Melezliğe Övgü

Michel Bourse



Fransızca'dan Çeviren: Işık Ergüden

AYRINTI

MICHEL BOURSE

1975 yılında Paris I Sorbonne Üniversitesi'nde Felsefe Doktoru unvanını aldı. 1988'de Fransa Nantes Üniversitesi'nde İletişim Bilimleri alanında öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı. Nantes Üniversitesi Rektörlüğü'nde Romanya'yla bilimsel ve kültürel ilişkiler sorumlusu görevini üstlenerek, Romanya'nın Cluj kentinde Uygulamalı Yabancı Diller Fakültesi ve Gazetecilik Fakültesi'nin kurulmasına katkıda bulundu. 1990-2000 yılları arasında Fransız, Alman ve Rumen üniversitelerinin araştırmacılarını bir araya getiren Gençlik için Fransız-Alman Bürosu'nda (OFAJ) kültürlerarasılık üzerine çalışan Avrupalı bir araştırma grubunu yönetti. 2001-2004 yılları arasında, Makedonya'da barış anlaşmaları çerçevesinde, Avrupa Birliği'nin bir projesi olan South East European University'de İletişim Fakültesi'nin kurucu dekanı oldu. 2004-2008 yılları arasında Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim üyeliği yaptı. Burada Türk, Fransız, Bulgar ve Rumen üniversitelerinin işbirliğiyle uluslararası akademik bir dergi kurarak editörlüğünü üstlendi. Michel Bourse halen doçent olarak görev yaptığı Nantes Üniversitesi'nde Kültürlerarası İletişim konulu seminerler vermektedir. İletişim kuramları ve teknikleri, kültürlerarası iletişim sorunları konusunda birçok kitabı, makale ve bildirileri bulunmaktadır.

Ayrıntı: 543
İnceleme Dizisi: 229

Melezliğe Övgü
Michel Bourse

Kitabın Özgün Adı
Éloge du métissage

Fransızca'dan Çeviren
Işık Ergüden

Yayıma Hazırlayan
Halime Yücel

Düzelti
Mehmet Celep

© Michel Bourse

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan

Baskı ve Cilt
Mart Matbaacılık Sanatları (0 212) 321 23 00 (Pbx)
Merkez Mah. Burcu Sok. 6/1 Kâğıthane-İstanbul

Birinci Basım *2009*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-552-4
SERTİFİKA NO.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Eminönü - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 - 01 - 05 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Michel Bourse

Melezliğe Övgü



Halime'ye;
fiiliyattaki kültürlerarasılık için

"Genellikle kırsal kesimden gelmiş olan Bulgarlardan başka, kendi mahallelerinde yaşayan çok sayıda Türk de vardı; onların hemen yanında da İspanyol Sefaradlarının mahallesi. Yunanlara, Ermenilere, Çingenelere rastlıyorduk. Romenler ise Tuna'nın öte yakasından geliyorlardı, sütannem Romendi... Ruslar da vardı ama doğrusu sayıları çok kalabalık değildi. Çocuk olduğumdan, bu çokluğa dair bütünsel bir bakışım olamamıştı ama etkilerini sürekli hissediyordum..."

Elias Canetti, *La langue sauvée. Histoire d'une jeunesse* (1905-1921), tercüme B. Kreiss, Paris, Albin Michel, Le Livre de Poche "Biblio", 1980, s. 8-9.

"Doğum yerimi, anadilimin döl yatağı olmuş humuslu toprağı ben seçmemiştim. Uğrunda bunca dövüşülmüş, bunca kan dökülmüş bu şey –fikir, gerçeklik–, kökenler; size en az ait olandır, sizin payınızın en fazla rastlantısal, en fazla tesadüfî olduğu şeydir: Aynı zamanda da en aptalcası. Aptallıktaki ve hayvanlıktaki aptallık. Velhasıl, kökenlerimi, anadilimi ben seçmemiştim."

Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, "édition Folio" 1998, s. 352.

İçindekiler

Önsöz.....9
Giriş.....19
Bir Anlaşmazlığa Dair: Kültürlerarasılık mı Çokkültürlülük mü? Birlikte Yaşamanın Koşulları.....19

Birinci Bölüm
Kültür: "Kültür" Teriminin Farklı Kullanımlarıyla Tanımlama Denemesi ve Kavramın Tarihi
I. Kültür: Kızdıran Bir Kelime.....43
II. İmkânsız Teorik Yansızlık: Kültürcülükten İşlevselciliğe.....63
III.Oluşumcu Bakış Açısı: Kültür Benimsetme Sorunu.....79

İkinci Bölüm
Özdeşlik ve Başkalık
IV. Kültürel Dünyanın Oluşumu: Kimlik ve Stereotipler.....105
V. Kültürel Dünyanın Oluşumu: Söz Edimi.....131
VI. Kültürel Dünyanın Oluşumu: Beden.....149

Üçüncü Bölüm
Toplulukçuluk Olgusunun Oluşumu ve İletişim Kültürlerarası Bir Pedagoji
VII. Topluluk Olgusunun Oluşumu: Teorik Eksen.....173
VIII. Kültürlerarası Bir Pedagojinin Evreleri: İletişim ve Ötekinin Dili. Pratik Eksen.....193
IX. Ötekini Kabulün Evreleri.....215

Sonuç
Günümüzde Kültürlerarasılık Fikrini Niçin Yeniden Ele Almalı?.....239

Seçmeli Bibliyografya.....251
Dipnotlar.....258

Teşekkür

Galatasaray Üniversitesi'nden meslektaşlarım ve dostlarım Bruno Dulibine ile Jean-Nicolas Lefilleul'e dikkatli ve dostça düzeltmenliklerinden dolayı teşekkür ederim.

Galatasaray Üniversitesi'nden meslektaşım ve dostum Vedat Çakmak'a da teşekkür ederim: Onun enformatik yetisi olmasaydı bu eser gün yüzü göremezdi.

ÖNSÖZ

Bu deneme,* 80'li yılların sonundan itibaren önce OFAJ'a (Fransız-Alman Gençlik Ofisi) bağlı bir araştırma grubunda, ardından benim bulunduğum üniversite (Nantes) ile Romanya'da Cluj'daki Babes Bolyai Üniversitesi arasında uygulanan partnerlik çerçevesinde gerçekleştirilen görevler dolayısıyla sürdürdüğüm bir düşünme sürecinin sonucudur. O dönemin bu süreçleri, daha sonra, (Güneydoğu Avrupa Üniversitesi denen) "çok-etnikli" bir üniversitenin kurulmasıyla "Makedonlar" ile "Arnavutlar" arasındaki kültürlerarası gerilimleri azaltmayı ana hedef seçmiş bir barış heyeti ("Ohrid Anlaşmaları" denmektedir) çerçevesinde Makedonya'da kaldığım sırada gördüğüm sert gerçeklikle karşı karşıya geldi.

* Dipnotlar esasen bibliyografik referanslardan oluşmaktadır. Kaynakların sunumuyla ille de ilgilenmeyen okurun bunları bir yana bırakması ciddi bir zarar vermez.

Yaklaşık beş yıl boyunca kültürlerarasılık üzerine bir Avrupa araştırmaları projesinin koordinatörlerinden biriydim. Bu proje 1991 yılında projenin sorumlusu ve CEMEA (Aktif Eğitim Yöntemleri İncelemeleri Merkezi) çevirmeni Marily Le Nir'in ve OFAJ'ın (Fransız-Alman Gençlik Ofisi) VII. Büro'sunun (pedagojik inceleme ve araştırma programı) inisiyatifiyle oluşturulmuştu. Bu Araştırma Eğitimi ve Deneyimi projesinin partnerleri Romanya'dan Cluj'daki "Babes Bolyai" Üniversitesi ile Bükreş'teki Eğitim Bilimleri Fakültesi, Almanya'dan "Frei Universität Berlin" ile Fransız Nantes ve Toulouse üniversiteleriydi. "Kültür-ötesilikten Kültürlerarasılığa" başlıklı bu proje, Romanya'daki gençlikten sorumlu devlet bakanı tarafından ifade edilmiş bir talebin devamıydı. Rumen hükümeti 1990 yılında kültürlerarası iletişim alanlarında eğitimcilerin eğitilmesi amacıyla bir "yöntemsel yardım" talep etmişti. 1991-1992 arasında, projenin tasarımcılarını bir araya getiren birçok oturum böylece "kültürlerarası eğitimci eğitimi" programının gerçekleşmesini sağladı. 1992-1994 arasında bu eğitim gerçekleşti ve üç katılımcı ülkeden –Almanya, Fransa ve Romanya– gelen 24 eğitimciye kadar genişledi. Bu eğitim esasen katılımcı ülkelerde sırasıyla düzenlenen araştırma atölyeleri ve tam katılımlı toplantılar biçiminde cereyan etti. Bütün proje boyunca dört atölye işledi: Birincisi iletişim ve kimlik üzerineydi, ikincisi kimlik ve ırkçılık, üçüncüsü eğitim ve kültürlerarasılık, dördüncüsü ise imgelem ve kültürel kimliklerin oluşumu. Çalışma tarzları çok çeşitliydi: Katılımcı üç ülkeden gelen belge, sunu, film ve anketlerden yola çıkarak yapılan çalışmalar; tüm üyelerin hazır bulunduğu toplantılardaki rapor ve tartışmalar; uzman, araştırmacı, gazeteci, eğitimci tebliğleri. Bu atölyeler, OFAJ ve Bükreş Gençlik Sorunları İnceleme ve Araştırma Enstitüsü tarafından yayımlanacak üç dilde yazılı metinlerin hazırlanmasına imkân tanıdı.

"İletişim ve Kimlik" atölyesindeki çalışma, özellikle, üç ülkenin basınının incelenmesinden yola çıkarak "yabancı"nın ve her bir milliyetin Öteki karşısındaki önyargıları-

nın analizine yöneldi. Böylece atölye, OFAJ kapsamındaki tematik buluşmalar çerçevesinde bir araya gelecek üç ülkeden gençlere ve düzenleyicilere yönelik bir analiz anahtarının hazırlanmasını önerdi. Atölye aynı zamanda, hem okul kitaplarında hem eğitim kurumlarında her bir ülkenin ve ülkeler bütününün (örneğin Avrupa'nın) kültürlerarası çehresini gayet belirgin bir şekilde dikkate alacak gerçek bir "eğitim mühendisliği" önerdi.

"Kimlik ve Irkçılık" atölyesi esasen üç önemli eksen etrafında çalıştı: "Kimlik", "yurtseverlik", "ırkçılık", "milliyetçilik", "bölgecilik" gibi terimlerin yol açtığı kendiliğinden tepkilerden yola çıkan ampirik araştırma; pratik vakalar üzerine belgeleme –Almanya'da genç bir Türk kızının, Fransa'da bir Rumen kızının yaşadıkları. Irkçı tutumlar nelerdir? Göçmenler bunları nasıl algılamaktadır? Psikoloji ve psikososyal düzlemde kimlik üzerindeki etkileri nelerdir?

"Eğitim ve Kültürlerarasılık" atölyesinde esasen kültürlerarası bir eğitim programının hazırlanmasına çalışıldı. Bu program üç çalışma sahası etrafında oluşmuştur: Genel olarak iletişim sorunu ve özel olarak kendinden farklı bir "başkası"yla iletişim sorunu; kültürlerarasılık ve/veya çokkültürlülük gibi iki önemli kavramın tanımı ve eklemlenmesi; son olarak da toplumsal entegrasyon isteği: Burada, toplumların kendi azınlıkları karşısındaki (Berlin'de ve/veya Cluj'da ve/veya Nantes'ta) somut davranış tarz ve iradeleri incelenmekteydi. Eğitimle ve/veya okulöncesi ve okulsonrası öğretimle ilgili farklı temel metinler incelenerek, bu üç ülkenin anayasalarının ve genel olarak kültürlerarasılık sorununa verdikleri yer değerlendirildi. Gündelik siyasal pratiklerde tezahür ettiği haliyle özel entegrasyon siyasetlerinin analizine de girişildi: Farklı iktidarların –yerel ve bölgesel ortaklıkların, birliklerin ya da diğer örgütlenme biçimlerinin– kendine özgü entegrasyon siyasetleri.

"İmgelem" atölyesi ise "yabancı"ya dair imgelerin araştırılmasını hedef edindi: Somut vakalardan yola çıkarak

"yabancı"yla ilişkilerde kullanılan stereotipleri göstermek amaçlanmıştı. Aynı zamanda, atölye grubu üyelerinin kendi ülkelerinde yaşadıkları stereotipleri de incelendi. Bu çalışmanın amacı "öteki" imgesi altında gizli modelleri oluşturmaktı: Bu çalışmanın evreleri, öncelikle, kişilerin karşılaşması üzerine çalışmaydı –Farklı kültürlere mensup kişilerden oluşan grup dinamikleri nasıl ele alınmalıdır? Bu karşılaşmanın mümkün olduğunca etkili olabilmesi için, atölye üyelerinin –örneğin oyunlar ve şenlikler gibi– istisnai buluşmalar yaratmaları gerekiyordu. Bu "istisnai" kavramı, katılımcılar açısından temel önemdeydi; çünkü böylelikle kişiler daha açık olduklarından, kendinden başkasını keşfedebileceklerdi.

Böyle bir projenin bilançosu, anlaşılabileceği gibi, çok olumlu oldu: Sıcak ve samimi anları paylaşmak için –çatışmaları dışlayan bir durum elbette değildi!– bir arada bulunmanın zevkinden dolayı değil yalnızca; aynı zamanda bizlerin, kolektif olarak, kültürlerarasılığı fiilen uygulayan (Kimi zaman güçlükler de elbette çıkıyordu!) kültürlerarası grup olarak eriştiğimiz genel düşünme süreci bakımından da olumluydu. Öyle gözüküyor ki, karşı karşıya olduğumuz temel sorun, "öteki"yle ilişki içindeki her birimize yön vermiş olan *temsillerde* yatıyordu: Bu temsiller neden belirleyiciydi ve grupların tüm işleyişinden kaynaklanan dinamiklere özgü güçlüklere hangi ölçülerde eklenmişlerdi? Bütün oturumlar boyunca atölyelerde varlığını sürdürmüş ve bu kitabın da cevap vermeye çalıştığı bir yığın önemli soru...

Dolayısıyla bu deneme, kendi tarzında, çeşitliliklerimizin, yaşama ve düşünme tarzlarımızın ötesinde, kolektif olarak erişmiş olduğumuz teorik düşünmeye tanıklık etmektedir. Dahası, bir tanıktan da fazlası olma iddiasındadır: Zeki ve dostça aktif varlıklarıyla benim düşüncemi beslemeye katkıda bulunmuş herkesi burada anıyorum[1]. Burada hepsine birden teşekkür ediyorum.

Romanya'nın Cluj'daki ana üniversitesi olan Babes-Bolyai Üniversitesi'yle ve önde gelen birkaç üyesiyle benim

ilişkim de çok eşsizdir. Bu şehir, başlı başına, tarihsel ve sosyolojik olarak, kültürlerarası gerçek bir kavşaktır[2]. Ama bu durum, aynı zamanda bütün Rumen milliyetçiliklerinin yuvası olmasını da engellememektedir! Esasen Rumenlerin, Macarların, Almanların, aynı zamanda da Çingenelerin, Ermeni ve Yahudilerin yaşadığı çok-etnikli bir bölgenin merkezinde bulunan ve ülkenin ikinci kültürel ve akademik merkezi olan Cluj şehri, Berlin Duvarı'nın yıkılışından kendi payını almıştı. Perspektif yokluğuna, sonraki yıllarda, içe kapanma eğilimleri de eklendi: Rumenler gelecek karşısında afallamışlardı ve az çok elde edilmiş özgürlüklerin, o dönemde Rumen toplumunda "öteki"ne bakış ve etniklerarası ilişkiler açısından kendini gösteren hoşgörüsüzlüğün tehdidi altında olduğunu hissettiler. Babes Bolyai Üniversitesi'nden meslektaşlarla[3] ortak yürütülen çalışma, o dönemde oluşturulan ortaklıklar –bir LEA [Uygulamalı Yabancı Diller] bölümünün ve bir gazetecilik bölümünün kurulması–, Erasmus programları aracılığıyla öğrenci ve eğitmen alışverişleri, hoşgörüsüzlüğün bu yükselişine karşı mücadeleye iyi kötü katkıda bulundular. Her koşulda, çok değerli dostlar olmuş bu meslektaşlarla alışverişler, bu denemede sunulan düşünme süreçlerinin bazı anahtar anlarının birkaçının oluşumunda çok özel bir yer taşımaktadır: Hepsine burada hararetle teşekkür ederim.

Makedonya'daki Arnavutça konuşan topluluğun kendi dilinde yükseköğrenim görmesini sağlamak üzere kurulan bu yeni Avrupa üniversitesinde bir iletişim fakültesinin kurulma sürecine ve yönetimine yaklaşık üç yıl boyunca katıldım. Makedonya Cumhuriyeti (FYROM) Balkan Yarımadası'nda küçük bir ülkedir, nüfusu iki milyondan biraz fazladır.[4] Makedonya'nın etnik bileşiminde Makedonlar ile Arnavutlar bulunmaktadır. Bunlara on kadar azınlığı da eklemek gerekir. Sürekli tekrarlanıp duran temel sorun, Makedonca konuşan Makedonyalılar ile Arnavutça konuşan Makedonlar arasındaki etnik gruplar arası çatışma ve bunun uzun vadede çözümlenmesidir. Bu çatışma, ayrıca

Kosova kriziyle de güçlü bir şekilde alevlenmiştir. Bu olgulara, Makedonya'daki çoğunluğun Ortodoks dininden olduğunu, Arnavut azınlığın ise Müslüman olduğunu da eklemek gerekir. Eğitim alanında ise, ilk ve ortaokullardaki eğitim Arnavut cemaatinden çocuklara Arnavutça verilmektedir. Bu Arnavutça eğitime üniversitelerde izin yoktur (Bunun istisnası, Üsküp Üniversitesi'nde eğitim bilimlerinde bir seçenek sunulmasıdır). Bu sorun, uzun süre boyunca Makedonyalı yöneticiler ile Arnavutluk'taki siyasal partilerin çoğu arasındaki önemli bir çatışmanın konusu olmuştu. Gerçekten de, Arnavutların önemli taleplerinden biri her zaman için dil kullanımında eşitlik ve ülkenin ikinci resmi dili olarak Arnavutça'nın kabulü olmuştur ki bu da zımni olarak Arnavutça eğitim veren bir üniversitenin kurulmasından geçmektedir. Bu anlamda, esasen Arnavut kültür ve dil grubuna mensup kişilerin yaşadığı Batı Makedonya bölgesi olan Tetovo'da[5] Güneydoğu Avrupa Üniversitesi'nin kurulması, 2001 yılında imzalanan Ohrid Barış Anlaşması'nın önemli unsurlarından biridir.

Üniversite çatışmaların güçlü olduğu bir bölgede bulunmaktadır. Etnik temelli siyasal oyunlar buradaki gündelik yaşamda önemli bir yer işgal etmiş ve hâlâ da etmektedir. Akademik yapı da bu durumun bir parçasıdır. Bu üniversite projesinin belli başlı hedefleri,[6] Makedonya'daki Arnavut cemaatinin kendi dilinde yükseköğrenim imkânına kavuşmasını sağlamak, modern Avrupa standartlarına erişmesini desteklemek ve aynı zamanda Makedonya ve Balkanlar'daki bütün etnik gruplara bu imkânı sunmaktır. Burada eğitimin üç dilde verildiğini belirtelim: Arnavutça, Makedonca ve İngilizce. 2003/2004 öğretim yılında öğrenci sayısı yaklaşık 4 bin 500'dü. Bu rakamın yaklaşık yüzde 19'unun etnik kökeni Arnavut değildi. Son üç yıl boyunca, Arnavutça konuşmayıp da doğrudan doğruya üniversiteye giren ya da devlet üniversitelerinin herhangi birinden buraya transfer olan sayısında çok önemli artış görülmüştü.

Bu üniversitede tekrar tekrar karşılaşılan bir sorun

eğitim diliyle ilgiliydi. Üniversite "esnek dil kullanımı" politikası olarak tanımladığı şeyi benimsemişti! Genel hedef öğrencileri meslek edinmeye hazırlamaktı: Dolayısıyla esasen İngilizce verilen dersleri izlemeleri zorunluydu. Bölge dışından göreve alınan personel normalde İngilizce ders veriyordu, Makedonya'dan alınanlar ise İngilizce'yi adım adım öğrenmek zorundaydı. Bununla birlikte, gerek görülen dil hâkimiyeti düzeyine erişmemiş, belki de –ya da özellikle– erişmek istemeyen birkaç öğrenci açısından sorun vardı. Güvenilir bir İngilizce eğitim veremeyen yerel personelin durumu da aynıydı. Bununla birlikte, bu eğitim dili sorunu –Arnavutça ve/veya Makedonca ve/veya İngilizce?– yalnızca pedagojik değil; çok hassas bir siyasal ve ideolojik sorun da oluşturdu! İletişim fakültesinin dekanı olarak geçirdiğim üç yıl boyunca, verilen eğitimde daha fazla Arnavutça talep eden en az üç öğrenci dilekçesiyle karşı karşıya kaldım!

Gerçekten de, öğrencilerin çoğunun anadili Arnavutçaydı ve bir çoğunluk Makedonca ya da İngilizce dersleri izlemekte güçlük çekiyordu: Onlardan iki ya da üç yıl içinde üçdilli olmalarını talep etmek hem pedagojik hem politik nedenlerle güçtü! Böylece, bazı dersler ya da yürütülen çalışmalar için ardışık çevirmenler kullanmak zorunda kaldım. Çevirmen çok iyi bir çalışma gerçekleştirse bile, eğitim daha fazla zaman gerektiriyordu; keza tercümenin yeterince açık seçik olduğundan da asla emin olamadım. Sınavları da İngilizce, Arnavutça ve Makedonca olarak üç dilde hazırlamak zorunda kalmam ise işin cabası: Üç dilde işlev gören ortak değerlendirme ölçütleri bulmak çok kolay değildir! Karşı karşıya kaldığım bir diğer dil sorunu: Bazı öğretim üyelerinin anadili Makedonca'ydı ve Arnavutça bilmiyorlardı! Bütün öğrenciler normalde Makedonca'yı konuşup anlayabilmesine rağmen, uzmanlaşmış sözdağarını kavramakta ve akademik düzeyde yazılı çalışmaların kaleme alınmasında güçlük çekiyorlardı. Bu sorun, buna bağlı bir diğeriyle ikiye katlanıyordu: Arnavutça ya da Makedonca eser ve çalışma belgesi yokluğu. Böylece, bazı

dersleri ya da yürütülen çalışmaları, gereken dildeki derslerin içeriğini her öğrenci grubuna açıklamayı temel hedef alan özel pratik çalışma saatleriyle ikiye katlamam gerekti! Bu koşullarda kültürlerarası bir misyon nasıl yerine getirilebilir?

Anlaşılacağı gibi, bu kullanım ve eğitim dili sorunu son derece politik ve ideolojik bir soruna gönderme yapıyordu: Kampüsteki dil politikası açık seçik tanımlanmamıştı ve her dil cemaatinin kendi tutumu vardı. Ne İngilizce ne Arnavutça konuşabilen Makedon, Türk ya da Rumen öğrenciler için dil politikası ne olmalıdır? Bir çevirmen iki, hatta üç başka dile tercüme yaparken ders vermek çok güçtür! Bu durum, yine yukarıda belirtilen *politik soruna* gönderme yapmaktadır, yoksa yalnızca pedagojik bir sorun değildir: Defalarca nüksetmiş kültürel ve politik nedenlerle, Arnavutça eğitim yapan bir üniversiteye katılımı beklenen Arnavut cemaat çokdilli bir üniversite projesini benimsemek istemiyordu.

Şans eseri, bu kitap neredeyse tamamlanmışken, yaklaşık üç yıl boyunca bunu bir yana bırakmam ve kültürlerarası bakımdan çetin koşullardaki bu iletişim fakültesinin kurulmasına ve idaresine kendimi vakfetmem gerekti. Başka bir deyişle, araştırmamın fikir ve kavramları, hatta kitabın gerekçeleri, yeni, acil, kimi zaman trajik ama aynı zamanda çok uyarıcı bir anlam edindi: Makedonya'nın kültürlerarası çatışmalarının verdiği anlam. Eski Yugoslavya'daki savaşlar dolayısıyla bilindiği gibi, bu çatışmalar daima kimlik kavramları etrafında, kimliksel ve kültürel talepler etrafında düğümlenmiştir. Makedonya'daki Arnavut cemaati açısından –ama Kosova'da Arnavutça konuşan cemaatler de hiç sorunsuz buna dahil edilebilir– kimliksel ve kültürel sorun 90'lı yılların sonunda temel bir önem kazanmış ve ne yazık ki sonu kültürler arasında çok şiddetli çatışmalara ve bir savaşa varmıştı. Bu çatışmalar ölümcül güçlerini, bir "kültürel kimlik"in ister istemez bir "politik kimliğe" denk düşmesi gerektiği ve bunun da, bu kimliğe denk düşen bir üniversitenin ve bir yüksek- eğitim

kurumunun oluşumuyla güçlü bir "kabul" görmesi gerektiği fikrinden alıyorlardı. Varsayımsal bir "kültürel saflığa" bu referansın yeni sorgulamalar doğurmaması imkânsızdı: Dünya ölçeğinde bir küreselleşme yaşanırken, bu küreselleşme, basmakalıp görüşün tersine, aynı zamanda kimlik süreçlerinin su yüzüne çıkmasına ve güçlenmesine nasıl imkân tanımaktadır? Antropologların çoğuna göre, tek başına ve kapalı bir kültür asla varolmamışken, Makedonya'daki Arnavut kültürü gibi egemenlik altındaki bir kültür nasıl olur da varsayımsal bir "kültürel saflık" göndermesinde bulunabilir, saf kabul edilen bir kökensel Arnavut kültürünü geliştirmek için hangi tepkisel stratejileri kullanabilir?

Bu kimliksel "büzüşme"yle ve kimlik zorbalıklarıyla karşılaşma, beni, dünyaya musallat olmuş "hayalet"in ille de kültürel tek tiplilik olmadığını, daha ziyade kimliklerin "Balkanlaştırılması" olduğunu ve toplumların "*yeniden-kabileleşmesi*"nin birçok cephede zafer kazandığını düşünmeye sevk etti. Tek çoğalan şey köktendincilikler değildir, çoğu zaman etnik çılgınlıklar da onlara eşlik etmektedir, hatta bizim yatışmış Batılı toplumlarımızda bile talepler giderek kimlik ve cemaat talepleri biçimini almaktadır. İleriki sayfaların temel hedefi, eşyanın tabiatı gereği kendini dayatabilen doğal "kimlik" olamayacağı fikrini sorgulayarak, bu kimlik ideolojisine karşı mücadele etmektir. Her "kimlik", alışveriş üzerinde kurulmuş kültürel, politik ve ideolojik bir yapımdır: En azından bu kitabın düşündürmek istediği şey budur. Bu da en azından iki şey gerektirir: Öncelikle bizzat kültür kavramının eleştirel bir analizi. Kendinde kültür yoktur; dağınık özellikler bütünü belirli durumlara bağlı olarak bazı politik koşullarda çok özel olarak seferber ediliyor olsa da, bir kültür her zaman için bir grup insanın varolma yönündeki tasarımlarıdır. İkinci olarak, kimlik talepleri ve milliyetçilikler çoğalırken, çoğu zaman gayet tanımlı aktörler tarafından inşa edilen kimlik stratejilerinin kendilerini nasıl akladıklarını ve bu aktörlerden bazılarının etnik temizlikten soykırıma

dek uzanan dehşet dizileriyle birlikte bu kimlik kâbuslarına nasıl katılabildiklerini analiz etmek gerekmektedir.

Ama bu kitabın tek konusu "ideolojik kültürcülük" olarak adlandırılabilecek şeyin eleştirisi değildir, aynı zamanda kültürlerarası ilişkilerin yeni bir sorunsallaştırılmasının hazırlanmasını –adı da buradan geliyor: "melezliğe övgü"– ve kültürlerarasılık pedagojisinin evrelerini belirtmeyi de görev edinmiştir; böylelikle, kimliksel büzüşmenin ister istemez ortaya çıkardığı sorunların çözümüne katkıda bulunmayı da ummaktadır. "Melez" sözcüğü, bilindiği gibi, genellikle açıkça belirgin etnik ayrımdan doğan çocukları tanımlamaktadır. Ama melezlik aynı zamanda kültürel bir durum olarak, bazı toplumsal ya da ailevi ortamlara, kültürel alışveriş ve yolculuk deneyimine bağlı bir zihniyet evreni olarak da tanımlanabilir. Gerçekten de melezlik, kimliklerin "patchwork"una götürür: Her kültür, karışımdan, melezlikten, alışverişten ibarettir; bunlar sembolik anlamlarını sürekli dönüştüren egemen kültürün bazı bileşenleri sayesinde kavranır. Dünyayı oluşturan çeşitli halklar yalnızca dövüşmezler; karşılaşırlar, karışırlar, alışverişte bulunurlar, birbirlerini ifade ederler. Melezlik, çoksesli bir dünya bakışını teşvik etmekte ve böylece bir kültürün dokunduğu çok sayıda lifi hissedilir kılmaktadır. Bunu yaparken de, içimizdeki melezi bize hatırlatarak, hudutlar ötesi düşünebilmeye teşvik etmektedir.

Giriş

Bir Anlaşmazlığa Dair: Kültürlerarasılık mı Çokkültürlülük mü? Birlikte Yaşamanın Koşulları

Kimlik, kültür, etnisite, ırkçılık, stereotipler, önyargılar: Bütün bu terimler, modern toplumun unuttuğu sanılan bir sorgulamayı alevlendirmiştir: insan topluluklarını ayıran hudutların *kültürel doğası*. Küreselleşme, yerinden ayrılma ve kitle iletişim araçları, halklar arasındaki farklılıkları yumuşatırken, –özellikle Avrupa'da; ama aynı zamanda Asya ve Afrika'da da– milliyetçilikler hiç bu kadar aşırıya varmamış ve hiç bu kadar her yerde mevcut olmamıştı. Günümüzde, çokkültürlü modern toplumlarda kültürel sorunların ortaya çıktığı görülmektedir: Çok sayıda toplumsal, etnik, kültürel grup nasıl bir arada yaşatılabilir? Giderek artan sayıda grup ya da cemaat, kendi inanç-

larının ya da yaşam tarzlarının kamusal kabulünü talep etmekte, özgül haklar ya da politik özerklik biçimleri istemektedir. Ayrıca birçok Avrupa ülkesinde –gelişmekte olan ya da eski sömürge ülkelerden gelen– göç dalgaları, yurttaşlık ilkelerinin evrenselliği iddiası ile Batı toplumlarının çoklu gerçekliği arasında büyüyen farklılığın bilincine vardırmıştır. Bu durumda, çağdaş yurttaşlığı tikel kimliklerin tanınma ihtiyacına nasıl uyarlayabiliriz, uyarlamamız gerekir mi? Sorun, herkese uygulanabilir toplumsal yaşam kurallarıyla kültürel kimlik çeşitliliğini nasıl bağdaştıracağımızı bilmektir. Çokkültürlü toplum fikri bile zaten iki farklı gerçekliğe gönderme yapmaktadır. Öncelikle fiili bir durum: Çağdaş toplumlar[7] kültürel bakımdan ayrı gruplardan oluşmuştur. İkinci olarak, kişi haklarını, demokrasiyi ve kültürel cemaatlerin haklarının kamusal kabulünü birleştiren politik bir proje ve dolayısıyla bir örgütlenme modeli. Modern toplumlar eğer çok-etnikli ve çokkültürlü toplumlarsa, farklı kültürler kamusal uzama niçin meşru olarak nüfuz edememektedir?[8] Kültürel ve etnik kimliklerin ileri sürülmesi ille de yurttaşlıkla çelişki içinde değildir: hatta, Tocqueville'in vaktiyle saptamış olduğu gibi,[9] yurttaş ile toplum arasında meşru aracılık rolü de oynayabilir.

Yine de bu bağlamda, *kültürlerarasılık* kavramı çoğu zaman gerçek anlamı tam anlamıyla sorgulanmadan ele alınmaktadır. Kültürlerarası, gerçek bir güçlüğe de gönderme yapabilir: Bir yandan, politik güncellik kültürlerarasılığa bağlı sorunları gündelik yaşamımıza getirmektedir (yabancı düşmanlığı, ırkçılık, antisemitizm, dışlama, göç vs.); keza Kuzey-Güney ilişkilerini ve yakıcı güncelliğine gerçekliğin yeterince tanıklık ettiği uluslararası güncel durumu da unutmamak gerekir. Diğer yandan, kelimenin tam anlamıyla, bu kavramın eksiksiz tanımı[10] yoktur; çoğu sözlük[11] kısaca, "*kültürlerarası ilişkiyle ilgili*" demekle yetinir. Dolayısıyla, öncelikle, kökten farklı toplum anlayışlarını ve politik kozları içeren bu anlamsal muğlaklığı ortadan kaldırmak yerinde olur. Kültürlerarası çoğu za-

man çokkültürlüyle karıştırılmıştır: Yine de *"kültürlerarası"* gruplar, bireyler ya da kimlikler arasındaki *etkileşimleri* dikkate almayı belirtmesi bakımından diğerinden ayrılır. *Çokkültürlü* daha ziyade bir durum saptamasına gönderme yapar ve nesnel bir gerçekliğe denk düşer: Örneğin Fransa'nın çokkültürlü bir toplum olduğu söylenebilir.

"Kültürlerarası" ve *"çokkültürlü"* terimleri yine de çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmıştır.[12] Örneğin M. De Carlo, farklı ülkelerdeki heterojenliği yönetmek için yerleştirilen stratejileri betimlerken, "kâh çokkültürlü ya da çoğulkültürlü denen, kâh kültürlerarası denen" modelden söz eder.[13] Kökensel olarak, "çokkültürlü"nün Fransızcadaki "kültürlerarası"nın Anglosakson dengi olduğunu belirttikten sonra, De Carlo, çokkültürlülüğün "daha ziyade betimleyici" bir perspektife eşlik ettiğini, kültürlerarasının ise "daha ziyade eylem odaklı" bir perspektifle birleştiğini gösterir.[14] Şu sonuca varır: "Kültürlerarasılık çağdaş toplumları niteleyen çokkültürlülük karşısında pragmatik bir tercih olarak tanımlanır."[15] Bu tercih, yalnızca mevcut farklı kültürlerin karşılıklı alışveriş ve etki olmadan, dolayısıyla etkileşim olmadan yan yana yaşamalarının güç olması nedeniyle doğru görülebilir. A. Grima Camilleri de benzer kanıdadır: "İki ve daha çok kültürün tanışmasından söz ettiğimizde, kültürün tarihsel ve değişmez bir yapım olduğu ve o konudaki bilgilere erişince edinilebileceği ilkesinden yola çıkılır. Buna karşılık, kültürlerarasılıkla birlikte, bir kültürden diğerine aktarıma imkân tanıyan bilişsel, duygusal ve davranışsal yetenekler düzeyine yerleşilmiş olunur."[16]

Kültürlerarası bir perspektifte, kültür bir *etkileşim* olarak anlaşılır ve kendi temeli olarak iletişime göndermede bulunur. Toplumsal aktör "kendi" kültürünü, ihtiyaçlara ve durumlara göre farklılaşmış stratejilere bağlı olarak inşa eder ve bunu da çoğulluğun belirlediği bir çerçevede yapar ki bu da kaynak ve referansları çoğaltır. Bu perspektif içinde, toplumsal aktör kendi mensubu olduğu kültür tarafından giderek daha az belirlenir: Tersine, heterojen ve

çokkültürlü bir çevrede yaşadığından, gerçekten *aktördür*. Dolayısıyla, ona göre bir yığın referans ve alışkanlık oluşturan başka kültürlerin varlığını inkâr edemez: Toplumsal aktör, daha çocukluğundan itibaren kültürel çeşitliliğin damgasını taşıyan gruplar içinde yaşar ve sosyalleşir. Kültürel tercihleri çok açık bir diziden yola çıkarak gerçekleşebilir: Başka kültürlerden davranış, alışkanlık ve norm modelleri alabilir. Kimlik bu haliyle kaybolmaz ama kimliği yaşama ve ifade etme tarzı daha çok çeşitlenir.

Ama kültürlerarası[17] aynı zamanda, ikinci bir analiz düzeyinde, Öteki'nin ve onun aracılığıyla kendinin görülme tarzına gönderme yapar. Bu algı ötekinin ya da benim niteliklerime değil *etkileşime*, yani benimle öteki arasında oluşmuş ve geliştirilen ilişkilere bağlıdır. Paradoksal bir şekilde, atfedilen kültürel karakteristikleri açıklayan ve doğrulayan şey bu ilişkilerdir, yoksa ötekiyle ilişkileri *a priori* olarak tanımlayan karakteristikler değildir. Gerçekten de, kültürel farklılıklar kesin olarak tanımlanmış bir gerçekliğe denk düşmemektedir; bunlar daha ziyade toplumsal aktörler ile gruplar arasında kurulan ilişkilerin doğasına gönderme yapmaktadır. Kültürlerarası yaklaşım, böylelikle, etkileşimi temel olarak ortaya koymaktadır: Birincildir olan Öteki'dir, onun kültürü değil.

Bununla birlikte, entegrasyon sorunu özellikle Avrupa'da gündeme geldiğinden, kültürlerarasılık öncelikle göç kavramına bağlı olsa da, günümüzde "küreselleşme" olarak adlandırılan olgunun merkezindedir. Bu konuyu ele alan eser ve makaleler çok sayıdadır ve kültürlerarasının Avrupa'nın inşasında, en azından kimliğinin inşasında temel bir rol oynadığını göstermektedir.

Örneğin Avrupa Konseyi konuya dair çok sayıda eser yayımlamıştır. M. Byram'ın, G. Zarate'nin ya da G. Neuner'in belirtilen eserleri, özellikle *Diller için Ortak Referans Çerçevesi* içinde, bir başka kültürlerarası yaklaşım tanımlamayı sağlar: " 'İçinde yetişmiş olduğumuz dünya' ile 'hedef topluluğun dünyası' arasındaki ilişkilerin (benzerlikler ve ayırt edici farklılıklar) bilgi, bilinç ve kavranışı, kültür-

lerarası bir bilinçlenmenin kökeninde yatmaktadır."[18] Kültürlerarası bilinç yalnızca herhangi bir kültürün bilgi ve bilinçlenmesiyle sınırlanamaz; iki "dünya" arasındaki ilişkilerle de sınırlıdır. Kültürlerarası deneyimin ille de ulusal kültürler düzeyinde bulunmadığını, başka düzeylere de uygulandığını belirtelim. Dolayısıyla mesleki, toplumsal, kuşaksal, dinsel nitelikteki çeşitli kültürlerle karşılaşıldığında da "kültürlerarasılık"tan söz edilir.

Daha genel olarak, kültürlerarasılık, Avrupa sorununun ve Avrupa kimliğinin oluşumunun tekrar tekrar karşımıza çıkan bir temasıdır. Avrupa'yı oluşturan halkların ortak kimliğinin kaynakları çoktur: Yahudilik, Yunan ya da Roma uygarlığı, Hıristiyanlık; keza imparatorluklardan ve devletlerden miras alınan politik biçimleri de unutmamak gerekir. Yine de Avrupa'nın temel sorunu, bütün bu kaynakların tek bir akış içerisinde birleşememesidir: Her biri bir *kültürel çeşitlilik* yaratmıştır; öyle ki, birçok durumda, bu çeşitlilik ortak bir kimliğin kabulüne ters yönde hareket eder. Avrupa'nın tarihi, en yakın tarihi –örneğin Orta Avrupa devletlerininki– çoğu zaman da kan pahasına, "ulusal özgüllükleri" hudutların ardında güçlendirmeyi görev edinmiştir. Tarihin trajik ironisi: Kültürel miras, ortak mal varlığı ve kimlik kavramları etrafında süren Avrupa milliyetçiliği günümüzde çok sık olarak, bilinçlerde, üstünlük ve görecelilik fikirlerini meşrulaştırmaktadır.

Bununla birlikte, dar anlamda kültürel kapanmanın olmadığını da saptamak gerekir. Aynı anda birçok yerde ya da çevrede olabilmek; birçok insan için günümüzün yaşanan gerçekliği budur. Kültürlerin ve farklılıkların buluşması ve ortak-varlığı günümüzde Avrupalıların yaşadıkları bir gerçekliktir: gençlik buluşmaları, yolculuklar, yeni iletişim teknolojileri vs. İnsanlar hareket ediyor, imgeler, tıpkı fikirler gibi, mallar gibi, dolaşıyorlar; şehirler de giderek daha kozmopolit nitelikte. Özellikle internet ve yeni medyalar aracılığıyla çağdaş toplumlar giderek daha fazla iletişim halindedir; hatta totaliter toplumlar bile dışarıdan gelen "bulaşmalar"dan korunmayı başaramazlar. Böylece,

tanımı içinde bile karışım ve melezlik fikirlerini içeren "küresel köy"den[19] bahsedilebilir.

Kültürel kimliklerimizin bunları ilişkiye sokan buluşmadan bağımsız olarak varolmadıkları aşikâr gözükse de, genelleşmiş iç iletişimin her biri birbirine denk olmayan çok sayıda referans ve özdeşleşme vesilesini çoğalttığını da kabul etmek gerekir. Belli bir toplumun üyesi olarak katıldığı toplumsal gerçeklik kimliğine referans ile etnik, ailevi ya da toprak kökenine bir tür sadakati ifade eden –ve çoğu zaman hayal edilen ya da uydurulan– bir kimlik referansı tek bir kişide nasıl bir arada var olabilir? Bu çoklu kimliklenmelerle karşı karşıya gelen kişiler –örneğin iki kültüre aidiyetlerini ileri süren göçmen çocukları– hem bunları sürdürüp hem üyesi oldukları ulusal toplum içinde kendilerini ifade edebilirler mi? Bu genç göçmen çocukları, az çok benimsemiş oldukları ulusa katılımları ile kökensel cemaate sadakatlerini nasıl bir arada yönetecekleridir?

Ayrıca, bugün savunuldukları haliyle ırkçılık ve yabancı düşmanlığının da dönüşüme maruz kaldığını, zehirli hallerini bu durumun açıkladığını belirtelim: Özellikle ırkçılık dilinin –örneğin zımni ve imalı tarza başvurarak– yasamaya nasıl uyum sağladığını biliyoruz. Ama özellikle ırkçılığın temeli değişmiştir: Bilindiği gibi, geleneksel ırkçılık ırkların eşitsizliği tezine dayanıyordu; bu tez biyolojinin gelişmeleri karşısında geçerli bir dayanak bulamadı. Yüzyıllar içerisinde, ırkçılık, ırksal ayrımcılık, yabancı düşmanlığı ve hoşgörüsüzlük, genellikle "ırksal" eşitsizliğe dair biyolojik teorilere dayanmaya çalışmıştır. Bu teorilerin boşluğu ve ırk kavramının değersizliği son on yıllarda büyük ölçüde kanıtlanmıştır. *İnsan Genomu ve İnsan Hakları Üzerine Evrensel Bildirge*'nin birinci maddesi şunu belirtmektedir: "İnsan genomu insanlık ailesinin tüm üyelerinin temel 'bir'liğini oluşturduğu gibi insanların doğasında varolan onur ve çeşitliliğinin kabulünün de dayanağıdır." Bununla birlikte, ırkçılık ve ırksal ayrımcılık yok olmamıştır ve günümüzde kültürlerin eşitsizliğini ileri süre-

rek meşrulaşmaya çalışmaktadır. Çağdaş yeni-ırkçı söylemde, uzlaşmaz ya da eşitsiz olarak ilan edilen şey artık ırklar değil; âdetler, inançlar ve uygarlıklardır. Sözü edilen şey, kültürler çatışmasıdır ve reddedilen şey, siyah ya da sarı insan değil; mutfaklar, kokular, ibadetler, sesler, kısacası ötekilerin alışkanlıklarıdır. Irkçı ideoloji, filozof P. A. Taguieff'in 1991 yılında *İnsan Hakları Ulusal Danışma Komisyonu Yıllık Raporu*'nda açıkladığı gibi, birkaç yıldan beri, kültür ve ulusal kimlik üzerinde temellenen bir teoriye dönüşmüştür. Örneğin, ırkçılık karşıtlarının geleneksel sloganı olan "farklılık hakkı" tamamen "tersine dönmüş" ve yabancının "asimile edilemezliği" tezinin, melezlik korkusunun ve kimlik yitiminin hizmetine girmiştir. Böylece, paradoksal olarak, bu ırkçılığın ve yabancı düşmanlığının yandaşları, örneğin yabancıların geri gönderilmesini ve "Fransa Fransızlarındır" savını daha iyi öne sürebilmek için artık bu "farklılık hakkı" adına militanlaşmışlardır. Çok sayıda gözlemcinin ırkçılığa atfettiği bu dönüşüm, M. Wieviorka'nın terimleriyle, Batı Avrupa toplumlarının bir dönüşümü olarak açıklanabilir. Irkçılık bireyciliğin yükselişini moderniteye katılım talebi ve öznenin kendini oluşturma gerekliliği olarak gören bu dönüşüme eşlik etmektedir. Böylelikle, güçlü bir terk edilme duygusu yaşayan, sanayisizleşmenin ortada bıraktığı kişilerin bir gerçeği olduğu kadar; örneğin yaşam alanında, hatta okulda ayrımcılığın sembolik ve somut engellerini yükselten tuzu kuru toplumsal kategorilerin de gerçeği olur. Bu durumda ırkçılık, bireylerin sahip çıktıkları kültür ile bunu göz ardı eden toplumsal ve ekonomik dünya arasında giderek büyüyen ayrılığa bir tepki olarak ortaya çıkar.[20]

P. A. Taguieff'in çok doğru belirttiği gibi, bu "yeni-ırkçılık" yeni bir analiz dayatır ve yalnızca ırkçılık karşıtlığının yeniden tanımlanmasına değil; birey haklarının eşitliğine dayalı yeni bir "entegrasyon anlayışı" şeklini alacak yeni bir ruh haline dayanan yeni stratejiler ve yeni yöntemler bulmaya da yöneltmelidir. Yalnızca kökeni inkâr etmek ya da silmek değil, toplumsal farklılaşmanın kaynağı olması-

na son verecek şekilde davranmak da gerekir: İşin özü şudur ki, göçün ve farklı kültürlerin katkısının modern toplumlara getirdiği zenginlik dikkate alınmalıdır. Burada bir "yurttaşlık saldırısı"[21] söz konusudur. Bu, eğitim ve öğretime dayanarak, yurttaşlık ve sözleşme temelli bir kimliğin yeniden ileri sürülmesine hizmet etmelidir. Bizce bu anlamda, *kültürlerarasılık* kavramı, *çokkültürlülük* kavramının hilafına, kabul edilmelidir.

Daha baştan birkaç saptama ve önlem gerekmektedir:

– Öncelikle, –sanki aşikâr bir şeymiş gibi!– karşılıklı anlayışı savunan bayağı diyaloğa karşı ve iyi niyetlere karşı dikkatli olmalı.[22] Bunlar kuşkusuz gereklidir ama... yetersizdir: Bosna ya da Ruanda dramını, Kafkasya'daki azınlıkların taleplerini, Sri Lanka'daki Hindu Tamillerinin taleplerini, İtalya'daki Lombardların ya da Fransa'daki Korsikalıların mikromilliyetçiliğini nasıl anlayabiliriz! François Thual'ın belirttiği gibi:[23] "Hiçbir toplum, ister ekonomik olarak ister demokratik olarak kurulmuş olsun, etnik yangının geri dönüşünden muaf değildir." Gerçekten de, hem birbirlerine sıkı sıkıya bağlı hem tanımlanabilir olan üç parametrenin bir araya gelmesi yeterlidir: Ekonomik ve toplumsal güçlükler, devlet içinde bir güven krizi ve kimlik talebinin ortaya çıkması için içsel ya da dışsal heterojenlik sorunu. Uluslararası toplumun karşı karşıya bulunduğu ve demokrasilerin nasıl çekidüzen vereceklerini bilemedikleri yeni türdeki bu çatışmalar buradan kaynaklanır: Savaşlar artık toprak çekişmelerinden ziyade, esasen bir başka düzlemdedir: bu savaşlara yenilenmiş bir anlam veren "kimlik kompleksi."

– İkinci olarak, ötekiyle –öteki, yabancı– ilişki içinde hiçbir şeyin basit ve yansız olmadığını anlamak gerekir; her şey kısa sürede coşkulu bir hal alabilir. Toplumsal bağ asla doğallığında varolmaz, daima sorunsallıdır. Öteki imgesi, başkasını nasıl gördüğümüzdür; benlik imgesi ise kendimizi nasıl gördüğümüzdür. Bu algı pasif bir olgu değildir: Aktif bir süreç söz konusudur ve bunun sayesinde zihin, çevresindeki gerçeklikten gelen bilgi, izlenim ve du-

yumların bir sentezini gerçekleştirir. Bu sentez öznenin zaten edinmiş olduğu yargılarla yönlendirilir: Öznenin belleğine, eğitimine, imgelemine çağrı yapar. Özellikle okulun hem bir dil, hem bir kültür, ideoloji ve tarihsel bir belleği nasıl sağladığı bilinmektedir. Bunlar, geleceğin yurttaşları arasında bir yığın somut bağ oluşturmaktadır ve bunları toplulukçu tarzda da belirtebiliriz. Bu anlamda, Öteki imgesi yalnızca onun nasıl göründüğü değildir; aynı zamanda onun nasıl tanındığı, nasıl bilindiği ve nasıl hayal edildiğidir. Dahası, ötekinin de bizi bir öteki olarak kabul ettiğini giderek daha fazla anlamamız gerekmektedir!

Dolayısıyla her kültürün kendi dünya görüşü ve fikirleri vardır. Bu bakış açısı farklılıklarının bilincine vardığımızda, hem kendimiz hem başkaları üzerine birçok şey öğrenebiliriz. Kültürel farklılıklar yelpazesi yine de çok geniştir: örneğin bir kültürden diğerine farklılaşan söylemin değeri üzerine inançlarımız. Batı'da, konuşma olgusu olumlu görülür ve sözel alışverişin bütün ilişkilerde önemli bir işlev gördüğü kabul edilir. Tersine, suskunluk olumsuzdur ve genellikle bir ilgi yokluğu olarak, iletişimin reddi ya da kişilerarasında uyumsuzluk işareti olarak yorumlanır. Buna karşılık, Doğu kültürleri suskunluğa ilginç bir yer verir: Düşünce ve duyguların ifadesini teşvik etmezler ve sessiz kalmanın söyleyecek bir şey olmadığında benimsenecek en iyi tutum olduğunu düşünürler! Dolayısıyla söylemler ve suskunluk üzerine bunca karşıt bakış açılarının, farklı kültürlerden kişiler karşılaştığında ne tür iletişim sorunlarına yol açabileceği kolaylıkta anlaşılır. Ancak farklı davranış normları olduğunu kabul ettiklerinde birbirlerine uyum sağlayabilir ya da en azından farklılıklarını anlayıp saygı gösterebilirler.

Dolayısıyla birçok unsurun dünyayı ve ötekini yorumlama tarzımızı deforme ettiği aşikârdır: Kendi eylemlerimize de başkalarının eylemlerine de bir anlam atfederiz ama çoğu zaman farklı ölçütler kullanırız. Örneğin çevremizden gelen uyartılar arasında bir seçme gerçekleştiririz, ilk izlenimlerimiz yanlış olsa bile bunlara bağlı kalırız, başka-

larının bize benzediğini düşünme eğilimi gösteririz. Başkalarının düşüncelerinin tıpatıp bizimkiler gibi olduğu şeklindeki çoğu zaman yanlış olan bu hipotez, bir yığın durum içinde doğrulanır ve böylece, yorumlar gerçekmiş gibi kabul edildiğinde ciddi problemler meydana gelebilir.[24]

Bu durum bence üç temel sorun altında kendini gösterir:

– Dilsel farklılıklara rağmen ya da bunlar sayesinde, dil ve iletişim sorunu;

– Kimlik sorunu ve buna bağlı kültürlerarası ilişkiler;

– Temsiller dinamiği sorunu, "imagoloji", yani stereotip ve önyargı imalatı.

Burada kısaca şunu da belirtebiliriz:

1. Kültürlerarası gerçeklikleri kavrama tarzı ve kavramlar kültürlere göre çok farklıdır elbette.[25] Örneğin kimlik, milliyet, yurttaşlık terimleri Almanca, Fransızca ve Rumence'de aynı şekilde tercüme edilmemektedir: Kimlik Almanca'da, Fransızca'da ve Rumence'de elbette vardır, tıpkı milliyet gibi –tamamen aynı gerçeklikleri kapsamasa bile–; oysa ki, yurttaşlık yalnızca Fransızca'da vardır. Rumen yurttaşı vardır ama derhal sayısız etnik gruba ayrılır; Alman yurttaşı ise kendine özgü bir varlığa sahip değildir. Rumence'de "kültürel kimlik" ile "ulusal kimlik" arasında mevcut anlamsal farklılık açısından da durum aynıdır: Örneğin Çingeneler hem Rumen (*ulusal kimlik*) hem Çingene (*kültürel kimlik*) olarak tanımlanır. Dilsel bir kültüre aidiyet ille de bir devletin yurttaşı olarak aidiyeti belirlememektedir: Almanca'da ya da Rumence'de "kültürel kimlik" ile "ulusal kimlik" arasındaki farklılığın gönderme yaptığı sorun, elbette yurttaş olunabileceği ama yalnızca kültürel, dilsel ya da dinsel bir aidiyetten yola çıkarak kendini tanımladıktan sonra bunun mümkün olabileceği yönündedir. Fransa'da ise, tam tersine, öncelikle politik bir topluluk vardır; bölgesel, kültürel ya da dilsel aidiyet talepleri ancak bunun ardından gelebilir.

Ama konunun dilsel yönü yalnızca dil farklılıkları sorunundan çok daha fazlasıdır, davranış kelimesi altına yer-

leştirilen kavramdan, özellikle de beden dilinden ayrılmaz. Bilindiği gibi, davranış kendi içinde gerçek bir "kültürel yük" taşımaktadır: Benliğin, aynı zamanda da bir kültürün ifadesidir. Ama burada ifade bulan öznellik, gerçekliğin içindeki basit bir nesne gibi davranışın içinde ifade bulmaz: Dünyada olmanın daha ziyade tekil, özgün, toplumsal ve kişisel bir tarzı olarak kendini ifade eder. Böylelikle, her dil ve her tutum yalnızca iletişim işlevinin ötesine geçer: Temsillerin, değerlerin ve toplumsal pratiklerin kendi temellerini bulduğu sembolik bir düzenin ifadesidir. Dilbilimci E. Benveniste'nin dil konusunda belirttiği gibi, davranışın "kültürel gerçekliği oluşturduğu", bunu mümkün kıldığı, bu gerçeğin yalnızca basit bir yansısı olmadığı ileri sürülebilir. Böylece, iletişim, dil ve tutumun karışması yoluyla, toplumsal grup kendi kimliğinin bir ifadesine ve kimliğinin imgesine erişir. Yine dil yoluyla karşı çıkar; dil konusunda doğru olan, davranış konusunda da doğrudur.

2. Hegel'den bu yana bilmekteyiz ki, ötekiyle ilişkinin ve bunun da ötesinde, kültürlerarası ilişkinin nihai kozu özünde kimliktir. Kimlik oluşumu öncelikle öteki karşısındaki ayrılıkla, hatta ayrımcılıkla kendini gösterir. Bu anlamda, antropolog C. Lévi-Strauss'un gayet iyi ortaya koyduğu etnik-merkezcilik,[26] bu oluşumun patolojik biçimi değil, ilk hareketidir. Önyargılar ve stereotipler buradan doğar. Bunlar, sosyokültürel gruplar arasında kendiliğinden oluşmuş ilişkileri basitleştirerek ve rasyonelleştirerek açıklarlar. Rekabet ve çatışma, dayanışma üzerinde baskın çıktığı ölçüde; konjonktür, kültürlerarası iletişime köstek oluşturan durumlar olan bilinmezlik, beklenmedik lik ve şaşkınlık yarattığında, bu önyargılar daha da güçlenir. Enderliğin (iş) ya da sanallığın (tüketim) dünyasında öteki karşısında hissedilen korku da şiddetlenebilir ve ortamdaki rahatsızlığa ve haz eksikliğine kültürel bir cevap olabilir.

Bu özel bağlamda, öteki imgesi, anlaşıldığı üzere, onun nasıl göründüğüdür. İmge, yine de, algının kaydından

kaynaklanır ve algı, yaygın önyargının tersine, pasif bir görüngü değildir. Bu, zihnin, belirli bir nesneden ya da gerçeklikten kendisine ulaşan bilgilerin, izlenimlerin, duyumların sentezini gerçekleştirdiği aktif bir süreçtir. Bu sentez öznenin daha önce edindiği yargılarla yönlendirilir. Belleğine ve imgelemine çağrıda bulunur. Bu anlamda, öteki imgesi yalnızca onun görünme tarzı değil; aynı zamanda onun hayal edilme tarzıdır da.

Bu durumda bu iletişim ve kültürlerarasılık temasının niçin bir görevi; ama aynı zamanda da bu görevin bütün güçlüklerini ifade ettiği anlaşılabilir. Belirgin bir durumda birlik ve çeşitlilik, kendini anlatma ihtiyacı ile mevcut dillerin –ve kültürlerin– çeşitliliği nasıl uzlaştırılabilir? Kültürel zenginliğin aynı zamanda her bir kültürün zenginleşmesi olması için nasıl davranmalı? Örneğin bütün konuşulan dillerin, dolayısıyla toplumumuzda mevcut bütün kültürlerin en küçük ortak böleni olmayan ortak bir dil nasıl bulunabilir? Kimlik hem bir var olma hem kendini ifade etme tarzıdır. Referans grubunun içinde (Elbette, bu grubun genişlemesi değişkendir ve kişi aynı anda birçok gruba mensup olabilir) ve grubun kendi dışında olanlarla ilişkisinde eşzamanlı olarak ifade bulur.

Grubun içinde, bireyleri farklılıklarının ötesinde "özdeş" kılan benzerlikleri saptamak mümkündür. Bu benzerlikler ya söylemlerde (mitler, edebiyat, medya...) açıkça üstlenilir ya da zımnen, hatta bilinçdışı korunur. Bu benzerlikler bireylere özerk düşünme kapasitelerini engelleyerek dayatıldığında regresif bir nitelik taşıyabilir: Bu durumda bireyler, değerlere, önyargılara, sembollere düşünmeden katılarak grupla kaynaşırlar. Ya da, iletişime, tartışmaya ve farklılıkların ifadesine gereken ortak referans çerçevesini sağlayarak bireylerin özgürleşmesine hizmet edebilirler.

Buna karşılık, grubun dışında, her kimlik diğerleri karşısında bir farklılık olarak ifade bulur. Bu farklılık bastırılamaz. Kendi bakışının ve kendi imgeleminin ürünü olduğundan kendindeki öteki imgesinin tersine, ötekinin kim-

liği daima kendinin karşısındadır, dışındadır. Dolayısıyla, kimliklerin buluşması bir karşılaşma biçimini alır ve iki tür sorun getirir. Her birinin, kendi değer sistemlerinin ötesinde, "ötekiler"le ilişkiye girdiğinde, boyun eğmesi gereken genel kuralların ne olduğunu tanımlamak gerektiğinde, etik sorunlar ortaya çıkar. Ayrıca politik sorunlar da görülür; çünkü her karşılaşma, etik yasalara tabi olsa bile, güç ilişkileri, görüş ya da çıkar farklılıkları ve bir miktar çatışma varsayar. Burada da, kimliklerin karşılaşmasının iki türünü birbirinden ayırt etmek gerekir: regresif bir tarz olan şiddet ile şiddete alternatif olarak dilin bütün kaynaklarını (diyalog, işbirliğine dayalı ya da çatışmalı pazarlık) kullanan özgürleştirici bir tarz.

Kültürlerarası diyalog ya da çokkültürlü bir toplumda ortak-yaşam, farklılıklardan konuşabilmek için ortak bir şeylerin (bir dil, bir kod, etik ya da politik oyun kurallarının...) olduğunu varsayar. Etik bir çerçeve, diyalog koşulu olarak ötekinin özne olarak tanınmasını şart koşan Husserl'e dayandırılabilir:[27] O, "*ben*" diyebilir, onun bir bakış açısı vardır, bir irade gösterir, dolayısıyla bir kimlik ifade eder; bunlar paylaşılmasa bile ifade eder. Dolayısıyla ne varlığı inkâr edilebilir, ne hayali bir temsille yetinilebilir; onu dikkate almak gerekir, yani onu dinlemeli ve ona cevap vermelidir. Daha teknik bir bakış açısından, Habermas'a gönderme yapılabilir; ona göre, başlangıçta kabul edilmiş kodların ya da kuralların yokluğunda, diyalog kendi işleyiş kurallarını (normlar), karmaşık bir düzenleme ve ayarlama oyunu içinde ve söylem ile üst-söylemin almaşıklığı (ya da eşzamanlılığı) yoluyla adım adım oluşturabilir.

Anlaşılacağı gibi, kültürlerarasılığın etrafındaki sorunlar sanıldığı kadar basit değildir. Bu kitap boyunca, "bir kültürlerarasılık pedagojisi" sorunu ortaya koyarak, bunun farkına varacağız. İster istemez melezleşmiş bu insanlık, bir yandan kimliklerini –özellikle bu kimliklere hakaret edildiğinde ve kötü muamele gördüğünde– abartılı biçimde ileri sürmek, diğer yandan ise dilsel, inançsal, et-

nik ve kültürel kimliklerin günümüzde küreselleşme diye adlandırmanın uygun düştüğü olgu yararına yerle bir edilmesi arasında tercih yapmak durumunda mıdır? Ben burada bu ikilemi çözmeye yönelik bazı varsayımlar ortaya atmak ve her bir kültür için daha saygın olacak yeni bir yurttaşlığın, her öğenin kendi özgüllüğünü koruduğu bütünleyici bir yurttaşlığın yollarını çizmek istiyorum.

Ama bütün bu sorulara yanıt verebilmek için, anlaşılacağı gibi, önceden bir düşünme süreci gerekmektedir. Kültürlerarasılık iki uç durum arasında gidip geldiği ölçüde böyle bir düşünce kendini daha fazla dayatmaktadır:

Bir yandan, bir kültürün diğeri üzerindeki az çok örtük hegemonyası; örneğin C. Lévi-Strauss'un eleştirdiği etnikmerkezcilikte görülen hegemonya. Bu anlamda, bu şekilde başvurulan değerlerin niçin zorunlu bir referans oluşturduğunu daha iyi göstermek üzere evrensel değerlere –örneğin "insan hakları"– gönderme yapılacaktır. Yine de, Lévi-Strauss'un *Hüzünlü Tropikler*'de gösterdiği gibi, Batılı özgürlük ve rasyonellik kavramlarının emperyalist ve ırkçı bir versiyonu hiç tartışmasız mevcuttur; bunlar halklara başka kültürel gelenekler dayatarak onları köleleştirmek için geçmişte –sömürgeciler– kullanılmış ve hâlâ –emperyalistler– kullanılmaktadır!

Diğer yandan, farklı kültürler arasındaki benzemezliklerin basitçe yan yanalığı. Burada *kültürel görececilik* sorunu görülür. Bu görececilik ideolojisi, tam tersine, tekillikler üzerinde durarak, bunları, değerlerin aşılmaz eşiği olarak gösterir ve kültürel özerklik ve kendi kaderini tayin hakkını ileri sürme imkânı bulur.

Bu tutum, yine de, önceki "hegemonik" tutum kadar kabul edilemezdir: Eğer her kültürel topluluk, kendi ölçütlerinden yola çıkarak kendi değerlerini yaratıp, tüm diğer küresel düzenler üzerinde bunların egemenliğini talep ederse ne olur? Bu tutumu benimsersek eğer, o zaman, belki de, kabul edilemez uygulamaları, örneğin işkence ya da kadın sünnetini kabul etmek zorunda kalırız. Böylelikle bu uygulamaların özgül kültürel geleneklere "içkin" ola-

bileceği ve bizim yalnızca Batılı ölçütlerimize göre bir ülkenin demokratik niteliğini yargılamanın kendini beğenmişlik olacağı söylenebilir! Hatta, bu gelenekleri sürdüren kimi halkların bizimkinden ya da kadınınkinden farklı bir ıstırap anlayışı olduğu ve işkenceyi bizden daha az yoğun yaşadığı bile birkaç "bilgili etnolog" yardımıyla kanıtlanabilir!

Dolayısıyla, evrensel olarak kabul görmüş değerlerin varlığını kabul etmek zorunlu olsa da, hoşgörülemez olana konulacak sınırlar sorunu da aynı düzlemde ortaya konmuş olur: Kültürel özellikler, dinsel ya da örf ve âdetlere dayalı geleneklere yaslansalar da ve otorite, özgürlüğün kısıtlanmasıyla uygulansa da, bu özellikler ille de savunulmayı hak etmez! Gerçekten de, etnik-merkezciliğin doğru eleştirisi hâlâ Montaigne'inkidir. Montaigne'e göre,[28] âdetler ve görüşler söz konusu olduğunda, hiç kimsenin, ne bireyin ne halkın kendini model olarak sunma ve kendininkine yabancı her uygulamayı barbar olarak değerlendirme hakkı yoktur. Bu eleştiri kişinin kendisi ve önyargıları karşısında fiili bir mesafe varsayar ve böylece *"doğru"*[29] evrensellik ile önyargıların egemen olduğu keyfi ve tikel bir merkeze gönderme yapan bir dünyanın indirgeyici temsili arasında ayrım yapmaya davet eder. Böyle bir eleştiri, âdetlerin göreceliği sonucuna varsa da, örneğin "İnsan Hakları"nı bile basit bir kültürel özelliğe indirgemeye kadar varan ve her ölçütü ortadan kaldıran "*her şey denk*" görececi safsatasına asla dayanmaz. Bu durumda kamusal alan nasıl paylaşılmalıdır? Kabul edilebilir cemaat uygulamaları nelerdir, eğitim nasıl örgütlenmelidir ki herkesin entegrasyonuna ve ortak yurttaşlığa (aynı zamanda da farklı cemaatlerin kültürel yeniden-üretimini ve saygıyı sağlayarak) imkân tanıyabilsin?

Bununla birlikte, bu sorunun soruluyor olması, aynı zamanda ve belki de esasen, kültür fikrinin yeterince berrak olmayışındandır. Öncelikle şunu kabul edelim ki, "kültür" kavramı bugün kabul edilen medyatik başarıyla karşılaşmışsa, bunun nedeni, yirminci yüzyıl başında, sö-

mürge halklarını sınırsız tahakküme mahkûm eden antropologların eski ırksal teorisine karşı koymayı sağladığı içindir.[30] Burada bir ilerleme vardı. Ama A. Rivera'nın vurguladığı gibi,[31] günümüzdeki kullanımı muğlaktır: "Kültür" kavramının ezilen azınlıkların savunulması için kullanılması mümkün olsa da, ırk fikrinden uzak olmayan bir farklılıkçılığı sürdürmeye de yarar ve böylece bütün milliyetçilikleri, yabancı düşmanlıklarını ve etnik-merkezcilikleri doğrulayabilir. Günümüzde kültürlere ve özgünlük retoriklerine çağrı, bu yazara göre: "Ezilen ya da dışlanan toplumsal grupların savunma amaçlı kimlik stratejilerinin ifadesidir." Ama bu kavramların ideolojiler alanına geri gönderilmesi onların seferber edici gücünü ya da politik problem olarak önemlerini unutturmamalıdır: Örneğin bir ulusal cemaatin ya da diğerinin *"kendi"* diline bağlılığı, ciddiye alınması gereken inkâr edilemez bir olgudur.

İkinci olarak, kültür fikri günümüzde aşırı bir bayağılaşmanın konusudur: Örneğin işletme kültüründen, kültürel "olay"dan vs. söz edilmektedir; öyle ki kültür terimi çoğu zaman toplumlarımızın yüzeyindeki etkileri belirtmektedir ve çok sıklıkla bu terimi, her zaman farkına varmasak da muğlak ve indirgeyici şekilde kullanıyoruz. İndirgeyici birçok süreç, kültür kavramını kullanışımızdaki bu bulanıklığı açıklayabilir:

Öncelikle, ekonomik gerçekliklere ve üretim mübadelelerine aşırı değer verme süreci. Global olarak, üretim süreçlerine gereken ekonomik mübadelelerin başlı başına anlam taşıyıcı ve oluşturucu olarak değerlendirildiği bir dönemdeyiz. Böylece, kültürel yaşamın bir tür *ekonomici indirgenmesi* söz konusudur ve bu, özünde, kültürün temel olarak gönderme yaptığı şeyi gizler; yani aynı zamanda ve esasen başka insanlarla temasla ve her yeni kuşakla temasla bir dönüşüm süreci olan, insanlar arasındaki ilişkiler bütünü olması olgusunu gizler. En anlamlı örnek, teknik-ekonomik küreselleşmenin alt-ürünü olarak "gezegen çapında" bir kültürün ortaya çıkışıdır: Günümüzde tanık olunan gezegen çapındaki tek tipleşme, uzamların

ve grupların şiddetli rekabetine yol açsa da, aynı zamanda aynı hareket içinde, iletişim teknolojilerinin programlı yayılmasıyla, kültürlerin gerçekten tasfiyesine ve bunun doğal sonucu olarak, birlikte yaşama ve diyaloğun değil; kabilelerin, içe kapanmaların, etnikçiliğin ortaya çıkışına yöneltebilir. Bu durumda etnik-merkezciliğin gerçek bir geri dönüşüne tanık olunur: "Her şey pazar için"in ve bundan kaynaklanan küreselleşmenin yüceltilmesi sıradan etnik-merkezciliği güçlendirmekten başka bir şey yapmaz, hatta bunun yeni bir biçimidir. Gerçekten de, bilindiği gibi, küreselleşme öncelikle ve her şeyden çok yeni bir evrenselcilik olarak sunulan ekonominin küreselleşmesidir. Bu küreselleşme, kendi retoriğini, ekonominin toplumların tarihinin tek belirleyicisi olduğu ve bunun uluslararasılaşmasının dünyanın insanileşmesinin zorunlu tersi olduğu önvarsayımında bulur. Ekonomik azgelişmişlik böylelikle Batı'nın tanıdığı evrime benzeyen bir evrimdeki gecikme olabilir ancak; çünkü moderniteye erişmenin başka yolu yoktur. Bu şekilde anlaşıldığında, küreselleşme, toplumsal bağları ve grup dayanışmalarını toplumsal ve ekonomik sefalete mahkûm edilmiş bireyi öne çıkararak yıkar. Bundan böyle, genellikle *"kendi"* geleneksel toplumuna kapanma olarak anlaşılan kendine kapanma, olası tek tepki olarak ortaya çıkar; geleneksel toplum ise yaşanabilir bir toplum, topluluk dayanışmasının toplumu gibi görülür.

Bu "ekonomici" indirgeme, daha derin bir başka indirgemeye gönderme yapar: kültürün *"etnolojist"* indirgemesi. Bu indirgemenin tanığı, etno-sosyolojinin bize miras bıraktığı kültür kelimesinin tanımıdır. Bu düşünce akımına göre kültür, "Belli bir insan grubu içinde malların, işaret ya da partnerlerin değiş tokuşu amacıyla yapılanmış bütün" olarak tanımlanır. Bu perspektif içinde, özellikle kültürü yalnızca her insan grubunun tanıdığı değiş tokuş ve kurum yapıları üzerinde tanımlamak için ısrar edilir. Böylelikle araştırmacılar her kültürü kendi için incelemeye ve etnik gelenek ve göreneklerin bir tür kataloğunu tanımla-

maya yönelirler. Kültürün bu "etnolojist" indirgemesi iki önemli etki yaratır: kültürlerin çeşitliliği ve eşitliği üzerinde ısrar etmesiyle *pozitif bir yan* ve kültürel görecelikçiliği savunmasıyla *negatif bir yan*. Böylece, örneğin kültürel talep, çok soyut olarak görülen ve sömürgecilerin ve egemenlerin ideolojileriyle çok kısa sürede özdeşleştirilen Aydınlanmacıların evrenselciliği anlamında anlaşılan insanlığa mensup olmaktan ziyade, artık politik bağımsızlık talebine ya da kimlik arayışına eşlik eder ve giderek daha çok tikel özelliklere ve kendine özgü geleneklere (Breton, Bask, Korsika vs.) yönelir. Bu "etnolojist" kültür anlayışının aynı zamanda indirgemeci bir kültür anlayışına nasıl yöneltebileceği de görülür: Kültürü ideolojiye, yani sonuçta yalnızca her türlü alışveriş ve entegrasyon iradesini dayanıksızlaştırmakla kalmayan, dahası evrensellik fikrindeki her türlü olumlu kavramı da reddeden bir dünya görüşüne indirger. Yine de şunu kabul etmek gerekir ki kültür maddi ve kurumsal bir gerçeklikler bütünü olsa bile, aynı zamanda ve esas olarak bir dönüşüm, geçiş ve çakışma yeridir ve bu sıfatla, insanlığa ve dolayısıyla evrensele doğru bir açılım hareketidir.

Bu savunma, nihai biçimini "farklılık hakkı" talebinde bulur. Daha yakından bakıldığında, bu daha da muğlaktır. Çok sayıda metin[32] gerçekten de bu talebin ırkçılığın ve apartheid'ın az çok aşikâr biçimlerini tamamen onaylayabilmesinin nasıl mümkün olduğunu göstermektedir. Daha ileride bu konuya geri döneceğiz. Şimdilik şunu belirtmeliyiz ki, bu talep "kusursuzca" tanımlanabilir ve diğerlerinden farklı bir birlik oluşturmakla ünlü bir kültür anlayışına dayanır. Bir prensip haline getirilen "farklılık hakkı" talebi yalnızca "kültürel görececilik"[33] olarak adlandırılana değil; "farklılığı kendine ayırma"[34] olarak adlandırılana da varır. Gerçekten de, problem olarak ortaya konan, başka kültürlerle temastır. Bu temas, "ancak" her bir tikel kültürde varsayılan "kökensel saflığın" bozulması olarak düşünülebilir: Kültürün özümsenme süreçleri, bu durumda, mümkün olduğunca net kılınmaya çalışılacak hudutlarla

diğerlerinden gayet iyi ayrılmış bir kendilik gibi ortaya konan ve sonuç olarak tek özgün kültür olarak tanımlanan bir kültürün bozulması olarak algılanır.

Dolayısıyla, bu girişin okunmasından anlaşılacağı üzere, önerilen temanın düşünme sürecine açtığı alan çok geniştir. Ana hattı politik felsefenin sorgulamasıyla özetlenebilir: Kültürel kimliklerin çoğulluğu ile demokrasinin ilkeleri nasıl uzlaştırılabilir? Göçler ve halkların karışımları her zaman olmuşsa bile, modern melezlikler yine de yeni sorular getiriyor. Özellikle, demokrasi ile çokkültürlülük arasındaki uyum sorunu. Bu yeni gerçeklikten iki güçlü fikir doğar. Öncelikle, tarih bize bütün olarak insanlığın, halkların ve grupların hareketlerinden oluştuğunu ve araştırmanın az çok kavramaya imkân tanıdığı en uzak dönemlerden beri bireylerin hiç durmadan yer değiştirdiğini, melezleştiğini ya da çarpıştığını öğretir. Ulaşım ve iletişim, süreci hızlandırır ama sürecin yaratıcısı değildir. Bu hareketler, son derece olumlu bir şekilde, insan varlığına da katılır. Kuşkusuz, günümüzde, ekonomik ya da askeri zorunluluklar modern göçleri belirlemekte, onları genel olarak sürgün ya da felakete dönüştürmektedir. Bununla birlikte, –bu kitabın ikinci bütünsel dersi budur– bu süreçlerin içkin anlamda insani yanları da olduğunu hatırlamak gerekir. Sürekli olarak göç ediyor, dolaşıyoruz ve bunda ille de olumsuz olgular yoktur. Farklılık ifadeleri, toplumları tehdit etmekten uzak olarak, tersine, özellikle kültürel melezliklerin ve diasporaların oyunuyla, hiç durmadan yeniden yaratılan ürünleridir. Dolayısıyla bu durumun yaratıcı yanları üzerinde düşünmek ve bunları öne çıkarmak uygun olur, özellikle de çağdaş "birlikte yaşama"nın yeni biçimlerinin ve dolayısıyla bütün gezegen üzerinde gönüllü ya da zorunlu göç akımlarının yaratmakta olduğu uygarlıkların "melezlenme"sinin ortaya attığı sorunları yeni bir şekilde düşünmeye bizi zorlayan yanları düşünmek gerekir. Gerçekten de, kültürler bir arada yaşamayı, hatta karşılıklı olarak birbirlerini keşfetmeyi giderek daha fazla öğreniyor gibidir.

Yine de bir kültürlerarası pedagojinin bir kültürün diğeri üzerindeki az çok aşikâr hegemonyası olmasını ya da kültürler arasındaki benzemezliklerin ya da egzotizmlerin basitçe yan yana konmasını istemiyorsak, belirli köşe taşlarıyla kültürlerarasılık sorununun sınırlarını belirlememiz gerekir. Bu noktalar bizim düşünmemizin anahtar anlarını oluşturacak ve gerçekten kültürlerarası bir tutumun olasılık koşullarını saptamamızı sağlayacaklardır.

Birinci bölümde, "kültür"ün bir tanımını yapmaya çalışacağız, böylece kafa karışıklıklarını ve bu terimin konu olduğu indirgemeleri ortadan kaldırmayı amaçlamaktayız. Kültür kavramının bir tarihi vardır, bunu açıklamak gerekir. Bu tarih yansız değildir, ideolojik ve politik etkileri vardır, bunları da açıklamak gerekir. Kavramın çağdaş kullanımı muğlaktır: Ezilen azınlıkların savunulmasında kullanılabileceği gibi, ırk fikrinden uzak olmayan ve bütün milliyetçilikleri, yabancı düşmanlıklarını ve etnik-merkezcilikleri de kapsayan bir farklılıkçılığı sürdürmeye de hizmet edebilir. Bu anlamda kültür kızdıran bir kavramdır!

Ardından, kültürü tanımladıktan sonra, ikinci bölümde "kimlik nedir?"i açıklamaya girişeceğiz. Böylelikle, (tek tipleştiren) asimilasyon tehlikelerini ve (tekillikleri abartan) aşırı farklılaştırma tehlikelerini uzaklaştıran "kültürlerarası sahici alışveriş"i daha iyi tanımlayabiliriz. Benliğin oluşum ve gelişimi konusunda risk, gerçekten de, toplumsallığa fazla önem atfetmek olur. Asıl üzerinde durulması gereken konu, sosyolog J. C. Kaufmann'ın[35] "çelişik toplumsallaşma" olarak adlandırdığı olguyu bireyin nasıl gerçekleştirdiğini, başka deyişle kendi "inisiyatifi"yle nasıl özne olabildiğini anlayabilmek. Bu toplumsallaşma, esasen kendi kişisel kimliğimizin somut bütünlüğü içinde kabul görme arzumuzda kök bulur. Özünde, kimlik arayışı dolayısıyla bireylerin aradıkları şey, kolektif olarak temsil ettikleri özgül niteliklerin ortak amaçlar için önemine dikkat çekmektir.

Son bölümde, kültürlerarası bir pedagojinin çerçevesini somut olarak çizmeye çalışacağız. Böylelikle, Öteki'ni

bilmemekten, hatta Öteki'ne dair sapkın bir söylemden, Öteki *ile* sahici bir söyleme geçmek mümkün olacaktır. Günümüzde bireyler de gruplar kadar, değişen koşullar nedeniyle, kendi kimliklerini yeniden tanımlamak zorundadır. Ama yeni bir kimlik genellikle istikrarsızdır, belirsizdir, içeriden tartışmalıdır. Burada, Öteki tarafından, özellikle de kudretli ya da hegemonik gruplar tarafından dışarının kabul görmemesi istikrarsızlaştırıcı ve acı verici olarak görülebilir. Akışkan bir kimlik dünyası, "kabul görmenin" birinci dereceden bir sorun durumuna geldiği bir dünyadır. İnsan kişiliğinin tam anlamıyla gelişimi, temelde, ötekinin bize getirdiği destek ya da onaya bağlı değil midir? Bu üçüncü bölümde, toplum içindeki bireyin, Öteki'yle ilişki aracılığıyla, kendisiyle olumlu bir ilişki geliştirebilmesi için gereken kabul görme biçimlerine önem vermemizin nedeni budur.

BİRİNCİ BÖLÜM

Kültür: "Kültür" Teriminin Farklı Kullanımlarıyla Tanımlama Denemesi ve Kavramın Tarihi

I

Kültür: Kızdıran Bir Kelime

Kültür kavramını ele almak, toplumsal, hatta ırksal bütün önyargılar içinde serbestçe dolaşabildiğinden çetrefil bir hazırlık gerektirir. Bu kavram öncelikle, insanda doğuştan varlığı inkâr edilemeyen bir şeye karşıt olarak, çok geniş bir anlamda ele alınmıştır. Örneğin Fransızca'da "kültür" kelimesi özellikle bir gelişme ya da oluşma sürecini belirtir: Bu anlamda kültür kavramı verili bir doğa üzerinde uygulanan ve potansiyel nitelikler geliştirmeye ya da olası bazı nitelikleri fiili kılmaya yatkın çalışmayı içerir. Filozofların ve antropologların dilinde[1] kültür uzun süre boyunca uygarlıkla özdeşleştirildi: Dolayısıyla kültürden anlaşılan şey öğrenim/yetişme süreci değil, ku-

rumların kendisidir; herhangi bir toplumda bireylerin oluşumuna öncülük eden değer ve davranış modelleridir. Böylelikle bir kültür bir toplumun "yaşam tarzı" olarak tanımlandığında, herhangi bir toplumsal gruba özgü toplumsal olgular bütününü belirtmiş olur. Bununla birlikte, çok kısa süre içerisinde, "vahşi" ile bizim uygarlığımızın parçası olan "uygar insan" arasında bir hiyerarşi oluştu: Kendi uygarlığını "Uygarlık"la uyumlu kılmaya çalışan her toplum, başka kültürlerin insanlarını ya da insan gruplarını insanlığın dışına atmaya kadar işi vardırdı. Böylece kültür "ilerlemenin meyvesi" durumuna gelince; sorun, uzun süre, "ilkel" toplumları "Kültür"e –özellikle norm ve referans olarak kabul edilen bizimkine– yönelik evreler olarak düşünmeye indirgendi. Böylece, ister üretici ekonomi olsun, ister şeylerin idaresi, insanların yönetimi veya dönüştürücü bir tarihe katılım, ne olursa olsun, farklılıklar ya eksiklik ya da gecikme olarak kavrandı. Modern Batı, farklılıkların belirlendiği referans oldu: Geleneksel toplumların evreni, kapalılıkların, toplumsal ve kültürel konfigürasyonların yeniden-üretiminin evreniydi.

Bu bakış açısından yola çıkarak, bilinçli ya da bilinçsiz bütün değer yargıları,[2] ilerleme ve uygarlık üzerine, keza doğa ve kültür kavramları üzerine bütün ideolojik yakıştırmalar mümkün kılınmıştır: Böylece, aslında bizim grubun özgül kültüründen kaynaklanan davranışları hep birlikte "kendi doğamız"a atfederiz; aynı şekilde, toplumsal ortamımızın gelenek ve göreneklerine düşünmeden itaat ederiz. Böylelikle, bize yanlış yere "doğal" gözüken şey çoğu zaman bizim kültürün işaretinden başkası değildir. Zaten ırkçı ideoloji de, kültürel farklılıkları biyolojik çeşitlilikle açıklamaya giriştiğinde[3] ve kültürlerin hiyerarşisini ırkların sözümona biyolojik hiyerarşisiyle doğrulamaya çabaladığında[4] böyle bir yanılsamadan –kültürün doğayla açıklanması– kaynaklanır. Dolayısıyla kestirimlere kapanıp kalmamak gerekir: Bu nedenle beşeri bilimlere yönelecek ve bunlarla birlikte kültürü tanımlamaya ve farklı kültürlerin özelliklerini belirtmeye çalışacağız.

Bununla birlikte, ne kadar farklı toplum varsa o kadar kültür olduğunu; kültürle ilgili her şeyin çeşitliliğin ve nispiliğin damgasını taşıdığını ve son olarak, insan "doğal olarak" kültüre bir eğilim taşıyor olsa da –her insan toplumunda dilin ve çeşitli alet yapımının söz konusu olması anlamında–, kurumlardan ve edinilmiş davranışlardan oluşan her sistemin icat ve mirasların uzun bir ardışıklığına ve esasen tesadüfî ve olumsal bir şeye bağlı olduğunu da unutmayalım. Lévi-Strauss'un vurguladığı gibi, kültürlerin gerçek katkısı kendilerine özgü icatlarının listesinde değil; kendi aralarındaki *ayrımsal farklılıktadır*. Belli bir kültürün her üyesinin tüm diğerlerine karşı hissedebileceği ve hissetmesi gereken minnet duygusu tek bir inanç üzerinde temellenebilir: Diğer kültürler kendisininkinden, en çeşitli biçimde farklıdır; bu farklılıkların nihai doğasını kavrayamasa ya da bütün çabalarına rağmen ancak çok eksik bir şekilde nüfuz etmeyi başarabilse bile bu böyledir: "Uygarlık, kendi aralarında azami çeşitlilik gösteren kültürlerin bir arada varlığıdır ve bu bir aradalıktan oluşur. Dünya uygarlığı, her biri kendi özgünlüğünü koruyan kültürlerin dünya çapında işbirliğinden başka bir şey olamaz."[5]

Doğa ile kültürün karşı karşıya geldiğinin görüldüğü hâlâ süren bu tartışma, klasik olarak, edinilmiş olanın yandaşlarıyla doğuştan olanın yandaşlarını birbirinden ayırır: Bununla birlikte, kültürün alanının, E. B. Tylor'ın[6] yaptığı gibi yalnızca edinime indirgenemeyeceği genel olarak kabul görmektedir. Tylor'a göre kültür, "insan davranışının öğrenilmiş öğesi"nden başka bir şey değildir. Esasen, uzmanlar hayvanlarda çok sayıda davranışın edinilmiş olduğunu saptamıştır –kısa bir dönem için bile olsa öğrenme vardır–; oysa ki, bunlar kültürel değildir. Tersine, insanın doğuştan gelen birçok davranışı da, dik yürüme, sözel dil gibi soyoluşsal edinimden kaynaklanır; örneğin terk edilmiş bir çocuk konuşamaz, hatta yürüyemez bile. Dolayısıyla, bu edinilmiş ama türün doğal ve toplumsal çevresine genetik uyumundan kaynaklanan davranışları

kültürel olarak nitelemek doğru olmaz. Örneğin çocuk uzun süre yetişkinlere bağımlı kalacaktır: Böyle bir bağımlılığın süresi ile doğuştan gelen içgüdülerin belirsiz ve aşırı ölçüde esnek niteliği –kesin olarak doğuştan hiçbir tutum tür tarafından belirlenmiş gözükmemektedir– yetişkin insanın kesin davranışlarında kültürün doğa üzerindeki hâkimiyetini açıklamaktadır.

Kültürel teriminin baskın çıkması, sonuç olarak *yaşam tarzlarını* belirtmek içindir; örneğin özellikle yaş, cinsiyet, bir meslek grubuna ya da kamusal bir kuruma aidiyetle tanımlanan bazı toplumsal varlıklara özgü yürüme ya da yemek yeme tarzları bunlar arasındadır. Belli bir dilin dilbilgisi ve sözcük kurallarının –yoksa genetik potansiyelliğinin değil– yönettiği konuşma da aynıdır.

Kültür, böylelikle, toplumun aktardığı ya da dolayımlandırdığı insan yaşamının bütün öğelerini –ister maddi olsun ister manevi– bir araya getirir: Terim alet ya da makine teknikleri kadar, konut türlerini, sanatları ve gelenekleri, inançları, evlilik kurallarını, alışverişleri, politik yapıları, özellikle de dili kapsar. Aynı şekilde, en temel biyolojik işlevler –beslenme, dinlenme, üreme gibi faaliyetlerle ilgili olanlar– insanda, her durumda kültürel bir görünüme bürünür. Jestler, tutumlar ve duygusal tavırlar dahil... Bunların da anlamı her kültürel ortamla birlikte değişir; çünkü bunlar da dile bağlıdır ve bütün antropologlar dili en yetkin kültürel kurum olarak görmekte hemfikirdir. Dolayısıyla bütün insan gruplarının "bir kültürü" vardır, bunun her bir öğesi bir kurum oluşturur ve bu kültür insanın insanla ve insanın çevreyle bütün ilişkilerine uygulanır, kalıcı bir etkileşim modeli içinde somutlaşır. Bu kurumların özelliği, kuşaktan kuşağa aktarımlarının biyolojik kalıtımla değil; toplumsal kalıtım ve gelenek yoluyla gerçekleşmesidir. Dolayısıyla, kültürel olmayan, yani filozof M. Merleau-Ponty'nin deyişiyle,[7] toplumsal çevrenin damgasını taşımayan ve "imal edilmiş" olmayan insan davranışı yoktur. Dolayısıyla kültürü, dilbilimci E. Benveniste'nin deyişiyle,[8] "insani ortam" olarak belirtebili-

riz; yani "biyolojik işlevlerin yerine getirilmesinin ötesinde, yaşama ve insan faaliyetine biçim, anlam ve içerik veren her şey."

Bu durumda, böyle tanımlanmış kültürü, uygarlık düzeyi ne olursa olsun, "insan toplumlarına içkin" olarak anlayabiliriz. Dolayısıyla, tek başına bir bireyin kültüre erişimi imkânsız olduğunda gerileyebileceği, kültürün berisinde doğal bir tutum yoktur:[9] İnsanın insanlaşması ister istemez ötekiyle ilişkiden ve dil öğreniminden geçer. C. Lévi-Strauss *Hüzünlü Tropikler*'de, "Bir halkın geleneklerinin toplamı bir sistem oluşturur" ve insan toplumları "yeniden oluşturması mümkün olan ideal bir repertuar içinden bazı bileşimleri seçmekle kendilerini sınırlandırırlar" diyerek bu fikri belirtecektir.[10] Bilindiği gibi, C. Lévi-Strauss'un eserinin birincil hedefi, doğal olanı kültürel olandan ayırtetmeyi sağlayacak *biçimsel bir ölçüt* aramaktır. *Akrabalığın Temel Yapıları*'nda,[11] doğa evrensel yasalara boyun eğse de, her kültür kendisini tanımlayan işleyiş kuralları oluşturur, der: "Kuralın kendini gösterdiği her yerde, kültür düzeyinde olduğumuzu kesin olarak bilmekteyiz." Sonuç olarak, insan kültür aracılığıyla ve kültürün içinde varolur; çünkü her insan toplumu kurala tabidir. Bu şekilde nitelenen kültür aracılığıyla, C. Lévi-Strauss bütün insanlık için ortak olan ve bütün kurumların türediği bir dayanak noktasını gün ışığına çıkarır: ensest yasağı.[12] Lévi-Strauss'a göre bütün kültürü tanımlayan bu olgu, aynı zamanda evrenseldir: Her kültür, evlilik ilişkilerini düzenleyen evrensel kural etrafında örgütlenir; bu kural bir toplumsal gruptan diğerine değişse de durum değişmez.

Bununla birlikte, bu sistemler arasında, akrabalık yapıları sistemi dile benzer gerçek bir iletişim tarzı oluşturur: Kadınların gruplar arasındaki kurallı alışverişinin gerçek kaynağı, bilindiği gibi, ensest yasağıdır. Lévi-Strauss'un yazdığı gibi, cinsiyetlerin birliğini kabul eden ve onaylayan "toplum, doğal düzene kendini dayatır."[13] Böylelikle, insan ilişkilerinin genel yasası olarak karşılıklılık ve alışveriş gerekir. Dolayısıyla ensest yasağı, anlaşılacağı

üzere, birinci planda toplumsal bir işleve sahiptir: Yasak –bazı aile üyeleriyle cinsel ilişki yasağı, ki yasak alanı toplumlara göre değişir– alışverişte bulunma yükümlülüğünün –ötekine anne, kız kardeş ya da kız vermek– tersidir; ki bu yükümlülük, aynı zamanda, karşılık olarak dışarıdan eş alma hakkının da temelidir. Böylelikle her toplum bu alışverişte bulunma yükümlülüğü üzerinde temellenmiş olur. Buradan yola çıkarak şu anlaşılabilir ki; *her toplum alışveriş üzerinde temellenmiştir, toplumsal bağın olumlanmasını ve sürmesini tek sağlayan budur.*

Böyle bir analizden yola çıkarak, bütün bir kültür anlayışı önerilmiş olur: Kültür, doğadan farklı olarak, bir *farklılıklar sistemidir* ve ancak bu farklılıklar dolayısıyla varolur. C. Lévi-Strauss'un gayet iyi gösterdiği gibi, her kültürün ortaya çıkış noktasını oluşturan şey, üç alanda –dil, akrabalık, ekonomi– alışverişte bulunma ve karşılıklılık bağları[14] oluşturma yükümlülüğüdür ve bu yükümlülük de her kültürün çıkış noktasını oluşturur. Bütün toplumsal yaşamın bu değişmezlerinden yola çıkarak, her kültür kendi özel konfigürasyonunu oluşturabilir. Bütün bu alışverişler, ritlere ve mitlere bulanmış olarak, bu toplumların tasarımlarının bütününe onları bağlayan anlamlar edinirler: Böylece her şey *sembolik bir düzenin* içinde düzenlenmiş olur. Bu davranış modelleri ve onları destekleyen prensipler topluma özgüdür ve grubun her bir üyesinin "kültürel bir kişilik" oluşturmasına geniş ölçüde katkıda bulunur.

Böylece kültürün, kurumlar çerçevesinde, bir grubun üyelerinin davranışını yönlendiren modellerin tutarlı bir bütünü olarak ortaya çıktığı kabul edilir. Burada iki saptama yapmak gerekir:

Bu şekilde tanımlanan ve önerilen modeller tarih boyunca değişim geçirir; herkes bunları asla özdeş biçimde yeniden-üretemez. Bu anlamda, özellikle esnek bir uyarlanma biçimi söz konusudur.

Yine de insan bütün kültürel edinimlerine sahip olarak doğmaz: İnsan, bu edinimlere sahip olma sürecinin so-

nunda –bizzat kendi yaşamında cereyan eden süreç– insani özellik ve yetenekler edinir.

İnsan davranışları yalnızca kalıtımsal içgüdülerle açıklanabilir: Bunların aşırı çeşitlilikleri, kültürlere göre farklılaşan kurumlara bağlı olduklarını göstermektedir. Doğal içgüdüsel ihtiyaçlara kültür kurumsallaşmış cevaplar getirir. Bunlar bireylerin davranışlarını, her insan toplumuna özgü kültürel modellere göre yönlendirecektir. Böylelikle kültür, gelenekler, inançlar, her türlü insan ilişkilerini yöneten kurallar, disiplinler gibi olası bütün zihniyet tutumlarını ve bütün fiziksel faaliyetleri kapsayan sayısız birime bölünebilir.

İnsanı öteki canlılardan ayıran kültürdür elbette: Kültür geliştirme kapasitesi, doğal çevresini, grubunun tarihsel geçmişini ve toplumsal ilişkilerini bireyin yararına bütünleştirerek, insanlar üzerinde etkide bulunan bütün güçleri birleşik bir bütün içinde birbirine bağlayarak pekiştirir. Kültür bütün bu unsurları bir araya getirir ve böylece insanlara dünyanın karmaşıklığına uyum sağlama imkânı getirir. Kültürün tanımları çok olsa da kültürün öğrenilen bir şey olduğunu, kişinin doğal çevresine uyumunu sağladığını, çok fazla değiştiğini ve kurumlarda, düşünce biçimlerinde ve en çeşitli maddi nesnelerde tezahür ettiğini söyleme konusunda hemfikir olunabilir.

Sonuçlar:

Kültür alanı, insan davranışları bütününden doğuştan olan özellikler çıkarıldığında, geriye kalan şey değildir. Dolayısıyla, kültürün özü bazı kurum ve uygulamaların varlığından ziyade, işleve izin veren, paradigmasını ve anlamını şekillendiren kural ya da kodlarda saptanmalıdır. C. Lévi-Strauss kültürün kuralın içeriğinde değil, kendisinde yattığını belirttiğinde bize bunu söylemektedir. Toplumsal olguların özü, bireyi aşan ve bireyin davranışlarını belirlemede ölçüt aldığı insan grubunun genellikle anonim ve kolektif öznelerarasılığının varlığını daima içermektedir. Bu

nedenle, bütün toplumsal olgular –ister otorite biçiminde olsun, ister yasa, ahlâk ya da kural veya basitçe gelenek ve alışkanlık biçiminde– grubun birey üzerinde uyguladığı kısıtlamayı az çok belirtme niteliğini gösterirler. Toplumsal olan şey, öznelliği aşar ve hangi derecede olursa olsun bir zorlama olarak kendini dayatır: Herhangi bir toplumun kendi kurallarını dayatma tarzı bireye tam özgür olduğu yanılsamasını bıraksa bile, kültürün ürünü olan kural, göründüğü kadarıyla doğanın yalnızca tesadüfü bıraktığı yere bir düzen dahil eder.[15] Bütün insan pratiklerinde –ister dil olsun, ister tören kuralları, teknikler, isterse de uygulanması daima bir öğrenme gerektiren biyolojik işlevler– toplumun bireye dayattığı kültürel yan daima vardır. Böylelikle insanlar –her zaman bilincinde olmadan– kendilerinin dışında olan, daima baskıcı bir karakter gösteren ve üzerinde gerçekten etkide bulunamadıkları kural ve normların mantıksal sistemine itaat ederler.

Bununla birlikte, doğal düzeni yönetenlerin tersine, bütün insan kuralları keyfi ya da uzlaşımsaldır. Dolayısıyla kuruluşlarında bir başka kod, bunlara içkin bir başka kurallar bütünü varsayılır; yani özünde ancak dilsel ya da bilişsel olabilecek bir kod. Kültürel olgunun temel özelliklerinden biri belki burada yatmaktadır: Sisteme dahil olanların çoğu tarafından bilinçsizce yaşanmış bile olsa, her zaman bilince katılabilir. Dilbilimci Jakobson'ın gösterdiği gibi, dilin bütün yapıları ikili türde bir mantıktan kaynaklanan oldukça basit bazı yasalara dayansa bile, konuşan hiç kimse, kendini ifade ederken –bilinçdışı bir şekilde hâkim olduğu ve talep edilse mantıksal olarak belirtebileceği– bu yasaları düşünmez. Kültür konusu da böyledir: *Tamamen sembolik bir olgudur.* Her kültür, dilin ortaya koyma ve aktarma işlevine sahip olduğu özgül bir yapının içine dahil olmuş simgeler bütünü olarak tanımlanır: Simgelerin bu özgül bütünü içinde –temsiller, gelenekler, yasalar, etik vs.– her toplum kendini tanımlar. Bunlar insan bilincinin en derin yerlerine nüfuz etmiştir ve insan faaliyetinin her biçiminde onun davranışını yön-

lendireceklerdir. Böylece, kültür dolayısıyla, insanda "içinde bulunduğu ve dil aracılığıyla anlayışını yavaş yavaş şekillendirecek toplumsal çevre bilinci"[16] uyanır. Demek ki, dil kültürün önemli bir bölümüdür ve bir kültürün yansısı olarak kültürün kendisi üzerine perspektifler açar: Dil, insanın dünyayı edinmesiyle aynı süreçte yayılır. Her dilin içerisinde bu dili kullanan topluluğa özgü fikirler, zihniyet ve dünya görüşü yansır. Böylece dil aracılığıyla her kültür kendine özgün bir dünya şekillendirir: "Dil dünyayı yeniden üretir ama bunu dünyayı kendi düzenine tabi kılarak yapar."[17] Böylelikle, dillerin çoğulluğunun dilsel kodların her birinin kurumsal niteliğini hangi anlamda tezahür ettirdiği ve dilsel öğelerin kültürel öğelere ve karmaşalara, dilsel grupların da kültürel ortamlara hangi açılardan denk düştüğü anlaşılabilir.

Biçimlerin ya da kuralların sistemi olan kültür bir "teori" –dünyayı düşünme ve/veya düzenleme tarzı– olarak tanımlanabilir; bu tanım kültürel olanla toplumsal olanın eklemlenmesini düşünmeyi sağlar. Böylelikle kültür, başkalarıyla olduğundan çok kendi aralarında ilişki sürdüren ya da bazı ortak hedefler doğrultusunda işbirliği yapan bir grup bireyi ayırt etmeyi sağlayan yaşama tarzını belirtir. Antropolog Radcliffe Brown,[18] bu anlamda, kültürün toplumun bir bölümü olduğunu, özellikle de "kişilerarasındaki bu bütünsel etkileşim sürecinin parçası ya da toplumsal gerçekliğin kendisini oluşturan süreç"[19] olduğunu belirtir. Gerçekten de, toplumsal bir sistem işlevsel bir birliğe sahiptir: Dolayısıyla öğelerin bir araya getirilmesiyle değil; bir bütünle, başka deyişle bir organizmayla karşı karşıyayızdır. Kısacası, Radcliffe Brown'a göre, kurumlar, bir bütünün içerisinde toplumsal ilişkilerin tanımlı bir bütünüyle birbirlerine bağlanmış bireylerden oluşan toplumsal bir yapının içinde işlev görürler.

Örneğin sosyolog T. Parsons'a göre,[20] her toplumsal grup etkileşimlerin bileştiricisi olarak görülmelidir ve her sistemin ortak işlevsel buyrukları olan dört tür işlevi yerine getirmelidir.

1. Toplumun kolektif amaçlarını gerçekleştirmek ya da hedeflerin peşinden gitmek.
2. Sistemi kendi doğal ve toplumsal ortamına uyarlamak (ekonomik ve politik işlevler).
3. Toplumsal cemaatin entegrasyonunu ve zaman içinde sürekliliğini sağlamak (normlar ve yasalar sistemi).
4. Toplumsal normlara ya da normatif veya gizil istikrara esin kaynağı olması gereken denetimi garanti etmek ve güveni sağlamak. Toplumsal normlarda ifade bulan kültürel modeller örgüsünü kelimenin gerçek anlamında oluşturan değerlerin ve kodlarının işlevi budur.

Bu işleve, toplumsal örgütlenmesi daha güçlü bir "uyum kapasitesi" sergileyen bir toplumun daha ileri olduğu fikri eklenir. Bu uyum kavramı verili koşullara pasifçe uyarlanmayı değil; daha tatminkâr bir durum arayışını, aynı zamanda da bir yenilik kapasitesini belirtir.

Anlaşılacağı gibi, kültür toplumsal normlarla ilişkideki değerler ağı olarak tanımlanabilir. Yine de şunu saptayalım:

Bu değerler dayatılmıştır: çoğu zaman eğitim yoluyla ya da hudutları ender olarak toplumun hudutlarıyla örtüşen ve çoğu zaman kabul ya da ret nesnesi olarak algılanan bir gruba (aile, kast, kulüp, birlik vs.) aidiyet yoluyla.

Bu değerler aynı zamanda grubun ya da gruba entegre olmuş bireylerin zevklerini, estetik, dinsel tercihlerini yansıtır. Ayrıca, kendilerini doğallığında dayatan normların tersine,[21] kültürel modeller, normlara denk bir güçle aktörlerin davranışlarında belirleyici olsalar da, serbestçe benimsenip yaşanırlar ve genellikle kimlik ilkeleri olarak algılanırlar:[22] Toplumsal aktörler, kolektif varlıklarını düzenleyen ve anlam veren kuralları, konvansiyonları ve temsilleri, kendi kendilerine, etkileşim içinde yaratırlar. Bunları kendi kendilerine yaratırken gözden geçirebilirler, evrim geçirtirler, dönüştürürler ki bu da kültürel değişimi büyük ölçüde doğrular.

Son olarak, kültürel modeller bilinçli bir rızanın ve bir düşünme ediminin sonucu gibi gözüktüğünden; aynı zamanda, tine adım adım dünya anlamı kazandırırken biçim veren bir anlam sistemi olarak ortaya çıkarlar. Kültür aracılığıyla evrene anlam veririz; çünkü evrene sembolik olarak hâkim olma kapasitesine sahibizdir: Yine kültür aracılığıyla, şeylerin gerçek varlığı bizim için mümkün olur. Bunları tanımlamak, birbirinden ayırmak ve adlandırmak, yani sonuçta her birinin her birimiz için anlamlı bir işaret olduğu bir temsil sistemi içinde onlara yer bulmak bizim yeteneklerimiz ölçüsündedir. Burada --daha ileride uzun uzadıya üzerinde dursak da– kültürün dil denen bu kısmının bütün içinde ne ölçüde tamamen ayrıcalıklı bir statü işgal ettiğini belirtmek önemlidir; çünkü bir dilin düzenleniş tarzı buna denk düşen kültürün bütününün örgütlenmesiyle "çakışır." Bu anlamda, E. Benveniste'nin sezdirdiği gibi, nasıl ki düşünce kategorileri ile dilsel kategoriler karşılıklı bağımlılık içindeyse, aynı şekilde, bir kültürü oluşturan çok sayıda öğe de genellikle bu kültürü taşıyan grup içinde şeyleri adlandırma tarzına denk düşer.

Şunu da belirtmek gerekir ki, değerlerin düzeni normların düzeniyle ender olarak çakışır; bütün tutumların, bunların kurumsal temsillerini düzenleyen ideoloji tarafından programlandığı ve denetlendiği Ütopya hariç. Burada hegemonyacılık ile kültürel görececilik arasında giriş bölümünde ortaya koyduğumuz çatışmayla karşılaşırız: Normlar ve değerler çakışıyorsa, o zaman, anormal olarak değerlendirilen bütün tutumlar anlamsızlığın ve kültür yokluğunun izini taşır. Tersine, normları basitçe görecele̊ştirme, başka evrenlerin, farklı olanın ya da egzotizmin değerlerini aşırı değerlendirmeye yöneltir.

Gerçekte her toplum birçok değer sistemi arasında bölünmüştür ve insan davranışları, P. Bourdieu'nün *habitus* modeli altında saptadığı gibi yalnızca toplumsal aidiyet ortamıyla açıklanamaz.[23] Doğal ayrımcılıklar (cinsiyet, yaş, genetik miras vs.), sosyal-coğrafi alanlara kapanma (şehirlere yığılma ya da kırsal uzamlar vs.), mesleki, kurum-

sal katmanlaşmalar, kendine özgü değer ve modellerin yönettiği özgül kültürel alanları belirler. Böylece, *her bireyin statüsü birçok özgül kültürel alana eşzamanlı aidiyetiyle tanımlanmış olur* ve B. Lahire'nin[24] deyimiyle "çoğul insan"dan söz edilebilir: Bir genç öğrencidir ya da değildir, anne/babadır ya da değildir, tekno ya da rock sever, sportiftir ya da değildir vs. Bununla birlikte, toplumsal ve biyolojik sistemin dayattığı bu özelliklerin ya da tutumların her birinin tanımladığı sistemlere özgü değerleri bağdaştırabilir ve bütünleştirebilir: Kardeşlerin çok farklı yollar tutması, bürosundan evine geçen birinin, evdeki uysal çocuk statüsünden okuldaki yüzsüz çocuk statüsüne geçen birinin davranışlarında (konuşma tarzı, duruşu, davranışı) görülen kimi zaman sert değişimler başka türlü nasıl açıklanabilir? Gerçekten de her toplumsal aktörün, toplumsallaşma evrenlerinin çeşitliliğine bağlı tek bir değil, *çok sayıda* habitus'a sahip olduğunu kabul etmek şarttır. Böylece, habitus'un "programladığı" eylemler, düşünülmüş, planlanmış ve düşünümselleştirilmiş olan bütün bir eylem yelpazesiyle her gün bir arada varolurlar. Kültürel miras aktarımının yalnızca bir kuşaktan diğerine basit bir aktarımla niçin gerçekleşmediği; eksiksiz uyumsuzluklar, uyum ve yeniden-yorumlamalar gerektirdiği ancak o zaman anlaşılabilir.

Son olarak, kolektif kültürel normun temel işlevlerinden birinin böyle bir bütünleşme stratejisini yönetmek olduğu da eklenebilir: Bu normatif stratejiler toplumsal organizmanın bütün kesimlerine ve işlevlerine yayılır. Kodları genellikle son derece kesin olan buyruk ve yasaklarla ikiye katlanırlar. Böylelikle kültür herkes için "kesin bir dölyatağı" olarak algılanabilir,[25] herkesin karakterini, psikolojisini belirler ve yazgısına az çok müdahale eder. Sorunsuz olmayan bu hipotez, ileride uzun uzadıya üzerinde duracağımız Amerikan kültürcü okulunun önvarsayımlarından biri olacaktır.[26]

Tanımlama denememizi özetlemek ve bir anlam verebilmek için, terimin antropolojik anlamında, kültürün bir

toplumsal grubun yaşam tarzlarını, yani davranma ve düşünme tarzlarını belirttiğini; ama aynı zamanda doğayla, insanla, teknikle ya da örneğin sanatsal yaratıyla ilişkisini de belirttiğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, başka insanlarla, aynı zamanda maddi gerçekliklerle ilişki içindeki bir dönüşüm süreci olarak düşünülebilir. Böylece, kişilerin fiili tutumları kadar toplumsal ve kurumsal temsilleri, hatta bunları yönlendiren modelleri de (değer sistemleri, ideolojiler, toplumsal normlar) kapsar.

Bu kavram, çok çeşitli yapıda ve yayılımda toplumsal gruplara uygulanabilir: kabileler, etnik gruplar, toplumsal sınıflar, uluslar, uygarlıklar vs. Bununla birlikte her toplumda ve her tarihsel durumdaki bir çerçeve, kültürel bir kimliğin tanımlanmasına özellikle yatkın gelebilir. Bizim toplumlarımızda, kültürün ayrımsal yapılanmasının en anlamlı düzeyi olarak kendini dayatma eğiliminde olan, (Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde gösterdiği gibi) ulusal çerçeve ya da ulus devlettir. Bu saptama yine de bizi iki önemli sorunu ortaya koymaya yöneltir:

Birinci sorun: Bir kültürle özdeşleşme aynı zamanda kültürel farklılığı da gerektirir, hatta bunu varsayar. Başka deyişle, aynı topluluğa mensup olma bilinci ancak yabancı hissedilen başka topluluklar karşısında ortaya çıkar:[27] Sorun buradadır. Bununla birlikte, farklılaşma düzeyleri çok çeşitli olabilir: etnik, bölgesel, ideolojik, sosyopolitik vs. Homojenliği içeren kültürel kimlik, asimilasyon güçleri ile farklılaşma güçleri arasındaki kültürel çokluğu ve karmaşık bir dinamiği dışlamaz.

İkinci sorun: Kültürel kimlik, tarihin mirası, politik çerçeve, etnik kökenler, gelenekler, dil, din gibi nesnel unsurlara dayanır. Ama aynı zamanda, bir topluluğun üyelerinin bilincine dahil olan öznel öğelere de dayanır. Bunlar öncelikle toplumsal temsil(ler) biçimindedir; bu, bir topluluğun kendini tanımlamasını ve başkalarınca tanınmasını sağlar. İkinci olarak, kolektif bilincin kendi kişiliğini ve birliğini betilemesini sağlayan imgeler, semboller, stereotipler, köken mitleri, hatta tarihsel anlatılar biçiminde-

dir. Bu konuda, eğer stereotip, bir halka verilen kolektif kimliği bir tür "kimlik belirtici" –Fransızların Bask beresi, Türklerin bıyığı vs.– yardımıyla bireyselleştirme ve kökleştirme iddiasında bulunsa ve bu başkalığa tersine dönmüş bir imge verse bile, bir halkın ancak başkalarıyla ilişki içinde varolduğunun işaretini sağlayabilir. Bu sıfatla, stereotip, yoksul ve tamamlanmamış olsa bile, Öteki'ni tanımaya hazırlık niteliğinde bilişsel bir işlevle donanmıştır. Ötekini bilmemek, bu anlamda –ölümcül potansiyelini unutmadan ya da bilmezden gelmeden– stereotipten daha kötü olabilir.

Sonuç: Dolayısıyla, antropolog E. Tylor'ın arzuladığı gibi, sanki örneğin "tipik anlamda Afrikalı bir kültür"ü[28] açıklayan "bir Afrika ethos'u"[29] varmış gibi, bir kültürün, belirgin görüş, tutum ya da davranışlarla güçlü bir yakınlığı olan, "istikrarlı ve kendi içine kapalı" bir bütünceden; temsil, inanç ya da sembollerden oluştuğunu kabul etmekle yetinemeyiz. Kültür fikrinin temelde başka bir anlamı vardır: Kolektif kimliğin nedeni değildir,[30] sonucu ve ürünüdür. Dolayısıyla, yüzyılları aşan ve bir insan grubuna "kimlik" veren kimliksel ve/veya temel bir "tanrısallık" yoktur. Demek ki, kültür sürekli alışveriş halinde ve yenilenen bir yapımdır, korunması gereken kapalı bir sistem değildir.

Burada ileri sürülen şeyin en açık seçik örneği, Eric Hobsbawm'ın kısa süre önce (1996) *Actes de la Recherches en Sciences Sociales*'de yayımlanan bir makalede önerdiği etnik çatışma tanımıdır.[31]

Yazar, etnik çatışmayı tanımlamanın son derece güç olduğunu açıklar: Öncelikle, "kendinde etnisite"[32] gibi bir kavramı tanımlamanın güçlüğünü belirtir. Gerçekten de, etniklik insan gruplarının özelliği değildir, onların birbirlerinden ayrılma ya da kendini ayırma tarzlarını belirler. Bir nüfusun etnik temellerde bu ayrımı ortak atalar savına ve de grup üyeleri arasında dile ya da kültüre göre kan bağları fikrine gönderme yapar: Oysa, der yazar, bu ayrım en azından keyfidir, hatta modern uluslarda tam bir kurgu-

dur. Yazar böylelikle bazı örnekler ele alır: İtalya Yarımadası göçmenleri ABD'ye vardıklarında İtalyan değil, "Napolili", "Sicilyalı"ydı. Onları, geldikleri egemen devlete bakarak "İtalyan" olarak tanımlayan göçmen bürosudur. Ancak onlar İtalyanca konuşmadıkları gibi, dahası, eğitim almak dışında, asla orayla özdeşleşmemişlerdi: Dolayısıyla Napolililer, terimin Amerikan etnik anlamı içinde İtalyan olmayı öğrenmişlerdir. Polonyalılar ve Norveçliler için de durum aynıdır, onlar da kendilerini milliyetten ziyade bölge, sınıf, din gibi özelliklerden ödünç alınma çizgilerle tarif ediyorlardı. Başka deyişle, diye sonuçlandırmaktadır bu makalenin yazarı, "etnik kendilikler" sonuçta kendi adlandırmalarını ancak dışarıdan alırlar.

Etnisite Nedir? Nasıl Tanımlayabiliriz?

Aslında, yazara göre, etnisitenin[33] iki temel özelliği vardır:

Bir grup kendi kendine bir ad verir ya da bu adı kabul edilebilir veya geçerli gözüken bütün adlar arasından seçer ve bu ad onu bir adı olan diğer gruplardan politik olarak ayırt etmeye yarar: Örneğin İsrail'de Sefaradlar, Aşkenazlar, Falaşalar Yahudi olarak Müslümanlardan, Katolik-Yunanlardan ya da Arap veya Filistinli olarak görülen Dürzilerden ayrılırlar. Böylece etnik nitelikteki her adlandırma ayrıştırıcı ve karşı karşıya getiricidir. Bir halkın kendine verdiği adda, komşu halklardan kendini ayırt etme, ortak ve anlaşılır bir dile sahip olmanın üstünlüğünü ileri sürme niyeti vardır.

Bir grubu tanımlamak için korunan ortak özellikler birbirine benzemekten çok böler. Örneğin Kuzey İrlanda'da milliyetçiler ile Oranjistler Katolik/Protestan ayrımını öne çıkarırlar, ortak dillerini ya da yaşam tarzlarını değil!

Bu saptamayı yapan yazar öncelikle iki temel fikir belirtir:

–Birinci fikir: Çoğu devlet ideolojisi (örneğin vatanseverlik) etnisiteyle pek uyuşmaz. Bunun istisnası, Almanya'da ya da İsrail'de olduğu gibi bizzat devletin temelinde

bunun yatmasıdır: Yurttaşlık bu ülkelerde öncelikle kan üzerinde tanımlanmış ve temellenmiştir. Toprak hakkı üzerinde temellenen yurttaşlığa gelince, yazar bunun, ırkları, dinleri ya da ataları ne olursa olsun, vatandaşlık elde etme hakkını kullanan göçmenler de dahil olmak üzere, bir ülkenin bütün sakinlerini ilgilendirdiğini saptar. Örneğin Senegallilerin vatanseverlik adına Fransa toprağını savunduklarını gördük!

–İkinci fikir: Etnik homojenlik, devlet sınıfına giren boyutlardaki politik bütünler arasında çok enderdir. Yazarın saptadığı gibi, BM üyesi 180 devletin ancak bir düzine kadarı tek dil, tek ırk ya da tek etniye denk düşebilir!

Böylece, diye devam eder yazar, "halk", "kabile", "etni" ile kan bağıyla bağlı kişilerin daha dar grubu arasındaki farklılık özellikle bulanıktır! Bu nedenle, bu makalenin yazarıyla birlikte, "bir bütün olarak ele alınarak, belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan ya da rol oynayan diğer gruplardan daimi biçimde farklılaşan her grup "etnik" olarak nitelenebilir: Bu farklılık, adla, diğerlerinden ayırdığı iddia edilen özelliklerle ve grup üyelerinin ortak –gerçek ya da varsayımsal– özellikleriyle gerçekleşir.

Demek ki, gerçekten anlamlı ölçüt yoktur: –Bu konuda Hobsbawm Amerika Birleşik Devletleri'nde birbirine düşman "etnik yapıların" uzun süre boyunca ortak olarak aynı politik partiye oy verdiklerini mizahi bir üslupla vurgular! Ancak şunu kabul etmek gerekir ki, etnik bir grubun kimliği yalnızca ve esasen kültüründeki bütün öğeler tarafından değil; *bir farklılığı* ileri sürmek ve korumak için üyeleri tarafından kullanılan öğelerle de tanımlanır. Örneğin Yugoslavya'da, yazarın saptadığı gibi, toprakları "farklı grupları bir arada yaşatacak bakış açısıyla oluşturmak yerine", "etnik bakımdan saf" ve açık seçik sınırlandırılmış bölgeler oluşturulması gibi bazı önlemlerin benimsendiğini gördük.[34] Bir başka önlem de anlamlıydı: Bu, bölge sakinlerini "etnik aidiyetlerini bildirmek ve yalnızca tek bir etnik aidiyete sahip olmak" yükümlülüğünde bırakmıştır. Son olarak, kendi ulusal kimliğini özellikle etnik olmayan

bir temelde seçmek yasaklanmıştı. Bunun sonucu geniş ölçekte bir etnik savaş ve Yugoslav sivil toplumunun bütün biçimleriyle sarsılması oldu. Anlaşılacağı gibi, son tahlilde, etnik politika kültüre dönüktür: Her koşulda, kişilerin toplumsal ve somut kimliğini ele geçirmek söz konusudur.

Bununla birlikte, bu "etnisite" sorunu bakir bir alanda beklenmedik bir anda ortaya çıkmış değildir: Bu sorunun politik ve kültürel bakımdan uzun sürmüş olgunlaşmaların sonucu olduğunu anlamak için bir an tarihe dönmek gerekir; "saf ırk" arayışıyla birlikte Nazi ideolojisinde faşizmin aldığı biçim bunun kanıtıdır. *Temps Modernes*'deki bir makalede[35] D. Nicolaidis 19. yüzyılda milliyetçiliklerin atılımının bütün Avrupa'da, ilk tezahürü "yabancılar"ın ihbarı ve azınlıkların ortadan kaldırılması olan etnik kimlik arayışına nasıl yol açtığını inceler. Yazar bu nüfus ayrımcılığının, özellikle yeni Türkiye'nin oluşumunun ve Ermenilerin katledilmesinin damgasını taşıyan Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla birlikte, Balkanlar'ı nasıl altüst ettiğini gösterir. Yazar, ardından, sıranın Almanya'ya geldiğini ve onun da kendi birliğini "dil topluluğu", ardından da "ırk" topluluğu aracılığıyla inşa etmeye çalıştığını belirtir. Böylelikle yazar, Hitler tarafından antisemitizmin Alman kimliğini inşa etmeye yardım etmesi gereken gerçek bir kaldıraç olarak nasıl kullanıldığını anımsatır. Sonunda, yazar, Naziler tarafından –gerçek "evdeki yabancı" olan– Yahudilerin ortadan kaldırılmasının, toprakların tek meşru sahibinin Almanlar olduğunu belirtmek için ne kadar gerekli olduğunu saptar. Başka deyişle, ulusun birliği etnik birlikle, ırkın birliğiyle *özdeşleşiyordu:* "Alman halkı"nın bu kimlik arayışında, milliyetçiliğin ve ırkçılığın ittifakı olan Nazi ideolojisi birçok açıdan kendi kökenini bulur.

Bu kimlik arayışının Almanya'da milliyeti "kan hakkı" üzerinde temellendiren ulusal ideoloji içinde devam ettiği söylenebilir. İkamet süresi ne kadar uzun olsa da yabancılar yurttaş olamaz; evlilik "yabancılar arasında", örneğin

Türkler arasında kaldığı sürece ne onların çocukları ne de torunları yurttaş olabilir. Böylelikle her yabancı Alman kolektif kimliğinden dışlanmış olur. Burada entegrasyon sorununun özüne dokunulur: E. Todd, yakın tarihli bir eserde,[36] göçmenlerin entegrasyonunu, her iki tarafın da yolun bir bölümünü katettiği varsayılan iki kültürün karşılıklı yakınlaşmanın sonucu olarak gören naif biçimde sözleşmeli bu bakış açısına karşı çıkar. Bu yazara göre, bazı toplumların kendi yabancılarını az çok daha iyi asimile etmesini açıklayan şey etnik yapılar arası yakınlaşma değil; aile içindeki eğitimdir. E. Todd'a göre, Fransa'da entegrasyonun başarısının aslında partnerlerin iyi niyetiyle ya da entegre edici kurumların etkinliğiyle alakası yoktur: Her şeyi "ruh hali"ne borçludur, daha doğrusu kabul eden ülkenin dünya görüşüne borçludur. Bunun kanıtı olarak, Türklerin evlilik gelenekleri Avrupalılarınkine Mağriplilerinkinden daha yakınken, Türk göçmenlerle evlenen Almanlardan üç kat daha fazla Fransız kadının ve on ila on beş kat daha fazla Fransız erkeğin Kuzey Afrika'dan gelen göçmenlerle evlendiğini gösterir. Aynı zamanda, bu yazara göre, entegrasyon işareti toplumsal başarıda ya da çocukların okula gidiyor olmasında değil; esasen karma evliliklerin sıklığında aranmalıdır:[37] Bir yabancıyla hayatını paylaşmak, onu akraba çevresine sokmak, ancak bir eşit ya da benzer olarak kabul edildiğinde mümkündür; oysa ki –çıkar için bile olsa– bir yabancının toplumda iş yapmasına ve kendi yolunda ilerlemesine onu gerçekten ulusal topluluğa kabul etmeden izin verilebilir. E. Todd'a göre, karma evlilikler Fransa'da daha çok sayıdaysa, bunun nedeni, esasen, zımni olarak gönderme yaptığı evrensel insan anlayışının –Devrim'in mirasının kanıtı– Fransa'yı kültürel farklılıklara daha az hassas kılmasıdır. Bu evrenselciliğin[38] karşısına yazar Almanların, İngilizlerin ya da Amerikalıların farklılıkçılığını çıkarır: Bunun altındaki aile modelleri, böylelikle, yazara göre, göç karşısında büyük Batı ülkelerinin farklı tutumlarını açıklamanın anahtarıdır. Bu yazara göre, ötekine gösterilen hoşgörü kolektif bir

sistemin parçasıdır: Bazı toplumlar[39] "evrenselci mizaçlı olurken, diğerleri de aynı inançla farklılıkçı olur."

Geçmişin ve şimdiki zamanın trajedileri üzerine bu düşünme, özünde beşeri bilimlerin kültür kavramına vermek istediği anlam üzerinde daima varolmuş bir tartışmayla birleşir. Beşeri bilimlerdeki kültür kavramının bu tarihini şimdi sunacağız.

II

İmkânsız Teorik Yansızlık: Kültürcülükten İşlevselciliğe

Fikir tarihi açısından kültür kavramı Aydınlanmacıların görüşleriyle, Diderot ve Ansiklopedist hareketle çakışır ve esasen bireyin uygarlığa girişi olarak tanımlanır. Bilindiği gibi, özellikle 18. yüzyıldan itibaren "vahşiler"in toplumları ve âdetleri üzerine ve yerli halklar üzerine sistematik bir düşünme süreci başlamıştır. Bu düşünme Avrupa'nın genelleşmiş sömürgeci yayılmasını destekler nitelikteydi: Etno-merkezci ve tahakkümcü önyargılar olmadan bu düşünme oluşamazdı.[40] Bununla birlikte, aynı hareket içinde, çok sayıda yazarın düşünme sürecinde, insan kültürlerinin göreceliğinin incelenmesinin, uygarlığın anlamı ve de Avrupa uygarlığının anlamı üzerine her türden öğreti açısından zenginlik oluşturabileceği fikri ortaya çıktı. Bu tema Montesquieu'nün, Diderot'nun eserinde

saptanıp geliştirilebilir; ama özellikle Batı toplumunun ilk ciddi eleştirisini ifade edecek olan ve aynı zamanda da ilk gerçek antropolojik teşebbüs olarak da saptanıp yorumlanabilecek olan Rousseau'nun eserinde. Bununla birlikte, 19. yüzyıl boyunca ve özellikle 20 yüzyıl başında, etnolojinin ve sosyolojinin doğuşuyla birlikte, "insan bilimi" olarak antropoloji açıkça bilimsel disiplin olarak oluşmuştur. Bununla birlikte bu proje, fikir tarihinin "antropolojik evrimcilik" olarak adlandıracağı ve gizil bir etnik-merkezciliğe dayalı ve görüleceği gibi, yalnızca Batı toplumlarının ortaya çıkışında somutlanmış haliyle ilerleme fikrine ayrıcalık tanıyan ve ilkel denen toplumları uygarlık yolundaki evreler olarak kabul eden görüşle birliktedir. 20. yüzyılın çok sayıda antropoloğunun eserinde karşılaşılacak ideolojik ve teorik varsayımlar bunlardır.

Genel olarak –ve farkına varılabileceği gibi–, kültür kavramının tarihi iki büyük eksene bölünmüştür:

–Kültür nesnelerden, düşünce tarzlarından ve davranışlardan oluşan ve bir insan grubuna ve üyelerine kimlik veren bir "miras"ı belirtir: Bu anlamda kültür benim Fransız, Rumen, Bask ya da Breton olmamı sağlayan şeydir. Bu örgütlü yöntemlerde aktarım ya da ısrar varsa kültürle karşılaşırız. Eğer bir toplum insanların daimi bir toplaşması ise, onların birlikte yaşamasını sağlayan kurumlar da kültürlerini oluşturur. Bu durumda kültür kolektif kimliğin nedenidir ve varlığını sürdüren kapalı bir sistem olarak tanımlanır. Alman romantiklerinden kaynaklanan bu "muhtariyetçi" anlayış, temel psikolojik konfigürasyonları şekillendirenin "kültür" olduğu Anglosakson ve Amerikan kültürcü teorilerinde sürer: İnsanın psişik gelişimi üzerinde toplumsal ve kültürel olguların belirleyici kabul ettiği etkisine özellikle vurgu yapar.

–Veyahut, kültür toplumsal bir yapımı belirtir: Bu durumda kültür kolektif kimliğin sonucu ve ürünüdür. Bu anlamda, sürekli yenilenmektedir ve ona sıklıkla atfedilen işlevlerden biri herhangi bir tikel kolektivitenin hudutlarını sürekli korumaktır. Bu anlamda günümüzde *kültür be-*

nimseme[41] kavramı yeniden tanımlanır olmuştur. 18. yüzyıla kadar insanın evrensel bir duruma girişini belirtirken, günümüzde ise, bireyi hem kendi ait olduğu grubun normlarına göre hem kendi kültürünün dışındaki gruba (ve gruplara) göre "şekillendiren" dışsal kültürel katkıların yeniden yorumlanma sürecidir. Bunun anlamı, insanın geleceğinin özellikle karşılaştığı çevrelerden edineceği etkilere bağlı olacağıdır. Bu bakış açısıyla psikanalizde, Marksizmde, hatta varoluşsal psikolojide çeşitli biçimlerde karşılaşılır.

Kültürcü Bakış Açısı

Herder[42] *Başka Bir Tarih Felsefesi*'nde kültürü "ulusal deha"yla ya da "halkın ruhu"yla özdeşleştirdiğinde fazlasıyla muhtariyetçi bir kültür anlayışı geliştirir. Kültür evrenselci uygarlık fikriyle çakışmaz, herhangi bir halkın alışkanlıklarına, üslup ve zevklerine gönderme yapar. Her halkın kendi popüler gelenekleri vardır ve bunlar bir ulusun ve tarihsel gelişiminin kaynağını oluşturur. Herder böylece Aydınlanmacılarınkinden kopan bir kültür anlayışı önerir: Gerçek yaratıcı güçler, kültürel yaşamda da toplumsal yaşamda da, kolektiftir ve ulusal topluluk kendine özgü bir erdeme ve özel bir kapasiteye sahiptir; bunlar onun kültürünün ve "deha"sının temelini oluşturur. Herder bu durumda "toplumsal sözleşme" tezlerinin nasıl temelsiz olduğunu gösterir: İnsanların kendi aralarındaki bağlar basit bir toplumsal sözleşmeden başka türlü güçlü ve karmaşıktır; felsefe ancak "bir halkın ruhunu ve kendine özgü dehasını oluşturan"ın bu bağlar olduğunu anlayarak bunun farkına varabilir. Bu kültür anlayışı E. Tylor'ın[43] eserinde yeniden yorumlanacaktır: Ortak düşünce, bireyin kendi kültürel doğasının ve biyolojik doğasının belirlenimlerinden kaçamayacağıdır. Kültür burada kişilerden ve toplumsal ilişkilerden bağımsız ama bireylerin davranışını belirleyen yüksek bir gerçeklik olarak dü-

şünülür. Böylelikle kültür, "insanın toplum içinde edindiği alışkanlıklar bütünü" olarak, kuşaktan kuşağa "kalıtımsal olarak" aktarılan ve ancak önemsiz değişimler geçiren bir tür ortak mal varlığı olarak tanımlanır. Bu mal varlığı içine E. Tylor insan topluluklarının geliştirdiği bütün teknik, sembolik ve toplumsal yetileri dahil eder. Hatta bunları evrimsel bir ölçekte sınıflandırmayı da önerir. Bu sınıflandırmada Tylor, kültürel özelliklerin benzerliklerini açıklamak için Meksika'daki bir alan deneyiminin ortaya çıkardığı başka bir hipoteze daha dayanır: Yaratan tin ile ödünç alan tin arasındaki benzerliğin mümkün kıldığı, kültürel temasla ödünç alınanlar. Böylece, halkların katettiği kültürel güzergâhların her yerde tıpatıp aynı olmadığını kabul eder. Kültürel temasa ve halklar arasındaki taklide verdiği bu önem onu evrimin dışsal katkılarla gerçekleşebileceğini düşünmeye yöneltir.[44]

Bu teorik yaklaşım içerisinde, anlaşılabileceği gibi, "kültür" herkes için bir tür katı *"dölyatağı"* oluşturur; belli bir toplumun bütün üyelerinin paylaştığı ve her birinin karakterini ve psikolojisini belirleyen, hatta yazgısını programlayacak davranış, fikir ve tutumların toplamıdır. Bu hipotez kültürcü okulun önvarsayımını oluşturur ve *"patterns of culture"* kavramını doğurur. R. Benedict,[45] örneğin kültürü *"pattern"* olarak tanımlayacaktır: Kültür bireyin temel kişiliğini oluşturur ve ona tercihlerini, idealleri ve zevkleri dayatır; buna karşılık, tutum ve tepkilerini öngörülebilir kılar.

R. Linton, *Le Fondement culturel de la personnalité*[46] [Kişiliğin Kültürel Temeli] adlı eserinde kültürlere psikolojik bir yaklaşım geliştirecek ve kültürün bireyin belli bir topluma entegre olmasını nasıl sağladığını gösterecektir: Kültür, bir "temel kişiliğin" denk düşebileceği tutum ve davranış türleri bütünü olarak anlaşılabilir. Kültür temel psikolojik konfigürasyonları "şekillendirir"[47] –hatta R. Linton kültürü *"toplumsal kalıtım"* olarak niteler– ve bireysel bir psikolojik konfigürasyonun tanımı böylece aynı *pattern*'in ürettiği bireyler bütününe uzanır ve bunun ötesinde, bir

ulusun karakterinin anahtarını tanımlar. Böylece R. Linton'a göre, her kültürün bağrında, bir roller bütünü[48] vardır, bunlar bireyin toplum içinde nasıl davranması gerektiğini belirler. Bundan böyle, toplumsal rollerin entegrasyonu toplumsallaşmanın birçok evresinde gerçekleşir: Öncelikle *"temel kişilik"* edinimi, aile, okul ya da din gibi bireyin sosyalleşmesini sağlayan kurumlar aracılığıyla aktarılır. Ardından, bu temel kişilik üzerinde her bireye özgü özgül karakterler inşa olacaktır. M. Mead'ın *Comeng of Age in Samoa*'da,[49] daha ilk aylardan itibaren bireylerin bu modeli nasıl benimsediklerini belirterek kanıtladığı budur: Ona göre, çocuktaki bütün jest ve davranışlar ile ötekinin bedeniyle ilişki, zımni ya da belirgin kural ve yasaklarla adım adım şekillenmiştir; öyle ki yetişkin birer kadın ve erkek olduklarında bilincine varmadan da olsa bu *"pattern"*e uyum sağlarlar.

M. Mead, cinsel sınıflar arasındaki ilişkileri analizinde,[50] aynı mantık içerisinde, örneğin kadının statüsünün yalnızca biyolojik önbelirlenimlere indirgenemeyeceğini ve burada da bir toplumdan diğerine kökten farklılaşabilecek kültürel normlara hâlâ bağlı olduğunu gösterecektir. Amerikan püritanizmini, bazı ilkel toplumların cinsel etik konusunda kanıtladıkları liberalizmle karşıtlık içerisinde analiz ederek, cinsellikle ilgili ilkelerin bireyin kendi kendine psikolojik entegrasyonunu ve toplumsal düzene katılımını kolaylaştırdığını ortaya koyar. Böylelikle toplumsal sistem "rehber" olarak hizmet eder: Bireyleri şekillendirir ve onları kendi aralarında belirli ilişkiler sürdürecek yetenekte kılar. Bu analizlerden yola çıkan Margaret Mead şu sonuca varır: "Erkek ya da dişi olarak nitelediğimiz karakter özellikleri, bütünü için olmasa da içlerinden çoğu için, cinsiyet tarafından, tıpkı bir dönemin cinsiyetlerden birine ya da diğerine dayattığı giysiler, davranış biçimleri ve saç şekli kadar yapay bir şekilde belirlenir." Böylece kişilik cinsiyete bağlı olmaktan ziyade, belli bir toplumda geçerli olan kültürel modelin dayattığı roller sistemine bağlıdır.

G. Bateson[51] Yeni Gine'deki Iatmulların töreni olan "naven" üzerine incelemesinde, bir halkın bütün kültürel sisteminin –*pattern*– en azından iki psikolojik konfigürasyon etrafında kutuplaştığı –*eidos* (yani bir kültürün bilişsel süreçlerinin tablosu) ve *ethos* (yani bir kültürün duygusal değer kazanması)– ve bir toplumun kendi kimliğini bazı grup üyelerini ille de kendilerinin olmayan bir *"ethos"*u kabule ve buna boyun eğmeye zorlayarak koruyabileceği fikrini geliştirecektir. Böylece bu kimlik yükümlülüğünden, her toplumda bir çatışma bulunduğu ve dengesizlikle, hatta parçalanma tehdidiyle karşı karşıya olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu durumda, Bateson'u iletişim olgusunu çatışmayı hoşgörülebilir kılma ve toplumsal düzen ve dengenin olası güvencesi olarak düşünme aracı olarak görmeye iten nedenler anlaşılabilir: Bu nedenle Bateson'da iletişim kültürle özdeşleştirilebilir; bireyin belli bir topluma dahil olmasını sağlayan budur. Zaten bütün kitap (Özellikle de yazar, bir çocuğun ilk başarılarını onurlandırmak amacıyla latmullarda kutlanan *naven* törenlerini incelediğinde), Bali'deki anne/çocuk ilişkisi şeklindeki kişilerarası iletişim mekanizmaları ve toplumsallaşma süreçleri üzerine bir soruşturmadır. Bu başarılar bir hayvanın ya da bir yabancının öldürülmesinden davul ya da kaval çalmak gibi daha barışçıl eylemlere kadar uzanabilir; kızlar için de *sagu* galetası pişirmektir.

Etnografik olguların bu betiminin temel konusu, yine de, *eïdos* ile *ethos*'un bilinçdışından çok *öğrenmede* aranması gerektiğidir. Böylece oluşacak sosyoloji, toplumsal aktörlerin kendi inanç ve değerlerini, çoğu zaman karşıdeğerler olarak algılanan; ama sembolik şiddeti ancak toplumsal ilişkiler bir tahakküm ve itaat hiyerarşisi içine dahil edildiklerinde reddedilebilen diğer grupların değerleriyle uzlaştırmak için hazırlamak zorunda oldukları stratejileri sorgulama hedefini benimseyecektir.

Bununla birlikte, modellerin çoğulluğunun kabulünün etik ve politik açıdan önemli sonuçları vardır. Anlaşılabileceği gibi, kültürcülük etnik-merkezciliğin ve ırkçılığın sor-

gulanmasını önerir. Tıpkı R. Benedict'in kültürel görececilik ilkelerini siyah sorununa uygulaması gibi,[52] M. Mead da *L'un et l'autre sexe*'de[53] modern sanayi toplumlarında cinsiyetlerarası ilişkilerin baskın anlayışının sınırlarını göstererek ünlenmiştir. Bütün bu tezler –etnik grupların ("Identity politics"), cinsiyet gruplarının ("Gender issues") ya da dil kullanımlarına bağlı grupların toplumsal itirazları– büyük başarı kazanacaktır; çünkü bunlar, Amerika Birleşik Devletleri'nde 60'lı yıllardan itibaren toplumsal hareketlerin (feminizm, ırkçılık karşıtlığı, geleneklerin serbestleşmesi vs.) taşıdığı ve daha ileride, üzerinde tekrar duracağımız "toplulukçu" ideolojinin merkezi noktası olan farklılık talebine varan tezlerin temellerini birleştirmektedir.

Bununla birlikte, bu bakış açısına göre, kültür egemen bir kendilik olmuştur, bireylerin sosyalleşmesinde güçlü bir unsurdur; çünkü onların davranışlarını belirler. Böylelikle Amerikan kültür antropologlarının çoğu psikolojinin kullanımını teşvik etmiş ve kültürü kişilikle ilişkileri içinde incelemişlerdir. Kişilik onlara göre kültürün yansısıdır, kültür de karşılıklı olarak eğitimi koşullandırır[54] ve model bir kişilik, bir gruba ya da bir halka özgü kültürel nitelikte bir tür yaratmaya eğilim gösterir. Bunu yaparken, bu yazarlar, kültürlerin çeşitliliği ve her birinin özgüllüğü üzerinde, keza sosyalleşmenin belirleyici rolü üzerinde dururken, aynı grubun bütün bireylerinde aynı kimliği gösteren kültürel kişiliğin *tek tipliği* fikrini de vurgularlar. Bu teori bazı itirazlara da yol açmıştır; en başta, kültürel kişiliğin karşısına, en küçükleri ve en homojenleri de dahil olmak üzere bütün toplumlarda rastlanan bireysel çeşitliliği çıkaran itiraz gelir.

Kolektif bir normun, eğer temellerini yeni bir teolojinin ya da yeni bir antropolojinin onayladığı "transandantal" bir etikten alıyorsa bireysel değerlerin çoklu sistemlerini harekete geçirebileceği fikri M. Weber'le[55] birlikte doğmuştur. M. Weber'e göre, örneğin büyük dini sistemlerin çöküşü, bireyleri kuşku verici ideolojilerin nüfuz ettiği geçici inançların yapılanmamış ağlarına terk eder (Amerika Bir-

leşik Devletleri'ndeki Protestan mezhepler) ve böylelikle onları kendilerine yabancılaştırmakla ya da herhangi bir mutlakıyetçilik biçimine teslim etmekle tehdit eder. Böylelikle kültür, evrensel ve aşkın her etik referanstan kopmuş gözüken bir norm üzerinde temellenen parçalanmış bir sistem olarak tanımlanır. Bu durumda kültür, Weber'e göre, toplumsal aktörlerin, pek uyumlu olmayan, hatta hiç uyumlu olmayan ethos'lar arasındaki pazarlıklar içinde teslim ettikleri anlamların sentezinde, veyahut toplum "içinde ve karşısında"ki oyunları hakkında edindikleri sembolik ya da duyumsal temsillerde yatmaktadır. Bu anlamda M. Weber "toplumsal faaliyetler"den[56] söz eder: Toplumsal aktörlerin faaliyetleri hem anlam yüklüdür hem ötekine yöneliktir. Genel yasalara indirgenemez ama bilinçli bir *yönelimsellik* ifade eder ve eylemlerine verdikleri anlamı ortaya koyar. Bu bakış açısına göre, kültürü tanımlayan şey yalnızca ve esasen kuralların içeriği değil, işlevleridir.

E. Durkheim[57] bu işlevselliği toplumsal ihtiyaçlar teorisine eklemleyerek daha önce sistemleştirmiştir. E. Durkheim'a göre her toplumun temel ihtiyacı kendi düzenlemelerini ve dolayısıyla sürekliliğini sağlamaktır. E. Durkheim'a göre gerçekte insan doğası ikilidir, hem bireysel hem toplumsaldır. Birey her zaman için kendi tutkularının peşinden sürüklenme riski taşır: Bizim bireyciliğimiz esasen belirgin toplumsal kuralların ve davranış normlarının yokluğuyla, hatta toplumsal bağın kopmasının daima mümkün olmasıyla nitelendiğinden bu böyledir. Toplumun bizzat kendine özgü bir doğası vardır ve dolayısıyla, bizim insan doğamıza içkin olanlardan farklı gereklilikler taşır: Varsaydığı organik dayanışma, özellikle işbölümü açısından, mesleklerin işlevsel ayrımı açısından ve rollerin çoğalması açısından bireyler kendi aralarında karmaşık ilişkiler kurduğunda gözlemlenir. Böylece E. Durkheim'a göre[58] toplumsal olgu hem bireysel bilinçler karşısındaki dışsallığıyla nitelenir, hem bu aynı bilinçler üzerinde uygulayabildiği zorlayıcı etkisiyle nitelenir. Şunu belirtmek gere-

kir ki, Durkheim'a göre birey üzerindeki bu zorlayıcılık bireyselliği ortadan kaldırmaz: Toplumsal zorlama, gerçekte, bireysel kişiliğe özgü değildir. Böylece, bütün kurumsal mekanizmaların ve sembolik temsillerin, aynı model üzerinde yapılanmış çekirdek aileler yığını olarak düşünülen toplumun varlığını sürdürmesini, yeniden-üremesini, kendini savunmasını ve dolayısıyla sürekliliğini güvence altına almaktan başka işlevi yoktur. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*'de (1912) [Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri] örneğin, dinin temel işlevinin "kutsallık uzamı" oluşturmak olduğunu gösterecektir. Bu uzam, bütün bireyleri "aşan" ama son tahlilde toplumun kendisi olan anonim ve kişisiz bir gücün sembolleriyle doludur. Böylece örneğin dinin, E. Durkheim için temel işlevinin toplumsal gövdenin bağdaşıklığını güçlendirmek ve sürekliliğini sağlamak olduğu anlaşılır. Bu bakımdan, toplum bizi aşar, "Bizi kendimizi aşmaya zorlar":[59] Ötekiyle dayanışma bağlarının gelişimine uygun toprak olarak hizmet ederken insanı uygarlaştıran da onun toplumsal boyutudur.

B. Malinowski[60] bu analizi derinleştirerek, bir toplumda saçma gelebilecek her şeyin (mübadele sistemleri, büyücülük, büyü dili vs.) yalnızca kendine özgü bir işleve sahip olduğunu, dolayısıyla bir varlık nedeni olduğunu göstermekle kalmaz, dahası, bu kurumlar olmadan toplumların kelimenin gerçek anlamıyla parçalanma tehdidi altında olduğunu da gösterir. B. Malinovski'ye göre kültür istikrarlı bir dengeye sahip ya da en azından belli bir istikrarı hedefleyen bir sistemdir. Bu nedenle Malinowski'nin işlevciliğinin merkezi kavramı ille de işlev değil, örgütlenmedir. Toplumsal işlev, gerçekte, çok özel türde bir işlevdir: Ancak, az çok kodlanmış gelenekler içeren karmaşık bir insani ilişkiler sistemi içerisinde sağlanabilir. Bir ihtiyacın saf anlamda mantıksal dolaysız tatmini olmaktan uzak olan toplumsal işlev daima bir örgütlenme içinde, "insanların birlikte hareket ettikleri, nesneleri kullandıkları ve malları tükettikleri bir faaliyet"[61] varsayar. Malinowski ör-

gütlenme kavramını fizyolojiden alır: Nasıl ki canlı varlık, özerk varoluştan yoksun her organın bütün olarak organizmanın işleyişine katıldığı ve onunla sürdürdüğü ilişkilerden bağımsız olarak incelenemeyecek örgütlü bir sistem olarak kabul edilebilirse, bir kültürün her bir öğesi de bütün olarak sistemin bir öğesidir.[62] Toplumsal gerçekliğin kurumlara ve örgütlenmelere bu şekilde bölünmesi, kendi içlerinde kavransalardı karanlıkta kalacak bazı kültürel özellikleri daha iyi anlamayı sağlar: Hukuk kuralları, büyü faaliyeti, şeflerin onursal ayrıcalıkları vs. ancak toplumsal bir faaliyetin nihai gerçekleşmesine katkıda bulundukları ölçüde anlam taşır. Dolayısıyla, bir kültürde her öğenin, canlı bir bedendeki bir organın işleviyle kıyaslanabilir bir işlevi olsa da, esasen bağdaşma ve toplumsal yeniden-üretim ihtiyacına cevap verir. Belli bir toplumda, kültürel bir olgunun ısrarı saptanıyorsa, bunun nedeni söz konusu toplumda fiili bir işlev yerine getirmesidir. Büyü denen toplumsal faaliyet buna kanıttır: Malinowski'ye göre büyücülük hizmetindeki hiçbir şey karşılıksız değildir, yeter ki toplumsal bağlamı içinde ele alınsın. Örneğin Trobriandlılarda bahçe büyücüsü çalışmayı görünüşte yararsız kılar (bahçelerin iyi düzenlenişi, çürümeye yönelik fazla ürün vs.). Ama bu büyücülük faaliyeti, büyücünün meteoroloji uzmanı ve usta olarak rolüne yerleştirildiğinde (Çalışmaların icrasını ve göğün durumunu denetlemektedir), faaliyetinin topluluğa çok yararlı olduğunu kabul etmek gerekir. Toplumsal faaliyet olarak büyü, toplum halinde yaşayan insanların biyolojik ihtiyaçlarını karşılamasa da, örgütlenmenin kendisinden doğan, türev ihtiyaçları karşılar: Dolayısıyla tamamlayıcı bir işlev yerine getirir. İlk bakışta özel bir işlevi olmayan mitlerin durumu da aynıdır. Malinowski'ye göre, yalnızca açıklayıcı bir değer atfedilmek istendikçe mitin işlevsel görünümü bilmezlikten gelinir. Tam tersine, mitleri üremelerinin ve gerçekleşmelerin toplumsal bağlamı içine yerleştirmek gerekir. Böylece mit, toplumsal pratik içine bir kez yerleştirildiğinde, tören kurallarının, seremonilerin ve her türlü toplumsal ku-

ralın onaylayıcısı olarak görülür.

Bu tezlerden yola çıkan B. Malinovski, "ihtiyaçlar" ve "ihtiyaçların tatmini" kavramları üzerinde temellenen bir kültür teorisi önerecektir. Yönlendirici fikir, her toplumsal olgunun ya da her kurumun, tek başına, bütünün bağrında kendi anlamını veren belli bir işlev yerine getirdiğidir. Her toplumun ihtiyaçları varsa, bu durumda kültürel olgular ve özellikle "kurumlar" bu ihtiyaçlara uygun cevaplardır yalnızca. Örneğin –ve aynı "işlevselci" perspektif içinde– Radcliffe-Brown[63] belli bir toplumsal geleneğin işlevinin "bütün olarak toplumsal yaşama getirdiği katkıdan ibaret olduğunu" ileri sürebilir. Bundan böyle, "işlevsel birlik" olarak adlandırdığı belli bir birlik türü bütün toplumsal sistemi niteler: "Bu işlevsel birlik, sistemin bütün kısımlarının, çıkışsız çatışmalar üretmemek için, uyumlu ve tutarlı biçimde işbirliği yapma koşulu olarak tanımlanacaktır."[64] Toplum, bu şekilde, bir organizma olarak, hatta bağdaşık ve kalıcı bir Bütün olarak tasarlanmıştır; bu bütünün içinde normlardan oluşan bir sistem ilişkiler bütününü düzenler.

Durkheim ve Malinowski'yle birlikte, kültürel temsil ve pratiklerin toplumsal kökleşmesi fikri teorileşmiş olur: Kültürel farklılıklar olsa da, bunlar ahlâki ya da entelektüel değil; kurumsal farklılıkların yansımasıdır. Böylelikle her kültür, bir dil, inançlar, gelenekler ve bir sanat aracılığıyla ifade bulan ve hepsi birlikte bir Bütün oluşturan kendine özgü bir tarzla donanmış özgün bir sentez olarak ortaya çıkar.

Sonuç

Bu kültürcü bakış açısını özetlersek, üç perspektif bunu tanımlar gözükmektedir:

Önce, farklılıkçılık: Kültürel farklılık bir mutlak olarak ortaya konmuştur ve Boas[65] hiçbir kültürün bir diğerinden daha gelişmiş olmadığını ileri sürse de, yine de, her kültür bireylerden önce mevcut olan özgün bir sentez olarak ele

alınır. Böylece dünya "kültürel alanlar"a bölünmüş olur, her alanın kendi geleneklerini koruma yönünde doğal bir eğilimi olduğu varsayılır. Bu kavram, kültürel özelliklerin, kurumların, inanç ve tekniklerin, değişken boyutlu bir bölgedeki bir odaktan ya da bir merkezden yayılan kültürel özelliklerin benzerliklerini sunan coğrafî bir bütün olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla, bütün toplumlar için geçerli, evrenselci bir kültür tanımı olamaz. Tersine, her kültür belli bir özgüllük gösterir ve sonuç olarak kültürel görececilik kendini dayatır.

Teknik, sembolik ve toplumsal özellikli kültürün çözülmesi. Bu kültürün özelliklerinin her biri özel bir kültürü tanımlar ve her halkın bunu sürdürme eğilimi olduğu varsayılır. "İlkel" toplum ve kültürlerin gözlemlenmesinin doğruladığı şey, gelenek, mit ve uygulamaların neredeyse sonsuz çeşitliliğinin varlığıdır ve bu bütünün çok yapılandırılmış ve karmaşık bir bütün oluşturduğudur. Bunların ayrıntılı incelenmesi, insanların psikolojisinin yüzlerce yıllık kültürel etkiler tarafından derinlemesine şekillendirildiği ve bizim tepkilerimizin kendiliğindenliğinin, her birimizde mevcut evrensel bir "doğa" ya da "kültür"ün sesini değil; içinde yaşadığımız topluma özgü toplumsal bir koşullamanın varlığını ifade ettiği sonucunu çıkarmamızı sağlar.

Bununla birlikte, şunu da belirtelim ki; "kültürcüler" açısından, eğer toplumlar gelişiyorsa, bunun nedeni, öncelikle, bir toplumun, doğal kısıtlamalara bağlı olarak ama aynı zamanda halklar arasındaki temasların sonucunda ödünç alma ve taklit yoluyla kendi çevresine uyum sağlaması ve kendi toplumsal örgütlenmesini değiştirebilmesidir: Örneğin bir âdet başka kültürlerle temas sonucu ortaya çıkar ve dönüşür. Dolayısıyla her kültürün özelliği, öncelikle ve esasen, kendi mantığı ve özerkliğidir. Yine de bunlardan kendine özgü bir dinamizm kaynaklanır ve bu da, örneğin kabul edebileceği, reddedebileceği ya da dönüştürebileceği yabancı âdetler arasında seçim yapmasını sağlar ve halklar arasında kalıcı temaslar sayesinde sü-

rekli değişme kapasitesini oluşturur. Dolayısıyla her toplum hem kendi kökensel geleneklerinin, hem dışarıdan gelen etkilerin ürünüdür.

Son olarak, kültür, bireyin temel kişiliğini oluşturan ve ona tercihlerini, ideal ve zevklerini dayatan, aynı zamanda da davranış ve tepkilerini öngörülebilir kılan bir "pattern" olarak tanımlanır. Dolayısıyla kültürün insanı aşan ve belirleyen kısıtlayıcı bir değeri vardır: Bir anlamda ona içkindir. Bir halkın kültürü, demek ki davranışları anlamakta biyolojik koşullardan ya da "ırk"tan daha önemlidir.

Bu önerme sorunsuz değildir, bunu nedeni, bütün bir toplumu niteleyen bir "yaşam tarzı"nın varlığının, onu oluşturanların psikolojisiyle bütünüyle açıklanabileceğini düşünmenin güç olmasıdır. Her birey, içinde hareket ettiği kültüre indirgenemeyen kendine özgü bir karaktere sahiptir: Ayrıca kültürün hiçbir biyolojik açıklamasının kabul edilebilir olmaması gibi, hiçbir "kültürcü" açıklamanın kültürün tanımını tümüyle içeremeyeceğini de kabul etmek gerekir.

Halkların psikolojisi var mıdır? Böyle bir sorunun problemli olduğunu kabul etmek gerekir. Her kültür karmaşıktır, alt-kültürlerin varlığı ortadadır ve gerçek modellerden çıkan "gerçek" kültür olarak adlandırılanı "inşa edilmiş" kültürden her zaman ayırt etmek gerekir: Kültür belirli koşullarda insanı belirliyorsa, insan da icatlarıyla, uyarlama ve karşılaşmalarıyla kültürü belirler. G. Roheim'in yazdığı gibi:[66] "İnsan doğasının özü yalnızca koşullu olması değildir, aynı zamanda kendisinin de koşullayıcı olmasıdır." Dolayısıyla "kendinde" kültür yoktur: Bir kültür her zaman için (bir halkın, bir bireyin vs.) varolmak için kendi kendine verdiği bir temsildir. Bu temsil farklı özelliklerin bütününden oluşur: Bu özellikler, belirli koşullarda politik, ekonomiktir; bazı koşullara bağlı olarak, herhangi bir biçimde, herhangi bir yoğunlukta harekete geçer ve seferber edilir. Bu gerçekliğe, belli bir toplumda herkesin içinde yaşadığı kültüre dair aynı anlayışa sahip olmadığı fikri de eklenir. Kültür insanı ve eserlerini niteliyorsa

–grubu birleştirir ve çevresine özel bir karakter verir–, insanın da icatları ve uyarlamalarıyla kültürü belirlediğini kabul etmek gerekir.

Bu kültürcü tez, yine de, daha önce yazmış olduğumuz gibi, Amerikan kültürel antropolojisini ve Anglosakson ülkelerine özgü çokkültürlü ideoloji[67] olarak sunduğumuz kavramı büyük ölçüde etkilemiştir ve bu ideoloji, etnik çeşitlilik uzmanları aracılığıyla, azınlıklara sesini ve hakkını yeniden verme iddiasındadır. Bu ideolojiyi niteleyen, öncelikle, psikolojinin bir grubun kültürel kişiliğini araştırma yöntemi ve referans olarak kullanımıdır: İncelenen kültürü en fazla temsil edenin hangi tür kişilik olduğunu her seferinde yeniden keşfetmek gerekir. Bu kültür, gördüğümüz gibi, söz konusu her grup bireyini şekillendirmiş ve Amerikan antropologlarının kişilik "konfigürasyonu" olarak adlandırdıklarını ona vermiştir. Ardından, çokkültürcü ideolojiyi niteleyen şey, etnik, dinsel ya da kültürel bir topluluğa aidiyetin, bireysel haklar kadar önemli bir hak olarak kabul edilme zorunluluğudur. C. Taylor[68] hakkaniyetli bir demokraside her bir kişinin kabul ihtiyacının kimliğin kolektif yanlarına da uygulandığını ortaya koyacaktır; bu da onu, örneğin her kültürel azınlık için, kendi dilini ve kendi tarihini öğrenme hakkını talep etmeye yöneltecektir. Daha genel olarak, talep edilen haklar toplum içinde –etnik, dinsel ya da kültürel özgüllüğe sahip– azınlığın kamusal kabulünü içerecektir. Aynı zamanda bir dilin kullanım haklarına, politik ifadesine, özgül bir eğitime de yönelecektir.

"Olumlayıcı eylem" aracılığıyla "pozitif ayrımcılık"[69] Amerika Birleşik Devletleri'nde çokkültürcü ideolojinin bu bakış açısı içine tamamen yerleşir ve önemli etkilerinden biridir. 60'lı yılların sonunda yerleşen "olumlayıcı eylem" ayrımcılık kurbanı bazı grupların üyelerine yönelik olarak, istihdam, üniversitelere giriş ve kamu pazarlarına girme alanlarında tercihli bir muameleyi yerleştiren önlemler bütününe gönderme yapar. Bundan yararlananlar siyahlar, Amerika'daki İspanyollar, "Amerikan Yerlileri" (yerli

halkların soyundan gelenler) ve Asyalılardır. Belli ölçüler içerisinde kadınlar da bunlara eklenmiştir. Ayrımcılık karşıtı hedeften başka, zımni amaç bu grupların istatistiki olarak düşük temsiline çare bulmaktı. Irksal ya da etnik kategorilerin dikkate alınması, böylelikle, "ırksal" farklılıkları önemsemeyecek bir sisteme erişmek için gereken bir "olumsuzluk" olarak kabul edildi. Bu "olumlayıcı eylem" 90'lı yıllarda hem kusurları nedeniyle hem etik problemler yüzünden ateşli biçimde tartışılmıştır. Örneğin Kaliforniya'da halk inisiyatifiyle düzenlenen bir referandum, pozitif ayrımcılığı yasaklamak amacıyla eyalet anayasasındaki değişikliği geçerli kıldı. 2000 yılında Florida "olumlayıcı eylem" önlemlerinin çoğunu kaldırmameyle geçersiz kıldı. Aslında, "olumlayıcı eylem"in yerini "çeşitliliğin" ve çokkültürcülüğün övgüsü aldı ki bu her şeye rağmen, etnik kimliğe dayanmaktadır.[70]

Bu kültürcü tutumun yine de bir başka etkisi oldu: Bu şekilde nitelenen bir kültürü meşrulaştırmanın tek yolu, örneğin bir eşitlik oluşturmak için ya da bir haktan (ifade hakkı ya da vicdan özgürlüğü) yeniden yararlanabilmek için, damgalamak değil de, "farklılığı" olgularda belirgin kılmaktır.[71] "Farklılıkları" içinde bu şekilde beliren grupların özgül kimliklerinin bu kabulü, aynı zamanda, içinde doğdukları kimlik kısıtlamalarından kurtulmayı arzulayan bireylerin çabalarına bir engel oluşturabilir: Problemlerin en önemsizi bu değildir! Böylece risk, kültürel kimliğin yalnızca "nesnel konfigürasyonlar"ın bir bütünü olarak değil; aynı zamanda bireyler tarafından "yaşanmışlık" boyutunda kendiliğinden düşünülen bir özneleştirme ilkesi olarak da ortaya çıktığı kimliklerin bir tür "Balkanlaştırılması"na varmaktır. Bu perspektif içinde, kültürel göstergeler, muğlaklıklarına ve tarihsel üst-belirlenimlerine rağmen, etnik çatışmalarla ilgili yorumla birlikte anladığımız gibi,[72] bireylere hitaben ifade edilmiş talebi, rekabet halindeki birçok aidiyet arasında bir tercihte bulunma ya da en azından bir öncelik oluşturma talebini somutlaştırırlar: Her koşulda, kişilerin toplumsal ve somut kimlikleri zapt edilir.

III

Oluşumcu Bakış Açısı: Kültür Benimsetme Sorunu[73]

Bu akımın savunduğu temel tez, antropolog Radcliffe-Brown'ın analizlerinin vurguladığı gibi, bir kültürün kendi içinde somut bir gerçekliği olmadığıdır: Varolan kültürler değil, birbirlerine sınırsız toplumsal ilişki dizisiyle bağlı insanlardır. Başka deyişle (ve yukarıda sunulan kültürcü bakış açısının tersine), kültür bireylerden önce varolamaz: Kendi yaşamlarını sembolik olarak örgütleyerek –politik bağdaşıklık, kurumların yeniden-üretimi, çatışmaların ortadan kaldırılması, toplumsal denetim– kültürü kolektif olarak üreten, bireylerdir. Gerçekten de, bireyler ve gruplar kendi kültürleri karşısında pasif değildir. Bu kültürü sürekli yorumlayıp yeniden düşünürler. Örne-

ğin çocuk, yaptıklarıyla ve çevresiyle sürekli etkileşimleri yoluyla öncelikle iletişim kurmayı öğrenir, neyin izinli neyin yasak olduğunu keşfeder, toplumsal yaşamın oyun kurallarını öğrenir. Ama bu etkileşim içinde, yeni durumlar yaratma, yeni senaryolar deneyimleme kapasitesine de sahiptir: Etkileşim içinde bir mikrotoplum kurar, dünyayı kendisi için yeniden icat ve inşa eder.

Sonuç olarak, savunulacak bir ortak varlık olarak tasarlanmaktan uzak olan kültür, sayısız etkene bağlı olarak açıklanabilecek değişim, dönüşüm, hatta derin başkalaşımlar geçiren tarihsel bir üretimin sonucudur. Örneğin M. Mead'a göre,[74] görmüş olduğumuz gibi, her birey kendi tekil tarihi ve kişiliği nedeniyle mensup olduğu grubun aktardığı modeli yorumlar. Bu bireysel yorumlar tek tek ele alındıklarında pek saptanamayan değişimler üretir; ama bunların toplamı kolektif kültürün neredeyse daimi bir düzenlenmesini yaratır. Örneğin hukuku ele alalım; yani topluluk halinde yaşamayı yöneten kurallar bütününü: Bireyler hiç durmadan bunu tartışır, yorumlar, farklı biçimlerde benimser. Demek ki hukuk bireylerin dışında, sabit bir kendilik değildir. Politik ideolojilerin, dinsel yorumlama sistemlerinin durumu da aynıdır: Bunlar bireylere dışarıdan dayatılan donmuş kültürel sistemler değildir. Her kültürde gerilimler, yorumlama alanları, yeniden ifade edişler vardır.

Başka bir deyişle, her birey, bilincinde olmasa bile ve mensup olduğu toplumun ya da grubun global kültürüne dair sınırlı bir bakışı olsa bile, cinsiyetine, yaşına ya da toplumsal statüsüne göre işgal ettiği yerden bakarak bu kültürü kavrar ve yorumlar. "Bir kültür"e gönderme yapmak, demek ki, aynı zamanda, aynı olgular üzerine olası bakış açılarının çokluğunu kabul etmeyi gerektirir: Kültür korunması gereken kapalı bir sistem değil, sürekli yenilenmekte olan toplumsal bir yapıdır; kolektif kimliğin nedeni değil, sonucu ve ürünüdür. Bu şekilde tanımlanan kültür, toplumsal aktörlerin üretilen etkilerin toplamını yeniden dengelemek için (ve bunu da bütün olarak top-

lumsal bedenin tutarlılığını güçlendirmek ve böylece kalıcılığını sağlamak amacıyla yaparlar) gösterdikleri kapasite ve iradeyle açıklanan toplumsal bir dinamiğe gönderme yapar.

Bu şekilde özetlenen tez, kültürlerarasılık üzerine görüşümüz hakkında sonuçlara elbette yol açmaktadır.

Birinci sonuç: Her türlü toplumsal ve kültürel belirlenimin dışında, kendi başına varolan bir tür soyut kendilik olan, tek başına birey "varsayımı" saf bir kurgu olarak kabul edilmelidir. Tek başına birey varolamaz, ilk başlarda onunla konuşmuş ailesi aracılığıyla bile olsa daha önceden toplumsallaşmış olduğu için o bireydir. Her birey, birey olarak adlandırıldığından itibaren, daima bir, hatta birden çok topluluğa dahildir. Bununla birlikte, bu toplumsallaşma birçok biçimde anlaşılabilir. "Asimilasyon" olarak, "entegrasyon" olarak, "içe katma" olarak, "kültürü benimseme" olarak anlaşılabilir. Şu an için, bu ayrımlardan her birinin kendine özgü bir teorik ve etik tutuma gönderme yaptığını belirtmekle yetinelim:

Asimilasyon, örneğin, esasen etnik-merkezci bir tutuma gönderme yapar. Toplumsal ve kültürel planda benzer olma olgusunu belirtir; köken itibarıyla asimilasyon terimi eşitleme eylemidir ama aynı zamanda farklı olanı benzer kabul eden zihniyeti belirtir ve farklılıkların tek bir model lehine kaybolması gerektiği ilkesinden yola çıkar: özdeşleştirerek yakınlaştırmak, kendi tözünü dönüştürmek. Bu model böylece bütün bireylerin, tıpkı azınlıklar gibi, uyum sağlamak ve kendilerini uyarlayarak benimsemek zorunda oldukları –evrenselcilik iddialı ve hegemonik– tek gönderge olur. Böylece asimilasyon, özel yaşamın sessizliği içinde "etnik" farklılıkları bastırır. Bu anlamda, asimilasyon modelin taklidine kadar vardırılmış aşırılıkta kültür benimsetmedir: Ötekinin özgüllüğünün inkârını gerektirir; asimilasyon, yabancı öğeyi yok olana dek emmenin eşanlamlısıdır. Fransız entegrasyon modelinin kısmen asimilasyon fikri üzerinde kurulduğu söylenebilir. Birleşik Krallık'ta ya da Amerika Birleşik Devletleri'nde göçmenle-

rin topluma katılım yönelimleri olarak kullanılan etnik, ırksal ya da kültürel toplulukları Fransa kabul etmez. Asimilasyondan Fransa'da anlaşılan özellikle Fransızca'ya hâkimiyet ve cumhuriyetçi geleneğe saygıdır ama bu kavramın hiçbir hukuksal temeli yoktur. Yasada yalnızca "asimilasyon eksikliği" mevcuttur; bu, örneğin dile yeterince hâkim olamama ya da çokeşlilik gibi nedenlerde Fransız vatandaşlığının verilmesinin reddine imkân tanımaktadır. Bununla birlikte, şunu da belirtmek gerekir ki, çok sayıda soruşturma[75] asimilasyon ve kültür benimsetme sorununu çeşitli boyutları içinde (dilsel, ailevi, sosyoekonomik, vs.) asimilasyon evrelerinin karmaşıklığını vurgulayarak incelemiştir. Bunlar özellikle yurttaşlık bağının kurulma tarzlarından birinin topluluk bağı olabileceğini göstermektedir. İlk aşamada, gerçekten de, göçmenler kültürü benimsemenin dağınıklaştırıcı etkilerini telafi etmek için bir araya gelmek zorunda kalırlar. Kiliselerin, cemiyet ya da gazetelerin etrafındaki topluluk gruplaşmaları ve kökensel kültüre referanslar grubun uyumunu kolaylaştırabilir ve kabul eden toplumun değerlerini geliştirebilir.[76] Böylelikle topluluk, kendinin bir bileşenini, bu bileşeni taşıyanların özdeşleştiği topluluk tarafından taşınmadığında toplumun diğer bileşenleri tarafından görünmez kılınan bir bileşeni kabul ettirmenin geçici ama zorunlu bir tarzı olarak kabul edilebilir.

Entegrasyon, bireylere ve azınlıklara nispi bir özerklik ve nispi bir özgüllük tanımasıyla, daha işlevselci bir algıya gönderme yapar: Örneğin "çalışma yoluyla" entegrasyondan söz edilir. Böylece "bir gruba ya da bir ülkeye entegrasyon"dan söz edilir. Ekonomide "entegre gelişme", ekonomik, politik ve kültürel karşılıklı bağımlılık anlamına gelir. Bu tanım kültüre indirgenirse, terim her öğenin başlı başına önem taşıdığı bir dinamiği ifade eder: Entegrasyon hem toplumsal hem psikolojik bir süreçtir. Dolayısıyla entegrasyon, bir alışveriş, bütüne katılım ya da ortak değerlere ve işleyiş kurallarına katılım içinde aynı toplumun üyeleri arasında sıkı bir karşılıklı bağımlılık varsa-

yar. Bu yaklaşım,[77] yerli olsun ya da olmasın bütün azınlıkların, kendilerini kabul eden ülkenin kültürüne uymayı ve üyelerinin gönüllü yaklaşımıyla –genellikle okuldan geçen yaklaşım– zaman içinde bu kültürü benimsemeyi zımni olarak kabul ettiği bağlanma yoluyla herkesin hak ve görevlerinin önkabulünden geçer. Dolayısıyla, görünüşte sürekli bir karşılıklı saygıyla ve kimi zaman topluluklar arasında karşılıklı alışverişlerle nitelenen bir tercih söz konusudur. Entegrasyon böylelikle aynı değerlerin paylaşımı ve ortak model ve tutumların icadı üzerinde temellenmiştir. Belli başlı bileşenleri iki seçenekle özetlenebilir: Bir yanda, etik ya da kültürel bağ üzerinde politik bağın başatlığı; böylece bir yurttaşlık politikası hedeflenir. Diğer yanda, topluluk ya da kültürel farklılık mantığının aleyhine bir eşitlik mantığının tercihi. Böylece, biçimsel hak eşitliğinin önceliğini ileri süren "cumhuriyetçi entegrasyon"dan[78] söz edilecektir. Bu sorun sosyolog D. Schnapper'in *La France de l'intégration* [Entegrasyon Fransa'sı][79] adlı eserinde yürüttüğü düşünme sürecinin merkezindedir: Bu yazara göre Fransa'da ulus artık otoriter normların dayatılmasından ziyade bireylerin kolektif eyleme katılımına dayanmaktadır. Aynı zamanda ulusun kimliksel değerinin korunduğunu da saptar; bu durum ona göre, göçmen kökenli genç Fransızların entegrasyonu başarmış olmalarını da açıklamaktadır.

İçe alma, kültürcü modelden ve toplulukların birlikte yaşadığı ve birlikte varolduğu Anglosakson modelinden esinlenir: En somut biçimi "cemaatçilik"tir. Her cemaat, mevcut haliyle, olduğu gibi kabul edilmiştir, kabul eden cemaatin herhangi bir şey dayatması dert edilmemiştir: Böylelikle kültürlerin ve toplumların birlikte varlığından söz edilir. İçe alma fiili bir girişi belirtir, dahil edilen nesne kendiliğini ve özelliklerini korur. Bu yalnızca bir eklemedir, dolayısıyla grubun bağdaşıklığına zarar vermeden dışarı çıkarmak da mümkündür. Bu anlayış, daha yukarıda gördüğümüz gibi, "farklılık hakkı" ilkesine varır, bu da kendi farklılıklarına değer vermeye kadar uzanabilir.

Dolayısıyla, kültürel çoğulluğu ve çokluğu öne çıkarsa bile, bu kültürel farklılıkların yan yanalığını ileri süren bir anlayış söz konusudur. Böylece, içe almayı özgül ve kısmi önlemlere ayıran mesleki içe almadan, içe alma sözleşmesinden daha rahatlıkla söz edilebilir.

Kültürü benimseme[80] daha ziyade belirli bir bireyin bir başka kültürün öğelerini benimsemesine gönderme yapar; yeni bir kültüre bir bireyi ya da bir grubu uyumlu kılmak söz konusudur. Kişinin kendi kökensel kültürünün referanslarını kısmen ya da bütünüyle korumasının ya da bundan vazgeçmesinin; kültürel kökenin uygulamalarını yerine getirmenin imkânsızlığının ya da bu uygulamaların yok olmasının ardından, "kültürün benimsenmesi" gönüllü ya da maruz kalınan bir durum olur. Kültürü benimseme, yine de, nispeten yakın toplumları ve komşu kültürleri ilgilendiren "yayılma"dan ayırt edilmelidir: Kültürü benimseme genellikle kökten farklı kültürleri hedefler ve bunun tarzları çeşitlidir. Bununla birlikte, alımlayıcı kültürün "filtrelemesi" daima vardır: Kültürel özellik yeniden yorumlanırken, mevcut haliyle, dönüşüme uğramadan ender olarak kabul edilir: Ya içerik bakımından, ya işlev bakımından, ya da her ikisi bakımından dönüştürülür. Yukarıda söylediğimiz gibi, gerçekten de, temas halinde kültür diye bir şey asla yoktur, farklı kültürlerin taşıyıcısı bireyler vardır. Bu bireyler bağımsız varlıklar değildir, karmaşık iletişim, tahakküm/tabi olma ya da eşitlikçi mübadele ağları içinde ilişki halindedirler; kendi eylem kuralları, normları ve kendine özgü örgütlenmesi olan kurumlara dahildirler. Dolayısıyla kültür benimseme bu karşılıklı ilişkiler ağını ya da kurumlararası ilişkiler ağını izler. Temastan önce, kendi başına varolan iki kültür yoktur, karşılıklı bağımlılık içindeki iki kültür vardır. Toplumlar karmaşıktır, çok-etniklidir ve çeşitli sosyallik biçimleri üretirler: Georges Balandier'nin incelediği "sömürge" durumu,[81] bize, soyut birilerinin soyut diğerleriyle, örneğin kendi kültürleriyle birlikte siyahlarla beyazların soyut olarak karşı karşıya geldikleri bir durumun olmadığını; yalnızca

şehirliler ile köylüler, proleterlerle burjuvalar, gelişmişlerle farklı renk, etnik, cinsiyet ve kuşaktan kitleler arasındaki sosyolojik ilişki sistemlerinin bulunduğu bir "bütün"le karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir.

Bununla birlikte, toplumsallaşmanın farklı biçimlerinin ötesinde, her durumda ortaya atılan sorun, her bireyi ve her kültürel azınlığı diğerleri karşısında saptayan değer çelişkileri ve antagonizmalarının nasıl düzenlenebileceğini, çözümleneceğini, hatta yok olacağını bilebilmektir. Bu da, önemli bir sorun olan *kültürel oluşum* sorununu beraberinde getirir.

İkinci sonuç: Eğer "kültür" günümüzdeki ortak anlamıyla, bir grup birey için ortak göstergeler, temsiller, davranışlar ya da modeller kümesi veya sistemi olarak, bütün gündelik yaşamda baskın bir sistem olarak tanımlanabilirse, bu durumda, kültürün nasıl oluştuğu sorusu sorulabilir. Gerçekten de, işlevselcilikte varsayılan, insani ve toplumsal olguların altında bir düzenin varlığıdır. Bunun sonucunda, dünya görüşleri, değerler ya da eylem normları, belirtmiş olduğumuz gibi, önceden mevcut bu düzenin bir sonucu olarak anlaşılır: Bireysel ya da toplumsal aktörler bu davranış modellerini içselleştirir ve kendilerinin dışında, hatta farkında olmadan tanımlanmış bu normlara göre hareket ederler. M. Weber'in eseriyle birlikte, aktörlerin kendi eylemlerine kendi verdikleri anlama vurgu yapılmıştır. Chicago Okulu denen Etkileşimci Okul,[82] Amerika Birleşik Devletleri'ndeki marjinal ya da sapkın toplulukların (göçmenler, genç suçlular, hatta yasadışı çalışanlar vs.) temsil ve uygulamalarını inceleyerek ve betimleyerek, bu yolu sürdürecek ve toplumsal olanın belli olmadığı, aktörlerin kendileri tarafından *yapıldığı* şeklindeki temel olgu üzerinde ısrarla duracaktır. Bunu yaparken, belli bir kültürel durumun ve anlamın oluştuğu somut mekanizmaların en yakınına kadar giden –örneğin bu örnekte, sapkınlar ya da marihuana kullananlar– Chicago Okulu, bir kültürün nasıl oluştuğu şeklindeki bu güç soruya kısmen cevap verme imkânı sağlayacaktır. Bu çalışmadan üç önemli fikir çıkar:

İlki, kültürün bireylerin pratiklerinden önce varolan ve onlara *a priori* anlam veren bir tür ortak-varlık olarak düşünülemeyeceğidir. Sonuç olarak, yeni bir kültür ancak belli bir toplumsal ilişkiden doğabilir. Bu anlamda *Outsiders*,[83] sapkınlığın yalnızca sapkın nüfusun istatistiki olarak akla yatkın karakteristikleriyle değil; bir dizi edimin ve bireyin "sapkın" olarak nitelenmesine varan toplumsal bir süreçle de nitelendiğine kanıttır. Bu süreç, birbirine eklenen ve bir kültürün ya da "sapkın kariyer"in inşasına yol açan bir dizi evreden geçer.

İkincisi, bir kültürün yapımının gündelik yaşamda kolektif ve bireysel etkileşimler içinde oluştuğunu ileri sürer. Yine *Outsiders* adlı eserde H. Becker'in tarif ettiği Chicago dansinglerinin caz müzisyenleri topluluğu buna kanıttır: Kolektif varlıklarına anlam veren ve düzenleyen kural, anlaşma ve temsilleri etkileşim içinde kendi kendilerini yaratan toplumsal aktörleri betimler. Bunlar, kendi kendilerini yaratırken, geliştirecek ve dönüştürecek kapasiteye sahiptir; kültürel değişimi büyük ölçüde açıklayan ve doğrulayan da yazara göre budur. Toplumsal aktörler, çevrelerini ve karşılaştıkları durumları sürekli olarak sınıflandırarak ve niteleyerek, dünya üzerine bir ortak anlam değerlendirmesi üretir ve bu dünya artık onların hepsi için ortak bir dayanak noktası, yani bu şekilde inşa edilmiş toplumsal bir tür ortaklaşması oluşturmaktadır.

Bununla birlikte, etkileşimler bireysel olsa da toplumsal ilişkilerin bağrında gerçekleşmektedir: Kültürlerin varlığı, belli bir anda toplum içinde etkide bulunan güçler bütününün bileşkesi olan kolektif bir tarihe bağlıdır. Bu durumda, her bir kültür sisteminin, toplumsal aktörlere özgü eylemin sonucu olan öğelerin özünde daima heterojen ve geçici bir düzenlemesi olarak nasıl anlaşılabildiği görülür. Ayrıca her kültüre sorunsallı bir özellik ama aynı zamanda gerçek bir esneklik veren de budur. Özellikle antropolog C. Lévi-Strauss'un *Anthropologie Structurale*[84] [Yapısal Antropoloji] adlı eserinde savunduğu ve ırkçılığa karşı bir mücadele kampanyası çerçevesinde Unesco için

kaleme alınan *Race et Histoire*'da [Irk ve Tarih] yeniden ele alınan tez budur. Dolayısıyla, kültürler arasına açık seçik biçimde yerleştirilmiş hudutlar yoktur: Kültürler birbirlerinin takipçisidir ve giderek yakınlaşarak birbirlerine bağımlı hale gelirler.

Üçüncü sonuç: "Kültürü benimseme" sorununu yeniden düşünmemiz gerekmektedir. Kitabın bu bölümü okunduğunda zaten farkına varılacağı gibi, bu kavram çok gelişmiştir. Günümüzde bir grubun farklı kültür öğelerini benimsemesine işaret etmektedir ve çok daha geniş bir kavram olan "melezliğe"[85] gönderme yapmaktadır. Şunu da kabul etmek gerekir ki, kültürü benimseme evrensel bir olgudur ve kültür oluşturucudur; uzun süreli temas halindeki iki kültür arasındaki süreklilik, tarihsel evriminin farklı anlarında ele alınan tek bir kültürel sistem içindeki farklı durumlar arasındaki süreklilikten daha fazladır: Örneğin göçmenlerin kültürel sistemlerinin bütünü, kendilerini kabul eden toplumla temas sonucu derinden dönüşme eğilimi göstermektedir.[86] Bu eğilim, her toplumun birçok değer ağına bölünmüş olduğu; bunların kendi kapalı alanlarına denk düştüğü; aynı zamanda, kolektif norm buyruğunun belli bir toplumun her bireyini potansiyellikler sistemini ve bunların eklemlenmelerini sürekli olarak tanımlamaya mecbur ettiği gerçeğini onaylar. Böylece, doğal –cinsiyet, yaş, genetik kalıtım vs.– ya da toplumsal –mesleki, kurumsal, eğitimsel tabakalanmalar– ayrımcılıkların, kendilerine özgü sembolik değer ve modellerin yönettiği özgül kültürel alanları belirlemesi anlaşılır. Bununla birlikte, farklı sınıflandırma ilkelerinden kaynaklanan bu kapanmalar, kültürel ve toplumsal altkümeleri her an oluşturmak için sıkı sıkıya iç içe geçerler. Sonuç olarak, bireylerin statüsünün bu altkümelerden birçoğuna eşzamanlı aidiyetle ancak tanımlanabilmesini sağlayan nedenler anlaşılabilir.

Kültürü benimseme, esasen, böyle bir entegrasyonun stratejisini yönetmek şeklindeki kolektif normun bu temel yükümlülüğüne tanıklık eder. R. Bastide'in belirttiği gibi,[87]

kültürü benimseme farklı uygarlıklardan ödünç alınma kültürel özelliklerin basitçe bileşimi olarak tahayyül edilemez; yeni ve özgün bir sentez oluşturur: Bu şekilde "bağdaştırılmış" uygarlıklar birbirine karışarak öyle dönüşürler ki, "artık tanınamazlar." Bu konuda Afrika'yla ilgilenen antropolog J. L. Amselle[88] günümüzdeki küreselleşmenin bir yenilik olmadığını ve 10. yüzyılda Batı Afrika'nın Müslümanlaşması (Bu "Müslüman küreselleşme" evresi daha sonra bir başka küreselleşmeye; Avrupalıların sömürgeciliğine bağlı Hıristiyan küreselleşmeye karşı koymak zorunda kalacaktır) gibi benzer olguların peşinden geldiğini hatırlatır. Her seferinde, eşitsiz güç ilişkisine rağmen, ithal edilen din yolu üzerindeki her şeyi süpüremedi, kendisi dönüştürüldü, yorumlandı, kendileri de karma sistemler olan, daha eski buluşmalardan doğmuş daha önceki gelenek ve inançlarla karıştı. Dolayısıyla şunu anlamak gerekir ki, zaman içerisinde, ödünç almalar ve "dallanıp budaklanmalar" birbirini izledikçe özel kültürler icat edilir ve kendini gösterir.

Analizin bu noktasında, psikanalitik teorinin kültürü benimseme sürecinin incelenmesine yaptığı katkıya geri dönmek gereksiz gözükmemektedir. Freud'a göre,[89] "Kultur" terimi –Almanca'da genellikle "uygarlık" olarak tercüme edilir– "oluşumu bizi hayvani durumdan uzaklaştıran" eser ve örgütlerin toplamını belirtir. Bu kurumlar iki temel amaca hizmet eder: Bir yandan, insanın doğaya karşı korunması ve diğer yandan insanların kendi aralarındaki ilişkilerin kurala bağlanması. Uygarlık insanların mutluluğunu hedefliyor olsa da, yine de esasen "içgüdüsel itkilerden vazgeçilmesi"ne dayanır. Böylelikle anlayabiliriz ki, Freud'a göre uygarlık fedakârlık gerektirmektedir; yani feragat etme ya da her koşulda, dolaysız arzuların ertelenmesi. Böylelikle Freud'a göre uygarlık yalnızca cinsel yaşamı bastırmakla yetinmez, işi onu iyice ezmeye kadar vardırır; yani bütün itkileri berrak bilinç alanından kovmayı başarır. Bu koşullarda, çocukluğun ilk anlarının sonraki kişilik gelişiminde temel bir önemi vardır: Özellik-

le nevrozlar çok erken dönemdeki bir kökene kadar uzanırlar, genellikle de Oedipus kompleksinin oluşum dönemine. Böylelikle Freud Oedipus kompleksinin çocuğun annesiyle kurduğu yanıltıcı ilişkiyi aşarak ve ebeveynlik gereklerini içselleştirerek aile grubuna dahil olma sürecini temsil ettiğini saptar. Çocuk kendisiyle aynı cinsiyetten ebeveynle, onu ortadan kaldıramadığı için özdeşleşir ve bu özdeşleşme asimilasyonu içerir, asimilasyon ise Freud'un ahlâki normların ve babalık yasaklarının "içe atılması" olarak adlandırdığı şeyi kapsar; içe atma bir kez gerçekleştiğinde, bunlar "üstben"i oluşturur. Böylelikle, Freud'a göre, ebeveyn üstbeninin mirası olan üstben oluşur. Bu an, libidonun olgunlaşmasında ve dolayısıyla kişiliğin yapılanmasında temel önemdedir: Özne açısından, ikinci bir doğum gibi, toplumsal yasaklara doğmayı belirtir. Bu şekilde düşünülen bilinçdışı insanı yalnızca geçmişe ve duyumsal yazgısının çözümlendiği bireysel bir tarihe bağlamakla kalmaz, dahası, mensup olduğu grup üyelerinin ortak eğitiminden kaynaklanan toplumsal değerler kümesini ifade eden bir "kültürel bilinçdışı" etrafında da eklemler.

Kültürcülük bu fikri elbette benimsemiştir –her kültür geleneklerine ve değerlerine göre bireyleri şekillendirir– ama Freudcu teorinin temel bir öğesini bir yana bırakmıştır: Üstbeni, toplumsal değer ve yasakların bireydeki basit etkisi gibi görmüştür. Yine de biliyoruz ki, Freud'a göre, Oedipus kompleksi çocuğun Baba'nın buyurduğu yasaya (ensest yasağı) boyun eğmeyi kabul ettiği ve böylelikle kültüre girdiği önemli andır. Böylece kültürün, ilk sevgi nesnesinden –Anne– "feragat"le; yani ilksel arzunun giderilmemesiyle oluştuğunu anlarız. Oedipus kompleksini bu şekilde çocuğun kültürü benimsemesinin ayrıcalıklı anı olarak gösteren Freud, aynı zamanda, kültürel yapının temelinde arzunun bastırılmasının olduğunu belirtir. İtkilerin meşru tatminine karşı koyan kültür, kısa süre içerisinde, bir ketleme, hatta mutsuzluk kaynağı olarak kendini gösterir.

Bu durumda, bu bastırma süreci ile bütün toplumun üyelerine yasalarını ve yasaklarını dayatması olan baskı arasında var olabilecek bağı haklı olarak sorgulayabiliriz. Baskı her kültürün özü müdür? Freud kültürün bu çift-anlamlılığına vurgu yapar: Bastırmanın zararlılığını vurgulasa da libidonun bastırılmasıyla ilgili olarak daha ayrıntılı bir tutum benimser; örneğin *Uygarlığın Rahatsızlıkları*'nda, bu bastırma kaçınılmaz olsa bile, yine de ona aşırı gelir. Bununla birlikte, insanileşme ancak bu bedelle mümkündür: Bastırmanın etkisi insanın başkalarıyla yaşamasını sağlayan –toplumsallaşma ancak böyle mümkün olmuştur– tutum değişimlerine yol açmak değildir yalnızca; aynı zamanda insanın kendisinde de bir dönüşüm yaratmaktır: İnsan arzularının tatminini ertelemeyi öğrenir; bu nedenle, hayatta kalmak için tercihlerde bulunmanın zorunluluğunu öğrenir. Uzaklaştırılan arzular –tatminden vazgeçme her zaman için geçici bir feragattir ve "bastırılanın geri dönmesi", başka kılıklarda da olsa, her an mümkündür!– dolambaçlı yollarla, ikame tatminler bulabilirler. Anlaşılacağı gibi, bu feragat, Freud'a göre bütün insani koşulun merkezinde bulunan, organik olanla toplumsal olan arasındaki temel çelişkiyi ifade eder: Aynı zamanda, itkileri yücelmeye mecbur ederek bizzat kültürün temelini oluşturur; dil, toplumsal tören kuralları ve genel bir biçimde ötekiyle alışveriş ve iletişim demek olan sembolik ifadelerin sonsuz alanına girme imkânı sağlar.

Dolayısıyla kültür bir "eksik" olarak tanımlanır: Bundan kaynaklanan cinselliksizleştirilmiş faaliyetler –entelektüel, sanatsal, dinsel vs.– eksikliğin bu kabulünün meyvesidir ve Freud bunu "yüceltim"[90] olarak adlandırır. Kültürcülerin dile getirdiği teorilerin tersine, kültürün kaynağı üstbendedir; tersi değil. Bu önerme, kültürcü tercih açısından ve her bir kültürel kendiliğe bir kişilik türünün denk düştüğünü ve böylece her kültürün bireyleri gelenek ve değerlerine göre şekillendirdiğini ileri süren temel önvarsayımı açısından sonuçsuz değildir. Bu tezi C. Lévi-Strauss tartışır ve ensest yasağının evrenselliğini kanıtla-

yabilmek için ilkel toplumları inceleyerek, kültürel determinizmlerden bağımsız olarak, ensestin yalnızca kişilik oluşumunda değil; aynı zamanda mitlerin –hatta çocuklara anlatılan ve kişilerine birçok toplumda rastlanan masal ve efsanelerin– üretiminde de işlediğini, bütün kültürlerin evrensel temeli olduğunu ileri sürer. Antropolog G. Roheim,[91] "tıpkı fizyolojik büyümenin herhangi bir koşullanmadan bağımsız sürmesi gibi, kültürel koşullanmanın altında da gizli bir psikolojik sekansın varlığı" sonucuna varacaktır.

Dolayısıyla insan asla yalnız değildir, her zaman için üçgensel bir ilişki içindedir; yani daha baştan toplumsaldır, her kültürün kökeni bu toplumsalın içindedir: İnsan, bütün insan toplumlarını temellendiren *kurallı bir alışveriş sistemi* tarafından belirlenmiş ve tanımlanmıştır. İnsan psikolojisi, böylelikle, kültürel etkiler tarafından derinlemesine şekillendirilmiştir ve insani tepkilerin kendiliğindenliği de içinde yaşadığımız topluma özgü toplumsal ve kültürel bir koşullanmanın varlığını ifade edebilir.

Sonuç: Tanım Denemesi

Demek ki bir kültür az çok bağdaşık öğelerin dinamik bir bütünüdür; bu öğeler, zaman ve mekân içinde çeşitli kaynaklardan geldiklerinden birbirlerine asla tamamen entegre olmuş değildir. Aynı zamanda, bir kültürün bütün öğeleri arasında mümkün kılınmış bu oyunun içinde, çoğu zaman iradelerinden bağımsız olarak, bağlılıklarını belirtmiş olanların dahil oldukları bir bütünün kolektif yapımının –ki buna kültür denir– oluştuğunu da kabul etmek gerekir. Bu saptama sayesinde, pedagojik gözlemlerden çıkarılmış argümanlara başvurulabilir:[92] Çocuk, ancak içinde yaşadığı çevreden, uygun bir zamanda, gelişimi için zorunlu kültürel desteği alırsa gerçekten insan olabilir. Çocuk, daha doğduğu an, içine doğduğu ve yaşadığı topluma özgü gelenekler, değerler ve bilgiler bütünüyle karşı karşı-

yadır: Dolayısıyla dışsal toplumsal gelenek, insanın insanlaşması için mutlak anlamda şarttır. Doğduğu andan itibaren her çocuk içinde yaşadığı çevrenin toplumsal, dilsel, etik, hatta entelektüel değerlerine duyarlılık gösterir. Anadil öğreniminde, keza bölgesel ağız ve aksanların öğrenilmesinde saptanabileceği gibi, hiç çaba sarf etmeden, hatta farkına bile varmadan bu değerleri benimseyecektir. Bu saptamalar daha ileride geliştirilecektir; ama şu an için, belirli bir halkın kültürel özelliklerinin saf anlamda psikolojik açıklamasının dayanıksızlığını ortaya koymaya yeterlidir. Bu anlamda, bir kültürün üretiminin hangi ölçüler içerisinde rasyonel ve büyük bölümüyle bilinçdışı bir olgu olduğu anlaşılabilir.

Düşünce tarihi açısından kültür, insanın kendi içinde ihtiyaçlar, arzular, düşler taşımasıyla ve bunları doğaya yansıtmaktan kendini alıkoyamamasıyla tanımlanır: Felsefenin "kültür" olarak adlandırdığı şey bu yansıtmalardır. Bütün canlı varlıklar içerisinde yalnızca insan "hile"lere –örneğin hemcinsleriyle ve çevresiyle ilişkilerinde kullandığı kimi araçlar ve dil– başvurur. Bu tekil durumdan üç önemli fikir kaynaklanır:

Birinci fikir: Diğer memeliler arasında olduğu gibi, bir bireyin davranışlarının toplamı insanda içgüdüsel davranışlardan (Biyolojik donanım olarak adlandırılır), bireysel deneyiminin sonucu olan davranışlardan (Kendi tarihini oluşturur) ve türünün diğer üyelerinden edindiği/öğrendiği davranışlardan oluşuyorsa da, insanda ayrıca bir *simgeleştirme yetisi*, yani şeyleri uzlaşımsal bir anlam yükleyerek kullanma yetisi de vardır. Aktarılabilir olan insan deneyiminin kültür haline gelebilme olasılığı buradan kaynaklanır: Hem biyolojik mirastan hem bireysel edinimden ayrı bir miras. Bu miras, davranışların, edinimlerin ve davranış sonuçlarının "örgütlü" bütününden başka bir şey değildir; bunları oluşturan öğeler özel bir topluluğun ya da toplumların özel bir grubunun üyeleri tarafından paylaşılır ve aktarılır.

İkinci fikir: Eğer ırk kalıtım sorunuysa, kültür esasen

–yalnızca değil– en geniş anlamıyla "gelenek" işidir. Bunun anlamı, M. Leiris'in gösterdiği gibi,[93] örneğin bir bilimin ya da dinsel bir sistemin gençlere resmi olarak eğitimciler tarafından öğretilebileceğidir; bir âdetin kuşaktan kuşağa aktarılabileceği; bazı davranış biçimlerinin küçüklerin büyüklerden ödünç alması şeklinde değil, bilinçli edinilebileceği; bir kanaatin propaganda ya da sohbetlerin tesadüfüne kalmış bir şekilde yayılabileceği; bir nüktenin kulaktan kulağa yayılabileceği ya da yalnızca bir ülkede uygulanan bir tekniğin ya da modanın bir diğerinde yayılabileceği... şeklindedir. Bütün bu olgular biyolojik kalıtımdan bağımsız gözükür; ama ortak özellikleri şudur ki –sözcükler, görüntüler, örnekler yardımıyla– özelliklerin sembolik aktarımından oluşmuşlardır. Bunların bütünü, az çok uzun bir süreyi kapsayan bir dönem boyunca belli bir çevrenin, belli bir toplumun ya da toplumlar grubunun yaşama tarzının karakteristiği olarak ortaya çıkar. Bütün bu olgular söz konusu toplumsal çevrenin kültüründen başka bir şey değildir.

Üçüncü fikir: Bu kültür, toplumsal olarak miras alınan ya da aktarılan her şeyi içerir. Aynı zamanda, bu, en farklı olgular düzenini kapsar: inançlar, bilgiler, duygular, temsiller vs. Bütün bunlar kültürel olguları tıpkı dil ya da taşıdığı tüm diğer semboller sistemiyle –akrabalık bağları, eğitim sistemi, yönetim biçimleri ve toplumsal ilişkilerin düzenlendiği bütün tarzlar– aynı sıfatla içerir. Bedensel tutum ve davranışlar, yüz ifadeleri, konut tarzları, imal edilmiş nesneler, selamlaşma ya da konut mekânlarını düzenleme tarzlarının durumu da aynıdır; bütün bunlar, eğitim ya da taklit yoluyla toplumsal edinimlerden kaynaklanan olgular olduklarından kültürden kaynaklanırlar.

Demek ki kültür, belli bir grubun üyelerinin tutumunu açıkça ve/veya zımni olarak yönlendiren fikirlerin, mekanizmaların, kurum ya da nesnelerin az çok tutarlı bütününü içeriyor olarak düşünülmelidir. İnsan kültürlerinin farklılığı bu şekilde açıklanabilir: Bu farklılık, insan grup-

larının önlerine çıkan tikel sorunlara uyarlanmış çözümler bulma zorunluluğundan kaynaklanır. Böylece her kültür, bireyleri şekillendiren ve kesin olarak terk edilmiş doğanın yerine geçen bir mirası oluşturan pratikler bütünü olarak adım adım yerleşir. Bu anlayış bizi kültürcülüğün anahtar hipotezlerinden birini kabul etmeye yöneltir: Her kültür, sonunda yaşamın bazı biçimlerini ve bazı değerleri –diğerlerini değil!– öne çıkaran özerk bir sistem oluşturduğundan, sonuç itibarıyla, yalnızca insan kültürleri arasında bir hiyerarşi oluşturmakla kalmayan, dahası belirli bir halkın kültürel özelliklerinin tamamen psikolojik bakımdan açıklanmasına inancı da buna ekleyen herhangi bir mutlak bakış açısı olamaz. İnsanın duygu ve davranışlarının sonsuz çeşitliliği, bütün insanlar için ortak arzu ya da eğilimlerin pek azını –değişik tarzlarda– ifade ediyor olsa da, kültürel olgularla doğal olguların iç içe geçmesi öyle bir noktadadır ki; hiçbir yanda, hiçbir deneyimde bu psikolojik sabitler, tarif edilmek ve incelenmek üzere saf halde belirginleştirilemez. R. Benedict, *Échantillons de civilisation*[94] adlı eserinde, "etnik bakımdan" çok yakın halkların tamamen tezat uygarlık "tarzları" geliştirebildiğini kanıtlayan örnekler verecektir. R. Benedict'e göre, bütün olarak bir toplumu niteleyen bir "kültürel tip"in varlığı, her kişinin kendi karakteri olduğundan, onu oluşturanların psikolojisiyle açıklanamaz; aynı şekilde, etnik yapılarla kültürel alanlar arasında net ilişkiler hiçbir yerde saptanamayacağından, kültürün biyolojik açıklamalarından hiçbiri alımlanabilir olamaz.

Dördüncü fikir: Etnolojik –ve de psikolojik– gözlem bizi insanın bir diğer insan karşısındaki kendiliğinden tutumunu niteleyen şeyin duyguların aşırı çift-anlamlılığı olduğunu ileri sürmemize yol açar: Öteki'ni, özellikle de yabancıyı kendimizle aynı insanlık derecesinde biri olarak hemen kabul etmemiz kolay değildir! Yabancı olan her şeye, yani "kendi kabilesi" denen sınıflandırıcı sistem içinde yeri olmayan her şeye derhal kuşkuyla, hatta düşmanca bakılır ve düşmanca davranılır. Bu perspektif içinde, C.

Lévi-Strauss'un kanıtladığı gibi,[95] aşağı yukarı bütün halklar bir üstünlük sertifikası edinmeye, hatta bu gerçek ya da varsayımsal üstünlüğün "biyolojik olarak" sağlam temellere dayalı olduğunu varsayarak, yalanlamalardan uzak tutmaya çalışırlar.

Aynı zamanda, etnolog M. Mauss'un[96] gösterdiği gibi, bütün insan gerçekliğinin "mübadele" yoluyla oluştuğunu saptamak gerekir: Böylece her kültür kendi içinde "tören kuralları" tanımlar, bunlar gruba geçici entegrasyonu sağlarken, haklar ve ödevler biçiminde belirli bir rol atfeder. Örneğin, M. Mauss'un *Essai sur le don*'da [Bağış Üzerine Deneme] gösterdiği gibi, ötekiyle barışçıl ilişkiler kurmanın en sık rastlanan yolunu oluşturan "misafirperverlik kuralları" bunlar arasındadır. Dolayısıyla şunu akılda tutalım ki; ancak insanların düşüncelerini iletmek ve karşılığında cevap aldıklarını görmek için gösterge alışverişinde bulundukları, mal ya da başka insanları bazı ürünler ve yükümlülükler karşılığında değiş tokuş ettikleri yerde toplum vardır: Mübadele böylelikle kolektif yaşamın bütün veçhelerini bir araya getirir; üstelik mübadele yalnızca mal ve ürünlere yönelik değildir. Genel olarak, bütün sosyallik biçimlerinin mübadele sistemlerine dayandığı düşünülebilir, çoğu zaman kurumsallaşmışlardır; ama aynı zamanda, kendiliğindenlik de işin içine girebilir, örneğin özel yaşamda her bir kişiyle çevresi arasında ya da aynı uzam, yer ya da kurumda tesadüfen bir araya gelmiş kişilerarasında çok sayıda ve kendiliğinden ilişki yerleşebilir: Değiş tokuş edilen şeylerden çok, değiş tokuşun kendisi önemlidir! Örneğin C. Lévi-Strauss için bu mübadele yapıları, genel ilkeleri içerisinde, tinin temel işlevi olarak görülen şeyin, yani en önemlisi dil olan sembolik bir sistem aracılığıyla iletişimde bulunma gücü içinde zımni olarak zaten mevcut gözükürler.[97]

Bu bakış açısından mübadele kavramı iki gerçeklik düzenini ilgilendirir. İlki akrabalık sistemidir; ki kadınların bir gruptan diğerine iletişim kuralları da buna dahildir (Egzogaminin işleyişi böyledir: "Bu kural sayesinde, aynı

klan üyelerinin kendi aralarında cinsel ilişkiye girmeleri yasaklanmıştır"). İkincisi ise dildir ve mesaj alışverişini de içerir. Böylelikle mübadele daha geniş "iletişim" kavramına dahil gözükür: Öncelikle bir ifade ve dil olgusudur, dil olmadan birey ötekinden kopmuş olur. Ama bu aynı zamanda, C. Lévi-Strauss'un saptadığı gibi,[98] evlilik kurallarının evrenselliğidir. Bu kuralların temel işlevi insanlar arasında bağ kurmaktır; "bu bağın yokluğunda, biyolojik bir örgütlenmenin üzerine çıkıp toplumsal bir örgütlenmeye erişmezler." Egzogami ve dil aynı temel işleve sahiptir: Ötekiyle iletişim ve gruba dahil olma. İki alana da müdahale eden ritim farklılıklarına rağmen, bunları analojik olarak kavramak gerekir; en azından kısmen örtüşebilen kişileri, sembolik değerleri ya da göstergeleri dolaşıma sokabilirler.

Her insan kültürü, böylelikle, farklılıkların sistematik gerçekleşmesi olarak görülür; bu farklılıklar olmadan mübadele kavramının anlamı bile olmazdı: Özdeş oldukları varsayılan iki kişinin buluşması için nasıl bir gerekçe olabilir ve birbirlerine söyleyecek ne bulabilirler? Kültür benimseme, her kültürel kaydın zorunlu biçimidir ve iletişim de zorunlu aygıtıdır: İletişim yoluyla ötekinin cevap vermesini sağlayabiliriz, onun üzerinde etkide bulunabiliriz, onunla rekabete girebiliriz, saygı, sevgi, kıskançlık gösterebiliriz; kısacası, kişilerin karşı karşıya gelebilecekleri, birbirlerini tanıyabilecekleri ve böylelikle kimliksel ihtiyaçlarını karşılamaya çalışacakları tutkulu bir oyun kurulabilir. Dolayısıyla, kendini her türlü toplumsal ilişkinin dışında tahayyül edebilecek ve varolabilecek özerk birey[99] yoktur: Kuşkusuz birey toplumsal iktidarın bir sonucudur ve dolayısıyla ona nüfuz eden ve onu oluşturan toplumsal ilişkilerin her türden mülahazasının dışında anlaşılamaz. Aynı zamanda, birey, belirttiğimiz gibi, birbirinden çok farklı ve çok sayıda bağla topluma bağlıdır: Özellikle bu çok sayıda bağ nedeniyle, özlemleri ya da çıkarları özel bir grubunkilerle asla tıpatıp örtüşemez. Yine de, –sosyolojiciliğe sapılmazsa– kültür tek gerçeklik olamaz ve insanın

gelişimi yalnızca topluma bağlı olarak düşünülemez: Kültürün kurumlaşması tek başına olmamıştır ve tek başına da yapılmaz. Etkileşim halindeki insanların eseridir ve sürekli bir eserdir. Her kültürün gerçekliği ancak insanlar tarafından yaşandığı ölçüde, başka bir deyişle fiilen varolduğunda varlığını sürdürür.

Şunu da kabul etmek gerekir ki; bir yandan, insanlar, kültür "onları yarattığı" ölçüde, "kültür yaratırlar." Bunun anlamı, insanlar arasındaki ilişkilerin esasen kendi faaliyetinin sonucu olduğudur ve bu da özellikle maruz kaldıkları insan ilişkilerini aşabildikleri ölçüde kendilerini oluşturmaları demektir. Diğer yandan, bu rasyonel faaliyet içinde, bütün kültürlerin iletişime geçtiklerini ve birbirlerine nüfuz ettiklerini kabul etmek gerekir: Eğer ilk kültürel deneyimimiz içine doğduğumuz toplumunkiyse, öncelikle ancak maruz kalabildiğimiz fiili toplumun deneyimiyse; bu durumda deneyim, tıpkı tarih gibi, dışsal toplumsal geleneğin, başka bir deyişle iletişim olgusunun, insan için, insanileşmesine mutlak anlamda gerekli olduğunu ileri sürmeye yöneltir. Bu yanıyla da kültür benimseme kültür oluşturucu bir olgudur.

O halde bir kültür nasıl oluşur? 1930'lu yılların sonunda etkileşimci Chicago Okulu, gördüğümüz gibi, bireylerin faaliyetlerinden önce varolan ve böylelikle onlara *a priori* anlam veren bir tür ortak miras olarak tanımlanan kültür fikrinin eleştirisine güçlü bir katkıda bulundu. Marjinal ya da sapkın küçük toplulukların –göçmenler, yasadışı işçiler, genç suçlular vs.– temsil ve uygulamalarını inceleyip betimlerken, iki önemli fikri değerlendirdi: Birincisi, yeni bir kültürün belli bir toplumsal ilişkiden doğabileceğidir; ikincisi ise bir kültürün kolektif ve bireysel etkileşimler içinde gündelik yaşamda oluştuğudur. Başka bir deyişle, bireyler önceden saptanmış bir partisyonu çalan robotlar değildir!

Bunun anlamı, ayrıca, bireysel temellerde gerçekleşse bile, etkileşimlerin toplumsal ilişkilerin bağrında olduğu ve burada gerçekleştiğidir. G. Balandier *Sens et puissan-*

ce[100] [Anlam ve Güç] adlı eserinde kültürlerin varlığının iktidar kozlarına ve toplumsal mücadelelere bağlı kolektif bir tarihle ne ölçüde ilişkili olduğunu göstermektedir. Öyle ki bir kültürün sahip olduğu nispi tutarlılık, toplumda etkili olan güçler bütününün verili bir andaki bileşkesinden başka bir şey değildir: Her kültürel sistem, görmüş olduğumuz gibi, asla tamamen homojen olmayan ve (düzenlemenin çeşitli parçalarının hepsi aynı döneme tarihli olmadığından) belli bir anakronizmin damgasını taşıyan geçici bir düzenleme olarak görülebilir. Lévi-Strauss'un gösterdiği gibi, her kültüre sorunlu bir nitelik veren; ama aynı zamanda gerçek bir esneklik de sağlayan şey budur.[101] Keza, kültürü benimseme kültür oluşturucu bir olgudur: Kültürlerin hepsi melezdir! Yalnızca bireyler değil kültürler de melezleşir. Ayrıca, farklı grupların kültürleri daima birbirleri karşısında az çok güç ilişkisi içindedir: Her kültür dikkati hak etse de, yine de, her kültürün aynı derecede toplumsal kabul gördüğü söylenemez! Gerçekte kültürler, her zaman ya da büyük ölçüde eşitsiz olan toplumsal ilişkilerden bağımsız değildir. Bu, egemenlik altındaki bir kültürün ille de yabancılaşmış bir kültür olduğu anlamına gelmez! Gerçekten de, toplumsal olarak "ast" konumdaki toplumsal gruplar, H. Becker'in gösterdiği gibi, kendine özgü kültürel kaynaklardan yoksun değildir! Sömürgeciliğin eline düşmüş geleneksel bir toplum kuşkusuz bu sömürgeleştirme tarafından yabancılaştırılmış, yok edilmiş ya da dönüştürülmüş olabilir; ama her durumda, bu toplum direniş tarzlarını da kendi içinde bulacaktır! Demek ki, bir kültür az çok tutarlı, dinamik bir bütündür ve onu oluşturan öğeler –zaman ve mekân içinde çeşitli kaynaklardan geldiklerinden– birbiriyle asla tamamen bütünleşmiş değildir: Her kültür, kendisine bağlı olduklarını bildirenlerin iradelerinden bağımsız olarak dahil oldukları ve somut durumlara bağlı kolektif bir yapım olsa da; bu yapımın içinde "oyun" vardır, grupların ve bireylerin özgürlüğü var olabilmek için bu oyuna sızabilir. P. Bourdieu *La Distinction*'da [Ayrım], sınıf kültürlerinin nasıl farklılık kültürleri olabildiklerini açıklarken, kültürün, toplumsal

aktörlerin –özellikle toplumsal ya da politik mücadelelere girişmişlerse– ille de bilincinde olmadıkları bir strateji unsuru olarak ortaya çıkabileceğini gayet iyi gösterir. Sonuç olarak, kimlik kavramının kültür kavramını açıklamaya nasıl yönelebileceği kavranabilir.

Bununla birlikte, temel sorun hep aynı kalmaktadır: "Bu öteki"ni, beni "öteki olarak" oluşturan şey diye nasıl düşünebiliriz? Dahası, bize ilk başta yabancı gibi gelenin bizim insanlığımıza ve ötesinde, bütün olarak insanlığa dahil olabilmesi nasıl mümkün olabilir? Gündelik hayatta pratik olarak kavrayabileceğimiz gibi, her insanın yaşamı, ötekiyle sürekli bir karşılaşmadır: Böylece hayat her an her birimizi kendinin farkında olmayan etnologlar yapar; öncelikle ötekinin davranışının tuhaflığının kendini dayattığı ve düşmanlık ile şiddetin egemen olabileceği durumlar da eksik olmaz. Şimdi incelememiz gereken bu özel deneyimdir: Bu kitabın ikinci kısmının konusu da budur. Bununla birlikte, insan açısından kültürel olgunun karmaşıklığının inkâr edilemez olduğunu da kabul etmeliyiz. İnsan, farkına varmış olabileceğimiz gibi, ancak çok sayıda düzeye göre (biyolojik, psikolojik, toplumsal vs.) ve çok sayıda perspektiften (tarihsel, ekonomik, dilsel vs.) analiz edilebilir. Bu perspektifler sürekli iç içe geçer ve ilk başta varsayıldığı kadar net bir şekilde kavranmaya imkân tanımazlar: Aşina olduğumuz evreni katettiğimizde, bizim için taşıdığı anlam "aşikâr"dır. Gerçekten de, çevremizdeki nesne, gösterge ve görüntülerin neye yaradığını ve ne anlama geldiklerini dolaysız olarak biliriz. Buna karşılık, zaman ve mekân içerisinde bizden uzak her kültür bizim gözümüzde en azından tuhaf ve muğlak karakterde nesne, gösterge ve görüntüler sunar ve bunun nedeni özellikle bizim zihniyet evrenimize yabancı anlamların taşıyıcısı olmalarıdır. Böylelikle kültür, ötekini bilmenin biçimlerinden biridir: Kelimenin gerçek anlamıyla ötekiyle, karakterlerin, âdet ve değerlerin başkalığıyla buluşma ve karşılaşmadır. Bu başkalık yine de mutlak değildir: "Sempati" dolu bir bakışla ona yaklaşmamız yeterli olacaktır; ister iste-

mez sınırlı olan bizim kişisel deneyimimizi, başka bir zamanın ya da başka bir ortamın insanlarıyla en azından kısmen çakıştıracak şekilde genişletmemizi sağlayacak tek şey bu "sempati"dir. Bu kitabın ikinci kısmında sizi bu maceraya davet ediyoruz: Kendinden çıkmayı, özel olarak da kendi kültürel referans merkezimizden çıkmayı gerektirir, alışıldık yargılama tarzlarımızdan sıyrılmaya bizi mecbur eder bu macera. Kültürlerin gökkuşağını göz ardı eden bir evrensel –insan evrensel özelliklerin toplamıdır– ile farklılıklar kültürcülüğü –evrensellik yoktur– arasında, demokratik evrensellik ile kültürel özgüllüğü birleştirecek şekilde, her birine uygun somut bir evrenseli yeni bir tarzda düşünmek gerekir.

İKİNCİ BÖLÜM

Özdeşlik ve Başkalık
Kültürel Dünyanın Oluşumu Sorunu

IV

Kültürel Dünyanın Oluşumu: Kimlik ve Stereotipler

Kimlik sorununun ortaya atılmasını özellikle son otuz yılda "bireyciliğin atılımı" olarak tanımlamanın ve "kolektif bağın", keza düzenleyici kurumlarla norm ve ölçüt oluşturucu kurumların "ufalanıp dağılması" olarak adlandırmanın, üzerinde hemfikir olunmuş bir tespit olduğunu kabul etmek beylik bir düşünce olacaktır. Bu fiili durum bireyleri dayanıksızlaştırmış ve böylece bir "kimliksel kabul" talebi doğurmuşsa da bu koşulların bireylerin kendi içlerine kapanmasını –bunu "kimlik krizi" olarak adlandırmak uygun düşer–, hatta öteki ve her türlü açılım karşısındaki belirgin (ve kimi zaman yabancı düşmanlığının ve popülizmin izini güçlü bir şekilde taşıyan) düşman-

lıklarını tek başına açıklayamayacağını kabul etmek gerekir. Dolayısıyla bir "kültürler çatışması"ndan[1] söz edilebilmiş ve aynı zamanda, çokkültürlü toplumlarda bütünleşme sorunu da ortaya konmuştur. Bu sorun ve ele alınışı, herhangi bir sloganın hissettireceğinden daha karmaşıktır.

Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi,[2] kişisel kimlik yakın ilişkiler (aile, yaşam alanı, iş vs.) uzanımında oluşur ve herkes kendini farklı gruplara ait tanımlayabildiğinden çoğul olarak yaşanır: Böylece kişisel kimlik de tıpkı ulusal ya da etnik kimlik gibi soyut kolektif özdeşleşmeler içinde oluşabilir. Bu tanımlayıcı özellikler benimsendiğinde, bir istikrar niteliği taşırlar. Bu durumda kültürel kimliğin doğuştan gelen ve kalıtım yoluyla aktarılan doğal bir veri olarak düşünülmediği anlaşılabilir: Bu, öncelikle, toplumsal aktörlerin hazırladığı, oluşmuş grup olarak harekete geçmeye yönelten özgül sorunlara bağlı olarak toplumsal ve tarihsel etkileşim koşullarında harekete geçirdiği ve dönüştürdüğü "paylaşılan bireysellik"tir. Bu anlamda, kültürel kimlikler süreğen tarihsel ve toplumsal "varolan"lardır.

Yine de böyle bir tanımla yetinemeyiz: Kişisel kimlik oluşumunda toplumsala fazla önem atfetme riski vardır. Tartışma konusu, daha ziyade, sosyolog J. C. Kaufmann'ın[3] "çelişik toplumsallaşma" olarak adlandırdığı olguyu bireyin nasıl gerçekleştirdiğini, başka bir deyişle, kendi "inisiyatifi"yle nasıl özne olduğunu bilmektir. Bu toplumsallaşma, temelde, kişisel kimliğimizin somut bütünlüğü içinde kabul görme arzumuzda kök salar. Gerçekten de, kimlik arayışı dolayısıyla bireylerin aradığı şey, kolektif olarak temsil ettikleri özgül niteliklerin, ortak amaçlar için önemine dikkat çekmektir.

Böylece, kimlik üzerine düşünerek, öncelikle kendi "içimize" döneriz: Ben kimim? Bu soruyu sorarken, asla tam anlamıyla "kendimiz olma tasarımız" olamayacağımızı bulgularız; çünkü çoğu zaman başkaları için bir temsili oynayan bir "kişilik" oluruz. Daha önce de gördüğümüz gibi,

kimliğimiz ne saftır ne ideal, onu sınırlandıran kısıtlamalara bağlı olarak anlam bulur. Öncelikle doğumumuzun tesadüflerine bağlı olan bu sınırlar çoktur: Cinsiyetten ten rengine, etnik yapıdan döneme kadar uzanır. Bu sınırlar öyle kısıtlayıcıdır ki içlerinde yaşarken, kendiliğimizden bunları unutma eğilimindeyizdir. Bireyin oluşturduğu bu benlik imgesi –o, "kimliğim" der– ve bir çevreyle temas sonucu sahip olduğu kendini gerçekleştirme imkânları, genellikle anlam ve yönelim verdiği bedensel durum ve atılımların aksi yöndedir. Beşeri bilimlerin gösterdiği gibi, varolan şey, hem potansiyellikler toplamı olarak biyolojik bir kalıtımdır hem bireyin kendi içinde, kültüründe oluşturduğu ve bedensel olayları kendilerinde sahip olmadıkları bir anlamla etkileyen "imge"dir.

Filozof Paul Ricœur'ün *Temps et récit* [Zaman ve Anlatı] eserinde anlatısal kimlik konusunda ifade ettiği de budur. Aslında kendimiz hakkında ne anlatıyorsak oyuz: Bizim kimliğimiz doğrudan doğruya verili değildir, onu icat eden ama aynı zamanda keşfeden sözcüklerin aracılığı olmadan bilinemez. Buradaki dil, benim nesnel gerçekliğimi betimlemeye yarayan bir aygıt olmaktan ziyade, kişisel deneyimlere denk düşen hem bireysel hem toplumsal bir dünyanın yaratıcısıdır. Kimlik oluşumu, bu durumda, bireyin kendi hakkında anlattığıyla ve başkalarının onun hakkında anlattıklarıyla özdeşleştiği anlatısal bir işlem olarak tanımlanabilir. Böylece hikâyelerin içine gömülmüş olur, bütün kimliği de hikâyelerinde yatar.[4]

"Etkileşim" kavramını, "gündelik yaşamın sahnelenmesi"nin odağında ortaya çıktığı haliyle sunan sosyolog E. Goffman'ın ifade ettiği de budur:[5] İletişim süreci burada birçok davranış tarzını (söz, mimik, bakışlar, jestler, kişilerarası mesafe...) içine katan kapsayıcı bir olgu olarak kabul edilir ve önemli olan, tek başına ele alınan birey değil; bireyler arası etkileşimdir. Her bir kişinin davranışı, etki ve tepkilerin karşılıklı içerimlerinin karmaşık bir oyunu içinde ele alınır: Muhataplar yalnızca bilgi alışverişinde bulunmakla yetinmezler, birbirinden ayrılmaz oldukları ve her

birinin sözcesinin –sözel ya da değil– diğerinin sözcesinden destek aldığı sözel bir işbirliği faaliyetine de girişirler.

Gerçekten de, örneğin Birdwhistell'in çalışmalarıyla birlikte, çok sayıda bilginin "sözel olmayan" yollarla (jestler, mimikler, duruş, üslup vs.) yayıldığı ve bu temel iletişim biçiminin sözel dil gibi "işlemediği" bilinmektedir. Bu açıdan, iletişimin "çok kanallılığı"ndan söz edilmiştir; ve örneğin, iki büyük dil kategorisi ayırt edilmiştir: "Dijital" bir biçim ile "analojik" bir biçim; birincisi keyfî göstergeler üzerinde temellenen bir dile, ikincisi ise bedensel ifadeye karşılık gelir ve "güdülendirilmiş" göstergelere dayanır.

İletişim içinde bulunanları birleştiren ilişki, demek ki, daha ziyade "psiko-sosyal ilişki" düzenindedir; yani partnerlerin statüleri ve toplumsal kimlikleriyle (yaş, cinsiyet, rol vs.) ve karşılıklı konumlarıyla belirlenen bir ilişkidir. Dolayısıyla, her iletişim durumunun bireyleri ortaya serdiği anlaşılabilir; bu bireyler de kuşkusuz tutum ve güdülenimlerle nitelenmişlerdir (duygulanırlar, ideolojileri benimserler, yakın ilişki ağlarına dahil olurlar vs.) ama her iletişim durumu aynı zamanda ilişkiyi geliştirmenin bir yolu olabilir; çünkü –örneğin– dengesiz buldukları bir durum içinde bulunan bireyler, iletişim kurdukları kişiler üzerinde, duyguları, inançları vs. üzerinde, onları dengeleyecek şekilde etkide bulunma eğilimi gösterirler. Dolayısıyla iletişim, katılımcıların sürdürdüğü ilişkilerle de tanımlanır. Bu ilişkiler, elbette ki, kısmen onların (örneğin belli bir dil kullanım biçimine yol açan) rolleri ve statüleriyle belirlenir. Ama daha incelikli bir şekilde, söyleşimin önemli bir bölümünün, Goffman'ın gayet iyi gösterdiği gibi, karşılıklı alışveriş boyunca oluşması gereken (iletişim içinde bulunanların geçmişinin önceden belirlediği ya da durumun içinde uzlaşmalı bir biçimde pazarlık edilmiş) bir ilişki tanımı önermeyi hedeflediği söylenebilir. Bu anlamda, anlaşılacağı üzere, ötekiyle ilişkinin ilke olarak hiçbir amacı yoktur: Bir kesinliği dile getirecek kelimeleri asla gerçekten bulamayız. Konuşmalarımızın devamını daima açık bırakırız. Diyaloğun özü budur: Yeni öğeler

daima ortaya çıkabilir. Aklımıza yeni bir şey hep gelebilir. Her yeni fikir, her sezgi bu anlamda bir açıklıktır. Öteki, benden farklı düşünür: Böylelikle birbirimize yeni ufuklar açarız.

Goffman bütün iletişim sürecinin "amaçlar" tarafından alttan alta desteklendiğini ve böylelikle, "stratejik" bir durum olarak kavranabileceğini ortaya koydu (Amaçlar ve stratejiler mübadelelerin dinamiğini oluşturur): Bu amaçlar büyük ölçüde sembolik düzendedir. Goffman'ın gösterdiği gibi, toplumsal etkileşimler genellikle kendini "sahneleme"yi gerektirir; bu "sahnelenme" içinde herkes, kendi toplumsal kimliği olarak kabul ettiği kendinin ("yüzü") değerlenmiş bir imgesini dayatmaya ve savunmaya çalışır. Bir iletişim amacı, bu durumda, "sevimli görünmek" ya da "rezil olmamak"tan ibarettir.

Her iletişim dışsal amaçlar da içerir (Ulaşılmak istenen hedef: hoşa gitmek, ikna etmek, saldırmak, vs). Her muhatap iletişim kurduğu kişiyle birlik olarak bu amaçlara hükmeden öğelere hâkim olduğundan emin olmaya çalışır. Strateji kavramı, amacın en geniş tanımının bir tatmin, bir kazanç ya da bir kâr (gerçek ya da sembolik) arayışı olabilmesi ölçüsünde amaç kavramından türer. Bu düzeyde, her tatmin ya da kazanç arayışının rasyonel iki tarza göre ayrıntılandırılabileceği kabul edilebilir: Herkesin özellikle kendi imgesini dayatmaya, en güçlü, en iyi, en zeki vs. kendisi olduğunu göstermeye çalıştığı bir rekabet oyunu olarak tanımlanan *iktidar ilişkileri* (ve bu kazananlarla kaybedenlerin olduğu bir oyundur); ya da karşılıklı kabulün, yakınlığın ve karşılıklı değer vermenin ifade bulduğu, taklide ve işbirliğine dayalı bir oyun oluşturan *baştan çıkarma ilişkileri.*

Bu açıdan düşünüldüğünde, iletişim ve söyleşim birçok açıdan (imgeler, yerler, anlamlar vs. arasında) pazarlık süreçleri olarak görülebilir: Her bir öğenin diğerinden ayrılamadığı ve ancak onlarla sürdürdüğü ilişki içinde bir değer taşıdığı karmaşık bir sistem söz konusudur.

Her bir kişinin kimliğinin tezahür ettiği bu gündelik et-

kileşimleri açıklamak için Goffman tiyatrodan esinlenen bir metafor kullanır: Toplumsal yaşam, aktörlerin kendilerini temsillere verdiği ve rolleri durumlara uygun yorumladıkları bir sahneyle kıyaslanmıştır. Bu aktörler bizizdir ve "oynadığımızın" bilincinde değilizdir; tersine, bizler çoğu zaman oyunun içine güçlü biçimde dahil oluruz ve onu doğalmış gibi duyumsarız. Belirli bir durumda, aktör –yani biz– belli bir kimlik öne sürecektir: Yine de bu duruma tamamen hâkim değildir; çünkü bu kimlik diğer aktörlerin sergilediği kimlik tarafından tanımlanır ve adlandırılır.[6]

Bizim konumuz açısından burada önem taşıyan, Goffman'a göre, her aktörün, bir karşılaşmada, kendine dair değer verilmiş bir imge sunmaya çalışmasıdır. Aktör böylece kendi Ben'inin bu değer doğrultusunda bir "sahnelenme"sini örgütlemeye çabalayacaktır. E. Goffman "yüz" kavramıyla bunu belirtmektedir ve bir eylem hattı boyunca bir kişinin fiilen talep ettiği olumlu toplumsal değer olarak da bunu tanımlar. "Yüz", aktörün davranışı düzeyinde, öncelikle kılık kıyafetinde ifade bulur: Beden duruşu, giyim, konuşma tarzı ve kendini başkalarına sunma tarzı dolayısıyla Ben'in fiilen sahnelenmesidir bu; "uygun ya da uygunsuz kimi niteliklere sahip biri olduğunu çevreye göstermeye yarar."[7] Düzgün duran biri, böylelikle, bulunduğu ortamda, toplumsal bir grubun içinde ritüele hâkimiyetini ve toplumsallaşma derecesini ifade eder. Ardından, ritüel alışveriş, partnerlerinin, her bir kişinin kılık kıyafetiyle talep ettiği "yüz"ü (başkalarının aleyhine dayatılmaması koşuluyla) onaylamak için işbirliği etmelerini ister.

Bununla birlikte, kendine dair olumlu bir imgeyi kabul ettirmek etkileşimin tek amacı değildir. Aynı zamanda, bu etkileşim karşılıklı olarak arzulandığında temasa izin vermek de gerekir. Dolayısıyla ritüelin işlevi, demek ki riskle kolaylaştırmaktır. Aynı zamanda ritüel, bir mübadeleyi kesintiye uğratmayı, ama bu kesintinin iletişim içindekilerden biri tarafından bir saldırı olarak anlaşılmamasını da sağlamalıdır. Bu nedenle, yakınlaşma ve ayrılık, iletişimin açıklığı ve kapalılığı, hizmet talep ve arzları, davetler,

sunumlar ve yola çıkışlar özellikle ritüelleşmiş anlardır. E. Goffman'ın saptadığı büyük ritüel türleri arasında,[8] özellikle *onaylama ritüellerini* belirtebiliriz. Bunlar kişinin sunmak istediği imgeyi onaylarken, aynı zamanda ötekine yönelik dikkat ve ilgiyi de ifade etmeye yarar. Demek ki, bizim gündelik basmakalıp ritüellerimizde bütünüyle sıradan bir şey asla yoktur. İncelemeye başlayınca , önemsizliklerinin ardındaki hızla ortaya çıkar: Varoluş tarzlarımızdaki küçük sırların ardına gizlendiği bir çehre. *Ethnologie française*[9] dergisinin son sayısında, birçok araştırmacı en sıradan "mikroritüeller"den bazılarına eğilir.

Bu yazarlar için ritüelde önemli olan ne içeriğidir ne müdahale ettiği bağlamdır. Bilindiği gibi, konuşmak asla hiçbir şey söylememek için yapılmaz! Bu konuyu açıklamak için Belçikalı sosyolog Claude Javeau, gündelik yaşamı belirginleştiren "iyi gidiyor!"ların radyografisine girişmiştir. Bu araştırmacıya göre, bu ifade görüldüğü kadar şeffaf değildir; çünkü birçok çeşitlemeleri, anlam bakımından zengin olan "söylenmeyenler"i ifade etmektedir. "İyi gidiyor!" olayların gerçekten de iyi gittiği anlamına gelmez, "Şu an için yeter, sizinle zararsız bir alışverişten fazlasına niyetim yok" demektir. "Hiçbir şey denmemiştir ama bir anlamda her şey denmiştir" diye analiz etmektedir Javeau. Demek ki görünüş aldatıcıdır. Görünüşte yansız çehrenin ardında, ifade ötekinin kabulü anlamına da, reddi anlamına da gelebilir : "Mutlak ret değil ama yönetmesi güç bir ilişkinin yoluna girmeme kaygısından güç alan bir ret." Karşılıklı olarak yerli yersiz, "İyi gidiyor!" diyerek, aktörler gibi davranıyoruz. "Yapay bir mübadelenin sahnelenmesiyle bir ilişki görünümünü korumak söz konusu olabilir: Sizden nefret ettiğimi söyleyecek değilim; ama, sizinle komedi oynayarak, yine de size bunu söylüyorum." "Aslında durum eğer hiç de iyi değilse, cevap tam bir yalan da olabilir" demektedir Claude Javeua.

Gündelik ritüeller, ilişkiyi kolaylaştıran ve toplumsal ilişkileri yapılandıran bir tür normatif kod olarak ortaya çıkmaktadır: İlişkiye giren bireylerin kullandıkları iletişim

tarzı ne olursa olsun, herkes, "kendi yüzü"nü ve iletişimde bulunduklarının yüzünü koruyacak şekilde, kendi ürettiği izlenimlere az çok egemen olmaya çalışacaktır. İletişim süreçleri çok karmaşıktır; çünkü son derece incelikli kodların içindedir: Genellikle deneyimlendiği gibi, anlaşılmak için aynı dilde konuşmak yetmez.[10] Cinsiyet, etnik köken, yaş, toplumsal sınıf, birbirinin yerine geçen ya da kişisel kimliklerin üzerine geçen ve dilsel işleyişi (ses perdesi, sözcüklerin yeri, jestler) kendi içinde bir evren olan toplumsal kimlikler üreten karakterlerdir. Dolayısıyla, aynı dili konuşup anlaşamamak mümkündür, bunun nedeni de ötekine seslenmek için bu dili kullanma tarzının partnerin kavrayamayacağı işaret ve niyetlerin istilası altında olmasıdır. J. Gumperz'in ifade ettiği gibi, burada tartışma konusu edilen, edinilen deneyimin ve toplumsal bilginin tüm problemidir: Bir dili kullanmak yeterli olmaz, onu sahnelemeyi, etkin kılmayı, onu kullanarak, akla yatkın, kendine ve ötekine uygun ve iki kişi söyleştiğinde oluşan o istikrarsız ve hareketli uzama da uygun bir bilgiyi ortaya koyabilmek gerekir.

Demek ki partnerler arasındaki mesafe bir kimlik eksikliğine değil; kimi zaman iletişimin oluşmasını bile engelleyerek, bireyler arasındaki kavrayışın etkilerini altüst eden ilişkilere ve iktidar etkilerine bağlıdır. Burada şu eklenebilir: Aynı tür eğitimi, aynı kültürü, aynı dili paylaşmak, hissettiğimiz, gördüğümüz ya da düşündüğümüz şeyin aktarılabilir olduğunu ille de garanti etmez; kelimelerin özdeşliği algı özdeşliğini asla kanıtlamaz. Bizim içsel deneyimlerimiz hem kişiseldir hem iletilemezdir; bunlar bizimdir, başka kim ya da ne olursa olsun asla aktarılamaz. Dil konusunda doğru olan, davranışlar konusunda da doğrudur: Öteki ile benim, benzer tutumlar benimsediğimizde aynı duyumları hissedeceğimizi bize hiçbir şey söyleyemez!

Bir kişiyi –bireysel kimlik– tanıma fikrinin bile yenilgiye mahkûm bir teşebbüs olarak kabul edilebileceği anlaşılır: Kimlik ne çıkarsanabilir, ne açıklanabilir, ne de her-

hangi bir yapıdan çıkarılabilir. Kimlik yalnızca hissedilebilir, yaşanabilir, etkileşim içinde deneyimlenebilir, belki de daha sonra betimlenebilir. Kimlik, insan varlığının indirgenemez bir özelliğidir, kuşkusuz bireyseldir ama özellikle kolektiftir. Gösterilen, elbette bir bireyler toplumudur, karşılıklı ilişkiler ve bağımlılıklar ağıdır, "ben" ile "biz"lerin çok sayıda iç içe geçmeleridir. Toplumsal dünya, itkilerin ve duyumların denetiminin gerçekleştiği, bütün olarak kişinin hem ittifak hem çatışma ilişkilerine girdiği bir ilişkiler dokusudur. Bu durumda, kişisel özelliklerin, toplumun diğer üyeleriyle paylaşılan özgül işaretlerden ya da toplumsal *habitus*'lardan yola çıkarak nasıl şekillendiği anlaşılabilir.

Bu durumda, ötekinde kendini ve kendinde ötekini tanımaya nasıl varılır? Bu tema çok bilindiktir: Yine de kültürel dünyanın oluşumunu aydınlatmamıza yardım edebilir. Hegel'e göre,[11] kendini kabul ettirmek, varolduğunu ötekine göstermek, hatta kanıtlamaktır. Ancak bu kabul, ötekinin bilinmesi anlamına gelmez: Öteki tarafından ve ötekinin kabulü ancak kendinin bilinci, kimliğinin bilinci durumunda geçerlidir. İletişim ediminde olup bitene tanıklık. Önce mevcut kişiler tanımlanmadan iletişim olamaz: Muhatabın kimliğini ve benim kimliğim açısından onun kim olduğunu belirlemek. Bu nedenle çoğu zaman iki kişi için sakinleştirici bir yakınlık yaratmaya uygun beylik fikirler, basmakalıp figürler ve sohbet ritüelleri kullanırız. Güven verici bu sözler ya da tutumlar aracılığıyla, sohbete katılanlar karşılıklı olarak kendilerini tanımlar. Her biri, bu noktada, bu tanımı kabul etmekte, reddetmekte ya da düzeltmekte özgürdür. Bu kimlik her iki taraf için de gayet sınırlı, tanınabilir bir sözler ve alışveriş alanı olarak tanımlanır. Bu güvenlik duygusu, alışkanlıklar ve gündelik ilişkiler alanından bir kopma gündeme geldiğinde tartışma konusu edilebilir; kültürlerarası karşılaşmada, kendi kimliği için başka düşünce tarzlarının, ifade ve davranış tarzlarının, önyargıların ve bunlara eşlik eden imgelerin varlığının oluşturduğu tehdit durumunda olup biten de budur.

Böylece, insanın bireysel kimliğinin, özgül ve tekil kendilik olarak, ancak ötekiyle sıkı etkileşim içinde oluştuğu anlaşılabilir. Çocuk örneği buna kanıttır: Piaget'nin gösterdiği gibi, çocuk, başkalıktan kendi kimliğini oluşturmak ve ileri sürmek için kaçınılmaz bir dayanak noktasıymış gibi yararlanır. Daha sonra, okulda, çocuk gerçek bir merkez yitimi yaşar: Ötekinin yerine geçecek; şeyleri ve kendini, başkalarının onu gördüğünü sandığı gibi görmeyi deneyecektir. Böylelikle, tutumlar, yaşam tarzları gibi farklılıkları saptamayı öğrenecektir. Buradan yola çıkarak, kültürel farklılığı öğrenecek, davranışlarını ötekine ayarlamayı ve oynanacak farklı toplumsal rollerin bilincine varmayı öğrenecektir. Toplumsal ve kültürel farklılıkları tanımlayan çocuk, kendi modellerini çekip çıkaracağı ya da bütünleşmeye çalışacağı kendi aidiyet gruplarını içselleştirir. Başka bir deyişle, özdeşlik ve başkalık, büyüyen bir genişleme hareketi içinde oluşur; burada kişi, az çok geniş, organik, işlevsel ve ideolojik gruplara dahil olarak, ötekinden farklılaşarak ve asimilasyon yoluyla kendi kimliğinin bilincine varır. Bu aynı zamanda ötekinin karşısındaki özneye, ona bir yer ve rol vermeye yönelik, onu farklı küme gruplarına göre bir kategoriye yerleştirmeye yönelik, kendinin bir imgesini sürekli olarak gönderdiği bir harekettir. Çocuk ancak bu ikili hareketin sonunda kendi kimliğine ve yabancı kültürlerden farklı bir kültüre aidiyetine dair nispeten belirgin bir bilinç edinir.

Bu sürecin iki önemli etkisi vardır: Öncelikle bu yapılanma zaman içinde donmuş değildir. Bütün yaşam boyunca evrim geçirir ve özel olarak indirgenmese bile, genellikle bir çatışma dinamiğinden geçer: Bağış, dayanışma, karşılıklılık kültürü gibi olgular kabulün önemli öğeleri olabilir. Ardından, bu kimlik olgusu kamusal ve toplumsal uzam olarak kişilerarası ilişkileri yapılandırır. Örneğin kültürlerarasılık durumunda, bir farklılığın bütün göstergeleri aidiyet ya da farklılık işareti olarak yeniden yorumlanacaktır: Dolayısıyla kimlik, toplumsal uzamın içinde dolaşımı sağlarken bağlayan ve ayıran bir değiş to-

kuş edici olarak ortaya çıkar. Şunu da belirtelim ki, bu karmaşık süreç içinde, ötekinin farklılığı içinde kabulü kendiliğinden bir tutum olmaktan uzaktır: Çoğu zaman, Lévi-Strauss'un *Irk ve Tarih*'te belirttiği gibi, insanlık kabilenin, dil grubunun, hatta kimi zaman köyün hudutlarında sona erer! Ötekinin reddi ya da kabulü burada davranışından –âdetleri, giyim, barınma, beslenme tarzları– çok, kolektif bir hayal gücünün ürettiği deforme edici binlerce etkiye bağlıdır, bunlar arasında da –ne yazık ki!– ne halklar arasında bir hiyerarşi olduğu kanaati eksiktir, ne kendini etnik terimlerle tanımlama!

Ama, paradoksal bir şekilde, kendinin kabulü ötekinin kabulünden geçer. Bu süreç içinde ötekini hem benzer olarak –ve bu nedenle, kendi kimliğimin ve kültürel aidiyetimin bilincine varmalıyım–, hem farklı olarak kabul etmem gerekir, bunun için de kendi kültürümü ve değerlerimi göreceleştirmeliyim. Bu anlamda, benim varoluşumun bilinci açısından ötekinin varlığı bana "utanılacak" bir şey gibi gelebilir: Yine de o benim kendi kimliğimin ve varlığımın kaçınılmaz ufkudur. Benim için, hem kültür hem uygarlık boyutu olan bir yaşam boyutu çizer. Bir kimlik sahibi olmak, daima ötekiyle bir ilişkiyi varsayar.

Herhangi birinin "kişisel kimliği"ni tanıma fikri, yenilgiye mahkûm ya da en azından çok güç bir teşebbüs olarak görülebilir. Bununla birlikte, kategorileştirmenin bu teşebbüste temel bir rol oynadığı da açıktır. Bir kişinin doğası ve özellikleri sorgulandığında, öncelikle kendimize onun kim olduğunu sorarız ve bu araştırma içinde, "kategorileştirici refleks" denen olgunun içine gömülürüz. Düşüncemiz, gündelik hareketi içinde, ötekiyle ilişki içinde olduğunda, kategorilerin referanslarına temel bir önem atfeder. Böylece, karşılaştığımız kişileri, genellikle önyargılar üzerinde temellenen bir sistematikleştirmeyle kataloglar, etiketleriz: Bunun en aşikâr sonucu bir kişiyi kendi özgünlüğü içinde görmeyi reddetmektir. Ötekine bu bakış içinde, herkes bir türe aittir ve o türün bütün karakterlerini yeniden-üretmesi beklenir; bunları aşikâr bir şekilde

tezahür ettiremese bile, önsel olarak böyle görülür. Bu atıf, *incelikli baskılama* gücü oluşturur ve her şeye rağmen, bizim ötekiyle ilişkilerimizi biçimlendirir: Bir mesleğe, bir ulusa, bir kültüre, bir etnik yapıya mensup olmak, bir dile, bir aksana sahip olmak, herkesin bir diğerinin gözünde bir birey kategorisinin "tipik öğesi" olarak görülmesini sağlar. Ötekini ya da niteliklerini belirtmek için önsel yargıya, yani önyargıya dayanma yönündeki bu eğilim özellikle "yabancılar" karşısında ortaya çıkar. Böylece her halk diğerlerine geleneksel nitelik ve kusurları atfeder; bunlar, kişinin kendini güvende hissetmesini sağlasa da, ötekini keşfetmeyi önler. Ötekini yüzeysel olarak kavramaya yönelik bu süreci belirtmek için psiko-sosyologlar "stereotip" terimini kullanır.

Ruth Amossy[12] "çağdaş kültürde stereotip kavramının merkeziliği"ni kanıtlar. Basmakalıp fikir olmuş beylik bir sözden kaynaklanan stereotip, istikrarlı, ortak ve tekrarlanabilir bir çağrışım oyununa dayanmaktadır. Bu stereotipi oluşturmak öncelikle bir fikre bir kelime eklemekten ibarettir. Flaubert basmakalıp fikirler sözlüğünde,[13] *dizim* içine kapandıklarında donan sayısız sözcük çağrışımları ya da klişe ortaya koymuştu: Eleştirmen, bilindiği gibi, daima seçkindir, general her zaman cesurdur vs. Öyle ki klişenin türü bile, Gourmont'un açıkladığı gibi, *atasözüdür:* "İmkânsızı isteme!", "aç ayı oynamaz" vs. Sonuçta, stereotiplerin özelliklerinden biri genellikle ona bağlı olan olumsuz yandır.

Özünde önemli olan, stereotiplerin gayet belirgin bir işlevlerinin olmasıdır: Konuşma tarzımız da dahil, tutumumuzu evcilleştirmeye ve yönlendirmeye yönelik bilgiler oluşturmaya yararlar. Bu bilgiler, belirli koşullarda, yükümlülüğe ve yasağa dönüşebilir. R. Amossy ile Herschberg-Pierrot'nun *Stéréotypes et clichés, langue, discours, société*[14] [Stereotipler ve Klişeler, Dil, Söylem, Toplum] adlı eserlerinde ifade ettikleri de budur. Bu yazarlara göre, basmakalıp fikirler "muaşeret kurallarına, toplumsal ahlâka bağlı yaygın önyargılar"dır.[15] Bunların ortak özellikle-

ri, "burjuva yaşamını düzenleyen buyurgan norm haline getirilmiş toplumsal anlaşma"dır.[16] Basmakalıp fikirleri tanımlayan şeyi sorguladıklarında, Amossy ve Herschberg-Pierrot, "davranış ve inanç normunu evrensel bir olgu gibi tanımlayan bir toplumun temel gerçekliklerini bunların oluşturduğunu" ileri sürer.[17] Stereotipler, demek ki, kategorilendirme sürecinin ya da dünyayı basitleştirme bireysel ihtiyacının sonucu değildir yalnızca: Toplumsal bir işlev de yerine getirirler. Bu sıfatla, toplumsal normları tanımlarlar.[18]

Çok sayıda literatür, stereotipleri iki temel açıdan analiz etmemize imkân tanır:[19] Stereotipler hem bireysel bir üretimdir hem belli bir toplumun toplumsal dokusunun öğesidir.

Bireysel yaklaşım dikkate alındığında, stereotipler, bireylerin çevreleri içinde karşılaşmaları, deneyimleri, etkileşimleri sonucu oluşmuştur; çevrelerinden ve başkalarından yola çıkarak kendileri için hazırladıkları bir dünya temsiline ya da "imge"sine[20] ulaşır. Böylece, terimin en geniş anlamıyla "Öteki"yle doğrudan ve kişisel temas yoluyla stereotiplerin oluştuğu söylenebilir. Genellikle daha rahat ve daha az kaygı üretici bir "başkası" kavrayışını tatmin etmeye yatkın, basitleştirilmiş bir dünya versiyonu söz konusudur. Böylece, bir imge bireyin özel durumuna bağlı genel beklentileri temsil eden eksik değerlerle birlikte olur. Örneğin Lippmann[21] stereotiplere savunmacı işlevler atfeder; çünkü gözlemcilerin kimliğine doğrudan bağlı kalırlar. Bu yazar, stereotiplerin kaynaklarını yurttaşın toplumsallaşmasında görür. Allport 1954 yılında *Önyargıların Doğası*[22] adlı eserinde aşağı yukarı aynı seçenekleri ele alır: Kategorileştirme sürecinin temel hedefi dünyayla ilişkimizi kolaylaştırmaktır, stereotipler de bu işlemin bir sapmasıdır.[23] Bu deneyimler ışığında, stereotipin yargıyı gayet iyi etkilediği ve gerçekliğe kendini dayattığı, gerçekliğin de gerçek bir uyumsuzluk pahasına yoğunlaşmış bir halde ortaya çıktığı gayet açıktır.

Anlaşılabileceği gibi, stereotiplerin oluşumuna varan

süreç karmaşıktır: Birçok öğenin altı çizilmelidir.

Birinci öğe kategorileştirmedir: Stereotiplerin oluşumu, bir grup bireyin diğer gruplardan ayrı bir varlık oluşturduğu algılandığında başlar. Bu kategorileştirmenin dolaysız sonuçlarından biri, bir kez bir grup "oluştuğunda", üyelerinin daha ziyade birbirlerine benzer algılandıklarıdır: Benzerlikler kendi aralarında büyütülür.

İkinci öğe basitleştirmedir. Bu basitleştirme, bazı öğelerin tercih edilmesi ya da ayıklanmasıyla –bilinçli veya bilinçsiz– nitelenen bir enformasyon işlenişini ima eder. Martine Abdallah-Pretceille tarafından "indirgemeci" olarak nitelenen bu unutma olgusu temel önemdedir: Öteki'nin birkaç "belirgin özelliğe"[24] indirgenmiş bir imgesi yaratılır.

Üçüncü öğe genellemedir: "Hedeflenen gruba mensup bir birey kendisine otomatik olarak [benzerleriyle] aynı davranış, zihniyet, nitelik ya da kusur şemasının uygulandığını görecektir."[25] Birey olarak bireyle gerçekten ilgilenilmeyecek, grubuna atfedilen değerleri ona da atfetmekle yetinilecektir. Böylece Öteki, "kolektif kimlik" edinir, bunun üzerinde de kendisinin pek az etkisi vardır; çünkü kimlik atfı burada esasen toplumsal anlaşmalar prizmasından geçerek yapıldığından çarpıtılmıştır. M. Abdallah-Pretceille'nin ortaya attığı bir diğer nokta, sürekliliktir: Stereotip basitleştirmekle yetinmez; basitleştirmeyi değişmez hakikat haline getirir. Bu nedenle stereotiplere zamana, değişimlere, hatta zaman zaman ortaya çıkan çelişkilere –ne kadar belirgin olsalar da– direnç atfedilir.

Yine M. Abdallah-Pretceille tarafından dile getirilen sürecin dördüncü öğesi, karışımdır; daha doğrusu "bilinmeyeni bilinene indirgemeye"[26] çalışan süreçtir. Stereotip, böylece, daha önce sözü edilen mekanizmalar aracılığıyla yerleşmiş önvarsayımlar açısından potansiyel çelişki olan değişimleri göz ardı etme iradesi gösterir.

Ötekini etiketlemek ve kategorileştirmek, kaçınılmaz bir şekilde, algı sürecinin parçasıdır: Yorumda bulunmanın bir biçimidir; bu yorumlar dünyayı ve ötekini kavra-

mak için oldukça yararlı araçlar olabilir. Bununla birlikte, bizim atfettiğimiz etiketler aldatıcı ya da yanlış olduğunda problemler ortaya çıkar! Dünya ve öteki bir kez kategorileştirildiğinde, buna bağlı kalma ve bütün çelişik bilgileri bu imgelerle çakıştırma eğilimi sergileriz. Örneğin, birçok araştırma, falanca kişinin olumlu ve olumsuz özelliklerinin farkına varıldığında, en az arzulanır olanları öne çıkarma eğilimi gösterildiğini ortaya koyar. Çok sayıda inceleme,[27] iş görüşmesi yapan kişilerin genellikle, olumsuz bilgi ileten adayları verdikleri bilginin bütünü son derece olumlu olsa bile reddetmeye eğilimli olduklarını göstermektedir. Stereotip özellikler gerçeklik olarak görüldüğünde ciddi sorunlar doğabilir! Örneğin Katz ve Braly'nin sürdürdüğü ünlü deneyde[28] 1933 yılında bireyleri kategorilendirmek için sıklıkla atfedilen sözcükler stereotipik kabul edilir: Örneğin Amerikalıların İngilizleri "sportif ve zeki" diye, İtalyanları "dürtüsel ve tutkulu", siyahları "batıl inançlı ve tembel" diye değerlendirdiklerini saptamaktadırlar. "İngiliz, İtalyan, siyah" etiketi, cevap olarak "sportif, dürtüsel, tembel"i harekete geçirebilir ve bu stereotipik bir sıfat şeklinde kabul edilebilir, özellikle bu kelime tekrarlanıyorsa ya da soru sorulan kişinin aklına ilk gelen şeyse... Yine aynı yazarların ele aldığı bir diğer nokta, bir kişinin bir gruba dair yapabileceği temsilin söz konusu grubun tek bir "örneği" üzerinde temellenebileceğidir. Örneğin bir kişinin "siyah adam" hakkındaki temsili, bu durumda, aynı gruptan bütün bireylere uygulanabilir. Demek ki stereotipler normal bir bilişsel işleyişin tezahürüdür ve etrafımızdaki dünyayı etkin bir şekilde kavramak için ödenmesi gereken bedel olarak kabul edilebilir.

V. Yzerbyt ile G. Schadron'un açıkladıkları gibi,[29] çok sayıda araştırma, stereotiplerin yeni bilgilerin depolanma ve hatırlanma tarzını etkilediğini doğrulamaktadır. Biz genel olarak beklentilerimizle tutarlı bilgilere daha fazla dikkat gösteriyoruz ve beklenmedik olanlarını ya da kendi kuralımızda istisna oluşturduklarını kabul ettiklerimizi unutuyoruz!

Bununla birlikte, tamamen bireysel böyle bir yaklaşımın, stereotiplerin oluşum sürecinde ötekiyle "doğrudan" temasların önemini abarttığı için, bireylerin ille de temas içinde olmadıkları gruplar hakkında stereotipler oluşturmalarını açıklamadığını kabul etmek gerekir. Böylelikle, kişilerin gruba mensup olmaları dünyaya ve ötekine dair bilginin yapılanma tarzını etkilese de, stereotiplerin yalnızca birey düzeyinde oluşmadığı, aynı zamanda bir kültür düzeyinde de paylaşıldığı anlaşılabilir. Dolayısıyla, edindiğimiz bilgileri ayıklama, düzenleme ve yorumlama tarzımızı birçok faktör koşullandırır. Bizim toplumsal ve kültürel aidiyetimiz, başkalarının tutumuna bir anlam atfettiğimizde dünya görüşümüzü şekillendirdiğinden burada ihmal edilemez bir rol oynar.

Bu anlamda, stereotipler kültürün ayrılmaz parçasıdır, daha doğrusu kültürel bir çevreye katılırlar. Başkalarının mesajları her bir kişinin imgesini ya da kimliğini şekillendirse de, bu mesajlara her birimizin toplumsal karşılaştırma sürecinden yola çıkarak oluşturduğu kişisel imgeyi de eklemek gerekir. Bilindiği gibi, toplumsal karşılaştırmaya bilinçdışı başvuru, başkalarına benzer mi yoksa farklı mı olduğumuzu bilmenin bir yoludur. Böylelikle, kendi imgemizi şekillendirmek için referans gruplarıyla karşılaştırmalar gerçekleştiririz; bu süreçte, bazı özelliklerin kolaylıkla ve doğrudan doğruya tanımlanabilir olduğu doğruysa da, onlara atfettiğimiz önem ve onları yorumlayışımız büyük ölçüde başkalarının görüşüne bağlıdır. Bireyin, yaşamındaki olayların belirlediği ilişkisel tarihi, başkasından gelirmiş gibi kabul ettiği işaretlerden yola çıkarak kendi toplumsal imgesini şekillendirir.

Bununla birlikte, bireysel temsillerden farklı olarak, kolektif temsiller "doğrudan etkileşim" ürünü değildir; "dolaylı kaynaklar"ın etkisinin sonucudur. Dolayısıyla, stereotiplerin aile, arkadaşlar, öğretmenler, her türden liderler, hatta medya aracılığıyla öğrenilme, aktarılma ve kimi zaman dönüştürülme tarzıyla ilgilenmek gerekir.

Bu kolektif temsiller, tıpkı bireysel temsiller gibi, bun-

ların taşıyıcısı olan yönelimlere bağlı olan birçok kategoriye bölünür. Örneğin, öncelikle *dil* karşımıza çıkar, "stereotipleri kolektif ve sözleşmeli bir düzeye yerleştirmenin aracı olarak kendini gösterir."[30] "Hedef etiketler" ve buna bağlı özellikler hakkında yukarıda belirtilen fikri yeniden ele alarak, aynı etikete bağlı paradigmaları analiz edebilir ve daha yakından bakabiliriz. Aynı kavram için olası paradigmaların[31] listesini çıkararak ve inceleyerek, buna bağlı yananlamlar (ya da paradigmaların listesi yananlam bakımından yoksul ya da yoksun bir veya iki terimle sınırlanırsa, yananlamların neredeyse hiç olmadığı) saptanabilir.

Bu yazarların açıkladığı gibi,[32] "zararsız etiketler yalnızca bir kategoriye mensup olmayı belirtirken, aleyhte imalar mevcut haliyle stereotipe bağlı yananlam üzerine bilgi sağlar." Bunun anlamı, seçilen yananlamın, buna bağlı olan özellikler kadarını –daha fazlasını değilse– söyleyeceğidir. Bir etiket yerine diğerinin tercih edilmesi, söz konusu "özne"nin algılanması konusunda, ona atfedilen "özellikler"den daha fazla bilgi aktarabilir. "Dilin muhtemelen, stereotiplerin tanımlandığı, aktarıldığı ve değerlendirildiği baskın araç"[33] olduğu anımsanmalıdır. Gerçekten de, Semin ile Fiedler'in belirttiği gibi,[34] kendimizi ifade etme tarzımız bile "gruplar arası stereotipleri sürdürme eğilimindedir." Bu araştırmacılara göre, özneler içrek-grubun pozitif tutumlarını ve dışrak-grubun negatif tutumlarını, içrek-grubun negatif tutumları ile dışrak-grubun pozitif tutumları için kullanılandan daha yüksek bir dilsel düzeyde kodlarlar!

Stereotipleri taşıyan bir diğer aygıt elbette ki, terimin geniş anlamında *medyadır*. Çoğu yazar, bizim toplumumuzda, stereotiplerin çoğunun edebiyat, televizyon, sinematografik ya da gazetecilik medyaları aracılığıyla aktarıldığını saptar. Bu aygıtlar milyonlarca kişiye ulaşır ve stereotiplerin aşağı yukarı her yere ve hızla yayılmasını sağlar. Özellikle televizyonun öyle büyük bir gücü vardır ki, "en istikrarlı televizyon izleyicileri programların içeriğini gerçekliğin tam yansısı olarak değerlendirmeye daha yatkındır."[35] Bu-

nunla birlikte, medyanın etkinliğinin *olmazsa olmaz* bir koşulu, bir stereotipin tamamen kavranabilmesi ve dolayısıyla aktarılabilmesi için şart olan ortak değerlerin varlığıdır. Bu anlamda, stereotip toplumsal aktörlerin kendini konumlandırmasını ve tanımlamasını sağlar: Toplumsal kimliğin oluşumuna ister istemez katılır.

Son olarak, stereotiplerin, bir grubun üyelerinin baskın *norma* uyum sağlaması olgusuyla geliştiğini ya da varlık sürdürdüğünü belirtmeliyiz. Öteki üzerine yargılar, etkileşimin içinde yer aldığı ideolojik alan ve etkileşim halindeki kişilerin kimlik sorunları tarafından belirlenir. Bu olgu, beklentilerin –örneğin bir B grubuna kıyasla A grubundan beklentilerin– hem A grubunun B grubu karşısındaki tutumlarını hem de B grubundan bireylerin tutumlarını belirlemesi olgusuyla vurgulanmıştır. Yani bilinçsizce olsa da olmasa da, B grubunun üyeleri öteki grubun beklentilerine boyun eğer. Psikologların *kendi kendine gerçekleşen kehânet* olarak tanımladığı budur.[36] Gerçekten de, kendilerine ya da başkalarına dair algılarını yalanlayan verilerle karşı karşıya gelen toplumsal aktörler bir tercih yapmak durumunda kalırlar: ya yeni verileri kabul edip, sonuçtaki algıları değiştirirler, ya da bunları reddederler ve başlangıçtaki fikre bağlı kalarak yeni verileri çürütürler. Genel olarak, çoğu kişi kendilerine dair imgeyi değersizleştirmekte tereddüt ettiğinden ya da başlangıçtaki yargılarını tartışma konusu etmeyi reddettiğinden, çürütmeyi seçme eğilimi gösterir. Bu olgu, J. P. Leyens'e göre, *zımni kişilik teorileri*'ne başvuruyla açıklanır. Bunlar genel olarak, insan doğası üzerine çoğu zaman bilinçsizce oluşturduğumuz ve verili bir durumda herhangi bir kişinin davranışını açıklamak için dayandığımız teori ve fikirlerdir. Bu zımni teorilerden yola çıkarak ilk izlenimi ediniriz: Yalnızca birkaç kişilik özelliğiyle bir kişiye dair bir fikir –kuşkusuz tutarlı ama çoğu zaman yaklaşık, hatta yanlış bir fikir!– oluşturabiliriz ve çıkardığımız sonucun gerçekliği de bizi pek ilgilendirmez! Böylece özünde, başkasına ya da kendimize dair hipotezlerimizin onayını aramaya yöneldi-

ğimiz, yoksa bunları çürütecek bilgilerle yüzleşmez istemediğimiz sonucuna varılabilir. Böylelikle, özel imgelerle dolu bir halde, kendimize ya da başkasına dair zımni ve ön bir bilgiye sahip olarak, kendimiz ya da başkaları karşısında geliştirdiğimiz fikirlerin onayını ararız ve kendimizi *kehanetlerin kendi kendine gerçekleşmesi* kısırdöngüsü içinde buluruz.

Psikologlara göre iki tür *kendi kendine gerçekleşen kehanet* vardır. Kendi kendine dayatılanlar, bizim beklentilerimiz davranışımızı etkilediğinde gerçekleşir. Bu durumda bizim tutumumuz kendimize dair sahip olduğumuz ve başkalarının da bize dair sahip olduğu bakış açısının önemli bir bölümünden sorumludur. İkinci tür, bir kişinin bir diğerine dayattığıdır ve bunun sonucunda bir kişinin beklentileri bir diğerinin eylemlerini düzenler. Çok yaygın olarak kullanılan bir örnek[37] bir profesörün örneğidir; iki grup öğrenci gösterilir, biri "iyi" olarak öteki "kötü" olarak tanıtılır, oysa ki iki grup da aynı düzeydedir. Eğitim yılının sonunda, öğrencilerin sonuçları profesörün her birine yakıştırdığı "etiket"ten yola çıkarak yaratılmıştır. Dolayısıyla bu tür *kehanetlerin kendi kendine gerçekleşmesi*'nin kişilerin davranışının şekillenmesinde önemli bir öğe oluşturabileceği ve kişilerarasındaki ilişkileri iyileştirmeye ya da saptırmaya hizmet edebileceği oldukça açık gözükmektedir: Biz, büyük ölçüde, olduğumuzu sandığımız kişiyizdir ve çevremizdeki insanlar ve biz, kendimize ve başkalarına dair imgeleri ve böylelikle kendi kişiliğimizi ve kimliğimizi sürekli olarak bu yönde yaratıyoruz. Örneğin düşük değer biçilen bir kimlik ya da kişilik, başkalarının değersizleştirici tepkilerinden kaynaklanabilir: Aşırı sayıda olumsuz mesaj alınan ve teşvik edici mesajların çok az olduğu bir çevrede bulunmak yeterlidir. Bir grubun üyelerinin (bilinçli ya da bilinçsiz) stereotiplere uygun davrandıklarında, tutumlarının stereotipleri doğruladığı ve sürdürdüğü düşünülebilir; aynı grubun içinde, aynı gruba bağlı stereotiple ilgili değişimler, hatta çelişkiler saptansa bile bu böyledir.

Bu konuyu sonuca bağlamak için, stereotiplerin her birimizi ilgilendirdiği belirtilebilir: Yaşımız, cinsiyetimiz ya da toplumsal çevremiz ne olursa olsun, stereotiplere başvururuz. Bu durumda, stereotip kişisel ve toplumsal kimliğimizin oluşumunda hangi önemli işlevleri, ne yönde yerine getirir? Öncelikle, stereotiplerin hedefi bizim kişisel imgemizi pohpohlamaktır: Bir öznenin kendine dair oluşturduğu imge, onun bir ya da birçok gruba aidiyetinden geçer. Bu durumda stereotipin işlevi, dışrak-grup karşısında pozitif bir ayrımcılıkta bulunmaktır. Birçok araştırmacının gözlemlediği gibi, toplumsal aktörler "diğer grup karşısında üstünlüklerini vurgulayan stereotipler geliştirme"[38] eğilimi içindedir.

Fakat kendini kıyaslama ve değer verme ihtiyacının ötesinde, anlaşılacağı gibi, bütün bir kimlik sorunu ortaya atılmış olur. "Ulusal" bakış açısı bir an benimsenirse, ulusal hetero-stereotiplerin (yani yabancı bir ulusun temsillerinin) hedefi genellikle ötekini küçümseyici bir tarzda nitelemek olsa da, bunların kaçınılmaz biçimde bir benlik temsiline gönderme yaptıkları söylenebilir. R. Frank'ın yazdığı gibi, "ötekinin temsilini basitleştiren ulusal stereotipler aynı zamanda benlik temsilini de basitleştirir."[39] Karakter özelliklerini karşı karşıya getirerek ya da kıyaslayarak, kendi imgemizi başkalarına göre oluştururuz: "Ötekinin stereotipleştirilmiş imgeleri, tıpkı bir ayna oyununda olduğu gibi, bu özdeşleşme sürecini beslemeye katkıda bulunur."[40] M. Byram da aynı kanıdadır: "Kişi, yabancıyla karşılaşmasında, toplumsal ya da bir grup kimliği oluşturma ihtiyacı içindedir: Kendisini yabancılardan ayırmaya hizmet edecek kendi kültürünün ayırt edici ve önemli özelliklerini tanımlayarak bunu yapar."[41] Toplumsal yargı, toplumsal boyutu temel olan bir anlam arayışı sürecine dahildir. Etkileşim halindeki kişiler ötekine bir anlam verirler, çoğu zaman da, onunla işlevsel biçimde karşılıklı etkileşebilmek için, gözlemlenen bir davranıştan yola çıkarlar. Bu süreçte, "enformasyonların da stereotipler gibi özel bir statüsü vardır":[42] Bunlar, toplumsal aktör-

lerin yeni durumları en emin şekilde ele almasını sağlayan temel bir enformasyon oluştururlar. Keza bir kişinin çok sayıda ölçüte göre kategorilendirilebilir olduğu olgusunu da ihmal etmemek gerekir: Kişinin ait olabileceği kategorilerden her birine bir stereotip –etnik yapı, milliyet, cinsiyet, meslek vs.– denk düşebilir. V. Yzerbyt'in ve G. Schadron'un açıkladıkları gibi:[43] "Kategorilendirme iki kez toplumsaldır: gözlemcilerin ideolojik mirasında kök salar ve etkileşimlere elinden geldiğince hizmet etmeyi hedefler." Ama şu aşikârdır ki, bu süreçte, etkileşim içinde bulunan aktörler genellikle enformasyonu ve stratejileri, arzu edilen sonuçlara erişebilmek amacıyla ayıklarlar: Bu ayıklama genellikle rasyoneldir, kişisel ve toplumsal kimliklerinin bütünlüğünü korumayı hedefler.

Ama her birimizin stereotiplere başvurmamızdaki temel neden, stereotiplerin "epistemik işlevi"nin[44] karşılık verdiği temel bir insani ihtiyaçtır. Gerçekten de, "stereotipler, başka çıkarlara hizmet etmeden önce, sahici bir bilme arzusunun sonucudur."[45] Vurgulamış olduğumuz gibi, bizi stereotiplere başvurmaya yönelten, durumların karmaşıklığıdır. Çıkardan yoksun olmayan bir diğer saptama, bu dünya görüşünden kaynaklanan iletişimin kolaylıklarıdır. Örneğin yukarıda belirtilen "etiketler"in kullanımı söz tasarrufuna imkân tanır. Bu durum, kullanılan sözcüklerin yananlamlarından kaynaklanır: Konuşmacılardan biri, bir etiketi bir diğeri yerine kullanarak bir enformasyon kaynağını belirtebilir.

Bununla birlikte, stereotip olgusu bilişsel alanla sınırlı değildir: Duyumsal yan da önemli bir rol oynar. Duyumsal mekanizmaların bilişsel mekanizmalardan önce yerleşmiş olması imkânsız değildir. Örneğin bazı yazarlar, bir kişi sürekli aynı duyguya eşlik ettiğinde ve söz konusu duyguyu başlattığında meydana gelen "koşullanma"yı[46] betimlerler. Böylelikle kışkırtılan duygular genellikle olumsuz bir görünüm edinir. Çoğu zaman çocuklarda ve gençlerde doğrulanan benzer bir durum, "bir grubun yakınlarının o grup karşısındaki tepkisi nedeniyle o gruba karşı duyum-

sanan duygular"dır.[47] Bilinen bir örnek, toplumsal bir grubu ima etmenin anne babalarda öfke ya da tiksinti tepkisine yol açmasına ilişkindir: Eğer bu durum düzenli olarak tekrarlanırsa çocuklar da kaçınılmaz bir şekilde söz konusu toplumsal grubu aynı öfke ve tiksinti duygularıyla birleştirecekler ve anne baba olsa da olmasa da, bu grubu basitçe ima etmenin aynı olumsuz duyguları uyandıracağı bir evreye erişeceklerdir.

Sonuç

Bütün bu faktörler, ötekiyle ilişkimizde, gerçekliğin çarpıtılmasına ve beklentilerin onaylanmasına katkıda bulunur: Hepimiz önyargılarımızdan etkileniriz; tabii özel bir çabayla onların etkisinden kaçmayı başaramazsak. Birçok yazar stereotiplerin kendi kendini onaylayıcı bu karakterini ortaya koymuştur; ama aynı zamanda, beklentileri destekleyen açıklamaların gücü ölçüsünde stereotipleşmiş inançların sürmesi mümkün görünür. V. Yzerbyt ve G. Schadron[48] bu konuda, başka ortamlardan gelen çocukları çok küçükken evlat edinen anne babaları ele alırlar: "Kendi kültürel kökenine dair hiçbir deneyimi olmayan bir çocuk karşısında anne babanın stereotipik beklentilerinin damgasını vurduğu aile ilişkileri örnekleri çoktur." Aynı ilke kültürlerarası ilişkilerde de geçerlidir: Genellikle bunlar kendi fiili gerçeklikleri düzeyinde değil, hayali gerçeklikleri düzeyinde yorumlanır ve sorgulanırlar. Stereotip, kişinin kendi için umduğu ya da çekindiği şeye göre genellikle araçsallaştırılmış bir öteki imgesi ortaya koyar.

Stereotiplerin işleyişini ve işlevlerini yakından inceleyerek, kimliği ve kültürlerarası durumu ele aldığımızda karşılaştığımız çok sayıda kavrama rastladık. Esasen, stereotip, Öteki'nin toplumsal tasarımları bütününü yöneten toplumsal dinamiklere boyun eğer. Bu anlamda, kültürlerarası başkalığa içkin olarak bağlıdır; stereotipler de (ister

hetero-stereotip olsunlar ister oto-stereotip) böyledir, çünkü kimlik Öteki'yle zıtlık ve tezat içinde oluşur. Dolayısıyla burada söz konusu edilen şey esasen kimliktir: Bireysel kimlik ile toplumsal kimlik, kendininki ve ötekilerinki. İşte, bizim gözümüzde, kültürlerarasılık ile stereotipler arasındaki temel bağı oluşturan budur: tuzaklarla dolu bir yol boyunca gerçekleşen kimlik arayışı. Her birimizin bir cevap bulmaya, çevremizdeki dünyayı, aynı zamanda da ötekinin dünyasını tanımlamaya çalıştığımız mekanizmaların neler olduğunu gördük. Aşılması gereken engeller (etnik-merkezcilik, duygusal mekanizmalar, çevrenin etkisi, cahillik) çok sayıdadır ve bunlar kimlik yapımızın ayrılmaz parçalarıdır. Bu durumda, kendimizi nasıl tanırız? Sonuçta, beni tanımlayan şeyin, benim muktedir olduğum şey olduğu gayet iyi anlaşılmaktadır: Kendimi böyle tanırım ve beni de böyle tanırlar. Kendim hakkında anlatabileceğim şey de budur, toplumsal pratikler ile kolektif kimliklerin oluşumu bu tanımaya eklenir. Ayrımsız ve ayrımcılıksız, herkesin kabul ettiği soyut kimliğin ötesinde, insanlar kendi toplumsal köklerinden somut bir kimlik de edinirler ve bu, farklılıklarla ve bölgeciliklerle uyum sağlar. Bireysellik toplumsaldır ama her toplumsal konfigürasyonda, insan ilişkilerinin oluştuğu her entegrasyon düzeyinde, her konfigürasyona özgü eşitsiz gerilim ve iktidar etkileri olabilir. Bunun sonucunda özgürlüğün uygulanmasında bir marj ortaya çıkar; yani bireylere açık bir olasılıklar alanı ki "kimlik"leri burada ifade bulur.

Burada varılması gereken sonuç, başkalık olarak kimliğin tarihsel olarak çeşitlilik gösterdiği, toplumsal ve kültürel ortama bağlı olduğudur. Bizim kimliğimiz ikili bir işlemin sonucudur: Öncelikle farklılığımızı ve tekilliğimizi tanımlamak söz konusudur. C. Dubar'ın[49] yazdığı gibi: "Kimlik, farklılıktır." Ardından ortak olanı tanımlamak gelir: Kimlik, aynı zamanda, "ortak aidiyet"tir.[50] İki işlemin ortak öğesi, C. Dubar'ın vurguladığı gibi: "Ötekinin ve öteki aracılığıyla tanımlaması/özdeşliği"dir. Kimlik demek ki yalnızca bireysel değildir; açıkça toplumsal ve kültüreldir de.

Bu sav bizim konumuz açısından sonuçsuz değildir: Bundan çıkan ilk sonuç, iletişimin zorunluluğudur. Bizler, yalnızca "nesnel ve temsil edilebilir bir dünya"yla ilişki halindeki tek tek özneler değiliz.[51] Bizler, filozof J. Habermas'ın belirttiği gibi, "kendi aralarında herhangi bir şey üzerinde anlaştıklarında konuşmaya ve hareket etmeye muktedir özneler"in[51] oluşturduğu öznelerarası bir ilişkiye dahil özneleriz.[51] Bu bakış açısıyla, bu iletişimsel rasyonalitenin bir tür ölçü oluşturması ve toplumlarımızdaki, medyadaki, hatta eğitim ve çalışma alanındaki ya da gayet basit olarak gündelik hayattaki iletişimsel etkileşimin sapmalarının ve işlev bozukluklarının buna göre değerlendirilmesi çok doğaldır. Dünyanın bu eleştirel betimi, Habermas'a bakılırsa, manipülasyonsuz ve kasıtlı olarak bir araya getirilmemiş, şeffaf bir iletişim idealine gönderme yapar ve "birbirleriyle ilişkide olan bireylerin kısıtlamasız bir şekilde birbirlerini anlamasını olduğu kadar, baskısız bir toplumsallaşma içinde kendi kendisiyle kısıtlamasız iletişime geçen bir bireyin kimliğine de imkân tanıyan bir öznelerarasılığın... ütopik formülü"nü[52] verir. Bu kriter tüm değerini, Habermas'ın vurguladığı gibi, yaşanan dünyanın, kültürün ve gündelik yaşamın özgül alanlarının idari buyruklara, medyanın manipülasyonlarına ve paranın gücüne büyüyen biçimde tabi olduğu bir dünyadan alır.

İkinci sonuç oldukça karmaşık bir görevi tanımlar: *Başarılı bir iletişimin hedefi* ilişki halindeki aktörler arasındaki karşılıklı anlayıştır. Ama bu "başarılı etkileşim" idealini gerçekleştirmek kolay değildir. Yöntem burada Habermas'ın "kanıtlayıcı sentez" olarak adlandırdığı yolu izlemelidir, bu da bıkıp usanmadan başkalarının dilini sahiplenmekten geçer ve "yapım halindeki bir yapboz çalışması içinde" adım adım ilerler. Anlaşılacağı gibi, bizim söz edimlerimiz ile bunların meydana geldiği durumlar arasındaki ilişkileri incelemek gerekmektedir. Uygulamaya konulacak mekanizmalar bilinmektedir: Bunlar dilsel terimlerle ve pragmatik terimlerle ifade edilebilir, burada uygulanan akılcılık, etkileşim içindeki toplumsal aktörle-

re, olası en geniş konsensüs temelinde, tartışma aracılığıyla önlerine konan sorunları çözme imkânı sağlayacak kriterler bütünü olarak anlaşılmalıdır. Bilindiği gibi, Habermas'a göre, iki tür akılcılık söz konusudur: bir hedefe doğru yönelen ve uygun araçların kullanımıyla başarı arayan araçsal ve stratejik akılcılık ile –tersine– ortak bir eylemi göz önüne alarak harekete geçebilecek ve konuşabilecek özneler arasında uzlaşma ve rıza arayan iletişimsel akılcılık. Bununla birlikte bu uyum başkaları üzerinde etkide bulunmaya çalışmamamızı, herhangi bir hileyle manipüle etmememizi varsayar: Burada herkes, ötekinin iddialarını kabul ederek, hatta onları eleştirerek, bu anlayışa ya da anlaşmaya varmaya çalışmalıdır, bu olmadan kolektif eylem olamaz. Bu iletişimsel akılcılık, anlaşılacağı gibi, "anlaşma gerçekleştirmeyi ve bir konsensüse yol açmayı sağlayan kanıtlayıcı söylemin şiddetsiz gücü"ne[53] dayanır.

Bununla birlikte, bu bağlamda, her sözcelem, görünüşte en yansızı ya da en nesneli de olsa, hem bireysel hem toplumsal bir eylemin parçasıdır ve hakikatte, toplumsal adalette ya da öznel sahicilikte geçerliliğe sahiptir. Özellikle, her sözcelem muhataplar için ortak bir bağlama ya da bir yaşantı dünyasına çağrı yapar: Dolayısıyla, başarılı iletişim durumları, ancak "iletişimin taraflarının herhangi bir konuda karşılıklı olarak birbirlerini anlayabilecekleri yaşantı dünyasının bağlamsallaştırıcı ufkuna doğru"[54] yönelerek mümkündür. Bizim "kişisel kimliğimiz", vurgulamış olduğumuz gibi, başkalarıyla diyalog yapma tarzımıza bağlıdır: İletişimde bulunmak, bizim kim olduğumuzu tanımlamaya da katkıda bulunur; aynı zamanda başkalarıyla toplumsal bağlar kurmamıza imkân tanır. Bununla birlikte, dilin evreninde ve iletişimin sürekli yenilenen uzamında yaşayarak, konuşan insanlar arasındaki karşılıklı kavrayışın sürekli birbirini etkileyeceği ve yeniden oluşacağı –çoğu zaman acılı ve sert biçimde de olsa– açıktır.

Bu karşılıklı anlayış süreci özellikle dilde hissedilir: Ama çoğu zaman bir "eylem" dili söz konusudur ki bu,

dünyayı belirtme dar işlevi dışında, bizim kendimizi ifade ve sözceleme işlevlerini eşit değerlerde yerine getirir. Bu süreçte, muhatapların karşılıklı olarak kuşkular, itirazlar, argümanlar sergilemeleri ölçüsünde, kendiyle ve ötekilerle ilişki sorunsallıdır. Ne olduğumuzun ve başkalarının ne olduğunun kavranması, bu karşılıklı anlayış sürecinde hissedilse de, ister dilsel bir sözce olsun isterse de örneğin stereotipler aracılığıyla normlarla dilin içinde alınan bir insan edimi söz konusu olsun, her zaman dil öğesi içinde gerçekleşir. Dolayısıyla iletişim ne doğrusal bir süreçtir ne bir konuşandan bir dinleyene bir bilginin aktarıldığı basit bir süreç; kişilerin sözel ya da sözel olmayan mesaj alışverişinde bulundukları interaktif bir süreçtir ancak. İletişim, daha ziyade, *uzlaşmalı bir süreçtir*, bu süreçte aktörler eşzamanlı olarak mesaj gönderip alarak bir ilişki gerçekleştirir, bu mesajların birçoğu da deforme olabilir. Bu süreci aydınlatmak için, şimdi, ötekiyle iletişim durumunun ortaya koyduğu özgül sorunları ve dolayısıyla ötekiyle ilişki içinde işleyen iletişim paradokslarını incelememiz gerekir.

V

Kültürel Dünyanın Oluşumu: Söz Edimi

Bu birlikte-yaşam sınavını aydınlatmak için, ötekiyle iletişim durumunun ortaya koyduğu özgül sorunları, dolayısıyla ötekiyle ilişkide işleyen iletişimin paradokslarını incelemek isteriz. Öncelikle günümüzün gündelik yaşamında iletişimin kavram ve gerçekliğinin engin başarısını, hatta "medyatik zaferini" dikkate almak gerekir. Bu başarıda, bizce, ötekiyle ilişki içinde derinden etkili olana dair derin bir bilgisizlik yatmaktadır: Ötekiyle söyleşmenin temel konusu bir ürünü –kendini– ya da temelde ticari değer taşıyan basit bir nesneyi satmak değildir; herhangi bir başkası –yabancı, dost, tanış vs.– ile bizim aramızda hem enformasyonu hem büyülenmeyi, kültürel bilgiyi ve duyarlılığı, bilgileri ve ayartmayı karıştıran bir *katılım hare-*

keti olarak adlandırdığımızı yaratmaktır. Böylelikle, özde heterojen olan kişileri, geçici bile olsa bir araya getirmeyi sağlayan kolektif bir bilinç yaratmak söz konusudur. İletişim durumunda, dolayısıyla ötekiyle ilişki durumunda bulunan herkesin içinde bulunduğu bu yükümlülük bazı temel sorunlar ortaya atmıyor değildir: Burada bunlar içerisinde önem taşıyan ikisini incelemek istiyoruz.

Birinci sorun, genel olarak, gerçekte sandığımızdan daha etkili biçimde –ama her zaman istediğimiz anlamda değil!– iletişimde bulunduğumuzun bilincinde olmamamıza bağlıdır. Söylediğimizi düşündüğümüz şey, söylediğimiz şey ve ötekinin algıladığı şey arasında yalnızca mesafeler değil, çoğu zaman uçurumlar vardır! Ötekiyle ilişki içindeyken, biz yalnızca bilinçli ve iradi anlamda sözel biçimde iletişimde bulunmakla kalmayız; bunun da en azından iki temel nedeni vardır.

Birinci neden, bilindiği gibi, dilin dilbilimsel yapısına bağlıdır: Gerçekten de dil çeşitli dilbilimsel biçimler içerir; sözleri kullanan her konuşan, bu sözleri kendi kişiliğine taşımak için sahiplenecektir. Böylece –ve bu özellikle ötekiyle söyleşim içindeki durumdur– her muhatap, deyim yerindeyse, kendi hesabına ve kendi dilinde, bütün olarak dili üstlenecektir ve hatta kimi zaman sözcüklere, en yaygınlarına, en sıradanlarına bile, o zamana kadar asla ifade etmediklerini bile söyletmeyi başaracaktır: Her gün bunu deneyimleriz! *Sıradan* sözcükleri, kendimize rağmen, bizim için her zaman son derece *tekil ve mahrem* bir anlamda kullanırız.

İkinci neden, konuştuğumuz zaman iletişim kurmamıza bağlıdır: Başka bir deyişle, kelimenin gerçek anlamıyla sözel alışverişleri –onaylayarak ya da geçersiz kılarak– tamamlayan tutumlar olarak adlandırabileceğimizi uygulamaya koyarız. Bu tutumlar, ötekiyle her ilişkide ve her söyleşim durumunda temel bir rol oynar ve özellikle –söyleşimde bulunan her bir kişinin zihninde bilinçdışı bir yer edinmek için– aynı ölçüde kısıtlayıcı olan bir yasaya uyar. Burada, biz söyleştiğimizde bize rağmen hareket eden, terimin geniş anlamıyla, kültürel yasalar söz konusudur.

İkinci önemli sorun, iletişimsel etkileşimde, genel olarak yanlış anlama denen olguyla ilgilidir: Ötekiyle bütün ilişkide ve her söyleşim durumunda ilk deneyim olarak bunu yaşarız. Bunun anlamı nedir?

Ötekiyle söyleşim içinde iletişim derhal *karmaşıklaşır*: İletişim, karşılıklı koşullama fikrini varsayan bir etkileşimdir. Gerçekte, ötekiyle söyleşim içinde, tutumlarımız birbirini sürekli etkiler. Bu etkileşim süreci asla basit değildir, çok sayıda davranış tarzı temelinde etkili olur: Sözelleşme elbette vardır; ama aynı zamanda davranışsallık, uzamsallık, giyim kuşam da etkili olur ve bu etkiler değirmi bir şemaya göre –*feedback* ya da geribesleme– bunları üretmiş olan kişilere geribeslemede bulunur.

Ötekiyle ilişkiden ve dolayısıyla iletişimden edindiğimiz ilk deneyimin yanlış anlama olduğu fikrini ileri sürersek bundan ne anladığımız daha iyi anlaşılabilir: Temel sorun bizim iletişimde bulunma yeteneksizliğimizin bilincinde olmamamıza değil, kusurlu olsa da, aynı ölçüde gerçek olan bir tarzda gerçekte iletişimde bulunduğumuzun genel olarak bilincinde olmamamıza bağlıdır. Bu durumda, bu yanlış anlama nasıl ortadan kaldırılır?

Bu güç bir görevdir; çünkü, görmüş olduğumuz gibi, ötekiyle söyleşim esasen kuralların varlığını ve ilgili bütün aktörler arasında yeni ilişkilerin gerekliliğini dayatır. Ötekiyle etkileşimde hem kendi kişiliğini değerlendirmek hem kendi kültürel varlık-bilgisini değerlendirmek, bizden farklı biriyle diyalogda bulunurken sahicilik göstermek söz konusudur. Bütün aktörler arasında *aynı zihinsel düzeye* ulaşılması gerekir. Güç görev! Ötekiyle söyleşmek ne anlama gelir? Ötekiyle bunca özel bu ilişkiyi nasıl tanımlamalı?

Ötekiyle bir söyleşimde iki tür temel sorunla karşılaşırız. Birincisi, ötekiyle söyleşimin gerçekliğinin *kendi başına* varolduğudur. Ötekiyle söyleşim nesnel olarak tanımlanabilir: Belli bir yerde iki ya da sınırlı sayıda kişi arasında resmi bir söyleşimden ibarettir. Söyleşimin kullanımı genel olarak, kendinden başka biriyle kişisel bir karşılaş-

ma yaklaşımı içindeki –örneğin daha iyi tanımak için ona seslenmek– belirgin bir evreye denk düşer. Ötekiyle söyleşim, böylelikle, bir ya da birçok enformasyonun çeşitli araçlarla (kelimeler, jestler, göstergeler, semboller vs.) bir kişiden diğerine aktarımı olarak tanımlanır, söyleşen iki kişi öncelikle algılamaya, sonra da aktarılan şeyi yorumlamaya muktedir kabul edilir.

İletilerin karmaşıklığını daha ileride ele alacağız. Şimdi yalnızca , böyle bir perspektif içinde (Ötekiyle söyleşim basit bir aktarım süreci olarak algılanır) söyleşimin nesnel ve düzenli bir gerçeklik olarak, bütün maddi kendilikler gibi ele alabileceğimiz gerçeklik olarak kendini göstediğini vurgulamak istiyoruz: Özellikleri de güçlükleri de analiz edilebilir ve her biri sonuçta bunlara hâkim olabilir. Bununla birlikte, şunu belirtelim ki, ortak dil özelliklerine hâkim olmada görülen belli bir eksiklik, kavramsallaştırma ve uslamlama güçlüğünden de kaynaklanabilir: Dil sayesinde, düşünmeye ve analize uygun mesafeyi korumayı bilmeyen kişi, özellikle basit, dolaysız ve kesin cevaplar getirme iddiasındaki bütün söylemlere açık ve bunlardan etkilenebilir olacaktır. Böylece, ikili ve Manici bir dünya görüşü sunan bütün stereotipler onu kolaylıkla ayartacaktır. Bütün bu saptamalar temel olmakla birlikte –söyleşimin gerçekliği kendi başına mevcuttur, kendi yasalarına sahiptir ve hem çimentosu hem amblemi olduğu etnik ve kültürel bir kimliğin temelini oluşturur– ötekiyle söyleştiğimizde kaçınılmaz olarak yöneldiğimiz karmaşık gerçekliği ortadan kaldırmazlar; tam tersine.

Demek ki şimdi analiz etmemiz gereken ikinci bir temel sorun vardır: Ötekiyle etkileşimin gerçekliğini, bütünüyle ve özellikle nesnel terimlerle düşünemeyiz. Ötekiyle söyleşimin nesnel bir gerçekliği olsa da (Yürekten bağlı olduğu bir şeyi ifade etmek isteyen herkes bununla karşı karşıya gelir), bununla birlikte, bu söyleşim gerçekliğinin aynı zamanda ve her söyleşim için, bunu oluşturan farklı aktörler tarafından inşa edilmiş olmasını kaçınılmaz bir olgu olarak açıklamak ve kabul etmek gerekir. Gerçekten de,

ötekiyle söyleşirken, biz yalnızca kodlandırma ve kod çözme makineleri değilizdir. Biz, konuşan başkalarıyla konuşuruz! Bunun anlamı, yalnızca iletilerin aktarım kaydı içinde değil; daha ziyade, iletinin kendisine gönderme yapan, potansiyel olarak bir cevap varsayan *diyaloğun* içinde bulunuyor olmamızdır.

Demek ki, ötekiyle söyleşim içinde gerçekleşen sözde, basit bir enformasyon iletişimi aygıtından ziyade, "diyaloğun yaratıcı uygulanması" olarak adlandırabileceğimiz kavram vardır. Çünkü, gerçekte iletişimsel etkileşimde, yalnızca bir iletiyi aktarmak değil; diyalog yoluyla bir katılım hareketi yaratmak da söz konusudur: "İkna etmek" derken anlamamız gereken budur. Hedeflenmesi gereken şey, *anlaşmadır;* yani konsensüs yaratabilecek, başka bir deyişle herkes tarafından kabul edilebilir kelimeler, semboller, davranışlar, tutumlar aracılığıyla ortak bir gerçeklik inşa edebilecek anlamlar önerebilecek ve geliştirebilecek durumda olmaktır.

Bu anlaşma kavramı, ötekiyle etkileşimde uygulanması en güç olan şeydir. Gerçekten de bir söyleşimde iki, üç ya da daha fazla kişi karşı karşıyadır. Bunların her birinde düşünceler, duygular, arzular *birlikte varolur.* Kelimenin gerçek anlamıyla, gayri maddi olan bu gerçekliği kendilerinden nasıl çıkarırlar, nasıl ifade edebilirler ve böylelikle, geniş anlamda, kendi deneyimlerini oluşturan şeyi birbirlerine nasıl iletirler? Bunu yapmak için, tam anlamıyla mahrem ve gizli olan şeyi işitilir ve anlaşılır kılmaları gerekir ve bunun için de, kendi karmaşık ve psişik gerçekliklerini basit öğelere bölmeleri gerekir: ortak olduğu varsayılan bir dilin kelimeleri! Sözler, jestler, mimikler, beden tavırları olan bu sembolik denkliklerle kendi tarihini, tasarılarını, kaygılarını, arzularını nasıl ifade edebilir kişi?

O zaman şunu itiraf etmeli ki, iletişimin başarılı olması bir mucizedir! İletişimde normal olan elbette *iletişim-olmayandır!* Kuşkusuz alışverişte bulunuruz: Kelimeler, söylemler; ama çoğu zaman iletişimin çok yüzeysel bir ta-

bakası söz konusudur. Böylelikle her birimiz, kanaatlerden, imgelerden, duygulardan, korkulardan yoksun bir evrene kapanırız. Ötekiyle ilişkiyi ve dolayısıyla iletişimi deneyimlememiz, bu durumda elbette *yanlış anlamadır:* Herkes söylenen şeyi kendi kültürel, ideolojik, psikolojik ölçütlerine göre, kendi inanç sistemine, kendi tarihine göre yorumlar.

Saptamış olduğumuz gibi, her iletişim deneyiminin oluşturucusu olan bu yanlış anlamaya hâkim olunabilir mi? Kuşkusuz ki; ama belli koşullarda: Öncelikle ve esasen, eğer bunun bilincine varırsak, sonra da iletişimin bir bütün oluşturduğunun bilincine varırsak: Hem söz hem davranış, hem iletişim hem ilişki... Sonuçta bir söyleşimin aktörlerinin birbirlerine yönelttikleri iletilerin konusunun ve tek işlevinin gerçekliği temsil etmek ya da konuşanın düşüncesini ifade etmek olmadığının bilincine varırsak: Aktarılan her iletide konuşan, söylediği şey aracılığıyla, bir edim gerçekleştirme niyetini, yani *bütün katılımcılar arasındaki ilişkiler bütünüyle, birlikte oluşturulmuş ilişkisel bir ilişki* gerçekleştirme niyetini ifade eder.

İleri sürdüğümüz savı özetlemek için, ötekiyle iletişim ilişkisinin karmaşıklığını, son derece dinamik bir süreç oluşturan dillerden ve bir tarihten oluştuğunu vurgulayabiliriz. Bundan kaynaklanan anlam, yalnızca iletinin kendisinde ya da iletişim kanallarında –bu öğeler belirleyici olsa da– yatmamaktadır, *etkileşim süreçlerinde* ve söyleşen bireylerin söylenen şeye ortak bir anlam vermelerinde de yatmaktadır. Bu etkileşim süreçleri temelde bir alışveriş faaliyetinden kaynaklanır; bu faaliyet kendi içinde ve kendisi dolayısıyla anlam yaratıcıdır. Zaten bu nedenle iletişim güç ve karmaşık bir süreçtir; ama aynı zamanda ve özellikle canlıdır: Konuşan kadar dinleyen de yaratır ve buradan yola çıkarak iletideki bir içeriği yeniden keşfederler. Aynı zamanda, en büyük güçlüğün bu yöntemde yattığını da anlarız.

Bu nedenle, şimdi bu genel projeyi –ötekiyle iletişim

kurmak– köstekleyen *engelleri* analiz etmemiz ve bu güçlüğün nasıl çözümleneceğini anlamaya çalışmamız gerekmektedir. Böylece, bizce, ötekiyle söyleşim içinde işleyen iletişim deneyiminde ilk ve belki de tek gerçek sorunu oluşturan iletilerin karmaşıklığı olarak adlandırdığımız sorunu inceleyeceğiz.

İlk engel dilsel düzeydedir: Genel olarak, bize anlamlı gelen bir dünyada yaşıyoruz ve bu nedenle, konuşan ve dinleyen bizim için, anlam sorunu yoktur. Anlam bir gerçeklik olarak kendini gösterir ve her şeyi doğal olarak anlama duygusu şeklinde kendini dayatır! Biz konuştuğumuzda, dile getirilenin kendimiz için ve öteki için dolaysızca anlam oluşturduğunu bir gerçeklik olarak kabul ederiz! Yaygın deneyim ise, tam tersine, ötekiyle söyleşildiğinde, herhangi bir kelimeyi, herhangi bir cümleyi dile getirdiğimizde, bize verilen cevapların niçin ve nasıl çoğu zaman ikircil cevaplar olduğunu, kelimelerin ve cümlelerin, genellikle ve tuhaf bir şekilde, dile getirdiğimiz kelime ve cümlelerle güçlü bir anekdotik bağı olan başka kelime ve cümlelerin az çok açık seçik, az çok yanlış tercümeleri olduğunu kendimize açıklayamadığımızı bize göstermektedir.

Söylediğimiz şey –ya da söylemeyi düşündüğümüz şey!– ile ötekinin algıladığı şey arasındaki bu farklılık nasıl anlaşılabilir? Bu temel sorunu iyi anlamak için, dilin tanımı gereği *ikircil* olduğu, daha doğrusu söylem evreninin *muğlaklık* evreni olduğu fikrinden yola çıkmamız gerekir. Bunun nedeni öncelikle, biz ile öteki arasında dolayım olarak, ayrıcalıklı birleşme işareti olarak hizmet etmesidir; dahası, yalnızca somut şeyleri değil, kelimelerden başka hiçbir dayanağı olmayan zihnimizin (hayal gücümüzün) ürünleri olan fikirleri, özellikleri, ilişkileri, bakış açılarını, değerleri de belirtebilir; son olarak da, duyguları, normalde bağlı olabileceği somut ve fiili durumların dışındaki koşulları hatırlatabilir.

Bilindiği gibi, *Genel Dilbilim Dersleri*'nde, dilsel göstergenin bir şey ile bir adı birleştirmesi gerektiğini –bilindiği gibi, ona göre, gösterge iki yüzlü bir kendiliktir– söyleyen

geleneksel anlayışı ilk kez altüst etmiş olan F. de Saussure'dür ve böylelikle ortaya koymuş olduğumuz muğlaklık içinde etkide bulunan şeyi anlamamızı sağlamıştır.[55] Yine F. de Saussure'ün ardından, şunu ileri sürebiliriz ki, eğer bir dil ses ile anlamı özel bir tarzda birleştiriyorsa, bir dile sahip olmak, öncelikle, kural olarak, söyleneni anlayabilir durumda olmaktır ve istenen anlamsal yoruma sahip bir işaret üretebilmektir. Ancak bu savı hemen benimseyivermek kolay değildir, N. Chomsky'nin belirttiği gibi,[56] "Dilin böylesine temel bir nitelenmesi karanlık kalır" ve "ciddi bir güçlük" sunar.

N. Chomsky'nin uslamlaması bizim için çok ilginçtir; çünkü ötekiyle söyleşim içinde dilsel düzeyde etkili olanı daha iyi anlamamızı sağlar.

İlk olarak, N. Chomsky, bizim dile getirdiğimiz cümlelerin yalnızca dilsel kuralla belirlenen "içkin bir anlam"ı olduğunu saptar. Örneğin konuşan biri, hem fonetik biçimi hem içkin anlamsal içeriği belirleyen kurallar bütünü sistemini belli bir biçimde *içselleştirir*. Konuşan biz, bütün bu özgül dilsel yeteneği geliştiririz.[57]

İkinci olarak, dilin normal kullanımının kaynaklandığı fiili performansı bu özgül dilsel yetenekten ayırt etmek gerekir. Biz ötekiyle konuştuğumuzda, dilsel kurallar bütününün sistemi tarafından saptanmış seslerle anlamlar arasındaki içkin ilişkileri tamamen mekanik biçimde ortaya koymakla kalmayız; dahası, dilsel performansımız çok sayıda unsur içerir ve böylece, herhangi bir sözcenin yalnızca fonetik ve anlamsal özelliklerini belirleyen dilsel ilkelerin basitçe uygulanmasını geniş ölçüde aşar. N. Chomsky'nin belirttiği gibi, "konuşana ve duruma yönelik dil dışı mülahazalar" vardır ve bunlar temel önemde bir rol oynarlar.

Bizim dilsel kapasitemiz demek ki *yaratıcıdır*: Anladığımız ya da meydana getirdiğimiz cümleler büyük oranda genellikle bizim için yenidir. Dolayısıyla bir cümlenin kavranması yalnızca uyartının bilinmesine ve uygun bir cevaba yol açmaya indirgenemez. Buna bağlı olarak, bizim söz

almamız da yalnızca verili bir anda alınan uyartılara bağlı değildir: İdeolojilerimize bağlı olarak, aynı sahneyi çok farklı biçimde tarif edebilir ya da aynı düzene çok farklı tepkiler gösterebiliriz. Böylece, çözülmesi gereken ilk güçlük *söz ediminin* tanımını içermektedir: Ötekiyle söyleşirken söz aldığımızda neyi harekete geçirmekteyiz? Bizce cevabın birçok düzeyi vardır.

İlk olarak, hatırlamamız gerekir ki[58] anlatım dili dilden *ve* sözden oluşmaktadır ve bu perspektif içinde, söz edimi dilden farklı olarak tamamen bireyseldir, dil ise tamamen toplumsaldır. Böylece dil, kullanan bireyden bağımsız olarak –birey bu dili tek başına "ne yaratabilir ne dönüştürebilir"–, "kendinde bir bütün ve bir sınıflandırma ilkesi"dir. Her dil, duyularımızın bize gösterebileceği gerçekliğin farklı yanlarını belirgin ve nesnel biçimde düzenlemeyi ve sınıflandırmayı sağlayan kavramsal bir sistem olarak ortaya çıkar: İletişimi mümkün kılan temel görev. Bununla birlikte, her toplumsal ve dolayısıyla dilsel grubun kendine özgü kategorilere sahip olduğunu da ekleyelim. Yani bir bakış açısı vardır ki bu genel olarak, her birimizi gerçekliğin ve yaşamın belirli yanlarına duyarlı kılan bir zihniyet diye adlandırılır. Bu kategoriler toplumsal ve kültüreldir ama özellikle bir düzen yaratırlar, daha doğrusu bir *kod* yaratırlar, bunun sayesinde söyleyebileceğimiz her şey koşullanır. Söz, tam tersine, anlatım dilinin "bireysel kısmı"dır: "Bireysel erk ve zekâ edimi", dilin kodun katı bileşimini dışsallaştırmasını sağlayandır.

Burada yalnızca şunu akılda tutalım, dil yoluyla anlatım, her türlü fiziksel kullanıma özgü dinamik bir yapıdır: En soyut kavramlardan bilincimizin en gizli kıvrımlarına dek uzanır. Böylece dil, başka deyişle, anlatım dilinin toplumsal biçimi sabitken, söz; yani kişisel, mahrem anlamı zihnimizin –ama aynı zamanda muhataplarımızın zihinlerinin!– dikkatine ya da eğilimlerine göre değişir. Dilsel gösterge, demek ki, şaşırtıcı bir anlatım zenginliğine sahiptir: *çokanlamlıdır*.

İkinci olarak, anlatım dilinin bileştirici olduğunu vur-

gulamamız gerekir. F. de Saussure'ün gösterdiği gibi, anlatım dili "sistem" oluşturur, bu sistemin bütün terimleri birbirleriyle dayanışma içindedir ve bu "sistem"in içinde bir terimin değeri diğer terimlerin eşzamanlı varlığının sonucudur. Bu yine yalnızca kendi düzenini tanıyan ve kimliklere ve farklılıklara bütünüyle dayanan bir sistemdir. Böylelikle, her dilin kendi yapısına, eklemlenmelerine sahip olduğunu, konuşanınkinin de bunlara --çoğu zaman da özel bir dikkat harcamadan– uyum sağladığını anlayabiliriz. Bu düzeyde, ötekiyle konuşan açısından sorun oluşturan şey, telaffuz ettiği kelimenin, onu başka kelimelerin karşısına ve bunun ötesinde, bütün ayrı fonematik birimlerin düzenleniş tarzı karşısına yerleştiren ilişkilerin bütün ağı karşısında geçerli olduğudur. Başka bir deyişle, bizim telaffuz ettiğimiz kelimenin anlamı kelimelerden ve göstergelerden oluşan bir evrenin içine hapistir. Anlamın, ilke olarak, göstergelerin ötesine geçtiğine ve bu göstergelerin basit bir belirtme rolüne sahip olduğuna genellikle inansak da, artık her birimizin söz alış tarzımızı da yeniden ele almamız gerekir. Telaffuz ettiğimiz kelime, cümle, ancak başka kelimeler, başka cümleler üzerinde belirdikleri ölçüde bir şey söylerler. Demek ki, filozof M. Merleau-Ponty'nin güzel deyişiyle, "Anlatım dilinde bir donukluk" vardır: "Hece bilmecesi gibi, ancak göstergelerin kesişimiyle anlaşılır, bunların her biri de ayrı ayrı ele alındıklarında, ikircil ya da sıradandır ve yalnızca bir araya gelmeleri anlam yaratır."[59]

Ötekiyle ilişkide söz, dilin kodunu kullanmaktan fazlasını yapar: Yalnızca enformasyonun hizmetinde olmanın ötesindedir, esasen iletişimdir. Bu bağlamda, şunu da hatırlamamız gerekir ki, bütün bu dilsel olgular, büyük ölçüde, konuşan herkes için, ancak bir zemin tuali oluşturur, bu tual de çoğu zaman bizim eleştirel bilincimizden ve denetimimizden kaçar. En büyük tehlike burada yatmaktadır! Elbette herhangi bir konuşma konusu herkes tarafından anlaşılabilir: Ama biz bu kavrayışa ancak dile kesin hâkimiyet ve kesin kullanımla erişebiliriz. Bununla birlik-

te, bu hâkimiyet, gerekli olsa da, yeterli değildir ve dahası, bu, her konuştuğumuzda, bu ortak kavrayışın elde edildiği bütün dilsel süreçlerin eksiksiz bir bilgisine gönderme yaptığımız anlamına gelmez. Ötekiyle söyleşim aynı zamanda ve belki de her şeyden önce, *kendiliğinden söz alma deneyimidir.*

Bununla birlikte, ötekiyle bir söyleşim içinde, karşılıklı olarak belli bir anlayış düzeyine varabilirsek, bunun nedeni, esasen, kelimelerimizin aynı kavramlara ve aynı olgulara gönderme yapmasıdır; yani dünyanın ve ötekinin deneyimini aynı biçimde kavramadır. Ama bu uyum yine de, hem içselleştirmiş hem hâkim olmuş olmamız gereken; ama aynı zamanda anlaşabilmek için etkileşim içinde ötekiyle ortaklaşa sahip olmamız gereken dilsel model ve altmodellerin şaşırtıcı biçimde karmaşık bir bütününe gönderme yapar. Bu sistemler, söyleşimde bulunan herkes için, çoğu zaman bilinçdışı olsa bile zorunlu bir arka plan oluşturur.[60] Ayrıca dilsel yapıların, normal yetenekteki bir yetişkin için görünüşte muğlak olmasa bile, söylemlerimizin düzenini ve kavranışlarını karıştırabileceğini bilmek gerekir. Bu muğlaklık birçok düzeyde kendini gösterir: Sözdağarının genişliği, kullanılan anlamsal biçimlerin zenginliği, bazı kelimelere atfedilen anlam bile, eğitime, toplumsal ve kültürel ortama, hatta iletişim aktörlerinin her birinin duyarlılığına göre önemli ölçüde değişir. Bu muğlaklık, bizim sözümüzün duygusallığımızın derin hakikatlerine isabet etmesi ve hem benlik ifadesi hem öteki üzerinde etkili olması ölçüsünde güçlüdür. Bu sonuncu yan ötekiyle söyleşim örneğinde baskın çıkar: Demek ki *muğlaklık* burada önemli bir olgudur ve dilsel olarak nitelediğimiz bu engeller temel bir rol oynar.

Bu noktayı sonuca bağlamak için, yaygın kanaatlerin tersine, anlatım dilinin, yine de ötekiyle ilişkinin ve dolayısıyla etkileşimin birinci hedefi olan kendini keşfetmek ve kendi gerçeğinin hakikatini ifade etmekte en azından hassas, pek kullanışlı olmayan bir aygıt olduğunu kabul etmemiz gerekir. Düzensizliğinden dolayı sitem edebiliriz

ona: muğlaklığı, uygunsuzluğu, kesinlikten yoksunluğu ve bizi niteleyen hareketli gerçekleri ifade etmedeki yeteneksizliği. Dolayısıyla anlatım dilinden çekinmemiz gerekir! Ama anlatım dilinden vazgeçemeyiz de: O olmadan insan ilişkisi olamayacağı, hatta düşünce bile olamayacağı için de olsa ondan vazgeçemeyiz. Bundan çıkan sonuç da ötekiyle ilişki içinde, anlatım dilini özgül bir tarzda kullanmamız gerektiğidir: *diyalogta bulunarak.*

Bu kullanım hem kendini aşmayı hem ötekinin kişiliğine açılmayı gerektirir. Oysa, bizim söylediğimiz şeye asgari bir nesnellik vererek bütün bunları mümkün kılan şey, dilin özümsenmesi, ardından da dile hâkimiyettir. Bu nesnellik iletişimi de mümkün kılar. Dil sayesinde nesnelerin, eylemlerin, toplumsal ya da ahlâki değerlerin, en dolaysız izlenim ve duyumlarımıza hâkim olmamızı ve öznelliğin tiranlığından kaçmamızı sağlayan olaylar envanterine sahip oluruz. Aynı zamanda, ötekiyle iletişim içinde, öncelikle önem taşıyan şeyin yalnızca bir dile özgü kategorilere hâkimiyet olmadığını ama bu kategorilerden yola çıkarak sürdürülebilecek söylemlerin sonsuz çeşitliliği de olduğunu saptayabiliriz. Bu durumda çıkan sonuç, tekil bir düşüncenin –kendimiz ve öteki hakkındaki düşüncemizin– yüz farklı biçimde ifade edilebileceği, düzeltilebileceği, ayrıntılandırılabileceği, hatta sürekli olarak yeniden ele alınabileceğidir. Burada, N. Chomsky'nin gösterdiği gibi, gerçek bir konuşmacı *performansı* söz konusudur; yani konuşanın ortaya koyduğu gerçek bir yaratıcı yetki vardır. Ötekiyle etkileşim içinde, bu yaratıcı kapasite üzerinden yargılanırız. Kimi zaman, ötekiyle ilişki içinde, kendi ifadesinin bayağılıkların ve konvansiyonel sloganların düzeyini aşmasını sağlayan odur. Ötekiyle her iletişimsel etkileşim içinde, demek ki bir mucize mümkündür!

Sözün rolü, burada, dil malzemelerinden yola çıkarak, nesnel bilgiler hazırlamaktan çok, bütün muhataplar arasında etkili bir iletişim sistemi, söyleşimde bulunan hepimiz için anlam oluşturabilecek bir sistem oluşturabilecek fikirler üretmek ve ifade etmektir. Ortak dil anlamların bi-

çimsel şifresini sağlasa da söz, bir öznelliğin ortaya çıkışını mümkün kıldığı için bir anlamın doğuşuna yol açar.

Bu durumda şu soru sorulabilir: Nasıl oluyor da iletişimsel bir etkileşim içinde belli bir sözce ortaya çıkıyor da diğeri asla çıkmıyor? Söylemlerimizi ve sözlerimizi yapılandıran bilinçdışı belirlenimcilikleri analiz ederek bu güç soruya cevap vermeye çalışacağız. Bizim içimizde konuşan kimdir? Biz ötekine hitap ettiğimizde söylemlerimizi yapılandıran nedir? Bir anlamın ortaya çıkışını bunca güç kılan engelleri şimdi analiz edeceğiz.

Daha önce gösterdiğimiz gibi,[61] ötekiyle etkileşim içinde kendini gösteren şey, bütünüyle bir *öznellik evreni* olan sözün evrenidir. Ötekiyle ilişki içinde, kendimizi görmek istediğimiz gibi ve özellikle de ötekinin bizi görmesini istediğimiz gibi kendimizi temsil etmek için sözden yararlanırız. Demek ki dil özellikle söz olarak kullanılır: Bir öznelliğin ifadesidir, öznellik de her diyaloğun zorunlu biçimidir. Gördüğümüz gibi, ortak dil bize, içinde kişiliğimizin yaratılacağı, ötekine erişeceği ve eğer mümkünse onun tarafından tanınacağı bu sözün aracını sağlar.

Bununla birlikte, psikanalizin gösterdiği gibi, her söz almada iki tür içerik vardır: Söylemin *kendine özgü içeriği* ile psikanalizin söylemi parçalayarak saptadığı içerik, yani *bilinçdışı dili* (dil sürçmesi, unutkanlıklar, suskunluklar vs.). Kendine özgü içerik, bizi, kendimize atfettiğimiz konuma ve duruma verdiğimiz temsile dair bilgilendirir. Bu kendine özgü içerik dolayısıyla, yine de yeni bir içerik ortaya koyarız, bu bilinçdışı motivasyonun içeriğidir; ki bu, ne denirse densin, biz farkında olmadan, unutulan ya da başka şekle sokulan şey dolayısıyla –dile getirilen şeyden daha fazla değil o kadar olsa da– bizi oluşturur. Demek ki, bir söz vardır ve onun aracılığıyla, muhatap, ruhsallığımızın en derinine ve dolayısıyla kişiliğimizin en derinine gönderme yapan kendi kuralları, sembolleri, sözdizimi olan bir başka anlatım dilini anlar. Böylece, ötekiyle canlı bir ilişki kurmak için dilden yararlandığımızda –ötekiyle diyaloğun özgül durumunu oluşturan bu olmalıdır– anlatım

dili bir alet ya da araç değildir, daha doğrusu bizi biz yapan mahrem varlığın ve bizi dünyaya ve benzerlerimize bağlayan derin ruhsal bağın ortaya konmasıdır.

Gerçekte, yaygın sözel alışverişlerde ya da didaktik dilde gösterge, rastlanıldığı haliyle, ötekiyle bir diyalog içinde hızlı bir kod çözümüne imkân tanıyan bu büyük avantaja sahip olsa da –kelimenin dar tanımı bunu saptanabilir kılar–, durum tamamen başkadır: "Söz edimi", genellikle kullanılan tanımların dar evrenini çoğu zaman aşmamızı sağlar. Bu durumda, kendi anılarımıza ve bizim için çok aşina ve çok özel olduğundan bir yaşam tarzı (bizimki) olarak karakter özelliklerini (bizimkiler) tanımlayan sözdağarcığı anlamlarına, aynı zamanda da ve genel bir tarzda iletişimin düzensizliğine yönlendirilmiş oluruz.

Bu iletişim düzensizliklerinin nedenleri çoktur: Kuşkusuz ki kaygı vardır; bir yabancı, bir dost, bir düşman, bir jüri, müstakbel işveren, bir mümeyyiz, hiyerarşideki bir üst karşısında bulunulduğunda bu kaygı gayet anlaşılırdır. Onları algılayış ve tepki gösterme tarzımız en azından deformedir: Aslında, çoğu zaman, başkalarının saldırgan varsayılan niyetleri nedeniyle ya da bizim saldırgan arzularımıza onların olası tepkisi nedeniyle kaygı içindeyizdir. Bu deneyim psikanalist Melanie Klein[62] tarafından *karşıt-anlamlılık* adı altında gayet iyi tarif edilmiştir: Kendimizle ve başkalarıyla ilişkimiz, kısmen, gelişimimiz sırasında içselleştirebildiğimiz ebeveyn imgelerinin gücüne dayanmaktadır. Böylece yetişkin ilişkilerimiz dayanaklarını sevginin ve nefretin katettiği hayali ilişkilerde bulabilir ve konuşma tarzımızda belli belirsiz bir şekilde karşımıza çıkabilir.

Böylelikle her iletişim deneyiminin temel problemiyle karşılaşırız: Bilinçdışı, bir retorik kullanacaktır ve bunun örneğin örtmece, ima, karşıtlama, yeğinseme, düzdeğişmece gibi ve daha genel olarak metaforun her çeşidini içeren kendine özgü simgeleri olacaktır.

Bu savın iyi anlaşılması şu saptamaları gerektirir: Öncelikle bilinçdışının sembolizmi dilbilimcinin gösterenden ya da simgeden anladığından çok daha geniştir. İkinci ola-

rak, bu simgecilik açısından, bilinçdışının simgeciliği de vardır ve bu, dilinkilerin üzerine "eklenir" gibi gelen tamamen özgül nitelikler sunar. Dilbilimci açısından dilde "gösteren" kendi başına muğlaklık içermeyen bir anlama gönderme yapıyor olsa da, psikanalist için durum tam tersidir, "gösteren" sorun oluşturur: çokanlamlıdır. Son olarak, bilinçdışının bu simgeselliği biz her konuştuğumuzda ortaya çıkar ve ikili bir düzeyde kendini gösterir: Önce, *dil-altı bir düzey* –bu simgeselliğin kaynağı eğitimin genel olarak söz mekanizmasını yerleştirdiği düzeyin daha derinindeki bir bölgededir; ardından *dil-üstü bir düzey*- bu simgecilik gerçekten de son derece yoğunlaşmış işaretler kullanır ve bu işaretlerin arasında dinamik bir yönelimsellik ilişkisi kurulur, düş mekanizmalarında işleyen yöntemler buna kanıttır. Bu noktada sonuca bağlamak için, bu bilinçdışı simgeciliğinin belirleyici bir rol oynadığı ve bizim şeyleri söyleme tarzımızı ve konuşma biçimimizi bütünüyle yönettiği fikrini ileri sürebiliriz. Örneğin herkes, kendi hesabına, özel bazı sözlükçelere dayalı özgün bir sözdağarı gerçekleştirir; bu sözdağarı her birimiz için gerçek bir dilsel ve psikolojik kimlik kartı oluşturur (özel kelimeler, sürekli yinelenen sözcük sıraları, sürçmeler, konuşma kazaları vs). Rasyonel olmasını istediğimiz söylemin altında, ayıklamalardan ve bileşimlerden oluşan konuşma zinciri, daima bizim *derindeki işaretimiz* gibi olan özel gösterenlere yöneltir.

Analizin bu noktasında, bizim için ötekiyle diyalogda önem taşıyan şeyi açıklamamız gerekir. Diyalogda "ötekinin varlığını hissederiz." Bu varlığı tamamen paradoksal bir tarzda, eşitsizlik tarzında hissederiz: "Aşağılanan" konumunda görülürüz; o zamana dek bize özgü olan bir alanda –varoluş tarzlarımızın, kanaatlerimizin, düşünme ve harekete geçme özgürlüğümüzün– yargılandığımızı, eleştirildiğimizi hissederiz. Böylelikle diyalog içinde ötekinin karşısına yerleşiriz: Kendimiz için değil, özellikle ve her şeyden önce bir başkası için var oluruz. Ne yaparsak yapalım, ne söylersek söyleyelim, kendimizi ötekinin *zım-*

ni olarak bize yönelttiği yargılarla ilişkilendirilmemiş ve oluşturulmamış hissetmemiz mümkün değildir. Bu bilinç bizi "bir şey" haline, basit bir nesne haline getirir: Yargılayan ve egemen bir bilinç olarak kurumlaşarak, aynı zamanda bizi özgürlüğümüzden de yoksun bırakmıştır. J. P. Sartre'ın utanç duygusu konusunda gayet iyi tanımladığı[63] bu "öteki" deneyimi genellikle bedenimize dair oluşturduğumuz algıdan yola çıkarak gerçekleşir: Jestlerinin, tavırlarının, hatta en sıradanlarının bile ardında, sözlerinin, sorularının, hatta sessizliklerinin ardında, hem diyaloğa özgü toplumsal davranışların konvansiyonel karakteri ardında gizlenmiş olduğundan *esrarengiz* bir bilinci, hem yargılayan, eleştiren ve sonuçta bizi biz yapanı ya da daha doğrusu özünde biz olan varlığı sözlerimizle ortaya koyuşumuzu cezalandıran bir bilinci hissederiz.

Böylece, bu "öteki" ile bizim aramızdaki iletişim *davranışlar* düzeyine yerleşerek başlar: Bu yargıların anlamını –her zaman muğlaklıktan uzak ve hatasız olmasalar da– dolaysızca algılarız.[64] Diyalogda ve diyalogdaki söz alma sırasında tamamen çatışmalı bu durumun rolünü görmezden gelemeyiz. Bizim söylemimiz, sözlerimiz yaşanan gerçeklik düzeyinde değil, hayali ya da hayal edilmiş bir gerçeklik düzeyinde gelişir: Diyalog ve koşulları nedeniyle, hakikati, gerçekliği başka bağlama taşır ve kendimize tam anlamıyla bir biyografi uydururuz. Sözlerimiz aracılığıyla kendimizi bir başkası olarak, kendimizi görmek ve görülmek istediğimiz gibi temsil ederiz. Dolayısıyla, *öznelliğin* temel rolünü kabul etmemiz, bunu da, bizi kelimeler aracılığıyla *nesnel olarak* temsil edebilecek bir bilinç fikri hilafına gerçekleştirmemiz gerekir. Dil, öznelliği ifade edebilecek bütün biçimleri kapsadığından bu mümkün olur: Gerçekten de öznellik –duygular, hisler, tutkular, arzular– dolayısıyla dünya ve öteki, bize, iletişimsel tutumumuzu çok geniş ölçüde yönlendirerek, bizim sözümüz üzerinde dinamik bir etkide bulunan değerler bütünü olarak kendini gösterir.

Söz, ötekiyle söyleşim içinde işlev gördüğünde özellikle

de bizim sözümüz, demek ki hem hakikat karşısında hem insanın iç kavrayışı karşısında bir "tuzak"tır. Bizim söylediğimiz şeyin anlamı bir muammaya gönderme yapar: Sanki söylediğimiz şeyden farklı bir şey söylemek için konuşuyoruz! Şair gibi; ama farkında olmadan, kelimelerle oynuyoruz. Dilin bu muammalı kullanımından, böylelikle, ötekiyle sürdürdüğümüz diyaloglar sırasında, en büyük felaketler doğabilir! Bizim sözlerimiz bir tür bulmaca oluşturur: Biz ötekine kendimizin hayali bir biçimini dayatırız. Sonuç olarak, öteki, bir psikanalist gibi, dağınık şekilde dinleyecektir, böylece özünde bizim gerçekten olduğumuz ve özünde onun hakkında düşündüğümüzü bilinçli sözlerimizin ötesinde bulmasını sağlayacak öğeler olan muammalı gösterenleri, kimi unutkanlıkları, sürçmeleri bulup ortaya koyacaktır.

Bu durumda, ötekiyle ilişki içinde etkide bulunan şeyi daha iyi anlarız: Her söz, kendini ilk keşfine tamamen teslim etmediği için sözdür; ve bu, ötekiyle diyaloğun içinde, her bireyin kendini yapılandırdığı özgül bir ilişki işin içinde olduğundan, özgül bir ilişki kendini gösterdiği için böyledir. Ötekiyle ilişki içinde, eğer kabul görürsek varolabiliriz ve bu kabul görme için, sonuna kadar gitmeye hazırızdır: Kendimizi kabul ettirmek için geleceğimizi riske atmak, hatta yaşamımızı riske atmak, kendimizi ötekine kabul ettirmek. Bu durumda söz, olası bir öznelerarasılığın, yani ötekiyle ilişkimiz içinde bizi özne olarak oluşturan yaratıcı bir ilişkinin temel aygıtıdır. Bu temel gizlemeyi nasıl açıklamalı?

Şimdi, tıpkı sözün kendini işittirmesi gibi muğlak ve aynı tarzda kendini gösteren imgelemin oluşumunun bir *beden mekanizmasına* nasıl bağlı olduğunu göstereceğiz.

VI

Kültürel Dünyanın Oluşumu: Beden

Kültürel dünyanın oluşumu ötekinin oluşumuyla aydınlanır. Belirttiğimiz gibi, tek başına bireyin hiçbir anlamı yoktur: Bilinç olarak kabul görmek için, onu bu şekilde kabul eden bir başkasına ihtiyaç duyar. Benim kendi özgürlüğümü bana gösteren ve örneğin çocuğun kolektif duygular aracılığıyla toplumsal gruba dahil olmasını sağlayan şey bu ötekidir. Ötekilerin varlığı çocuk için kaçınılmazdır: Onları görmek, onlarla iletişime geçmek, zevklerini ve acılarını paylaşmak ihtiyacı içindedir. Gündelik yaşamın huzur verici çerçevesi içinde ötekiyle birlikte yaşayan çocuk, kendi insanlığının onaylanmasını, dünyada tek başına olmadığı; başkalarının onun için burada

olduğu; ve onların varlığı yeterince olumlu olduğundan, kendisinin de onlar için burada olmayı düzenli ve karşılık olarak kabul etmesi olgusunda bulur. Dolayısıyla bir kültüre dahil olmak dışında insan varlığı yoktur; bunun anlamı, ötekinin varlığı olmadan ve ötekiyle varlık olmadan kendi kimlik bilincimizin olmamasıdır. Yine saptadığımız gibi, ben ilksel bir veri değildir, başkalarıyla ben'den yola çıkarak karşılaşmayız: Ötekinin zaten varolduğu kökensel bir toplumsallık vardır. Ötekinin bedeni bu açıdan bizim bakışımıza kendini sunan kültürel nesnelerin ilkidir. Benim dahil olduğum ve katıldığım uygarlığa kayıtlıdır ve bu sıfatla, toplumsal olan her şeyin damgasını taşır. Onun içinde, filozof M. Merleau-Ponty'nin deyişiyle, "öğrenilmesi gereken bir toplum" vardır.

Dolayısıyla, ötekinin oluşumu toplumun oluşumunu büyük ölçüde aydınlatır: Her toplum bilinç çokluğunun birlikte-varlığını varsayar. Düşüncenin kendisi, yalnızca tasarımlar içeren bir iç faaliyet olmanın ötesinde, aynı zamanda, Merleau-Ponty'ye göre, dünyaya bir açılımdır ve söz, benliğin çevreye doğru kendini aşma tarzlarından biridir. Görmüş olduğumuz gibi, dilsel tutum, öncelikle, düşünen öznelliğin oluştuğu asıl bedeni işin içine katan yönelimsel bir faaliyettir.[65] Ama ötekinin oluşumu, kültürel dünyanın varlığının ortaya çıkardığı bir ilke güçlüğüyle karşılaşır; M. Merleau-Ponty'nin "dışarıdan görülen bilinç paradoksu"[66] olarak adlandırdığı kavramdır bu. Gerçekten de dünyada asla yalnız değilizdir: Özünde, öteki dolaylı ya da dolaysız olarak daima vardır. Bizim için paradoksal olarak kalan, bu ötekinin varlığıdır: Ötekinin varlığı benim için ne içermektedir? Öteki hem benden "başkası" olarak kendini ortaya koyar, hem aynı hareketin içinde, tam da ben olmayan olduğu içindir ki, benim kendim olabilmem, kendimi keşfedebilmem ve tanıyabilmem ondan geçmemi gerektirir. Şimdi, ötekinin benim için varlığının bu muğlaklığını sorgulayacağız.

Ötekiyle bu ilişki tek bir boyutta oluşmaz: Öteki, etkilerine göre yönünü bulur. Böylece, başkalık sorunsalının

okunabileceği en azından üç eksen mevcuttur. *Bilgi ekseni:* Ötekini ve onun özünde olduğu şeyi bilebilirim ya da bilmeyebilirim. *İletişim ekseni*: Ötekinin değerlerini benimsiyorum, kendimi onunla özdeşleştiriyorum ya da onu özümsüyorum ve kendi dilimi ona dayatıyorum. Son olarak, değer yargısı ya da *etik eksen.* Öteki iyidir ya da kötüdür, ben onu severim ya da sevmem, benim dengimdir ya da altımdadır vs. Bu üç eksen, *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre'ın gayet iyi tanımladığı temel bir ontolojik duruma gönderme yapar. Öteki, öncelikle nüfuz edilemezdir; varlığı, yalnızca bir olgu değil, benim kendi varlığım ve serpilip gelişmem için zaruri bir şart olsa bile, bu böyledir. O olmadan, gerçekten, dile, kültüre, politikaya erişemem. Bu anlamda Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nin dördüncü bölümünde kültürel dünyanın oluşumunun ötekinin oluşumuyla aydınlandığını ve bizzat ötekinin bedeninin kültürel nesnelerin ilki olduğunu ileri sürer. Öteki'nin ve ben'in bu ortak cisimleşmesi içinde, filozof E. Levinas ise yüzle ilişkiyi öne çıkarır. Levinas'a göre:[67] "Yüze erişmek öncelikle etiktir": Ötekiyle ilişki ne psikolojik terimlerle, ne metafizik terimlerle analiz edilebilir. İnsanlar arası mevcudiyetin özü olarak, ahlâkın gerekliliğini hemen ortaya koyar: Başkalık, insan olasılığını inşa eder. Aynı zamanda, bu insanlık, sorunsuz bir iç-iletişimin sakin ufku olmaktan uzak durarak, ötekini bir muamma haline getiren kırıkların ve kopuklukların uzamı olarak kendini ortaya koyabilir: Kuşkusuz ki bana benimki gibi bir beden belirir; ama ben onu nasıl tanıyabilir ve onun mahremiyetine girebilirim?

Dolayısıyla, ötekinin kendi varlığı içindeki mevcudiyetinin sorun oluşturduğu kolaylıkla anlaşılabilir: Öteki, benim gibi yaşasa, çalışsa, dünya üzerinde etkide bulunsa bile, ötekiyle ilişki bu anlamda bizi, çıkar, alışkanlık ya da güç yoluyla da olsa, birlikte yaşamaya yönelten psikolojik bir gerçekliktir; bununla birlikte, ötekinin gerçekliği daima karşı konulması gereken bir güç ve sürekli yeniden başlayacak bir deneyimdir. Bu anlamda, ötekiyle ilişki te-

melde *etik bir gerçeklik* oluşturur: Nesnel gerekçelere başka türdeki bağlar ister istemez eklenir, bunun niteliği de bizim ötekiyle ilişkimizin sağlamlığını ya da zayıflığını tek başına belirtir. Öznelerarasılık yoksa özne de yoktur: Ben ve ötekiler ancak karşılıklı ilişkimiz sayesinde birbirimizi oluştururuz, bunun sayesinde ortak bir özgürlüğe erişebiliriz.

Ötekinin oluşumu, çağrı ve inkârlarıyla (örneğin aşk/nefret), retleriyle, çatışmalarıyla, zevkleri, arzuları ve tutkularıyla birlikte, –toplum kurucu olan– "birlikte yaşama sınavı"na gönderme yapar. Ötekiyle ilişkinin tam anlamıyla oluşturucu niteliğinin, tam da, arzunun derhal yerine gelmemesinden kaynaklandığı da anlaşılabilir; çünkü ötekinin onun karşısına çıkardığı engelleri her zaman hesaplaması gerekir: Ötekiyle ilişki, demek ki, öncelikle kendine dönük bir çabadır. Sabır ve irade gösteren ben, kendi özgüllüğü dolayısıyla zafer kazanarak, her kültürün ve her uygarlığın temeli olan toplumsal dünyanın, evrensel değerlerin düzeyine yükselebilirim. Dolayısıyla, ötekiyle ilişki içinde bir anlamda "gerçekleşmiş" bulunan "kendi"dir. Ne kadar güç olsa da, ötekiyle ilişki benliğin nesnel gerçekleşmesini, kültürel varlık olmak için doğal varlık olarak kendinin aşılmasını sağlar.

Ötekiyle ilişkinin esasen –ama yalnızca değil– gerçekleştiği diyalog durumuna özgü paradoksları daha iyi ortaya sermek için bilinen bazı saptamaları yeniden ele almak istiyoruz.[68] Özellikle, ötekiyle her diyaloğun karmaşık ve çok boyutlu bir uzam-zaman bağlamı içinde bulunduğunu vurgulamamız gerekir:

Sembolik boyut; kelimenin gerçek anlamıyla iletiye ve içeriğine denk düşer. Bu sembolik boyutun iki düzeyde nasıl gelişip serpildiğini daha önce göstermiştik: Belirgin ya da aşikâr anlam düzeyi ile gizil ya da zımni anlam düzeyi.

Fiziksel boyut; muhatapların her söyleşim ve diyalog durumu içindeki yerini belirginleştiren boyut. Bu fiziksel boyut, genellikle, muhatapların etkileşim yapısını ilgilen-

diren ve ötekiyle etkileşim içinde az çok kurumlaşmış bulunan bütün iktidar ilişkilerine ve bütün toplumsal bağlara gönderme yapan kurumsal bir boyutla açıklanır.

Son olarak, iletişim zamanına gönderme yapan kronolojik boyut vardır: Diyaloğun nesnel olarak tanımlanmış ve ancak belirli koşullarda değişebilen bir süresi olabilir. Bu kronolojik boyut genel olarak söyleşimin bütün muhatapları arasındaki etkileşim derecesine de gönderme yapar: Genellikle tanınmayan ama geçici olarak yakında bulunan kişilerle söyleşilir!

Bütün bu boyutlar, diyalog durumunda, sıkı sıkıya birbirine bağlıdır ve diyaloğun iyi işlemesi ve başarılı olmasında temel bir rol oynar. İletişimsel etkileşim bu durumda topyekûn bir "davranış yapısı" şeklinde ve daha özel olarak, birbirinden ayrılmaz iki düzlemden –sözel ve sözel-olmayan– oluşan yapısal bir birim olarak düşünülebilir. Sözelolmayan düzlem sözelle sıkı sıkıya üst üste binerek gelişir, bu nedenle sözel dilin iletişimsel işlevi, sözel olmayan unsurlar dahil edilmeden gerçekten anlaşılamaz. Genel olarak, sözel-olmayan,[69] bir etkileşim sırasında herhangi bir şeyi iletişime sokan dilsel olmayan öğeler içerir: Örneğin iletinin sözel yanı, hiç kuşku yok ki, önemli miktarda bilgi aktarabilir ve bunlar dinleyicinin iletişim içindeki etkinliğini artırmasını sağlar. Bununla birlikte, sözel-olmayan iletişim kavramı daha yaygın şekilde anlaşılabilir; doğrudan doğruya iletişimin parçası olmadan iletişim üzerinde bir etkide bulunabilecek bilgileri taşıyan dilsel-olmayan bütün öğeleri de içerir. Knapp,[70] sözel-olmayan alanda, katılımcıların fiziksel özelliklerini, *artefact*'ları (giysiler, parfümler vs.) ve çevrenin öğelerini, bütün bu faktörlerin muhataplar arasında bir izlenim yaratmaya katkıda bulunması ölçüsünde sınıflandırır; bu izlenim etkileşimin akışı üzerinde dolaylı olarak etkide bulunabilir. Örneğin kinezik,[71] özellikle hareket ile sözün etkileşimiyle ilgilenir. Onun alanı, söyleşim alışverişi sırasında bedenlerin hareketinin incelenmesini (yer değiştirmeler, jestler), yüz ifadelerini (mimikler), bakışı ve vücut duruşlarını kap-

sar. Kurucusuna göre, kinezik faktörler kişi tarafından güçlükle denetlenebildiklerinden, gerilim ya da yumuşama derecesini ifade ederler ve söylemle az çok sıkı bir ilişki içerisinde, kişinin duygusallığı, kişiliği üzerine bilgi verirler.

Hall'un[72] kurduğu proksemik ise özellikle "insanın özgül kültürel ürün olarak uzamı kullanımı"yla ilgilenir. Fiziksel çevre böylelikle kişisel ve toplumsal normlara göre bireyin kendi uzanını belirlediği toplumsal bir toprak olarak kabul edilir. Gerçekten de, toprak, hem bireyin kendi özel uzamına dair algısına, hem özellikle kültürel ve toplumsal ölçütlere göre çevreye bir yapılanma dayatan toplumsal kurallara (öznelerin uzamsal düzenlenme, tören ve seremonileri, resmi eylemlerdeki protokol kuralları vs.) bağlıdır. İnsan uzamı, demek ki, yapısal olarak gösterendir: Örneğin Hall bireyde uzamın anlamının statik olmadığını saptar. Bireylerarası ilişkilerin doğasına (İlişki ne kadar hiyerarşikleşmişse etkileşim mesafesi o kadar büyür) ve referans kültüre bağlıdır. Örneğin, Hall'a göre, uzamın alımlama eleği[73] bir kültürden diğerine değişir ve bu kültürel olguların bilinmemesi, ötekiyle etkileşim içinde yanlış anlamalara yol açan yanlış yorumların kökeni olabilir

Dolayısıyla iletişim yalnızca dilsel düzleme indirgenemez ve iletişimsel etkileşimde bireyin, yalnızca bilişsel organizma olarak değil; maddi ve duyumsal gerçeklik olarak mevcut olduğunu kabul etmek gerekir. Kimi yazarlar[74] iletişimde beden dilinin temel önemini vurgular; anlamsal bilgilerin çoğu, yüz yüze etkileşim sırasında, bedenin farklı duyumsal kanallarınca taşınır. Bunun sonucunda, iletişim karşılıklı olarak bağımlı kodların karmaşık bir sistemi şeklinde tahayyül edilir.

Bu sorun hakkındaki geniş literatür, sözel-olmayan iletişimin bilgilendirici işlevini beş temel işlev etrafında ele almamıza imkân tanır:

Psikolojik işlev: Sözel yan, jestler, mimikler, konuşan kişinin bazı kişilik özelliklerini (otoriterlik, mahcubiyet vs.) ve duygusal tutumunu (öfke, şaşkınlık, sevinç vs.) belirtir.

Bu anlamda, sözel-olmayan iletişim, bir etkileşimin içine dahil duyumsallığın ayrıcalıklı iletişim tarzıdır. Hymes,[75] kendi modelinde, "Setting" ya da durumlar olarak adlandırdığı şeyin önemi üzerinde durur ve bu model hem "çerçeve"yi (bir alışverişin zamanı ve yeri) hem "sahne"yi (kültürel tanımı: "bir baştan çıkarma sahnesi", "bir iş yemeği"...) kapsar. Bir iletişim edimi, daha genel olan durumun kurucu çerçeve ve sahne kavramlarına bağlıdır. Çerçeve, etkileşimin zamanı ve yeri olduğundan, iletişim koşullarının doğru algılanmasında önemli bir rol oynar. Örneğin, bir iş görüşmesinde, günün başında ya da sonunda karşılaşılan işveren/işçi toplayan aynı değildir: Aday karşısındaki tutumu yalnızca kişiliğine bağlı olmakla kalmaz, yorgunluk durumuna da bağlıdır.

İlişkisel işlev: Sözel-olmayan iletişim, iletişimsel akışı düzenleyici unsur olarak işin içine girer. Başın bir hareketi, bir jest, kişiye, dinleyicinin onun söylemine ne ölçüde dikkat ettiğini belirtir, söylevi kesmesi, başka bir konuya geçmesini belirler. Bu işaretlerin bütünü, konuşan için *feedback* rolü oynar ve iletisinin algılanma tarzını bu şekilde belirleyebilir. Bu ilişkisel işlev Hymes'in "*Acts Sequences*" ya da *edimler* olarak adlandırdığı şeye bağlanabilir ve bunlar hem iletinin içeriğini hem biçimini kapsar. Bu kategori hem söylenen şeyi hem söylemek için kullanılan tarzı içerir: Örneğin, söz sekansları konuşmanın süresiyle olduğu kadar niteliğiyle de belirlenir. Burada, iletişim durumlarında sessizliklere, kısa cevapları hak eden sorulara ya da tersine uzun açıklamaları gerektiren sorulara dikkat etmenin ne kadar önemli olduğu anlaşılabilir.

Yorumlama işlevi: Dilsel bir sözce çeşitli yorumlamaların konusu olabilir. Sözel olmayan iletişim, durumsal etkenler de dahil, fiilen gerçekleşmiş dilsel edimlerin doğasını belirlemek için zorunludur. Bu anlamsal işlev Hymes'in "*key*" ya da verili bir faaliyetin bağlam ve anlam değiştirmesini sağlayan *konvansiyon kümesi* olarak adlandırdığı şeyden kaynaklanır: örneğin ciddi kayıttan şaka kaydına geçiş. Bu işlev, bir iletişim ediminin yayıldığı an-

kayış üzerine bilgi verir, biçimsel düzlemde benzer sözceler en azından iki zıt okumaya uygun gözükmektedir, bir tehdit ile bir vaat arasında var olabilecek farklılık da buna tanıktır.[76] Anlamsal işlevi içinde, sözel olmayan iletişimin sözel olanla, vurguyla, dilsel içeriği yalanlayan jestle çelişik ilişkiye girdiği de olur. Örneğin karşıtlama yöntemi sözceyi belirgin anlamının tersine yorumlar: Bir hakareti şakaya, hatta suç ortaklığına dönüştüren ironik üslup buna örnektir. Sözel ileti ile sözel-olmayan ileti arasındaki çatışmalı durumlarda eğilim, daha kendiliğinden, dolayısıyla daha az manipüle edilebilir olan sözel-olmayana daha fazla güvenme yönündedir. Öznenin yorumlama yeteneğinin tartışma konusu edildiği bu iletişim türü içinde sözel-olmayan, üst-iletişimsel bir işlev edinir: O, bir anlamda, sözel iletinin anlamına dair bilgi veren bir iletidir.

Özdeşleştirici işlev: Sözel olmayan etkenler ve öncelikle ses, konuşana dair toplumsal nitelikte çok sayıda işaretin taşıyıcısıdır. Örneğin ses; yaş, cinsiyet, coğrafî ya da toplumsal köken gibi toplumsal kategorilerle bağlantılıdır. J. Laver[77] ses, yaş ve cinsiyet bağlantısının ilgisiz olmadığını ve "normal" beklentiler karşısındaki her sapmanın konuşanın kişiliğiyle ilgili izlenimler üzerinde belirgin bir etkisi olduğunu gözlemler. Aynı şekilde, kinezik tutum da öznenin toplumsal kökenini belirtebilir: Örnek olarak, jestlerin rahat ortamlarda daha ölçülü olduğu bilinmektedir. Deneysel incelemelerin eksikliğine rağmen, sözel-olmayanın bireyin toplumsal soy zincirinin bir göstergesi olabildiği söylenebilir.

Kültürel işlev: Kültürel özgüllük[78] sözel-olmayan faktörlerin bütününe güçlükle uygulanabilir gözükse de, bazıları evrensel olabileceğinden, bu aynı kültürel özgüllük koşulların üçlü düzeyinde söz konusu olur. Bu düzeylerde sözel-olmayan bir öğe, bunun ortaya çıkışını yöneten toplumsal kurallardan ve kültürel referans bağlamında edindiği anlamdan doğar. Bu anlamda, sözel-olmayanın kültürel karakterini inkâr etmek güçtür ve bunun ifadesi belli bir kültürel gruba aidiyete işaret eder ve yorumlanması

öznenin kültürel iletişim yeteneğine bağlıdır. Bu işleve Hymes'in "*Norms*" dediği şey eklenebilir ki bu, hem *etkileşim normları*'nı (Herkes sırayla konuşur, konuşana ilgi gösterilir...) hem kültürel alışkanlıklara gönderme yapan *yorumlama normları*'nı içerir ("Nasılsınız?" karşınızdakini sağlığına dair konuşmaya teşvik değildir, iletişimin açılış ritüelinin bir cümlesidir ve yalnızca tamamlayıcı alışılmış cevabı gerektirir: "Teşekkürler, iyiyim"). Şunu da belirtelim ki, kişilerarası iletişim, geniş bir kabul içinde, her zaman için, karşılıklı alışverişin dahil olduğu kültüre gönderme yapar: Komşuluk ilişkilerinin Japonya'da, Amerika Birleşik Devletleri'nde ya da Kara Afrika'da[79] aynı anlamı yoktur; ama bireyler arasında belirli türde ilişkiler oluşturan yapılı toplumsal gruplara (aile, kilise, işyeri...) içkin norm ve kısıtlamalar ortaya koyar.

Sözel-olmayan üzerinde odaklanan bu perspektif, iletişimsel bir etkileşimin karmaşıklığını oluşturan özellikleri belirtmemizi sağlayabilir. Öncelikle, "mesaj" kavramı bile dönüşüm geçirir: Sözel mesaj aslında iletişim içinde yayılan mesajların bir bölümünden ibarettir. Birdwhistell'in çalışmaları, çok sayıda enformasyonun "sözel-olmayan" yollardan (jestler, mimikler, davranışlar, ses tonu...) yayıldığını ve bu temel iletişim biçiminin sözel dil gibi "işlemediğini" bize göstermektedir.

Ardından, iletişimin, iki kişi arasında bile olsa, yalnızca bir mesaj gönderen ile mesajı alan arasındaki ilişkiye indirgenemeyeceği ortaya çıkar. İletişim içinde bulunanları birleştiren ilişki daha ziyade "psiko-sosyal ilişki" düzenindedir; yani statüleri ve toplumsal kimlikleri (yaş, cinsiyet, rol, vs.) ve karşılıklı konumları tarafından belirlenmiş bir ilişkidir.[80] Böylelikle her iletişim konumunun, tutumlar ve motivasyonlar tarafından nitelenen (duygular hisseden, ideolojilere katılan, yakınlık ağlarına mensup olan...) bireyleri karşı karşıya getirdiği ve her iletişim durumunun bir ilişkiyi değerlendirmenin aracı olabileceği; çünkü dengesiz olarak hissettikleri bir durum içinde bulunan kişilerin, bu durumu dengeye çekebilmek için iletişim kurduk-

ları kişiler üzerinde, onların duyguları, inançları vs. üzerinde etkide bulunma eğilimi içinde olabilecekleri anlaşılabilir.[81]

"Bağlam" kavramı burada büyük bir önem kazanır. "Bağlam" diye adlandırılan kavram, gerçekte çok sayıda öğeden oluşmuştur ki bunların bazıları dille ilgilidir ve "ortak-metin" (yani söylemsel çevre) ile "durum" (yani çerçeve, kurum, katılımcılar ve ilişkileri) gibi diğer dildışı unsurları oluşturur. Örneğin katılımcı sayısı iletişimi etkiler: İki kişi ya da on kişi, baş başa ya da üçüncü kişilerin varlığında iletişim aynı olmaz. Goffman[82] olası katılımcıların çeşitli sınıflandırmalarını yapmıştır. Örneğin karşılıklı alışverişte üstlendikleri konuma bağlı olarak çok çeşitli türde konuşan saptar: "Animatör" (Karşılıklı alışverişi canlandırır), "yaratıcı" (İfade ettiği duygu ve fikirleri tasdik eder) ve "sorumlu" (Bir grup adına konuşur); bu çeşitli roller fiziksel olarak farklı olabileceği gibi aynı kişide de çakışabilir. Goffman şöyle yazar: "Bildik konuşan ve dinleyen kavramları baştan savma olarak kendini gösterir; ilki katılım statüleriyle ilgili karmaşık farklılıkları gizlerken, ikincisi üretim formatına dair aynı ölçüde karmaşık soruları gizler."[83]

Ama iletişim katılımcıların sürdürdükleri ilişkilerle de tanımlanır. Bunlar elbette kısmen rolleriyle kısmen de statüleriyle belirlenir (Örneğin belli bir dil kullanma biçimini sürdürürler: Patronla ya da kardeşle iletişimde aynı tür dil kullanılmaz). Ama daha incelikli biçimde, iletişimin önemli bir bölümünün, karşılıklı alışveriş sırasında oluşması gereken (partnerlerin ilişkisel geçmişi tarafından önceden belirlenen ya da durum içinde sözleşmeli biçimde pazarlığı yapılmış) bir *ilişki tanımı* sunmayı hedeflediği de söylenebilir.

Aynı zamanda, bir mesajın "alımlanması" kavramı da dönüşüm geçirmiştir. Geleneksel olarak, alımlanma basit bir şekilde, bir mesajın kaydedilmesi ve şifresinin çözülmesiyle birlikte görülür ve böylece alımlayıcının şifresini çözerken gerçekleştirdiği yorumlama çalışması es geçilir.

Alımlayıcının bir mesajı anlamak için mantıksal işlemler gerçekleştirme, resmileşmemiş akıl yürütmeler sürdürme kapasitesini içeren "çıkarsama" kavramı bunu ifade eder.[84] Bu çıkarsama süreci bir mesajın anlamının *zımni* boyutlarından olduğu kadar *aşikâr* içeriğinden de kaynaklandığını ve kavrama çalışmasının, sözcenin belirttiği içerimler arasında, bağlamla kıyaslandığında akla yatkın olanları ayıklamak olduğunu belirtir.

Son olarak, bu yaklaşım, her iletişim sürecinin "amaçlar" tarafından alttan alta desteklendiğini ve bu haliyle, "stratejik" bir durum olarak kavranabileceğini ortaya koyar: Bu amaçlar büyük bölümüyle sembolik düzendedir. Goffman'ın gösterdiği gibi, toplumsal etkileşimler genellikle kendinin "sahneye konumu" şeklindedir; bunun içerisinde herkes kendi toplumsal kimliği olarak kabul ettiği, kendine dair değerlendirilmiş bir imgeyi (kendi "yüz"ünü) dayatmaya ve savunmaya çalışır. Bu düzeyde, iletişim ve söyleşim, anlaşıldığı gibi, *pazarlık* süreçleri şeklinde ortaya çıkabilir. Bu durumda, insanların, ilişkileri içinde, hem dünya görüşlerini hem eyleme katılımlarını temellendiren sembolleri, anlamları ve paylaşılan değerleri nasıl uygulamaya koydukları anlaşılabilir.

Bütün bu saptamalar, konumuz olan kültürel dünyanın oluşumu açısından sonuçsuz değildir. Şimdi, diyalog durumlarında kullanılan iletişimin tamamen kültürel üç boyutunu açıklamaya girişeceğiz: *söyleşimin fiziksel uzamı, fiziksel bedenin uzamı* ve *bakış ekseni.*

Fiziksel uzamla ilgili olarak, diyaloğun öncelikle ve her şeyden önce bir "yüz yüzelik" olduğunu saptayabiliriz. Bu ilişkinin özünü niteleyen şey, muhataplardan birinin gerçekleştirdiği her işaretin sistematik olarak öteki tarafından algılanabilir olmasıdır. Her koşulda, "yüz yüzelik" iletişimin bütün aktörlerinin ötekine dair sahip olduğu algıyı ve tersine, yarattığı izlenimi doğrulamasını –bu konuda hata olsa bile– sağlar. Bu doğrulama süreci, sözel olmayan çok sayıda bilgi kaynağına hemen ve doğrudan erişim yoluyla mümkündür. Söyleşim içinde iletişimin bu fiziksel

ve uzamsal boyutuna atfetmemiz gereken önem, diyaloğun içinde, uzamın işgalinin çoğu zaman kurumsal ya da kültürel olarak kurala bağlanmasıyla da güçlendirilmiş olur; bu da, sonuç olarak, karşılıklı alışverişi, ortak bir referans sistemine sahip olma ve dolayısıyla gerçekliğin verili bir anlamı ya da temsili üzerinde gerçek bir anlaşmaya erişme olasılığını daha güç kılar.

Dolayısıyla bu uzam algısı nötr değildir ve dinamik olduğundan, çoğu zaman bilinçdışı olsa da belirgin bir iletişim eylemine bağlıdır. Başkalarını yakın ya da uzak hissederiz ama bu hissimizin neye dayandığını açıklayamayabiliriz! Demek ki uzam boş değildir ve ötekiyle söyleşimin cereyan ettiği yerler tamamen masum olamaz. Bu durumda uzam ihmal edilemez bir rol oynar, karşılıklı alışverişin başarısı da büyük ölçüde uzama hâkimiyete bağlı olacaktır; çünkü herkesin zımni olarak kabul ettiği toplumsal ilişkiler türünü ve bütün etkileşim aktörlerine benimsetmeyi arzuladığımız bireylerarası ilişki türünü belirleyen zımni bir kod olarak herkese dayatılır. Şunu da belirtmemiz gerekir ki, bu ilişkiler esasen sembolik düzendedir; ama aynı zamanda bütün kişiler bu uzamsal verilere duyarlı değildir: Her birimizde hayali bir uzam –genellikle kültürel kökenlidir– kendini gösterir ve nesnel olarak içinde bulunduğumuz gerçek uzamın üzerine bu da eklenir. Bu hayali uzam içinde kaygılarımız, endişelerimiz, arzularımız ifade bulur. Keza, konuştuğumuz yerler, içinde bulunduğumuz alanlar da tamamen sembolik bir anlam ve değer taşır. E. T. Hall'un belirttiği gibi,[85] uzamla ilişki, her iletişimsel ilişki içinde temel bir rol oynayan kültürün "gizli boyutu"dur: Söyleşimin içinde cereyan etmesi gereken yere girdiğimizde ve herhangi bir yere yerleştiğimizde, bizi kendimizden serbest bırakmayan çok sayıda sembolik ifadeye derhal maruz kalırız.

Zamanla ilişki de kültürün "gizli boyutu"dur ve bu da, uzam gibi, iletişimsel etkileşimde bir rol oynar. Makedonya ve Türkiye'deki gündelik yaşamdaki insani ilişkilere dair benim deneyimim, zamanla ilişkinin etkileşimlerde sü-

rekli mevcut olduğunu kanıtlayan örneklerle doludur. Örneğin Türkiye'de insan ilişkilerinde "zaman" üzerine ilk saptama, selamlaşma ritüeliyle ilgilidir. Tanıdık birine sokakta rastlandığında selamlaşma çok uzun sürer. Sohbet gerçekten başlamadan önce dakikalarca sürebilir. Selamlaşmalarda, selamlaşan kişilerin edindikleri toplumsal mesafeye bağlı olarak birçok cümle türü kullanılabilir. Dolayısıyla, selamlaşmalar karşılaşmaların ayrıcalıklı bir anıdır. Bunlar ne kadar uzun sürerse, "sağlığın yerinde olup olmadığı"nı, bütün ailenin iyi olup olmadığını anlamak için daha çok zaman harcanır, karşılaşılan kişi hürmet gösterilen biriyse bu süre daha da artar. Ama bu ritüel bir mahalle sakini ya da bir arkadaşın arkadaşı gibi pek az tanınan biriyle de gayet iyi cereyan edebilir. Avrupalıların "alelacele" selamlaşmalarıyla alakası yoktur.

Türkiye'de insan ilişkilerine ayrılan "zaman" da mağazalarda ritüelleştirilmiştir. Satıcı/alıcı ilişkisi gerçek bir karşılaşma olmak zorundadır. Ürünler öncelikle *bir kişiye* satılır. Bu ritüel genellikle iki evreden oluşur. İlki müşteriyi tanımaktır. Yere konmuş halılar, kişilerin, mağazadaki nesnelere bakmadan önce oturmasını sağlar. Satıcı genellikle bir bardak çay ikram eder. Bu sırada hayattan, ortak tanışlardan, genel olarak yaşamdan söz edilir ve dar anlamda mesleki hiçbir ilişki olmaz. Ama çay bitince ilişki değişir. Bu ikinci evredir. Satıcı yeniden satıcı olur ve ürünlerini sunarken müşteri de mağazayı dolaşmaya başlayabilir. Tartışmalar uzun olabilir, keza satın alma da. Böylece, satın almaya ve satıcıyla ilişkiye ayrılan zaman genellikle çok uzundur.

E. T. Hall'un[86] "gayri resmi" olarak nitelediği bu zaman algısı bizim gündelik yaşamımıza öylesine dahil olmuştur ki, iletişim ilişkilerimizdeki öneminin bilincinde değilizdir. Örneğin, "birazdan" dendiğinde, "biraz"ın ne anlama geldiğini bilebilmek için kişiyi ve bağlamı bilmek gerekir. Bir dakika olabileceği gibi, beş dakika ya da bir saatten fazlası da olabilir. Fransa'da zamanın planlanmış olması normal gözükmektedir: Toplumsal olayların çoğu bir saat çi-

zelgesine kayıtlı olmalıdır. Makedonya'da ve Türkiye'de bu düzen kavramına çok daha az önem verilir: Banka veznesinde kuyruk olmak, Batı Avrupalı biri için geliş sırasına saygı göstererek art arda dizilmek demektir. İlk gelenler genellikle kuyrukta en öndedir, sonrakiler vardıkları ana göre sıraya girer. Makedonya'da ve Türkiye'de bu kadar "mantıksal olarak" kuyruk olunmaz. İster birinci gelinmiş olsun ister sonuncu, herkes ilk olmak için uğraşır. Varış sırasının hiç önemi yoktur. Havaalanında, kütüphanelerde, mağazalarda, toplanmış bir grup görmek ve öfkeli bağrış çağrışlarla karşılaşmak ender değildir.

Dahası, Hall'a göre, öngörülebilir gelecek bir Avrupalı için iki ya da üç, en fazla beş ya da altı yıldır. Randevu vaatleri de çok ciddiye alınır. Gecikenler için ya da zaman içinde sözlerini tutmayanlar için yaptırımlar vardır. Dolayısıyla gelecek zaman soyut bir kavram değildir: öngörülebilir. Ayrıca herhangi bir şeyi yapacak zaman daima öngörülür: "10 dakika içinde orada olacağım," "Altı ay içinde bunu yapacağım!" Zamanı nicelendirmek, öngörmek, planlamak doğal görülür. Türkiye'de durum bambaşkadır: Orada zaman çok daha az planlanmış ve düzenlidir. Gerçekten de, gelecek zamanın güvenilirliği yoktur, daha ileride olacaklardan asla emin olunamaz, çok kullanılan "inşallah" deyimi bunun kanıtıdır ve Türklerin hareket tarzını yeterince iyi nitelemektedir. Fransızca'daki "görürüz!" deyimine denk düşer: Hiçbir şey öngörülemez, her şey Tanrı'nın iradesine bağlıdır! Örneğin İstanbul'daki otobüs garında hiçbir varış ya da kalkış saati belirtilmemiştir. Dolayısıyla gelecek öngörülemez. Her kültürün zamanı kavrama tarzı, farklı kültürlerden iki kişi arasındaki etkileşimde aşılmaz bir engel oluşturabilir ve bu durumda iletişim sistemi çökebilir.

Keza, karşılıklılık durumunun hem tekil hem karmaşık olduğu da eklenebilir. Bilindiği gibi, iki kişi birbirine meydan okumak istediğinde, genellikle yüz yüze gelirler. Dolayısıyla karşılıklı bir saldırganlık, saldırı ve savunma ilişkisi söz konusudur; bu durumlar ya dizginlenir ya düşman-

lıklar, hatta belirgin saldırganlıklar patlak verir. Ötekiyle diyalog durumunda, *hem* dayatılmış bir toplumsal mesafeye *hem* yüz yüzeliğe mahkûmuz: Bu durum hem karşılıklılık üzerinde temellenen doğrudan bir iletişimi, başka deyişle bir diyaloğu teşvik etmesiyle, hem karşılıklı saldırgan tutumlara yol açabildiği ölçüde tamamen olumsuz tepkilere neden olmasıyla fazlasıyla muğlaktır.

İletişimsel etkileşimde *fiziksel beden* ve *bakış* konusunda, bedenin, tıpkı bakış gibi, iletişim olgularını yapılandırdığını ve ötekiyle etkileşimde önemli bir rol oynadığını belirtebiliriz.[87] Bedenimiz yalnızca kişiliğimizin dışsal bir aracı değildir: Bizim deneyimimizden oluşmuştur, anlam ve ifade hareketi taşıyıcısıdır. Jestlerimiz, temel duruşlarımız gerçek bir dilbilgisi oluşturur,[88] bu da bedenlerimizi duruma uyarlarken, ötekiyle söyleştiğimiz andaki duygularımızı ve ruh halimizi ifade eder. Bu el kol hareketleri çoğu zaman büyük ölçüde bilinçdışı olsa da, yine de yeterince ayrıcalıklı bilgi verirler: İlişkinin dinamiğine ve karşılıklı alışverişe bağlı olarak değişir ya da güçlenirler. Böylelikle bedenimiz bizim sözel ifademizi yansıtabilir, hatta vurgulayabilir: Daha ilk temastan itibaren, ötekinin bedeni üzerinde, duruşu, sergilediği dengede ya bir kabul ve açıklık tutumu algılayabiliriz ya da tersine, bir meydan okuma, ret ya da itaat tutumu. Başka deyişle, ötekiyle her ilişki içinde, bedensel tutumlar sürekli birbirleri arasında etki ve tepki ilişkisi geliştirirler. Bedenlerin bu etkileşimini nasıl anlarız?

Eğer beden elbette bir nesneyse –onu başkasına gösterebilirim, kendime sunabilirim–, bu haliyle aynı zamanda manipüle edilebilir, hâkim olunabilir; gündelik kullanım da zaten bunu onaylar: Beden [*corps*], hukuksal sözdağarının (*prise de corps* –tutuklama–, *contrainte par corps* –borç için tutuklama–) ya da yalnızca giyinmenin kanıtladığı gibi, üzerinde kısıtlama uygulanabilecek şeydir! Nesne olarak beden yine de bir birlik, içsel bir tutarlılık gösteren maddi bir gerçekliktir. Bu haliyle, duyumsal bir nesnedir, bir olgudur ve dolayısıyla doğal zorunluluğa tabidir.

Ama aynı zamanda, birleştirici gücünü niteleyen bir öznenin gözünde nesnedir. Bu koşulla, anlatımcı gösterge olur: Bir insanlığın amblemi olan yüzü, bütünüyle yüz ve anlatımsallık olan bir bedenin insanlığını gösterir.

En gündelik deneyim buna tanıklık eder: Bakışımız her zaman için görünümü bozan bir sivilceyle, düzgün tıraş edilmemiş bir yanakla, bir kızarıklıkla yarı yolda kalır. Öteki, tam da öteki olduğu için, şeffaf değildir ve bu nedenle bedeninin varlığı kafa karıştırıcıdır: Öteki, bedeniyle dışsallık içinde tezahür eder; ama her zaman sorunsallıdır. Ötekinin bedeni tamamen geçirimsiz ya da şeffaf olsaydı, birbirimize söyleyecek hiçbir şeyimiz olmazdı, hayal edecek, arzulayacak ya da yapacak hiçbir şey olmazdı. Ötekinin bedeni *muğlaktır:* Hem berraktır çünkü bana işaret eder, hem karanlıktır çünkü kendini bütünüyle vermez. Onu arzulanır kılan da özellikle muğlaklığıdır: Ne düşündüğünü, ne yaşadığını, ne hissettiğini asla tam olarak bilemeyiz; bunun da nedeni şudur: Yalnızca bir beden görmekle kalmayız, bedenle belli bir ilişkiyi de görürüz - örneğin edep, utanç, temizlik, şıklık vs. Ötekinin bedeni demek ki bize daima "alacakaranlık"ta görünür: Bu haliyle, açık bir şekilde arzumuzun karanlık nesnesidir. Bütün duygusal yaşantı, ister gerçek olsun, ister fantastik ya da hayali, ötekinin varlığı, daima, arzu, aşk, nefret, yorgunluk ya da ihtiyaç tarzında bile olsa, varsayıldığı için varlığa sahiptir. Bütün el kol hareketlerimiz, hülyalarımız, bize ait olmayan bedenler, yüzler varsaydığımız için anlam taşır. En gündelik varoluş sonunda bizi başkalıkla –bizden başka olanla– temasa geçirir. Ama özellikle, bu genel başkalık içinde, öteki adı altında yalnızca çiçeklerin, hayvanların, şeylerin sahip olmadıkları bir varolma tarzını kendi bedenlerinde bizimle paylaştıklarını algıladığımız insan varlıklarına ayrıcalık tanırız.

Dolayısıyla bedenimiz kendi tarzında konuşur: Karşılıklı alışverişin hem uyumunu hem güçlüklerini vurgular. Gerçekten de karakterlerimiz, duygularımız, hislerimiz –özellikle farklılığı içinde ötekini ilgilendirenler de dahil–

bizim bedenimizi şekillendirmiştir ve buraya hem toplumsal hem bireysel olan *bedensel bir işaret* olarak kazınmışlardır. Sonuç olarak, diyaloğa ve etkileşime özgü ve bunları yapılandıran bir *bedenler teatralliği* vardır. Zaten gerçek bir baştan çıkarma girişimi bedenlerimizin bu teatralliği aracılığıyla oynanır: Daha önce belirttiğimiz gibi, ötekiyle bütün diyalogda arzu dolaşımdadır. Bu arzu temelde kendini tanıma arzusudur ve kendi bedeninin güç verici imgesidir.

Böylece, kendi bedenimizin mizanseni aracılığıyla, bir tarzın, bir kişiliğin, kendimizin bir temsilinin okunmasına imkân tanıyoruz. Etkileşim durumunda ötekiyle ilişki, yargı tarzında yaşanabilir: Kendimizi temsil etmenin ve baştan çıkarmanın bütün incelikli oyunu dolayısıyla ötekinin arzusunu kışkırtır ve ele geçirebiliriz; böylelikle, amaçlarımıza erişmek için, başka deyişle kendimizi tanıyabilmek için onu az çok etkilemeye çalışmamız gerekir. Bu tanıma sorunu ötekiyle ilişkide ve özellikle iletişim durumunda temeldir. Sonuç olarak, bunun ana hatlarını oluşturan şeyi *bakış deneyiminden* yola çıkarak analiz etmeye çalışacağız.

Bilindiği gibi, benlik bilinci ile öteki bilinci dolaysız veriler olmaktan uzaktır. Bizim için ötekinin ilk deneyimi olarak ortaya konan, onun tuhaf ve indirgenemez zorunluluğudur. Ancak onun bakışı altında kendimizin bilincine varırız. Onda sonsuz bir yargı özgürlüğü ortaya çıkar; bu, üzerinde gerçekten bir gücümüzün olmadığı egemen bir bilincin ayrıcalığıdır! Anlık olarak ve neredeyse aynı hareket içinde bizi kabul edebilir ya da reddedebilir. Bu koşullarda, kendi bedenimize ve ötekinin bedenine dair deneyimimiz yalnızca saf algı terimleriyle değil; davranışlar olarak, bizim için bir anlamı olan tutumsal şemalar bütünü olarak ortaya konabilir. Böylece öteki bize bir nefret ya da sevgi nesnesi olarak belirebilir, bir tehdit olarak ya da duygusal olarak hissedilebilir bir varlık olarak belirebilir. Aslında, ötekinde daima bir başka kendimizi ararız, yani onaylar, gizli anlaşmalar ararız: Onun bizi ta-

mamlamasını, bize başka ufuklar açmasını, kısacası bizi bize göstermesini bekleriz.

Dolayısıyla, bakışın ötekiyle ilişkide niçin bu kadar önemli bir rol oynadığı anlaşılabilir. Öteki tarafından görülürüz ve son derece incelikli olan bütün bir toplumsal oyun, bakan ve bakılan konumlarının sürekli yer değiştirdiği oyun bu bakış aracılığıyla cereyan eder! İletişim bakıştan geçer: Onun aracılığıyla, ötekinin tutumlarının anlamı; ama aynı zamanda onun için bizim tutumlarımızın anlamı, bizim tarafımızdan derhal algılanır. Bu bakış birçok eylemde kendini gösterir: Örneğin eğer biz öteki karşısında duyulan korkunun tahakkümü altındaysak, konsantrasyonumuz ve bakışımızın enerjisi azalacaktır; keza bakışın sıklığı ve süresi de, ötekini kabul ya da rahatsızlık ve antipati gibi duygu ve düşüncelerimizin en incelikli nüanslarına tanıklık eder.

Görmek ve görülmek, demek ki, ötekiyle her ilişkinin temelindedir: Ötekini kabul etmek, elbette, öncelikle, onun bakışını kabul etmektir. Ama aynı zamanda anlamamız ve kabul etmemiz gerekir ki bakış tek başına, belirli ve kodlanmış bir zamanda –diyalog durumu– bütün muhatapların paylaştığı bir referans sistemini tanımlar, bu sistem de bir kültürü tanımlar: Başka deyişle bu, muhataplar için, kamusal bir uzamı paylaşmanın ve temsilleri, fikirleri, yaşanmış olguları, mitleri, imgeleri sembolik olarak alışveriş etmenin kendine özgü bir tarzıdır. Bu kültürel boyut ya da sembolik boyut hem *kişisel bir içeriğe* (yaşam tarihimiz, deneyimlerimiz, bilgilerimiz) hem *kolektif bir içeriğe* (aynı tarihsel dönemde ortak halde yaşayan kişiler grubunun paylaştığı normlar, inançlar, değerler, mitler) sahiptir. Bu içerikler mevcut muhatapların ortak referanslarına ne kadar çok sahipse, iletişimin kolaylaşma ve öznelerarasılık düzeylerini artırmaya hizmet etme olasılığı o kadar çoktur.

Saptanabileceği gibi, bu kültür biz istesek de istemesek de ötekiyle ilişkide kendini gösterir. Somut tezahürleri ise karmaşıktır. Dil bileşeni kuşkusuz vardır; ama görmüş ol-

duğumuz gibi, bedensel ve görsel bileşen de vardır. Akılda tutulması önem taşıyan şey, beden ve bakışın bu vurgusunun, iletişim olgularını yapılandırdığı ve ötekiyle diyaloğun iyi cereyan etmesinde önemli bir rol oynadığıdır: Muhatapların her biri arasındaki ilişkinin niteliği, gerçekten de, büyük ölçüde, her birinin, bedeniyle ve bakışıyla, karşılıklı alışverişlerini –kâh düzenlemek için, kâh anlamını belirtmek, kâh da düzelterek algı ve yorum hatalarını gidermek için– vurgulamasına bağlı olacaktır. Böylece, bedenimiz yalnızca kişiliğimizin dışında bir aygıt değildir; deneyimimizin oluşturucusudur, anlam taşıyıcısı ve ifade hareketidir. Bu haliyle, ötekiyle kurmayı başardığımız ilişki içinde sürekli olarak içeriden tepki gösterir.[89] Buna karşılık öteki, bedenimizden edindiği algı dolayısıyla bize kendimizin bir imgesini gönderir: Bu imge, bizim tutumumuz ve jestlerimizin işaretlerinden edineceği algıya bağlı olarak, bizim sahip olduğumuz imgenin aynı olabileceği gibi çok farklı da olabilir.

Bu noktada sonuca bağlamak için, ötekiyle her ilişki içinde, iletişimin –esasen sözel içerikteki– *belirgin biçimleri* ile biçimsel olarak ifade edilmiş olmayan ama kişilerin davranışından çıkarılabilen *zımni biçimlerinin* bir arada varolduğunu ileri sürebiliriz. İletişimin bu zımni biçimleri genel olarak sözel-olmayan iletişime denk düşer ve tamamen özel bir sembolizmle kendini gösterir: Geniş anlamda beden (fiziksel beden, ses, bakış vs.) ve el kol hareketleri. Unutulmaması gereken şey, iletişimin bu *zımni biçiminin* bizimle söyleşen ötekinin gerçekleştirdiği mesajların yorumunda egemen olduğudur. Ötekiyle ilişki içinde, bedenimizle sürekli olarak ilişki içinde olmamız gerekir, korku ve kaygıları boşaltmak için onu aktif biçimde sahneye koymamız ve karşılıklı alışverişi daha iyi yapılandırmamız gerekir. Bedenimiz, böylece, sözümüz gibi bir ifadedir ve eşzamanlı olarak oluşur: Karşılıklı alışveriş durumundaki her bir kişi, kendi toplumsal ve kültürel çevresine uygun olarak özel bir cevap davranışı yapısı benimsese bile, iletişimi mümkün kılan bedenimizdir. Sözel kodun temel nes-

nesi bilgi verici değerde bir içeriği aktarmak olsa da, onun üzerine binen sözel-olmayan kod, kişilerarası ilişkiyi koruma hedefi de güder: İki kod çakışıyorsa, bu durumda, mesajımızın etkisi çok güçlüdür. Çakışmıyorsa, bu durumda, iletişim paradoksal bir hal alır ve mesajımızın anlamı derinden bozulur.

Demek ki, ötekiyle her ilişki içinde, önce sözler ve bunların ifade edip söyledikleri şeyler vardır. Ayrıca çeşitli semboller vardır (giysiler, süsler, el kol hareketleri); bunlar anlam taşıyıcıdır ve temel hedefi, ötekiyle bir tür fikir ve duygu ortaklığına varabilmek amacıyla, bütün iletişim aktörleri arasında, düzenleyici bir iletişim sağlamaktır. Bu durumda, diyaloğun, ötekinin keşfi dolayısıyla kelimenin gerçek anlamında kendimizin keşfi olduğu anlaşılabilir: Bu bir maceradır elbette.

Başkalığın betimlenebilecek nesnel bir olay olmadığı, birbirlerine karşılıklı olarak anlam veren iki kendilik arasında esasen dinamik bir "belli ilişki" gibi kendini gösterdiği anlaşılır. İletilen şey ne kültürlerdir ne kimlikler; kültürler ve/veya kimlikler arasındaki ilişkileri taşıyan ya da dolayımlayan kişilerdir. Bu nedenle, kültürlerarası iletişimden öncelikle farklı kültürlere mensup kişi ve gruplar arasında kurulan ilişkileri anlamak gerekir. Kültürlerarasılığı gerçekten temellendiren, kendisiyle birlikte bütün bir temsil, değer, kod, yaşam tarzı arka planını ya da her bir kültüre özgü düşünce tarzlarını sürüklese de, bu ilişkisel olgudur. Kültürlerarasılık elbette bir etkileşimi varsayar ve bu etkileşim içinde ve bunun dolayısıyla iki kendilik iletişime geçtikleri ölçüde kendilerini de oluştururlar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Toplulukçuluk Olgusunun Oluşumu ve İletişim Kültürlerarası Bir Pedagoji

"Benim burada antagonizmadan anladığım, insanların *sosyal olmayan sosyalliğidir*; yani topluma katılma eğilimi duyarken, aynı zamanda da bu eğilim karşısında genel bir tiksinti hissederler ve bu durum toplum üzerinde sürekli bir parçalanma tehdidi oluşturur."

E. Kant
"*Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*" *La Philosophie de l'Histoire*, tercüme S. Piobetta, Aubier, s. 64.

VII

Topluluk Olgusunun Oluşumu: Teorik Eksen

Bilindiği gibi, en temel biçiminden en karmaşık biçimine dek toplum, ben ile öteki arasındaki ilişkilerin varlığını gerektirir. Kültürlerarasılığın ortaya attığı sorunu anlamak istersek, bu ilişkilerin özgül doğasını kavramamız gerekir. Burada iki ön saptama görülür: Birisi ötekinin gerçekliğiyle ilgilidir, diğeri toplumsal olguyla ilgilidir.

Ötekinin gerçekliği konusunda sorun, ötekinin gerçekliğinin nasıl tezahür ettiğidir. Genel olarak, öteki figürleri esasen *başkasılık, atışma, yabancılaşma, farklılık* içinde bulunur. Bütün bu figürler, *birlik, asimilasyon, süreklilik, benzerlik* figürleriyle karşıtlık içindedir. Böylece, öteki sorununu en verimli anlamında ortaya koymak, görmüş ol-

duğumuz gibi, *farklılık ve kimlik* sorunuyla karşı karşıya gelmek demektir.

Ötekinin bu gerçekliği genellikle öteki olan her şeyin deneyimi içinde kendini ortaya koyar. Bu kabul gerçekten sorun oluşturmasa da, buna karşılık, *varolanın özgün* kabulü böyle değildir. Bu tür koşullarda başkalık, ötekini bir bilmece haline getiren kırıklar ve kopmalar uzamı olarak kendini gösterir: Kuşkusuz ki bizimkine benzer bir bedene sahip olarak karşımıza çıkar; ama onun mahremiyetine nasıl nüfuz ederiz, düşüncelerini, tepkilerini, duygusallığını nasıl anlarız? Sorun öncelikle, başkalarının çokluğunun varlığı ve buna bağlı olarak her bireyin çaresiz "bir"liğidir. Bu temel problemdir ve daha genel bir sorun olan *birlikte-yaşam* sorununa gönderme yapar. Öteki, "belli bir" yarıktır, "belli bir" uyuşmazlıktır: O olmadan toplum var olamaz. Sözcükleri, fikirleri, iletişimi mümkün kılan bu mesafeyi o yaratır ve bu etkiler dolayısıyla kendini konumlandırır: Öteki olmadan, insan dile, kültüre ve dolayısıyla topluma erişemez.

Bilindiği gibi, ötekinin varlığının yalnızca bir olgu olmakla kalmadığı, aynı zamanda bizim kendi varlığımız ve gelişimimiz açısından da kaçınılmaz bir zorunluluk olduğu fikrini ilk kez *Tinin Fenomenolojisi*'nde[1] Hegel ortaya atmıştır: Kendini kabul ettirmek, ötekine kendinin varolduğunu göstermek, hatta kanıtlamaktır. Bu, bizce, kültürlerarasılık aracılığıyla ortaya konan sorundur. Gerçekten de varsayılan kültürlerarasılık verili değil, *inşa edilecek* bir kültürlerarasılıktır. Bu durumda, iletişim sorunuyla ve bunun ötesinde politika sorunuyla karşılaşırız: Kaçınılmaz olarak, ben'in ve öteki'nin bu şekilde oluşumu, öznelerarasılığa ve iletişime yol açar.[2] Bu bağlamda, Öteki basit bir nesne olmanın ötesindedir: Merleau-Ponty'nin ifade ettiği gibi,[3] insani bir eylem merkezidir, bu onun eylemidir ama "ben" de az çok bunun içindeyimdir.

Özetlersek, şunu diyebiliriz ki, "benim için" ilk deney, ötekinin benim için tuhaf ve indirgenemez gerekliliğidir. Demek ki ötekinin varlığı "skandal yaratıcı" bir şeydir: O,

ben olmayandır ama aynı zamanda "benim için" ötekinin doğrudan ya da dolaylı bir varlığı her zaman vardır. Ben bundan imtina edemem. Dolayısıyla, ben olmayan bu öteki ile o olmayan bu ben arasında varolabilen ilişki türünü düşünmemiz gerekir. Ötekiyle bu ilişkiyi nasıl açıklayabiliriz? Bu soru, bu bağın doğası ve değeri üzerinedir. Kültürlerarasılığın ve daha genel olarak politik olguların doğasının kavranmasına girişi sağlar.

Öncelikle vurgulamak istediğimiz, her politik faaliyete, söze ya da edime, çoğu zaman da muğlak ve tartışmalı biçimde, ötekiyle ilişki üzerine etik mülahazaların eşlik ve rehberlik ettiğidir. Toplumsal ve politik yaşamda bu mülahazalar genellikle kanaat biçimini almaktadır ki bunlar, inançlar, yanılsamalar, hatta onaylamalar dolayısıyla kendini gösterir ve genel olarak politik edimler eşlik eder: Burada, genel olarak *ideolojiler* denen kavramla karşılaşırız.

Bu görüşler uyumsuz ve çelişiktir ve onların karşıtlığına bir son vermenin en yaygın biçimi, öteki tarafı kısmen reddetmekten, hatta yasaklamaktan ibarettir. Aşırıya itilmiş bu durumun radikalleştirilmesi, baskıcı ve tiranik toplumsal dışlama rejimlerinin özelliğidir. Böyle bir durum, kültürlerarasılık için bize önemli gelen bir sorunu ortaya çıkarır: toplumsal bağ kurucusu ötekiyle ilişki. Bu sorun genellikle politikada zımni olarak mevcuttur ama politikacılar bu sorunu ortaya koymaz; hem de bütün politik edimler bizim ötekiyle ilişkimiz üzerine değerlendirmeler içerdiklerinden, bu sorunu da varsayıyor olmalarına rağmen... Bu durumda açıklanması gereken, ötekiyle ilişkinin bu temel deneyiminin nasıl toplumsal bir bağ kurucusu olabildiğidir.

Sorun oluşturan, genel olarak, politik ve ahlâki alanın doğal olmadığıdır: Bu alan insanlar tarafından kurulmuş olmalıdır ve bu kurulma da bilinçli ve düşünülmüş, iradi bir edimin sonucu olmalıdır. Bu durumda şu sorular sorulur: Bir toplumun varlığı hangi ihtiyaca cevap vermektedir? İnsanı tamamen bağımsız bir varlık değil, toplumsal bir varlık yapan bu önemli dönüşümün devindirici gücü

nedir? Bizim göstermek istediğimiz, toplumsal bağa doğru bu dönüşüm süreci içinde, kültürlerarasılığın, aynı zamanda bir muamma olan bir sorun ortaya attığıdır: *Kültürlerarasılık, birleştiren bir bölünme varsayar.* Bu durumu nasıl açıklamalı?

Bizim hissedebileceğimiz, toplumu yaratan bu bağın özellikle hukuksal ve politik terimlerle değil; öncelikle ve her şeyden önce etik terimlerle düşünülüp gerçekleştirilebileceğidir. Gerçekte insanlar, ne basit bir ticari alışveriş olan ne basit bir hizmet yükümlülüğü olan bir anlaşmayı kendi aralarında etik kaygıyla onaylarlar. Rousseau, sözleşme aracılığıyla, "Birey, deyim yerindeyse kendisiyle sözleşme yapar"[4] diye açıkladığında bunu ifade eder. "İletişimsel davranış"ın özgüllüğünü ortaya koyan filozof Habermas'ın ifade ettiği de budur. "Stratejik davranış" (reklam, propaganda vs.) etkinliği, başarı ya da nüfuzu hedeflerken, "iletişimsel davranış" muhataplar arasında anlaşmayı hedefler, bütün toplumsal aktörlerin birbirini anlamasını ve konsensüsü hedefler: Birbirlerini karşılıklı olarak anlamayı dert edinen bireyler arasında ciddi sohbet (sahicilik/sahici-olmama), bilimsel projeler (doğru/yanlış) ya da politik kararlar (haklı/haksız) söz konusu olabilir. Gerçekten de, iletişimde, her muhatabın farklı varoluşsal seçimleri, dinsel ya da felsefi inançları, farklı yaşam modelleri olsa da, nasıl ki bir anlaşmaya ve dolayısıyla herkesin benimsediği bir norma varmayı sağlayan rasyonel prosedürleri izlemek mümkünse, toplum düzeyine geçildiğinde de, "katılımcıların bireysel perspektiflerinin evrensel olarak bölümlere ayrılmasına son vermeyi" ifade eden demokratik bir konsensüse varmak; yani "çoğulculuk olgusuna" uyum göstererek evrensel normlar üzerinde uyum sağlamak da mümkün olmalıdır.

Başka deyişle, her bir kişinin düşündüğü ya da inandığı şeye bağlı tercihten doğan, hepsi birbirinden farklı ve hepsi aynı ölçüde meşru anlayışlardan kaynaklı etik sorunlar vardır. Ama, ahlâki normların ya da ilkelerin evrenselliğini ortaya çıkarabilecek savlar ileri süren bir prose-

dürden; yani herkesin paylaşabileceği bir "doğru" anlayışından kaynaklanabilecek ahlâki sorunlar da mevcuttur. Kültürlerarası bir pedagoji sorunu burada kendini gösterir: Bunun amaçlarını daha iyi kavramak için –yani, birbirine benzemez toplulukların huzur içinde bir arada varolması amacıyla "kanaatin ve iradenin akla yatkın oluşu mu" (Habermas) yoluyla gerçek özneler arasında iletişimsel faaliyet biçimlerini mümkün kılmak için– öncelikle toplumsal olgunun nasıl oluştuğunu belirtmemiz gerekir.

Öncelikle toplum "olgu"sunun karmaşıklığını belirtmeli: Toplum bir bilinç olgusudur ve insan topluluğu ile hayvan topluluğu arasındaki bütün farklılık bu bilinç olgusunda yatar. Olgusal gruplarla yönelimsel gruplar arasında sosyologların yaptığı ayrım budur. Örneğin "topluluksal bağdaşıklık", herkese göre, uzlaşılmış, bilinçli ve düşünülmüş bir özlem ve çıkarlar topluluğudur. Her insan topluluğu başlangıçta bir ortak-varoluşla tanımlanır. Bununla birlikte, bu gruplaşmalar, katılımcılar tarafından her zaman bir bütün olarak düşünülmemiştir. Bu düşünce oluşmadığı sürece, birlik içeren bir toplulukla değil; çokluk olan bir yığışmayla karşı karşıyayızdır. Bu farklılık temeldir ve kültürlerarasılığın ortaya koyduğu sorunu açıklar.

Ardından bu farklılığın başka bir farklılık getirdiğini belirtmek gerekir ki, *topluluk* ile *toplum* arasında mevcut farklılıktır bu. Her grup ve grup yaşamı bir hedef etrafında örgütlenir ve üyelerinin iradesinin bir hedefe uygulanmasıyla oluşur. Etrafında grup yaşamının örgütlendiği bu hedef, grubu oluşturan üyeler tarafından –hatta yönetici ler tarafından– asla soyut olarak tasarlanmış değildir; tam tersine, gündelik yaşamdan, somut ve çoklu gerçekliğinden kaynaklanır. Özellikle de, bu hedef yalnızca içerik bakımından değişmekle kalmaz, aynı zamanda farklı toplu luk türlerine göre biçimi ve doğası bakımından da farklılaşır. Gerçekten de, temel yaşama istencinin ifadesinden başka bir şey olmayan topluluklar olacaktır; bilinçli ve düşünülmüş kastiliğin, yaşamın kendiliğindenliğine baskın

geleceği başka toplumlar da olacaktır. Topluluğu toplumdan ayıran budur.

Topluluk, aynı kökenin, benzer özlemlerin, aynı nitelikteki duyguların birleştirdiği bir grubun ortak yaşamı olarak tanımlanabilir. Burada, temel bir yaşama istencini ifade eden doğal ve kendiliğinden bir topluluk söz konusudur. Böylelikle topluluk, kalıtım, taklit, hatta yaşama istenci gibi çeşitli faktörlerin az çok karmaşık etkisi olan dağınık bir toplumsallıkla nitelenir.

Tersine, toplum yapay bir yapı olarak tanımlanır: İnsanların kendileri tarafından iradi ve bilinçli olarak gerçekleştirilmiştir. Basitçe yaşama isteğinden daha yüksek hedeflere cevap verir: Ahlâki ve politik mülahazalar, bir ideal tanımı, vs. Bu anlamda toplum, dağınık bir toplumsallığın ifadesinden daha fazlasıdır: Fiilen grup üyelerinin dayanışmasıyla nitelenir, bozulması mümkün olsa bile daha kalıcı bir dayanışmadır; çünkü esasen manevi mülahazalar gerektirir.

Bu toplumsal hedefe dair aydınlık ve kasti bilincin, topluluk birliğine yol açan basit anlamda yaşamsal işlevlerden kaynakladığı anı belirlemek oldukça güçtür. El yordamıyla ve tekrar tekrar başlayarak yol alınmış olmalıdır; ve bunun sonunda, varlığını sürdürmekten başka amacı olmayan "fiili topluluğun" yerine, emelleri çok daha yüksek olan "inşa edilmiş bir toplum" alır. Bu durumda bu dayanışmanın yalnızca yaşama isteğinin basit ifadesinden yola çıkarak değil; tinsel ve etik mülahazalardan da yola çıkarak nasıl oluştuğu saptanabilir. J. P. Sartre toplumsal grubun kendi *praksis*'iyle, yani "kendi önüne koyduğu amaçların gerçekleşmesine doğru onu daima taşıyan içsel dinamikle"[5] tanımlandığını ileri sürdüğünde bunu ifade etmektedir. Bu dayanışma, her toplumsal biçimin kendine özgü ve ortak olarak gerçekleştirilecek bir eser olan bir hedef etrafında düzenlendiği anlamına gelir: Bu durumda, dayanışma, genellikle grubun yapılanmasına çıkış noktası olarak hizmet eden semboller ve toplumsal modeller içinde somutlaşır. Bundan böyle, yaşam topluluğundan

politik topluma dek toplumların örgütlenmesi, somut yanıyla, toplumun özünü ortaya çıkarır.

Kültürlerarasılığın ortaya attığı sorunla bu noktada karşılaşırız: Toplumun bu yönelimsel oluşumunu nasıl kavrarız? Buna nasıl bir anlam verebiliriz? Filozof Husserl'in eseri özellikle insanlar arasındaki iletişim sorununa adanmış bir eserdir. Husserl iletişimi fenomenolojinin ana temalarından biri yapar: Bize sunduğu analiz, toplumsal fenomenin içinde yer alarak, toplumsallığın ve özellikle de iletişim ile toplum arasında mevcut bağın bu kökensel temelini anlamamızı sağlayacaktır. Gerçekten de, topluluğun ve toplumun aileye, mesleki, ulusal ya da devlet topluluğuna özgü kurumsal güç çizgilerine göre "yönelimsel" oluşumunu kavramamızı sağlar.

Gerçekten Husserl'in analizi toplumsal fenomeni niteleyen zorunlu ilişkiler bütününü saptamayı tasarlar ve bunu yapmak için de tipik ve temel biçimlerini tarif etmeye çabalar. *Beşinci Meditasyon*'da,[6] bilindiği gibi, ortaya konmuş olan amaç, dünya olarak "dünyanın nesnelliği"nin nasıl temellendirilebileceğini ve dolayısıyla, ötekinin ve bunun ötesinde, toplumun varlığının nasıl temellendirilebileceğini bilmektir.[7] Gerçekten de, Husserl, ötekinin deneyimi ve toplumsallık sorununu incelemeye çalışır: Ötekinin oluşumu yoluyla bilincin de yeni bir dönüşüm yaşadığı ona göre aşikârdır. Sorun, yine, *Avrupa Bilimlerinin Krizi*'nin bağrındadır:[8] "Avrupa topluluğu" içinde bilinçlerin çokluğu ve öteki sorunu gerçekten de mecburen kültür felsefesi, tarih ve beşeri bilimler sorunlarıyla birlikte ortaya atılır.

Husserl iki evre tanımlar. Birincisinin hedefi ötekinin "kavranması"dır: Bunu özetlemeye çalışacağız. Doğanın bütün cisimleri arasında diğerlerinden ayrılan biri vardır: Benim, "bedenim" dediğim. Eğer bir cisim benim algı alanıma girerse ve bu cisim benim bedenime benziyorsa, onu kendi bedenimle *analoji halinde* az çok kavrarım. Bizzat bilincin içinde egonun benzeri olarak bir alter ego mecburen oluşmuştur. Öznelerarasılığın ilk anını oluşturan şey,

benim kendi bedenimle birlikte sahneye giren bedenin benzerliğidir.

Bununla birlikte, eğer öteki benim tarafımdan "benzeşim" yoluyla, ben olan varlığın benzeri olarak az çok kavranmışsa, yabancı olarak *da* az çok kavranır. O benim gibidir *ama* ben değildir. Demek ki, öteki kendinin benzeri olarak ve aynı zamanda her bir kimsenin bilincinde bir yabancı olarak oluşmuştur. Bu *kavrayıştan* iki önemli sonuç kaynaklanır: Öncelikle ben mutlak bir öznellik olduğumdan, öteki de mutlak bir öznellik olarak görülecektir. Dolayısıyla, asla *kişi olarak* değil; dolaylı olarak verili olacaktır. Gerçekten de, eğer bana doğrudan verili olsaydı, kendi bilincimden farklı olmazdı ve o zaman da öteki benim bir klonum olurdu yalnızca. Diğer yandan, ötekinin keşfi benzeşim yoluyla gerçekleştiğinden, bu benzeşim bir akıl yürütme sonunda –çözüme bağlanmasa da– fark edilecektir: Bizi ötekinin özgün alanına sokan şey birlikte yaşama yönündeki özel bir yönelimdir.[9] Gerçekten de ben'in, kendi alanı içinde, "öteki" olarak ve yabancı olarak bir ötekini nasıl oluşturduğu anlaşılabilir. Benzeşim denen bu deneyim, *ötekinin kavranmasına* yol açabilir. Bu deneyim düşünülmez yaşanır: Bu, aynı zamanda, öznelerarasılığa ve topluma götüren bir deneyimdir.

Bununla birlikte, bu kavrayışın bir tutarlılığı olması ve aldatıcı bir görünüşten kaynaklanmaması için, başka kavrayışlar içinde onaylanması gerekir. Başkasının bedeninin, tutumu sayesinde, kendini bu şekilde; yani *bir başkası* olarak duyurmaya devam etmesi gerekir. Ötekinin yalnızca bir bedeni (yoklayan eller, üzerinde yürünen ayaklar, gören gözler) olması yetmez; benim benzer durumlardaki tutumlarımdan yola çıkarak, öfke, sevinç gibi üstün psişik düzeyde davranışlar sergilemesi de gerekir.

Bu deneyim sorunsuz değildir: Özellikle uyum fikri, ötekinin davranışlarında daima normallik türlerini varsayar. Şu an için, çeşitli türlerde normallikler bulunduğunu, bunların da her türden değişik hali olduğunu ve bunların da öteki ile benim ait olduğumuz kültürel ortama bağlı

bulunduğunu belirtelim. Bu demektir ki, ötekinin deneyimi, temelden farklı ve çokkutuplu bir toplumsal ve kültürel dünyaya ister istemez yöneltir.

Diğer yandan, öteki canlı mevcudiyet olarak kabul edilir ve bu nitelik öteki ile şeyler arasında mevcut farklılığı gayet iyi ifade eder. Şeyler kökensel varlıkları içinde, doğrudan doğruya ve kendiliğinden bize verilidir. Oysa ki ötekinin öznelliği, dolaylı olarak. *kavrayış yoluyla* verilidir, yani telkin edilmiştir. Zaten öteki de kendi bedeni dolayısıyla kavranmıştır: Ama bu öteki beden sabit biçimde mevcut ve canlı olarak, yani bir *tutum* olarak kavranır. Dolayısıyla öteki "saf özne" şeklinde "kişi olarak" erişilebilir değildir; ama her zaman için bir bedenle birliktedir ve bu beden, dünyanın şeyleriyle birlikte verili olsa da, tutumunun benim kendi tutumumla benzeşimi yoluyla bunlardan ayrışır.

Son olarak, öteki, başka deyişle kavrayış yoluyla verili olan özne, kişi olarak verili değildir, asla tek başına verilmemiştir ama her zaman *çift halindedir*, benle ilişki halindedir. Öyle ki, öteki, benim benimin değişik halidir. Böylece bir kişiler dünyası oluşmuş olur: İnsan dünyasının ve özellikle de tarih ve politikanın muğlaklığını da bu açıklar. Yaşanmışlık, evrelerin ve deneyimlerin ardışıklığıdır, az çok organize bir tarihtir ve ötekinin yaşanmışlıklarının oluşumunda güvence bulan bir kişiler dünyasının oluşumunu içerir.

Bu yöndeki birinci evre, yani karşılıklı tanıma, "ötekiyle belirgin canlı birlik"ten geçer; başka bir deyişle, onun deneyimlerinin; yaşamını, çalışmalarını koşullayan durumun sezgisel kavranışından geçer. Bundan böyle toplum, bilinçler düzeyinde oluşacak bu iç bağ sayesinde varolacaktır: Ortak bir dünyada birbirini karşılıklı olarak tanımak. Böylelikle, "her ikimiz, birbirimizden, 'bizim için bir dünya' olan aynı dünyaya mensup olarak, en azından kısmen aynı şeyleri gördüğümüz deneyimini ediniriz."[10]

Ne var ki, bu deneyimin bir anlamı olması için, ötekinin bedenini basit nesnel bedenden ayırt etmek önemlidir:

Ötekinin bedeni, daha önce anladığımız gibi, basit bir şey değildir; benimki gibi, "ruh dolu"dur ve ötekinin bu görünür bedeni üzerinde, algının yakalayıp kavrayabileceği anlam dolu, "gösteren" davranışlar kendini belli eder. Bilincin saf bir bilinç, saf bir "kendi için varlık" olmadığını, alımlayıcı bir bilinç olduğunu; yani "dünyada varlık" olduğunu, başka deyişle bir varoluş ve bir tutum olduğunu anlamak da önem taşır. Ötekinin gerçekliği ancak bu iki koşulla mümkündür ve bunun nedeni bizim kendimiz için şeffaf olmamamızdır ve "bizim öznelliğimiz kendi bedenini peşinden sürükler."[11] Bu durumda, ötekinin bedeni anlam yüklü bir tutumdur; tıpkı benim bedenimin de onun için aynı şey olması gibi. Bedenimiz, ötekinin bedenini algılayarak, bu bedende "kendi niyetlerinin uzantısı"nı bulur. Bu demektir ki, bu yaşayan öteki bedeni harekete geçiren yabancı yaşam, tıpkı benimki gibi "açık yaşam"dır –zaten benim yaşamımla iletişime geçer, çünkü ben onu kendi algımla kavrarım–; yani yalnızca biyolojik ya da duyumsal işlevler içinde yok olup gitmez. Bu durumda öteki, insani bir eylemin, elbette onun olan ama içinde benim de az çok "kapalı" kaldığım bir eylemin merkezi olarak belirginleşir.

Bunun sonucunda, algısal bilinç aracılığıyla, doğal dünyadan sonra, toplumsal bir dünyayı keşfederiz; burada ötekiler ne nesnedir ne nesneler grubu, kendilerine göre konumlandığım bir varoluş boyutu çizerler. "Bizim toplumsalla ilişkimiz" diye yazar Merleau-Ponty,[12] "dünyayla ilişkimiz gibidir, belirgin her türlü algıdan ve her yargıdan daha derindir." Biz toplumsalı, her nesneleştirmeden önce, kendimize bağlı olarak taşırız. Yalnızca varolduğumuz için onunla ilişkideyizdir. Dolayısıyla toplumsallık "dilek olarak" vardır; çünkü o bizim varlığımızın ortadan kaldırılamaz ufkudur. Bu ufuk, kültür ve uygarlığın ufkudur.

Ancak bu *yaşanan öznelerarasılık* zorunluysa da, yeterli değildir: Toplumun olasılık koşullarından biridir. Toplumun fiilen gerçekleşmesi için "topluluk birliği" gerekir. Bu birlik ancak *iletişim* aracılığıyla mümkündür. Bu ise Husserl'in tarif ettiği ikinci evrenin konusudur.[13]

Tez şudur: İletişim toplumu yaratır. Yaşanan öznelerarasılığın bilinçli topluluk olarak aşılması için, "ifade ve dil aracılığıyla iletişim" gerekir. Husserl'in yazdığı gibi: "Topluluk yaşamı içinde ötekilerle, onların konuşmalarıyla ortaklık içinde olmak, onların kaygılarını, özlemlerini paylaşmak başka bir şeydir... 'Tarihsel ve toplumsal' dünyaya yalnızca bu durumda gireriz." Husserl'in yaklaşımını bu noktada özetlemeye çalışacağız.

Husserl'e göre, görmüş olduğumuz gibi, benimki gibi psişik bir yaşam benim tarafımdan algılanır. Bu psişik yaşamı "intropati" yoluyla anlayabilirim. İntropati süreci Husserl'in "dünyanın, şeylerin ve de insanların öznelerarası nesnelliği" olarak adlandırdığı olgunun oluşumuna yöneltir. Bu, kişi olarak benim herkes gibi olduğum, her kişinin, kendi edimleri içinde algıladığı, hatırladığı, zihinsel olarak kavradığı, çevreleyen bir dünyanın öznesi olduğum anlamına gelir. Bu çevreleyen dünya sürekli olarak oluşum halindedir. Biz bu dünyada, bizim de ilişkide olduğumuz aynı nesnelerle ilişkide olan özneler buluruz. Bu ortak çevreleyen dünya, bizim aramızda kişisel bir işbirliği olmasını gerektirir.

Bu çevreleyen dünyayı Husserl "iletişen dünya" diye adlandırmıştır: "Bunun nedeni, basitçe, kişilerarasında karşılıklı ve bilinçli bir alışverişi sağlayan uyum ilişkileri oluşmasıdır." Bu sıfatla, kişiler kendi aralarında toplumsal nitelikli karşılıklı ilişkiler kurarlar. Böylece toplumsallık, Ben'in başkalarına hitap ettiği ve bu başkalarının da kendilerine yönelik hitabın anlamını kavradıklarını ve karşılığında ona hitap edeceklerini bildiği özgül iletişim edimleriyle oluşur.

Bu iletişim hangi koşullarda mümkündür?

Husserl'in önerdiği genel şema şudur: Bizi çevreleyen bu iletişim dünyasında yer alan kişiler, "nesne" olarak birbirlerine verili değillerdir; "bağıntılı özneler" olarak; yani *yoldaş* olarak verilidirler. Bu sıfatla, aralarında toplumsal düzende karşılıklı ilişkiler kurarlar. Keza, birbirleriyle iletişen öznelerin sırası geldiğinde yüksek düzeyde kişisel bi-

rimler, özne birlikleri (ki bunların da kendi çevre dünyaları vardır ve bunlar da birbirleriyle ilişki içindedirler) oluşturabilecekleri de anlaşılabilir. Bir sonraki düzeyde, fiiliyatta ya da potansiyel olarak karşılıklı ilişki halinde olan bütün bu toplumsal öznelliklerin bütünü fikrine ve sonunda da bağıntılı bir kavram olan "tinler dünyası" kavramına varılabilir. "Son tahlilde, bu" diye yazar Husserl,[14] "monadlar topluluğudur; özellikle de tek ve aynı dünyayı (ortak kurucu niyetiyle) oluşturan bir topluluktur." Ben ve öteki öncelikle böyle oluştuklarından, kaçınılmaz olarak öznelerarasılığa ve topluma yöneltirler. Öteki deneyimi, gündelik dünyanın oluşumunu mümkün kılan koşuldur, bu dünyada "gösteren" yapıları içinde kavrananlar yalnızca doğal nesneler değil; aynı zamanda kültürel nesnelerdir de. Öteki deneyimi kaçınılmaz olarak toplumsal ve kültürel dünyaya yöneltir.[15]

Dolayısıyla, ancak öznelerarasılığın kendi anlamını ortaya koyduğu *bilinçler düzeyinde* oluşan iç bağ sayesinde, yani onları çevreleyen ortak bir dünya içinde karşılıklı kabul sayesinde toplum varolabilir. Bununla birlikte, *öznelerarasılık* ile *toplumu* birbirine karıştırmamak gerekir: Öznelerarasılık toplumun olasılık koşuludur. Toplum, "bir topluluk içinde birliği" gerektirir: Ancak öznelerarasılık topluluk olarak aşılırsa toplum varolur. Temel toplumsal olgunun ifade bulduğu bu aşma, iletişim yoluyla kendini gösterir.

Bununla birlikte şunu vurgulamak istiyoruz ki, Husserl'e göre, *iletişim* topluluğu yaratıyor olsa da ve topluluğun özü iletişebilir olmak olsa da, iletişimden önce gelen koşullar vardır, özellikle de *karşılıklı dikkat*. Gerçekten de çevreleyen iletişim dünyası içindeki her bir kişi, kendi "egoistik" çevreleyen dünyasına sahip olduğu kolayca anlaşılabilir. Demek ki, kurulan ilişki içinde, ancak ötekini, kendi yabancılığı içinde, bilinçli bir özne olarak kavrarsak ve karşılığında o da bizi bilinçli özneler olarak kavrarsa, ortak bir çevreleyen dünya, bir topluluk var olabilir. Eğer bu karşılıklılık bilinci yoksa, kişisel özne olarak ötekini

kavrama deneyimi de yoktur ve dolayısıyla topluluk olamaz. Topluluğun mümkün olabilmesi, öznelerin birbirleriyle karşılıklı olarak meşgul olmasıyla, birbirleriyle yalnızca dışsal tutumlarıyla değil; içsel faaliyetlerinin dışsallaşması olarak faal ilgi göstermeleriyle mümkündür. Bu karşılıklı faal ilgi, kavrayışa ve birbirini anlamanın bilincine eşlik etmelidir. Niyetlerin ve düşüncelerin karşılıklı alışverişi ancak o zaman gerçekleşebilir.

Ancak yine de, iletişimi mümkün kılabilecek tek şey olan bu karşılıklı tutum, topluluğun oluşmasına yetmez. Bu karşılıklı kavrayışın istenmiş olması ve bu iradenin açık seçik ve bilinçli olması da gerekir. İradi öğe burada temeldir; çünkü bir iletişim niyetini belirtir, bu niyet zaten toplumsal ilişkinin temel niyetidir. Gerçekte, hakiki iletişim edimsel bir iletişimdir ve bunun aracı olan dil de temeldir. Ancak öteki bize bizim dilimizin (sözel dil, jestler, yazılı dil) kendisi tarafından anlaşıldığını ve bize yanıt vermeye hazır olduğunu anlatabildiğinde iletişim vardır. Bu durumda, Husserl'in yazdığı gibi, "özneler arasında bir bağlantı" kurulur. Bu bağlantı edimsel bilinç düzeyinde kurulan ilk toplumsal tezahürdür. Bu bağlantı bir birlik yaratır; tek ve aynı edimin iradi karşılıklılığı içinde, her bir kişinin bir tür katılımıyla işler. *Toplum durumu* böylelikle mümkün kılınır. Bize düşen de onun özelliğini açıklamaktır.

Öncelikle, fiziksel hiçbir yanı olmayan ve ilk toplumsal tezahürü oluşturan bu "iletişimsel etkileşim"in edimsel bilinçler düzeyinde oluştuğunu vurgulamak önemlidir. Örneğin konuşma edimi ancak karşısında dinleme edimi varsa anlam ve etkinlik taşır (ve tersi); biri olmadan diğeri olamaz ve ancak her ikisi de bütünüyle düzenlenmişse anlam ve kapsam taşırlar. Bunlar birbirinden ayrı ve farklı iki edim bile değildir. Genel olarak, bir topluluk oluşturan iletişimde iki edim değil, iki zamanlı tek bir işlem vardır ki Husserl bunu "işbirliği" diye adlandırır. Bu işbirliği birlik yaratır: Yalnızca niyet düzeyinde kalmayan, fiiliyatta da geçen bir birlik, çünkü iradi karşılıklılık içinde, tek ve

aynı edime herkesin katılımıyla işler; Husserl'in dediği gibi, öznelerin "çakışması"ndan kaynaklanır. İletişimin temel ve öncelikli tarzı budur ve tüm diğerleri, hangi derinlik ve yoğunluk derecesine erişirlerse erişsinler buna bağlıdırlar. Öznelerin doğrudan, iradi ve bilinçli tanıtılması, iletişimsel bir etkileşim ya da kökensel iletişim ortaya koyar: Dolayısıyla, temel bir toplumsal fenomendir. Toplum durumu bu koşulda mümkün olur: Öznelerin birliğinin iletişimin içeriği etrafında düzenlenip gelişmesi ve bu şekilde onaylanan birliğin geçici kalmaması, zaman içinde kalıcı olması yeterli olacaktır.

Husserl[16] topluluktan oluşan birliğin yalnızca içsel bir bilinç durumu olmadığını, iletişimlerin ve dolayısıyla temsillerin içeriklerine ve nesnel kapsamlarına da bağlı olduğunu gösterir. Ötekini işitiriz: Bunun anlamı, kendi aralarında iletişimde bulunan öznelerin deneyimlerinin birbirlerinin yanında, yabancı kalmadıkları, ortak bir odak etrafında örgütlendikleridir. Böylelikle, herkes için geçerli kolektif bir deneyim olurlar. Bireysellik ortadan kaldırılmamıştır: Üzerine bir de kolektif deneyim eklenmiştir. Özneler arasında, ortak nesnel deneyimleri dolayımıyla, birbirlerine nüfuz etmeleri mümkün olur ve oluşur. Aynı zamanda, toplumun birbirlerine yabancı ve birbirinin dışında birey ve kültürlerin basit bir toplamı olmadığını da anlarız. Ancak *bir birlik* olabilir, iradelerin birliği; bunun anlamı, aynı zamanda, bu birliğin içinde herkesin kendini kendi iradesiyle ötekilerle birleşmiş bildiğidir.

Böylece, birbirleriyle iletişim halindeki öznelerin de üst düzeyde birlikler oluşturabileceği, bunun da, bir sonraki düzeyde, bütün toplumsal öznellikleri kapsayan ve sonuçta, gerçek bir anlayış ortaklığına yöneltebilecek bir bütün fikrine varabileceği anlaşılabilir.[17] Bu birinci iletişim topluluğundan öznelerarası bütün diğer topluluklar çıkarsanabilir: Temel insanlık topluluğu; ama aynı zamanda tamamen toplumsal topluluklar ve özellikle kültür toplulukları.

Doğal olarak, Husserl'in saptadığı gibi,[18] bu, Ben'in anlamında radikal bir değişim gerektirir: "Aralarında benim

de bir Ben olduğum çoklu Ben'lerle birlikte Biz." "Hepimiz için" dünya, benim için geçerli olduğundan, "benim" dünyamdır. Bu nedenle, kolektif bilinçlerden, bir toplumu doğuran iletişimin sonucu olarak söz etmek mümkündür. Bu haliyle, kişi-üstü bir bilinçtir, "ortak tin"dir ve bireysel bilinç gibi işler. Ortak amaç için işleyen çoklu faaliyetlerin (özellikle kültürel faaliyetlerin) iç içe geçmesinden oluşmuş dünyanın bağıntısıdır. Kendi aralarında iletişimde bulunan öznelerin deneyimleri, demek ki, birbirlerinin yanında, paralel ve yabancı kalmaz; bunlar kendilerine ortak olan bir odak etrafında düzenlenip örgütlenirler ve sonuçta yalnızca benim için ya da yalnızca her bir kişi için değil; herkes için olan bir "şeyler durumu"nun "ortak deneyimi" olurlar.

Bu, bireysel duyarlılığın ortadan kaldırıldığı anlamına gelmez; ama üzerine kolektif bir duyarlılık deneyimi eklenmiş gibidir. Toplumsal aktörler yan yana değildir; bunlar arasında, ortak nesnel deneyimleri dolayımıyla –örneğin yerine getirilmesi gereken ortak bir amaç– bir *iç içe geçme* söz konusudur. Sonuçta, toplumsal ilişki, iletişimin oluşturduğu ortaklık yoluyla, öznelliğin aşılmasını, ötekinin ya da ötekilerin öznelliğiyle birbirine geçerek aşılmasını içerir. Böylelikle, toplumun bireylerin basit bir toplamı olmadığı ortaya çıkar; eğer böyle olsaydı, bireyler birbirlerinin tamamen dışında ve birbirlerine yabancı kalırlardı.

İrade ortak ve "tek" olur ve dolayısıyla, yönettiği eylem toplulukçu ve kolektiftir: Herkesin eylemi aynı zamanda benim eylemimdir ve buna karşılık, benim eylemim de başkalarının eylemidir. Herkesin katıldığı bir "eser kümesi"dir. Dolayısıyla gerçekleştirilen eser tek tek eserlerin toplamı değil, kolektif bir eserdir. Ve Husserl bu "toplumsallaşma"nın insan yaşamının bütün alanlarında mümkün olduğunu saptar: Yaşamsal ve duyusal alanda (örneğin cinsel hazda), aynı zamanda entelektüel yaşamda, bilişsel ve bilimsel düşüncede de.

Bununla birlikte, toplumsallaşmanın gerçekten bir toplumun işareti olması için, anlık olmaktan çıkması ve bazı

kalıcılıklar edinmesi şarttır. Topluluğun karakteristik işbirliği yalnızca çeşitli aktörlerin bir arada varlığını gerektirmekle kalmaz, bunların ardışıklığını da gerektirir: Geçmişin etkisinin her zaman okunduğu çalışma örneği –kol emeği ya da entelektüel çalışma– bunu göstermektedir. Toplumda, üyelerin iradesi yalnızca şu an için birleşmiş bir irade değildir, öncellerinin iradesiyle de birleşmiştir ve çeşitli derecelerde geleceği hazırlar. Her toplumda, yalnızca bir kişiler topluluğu oluşmaz; aynı zamanda ortak edimlerin etkisiyle bir topluluk da oluşur ve bu etkiler "süre"nin içindedir. Geçici bir "biz" gerçekten toplumsal olamaz.

Demek ki toplum, gerçek olmak için, bilinçlerin ve iradelerin iletişimi ve ortaklığı kadar kolektif eserin nesnel sürekliliğini de gerektirir. Bu nedenle toplum, hedefine göre düzenlenmiş bir birlikteliktir: Üyelerinin faaliyeti, erişilecek hedefe bağlı olarak birleşir ve birbirlerini tamamlar. Bu, Husserl'in belirttiği gibi, bir "insansever cemiyeti"nin tüzüğü okunduğunda gözlemlenebilecek olan şeydir; ama belediye idaresi altında birleşmiş bir şehir ve nüfusu örneğinde daha fazla gözlemlenir, özellikle de ulusun anayasa ve yönetim aracılığıyla birleştiği devlette gözlemlenir. Kolektif bilinç toplumun ilkesi değil, bir toplumu doğuran iletişimin sonucudur: Toplumsallık bir yaşantıdır. Varoluşun bir boyutudur.

Bu toplumsallık özellikle, Husserl'e göre,[19] kültür olgusuyla açıklanır. Gerçekten de, kültür, toplumun "ortak malı" olan manevi öğelerden oluşmuştur. Kültür, bir anlamda, "tortullaşmış maneviyat"tır; öyle ki insanın insan için her zaman ve her yerde kültürel bir yüzü vardır.

Sonuç

Şimdi bu noktada sonuca bağlamak istiyoruz. Önceki analizler bir kültürlerarası pedagoji tanımlamayı sağlayabilecek çalışma alanlarıdır. Bununla birlikte, toplumsal

olgunun öncelikle bir yaşantı olduğunu ve bu sıfatla da anlam dolu bir bilinç tarzı olduğunu gösterirler. Daha önce belirttiğimiz gibi, öteki deneyimi ortadan kaldırılamaz ve kökenseldir:

– Öznelerarasılık, varoluşumuzun bir boyutudur. Özgül, bireysel, tekil kendilik olarak benlik bilinci, ancak ötekiyle sıkı etkileşim içinde oluşur. Ama toplum, basit yönelimselliğin ötesinde, fiili ve iradi bir bağ içerdiğinden, öznelerarasılıktan daha fazlasıdır: İdeal, birlikte gerçekleştirilecek eser. Demek ki toplum, ne basit anlamda bireylerin ve kültürlerin çokluğu olan ne tek tek herkesin bir Bütün halinde evrensel birliği olan topluluk halinde bir varoluştur. Bununla birlikte, gündelik yaşam yalnızca toplumların ve kültürlerin nesnel çoğulluğunu öğretmekle kalmaz, aynı zamanda her toplumun, her kültürün bir "üyeler çoğulluğu" bağlantısı olduğunu da öğretir.

Aynı zamanda, toplumun birbirlerine yabancı bireylerin basit toplamı olarak anlaşılamayacağını da vurgulamak gerekir: Toplum, bir çoğulluğu gösteren kümedir; ama *belli bir birliği olan çoğulluk.* "Kişinin yüksek düzeyden hali"dir. Bununla birlikte, gerçek olabilmek için, toplum, yalnızca bilinçlerin ve iradelerin iletişimini gerektirmekle kalmaz, bu iradelerin bilinçli varlıkların ifadesi olmasını ve bütünün birliğinin –düşünceler ve edimler aracılığıyla– bilinçlerin iç bağının ifadesi de olmasını gerektirir. Böylelikle toplum herkesten başkalarının yaşamına içsel bir katılım gerektirir.

Kültürlerarasılık sorunu bütün önemini bu düzeyden alır: Toplum ancak çoğul bir toplumsal ilişki ve karşılıklılık içinde oluşabilir. Toplum içinde iletişim birlik yaratır: Bu birlik, yine de fiziksel bir bütünden farklıdır. Bu özellikle bilinçler düzeyinde etkin olan bir birliktir. Bu nedenle, toplumsal örgütlenme ancak grubun farklı bilinçleri arasında aktif olarak oluşan ilişkileri yapılandırabilir. Bu nedenle, kültürlerarasılık sorununu ortaya atmak, bütün toplumun tanımlandığı karmaşık birlik sorununu ortaya atmak demektir. Toplum, gördüğümüz gibi, kendisini

oluşturan öğelerin birbirlerine içsel olarak bağlı olmasını ve bunların birbirleri sayesinde varolup eylemde bulunmasını gerektiren karmaşık bir birimdir. Bütün iletişim olasılıklarını ve bütün kültürleri ortak olarak çevreleyen bir dünyanın kurulmasını temellendirmek istiyorsak, başka bir deyişle, *iletişimsel bir çevreleyen dünya* istiyorsak, araştırmalarımızı şimdi bu noktaya yöneltmeliyiz.

Kültür dünyasında bu öznelerarasılık nasıl açıklanır? Farklı kültürler, sırası geldiğinde, nasıl ve hangi koşullarda karşılaşabilirler? Bir sonraki bölümün konusunu bu sorular oluşturacaktır.

Bununla birlikte, şunu unutmayalım ki, önceki analizler henüz fiili bir bağ olmayan toplumun basit öznelerarasılığı aştığını göstermektedir. Ama somut gerçekliği içinde toplum, henüz aşk içinde ya da ahlâki saflık içinde kaynaşan bilinçlerin bir topluluğu değildir: Etik topluluk, toplumsallığın ötesindedir. Bu demektir ki toplum, kelimenin gerçek anlamıyla, bir kutup çoğulluğu etrafında örgütlenir: Bir toplum değil toplumlar vardır ve toplum çokkutupludur. Bu haliyle, bir toplum çeşitli biçimlerde tezahür edebilir, bu biçimlerden her biri aşina bir dünyayı ve gündelik bir yaşam tarzını belirleyebilir.

Şunu da unutmayalım ki, ötekinin ben olmamasına üzülmek gerekmez. Dolayısıyla, onu bize benzetmeye kalkışmamalıyız. Öteki, kökten farklı olarak belirir, bizden başkadır ve bu başkalıkla biz kendimizi zenginleştirebiliriz. Bizimle bir topluluğa, bir partiye, duygusal bir aşk macerasına katılmadan önce bile, öteki bize getirdiğiyle bizim için önemlidir. İster gerçek olsun ister hayali, bütün duygusal yaşam, onun varlığı varsayımsal bir süreklilik halinde olduğu için –ki bu ister aşk, ister nefret, isterse de arzu ya da ihtiyaç şeklinde olsun– varlık bulur. Davranışlarımız, eylemlerimiz ve düşlerimiz, bizimki olmayan bedenler ve yüzler varsaydığında anlam bulur. En gündelik varoluş bizi sürekli başkalıkla temasa geçirir. Aynı zamanda, ötekinde, genellikle bizi şaşırtan bir yabancılık ortaya çıkar; örneğin nedenlerini anlamadığım ve hatta onunla

karşılıklı etkileşme olasılığını bile sorgulatabilecek tutumlar ortaya çıkar. Dolayısıyla, özdeşlik ile başkalığın, kişinin ötekinden farklılaşma ve ötekiyle özdeşleşme yoluyla kendinin bilincine vardığı, giderek daha da genişleyen, önce organik, ardından işlevsel, nihayet ideolojik gruplara dahil olarak büyüyen bir genişleme hareketi içinde oluştuğunu anlamak gerekir. Ötekilerle karşı karşıya gelen bizlerle yakınlığı ve dayanışmayı hedefleyen bir hareket söz konusudur. Ama, bu aynı zamanda ötekinin özneye sürekli olarak kendinin bir imgesini gönderdiği bir harekettir; bu imge ona bir yer, bir rol vermeye, onu farklı aidiyet gruplarına göre bir kategori içine yerleştirmeye yöneliktir.

Bu yapılaşma yine de donmuş değildir: Bütün varoluş boyunca evrilir ve aynı zamanda kişilerarası ilişkileri yapılandırmayı sağlayan *bir çatışma dinamiğinden* geçer. Bu nedenle, bir kültürlerarasılık durumunda, bir farklılığın bütün işaretleri, sembolik kodların oluşumunda aidiyet göstergesi ya da gösteren olarak yeniden yorumlanacaktır. Bu karşıtlıklar, genellikle, hem çatışmalara hem alışverişlere imkân tanıyan alışveriş kutupları yaratır. Buna karşılık, eğer karşıtlıklar radikalleşirse, gruplar içinde kopmalar ortaya çıkar ve iletişim kesilmeye yönelir. Eğer bunlar bütünüyle inkâr edilirse, alışveriş akımları yok olurlar ve grup sessizlik içinde ya da ideolojik bir amentüyü terennüm ederek kendi birliğine yeniden kavuşur. Dolayısıyla, ötekiyle ilişkinin yalnızca psikolojik ya da sosyolojik terimlerle niçin analiz edilemeyeceği anlaşılır: İnsanlar arası mevcudiyetin temeli olarak etik bir gereklilik hemen kendini gösterir.

VIII

Kültürlerarası Bir Pedagojinin Evreleri: İletişim ve Ötekinin Dili. Pratik Eksen

Görmüş olduğumuz gibi,[20] söz problemi öznelerarasılık sorununun anahtarı gibi gözükmektedir. Gerçekten de, söz beden hareketlerinin anlamını tamamlayan ve dönüştüren aygıttır. Öncelikle, bedensel hareketlerle kıyaslanabilir. Ötekinin hareketleri gerçekten de bize nesnel hareketlerden daha fazlası olan dünyada bir mevcudiyeti keşfettirir: Anlam doludurlar. Aynı şekilde, görmüş olduğumuz gibi, söz bizi başka bir düşünceye alıştırır ve bize mevcut göstergeleri –ortak dilin sunduklarını– aşan ve kendisinin de etrafında oluştuğu bir anlam verir. Böylece, anlamış olduğumuz gibi, ötekinin jestlerini, nesneleştirerek değil; bizimkilerle benzeşim kurarak anlarız: Aynı şe

kilde, onun telaffuz ettiği sözcüklerin istilasına kendimizi bıraktığımızda söyleneni anlarız; o zaman, onun sözcükleri, mevcut halleriyle, benim için ve öteki için yeni bir anlama doğru kendilerini aşarlar. *Diyalog deneyimi* içinde kendini gösteren budur. Sonuç olarak, ötekiyle karşılaşma olasılığını nasıl ki ortak bir dünyaya mensup olmamız temellendiriyorsa, iletişim de bizim ürettiğimiz göstergelerin öteki tarafından paylaşılmasını ve bizim sözümüzün ortak bir dil evreni yaratmasını gerektirir.

Bununla birlikte, bedenin hareketleriyle olup bitenden farklı olarak, bu ortak iletişim dünyasının oluşumu topluluk deneyiminden önce gelmez. Bedenin evreninde, ötekinin jest ve mimikleri bizim bedenimiz tarafından neredeyse anında kavranır; görmüş olduğumuz gibi, bu kavrayış toplumsal ve kültürel faktörlere bağlı olsa da bu böyledir. Ötekinin jest ve mimikleri bizim tarafımızdan önceden bilinen kodları kullanır, yoksa bu beden hareketlerini kavrayamayız: Aslında bu bizim beden hareketlerimiz olabilir; çünkü biz de aynı bedene sahibiz ve aynı dünyaya mensubuz. Tersine, oluşmuş göstergelere göre –ortak dilsel kod– gayet iyi konuşsak bile bu bir gösterge olmayabilir; çünkü bu yalnızca bizim için gösterge olmakla kalabilir ve aynı zamanda da yalnızca bizim tarafımızdan anlaşılabilir; dolayısıyla bizim ifade ettiğimiz gösterge ortak gösterge olmalıdır. Keza, bir şey ifade edişimizde hem kendi kimliğimizin birliği hem farklılığımız ve ortaklığımız belirlenir.[21]

Sonuç olarak, gerçek kopuş öznelerarasılığı yaşamanın iki tarzı arasından geçer. Ya mevcut göstergelerin içinde kalırız ve –tıpkı jest ve mimiklerimiz gibi– öteki ile bizim aramızda hiçbir şey olmayabilir. Ya da öteki beni şaşırtır, benim boşluklarımı, arzularımı doldurur ve o zaman biz, var kılmış olduğumuz bu dünyanın içinde *birbirimizle birlikteyizdir: Kültürlerarasılık deneyimi bu edimde özetlenir.*

Bununla birlikte, ifade edimi ortak bir dünyayı kurmak zorundaysa, önceden ötekine doğru *yönelmiş* olmamız gerekir; sözümüz esasen ona yönelmeli ve bir cevabı çağırmalıdır. Bu zorunluluk, *ifade* ile *ifade edilen içerik* arasın-

da ayrım yaptığında Husserl tarafından gayet iyi ortaya konmuştur.[22] Bir işareti dilsel bir ses üretimiyle ifade ettiğimizde, ifademiz daima zihnimizin özel bir edimine eşlik eder. Kendimizi ifade ediyorsak, bir iletişim niyeti taşıdığımız içindir: Birine bir şey iletmek isteriz. Gerçekten de, iletişimin olabilmesi için muhatabımızın bu niyeti saptaması gerekir. Demek ki, ifadenin oluşması için, bir yandan bir işaretin mevcut olması gerekirken. diğer yandan, bir anlamda zihnin iradi bir edimiyle harekete geçirilmeli ve bu edim dolayısıyla da bir içerik ifade edilmiş olmalıdır: Gösterge, böylelikle, anlaşılabileceği gibi, öznelerarası bir göstergeye sahip olur. Bu durumda, söz yoluyla iletişimin ortak bir "veri"yi nasıl oluşturduğu anlaşılabilir; diyalog bunu meydana getirir: Birbirimizi bu aynı hareket içinde anlarız, herkes kendi için birbirini anlar ve anlayacak bir şey olduğunu anlarız. Bir ifadenin ve oluşmaya müsait bir kültürün olabilmesi için sözümüzün ancak bizimle aynı niyetle harekete geçen bir başkasına dönük olması gerekir.

Bu güçlük E. Levinas tarafından gayet iyi ortaya konmuştur.[23] Şunu belirtir: "Gerçekten de bir Fransız için Çince öğrenme ve bir kültürden diğerine geçme imkânı vardır, hem de aracılık edeceği her iki dili de bozacak bir esperanto olmadan. Bununla birlikte, bu olasılık içinde gözden kaçan şey, Fransızı Çince'yi barbar (yani dilin hakiki erdemlerinden yoksun) ilan etmek yerine Çince öğrenmeye, savaştansa sözü tercih etmeye yönelten bir yönelimin gerekliliğidir."

Bu soruna geri dönmek istiyorum,[24] yani saygının –kültürel farklılığa saygı– zorunlu koşulu olarak ötekinin diline sahip çıkma ve bireylerarası bir iletişim sorununa. Mevcut tartışmaları özetlersem, çelişik gözüken iki önermeyle karşı karşıyayız: Bizim araştırma grubumuzun içinde çok açık bir şekilde çoğunluk olan bir tutum, ötekiyle iletişim kurmak için onun diline hâkim olmanın zorunluluğunu ileri sürüyordu. Ötekinin dilinin dilsel olarak öğrenilmesi, temel ve mutlak anlamda zorunlu bir öncüldür:

"Öteki"nin dilinin bilinmesi, aynı zamanda, onun kültürünün ve kültürel göndergelerinin bilinmesini sağlar ve bu anlama gelir. Diğer tutum karşıt tezi geliştiriyor ve kültürlerarası bir alanın ya da "iletişim uzamı"nın varlığı sonucunu çıkarıyordu; bu uzamın içinde, ötekinin diline her türlü zorunlu göndermeden bağımsız olarak, kişilerarasında ortak bir söylem –kültürel ve/veya dilsel aidiyeti ne olursa olsun– oluşabilirdi.

Özünde, atölye katılımcıları iletişimin "sözel karşılıklılık" içerdiği ya da her durumda iletişimsel olduğu, yani yanıltıcı olsa bile belli bir simetri içeren bir "diyalog" olduğu olgusu üzerinde duruyorlardı. Tartışmadan sonra, bu iletişim daha ziyade kültürlerarası buluşmalarda izlenmesi gereken bir ideal olarak düşünülmüştü: Gerçekten de, göstergelerin paylaşımı olarak, hatta değerlerin paylaşımı olarak anlaşılan bu iletişime erişmeden önce aşılması gereken birçok evre vardır. Bu paylaşım esasen ötekinin değerlerine saygı olarak anlaşılır, yoksa bu değerlere eleştiri anlayışından yoksun olarak bütünüyle katılım şeklinde değil. Burada kaçınılması gereken iki sakınca vardır: asimilasyon, çünkü bu durumda "öteki", farklı olarak varolduğundan, yok olur; ve de tam bir görececilik: Bazı değerler kültürlerin içine nüfuz edebilir ve kimi zaman etik düzlemde daha ileri kültürler varolabilir (örneğin insan hakları felsefesi).

Böylece, bu iletişim uzamının oluşumu birçok evreyi gerektirir:

Öncelikle, burada, yan yana olmak. Bu, iletişim durumlarına yol açabilecek asgari koşuldur; ama yine de "kendi başına" bir iletişim durumu oluşturmaz.

İkinci olarak, ortak bir hedef ya da ortak projeler etrafında ve eğer mümkünse önceden oluşmuş bir grup içinde bir arada olmak gerekmektedir. Bütün bu ortak eylemler ortak bir dünyayı, bizim için geçici olarak ortak bir dünyayı birlikte inşa etmeyi sağlayabilir.

Son olarak da, geçici olarak birbirleriyle ilişkide olan bütün kişiler için anlamlı olan bir gerçekliği birlikte oluş-

turmak. Bu oluşum öncelikle iletişimin sözel-olmayan öğelerinden, ardından ve daha etkin bir şekilde, ortak bir dil oluşumundan geçer. Bu ortak dil, katılımcıların dillerinden herhangi biri olabileceği gibi, –zımni de olsa– ortak bir uyumla seçilmiş üçüncü bir dil de olabilir.

Ötekinin dilinin kullanımı üzerine bu tartışma, önsel olarak göründüğünden daha önemlidir: Kimlik sorununa gönderme yapar, ki bu da kültürel soruna bağlıdır, kültürel sorun da dilsel soruna bağlıdır ve bunun yankıları genel olarak dilsel pratiklerimize varana dek bulunabilir; ama aynı zamanda kültürlerarası grupların içinde de görülür. Böyle bir düşünme sürecinin çıkış noktası, karakteristik bir çokkültürlülük olgusudur; yani kimlik, kültür ve dolayısıyla farklı dillere temelde bölünmüş olan toplulukların varlığıdır.

Gerçekten de, büyük sorun kategorileri için bizim araştırmacılar grubumuzun içinde bir "dayanışma" ve "aidiyet topluluğu bilinci" (insan olmak, Avrupalı, entelektüel olmak vs.) olsa da, özel durumlar (etik ve ahlâki bazı davranış normları, bazı tinsel ve kültürel değerler, belli bir milliyete mensup olmak vs.) sık sık gerilimler ve anlaşmazlıklar, kendini açıklama ve/veya doğrulama ihtiyacı yarattı, hatta belli bir sözel saldırganlığa bile yol açtı. Bir kültüre ait olma bilinci ve söz konusu durumda, tanımlı bir toplumsal-mesleki gruba mensup olmak, katılımcılara, bütün çalışma ve toplantılarımız sırasında, nispeten homojen ve bir birlik karakteri sunan, etnik, dilsel, tarihsel, kültürel bir ortak referans çerçevesi, benzer ya da özdeş imge ve temsiller içeren bir grup kimliği oluşturma imkânı sağladı.

Bununla birlikte, bu kültürlerarası iletişim sürecinde, doğrudan doğruya diyalog içinde olanların asla ülkeler, toplumlar, birlik ya da gruplar olmadığını, kendi "habitus"larına, kendi fikirlerine, öteki hakkında önsel olarak bildiklerini sandıkları şeylerle birlikte, önyargı ya da basmakalıp düşünce paylarına sahip somut bireyler olduklarını, aslında kültürlerarası temasın "aracısı" bireyler ol-

duklarını saptamak gerekir. Aynı zamanda, kültürlerarası ilişkilerin dinamiğinin her zaman için güçlü bir duyumsal ve duygusal bilinçdışı yük içerdiğini, buna da sürekli olarak, çeşitli yoğunluk derecelerinde, "öteki"ne dair toplumsal imge ve temsillerin eşlik ettiğini ve bununla birlikte iletişime geçmeye hazır olduğumuzu saptamak gerekir. Oturumlar boyunca kurulan kültürlerarası iletişimin, ekonomik, politik, tarihsel, kültürel açılardan mevcut kültürler arasındaki güç ilişkilerine bütünüyle "duyarsız" kalamayacağını da belirtmek gerekir.

Formasyon ve mesleki düzey açısından üç milliyetli grubun bu nispi heterojenliği, tıpkı dilsel iletişim sorunları gibi, gerçek iletişim ve örgütlenme güçlükleri sonucuna varsalar da, mevcut durumlarıyla dikkate alınmalıdırlar; çünkü kültürlerarası temas koşullarında yaşamın gerçek durumlarını yaklaşık olarak yansıtırlar. Uluslar arasındaki kültürlerarası alışveriş sürecinde, gerçekten de, dil, verili bir bağlam içindeki biricik tarihi ve evrimiyle birlikte belli bir kültürel kimliğin en dolaysız ifadesi ve iletişim aracı olarak doğrudan doğruya kendini dayatır. "Ötekinin" dilini bilmemek, böylece, kültürlerarası her iletişimin başında algılanan ilk engel olur, "normalliğin" de yabancı dilleri bilmemek ya da az bilmek olduğunu kabul etmek gerekir.

Birbirlerinin dilini bilen bireyler arasında kültürlerarası iletişim süreci –her bir dilin kültürel ağırlığı nedeniyle– dillerin her birinde mevcut olanlardan kısmen farklı yeni göstergelerin ve yeni kodların hazırlanmasını gerektirir. Dolayısıyla, her seferinde, iletişim süreci, başlangıçta, mevcut tarafların, içeriklere uyarlanmış ve diyalog çerçevesinde kullanılacak "kod"ları konsensüs yoluyla yaratmasını, önermesini ve kabul etmesini gerektirir. Bu gösterge yapımı, iletişime katılan herkesin katkısıyla gerçekleşir, diyaloğun derinliğini büyütür ve aynı zamanda yayılan mesaj ile alımlanması arasındaki, bu mesajın kavranması ile bu mesaja verilen cevap tepkisi arasındaki farkı azaltır. Ortak göstergeler sistemi, son tahlilde, bedensel

tutum ve davranışları kapsayan, iletişim aktörlerinin öznellik evrenlerini "uyumlandırmak"tan ibarettir. Ayrıca dil, yalnızca bir iletişim aracı değildir, aynı zamanda dinamik bir kültürel üründür, uygarlığın bir ürünüdür, toplumsal sembollerin taşıyıcısıdır, bir ulus için tinsel bağlayıcıdır ve bu dili kullanan farklı alt-kültürler arasında rekabet alanıdır. Dil, daha önce anlaşıldığı gibi, kültürel bir kimliğin ürünüdür.

Genellikle kullanılan deyim olan, "aynı dili kullanmıyoruz" ifadesi, bu bağlamda, iletilemeyen "bir şeyler"in daima kaldığı olgusunun yanında, kişiler aynı dili konuşsa bile, hatta farklı dilleri konuşmaları durumundan daha çok bu durumda, muhataplardan biri ötekinin dilini biliyorsa ya da her ikisi de üçüncü bir iletişim dili biliyorsa, ortak göstergeler ve kodlar sisteminin henüz oluşmamış olduğu fikrini de yansıtır. Kültürlerarası iletişim süreçlerinde kimi zaman hazır bulunan çevirmen ile tercüman arasındaki nüansı bu anlamda gayet net görüyoruz. Zaman içerisinde bizim araştırma grubumuz, çoğunluğun konuştuğu ve diğer dillere tercüme edilen "başat" bir dil olduğunu karşılıklı olarak kabul eder hale geldi; genellikle başat dil, konuk eden ülkenin diliydi. Aynı zamanda, her yeni buluşmada, (nezaket gereği, ihtiyattan, zaman yetmediğinden vs.) "söylenmemiş" bir şeyler kaldığı ve her ulusal grubun bütün katılımcılarının bunu bir kriz durumu ya da yapay bir gerilim olarak hissettikleri de saptanır.

Bununla birlikte, katılımcılar arasında "dilsel dolayım" daima bir "grup sorunu" olmuştur; şu anlamda ki, çeviri, gerek olduğunda, dönüşümlü olarak gönüllüler tarafından yerine getirilmiştir, bu da grup çerçevesinde psikolojik bir rahatlık ve toplumsal bir şeffaflık sağlamıştır ("Tercüman-çevirmen-yorumcu"ların durumu pek böyle değildir; onlar saptamada bulunmak, eleştiri yapmak, fikir çağrışımlarında bulunmak, konuşanın mesajını "deşifre etmek", hatta tartışmaları keyiflerince "manipüle etmek" için hiçbir fırsatı kaçırmazlar!)

Bununla birlikte, çalışma grubunun tartışmaları için tek bir dilin benimsenmesinin sonucu, ikili ya da çok kişili sohbetler için bu dile muhtemelen yeterince hâkim olan ama kendini eksiksiz ve ayrıntılı biçimde ifade edebilecek kadar bu dili kullanamayan diğer ulusal grupları marjinalleştirmektir. Çeviriden vazgeçmek, başat bir dille sınırlayarak ve diğer dilleri tahakküm altına alarak, belli bir "dilsel asimetri"nin oluşmasına yol açabilir. Bununla birlikte, çeviri diyaloğun kendiliğindenliğini, hem "verici" ile "alıcı"(lar) arasında oluşan zaman farklarıyla, hem tereddütler, (bilinçli ya da bilinçsiz) otosansürler ve genel olarak çevirinin "filtre" etkisiyle belirgin bir şekilde etkiliyordu. Çevirinin ve iletişimin en belirgin sınır durumları, kahkahaya, gülümsemeye yol açan, üzüntü veren ve bir çeviri bağlama ne kadar uyarlanmış olsa da aynı psikoduyumsal halleri yaratabilecek kadar bütünüyle "çevrilemeyen" durumlardır; mesajların üstüne eklendiği kişisel tarihler yalnızca yaklaşık olarak benzer, hatta farklı yaşantılara yol açar.

Genel olarak, –bizim kültürlerarası grubumuzun her bir bileşeninin konuşma pratiği içindeki tutumu buna örnektir– her ulusal grup ya da kişi "kendi" dilinin evrensel "dil" olduğunu ve özellikle de olası tek ilişki dili olduğunu derhal kabul eder! Bu özellikle, bizim kültürlerarası grubumuzdaki "ekonomik ve politik" bakımdan tahakkümü güçlü iki ulusun durumudur: Alman ve belki de daha güçlü olarak –Rumen dostlarımızın Fransızca'ya gösterdikleri çok büyük saygıdan dolayı– Fransız. Görünüşte yalnızca dille ilgili olan bu tutum bizi daha genel bir soruna, "ötekinin küçümsenmesi" sorununa götürür; özellikle de Rumen dostlarımızın durumu budur (Pek azımız –Almanlar ya da Fransızlar– kültürünü ya da tarihini değilse de, en azından dilini biliyordu).

Bizim "kültürlerarası" olan ya da kendini bu şekilde niteleyen birliğimizin içinde bu çelişkiyi giderme çabasının olduğunu sanmıyorum; genel kurullar sırasında görülen ve diğer dillerle aynı sıfatla Rumencenin kullanımı yönün-

deki özgül bir talepten ziyade çeviri kusurlarına ya da eksiklerine bağlı nedenlerle ortaya çıkan kimi şiddetli sözel tartışmalar hariç. Kuşkusuz, "dilsel yeni-sömürgeci" olan diğer milliyetlerden katılımcıların lehine, Rumen dostlarımızın genellikle çift-dilli olduklarını belirtmek gerekir: Rumence/Fransızca ya da Rumence/Almanca. Bu iki-dillilik, genel olarak, birliğimizin bu üçüncü dilsel bileşenine saygı göstermeme "vicdan rahatsızlığı"ndan kurtarıyordu.

İki temel tehlikeye –kültürel emperyalizm ya da kültürel görececilik– götüren bu tutum, benim bakış açımdan, kendi içinde çelişik olmayan iki temel eksende analiz edilebilir: Birincisini, *teşhir ekseni* olarak niteleyebiliriz –bir başka milliyet karşısında tahakkümcü bir tutum ve dolayısıyla, peşine düşmemiz ve teşhir etmemiz gereken "yeni-sömürgeci" bir tutum söz konusudur–; *anlayış ekseni* olarak niteleyebileceğimiz ve kültürlerarası her ilişkinin zımni varsayımlarına gönderme yapan ikincisi –bu durumda ötekinin dilinin bilinmesi kültürlerarası her ilişkinin önsel bir zorunluluğu olmaz.

Öncelikle, ötekinin küçümsenmesinin gerçekliğini oluşturan ve bir kültür emperyalizmi biçiminde, tırmanan bir "yeni-sömürgecilik" biçiminde tezahür eden, böyle olduğunu itiraf etmek istemeyen ama yine de içimizden bazılarının zihninde mevcut olan şeyi inceleyelim.

Bilindiği gibi, bir halkın kimliği dilinin dışında varolamaz: Kültürel bakış açısından, bu, bütün bir edebiyatın, bütün bir eğitimin, "bir halkın tini"nin kendini bulabileceği değerler bütününün doğmasını sağlar. Bu bakış açısına göre, dil ilişkilerimizde kendini gösteren, ötekinin dilinin küçümsenmesi, ya eksiklik biçiminde –dile hâkim olamama– ya unutma biçiminde –ona gönderme yapmayı unutma– olsa da, elbette ki onun kültürünü ve sonuçta farklılığını küçümseme anlamına gelir.

Böylelikle, ötekinin diline hâkim olmamanın hiç kuşku yok ki onun en derin hakikatini oluşturan şeyin –kültürel "kimliği"nin– küçümsenmesine yol açabileceği anlaşılır; ama dahası gerçek bir kimlik krizine de yol açabilir: Dilin

küçümsenmesi, sonuçta, politik ve toplumsal bir küçümsemeye bağlanabilir. Örneğin, genellikle "eski Doğu Avrupa toplumları" olarak adlandırılanların edebiyatlarında son derece değerli yazarlar, filozoflar, sinemacılar, hatta denemeci ya da yaratıcılar vardır; ama bunlar kendi gerçek değerleriyle bilinmezler ve çoğu zaman "Batı" Avrupa'da tanınmazlar. Bu konuda, kültür emperyalizminden söz edebiliriz: Böylelikle bir tür açmaz yaratılmıştır ki bunu "kültürel otizm" diye adlandırabiliriz ve bu, bir yandan, bizi yabancı kültürlerin tekil ve özgün üretimlerine kör kılmakta ve bu körlük de, diğer yandan, şiddete varabilmekte ya da şiddet biçimini alabilmektedir.

Böylece bizim araştırma grubumuzda gelişen perspektifle karşılaşırız: Ötekine saygı duymak ve onunla iletişime geçmek, onun diline hâkimiyeti gerektirir; onun gerçek kimliksel ve kültürel özgüllüğünü oluşturan şeyi göz önünde bulundurmanın tek yolu budur.

Bence problem oluşturan şey bu hâkimiyet değildir, daha ziyade, bunun beraberinde getirdiği ötekiyle ilişkinin soyutlanmasıdır: Sonuçta, makineler bile ötekinin dilini anlayıp çevirebilir! Ayrıca, "doğuştan" tümüyle ikidilli olmak –bir başka "anadil"e sahip olmak– hariç, ötekinin diline asla tam bir hâkimiyet olmayacaktır; tabii onun içinde bütünüyle erinmezse... Böyle bir kaynaşma, göründüğü kadarıyla, esasen ve öncelikle "ayrılık" olarak sonra da tanıma teşebbüsü olarak anlaşılan iletişime olsa olsa zarar verebilir: Gerçekten de öteki, eğer onu bütün farklılığı içinde tanımak istiyorsam, benden farklı olmalıdır. Bu durumda, onun dilinin bilinmesi sorunu bir başka boyut alır.

Keza, şu fikir ileri sürülebilir: Ötekinin diline ne kadar hâkim olabilirsek olalım ötekini asla göremeyiz, daima *bir öteki imgesi* görürüz. Ötekinin diline hâkim olmak ile ötekinin gerçekliği kökten farklı iki şeydir: Bu çelişkinin kavranması bence temeldir.

Genel olarak, ötekiyle ilişki *temsil edilmiş* olmalıdır. Bu temsil esasen kurumlarda, kural ve geleneklerde, daha ge-

nel olarak da, temel –ama tek değil– bileşenlerinden biri dil olan sembolleşmede maddileşir. Çoğu zaman ötekinin yalnızca bir imgesini algılıyor olmamız böyle açıklanır: El sanatları, dinsel gelenekler, folklor, kurumsal ya da politik uygulamalar... Ötekini bu imgeler dolayısıyla, günbegün bize ulaşan ve ötekinin gerçeği karşısındaki bu farklılığı vurgulayan bilgiler aracılığıyla görürüz: İmgeler bunun yerini tutar, "basmakalıp" olarak adlandırmanın uygun olduğu şey bu imgelerde tanınır. Eğer öteki açısından, basmakalıp fikir gerçeğin yerini tutuyorsa, gördüğümüz gibi, ille de ötekinin hakikati olmayan bir gerçeklik söz konusudur.

Böyle birçok imge vardır; ama bir toplam alınırsa, yine de bunların ötekinin hakikatini yapılandıranı oluşturdukları söylenebilir mi?

Gerçeklikten söz ettiğimizi sanıyoruz, oysa aslında imgelerden söz ediyoruz: Ötekini algılama sürecinin vardığı yer, ötekinin sanal gerçekliklerinin inşasıdır, bu gerçeklikler içinde herkes kendi fantasmasını inşa edebilir. Ötekinin bu hayal mahsulü inşası genellikle ötekinin bizim kimliksel ve kültürel biçimlerimize tabi kılınması şeklini almaktadır. Bu değerlendirme tutumunun modeli Hegel'de görülür. *Tarihte Akıl* kitabında bütün tarihsel gelişme modellerini yalnızca Batı modeline tabi kılar. Lévi-Strauss tarafından "etnik-merkezcilik" adı altında gayet iyi teşhir edilmiş olan bu tutum, Batı'nın ekonomik liberalizminin ve liberal demokrasi modelinin bütün uygarlıkların varması gereken ideal noktayı –Hegel bunu "Tarihin Sonu" olarak adlandırır– oluşturduğunu zımnen kabul eder. Etnik ya da dini köktencilerin, milliyetçilik, kimlik onayı, farklılık hakkı gibi talepler adına teşhir ettikleri, özellikle bu "yeni-emperyalist" ya da her koşulda bu şekilde görülen tutumdur.

Ötekine saygı sorununu tamamen bir yana bırakan bu teşhir şu ana dek yapılandan daha fazla ciddiye alınmalıdır ve: Farklılığı içindeki ötekine nereye kadar saygı göstermeliyiz? Bütün farklılıklara saygı gösterilmeli mi? Yine

de, böyle bir tehlike –kimlik inkârı– kendilerinin küçümsendiğini düşünenlerin gözünde mevcuttur: Ötekinin diline hâkim olursak bu tehlike uzaklaştırılmış olur mu?

Ben hiç de böyle olmadığını ya da her koşulda, tehlikenin bütünüyle uzaklaştırılmadığını, özellikle de bir başka tehlikenin bizi beklediğini ileri sürüyorum. Genel olarak güçlük, ötekiyle ilişkimizi sembolleştirmede daima zorluk çekmemizde yatar: Onun diline hâkim olabilseydik bunu yapmanın daha kolay olacağını sanırdık –ilk yanılgı!–; çünkü böylelikle ötekiyle şeffaflığın egemenliği bize açılmış olurdu –ikinci yanılgı!–, bu sayede ötekini mutlak bir yabancı olarak düşünmemiş olurduk. Bizi derinden sinirlendiren, aslında, ötekinin bizim için tamamen geçirimsiz ve muğlak bir ilişki içinde kalabilecek olmasıdır: Bizim için "düşünülemez olan" mutlak yabancı olur, kendimi onda tanıyamadığım kişi olur.

Böylece, ötekiyle, yabancıyla ilişkimiz içinde, iki tehlike peşimizdedir: Bir yandan, Batı dünyasına özgü olan ama onun tekelinde olmayan, etnik-merkezcilikle güçlü biçimde simgelenen "emperyalist" bir tutum vardır; yani her şeyi ortak norma –yani kendi normuna– indirgemek isteyen emperyalist bir bakış. Bu tehlike, dil aracılığıyla tahakkümü ve tüm diğer dillerin dışlanmasını araç olarak kullandığı saptanarak teşhir edilmelidir.

Diğer yandan, bununla bağlantılı ama ters ve simetrik bir başka tehlike daha vardır: her farklılığa saygı gösterilmesini ileri süren kültürel görececilik ya da çokkültürcülük. Bu kültürel görececilik, bir norm haline getirilmiş "farklılığa" mutlak saygı adına savunulsa da, bence, her türlü başkalık ilişkisini göz ardı etmektedir. İlke düzeyinde bile bütün dillere ve bütün değerlere saygı gerektiren böyle bir tutum, ötekiyle ilişki içinde, herkesi kendi aidiyetlerine –etnik, dinsel, bölgesel, cinsel, yaşam tarzına özgü aidiyet– kapatarak, yalnızca tekillikleri, mikrokimlikleri dikkate almaya yöneltebilir. Böylece ötekini tekil bir adacık gibi kabul etmeye ve bu adacığı da saygı duyulması gereken başka yabancılar ve farklılıklar oluşturan baş-

ka tekil adacıklarla bağlantılı görmeye varılır. Farklılıklara saygı göstermek en kötü duruma yol açabilir: Her türlü başkalık ilişkisini ve her türlü melezliği dışlamak!

Yine anlamış olduğumuz gibi, kültürlerarası iletişimde dil faktörü ilave bir güçlük öğesi katar: İletişime katılan bireyler açısından nesnel bir yan içerir; ama aynı zamanda öznel bir yanı da vardır.

Nesnel planda, iletişimin olabilmesi için, bir şeyleri ortaklaştırmayı sağlayacak, aynı ile ötekinin diyalektiğinin olması gerekir. Kültürlerarası mesafe eğer çok büyükse, kelimenin tam anlamıyla kültürlerarası iletişim yoktur, daha ziyade kültürün benimsenmesi, yani aynı zamanda ve simetrik olarak, kültür yitimi ve dolayısıyla, en kötüsü, anlayışsızlık ve çatışma vardır. Çeviri ediminde olup biten buna kanıttır: Gerçekten de, ötekinin kendi dilinde bana söylediklerini ancak benim dilimde ve kültürümde denklikleri zaten mevcut deneyimlere ve gerçekliklere gönderme yapıyorsa çevirebilirim. Çeviri, bir "kültür dili"nden bir diğer "kültür dili"ne, bir toplumsal dilden diğerine yapılır, yoksa çoğu zaman sanıldığı gibi, bir dilden diğerine değil.

Öznel planda iletişimin olabilmesi için, bireysel yaşantının dikkate alınması gerekir. Bu yaşantı özellikle bu düzleme dahildir: Her dille birlikte, yalnızca yeni bir metni bilmem gerekmez, aynı zamanda tabi olmayı da öğrenmem gereken bütün bir mizanseni bilmem gerekir. Dillerimiz bedenlerimizde bulunmaktadır.

Lévi-Strauss, akrabalık, mitler ya da diğer sembolik sistemler üzerine incelemesinde, kültürü oluşturan farklı dilsel kodlar ile dil arasında bir yapı türdeşliği hipotezini ileri sürmüştü. Dilbilimci Sapir ile Whorf ise, bir dilin yapıbilimsel-sözdizimsel yapısının düşünce tarzlarını çevireceğini ve verili bir uygarlığa özgü dünya görüşünü yansıtacağını doğrulamışlardı. Çevre ve toplumsal gerçeklik, her bir kültürü niteleyen dilsel alışkanlıklardan yola çıkarak kısmen inşa edilmiş olur. Böylece, bir dilden diğerine geçiş, akıl yürütme ve düşünmenin başka temsil tarzlarına, dolayısıyla başka bir kültür biçimine geçişi varsayar.[26]

Bununla birlikte, genel anlamda, dünya görüşü basit ve pasif bir kayıt değildir, tinin aktif bir yapımıdır; bu yapım esasen dilde ifade bulur ama aynı zamanda farklı sanatsal, resimsel, mimari ifade biçimlerinde de görülür. Dil, önceden mevcut bir gerçekliği ifade etmekle yetinmez, aynı zamanda bu gerçekliğin oluştuğu alandır da.[27] Dilin bu yaratıcı yanı fiziksel gerçeklik için doğru olduğu gibi, aynı zamanda psişik gerçeklik ve toplumsal evren için de geçerlidir: Lacan'ın ileri sürdüğü gibi, insan kültürün olduğu kadar dilin de ürünüdür.

Kuşkusuz dil, sembolik yapısıyla birlikte, zihinsel gelişiminin verili bir evresinde her öznenin buraya erişiminden önce vardır. Ama bir iletişim deneyimi, temel anlamlarını, söylemin oluşturduğu gelenekten alır. Bu, kültürün temel yapılarını temellendiren gelenektir:[28] "Yapılar alışverişlerin bilgiişlemlerini ortaya çıkarır; bu bilgiişlem, bilinçdışı bile olsa, dilin imkân tanıdığı permütasyonlar dışında düşünülemez."

Dil, kültüre özgü temsillerin –değerler, mitler ya da inançlar– taşıyıcısı olduğundan, toplumsallaşmanın temel etkenlerinden biri olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, temsiller düzeyinde kültür, söylemin alanıyla gayet pratik olarak uyuşur. Toplumsal davranış ve uygulamaların –beslenme, cinsellik vs.– durumu da aynıdır. Toplumsal bir gruba özgü davranışların anlamı, olgusal ve nesnel yanlarından çok bu davranışlara eşlik eden söylemde bulunmalıdır. Bu anlamda, P. Bourdieu'nün ifade ettiği gibi, dil gerçek bir sembolik iktidar ifadesidir: "Sözcelem yoluyla verili olanı oluşturma, gösterme ve inandırma, dünya görüşünü ve dolayısıyla dünya üzerindeki eylemi, dolayısıyla dünyayı onaylama ya da dönüştürme iktidarıdır."[29]

Ayrıca, söylem asla bütünüyle yansız bir uzam değildir: Kültürlerin çokluğunun ve hiyerarşisinin kendini göstermeye ve ifade bulmaya çalıştıkları yerdir. Söylem sayesinde her grup kendi dünya görüşünü, değerlerini ve kültürünü kabul ettirmeye ve baskın kılmaya çalışır. Bu nedenle, Bourdieu'ye göre, iletişim ilişkileri, aynı zamanda, kar-

şılıklı muhatap grupları arasındaki güç ilişkilerinin edimselleştiği sembolik iktidar ilişkileridir. Kimlik sorunu buradan kaynaklanır: Yalnızca kurmaya yöneldiği toplulukla yapısal ilişkileri içinde anlaşılmakla kalmaz, aynı zamanda, başka kimliklerle daimi karşılaşma içinde de oluşur.

Sonuç

İleri sürmek istediğimiz fikir, melezliğin ne olduğunu yeniden keşfetmemiz gerektiğidir: kültürel melezlik ama aynı zamanda ve öncelikle dilsel melezlik. Bir dilin zenginliğini yaratan şey, diğer kültürlerin art arda getirdikleri ve dilin kullanımı içinde yavaş yavaş çökelmiş katkılardır. Dolayısıyla bir tehlikeden sakınmamız gerekir: Ötekine saygı göstermek, farklılığı içinde; yani dili içinde ona saygı göstermektir. Bu saygı, bütünüyle onun içinde erimek istediğim anlamına da gelmez. *Kimlik talebi ister istemez başkalık ilişkisinden geçer*: Benim dilimin ötekinin diliyle karşı karşıya gelmesi ve bunu yaparken de kendimize bizim için ortak olacak ve karşılıklı dillerimizden ödünç aldıklarımızdan geçebilecek bir dil bulmamız gerekir.

İleri sürdüğümüz savı özetlemek için, ötekiyle iletişim ilişkisinin karmaşık olduğunu, bir tarihten ve son derece dinamik bir süreç oluşturan dillerden ibaret olduğunu vurgulayabiliriz. Bundan kaynaklanan anlam yalnızca mesajın kendisinde ya da iletişim kanallarında –bu öğeler belirleyici olsa bile– yatmaz, aynı zamanda, etkileşim süreçlerinde ve söyleşen bireylerin söylenen şeye *ortak bir anlam verme* tarzında da yatar.

Bu öteki deneyimi, bilindiği gibi, öncelikle onun tutumunu algılayışımızdan yola çıkarak gerçekleşir: Jestlerinin, en sıradan bile olsa tutumlarının, sözlerinin, sorularının, hatta sessizliklerinin ardında, esrarengiz, yabancı bir bilincin varlığını sezeriz kuşkusuz; çünkü bize yabancı olan ama her şeye rağmen benzerimiz olarak tanıdığımız başka davranışların ve başka bir dilin ardında gizlidir.

Bu ötekini tanıma sürecinin birinci evresi, Husserl'le birlikte görmüş olduğumuz gibi,[30] onunla belirgin ve canlı bir birlikten; onun deneyimlerini, yaşamını koşullayan durumu, çalışmalarını vs. sezgisel kavrayıştan geçer. Bu düzeyde, ötekinin diline hâkim olmak ille de şart değildir. İletişim, bilinçler düzeyinde oluşur: Ortak bir dünya içinde birbirimizi karşılıklı tanıyabiliriz. Böylece, birbirimiz hakkında, bu iletişimin oluştuğu anda, en azından kısmen de olsa aynı şeyleri gördüğümüz deneyimini ediniriz.

Bununla birlikte, bu yaşantı deneyimi, "öznelerarasılık", gerekli olsa da, yeterli değildir. Bu, ötekiyle buluşmanın olasılık koşullarından yalnızca biridir. Bu buluşmanın fiilen gerçekleşmesi için, ancak ifadeye ve dile dayalı iletişim aracılığıyla mümkün olabilen daha derin bir birlik gerekir. Gerçekte, kişi olarak ben de herkes gibiyim, herkesin edimleri içinde algıladığı, hatırladığı, zihinsel olarak kavradığı ortak bir çevre dünyasının öznesiyim. Ama bu ortak çevreleyen dünya, bizim aramızda, karşılıklı ettiğimiz sözlerden oluşan kişisel bir birlik olmasını gerektirir. Karşılıklı edilen sözler aracılığıyla, ötekiyle toplumsal ve etik düzeyde karşılıklı ilişkiler kurarız: Bu özgül iletişim edimleri içinde ötekine hitap ederiz, bizim ona söylediklerimizin anlamını anlayabileceğini ve karşılığında bize hitap edebileceğini biliriz.

Bununla birlikte, bu iletişim hangi koşullarda ötekine saygı içinde mümkündür? Bu sorunun cevabı karmaşıktır.

Bir yandan, daha önce belirttiğimiz gibi, bu iletişim dünyasında yer alan kişilerin birbirlerinden tecrit edilmiş adacıklar gibi birbirlerinin yanına konamayacağını, birbirleri karşısında yükümlülük taşıyan özneler olarak yer aldıklarını kolaylıkla anlayabiliriz. Diğer yandan, iletişimin önsel ve asgari koşulları vardır: Ötekinin dilinin öğrenilmesi bunlardan biridir ama ayırt edici bir koşul değildir. Topluluğun olabilmesi için, oluşabilecek temas içinde, ötekinin *yabancılığı içinde* kavranması ve karşılığında onun da bizi *farklılığımız içinde* kavraması gerekir.

Eğer bu karşılıklılık bilinci yoksa, ötekini anlama deneyimi de yoktur, dolayısıyla saygı da olamaz. Ancak o zaman niyetlerin ve düşüncelerin karşılıklı alışverişi mümkün olabilir: Bu anlamda, dil sorunu önem kazanır. Dilsel öğe burada temeldir; çünkü bir iletişim niyetini belirtir ve bu niyet zaten eşitlikçi toplumsal ilişkinin temel niyetidir.

Ama, ötekiyle alışveriş içinde yalnızca karşılıklı edilen sözler değil, "her şey iletişir." Bu alışverişlerde, kendi davranışımıza ve ötekinin davranışına dair deneyimimiz tutum terimleriyle, özellikle de biz ve onun için bir ya da birçok göstergesi olan kültürel tutumların bütünü olarak ortaya konur. İletişim yalnızca dilden değil, davranışlardan da geçer: Bunlar sayesinde, ötekinin tutumlarının anlamı, aynı zamanda da bizim tutumlarımızın onun için anlamı bizim için derhal anlaşılır ve gösteren olur.

İletişimin bu kültürel boyutu ya da tam anlamıyla sembolik boyut, kimliksel ve kişisel bir içerik (hayat hikâyemiz, deneyimlerimiz, bilgilerimiz, kültürümüz) ile kolektif ve kültürlerarası –belki de kültür-ötesi– bir içerik (normlar, inançlar, değerler, mitler...) edinir. Bu içerikler, muhataplar açısından ortak göndermelere ne kadar çok sahip olursa, farklılıklara saygı içinde iletişimin kolaylaşma ve öznelerarası düzeylerini artırmaya hizmet etme ihtimali de o kadar artar.

Belirttiğimiz gibi, bu öznelerarasılık bize rağmen ötekiyle ilişkide tezahür etse de, bu somut tezahürler çok karmaşıktır: Dil bileşeni vardır kuşkusuz; ama aynı zamanda, görmüş olduğumuz gibi, davranışsal ve/veya sembolik bileşen de vardır. Unutulmaması gereken, ötekiyle ilişkimizin tamamen dilsel boyutunu dışlamayan bu bileşenin iletişim olgularını şekillendirdiği ve ötekiyle ilişkimizin daha iyi cereyan etmesinde önemli bir rol oynadığıdır. Muhatapların her biri arasındaki ilişkinin niteliği –saygı ya da küçümseme–, gerçekte, büyük ölçüde, her bir kişinin, davranışıyla alışverişlerini, ya düzenlemek için, ya anlamını belirtmek için, ya da bunları gözden geçirmek ve böylelikle alımlama ve yorumlama hatalarını düzeltmek için vurgulama tarzına bağlı olacaktır.

Sonuç olarak, iletişimin bu zımni biçiminin, bizimle söyleşen ötekinin gerçekleştirdiği mesajların yorumlanmasında başat olduğunu unutmamak gerekir. Bu ortak-varlık, alışveriş halindeki herkes, kendi toplumsal ve kültürel çevresine göre, özel bir davranışsal cevap yapısı benimsese bile, iletişimi mümkün kılar. Dilin temel amacı bilgilendirici değerde bir içerik aktarmak olsa da, onun üstüne eklenen davranışsal kodun amacı kişilerarası ilişkiyi inşa etmek, sonra da sürdürüp zenginleştirmektir: İletişimsel alışverişte ötekine duyulan saygı ya da küçümseme ve ötekiyle melezliğe; yani bir fikir, duygu ve değer topluluğuna erişme kapasitesi bu ikili koşulla ölçülecektir.

Empati bu noktada karşımıza çıkar:[31] Empati, bilindiği gibi,[32] başka birini anlamak, onun gerçeği görme ve hissetme tarzıyla birlikte bakış açısını da kavramak için kendimizden çıkma kapasitemizdir. Bu, kelimenin tam anlamıyla, duygu ve düşüncelerini anlamak için Öteki'nin yerine geçme kapasitesidir. Empatik olmak isteyen biri, bir başka kişinin gerçekliği anlama tarzını kavramak ve yeniden yaratmak için tüm çabasını sarf edecektir. Bununla birlikte, empati konusunda ele alınması gereken iki boyut vardır. Bilişsel bir boyut: Empati, Öteki'nin bize söylediği şeyin entelektüel olarak kavranmasına denk düşer. Bu kavrayışta biz ne yargıç ne eleştirmen oluruz: Kendi kanaatlerimizin, değer ve fikirlerimizin paranteze alınarak öteki kişininkilerin benimsenmesini gerektirir. Ayrıca duygusal bir boyut da vardır: Empatik biri Öteki'nin duygu düzleminde yaşadıklarını kavramaya çalışır. Empatik olmak, *sanki* bu öteki şahısmışız gibi, Öteki'nin yerine geçmeye zorlar ve bir anlamda, gerçekliği onun algıladığı gibi yaşamaya mecbur eder.

Yine de empati sempatiden ayırt edilmelidir: Birine sempati duyulduğunda, Öteki'nin duyguları benimsenir: örneğin ötekinin mutsuzluğunu kendi mutsuzluğu gibi hissedebilir. Sempatiyle birlikte, kişinin hissettiğine *katılırız*. Empatide durum bu değildir ve çoğu zaman "soğuk

sempati" biçiminde belirtilir: Empati gösteren kişi gayet iyi bilir ki, Öteki'nin duygu ve düşünceleri kendisinin değildir, tamamen ötekine aittir! Dolayısıyla, ille de sempatik olmadan empatik olunabilir: Örneğin saldırganlık gösteren birine, sempati hissetmeden empati gösterebiliriz! Empati, bir başka kişinin motivasyonlarını kavramamızı sağlasa da, onları onaylamaya mecbur etmez. Gerçekten de, karşımızdaki kişi olmamız ya da onun yerine geçmemiz imkânsızdır: Ötekinin bakış açısının kavranması, görmüş olduğumuz gibi, kişisel hikâyelerimiz ve sınırlı iletişim kapasitelerimiz nedeniyle çok güç bir görevdir.

Böylelikle, başkaları ve yabancılar karşısındaki kendiliğinden tutumumuzun öncelikle kendi kültürel normlarımıza, evrensel ve zorunlu "norm" olarak özümsemiş olduğumuza gönderme olduğu sıklıkla deneyimlenir. Bizim kültürel kimliğimiz ne kadar güçlü ve istikrarlı ise, bu sabit "karşılaştırma" olgusunun bilincinde olma olasılığımız o kadar azdır. Ayrıca, bizim kültürel gerçekliklerimizden farklı olan her şeyin üzerinde durma eğilimimiz de vardır. Kendini belli eden her şey, bizim alışkanlıklarımızla tezat içinde olan her şey, derhal kayda değer olarak görülüp belirtilir. Tersine, bizimkinden başka bir kültüre gömüldüğümüzde ve bizim gerçeklik algımıza denk düşen bir olguyu görüp yaşadığımızda, bunu fark etmeyiz bile, aşikâr ve normal buluruz. Bu kendiliğinden tutumlara, "genelleme" de eklenebilir: Gözlemlenen tek tek olgulardan genel sonuçlar çıkarma eğilimine doğallığında sahibiz.

Empatik olmak, demek ki, tersine, ötekinin yerine geçmek için çabalamaktır; ama ille de olayları onun gibi karşılamak gerekmez. Burada, ancak Öteki'yle derin bir karşılaşma içinde gerçekleşebilecek kültürlerarası bir pedagojinin temel hedeflerinden biri söz konusudur. Başka bireylerin varlığını kendine özgülükleri ve "mantıkları" içinde düşünebilme yeteneği, bize, kişilerin bunu yakından yaşarken saptadıklarından ayrılmaz gelmektedir. Aynı yaştaki, bizimle kıyaslanabilir başka kişiler, aynı konu üzerinde başka bir bakış açısına sahiptir ya da sahip ola-

bilirler, başka türlü davranabilirler, başka bir norm ve değer sistemine gönderme yapabilirler. Bu karmaşık yeteneğin temelinde bilgi vardır; ama aynı zamanda, başka biçimdeki insan deneyimlerini ve başka yorumları bizimkiler kadar geçerli kabul etmeye hazır belli bir ruh ve kalp açıklığı da vardır. Keza, çokkültürlü bir toplumsal doku içinde yaşamak, yalnızca farklılıkları değil; benzerlikleri ve paylaşılan anlayışları da gözlemleme, başka kültürlerle diyalog halinde olma, iletişim tarzlarımızı geliştirme zorunluluğunu aydınlatmayı da sağlar. Ama bu bize özellikle ilkeleri, fikir ve eylem tarzlarını paylaşabilmek için ortak ilgi merkezlerinin neler olduğunu anlamayı dayatır. Böylelikle fazlasıyla tek-kültürlü olan bir anlayışın dışına çıkan yaşam ve düşünce tarzları örgütlemek amaçlanmaktadır. Sonuç olarak, farklılıkların gözlenmesi, kültürel verilerin kavranması, yorumlanması, görecelileştirilmesi formasyonu olarak tanımlanan kültürlerarası perspektif, farklı kültürler arasında sürekli temas durumlarına genişleyebilir.

Bu bağlantı bir birlik yaratır: Tek ve aynı edime, gönüllü karşılıklılık içinde, her bir kişinin bir tür katılımıyla işleyen bir birlik. "Melezlik" diye adlandırdığımız kavram bunda özetlenir.

Bu melezlik yalnızca sözlerle ilgili bir durum değildir; keza içsel bir bilinç durumu da değildir, duyguların, değerlerin iletişiminin içeriklerine ve nesnel kapsamına bağlıdır. Biz ötekini işitmek istiyoruz ve ona saygı göstermek istiyoruz: Bu demektir ki, kendi aralarında iletişimde bulunan kişilerin deneyimleri birbirlerinin yanında, yabancı olarak kalmamalıdır, bunlar herkes için geçerli olan kolektif bir deneyim olmalıdır. Bu deneyim içinde –kimlik talebi biçiminde ifade bulan– bireysellik ortadan kalkmış değildir: Üzerine kolektif bir deneyim eklenmiştir. Kişilerarasında, ortak nesnel deneyimlerinin dolayımı yoluyla, birbirine nüfuz ediş yavaş yavaş biçimlenir ve oluşur. Aynı zamanda, yukarıda belirtilen tehlikeden korunuruz: Kültürlerarasılık, birbirine yabancı dışsal kültürlerin basitçe eklenmesi ya da yan yana konması değil; ancak bir birlik

olabilir ki bu da göstergelerin birliğidir. Bunun anlamı, bu birliğin içinde, aynı anda herkesin diğerleriyle kendi değerleri içinde birleştiğini bilmesidir.

Demek ki kültürlerarasılık ancak çoğul bir ilişki içinde ve karşılıklılık içinde oluşabilir: Ne ötekini dışlama, ne ötekiyle kaynaşma. Böylece, kültürlerarasılık sorunu, bütün insanlığın ve bütün toplumun tanımlandığı karmaşık birlik sorusunu, yani *melezliği* gündeme getirir. İnsanlık, görmüş olduğumuz gibi, bütün oluşturucu öğelerinin –oluşturan insanların– birbirlerine özde bağlı olmasını ve birbirleri sayesinde varolup, konuşup hareket etmelerini gerektiren karmaşık bir birliktir.

IX

Ötekini Kabulün Evreleri

Ötekilerle ilişkilerimizi nasıl düzenleyebiliriz? Farklı kültürden bireyler hangi koşullarda birlikte varolabilirler? Bu denemeyi sonuçlandırmak için, şimdi, kültürlerarası bir pedagojinin *evrelerini* inceleyerek cevaplamaya çalışacağımız çok somut sorular bunlardır.

Bununla birlikte, hoşgörü sorunuyla da bu noktada karşılaşıyoruz:[33] Hoşgörü uygulamasının muhakkak ki gündelik yaşam jestlerinde, bireylerin ailevi ve toplumsal durumlarda birlikte yaşama tarzında kök saldığını bildiğimizden, somut olarak, bu hoşgörü nasıl uygulanabilir?

Amerikalı filozof M. Walzer *Hoşgörü Üzerine Risale*'sinde[34] bu soruyu sormaktadır: Yazarın projesi, birbirine ben-

zemez topluluklar arasında aşağı yukarı barışçıl bir ortakyaşama imkân tanımış politik rejimleri dikkatle inceleme iradesiyle çakışmaktadır. Bu kitapta, aynı iktidar yapısı içinde bir araya gelmiş farklı gruplar arasındaki nispi barış sorgulanmaktadır, bireysel davranışlarla ilgili sorunlar değil. Örneğin yazar, kendi analizine göre, toplumsal aktörler arasındaki bu kusurlu ve daima yeniden icat edilmesi gereken dengeyi sağlayabilecek beş tür politik rejimi incelemektedir.

Bu rejimler arasında öncelikle –Mısır ve Roma'dan Avusturya-Macaristan'a dek– "çokuluslu büyük imparatorluklar" vardır. Yazar, bu rejimleri niteleyenin hem fethedilen halkların küçümsenmesi hem oluşturdukları bütünün idaresi olduğunu saptamaktadır. Örneğin bu tür imparatorlukların büyük başşehirleri –Bağdat ya da Viyana– diller ve marjinaller mozaiğini kabul etmektedir: Bu bütünün idaresinin hedefi genel barışın yerleşmesi ve vergi toplamaktır; yoksa gelenek görenek, ibadet ve kültürlerin tek tipleştirilmesi değildir.

İkinci olarak "uluslararası toplum" gelmektedir. 20. yüzyılda "Milletler Cemiyeti"nin, ardından da Birleşmiş Milletler Örgütü'nün temsil ettiği "toplum": Bunlar politik olarak zayıf ama esasen hoşgörülü toplumlardır. Egemen yapılar arasında asgari birlikte-varoluşun sağlanması ve yerleşmesi diplomatlara bağlıdır. Ardından, "ortak-topluluklar" (Belçika, İsviçre, Lübnan gibi iki ya da üç ulustan oluşan devletler) ve klasik "ulus devletler" gelir. Bunlar gruplara karşı değil, bireylere karşı hoşgörülüdür. Son olarak da Amerika Birleşik Devletleri gibi "göçmen toplumları" gelir. Yazar burada kimliklerin "aralarındaki birleşme işaretiyle" oluştuklarını belirtir. Bunlar, örneğin "İtalyan/Amerikalı" gibi, "İtalyanlığın" diğer Amerikalılar tarafından kabulünü ve "Amerikalı" teriminin "güçlü ve özel bir kültürel katsayısı olmayan" bir politik kimlik belirttiğinin bilinmesini simgeler.

Bu tarihsel özgünlükler arasında, M. Walzer Fransa örneğini incelemektedir: Fransa, yazara göre, bir göçmen

toplumu (Kendini kültürel bakımdan çoğulcu kabul etmese de tüm diğer Avrupa ülkelerinden daha fazla göçmen toplumudur) ile gelişim modellerinden biri olduğu bir ulus devlet yapısını birleştirmektedir. Bu nedenle Fransa'da cumhuriyetçi olarak Fransız olunabilir, yani aynı dil konuşulur, aynı eğitim çizgisi izlenir, aynı cumhuriyet yasalarına uyulur. Kültürel farklılıklar da yalnızca özel alana gönderme yapar: Günümüzde "Fransa Cumhuriyeti" dernekler ya da örgütlenmeler aracılığıyla ya da yalnızca basın ve medya aracılığıyla giderek daha fazla kendini gösteren ve ifade edilen –dinsel, etnik ya da toplumsal– kimlik taleplerine saygı gösterme eğilimi içinde olsa da, bu talepler, örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi kolektif gerçeklikleri içinde gerçekten tanınmış değildir.

"Fransa Cumhuriyeti" –ırkları, cinsiyetleri, dinleri, hatta özel bir tarihsel topluluğa aidiyetleri ne olursa olsun– bütün yurttaşları kapsar ve onların politik yaşama eşit katılımlarını temin eder; ama yurttaş olmayanları ya da yabancıları yurttaşlığa doğrudan doğruya bağlı bütün pratiklerden, örneğin seçme ve seçilme hakkı ya da askerlik yapma hakkından mahrum bırakır. Buna karşılık, bütün yabancılara yurttaşlarla aynı sivil, ekonomik ve toplumsal haklar tanınır: Yabancılar bütün bireysel haklara sahiptir ve onların statüsü ücretler, çalışma hakkı ve sosyal güvenlik konularında yurttaşlarla hukuksal özdeşlik ilkesine dayanır.

Sivil, ekonomik ve toplumsal hakların eşitliğini öne süren bu yasama, özel bir örgütlenmeye katılımından doğan yurttaş haklarının ötesinde ya da berisinde, İnsan olarak insan haklarının varlığı şeklindeki evrensel ve temel bir fikre dayanır. Bu sorunlar, anlaşılacağı gibi, son yıllardaki "cumhuriyetçiler" ile "çokkültürcüler" arasındaki tartışmaların odağında bulunmaktadır: Bu durum, fiili hoşgörünün, değişmez ve sabit bir ideal olmanın ötesinde, "geçici bir fiili durum" olduğunun kabulüdür.[35]

Fransa'da, bilindiği gibi, az çok asimilasyonu hedefleyen iradi bir entegrasyon politikası gelişmiştir: Kabul eden

ülkenin dilinin yanında kendi dilini ve kültürünü de öğrenme sorunuyla birlikte, kabul eden ülkenin uyruğunu edinme anahtar sorunu da bu politik farklılık içinde anlaşılabilir. Almanya'da politik irade farklı kültürleri yan yana koymakla sınırlanırken, Fransa'da açıkça entegrasyon hedef gösterilir. Bu entegrasyon mecburen kabul eden eden ülkenin diline hâkimiyet zorunluluğundan geçmektedir; ama aynı zamanda da kabul eden ülkenin uyrukluğunu iradi ve bilinçli olarak edinmeyi gerektirir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, Fransız uyrukluğunun edinilmesi kendi kökensel uyruğunu koruyarak da mümkün olabilmektedir ki bu durum Almanya'da mümkün değildir. Son olarak da, Alman modelinde yaşananlardan farklı olarak, her şeyi okul aracılığıyla entegrasyona bağlayan Fransız cumhuriyet modeli, elbette ki, güçlü bir topluluk bağının entegrasyon unsuru olabileceği fikrinin zıddıdır.[36] Dolayısıyla Fransa'da toplumsal doku gerçekten ilmek ilmek dokunmaktadır: sosyal destek, eğitimciler, okullar, yönlendirme merkezleri, yerel misyonlar, topluluk birlikleri, aracı kişiler, yetiştiriciler... Toplumsal dokunun bu ilmekleri, sürdürülen deneyimlerin hepsi çözümleyici olmasa da, kişilerin gerçek anlamda sosyalleşmesini sağlar; çünkü önerilen bütün eylemler entegrasyon durumunda bireylerin toplumsal özerkliğini sağlamayı hedeflemektedir.

Romanya'daki Çingeneler örneğini ele alalım. Sayıları ve toplumsal durumları açısından, resmi olarak 500 bin kişi sayılmaktadır; ama gayri resmi olarak sayıları bir buçuk milyondan fazladır. Çok güçlü toplumsal ve ekonomik farklılıkları kapsayan bu bütünün aşağı yukarı yüzde 20'si okuryazar değildir ve bir o kadar da okula gitmeyen çocuk sayılmıştır. Bu nüfus arasında önemli işsizlik oranlarına yol açan mesleki kalifikasyon yokluğu nedeniyle özel ekonomik güçlükler ve özel bir suçluluk durumu da buna eklenir. Romanya'da okulda Çingene sorununun özgüllüğü esasen devamsızlık ve okul başarısızlığı sorunlarına bağlıdır ve onların "marjinalliği"yle açıklanır. Aynı za-

manda, Çingeneler Rumence konuşurlar, aynı gelenek ve dinlere katılırlar. Keza, Rumen toplumuna gayet iyi entegre olmuş Çingeneler de vardır. Sonuç olarak iki Çingene kategorisi görülür: Toplumsal bakımdan en fazla dışlanmış olan kategoriyi oluşturan göçebeler ile daha iyi entegre olmuş gözüken yerleşikler.

Genel olarak, kendi değerleri ve özgül eğitim tarzlarıyla Çingenelerin bir topluluk yaşamı söz konusudur; ama bunlar giderek değişmekte ve etkinliğini yitirmektedir: Topluluğun bir anlamda patlamasını ve yeni toplumsal sapma biçimlerinin doğuşunu bu durum açıklar. Bu durum ışığında, Fransa'da olduğu gibi, göçmenlerin entegrasyonuyla ilgili olarak bu problemleri üstlenen resmi ya da toplulukçu yapı yoktur. Romanya'da sosyal destek mesleklerinde bir eğitim artık olsa da, okulda sosyal destek yoktur, keza toplumsal ya da okul güçlüğü durumunda enformasyonu ve desteği üstlenebilecek Çingene topluluğundan gelme aracı kişiler de yoktur: Bu görevler yalnızca öğretmenlere kalmaktadır.

Almanya'da,[37] bu toplumsal uygulama gerçek anlamda yoktur; bireysel ya da dernek iradelerine, bölgelere ve okullara kalmıştır. Alman ve diğer uyruklardan 2-6 yaş arası çocukların 15'er kişilik gruplar halinde kabul edildiği "Kindergarten" (kamusal) ve "Kinderladen"ler (özel) vardır. Eğitimciler karmadır: Örneğin Almanlar ve Türkler vardır. İlke, çocuğun kültürel kökenine saygıdır. Bu eğitimcilere psikologlar da eklenir, bunlar sorun olduğunda bütün çocuklara müdahale ederler. 7-11 yaş arasında, klasik okul yapısına ilaveten, "Kinderhort"lar; yani kabul ve boş vakit merkezleri vardır: Otuz kadar çocuğa iki eğitmen düşer. Bir çocukla sorun çıktığında "Familien-Helfer" yapısı vardır; bunun amacı aileleri ziyaret etmek ve onlarla sohbet etmektir. Sorun daha çetrefil ise "Familien für Sorge" yapısı devreye girer. Burada sosyal çalışanlar bulunmaktadır ama ille de göçmenlerin karşılaşabilecekleri özgül sorunlarda uzmanlaşmış ya da eğitim almış olmaları gerekmez.

Çocuğun okulda özel sorunları varsa, ailesi "Einzefallhilfe"lere başvurabilir. Bu kurumlarda psikologlar, pedagoglar, hatta ortofonistler bulunur ve bireysel destek biçiminde (haftada 20 saat) yardım ederler. Berlin'de Türk ortofonistler, hatta Türk psikolog ve psikanalistler bulunduğunu da kaydetmek gerekir.

Politik kurumlar ya da dernekler açısından örneğin Berlin şehrinin belediyesinde göçmen topluluğun sorunlarıyla ilgilenen seçilmiş bir kurum mevcuttur: Bölgelerin seçtikleri kişilerden destek alır, kendi bütçesi vardır ve bilgilendirme, hizmet gelişimi ve göçmen topluluğun yaşam koşullarının iyileştirilmesi projelerinin tanımı gibi görevleri yerine getirir. Ayrıca, danışmanlıkla görevli gerçek bir göçmen parlamentosundan da destek alır. Çok sayıda kültürel dernek, örneğin Berlin'deki "Putte", göçmen yaşamıyla görevli bu kurumlar tablosunu tamamlamaktadır: iş bulma, mesleki eğitim, çıraklık vs.

Bu kurumların çoğu özeldir, belediye desteği ya da bölgesel veya federal destek alırlar: Bunlar herkese açıktır ama aslında göçmenlere yöneliktir. Almanya'da, her kurum hem projeleri hem eylemleri bakımından yalnız olduğundan, Fransa'da olduğu kadar açık seçik tanımlanmış politik bir hedef (*entegrasyon*) üzerinde kurulmuş toplumsal ve kurumsal bir doku ile bütün yapıların ortak eylemleri pek yoktur. Almanya'da hedeflenen, ortaya çıkan problemleri çözmeye çalışan farklı toplulukların uyumlu bir şekilde bir arada varlığıdır: Projeler, ya topluluklar tarafından ya da politik kurumlar nezdinde gereken bütçeyi bulmaya çalışarak seferber olan özel kurum projeleri çerçevesinde ifade edilen ihtiyaçlardan yola çıkarlar.

Bütün bu deneyimler arasında etkili olan, anlaşılacağı gibi, entegrasyon probleminin toplumsal ele alınışıdır. Dolayısıyla, bireyler arası bir çözümü –ötekiyle nasıl iletişim kurulur?– değil; toplumsal çözümü –entegrasyona hangi toplumsal reçeteler, hangi politik çözümler bulunabilir?– tartışmak durumundayız. Bu nedenle, sorulan soru, her zaman için, bizim demokrasilerimizde temel değer olarak

eşitlikten vazgeçmeden, toplumsal bağdaşıklık ile farklılıkların kabulünün nasıl bağdaştırılabileceğidir.

Psiko-sosyolojik bir perspektif içinde G. H. Mead[iii] kimlik oluşumunda toplumsal etkileşimlerin önemini öne çıkarır. Mead'a göre Benlik oluşumu ötekilerle ilişkiler dolayısıyla gerçekleşir. Benlik, dünyayla deneyimleri ve ötekiyle ilişkileri dolayısıyla adım adım oluşur. Düşünce, böylelikle toplumsal çevreye nüfuz ederek şekillenir, benin benle içsel iletişimidir. Bu oluşum, jest ve mimikler ile dil aracılığıyla, birey ile toplum arasındaki diyalektik bir ilişki dolayısıyla gerçekleşir.

Mead bu kimlik oluşumunun iki evrede gerçekleştiğini ileri sürer. Birinci evre, çocuğun toplumsal rolleri benimsemesidir ve bu da kendi denklerini taklit yoluyla olur: "Belirtici Öteki." Mead bunu "serbest oyun" diye adlandırır. Bu roller çocuğun taklit yoluyla gerçekleştirdiği jestlerdir. Yapım, bir semboliğin edilgence benimsenmesinden değil; bir ikize göndermeden kaynaklanır. İkinci evre, serbest oyundan kurallı oyuna geçiştir. Rolleri serbestçe, kısıtlamasız üstlenmek değil; belirgin bir kurallar bütüncesine uyarak oyuna katılmak söz konusudur. Bu da oyunu temsil kapasitesi gerektirir: Kurallı oyun için başka partnerlerin varlığı şarttır. Dolayısıyla bu, herkesin kendi benliğinin birliğini bulabildiği, örgütlü bir topluluktur. Yakın, aileden, belirtici bir kişi değil; kuralları ve kısıtlamaları olan bir topluluk söz konusudur. Bu, *genelleşmiş ötekidir*.

Kendinin inşası bireyin katılımını gerektirir; çeşitli toplumsal proje ve amaçlara tepki göstermelidir. Denklik topluluğu, baştan itibaren üyeleri üzerinde belli bir denetim uygular; çünkü her bireyin düşüncesinin oluşumu üzerinde belirleyici olur, her bireysel referans topluluğun o konudaki kanaatiyle yönlendirilir. Toplumsal birey, topluluğun meşru kabul ettiği tutumları benimser. Kişisel projeleri, bir anlamda, bazı genel projelerin meşrulaştırılmasıyla dayatılmıştır.

Bu toplumsal referanslar iki tür olabilir: somut altgruplar (bir meslek grubu, dernek grubu...); soyut alt-

gruplar (gayri resmi grup, düzensiz temas grupları...). Kurallı oyun, bu durumda, girişilen bütün eylemleri yönlendiren bir hedefe erişilmesi doğrultusundadır. Bu değerlerin herkes tarafından paylaşılması, anlaşılacağı gibi, özellikle dil aracılığıyla, belli bir kişilik örgütlenmesini şekillendirecektir.

Ama birey, aynı modelle belirlenmiş olsa bile, aynı zamanda, biriciktir, herkesten farklıdır. G. H. Mead, Benliği iki öğeye ayırır: *Ben* ve *Özne-Ben*. *Ben*, kendini başkalarının tutumlarının örgütlü bir bütünü olarak tanımlar ve bunları üstlenir. Bireyin grup ya da topluluk üyesi olarak (üye olarak ben) kabulünü ve tanımlanmasını gerektirir. *Ben*, aidiyete dayalıdır, normların benimsenmesi üzerinde temellenir. Birey, *Ben*'in farklı rolleri dolayısıyla farklı kuralları içselleştirir. Grubun tutumlarını bir tür sorumluluk olarak üstlenir. Bu durumda birey, ayrı bir üye olarak kabul edilir.

Buna karşılık, *Özne-Ben* daha aktif ve dinamik biçimde tanımlanır: Bireysel yatırım yapabilir. Örneğin başkalarının tutumlarına tepki gösterebilir ve böylelikle topluluk aidiyeti karşısında bireyleşebilir. *Özne-Ben*, kolektif karşısında belli bir bireysel sorumluluk almayı getirir. Böylece Benlik *Ben* ile *Özne-Ben*'in ikili oyunuyla oluşur. *Özne-Ben* bireyi bu normlara tepki olarak konumlandırır. Böylelikle Benlik hem özdeş hem farklı olur.

Bu kimlik yaklaşımı, anlaşılacağı gibi, kimlik dinamiklerine yaklaşımın temeli olarak hizmet edebilir. Bireyi çevresiyle etkileşim içine yerleştirir. Mead'ın bu analizinin temelinde, toplumsalın ikiliği fikri bulunur. Kendi ile Öteki arasındaki karşılıklı kabul ve tanıma oyunu kimliğin temelidir. Bu durumda kimlik, birey ile kolektif arasındaki bir *sözleşmeden* –ne birine ne diğerine tamamen ait olmadan– doğacaktır. Öteki için ne olunduğundan asla emin olunamaz. Bu nedenle Mead iletişimi toplumsallaşma sürecinin merkezine yerleştirir ve çözümünü, toplumsallaştırıcılar ile toplumsallaşmışlar arasında oluşan topluluk ilişkisine bağlar. Bu, toplumsal olarak kabul görmüş ve

çocuğun toplumsallaşmasında şekillendirici bir kişiliğin keşfindeki roller oyunudur. Bu kişilik, Kendi ile Öteki arasındaki etkileşimin sonucu olarak, kimliğe erişmeyi sağlar. Onunla birlikte, birey ve kolektif arasında ilişkiler gelişir. Birey hem özne hem nesnedir. Birey ile kolektif arasındaki bu oyunda, bazı yapılar kendini dayatır ve bunlar kimliğin alacağı biçimi de belirler: Bu anlamda kimlik yapısaldır. Bununla birlikte, biyografik bir boyutu da korur; çünkü bu asimilasyonun ötesinde *Özne-Ben* kendini ona göre belirleyecektir.

Ama bu sonuç, belli bir istikrar gösterse de, geçicidir ve sürekli değişime yatkındır. Kimlik gerçekten de doğrusal bir yapım değildir. Ardışık evreler halinde oluşur. Mead'da mevcut bu boyut başka yazarlar[39] tarafından, özellikle de Erik Erikson'un eserinde[40] desteklenmiştir. Bu yazara göre kimlik bütün yaşam boyunca, özellikle de kopma ve kriz dönemlerinde oluşan bir süreçtir. Bu evrelerde, birey tepki gösterir ve kişiliğinin yeni bir bileşeninin gelişimi sayesinde onu canlandıran varoluşsal durumu yönetmeyi başarır. Erikson, bu durumda, bireyin kendi kimliğini ömrü boyunca oluşturduğu fikrini önerir, evrilen yaş dönemleri ancak kişinin ölümüyle son bulur. Kimlik oluşumunun merkezinde, bu kimlik krizi ve gerilimi olgusu bulunur. Krizler, yaşam boyunca kimlik yapımının evrelerinin odağındadır.

Sosyolog Claude Dubar *Kimliklerin Krizi*[41] adlı kitabında kimlik krizine sosyolojik yaklaşımın temellerini ortaya atar. Claude Dubar bu ayrımı Howard Becker'in çalışmasından yola çıkarak yapar. Becker kitabında, bilindiği gibi, bazılarının normlara itaat etmesine, diğerlerinin bunları reddetmesine yol açan süreçleri ve normun uygulanma ya da ihlal durumlarını aydınlatmaya çalışır. Böylelikle, örgütlü sapma gruplara bir dizi katılım yoluyla kimlik oluşumunun sekansiyel bir modelini önerir. Bireyin toplumsal yaşama katılımı ile benlik imgesinin evrimi üzerinde etkide bulunan tedrici bir kınama süreci bu durumda birliktedir. Böylelikle, kimlik edinme sürecine vurgu ya-

pan *etiketleme* teorisine varılır. H. Becker'e göre, *etiketlenmenin* bilincine varılmasının ve kabulünün, sapkın bile olsa bir gruba aidiyet duygusunu teşvik ettiği aşikârdır.

Kimlik oluşumu, böylelikle, bir benlik imgesinin oluşumu olarak, az çok örgütlü toplumsal gruplara katılım ya da dışlanma duygusu ile değerlerin ve göstergelerin kabulü ya da reddi olarak belirir. Aynı zamanda, etiket ve statü atfı dolayısıyla (*öteki için kimlik*) dayatılır ve aşılanır; aidiyet duygusu dolayısıyla da kabul edilir ve içselleştirilir (*kendi için kimlik*).

İki kimlik süreci böylelikle ortaya konabilir: Edimciler arasındaki güç ilişkisinin sonucu olarak, bireyle doğrudan doğruya etkileşim halindeki kurum ve aktörler tarafından kimlik *atfı* ve bir referans grubunun toplumsal güzergâhına bağlı olarak, bireylerin kendilerinin kimlik *edinmesi*.

Claude Dubar, "nasıl bir erkek ya da kadın" olunduğunu tanımlamayı hedefleyen edimleri "*atıf edimleri*" olarak adlandırır, yani *öteki için kimlik*. "Nasıl bir erkek ya da kadın" olmak istendiğini ifade edenleri ise "*aidiyet edimleri*" (benimseme, içe alma) olarak adlandırır, yani *kendi için kimlik*.[42]

Bu iki süreç her zaman çakışmaz: "Bir kişiye verilen 'sanal' toplumsal kimlik (öteki için kimlik) ile kendi kendine üstlendiği 'gerçek' toplumsal kimlik (kendi için kimlik) arasında uyumsuzluk olduğunda, kimlik stratejileri doğar"[43] ve bunlar arasındaki mesafe daraltılmaya çalışılır. Bu durumda bunlar, ya kendi için kimlik ile öteki için kimliği uyuşturmayı hedefleyen, birey ile Belirtici Öteki'ler arasında dışsal nesnel sözleşmelerdir, ya da öteki için kimliği kendi için kimliğe indirgemeyi hedefleyen içsel sözleşmelerdir. Bu sözleşmelerin uygulanması, kimlik gerilim ve krizlerine yol açabilir. Dolayısıyla burada önem taşıyan şey, sanal toplumsal kimlik ile gerçek toplumsal kimlik arasındaki mesafenin ölçümüdür: Kendi üstlendiği kimlik ile kendisine verilen kimlik arasında önemli bir mesafe varsa, bunun sonucu, bu farkı azaltmayı hedefleyen bir kimlik dinamiğinin uygulanmaya konmasıdır.

Anlaşılacağı gibi, kültürlerarası iletişim, iletişime giren bireylerin yaşantısıyla ilgili olarak,[44] nesnel bir yan içerir; ama aynı zamanda öznel bir yanı da vardır. Gördüğümüz gibi, iletişimin söz konusu olması için, bir şeyleri ortaklaştırmayı sağlayan *aynı* ile *öteki* diyalektiğinin olması gerekir. Bununla birlikte, kültürlerarası iletişimin bireysel bir yaşantısı da vardır ki bu özellikle kapsayıcıdır. Ama genel olarak, bizim dünya görüşümüz basitçe pasif bir kayıt değil, tinin aktif bir inşasıdır: Bu yapı öncelikle, anlamış olduğumuz gibi, esasen dil içinde, aynı zamanda da (sanatsal, ideolojik, politik...) farklı anlatım biçimlerinde ortaya konur. Bizim kültürümüz önceden varolan bir gerçekliği ifade etmekle yetinmez, o aynı zamanda bu gerçekliğin oluştuğu alandır. Kültürel kimliğimizi oluşturan bu yan, fiziksel gerçeklik için olduğu kadar psişik gerçeklik için de doğrudur, keza toplumsal evren için de doğrudur. Kuşkusuz kültür, sembolik yapısıyla birlikte, zihinsel gelişiminin belli bir evresinde her öznenin girişinden önce vardır. Ama sahici bir iletişim deneyimi, temel anlamlarını alışverişi oluşturan insan geleneğinden alır; bu gelenek kültürlerarası gerçekliğin temel yapılarını şekillendirir.

Kültürlerarası alışveriş, kültürlere özgü çok sayıda temsilin –değerler, mitler, inançlar– taşıyıcısı olduğundan, toplumsallaşmanın temel faillerinden biri olarak görülür. Ayrıca, kültürlerarası buluşma asla tamamen yansız bir uzam değildir: Kültürlerin çoğulluğunun ve hiyerarşisinin kendini göstermeye ve ifade bulmaya çalıştığı yerdir. Her grubun *kendi* dünya görüşünü, *kendi* değerlerini ve *kendi* kültürünü kabul ettirmek ve baskın çıkarmak istediği bir yerdir. Bu nedenle, Bourdieu'den alıntı yaparsak, kültürlerarası iletişim ilişkileri, aynı zamanda, muhatapların karşılıklı kültürel grupları arasındaki güç ilişkilerinin edimselleştiği sembolik iktidar ilişkileridir. Kimlik sorununun taşıdığı bütün önem böyle anlaşılır: Yalnızca kurmaya yöneldiği toplulukla yapısal ilişkileri içinde anlaşılmakla kalmaz, aynı zamanda başka kimliklerle daimi bir karşılaşma içinde de oluşur.

Kültürlerarası iletişim genellikle çift-anlamlıdır; özellikle süreçlerin başlangıcında açıklık ile iletişimin reddi arasında, bir "referans grubu"na mensup olma duygusu ile başka grupların parçası olanlarla temasa geçme arzusu arasında, olumlu tutumlarla olumsuz tutumlar arasında, ilerleme ile gerileme arasında gidip gelir ve kimi zaman, toplumun taşıdığı önyargıların, temsillerin ve stereotiplerin yansıması gibi etnik-merkezci olgular ortaya çıkar; özellikle kişiler kendi imgelerini kendileri oluşturmayıp (ya da yeniden oluşturmayıp) bu "hazır" imgeleri aldığında bu görülür. Örneğin bizim araştırma grubumuzda, Rumenlere ve problemlerine dair Alman ve Fransız katılımcılarda oluşan "imge" ve bunların yol açtığı tutum, –çoğu durumda– doğrudan gözlemin sonucu değildi; yalnızca büyük ölçüde medyanın ya da ikna gücü kuvvetli bireylerin taşıdığı tamamen imal edilmiş imgelerin "alımlanması" sonucuydu.

Dolayısıyla kültürlerarası iletişimde şaşırtıcı olan şey, "öteki" ile onun kendini özdeş ya da benzer olarak algılaması karşısında bir öz-sınırlamayı eşzamanlı olarak varsaymasıdır. Kültürlerarası iletişimin, tıpkı partnerlerden birinin ayartması gibi, kendi ritüeli, evreleri ve kuralları, normları ve "özgürlük"leri vardır. Başlangıçta, çokuluslu gruplar, "ötekiler"i kabul ve açılım yönündeki gerçek çabalara rağmen, yine de "yalnız"dır ve kültürlerarası iletişim süreci yüzeyseldir, nispeten katıdır, şematiktir, sıradanlıklarla ve basmakalıp düşüncelerle doludur; önemli farklılıklar bireylerin entelektüel ve kültürel düzeyinden (yabancı dilleri bilmeleri de dahil), mizaçlarından ya da kişiliklerinden veya uyruk dışındaki başka kimlik kategorilerinden –meslek, yaş, cinsiyet, din vs.– kaynaklanabilir.

Kültür ve "ötekiler"le bilgi alışverişi, yanlış anlamaların ortadan kaldırılmasının ve stereotiplerin düzeltilmesinin, "öteki"nin değerlendirilmesinin temel bir aracını, aynı zamanda da bilgilerin zenginleştirilmesinin gerçek bir kaynağını oluşturabilir. Korku ve güvensizlik şeklindeki muğlak duygular, ketlemeler, savunma tepki ve heyecanları,

kültürlerarası iletişime zarar verir. "Ritüeller", bu durumda, bu gerilimleri boşaltacaktır ve kültürlerarası iletişimi teşvik edecektir: Bir yemek, bir ziyaret, bazı görevlerin ortak olarak yerine getirilmesi, kendi köken grubunun değil kendi mesajının taşıyıcısı olarak kendini ifade etme yönünde her katılımcıya sunulan imkân, böylece, herkesin kendini ortaya koyma ve farklılaşma ihtiyacına cevap vererek, gizli, bilinçdışı ve bastırılmış gerilimleri durdurmanın mükemmel fırsatları olabilirler. Bu koşullarda, gerçek bir "uluslararası buluşmalar pedagojisi"nden söz edebiliriz, böyle bir yaklaşımı tanımlamak son derece güç gözüküyorsa, bunun nedeni her ulusal eğitim sisteminin kendi karakteristikleri ve psiko-pedagojik ya da sosyokültürel temelleri ile kendi tarihsel ve politik kökenleri olmasıdır.

Kültürel bir kimliğin gizil yaşanmışlık niteliği, bu kimlik bir başka kimlikle "karşılaştığında" daha yoğun bir şekilde kendini göstermek zorunda kaldığında ortaya çıkar; önsel olarak tepkiler daha ziyade olumlu olsa ve kişi kendi kimliğinin saldırgan tepkilere yol açma gücü olduğunu inkâr eğilimi içinde olsa bile bu böyledir. Katılımcıların kökensel ortamı, yönelimleri ve kültürel düzeyleri, ulusal kimlik çatışmalarında etkili olacaktır ve çokuluslu grup üyelerinin tepkilerini daha canlı kılacak ya da zayıflatacaktır, tepkisel davranışları saptıracak, hatta ketleyecektir. Bizim araştırma grubumuzda "meslektaş" ya da "arkadaş"a referans yapılsa da, genellikle grup içinde kimlik saptamak için "Rumen grubu", "Alman", "Fransız, "Doğulular" ve "Batılılar", "İkinci Dünyalılar" gibi kavramlara başvurulduğu, böylelikle olumlu olduğu kadar olumsuz da olan stereotiplere ve temsillere çağrı yapıldığı görülüyordu.

"Öteki"nin kimliğinin bilinmesi, tıpkı kendi kimliğimizin (ama başkalarının gözünden) bilinmesi gibi, öncelikle herkesin kendini tanımakta ve böyle görünmeyi kabul etmekte güçlük çektiği bu imgelerin ve klişelerin olumlanması evresinden geçer. Ardından, başka kimliklerle temas sonucu, herkes kendine "öteki"nin gözünde (ötekinin ken-

dine dair sahip olduğu, algılanan stereotiplerle nispi karşıtlık içinde) "gerçek" bir kimliği tekrar tekrar inşa etmeye, kendine güven vermeye çalışır ve aynı zamanda, ulusal kimliğinin ideal ve öznel imgesiyle fiili bir konsensüs içinde "yeni kimliği"ni onaylayan olumlu "feed-back"ler arar. Bu "olumlu yeniden-değerlenme" sürecini, psikolojik [öz] kabul mekanizması olarak başkalarına aktarmak güçtür. "Öteki"leri bizden değil de kendilerinden yola çıkarak yargılamak, onları kendiliğinden bir şekilde oldukları gibi kabul etmek güçtür.

Bireylerarası ilişkiye geçme ya da kültürlerarası iletişim davranışları düzeyinde bile, birey, elbette, "ötekiler"in imgesine uygun davranır ve sonuç olarak, gerçeklikte pek doğrulanmayan roller, sorumluluklar ve saptamalar üstlenmeye kendini "mecbur" hisseder. Diğer yandan, yurtdışında bulunan herkes "yabancılar"la temasta daha güçlü bir özgürlük duygusu hisseder ve (bir topluluğa ait olma duygusu olarak) –genellikle özlemini çektikleri– kendi geleneksel çevrelerinde olduklarından toplumsal olarak daha az ketlenmiş görünürler ama nispi bir güvensizlik de hissederler; dahası, karşıt cinsten, farklı ulusal kimlikten kişilerarasındaki dostça ilişkiler, karşılıklı sempati, engel ve önyargıların yok olmasına ya da büyük ölçüde azalmasına neden olur ve ötekinin problemlerine katılımı önemli ölçüde artırır, öncelikle insan bütünlüğü olarak, sonra da kendininkinden farklı belli bir kimliğin taşıyıcısı olarak onu kabule varır.

Sonuç

Kültürlerarasılığın "işlemesi" için gereken asgari koşullar nelerdir sorusuna cevap verebilmek açısından önceki saptamalar, özellikle de kültürlerarasılıkla ilgili her formasyonun içermesi gereken *etik* boyutu vurgulayarak bir başlangıç oluşturur. Bu da bizi kültürlerarası bir pratiğin ne olabileceğini tanımlamaya yöneltir: Kültürlerarası pra-

tik bir eylemdir ve onun sayesinde (yaş, uyruk, kültür, cinsiyet bakımından) farklı kişilerarasında istisnai bir yaşam anı yaratılır. G. Neuner, *Kültürlerarası Yetenek* adlı kolektif esere katkısında, kültürlerarası yaklaşımı iki dünyanın –öğrenenin dünyası ile yabancı dünya– entegrasyonu olarak tanımlar. Bu entegrasyonun başarısı dört temel yetiyle mümkündür: "Empati, rol karşısındaki mesafe, muğlaklığın kabulü ve kendi kimliğinin bilinci ile temsili."[45]

Empati, bilindiği gibi, ötekinin yerine geçme, "anlama" amacıyla onun kisvesine bürünme yetisini içerir: Biriyle özdeşleşme, onun hissettiğini hissetme yeteneği olan empati, Carl Rogers'a göre, bir başka kişinin duygusal bileşenlerini ve içsel referanslarını mümkün olduğunca doğru bir şekilde kavramaktan ve sanki bu öteki kişiymişiz gibi bütün bunları anlamaktan ibarettir. Bu "merkez kaymasının amacı, ötekinin dünyasını, onun bakış açısını görmektir. Kaçınılmaz bir şekilde, "öteki"nin içinde evrim geçirdiği sosyokültürel bağlamla yakınlık kurmak şarttır; böylelikle "biz"im için "yabancı" olanın "o"nun için "normal" olduğunun bilincine varırız.

Rol karşısındaki mesafe. Bu yeti bir önce tarif edilen kapasitenin devamıdır. Gerçekten de, rol karşısındaki mesafe, bu kez bir çağrıda bulunur: "Bir geri çekilme, kendi kültürüne bakışta bir değişim, bu kültüre dışarıdan bir bakış."[46] "Merkez kayması"nın bu ikinci evresi, bizim dünyayı görme tarzımızın ille de paylaşılmadığını ve "öteki"lerin bize karşı önyargıları olabileceğini anlamayı sağlar.

G. Neuner'in "kültürlerarası yaklaşımın temel hedeflerinden biri"[47] olarak gördüğü üçüncü yeti, *muğlaklığın kabulüdür.* Bunun hedefi, başka şeylerin yanı sıra, öğrenciyi, hedef ülke ve kültürü reddederek kendi içine kapanmaya yöneltebilecek "kültür şoku" olgusuna karşı –önleyemese de– mücadele etmektir. G. Neuner şu gereklilik üzerinde durur: "Öğrencinin ketleme ve retleri aşmasını sağlayacak (sözel ya da sözel-olmayan) 'hayatta kalma stratejileri' hazırlatmak (örneğin şaşkınlık ve rahatsızlık belirtileri göstermek [...]; kritik bir durum ya da bağlamda

'güvenilir işaretler'i referans almak: geriye [...] iletişime ve etkileşime dönmek; yorumlamak, açıklamak [...] vs.)"[48]

Son olarak, dördüncü yeti *kendi kimliğinin bilinci ve temsilidir*: Öğrenenlerin kendi dünya görüşlerine etkide bulunan, gündelik yaşamlarını düzenleyen ve zihniyetlerini oluşturan faktörlerin tamamen bilincine varmalarını sağlar, aynı zamanda da başkalarıyla ilişkilerini koşullar. Bu bilinçlenmenin amacı, kimi durumlarda, başkalarına kendi evrenini açıklama kapasitesini geliştirmek olabilir.

G. Zarate ise, aynı eserde, kültürlerarası yetiyi dört bileşene ayırır: varolmayı bilmek, öğrenmeyi bilmek, bilgiler ve beceri.[49] Bu alt-bölünmelerin her birinin bütün hedeflerini burada yeniden ele almasak da, kültürlerarası bir yaklaşım çerçevesinde en akla yatkın noktaları vurgulamak önemlidir.

G. Zarate'nin sosyokültürel yetiler çerçevesinde *varolmayı bilmek* konusunda verdiği tarif bu açıdan anlamlıdır: "Başkalık karşısında etnik-merkezci tutum ve algıları terk etmeye yönelik duyumsal kapasite ve kendi kültürü ile yabancı kültür arasında bir ilişki kurup bu ilişkiyi sürdürme yönündeki bilişsel yeti."[50] Örneğin, varolmayı bilmek çerçevesinde sayılan hedefler arasında şunlar yer alır:

Yabancı kişi, toplum ve kültürler karşısında açıklık ve ilgi gösterme tutumu;

Kendi bakış açını ve kültürel değerler sistemini görecelileştirme yetisi;

Ana kültür ile yabancı kültürleri ilişkiye sokabilmeye özgü betimleyici kategorilere hâkim olabilme kapasitesi;

Turistik ilişki ya da klasik okul ilişkisi gibi kültürel farklılıkla sıradan ilişkiden uzaklaşma kapasitesi;

Ait olunan kültür ile öğrenilen yabancı kültür arasında kültürel aracılık rolünü –çatışmalı durumlar da dahil olmak üzere– sürdürebilme kapasitesi.[51]

Öğrenmeyi bilmek, "aşina olunan ya da olunmayan bir dile ve kültüre ait, o zamana dek bilinmeyen kültürel pratikleri, inanç ve göstergeleri gün ışığına çıkaran bir yorumlama sistemini hazırlama ve uygulama yetisi"[52] olarak

tanımlanır. Dolayısıyla burada soruşturma ve yorumlama yetilerinin belirli bir biçimine çağrı yapılmıştır ki bunlar sonuçta etnografik yetilere oldukça yakındır: Örneğin ötekinin bakışını analiz etmeyi, paylaşılan değerlerin ya da bir gruba mensup olma işaretlerinin, hatta imaların ve/veya yananlamların saptanmasını içerir.

Bilgilere gelince, G. Zarate tarafından şöyle tanımlanırlar: "Kültürel ve dilsel öğrenim sırasında edinilen zımni ve aşikâr bilgiyi yapılandıran ve öğrenenin özel ihtiyaçlarını yabancı dilin yerlisi olanlarla etkileşim durumları içine dahil eden kültürel referanslar sistemi."[53] Bu referanslar yerli konuşmacının bakış açısının olduğu kadar yabancının bakış açısının da parçasıdır ve örneğin, ulusal ya da kültürel kimlikten, uzamdan, toplumsal çeşitlilikten, sanatsal yaratıdan kaynaklanıyor olabilirler.

Son olarak, beceri, "varolmayı bilmeyi, öğrenmeyi bilmeyi ve bilgileri, iki kültürlü temasların gerçekleşebildiği özgül durumlara dahil edebilme kapasitesi"[54] olarak tanımlanır. Burada amaçlanan hedefler, örneğin kültürel bir aracılık rolü çerçevesinde, farklı topluluk üyeleri arasında temasları ve alışverişleri kolaylaştırmaktır.

Genel olarak, kültürlerarası yeteneğin bu dört bileşeni bir nitelikte özetlenebilir: "merkez kayması." G. Zarate'nin yazdığı gibi, "bir kültürün gözlemlenmesi onun özelliklerinden çok gözlemde bulunanın gözlemlenen nesne karşısında benimsediği konuma bağlıdır."[55] Öğrenmiş olduğumuz gibi, algımızın temelinde olan şey kültürel değerlerdir. Bu kültürel değerler her birimizin tabi olduğu ve bizi " 'kendiliğinden' olanın aslında dünyanın keyfî bir yapımı, bağdaşık ama evrensel olmayan bir bütün olduğunu gözardı etmeye"[56] yöneltir. Ötekine yönelttiğimiz bakışımız neredeyse yalnızca kültürel referanslara dayanır. "Norm", kendimizi tanımladığımız kültürel değerlerin normudur. Doğrudan sonuç, ötekinin gerçekliğini nesnel biçimde görmenin imkânsızlığıdır (ve tersi).

Kültürlerarası buluşmaların bu beş yılı boyunca edin-

diğimiz deneyimimize dayanarak, *kültürlerarası pratiğin* uygulanabilmesi için temel gözüken bazı zorunlu evreleri belirtebiliriz.

Öncelikle, önemli bir olguyu belirtmek gerekir: Toplumsal mantığın yanı sıra, kültürel azınlıkları kendi kültürel özellikleri ve saygınlıkları içinde tanıma tercihini açıkça yapmış olan birliklerde, hareketlerde, hatta bireysel pratiklerde temsil edilen özel bir mantık (mantıklar) vardır. Bu düşünme, entegrasyonun birçok düzeyini –toplumsal, politik, kültürel vs.– ortaya koymaya varır. Özellikle de, ortak bir "düş" üretimi, aynı modelle özdeşleşme sürecinin yerleşmesi yoluyla belki de mitsel ve az gerçekçi tarzda, güçlü bir asimilasyon faktörü oluşturur. Bu zımni özdeşleşme mekanizması hem olumlu yönde hem olumsuz yönde etkili olur: Olumlu yöndeki etkisinin nedeni, onun bütünleşmeci güçlerin birleşmesine yardım edebilecek ve böylece çoğunluk için kabul edilebilir ve kabul edilmiş bir normlar sistemi içinde Öteki'nin kabulüne yol açabilecek bir gönderge olmasıdır; olumsuz etkinin nedeni, farklılıkların inkârı ve azınlığın kültürel özelliklerinin terk edilmesi mekanizması üzerinde temellenmiş olmasıdır. Oluşum edimi temel bir öğe olan toplumsallaşma süreci, bu çelişik ikili dinamiğe uyum sağlamalı ve sonuçlarının çoğu zaman belirsiz olduğunu tarihin gösterdiği yöntemsel tercihlerde bulunmalıdır. Gerçekte, entegrasyonun, hatta asimilasyonun istikrarı, genellikle bir görünümdür. Kabul edildiklerini, entegre olduklarını, hatta asimile edildiklerini sanırken aniden toplumun gözünden düşen ve zulme uğrayan kültürel azınlık örnekleri tarihte boldur.

Dolayısıyla şu hipotez ileri sürülebilir: Yönlendirilmiş ve örgütlenmiş bir kültürlerarası pratik çerçevesinde, bizden farklı olanla karşılaşma daha kolay olur ve karşılıklı alışverişe hazır olunur. Ötekine doğru gitme durumunda bulur kişi kendini; oysa ki gündelik yaşam bunu kendiliğinden yapmamıza imkân tanımaz. Böylelikle, önceden düşünülmüş ve şekillendirilmiş müdahaleleri önemseyen eğitimcilerin bu pedagojik yaklaşımının ötesinde, gayri

resmi buluşma anlarının rolünün Öteki'nin tanınmasında ve kabulünde önemli olduğu anlaşılır. Kültürlerarası iletişimin yapılanmasında, gayri resmi buluşmanın rolü temeldir. Bu gayri resmi anların gerçekleşmesinde dikkate alınması gereken önemli bir öğe, hiç kuşkusuz, kültürlerarası buluşmalar bütününe içkin ekonomik sorunlardır. Katılımcıların alım güçleri arasındaki büyük fark, kendiliğinden ya da "istisnai" buluşmalar "kışkırtmayı" engelleyebilir. Örneğin bir gün sürmüş düşünme ve tartışma süreçlerinden sonra, tartışmaların ve "Öteki"nin keşfinin uzantısı –çoğu zaman olduğu gibi– bir kafe ya da restoranda buluşan grupların oluşmasına varır; hem de yalnızca uyruğa göre değil. Yine de bu buluşmalar kültürlerarası buluşmanın bütün üyeleri için mümkün değildir: Kültürel farklılıklara, bütün katılımcıların varsayımsal eşitliğini bozabilecek ekonomik farklılıklar eklenir. Araştırma grubumuzun yıllık toplantıları sırasında, bu tür problemlerden özellikle sert tartışmalar beslenmişti.

Yine de uzun vadeli hedef, kültürlerarası kavramının zaman içinde yerleşmesi, yani herkesin kendisine uzak kültürden Öteki'ne; ama aynı zamanda aynı coğrafî uzamda yaşayan ama o ana dek duyarlı olmadığı çünkü kendi gündelik uzamanın parçası olan Öteki'ne de duyarlı kılınmasıdır.

Bu istisnai kültürlerarası buluşma olayını hazırlamak, aynı zamanda buluşmanın hedeflerini tanımlamak ve gereken araçları buna katmaktır. Bu çalışma, sıradan bir grupta olduğu gibi, grup dinamiği kelimesi altında gruplaşmış olanın bütün veçhelerini beraberinde getirir. Grubun kültürlerarasılığı, yalnızca bir özgüllük olur ve "sıradan" grupta olduğundan daha uyanık olmaya mecbur kılar. Burada her zamankinden fazla, maddi koşullar (uzam, süre, gündelik ve kolektif yaşamın örgütlenmesi, bilgilerin aktarımı...) üzerinde, kültürlerarası alışverişin başlamasından çok önce örgütleyici ekip tarafından çalışılmalıdır.

Buluşmanın gerçekleştiği *uzam*, kişilerarasında gayri

resmi buluşmaları da teşvik edecek türde olmalıdır; yerleştirme buluşmalara yol açacak şekilde tasarlanmalıdır (Ortak bir kafenin, ortak oynanan oyunların, keşfedilecek belgelerin, dinlenme ya da istirahat köşelerinin, değişik boyutlarda grupların bir araya gelebileceği köşeler olmalıdır). Elde bulunan şeyler, ortak bir şeyler *yapmayı* kışkırtacak, teşvik edecek türde olmalıdır. Gündelik yaşamın idaresi (sofra kurulmasına katılım, yerlerin düzenlenmesi...) yararlı bir araç olabilir.

Süre: Herkesin aynı düzeyde bilgi edinmesi amaçlanıyorsa, birçok dilde iletişime geçmek önemli bir ek zaman gerektirir. Ulusal bir gruba gereken ifade süresini ille de iki katına, üç katına çıkarmak gerekmez; ama hem çeviri problemleri üzerinde düşünmek hem her bir kişinin uzam ve zaman içinde kendini konumlamasını sağlayacak işaretler yerleştirmek gerekir. Bu anlamda, on günden aşağı bir buluşma, eğer hedef Öteki'yle İlilen buluşma ise bizce yeterli değildir.

Buluşma zamanı içinde bu öğeler bütününü idare etmenin dışında, ortak hedefler ve her bir kişi tarafından okunabilir değerlendirme prosedürleri tanımlayabilmek için eşlikçiler ekibinin de bu buluşma çalışmasını kendi içinde yapması bize zorunlu görünmektedir. Gerçekten de, örneğin Fransa'da, Almanya'da ya da Romanya'da düzenleyici olmak aynı kavramları ve aynı pratikleri kapsamamaktadır. Her ulusal grubun sorumlusu kültürlerarası buluşmaya katılan kişilerle, buluşmadan önce çalışmalı ve her bir kişinin hayal gücünü kışkırtmalı ve ötekilere dair sahip olabilecekleri stereotipler ve temsiller bütününü ortaya koymalarına yardım etmelidir; düzenleyici kişi bu stereotiplerin altındaki modelleri ortaya çıkarmaya çalışmalıdır. Böylelikle herkes buluşmadan önce nereden yola çıktığının bilincine varabilir ve kültürlerarası ilişki durumunda, kendi sahip olduğu temsillerin ötekinde bulacağı şeye denk düşmeyeceğini unutmaz.[57]

Her bir kişinin kültürüne bağlı sembolleri harekete ge-

çiren oyunlar denebilecek kimi somut araçlar düşünülebilir; ulusal grup içinde güçlü değerlerin neler olduğu analiz edilebilir (Örneğin kendi yaşantımızda öne çıkan nedir? Hangi müziği seviyoruz? Her birimiz için en önemli olan nedir?...). Her katılımcıya, her ulusal grubun içinde değer terimleriyle ifade edilen farklılıklar olduğu ve bunun bütün ulusal gruplar için aynı olduğu gösterilir. Öteki'nde aranan şey, bize benzeyen ya da bizden farklı olandır, buluşmada önemli olan şey tekil bir varlıkla buluşmada da yatar. Dolayısıyla iki ilave hedef de ileri sürülebilir:

Engelleri, güçlükleri, riskleri ve yenilgileriyle birlikte, fiili bir kültürlerarasılığı oluşturabilecek şey üzerinde *düşünmek.* İlgili her bir ülkenin ve ülkeler bütününün (örneğin Avrupa) kültürlerarası yanını –örneğin okul kitaplarında ve eğitim kurumlarında– az çok belirgin bir biçimde ele alan gerçek bir "eğitim mühendisliği" benimsenir. Şu da eklenebilir: İlgili farklı ülkelerin gazetecilik okullarında kültürlerarasılık üzerine yürütülen tamamlayıcı bir düşünme, yine bu aynı gazeteciler tarafından stereotipleştirilmiş modeller yapımına karşı mücadele etmeyi sağlar.

Kültürlerarasılığın fiili sonucunu deneyimlemek için *bir buluşmayı gerçekleştirmek.* Bu durumda, hem kültürlerarasılık durumlarıyla karşı karşıya bulunanlara, özellikle her kültürden gençlerden oluşan gruplardan sorumlu olanlara yardım etmeye yönelik araçları tanımlamanın yanı sıra, yaşanan durumları değerlendirmeyi sağlayan bir şifre de gerekecektir. Bu analiz şifresi, hem yönlendiricilerin hem kültürlerarası bir buluşma çerçevesinde bir araya gelecek katılımcıların, yabancının "stereotip" imgesini ve buna karşılık, Öteki'ne gönderdikleri kendilerinin imgesini kendi kendilerine keşfetmelerini sağlayacaktır.

Bu perspektif içinde, iletişim ilişkisinde sözel-olmayan davranış sorunu temel bir önem taşıyabilir. Öncelikle, sözel-olmayanın temsil ettiği şeyin kavranışının ortak olmadığını saptamak gerekir. Kimileri bunu "ortak duyum paylaşımı" olarak anlar: Örneğin birlikte banyo yapmak ya da daha basit anlamda mekânları birlikte paylaşmak, birlik-

te bir şey içmek, "orada yan yana olmak" olarak anlaşılabilir. Başkaları ise bunu dilsel öğelerle aynı sıfatla anlamak gereken kültürel bir kod olarak anlar: Bu kod temel nezaket jestlerini, gülümsemeleri ya da genel beden tutumlarını içerir. Bunlar yine de karşılıklı iletişim alışverişlerine yöneltebilecek hazırlıklar olarak anlaşılır. Yürütülecek tartışma, yine de, genel anlamda jestler, beden, bakışlar şeklinde anlaşılan ve kültürel olmakla birlikte bir tür fiziksel mevcudiyete gönderme yapan sözel-olmayana verilen anlamdan ziyade, kültürlerarası iletişimin ne olduğunun tanımlanmasına yöneliktir. Kültürlerarasılığın ortaya attığı problem, daha temel ve özellikle daha karmaşık gelir: Gerçekten de, göstergelerin paylaşımı olarak, dahası değer paylaşımı olarak anlaşılan bu iletişime varmadan önce aşılması gereken birçok *evre* vardır. Bu evreler şunlar olabilir ve bizce kültürlerarası bir buluşmanın oluşum planının tüm hazırlığını bunlar yönetmelidir:

Birinci evre: *burada, yan yana olmak*. İletişime yol açabilecek ama "kendi başına" iletişim durumu oluşturmayan asgari bir koşuldur bu. Yine de, bu koşul olmadan kültürlerarası iletişim olamaz. Burada, kendinden farklı bir başkasının yanında olmanın bilinçli ve açıkça bildirilmiş iradesi vazgeçilmez bir gerekliliktir.

İkinci evre: *burada, ortak bir hedefin ya da ortak projelerin etrafında birlikte olmak* ve –eğer mümkünse– önceden oluşmuş bir grubun içinde olmak. Bu projeler son derece değişken olabilir: Birlikte yüzmek, birlikte oyun oynamak, birlikte yemek yapmak, birlikte bir şey yaratmak vs. Bütün bu ortak eylemler birlikte ortak bir dünya inşa etmeyi sağlayabilir. Ama bu bizim için geçici olarak *ortak* olan bir dünyadır.

Üçüncü evre: Birbirleriyle geçici olarak ilişkide olan *herkes için anlamlı olan bir gerçekliği birlikte inşa etmek*. Bu yapı öncelikle iletişimin sözel-olmayan öğelerinden, sonra ve daha etkin biçimde, ortak bir dilin inşasından geçer. Bu ortak dil, katılımcıların dillerinden biri olabilir ya da –zımnen de olsa– ortak bir onayla seçilmiş üçüncü bir dil olabilir.

Özetlersek, kültürlerarası bir buluşmanın birçok gerekliliği vardır:

"ortak" *mevcudiyet*.

Geçici olarak bile olsa ortak hedeflere ve/veya ortak projelere –asgari bile olsa– sahip bir gruba geçici bile olsa mensup olma *duygusu*.

Ötekinin yaşanmışlıkları, kültürel göndergeleri ya da basitçe bedensel tutumları dolayısıyla kabul ettiği –ama eleştiriyi dışlamayan– olumlu bir *imge*.

Bu perspektif içinde, bir *kültürlerarasılık formasyonu* programının hazırlanması, elbette ki, kültürlerarasılığa bağlı problemleri sonunda çözebilecek tek eylemdir. Geriye araştırılması gereken birçok çalışma alanı kalır:

Genel olarak *iletişim* sorunu ve özel olarak kendinden farklı bir "öteki"yle iletişim.

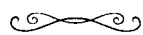
Bizce, *kültürlerarasılık* ve/veya *çokkültürlülük* denen iki önemli kavramın tanımı ve eklemlenmesi.

Toplumsal *entegrasyon* iradesi: Burada, toplumların kendi azınlıkları karşısında somut davranış tarzları ve iradeleri incelenir. Bu perspektifte, eğitimle ve/veya yetiştirmeyle ilgili farklı temel metinlerin incelenmesi, keza ilgili devletlerin anayasalarının ve bu anayasaların genel olarak kültürlerarasılık sorununa verdikleri yerin incelenmesi çok verimli olabilir.

Gündelik politikalarda tezahür ettiği haliyle özel *entegrasyon* politikaları: farklı iktidarların –yerel ve bölgesel topluluklar– özel entegrasyon politikaları, birlikler ya da diğer türde örgütlenmeler. Bu inceleme, Öteki imgesinin altındaki modelleri inşa etmeyi sağlayacaktır.

SONUÇ

Günümüzde Kültürlerarasılık Fikrini Niçin Yeniden Ele Almalı?



Kültürlerarasılık fikri gayet açıktır: Modern Avrupa toplumları çokkültürlü toplumlardır, hak ve ödevlerin serbestçe kabul edilmiş çerçevesi içinde, genel olarak her bir yurttaşının özgür, eşit ve mutlu yaşama hakkına saygılıdır. Bu saygı, aynı zamanda, ortak politik yaşamın, bütün yurttaşların kendilerini yaratıcı kabul edeceği şekilde örgütlenmesini gerektirir. Başka bir deyişle, kültürlerarasılığın temeli olarak, demokrasi fikrine gönderme yapar. Rousseau'dan bu yana, devlet, kendileri de serbest ve eşit olan ve yaşamlarını ortak olarak meşru şekilde düzenlemek isteyen yurttaşların serbest ve iradi birliği olarak tanımlanmaktadır. Günümüzde, böyle bir fikir yenilgiye

mahkûm gözükmektedir ya da her koşulda sorunludur: Yalnızca toplumların büyüyen karmaşıklığı ve (bölgesel, toplumsal ya da ideolojik) aidiyetlerin erozyonu nedeniyle değil; dahası, toplulukçuluğun çekiciliği[58] ve ırkçılık ile toplumsal engellenmeyi karıştırarak, dışlanma, yabancı düşmanlığı ve ırkçılık duygularının canlanmasına ve ilerlemesine katkıda bulunan bazı ideolojilerin dirilmesi nedeniyle sorunludur. Aynı zamanda, kültürlerarasılığın bu oldukça basit fikri –yurttaşlığın temelindeki "kendi bireysel tercihlerinden başka bir şeyin peşinden gitmeyen tek tek bireyler değil, ortak bir pratiğe tabi yurttaşlar" fikri– tartışma konusu edilmiştir.

Günümüz Avrupa'sında bir kimlik kapanması hareketi yaşanırken –Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılımı sorunu bunun çarpıcı bir örneğidir–, belki de, özgürleşmenin, kültür ve kimlik kavramlarını yeni terimlerle düşünmenin, "birlikte-yaşama" fikrini, başka bir deyişle, farklılıkların silinmesini değil kabulünü, yine başka bir deyişle, günümüzdeki küreselleşmenin vurgulamak istediği gibi düşüncenin homojenleşmesini değil özgüllüklerin uyumunu savunmanın tam zamanıdır. Temel güçlük, burada, kültürel çeşitlilik içerisinde belirsiz bir birlik aramaktansa, yeni bir kolektif bilinci beslemeye yatkın yeni bir politik kültür aracılığıyla bu birliği yaratmaktır: Başka bir deyişle, demokratik haklar ve uzlaşma ya da konsensüs oluşumlarının gerekçelendirilmiş prosedürleri üzerinde odaklanmış politik bir kültür. Bu durumda problem, bir toplumun, kendisini tanımlayan kültürel bileşenlere saygılı kalırken, kendine karşı demokratik şekilde davranmasının nasıl temsil edilebileceğini bilmektir.

Bundan böyle, kültürlerarasılıktan söz etmek, günümüzde, toplumların bağrındaki kültürlerarası ilişkileri başka türlü düşünerek, *toplumsal bağı düşünmenin yeni tarzını* oluşturmak için, mevcut toplumların çokkültürlülüğü gerçeğini dikkate alan demokrasiyi yeniden tanımlamanın bir başka tarzını bulmaya çalışmaktır. Bu, gerçekten de, asgari bir birlik olduğundan toplumsal gövdenin

üyeleri alışverişte bulunabilir ve birlikte, bütün farklılıkların ve duyarlılıkların ötesinde, "bir toplum" oluşturabilecekleri kamusal uzamı oluşturabilir.

"Toplumsal sözleşme"yi yeni bir tarzda düşünmek, hem çağdaş dünyanın iletişim gerçekliğine denk düşmelidir –birbirlerini tanımayan ve birbirlerinden çok uzakta olan sonsuz sayıda kişiyle aynı anda iletişimde bulunmak artık mümkündür– hem temelde heterojen kültürlü yurttaşların fiili varlığını korumalı ve marjinal sesleri dahil etmeyi ve böylece bu toplumun bağrında onların aktif rollerini korumayı başarmalıdır. Bu nedenle, kültürlerarasılığın rolünü olumlu anlamda yeniden düşünmek ve bu düşünme dolayısıyla, "melezliği"; yani kültürlerin çeşitliliğinin ve özdeşliğinin gerçekten kabulünü tekrar tekrar keşfetmek gerekir. Melezliği düşünmek, ne insanların hepsinin aynı olduğunu söylemektir, ne ayrı bir kimlik, hatta model düzeyine çıkarılmış bir kimlik talep etmektir. Bu, *paylaşılan bir insanlığı* düşünmektir: Gerçekten de, günümüzde birlikte yaşamak ne demektir? Toplumsal bir yaşamı paylaşmak ya da aynı politik topluluğa mensup olmak ne demektir? Aidiyetler ve kimlikler mekanizması karmaşıktır ve her gün güncel haberler buradaki ölümcül çılgınlığı tarif etmektedir. Bununla birlikte, kimlikler, kesin olarak verili olmadığından, ömür boyunca oluşup dönüştüklerinden, karşılıklı dışlama sistemleri halinde donup kalamazlar.[59]

Bu perspektif içerisinde, göründüğü kadarıyla, çözülmesi gereken bir çelişki vardır: Modern insanın durumuna gönderme yapan çelişki; yani vurgulandığı gibi, *çoğul* olma durumu. Toplumsal ve politik uzam, global bir uzam olmuştur; ama aynı zamanda çoklu seslerin dağıldığı ve bu seslerin katettiği ve medyalara, öznelere, kişilere ve yerlere bağlı olarak farklı çok sayıda kamusal uzamın birbirine eklendiğini gören bir uzam. Elektronik iletişim araçları ve bunlara eklenen kitlesel göçler günümüzde, teknik düzlemden ziyade hayal gücü düzleminde yeni güçler olarak kendini dayatmaktadır: Farklılık hakkı, kültür-

lerarası diyalog, kültürlerarası iletişim hakkı hiç bu kadar söz konusu edilmemişti. Bu anlamda, "küresel dünya" özgün kimliklerin yaratıcısı ve mucidi olabilir: Kolektif hayal gücünün görülmedik açılımlarına imkân tanır ve yeni melezlikleri daima kışkırtmayı sağlar. Çok-kimlikli bir dünyanın doğduğunu gören bir devrim yaşamaktayız, bu dünya *tek bir* yere ve *tek bir* yaşam tarzına sabit biçimde bağlı bir kültür temsilini geçersiz kılabilir. Bu küresel dünyada yerel olan, çeşitli yerelliklere göre sürekli yeniden icat ediliyor: Kökten başkalık artık olmadığından, her grubun kendi geçmişiyle, kendisiyle, başkalarıyla ilişkileri yeniden yaratılabilir.

Bu genelleşmiş iç iletişim gerçeği, çoğulculuğu ve diyaloğu teşvik eden olumlu yanlara ve kimlik oluşumlarının çokluğuna sahip olsa da, çokkültürlü toplumlarda "farklılık kültü"ne; toprağın ve tarihsel meşruiyetin etnik arınmaya varacak şekilde kanlı bir şekilde yeniden onaylanmasına giden ürkünç sapkın etkiler de üretebilir: Kültürel heterojenlik, kimlikle ve toprakla ilgili tepkilerin üretimine de yol açabilir. Gerçekten de, bu genelleşmiş iç iletişimin görülmemiş durumu karşısında, bundan kaynaklanan kültürel ölçütlerin ve içerdiği kişilerarası ilişkilerin değişimiyle, şaşkınlık ve belirsizlik şiddetlenir ve çeşitli yerlerde içe kapanma ve korunma tepkilerinin yeşerdiği görülür. Küreselleşme de bilindiği gibi, toplumsal eşitsizliklerin ve belirsizliğin artışıyla belirlenir ve tepki olarak, toplulukçuluk olgularının patlaması ve kimlikçi tutkuların şiddetlenmesi buna eşlik eder. Dünyanın bütün bölgelerinde, etnik, "ırksal" ya da inanca dayalı şiddetin genelleşmesi özellikle bunun kanıtıdır. Ayrıca, dünyanın birçok bölgesinde, toplumsal ve şehir *apartheid*'ının çeşitli biçimlerinin yayıldığı görülür. Bu biçimler, genellikle, ırkçı türde temsillere bilinçli olarak başvurmayı bile gerektirmeyen açık ya da kapalı "ırksal" türde yapısal bir ayrımcılığa dayanmaktadır. Şehir mekânındaki bu büyüyen ayrımcılık, buna eşlik eden kamusal uzamın gerilemesiyle birlikte, çoğu zaman okuldaki ve eğitimdeki çeşitli *apartheid* biçimlerinin atılı-

mıyla ikiye katlanmıştır. Çözülmesi gereken çelişki burada kaynaklanır: İnsanlar birbirlerini daha iyi tanımalarını sağlayan araç ve koşullara sahipken, aynı zamanda ötekiyle ve kendiyle ilişkiler daha karmaşık, daha sorunsallı olur ve kimi zaman bundan kaynaklanan belirginleşmemiş kimlikler, saldırgan kimliklere dönüşebilir –Saraybosna bunun belirgin bir örneğidir ve bir anlamda metaforudur!

Bu durumda, karşılıklı kültürel saygı içinde kişileri ve farklı milliyet, dil ve kültür topluluklarını buluşturan *"sahici bir kültürlerarası iletişim"* sorunu ortaya konulur. Her biri özgül tarihsel, kültürel ve politik koşullara dahilken ve bu koşullar çoğu zaman ötekine dair stereotipleşmiş temsillerin taşıyıcısıyken, bu nasıl ve hangi koşullarda oluşabilir? Özel gruplara kolektif haklardan farklı, özgül haklar tanınabilir mi? Bu kabul insan hakları yasalarıyla ve bireysel özgürlüklere saygıyla bağdaşır mı? Yine örneğin: Bir dili konuşmak bütün bir kültürü taşımakken, farklı diller konuşulduğunda nasıl anlaşılır? Bu farklılıkların iletişim üzerinde bir etkisi var mıdır, varsa hangi ölçüler içindedir?

Bu soruların sorulmasının nedeni birlikte yaşamanın sorun oluşturmasıdır: İnsanlığı kateden ve kimi zaman onu un ufak eder gözüken kimlik savlarını inkâr etmeden insanlıktan nasıl söz edilebilir? Bu sorular, şimdi bulgulanması gereken *politik bir birlikte- yaşama teorisi*'nden kaynaklanır: Öteki'nin varlığının kabulünü ve karşılıklılığın asgari bazı kurallarını varsayar. Birlikte yaşam, gerçekten de, kabul edilen bir tarih, ortak değerler ve üstlenilen hukuksal kurallar bağlamında ortak bir yaşam uzamı gerektirir. Bizimki gibi küreselleşmiş bir dünyada, Öteki'yle bu diyaloğu sürdürmekte özgür değiliz. Öteki'nin perspektifini içermemiz gerekir: Bunlar, şu ana dek fazlasıyla yaptığımız gibi, *önsel olarak* konmuş ve başkalarının da paylaşmasını istediğimiz –tabii eğer emretmiyorsak!– anlayışlardan değil; ortak olarak sahip olduğumuz şeyden yola çıkarak birlikte inşa etmemiz gereken normlardır.

Güncel toplumsal dokunun kültürel heterojenliği, kimlikler ve kültürel aidiyetler sorununun bundan böyle nasıl ortaya konulduğunu kavramaya bizi mecbur eder; keza, kültürel çoğulculuğun ortaya çıkışını düşünmeye de bizi mecbur eder.

Anlaşılacağı gibi, topluluk olgusunun kabulü ille de gettolaşmaya varmaz: Gerçek hoşgörü, aynı zamanda bir ulusun çimentosunu oluşturan özgüllüklerin kabulünden geçer. Bununla birlikte, birçok durumda entegrasyonun kişisel bir yaklaşımın sonucu olduğunu da belirtmemiz gerekir. Bu süreçte, ailevi (*kan hakkı*) ya da coğrafi (*toprak hakkı*) otomatizmlerden çok daha önem taşıyan şey, ortak bir kültüre ve değerlere *katılımdır*. Örneğin Fransız entegrasyon modelinde dile, okula ve genel olarak sivil ya da politik eğitime verilen önem buradan kaynaklanır: Bu okul eğitiminin Fransız toplumunda Orta Avrupalı ya da Kuzey Afrikalı Yahudi topluluklarının[60] entegrasyonunda oynayabildiği önemli rol yeterince bilinmektedir. Irk, kültür ya da din ayrımı gözetmeksizin çocuğa yurttaş kimliğini veren budur. Güçlüklere rağmen[61] ve Fransa'ya göç edenlerin tarihine karışan çok sayıda drama rağmen, bu halklar yalnızca uyum sağlamakla kalmadılar, ikinci ya da üçüncü kuşakta, Fransız ulusunu oluşturan insan dokusu içinde erimeyi de başardılar.[62] "Cumhuriyet değerlerine herkesin katılımı" esasen göçmenlerin kültürü benimsemesinde okulun oynadığı temel rolle açıklanır: Okul ikinci kuşağın temsilcilerine, bütün bir yaş grubunun mesleki kalifikasyonun ve toplumsal statülerin basamaklarını tırmanmasını sağlayan asgari bir teknik ve entelektüel dağarcığı yalnızca sağlamakla kalmadı; aynı zamanda, Fransızlaştırma çalışması dolayısıyla, okul, dil, kültür ve duygu bakımından Fransızca ders programlarının temelini tamamlamış olanlarda gerçek bir etkide de bulundu. Bu etki, Fransız ulusunu oluşturan değerlerin ve kültürün kurucusu olan ideolojik ve kültürel referansları nüfuz ettirerek aile çekirdeğinin bütününe dahil edebildi.

Entegrasyonun[63] hem kişisel hem kolektif bir olgunlaş-

manın sonucu olduğunu saptamak gerekir. Bununla birlikte, bu şekilde entegre olmuş topluluklar hangi ölçüde "içeriden" yok olma tehdidi altındadır? Başka bir deyişle, demokratik toplumların meşru olarak özlem duydukları politik birlik, yabancı kökenli nüfusların, temel toplumsal bağ olan yurttaşlık bağını zayıflatmadan, özel kültürel biçimleri koruma yönündeki aynı ölçüde meşru hakkıyla nasıl bağdaşır? Yine başka deyişle, kültürel özellikleri inkâr etmeden farklılıklar nasıl entegre edilir?

"Kültür şoku" denen kavramın ardındaki sorular yeni değildir: Örneğin Fransız sömürgeciliği döneminde Cezayir'de olduğu gibi kişisel statüyü terk ederek bir asimilasyon sürecini işletmek mi –Fransız yurttaşı olmak ve dinsel aidiyeti sorgulamak– gerekir, yoksa topluluğun özelliklerini tanıyan yurttaşlığı kabul etmek mi gerekir? Bu soru, gerçek bir ikilemi vurgulamaktadır: Dinsel aidiyet hakkı müminin bireysel dini ibadet hakkı mıdır yoksa cumhuriyet uzamı içinde müminlerin kolektif hakkı olarak mı tanımlanmalıdır? Aynı zamanda, dinsel çoğulculuğun kabulünün azınlık haklarını esas alan bir düşünme olmadan mümkün olamadığı gayet iyi anlaşılıyor. Bu bakış açısında, filozof J. Habermas, Sorbonne'da verdiği bir konferansta,[64] yalnızca gettoların yan yana durmasına indirgenemeyen bir çokkültürcülük modelini hoşgörü kavramıyla birlikte yeniden düşünmek gerektiğini ileri sürmektedir. Habermas'a göre, kültürel haklar, "bütün yurttaşların kültürel çerçevelere, kişilerarası ilişkilere ve geleneklere –bunlar kişisel kimliklerinin gelişimi için temel olduğu ölçüde– eşit erişimini garanti eden öznel haklar olarak anlaşılmalıdır." Bu çokkültürcülük iyi anlaşıldığında, yazarın anlayışında kimlik savının biricik yolu değildir; "yurttaşların paylaşılan bir politik kültür çerçevesinde entegrasyonunu ve kültürel aidiyetlerinin tanınmasını" gerektirir. Başka deyişle, kültürel hakların onaylanması ille de "daha fazla farklılık" ya da "daha fazla özerklik" anlamına gelmez ve farklı kültürel biçimlerin eşitlikçi biçimde ortakvarlığı toplumsal gövdenin daha fazla parçalanmasına ille

de yol açmaz. Bu, aynı zamanda, ulusal uzam içinde kurumsal ve özel özgürlük uzamlarının yaratılmasını ve böylelikle, bu çeşitliliklerin kabul görmesini ve devletin onlara varolma ve kendini olumlama imkânları vermesini gerektirir. Bu kabul, Habermas'la birlikte gayet iyi anladığımız gibi, bireylerin topluluklarına göre kategorilendirilmesi anlamına gelmez.

Bu kitapta geliştirilen analizler elbette ki yalnızca çalışma güzergâhlarıdır. Anlaşılmasını istediğimiz şey, temel hedefin, grupların ve kimliklerin kapalılığı ile yok olmaları ya da doğalarını yitirmeleri pahasına sakınımsızca açıklıkları arasında tercih yapmak olmadığıdır. Modernitenin önümüze koyduğu çoklu meydan okuma, tam tersine, tarihin bugüne dek tanımadığı kadar aktif bir çoğulluğun ve bir ortak-yaşamanın icadında yatmaktadır. Kültürler arasında buluşma ve diyalogların çoğalması, gerçekten de, yeni bir durum yaratmaktadır: Dünyanın bütün büyük kültürleri, dünya ekonomisi tarafından birbirlerine yapışmışlardır. Dolayısıyla, bu buluşma ve diyalogların, korkunç kimlik büzülmesiyle, kendi içine kapanmayla, yoksullaştıran duvarlarla alakası yoktur; ama, her şey birbirinin yerine geçebilir olduğundan hiçbir şeyin değer taşımadığı tesadüfi ve ilgisiz karışımlarla da alakası yoktur. Gerçekte, kültürler birlikte yaşamayı, hatta birbirlerini karşılıklı olarak keşfetmeyi giderek daha fazla öğrenmektedir. 1994'te Samuel Huntington'un bir savaş dönemine gittiğimizi ileri sürdüğü Amerikan *Foreign Affairs* dergisindeki bir makalede, sonra da bir kitapta –her ikisinin de adı *The Clash of Civilizations*'dır [Medeniyetler Çatışması]– duyurduğu kültürlerarası şok, gerçekleşmedi. Gelecek yüzyılın büyük çatışmaları politik ya da ekonomik olmaktan ziyade, gezegeni paylaşan dilsel, dinsel ve kültürel büyük alanların çatışması olacaktı. Gelecekteki çatışmalara dair bu analizleri güçlendiren bir şey olmadı. Tersine, kültürlerin bir arada yaşamasıyla, karşılıklı konumlarıyla ve yakınlaşmalarıyla ilgili sorular giderek çoğaldı. Bu kitap genel düşünmenin bir öğesi olmak istemektedir: Önerisi,

mevcut haliyle topluluk grubunun varlığının ve kimliğinin değil (ki bu özsel özelliklerine sahip olduğunu ve tek yanlı bir aidiyete denk düştüğünü ileri sürmek olur),[65] toplumların bundan böyle grupların yan yanalığıyla oluştuğunu ve bunlardan her birinin, bir kültür, bir dil, varoluş tarzları ve bir dinle nitelenen bir tür bütünlük oluşturduğunun ve bu yeni gerçekliğin biz toplumsal aktörleri aynı topraklar üzerinde birlikte varolan bu kültürel farklılıkları toplumsal olarak örgütlemeye mecbur ettiğinin kabul görmesidir. Bunu yaparken, okur, demokrasiyi oluşturan grupların kimlik taleplerini göz ardı etmekten uzak durarak, bu gruplar arasında kimi kamusal ve kurumsal "diyalog" biçimleri oluşmasını kabul eden bir demokrasinin ne olabileceğini de sezebilir.

SEÇMELİ BİBLİYOGRAFYA

İletişim, Dil ve Davranışlar

R. Amossy, A. Herschberg-Pierrot, *Stéréotypes et clichés: langue, discours,société.*

J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire!*, Points Seuil, Paris 1991.

R. Barthes, *Leçon*, Seuil, Paris, 1978.

R. Barthes, *L'empire des signes*, Edit. Albert Skira 1993.

E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Cilt I, Gallimard, 1966.

P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris, 1980.

P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris, 1982.

Byram, M., Neuner, G., Zarate, G., *La compétence socioculturelle dans l'apprentissage des langues*, Editions du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1997.

N. Chomsky, *La Linguistique Cartésienne*, Paris, Seuil, 1969.

C. Dubar, *La crise des identités*, PUF, 2000

E. Erikson, *Adolescence et crise, la quête de l'identité*, 1972.

E. Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne* (Cilt 1: "La Présentation desoi"; Cilt 2: "Les relations en public"), 1973.

E. Goffman, *Les rites d'interaction*, 1974, Editions de Minuit.

E. Goffman, *Façons de parler*, tercüme Paris, Minuit, 1987.

R. Gori, *Le corps et le signe dans l'acte de parole,* Dunod, Paris, 1978.

J. J. Gumperz, *Engager la conversation. Introduction a lasociolinguistique interactionnelle*, Minuit.

J. Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot.

J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, C. 1, C. 2. Bayard, Paris, 1987.

C. Hagège, *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Fayard, Paris, 1985.

C. Hagège, *Le souffle de la langue. Voies et destins des parlers d'Europe*, Paris, Odile Jacob. 1992.

E. T. Hall, *La dimension cachée*, Points Seuil, Paris, 1971.

E. T. Hall, *Le langage silencieux*, Points Seuil, Paris. 1973.

E. T. Hall, *Au delà de la culture*, Le Seuil, Paris, 1979.
E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, tercüme G. Peiffer ve E. Levinas, Vrin, 1931.
E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tercüme P. Ricœur, Gallimard, 1950.
E. Husserl, *Crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tercüme P. Ricœur, La Baconnière, Neufchâtel, 1950.
R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Points Seuil, Paris.
J. N. Kapferer, *Rumeurs*, Le Seuil, Paris, 1987.
J. C. Kaufmann, *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Nathan, 2001.
J. Lacan, "Fonction et champ de la parole en psychanalyse", in *Ecrits X*, Le Seuil, Paris.
B. Lahire, *L'Homme pluriel*, Nathan, dizi "Essais et recherches", 1998.
E. Levinas, *Ethique et Infini*, Fayard, Livre de poche- Biblio.
J. P. Leyens, V. Yzerbyt, G. Schadron, *Stéréotypes et cognition sociale*, Mardaga, 1966.
J. F. Leyens, *Sommes-nous tous des psychologues?* Mardaga, 1983.
J. F. Lyotard, *Le Differend*, Ed. De Minuit, Paris, 1983.
M. Maffesoli, *Au Creux Des Apparences*, Plon. Paris. 1991.
M. Maffesoli, *Le Temps Des Tribus*, Méridiens, 1988.
L. Malson, *Les enfants sauvages*, collection 10/18
G. H Mead, *L'esprit de soi et la société*, 1963.
M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.
M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.
A. Moles, *Théorie structurale de la communication et de la société*, Masson, Paris, 1986.
S. Moscovici, Paicheler, *Introduction à la Psychologie Sociale*, Larousse, Paris, 1973.
M. Pages, *La vie affective des Groupes: Esquisses d'une théorie de la relation humaine*, Dunod, Paris, 1968.
J. Piaget, *La construction du reel chez l'enfant*, Delachaux ve Niestlé, Neuchatel, 1937.
C. Rogers, *Le développement de la personne*, Dunod, Paris, 1967.

C. Rogers, *Psychothérapie et relations humaines*, Nauwelaerts, 1962.
F. de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, yayıma hazırlayan C. Bailey ve A. Sechehaye, Payot, Paris 1984.
J. R. Searle, *Les actes de langage*, (Tercüme H. Pauchard), Hermann, 1972.
M. Serres, *La communication*, Editions de Minuit, Paris, 1972.
L. Sfez, *Critique de la communication*, Le Seuil, Paris, 1988.
D. Sperber ve D. Wilson, *La Pertinence*, Editions de Minuit, 1989.
P. Watzlawick, Janet Helmick-Beavin ve Don D. Jackson, *Une logique de la communication*, Paris, Points Seuil, 1979.
P. Watzlawick, *Changements, paradoxes et psychothérapies*, Seuil, Paris, 1975
P. Watzlawick, *La réalité de la réalité*, Seuil, Paris, 1978.
Y. Winkin, (metinleri seçen): *La nouvelle communication*, Le Seuil, Paris,1981.
Yzerbyt V., Schadron, G., *Connaître et juger autrui. Une introduction à la cognition sociale*, Presses Universitaires Grenoble, 1996.

Kültürlerarasılık

Abdallah-Pretceille, M., *Vers une pédagogie interculturelle*, Anthropos, Paris, 1996.
S. Abou, *L'identité culturelle*, Paris, Anthropos, 1981.
J. L. Amselle ve E. M'Bokolo, *Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte, 1985.
J. L. Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, La Découverte, 1990.
J. L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, 2001.
G. Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, Balland, Paris.
G. Balandier, *Sens et puissance*, PUF, Paris, 1971.
F. Barth, "Les groupes ethniques et leurs frontières", (s. 203-249) Poutignat/Streiff-Fenart: *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris, 1995.
G. Bateson ve J. Ruesch, *Communication et société*, Paris, Seuil, 1988.

J. F. Bayart, *L'illusion identitaire*, Fayard, 2000.
H. Becker, *Outsiders*, Paris, A. M. Métaillé, 1985.
Ruth Benedict, *Echantillons de civilisation*, Paris, Gallimard, 1950.
P. Bénéton, *Histoire de mots: culture et civilisation*, Presses de la FNSP, Paris, 1975.
C. Camilleri, M. Cohen-Emerique, *Chocs des cultures: concepts et enjeux pratiques*, L'Harmattan, 1989.
A. Grima Camilleri, *Comme c'est bizarre! L'utilisation d'anecdotes dans le développement de la compétence interculturelle*, Centre Européen pour les langues vivantes, Graz, 2002.
M. De Carlo, *L'interculturel*, Clé international, Paris, 1998.
Conseil de l'Europe, *Cadre européen commun de référence pour les langues: apprendre, enseigner, évaluer*, Didier, Paris, 2001.
F. Constant, *Le multiculturalisme*, Flammarion, 2000.
D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, dizi Repères, 1996.
J. Demorgon, *L'exploration interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1989.
J. Demorgon, *Complexité des cultures et de l'interculturel*, Anthropos, Paris, 1996.
F. Dubert, D. Lapeyronnie, *Les quartiers d'exil*, Paris, Le Seuil.
B. Falga, C. Wihtol de Wenden, C. Leggewie, kolektif eser: *Au miroir de l'Autre. De l'immigration à l'integration en France et en Allemagne*, Editions du Cerf, 1994.
M. Harris, *Cannibales et monarques, essai sur l'origine des cultures*, Flammarion, Paris, 1979.
Eric Hobsbawn, "Qu'est-ce qu'un conflit ethnique?", tercüme M. Ymonet, *Actes de la Recherche Sociale*, 1996.
Interculturel en Education et en sciences humaines (L'), kolektif eser, Travaux de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 2 cilt, 1985.
M. J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Maspero.
L. Janodet, C. Ferreira, *Les tsiganes et les gens du voyage dans la cité*, L'Harmattan.
R. Jaulin, *La paix blanche, introduction a l'ethnocide*, Le Seuil, Paris, 1970.

R. Jaulin, *De l'ethnocide*, derleme, Koleksiyon 10/18, 1972.
R. Kastoryano (edit.), *Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'epreuve*, Presses de Sciences Po, 1998.
J. Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris, 1988.
W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
C. Labat/G. Vermès, *Cultures ouvertes, sociétés interculturelles: du contact à l'interaction*, L'Harmattan, Paris, 1994.
D. Lacorne, "La crise de l'identité americaine", *Hérodote*, 1997/2.
J. R. Ladmiral, E. M. Lipiansky, *La communication interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1991.
J. Lenoble, N. Dewandre, *L'Europe au soir du siècle. Identité et democratie*, Editions ESPRIT.
Cl. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Gonthier, Paris, 1968.
Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris, 1958.
Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1971.
Cl. Lévi-Strauss (yönetiminde), *L'identité*, Grasset, Paris, 1977.
R. Linton, *Le fondement culturel de la personnalité*, Dunod, Paris, 1995.
E. D. Lipiansky, *Identité, Communication*, P. U. F. Paris.
B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Maspero, Paris, 1968.
M. Mead, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Plon, Paris, 1963.
A. Memmi, *Portrait d'un Juif*, Idées-Gallimard, Paris, 1962.
Michaud (edit.), *Identités Collectives et Relations Inter-Culturelles*. P.U.F., Paris, 1978.
S. Moscovici, W. Doise, *Dissension, Consensus*, P. U. F. Paris. 1979.
P. Poutignat ve J. Streiff-Fenart, *Théories de l'Ethnicité*, 1995.
A. Rivera, René Gallissot, Mondher Kilani, kolektif eser: *L'imbroglio ethnique en quatorze mots clés*, Payot, Lozan, 2001.
J. P. Saez (edit.), *Identités, Cultures et Territoires*, Desclée De Brouwer, Paris, 1995.
J. P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Idées-Gallimard, 1961.
D. Schnapper, *La France de l'integration. Sociologie de la nation en 1990*, Gallimard, 374 s., 1991.

D. Schnapper, *La relation à l'autre. Aucœur de la pensée sociologique*, Gallimard,1998.
D. Schnapper ve C. Bachelier, *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, Gallimard/Folio, 2000.
M. E. Spiro, *Culture et nature humaine; Essais Theoriques*, PUF, Paris, 1995.
P. A. Taguieff, *La force du prejugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris, 1987.
P. A. Taguieff (yönetiminde), *Face au Racisme*, 2 cilt, La Découverte, 1991.
F. Tanon, G. Vermès, *L'individu et ses cultures*, L'harmattan, Paris, 1993.
C. Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, Paris, 1994.
A. M. Thiesse, *La création des identités nationales. Europe, 18ème-20ème siècles*, Seuil, 1999.
W. Thomasi ve F. Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique, récit de vie d'un migrant*, Nathan, 1998.
F. Thual, *Les Conflits identitaires*, Ed. Ellipses/Iris, 1995.
E. Todd, *Le destin des immigrés, Assimilation et segregation dans les democraties occidentales.*
T. Todorov, *Nous et les Autres*, Le Seuil, Paris, 1988.
A. Touraine, *Pourrons nous vivre ensemble? Egaux et differents*, Fayard, 1997.
G. Vinsonneau, *Culture et comportement*, A. Colin, Paris, 1997.
M. Walzer, *Pluralisme et Democratie*, Esprit, 1997.
P. Weil, *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*, Folio, Gallimard. 1995.
M. Wieviorka, *L'espace du racisme*, Seuil, 1991.
M. Wieviorka (edit.), *Une societé fragmentée, le multiculturalisme en débat*, La Découverte, 1997
M. Wieviorka, *Le racisme, une introduction*, La Découverte-poche, "Essais", 1998.

Dergiler

CAHIERS FRANCAIS. N° 258, *La communication*, Paris, La Documentation Française, 1992.
CAHIERS FRANCAIS, N° 260, *Culture et société*, Paris, La Documentation Française, 1993.
COMMUNICATION, n°30, 1979, Le Seuil, "Logique de la conversation", GRICE, P.
COMMUNICATION, n°43, 1986, Le Seuil, "Le croisement des cultures."
ESPRIT, N°187, Aralık 1992 (dosya), *L'universel au risque du culturalisme.*
ESPRIT N° 212, Haziran 1995 (dosya), *Le spectre du multiculturalisme americain.*
Revue d'ethnopsychologie, C. XXVI, Koleksiyon 2-3, Eylül 1971, Michaud, G., "Un concept à definir: l'ethnie."
HERMES, 5 ve 6, "Individus et politique", " Le nouvel espace public", Editions du C.N.R.S.
LES MOTS (dergi), *Les langages du politique*, Paris, 1992.
LES TEMPS MODERNES, N° 540-541. "Démocraties et minorités ethniques. Lecas anglais", Temmuz-Ağustos 1991.
LES TEMPS MODERNES, N° 550, Mayıs 1992, "Symbolique et identité nationale dans l'Europe contemporaine".
QUADERNI, n°22, Kış 1994. "Exclusion-Integration: la communication interculturelle."

DİPNOTLAR

Önsöz ve Giriş

1. Özellikle dostlarım ve –bundan böyle– meslektaşlarım Gérard Cornu (Nantes Üniversitesi), Mihai Jigau (Bükreş Üniversitesi), Anca Manutiu (Cluj Üniversitesi) ve Patrick Mignard (Toulouse 3 Üniversitesi).

2. Cluj'un muhteşem mezarlık bahçesindeki bir gezinti bu açıdan çok öğreticidir: O kadar çeşitli dil ve dinlerde mezarlar şaşırtıcı bir çokkültürlülük içinde burada yan yanadır ki, bu mezarlık tek başına gerçek bir melezlik dersidir!

3. Burada özellikle meslektaşlarım ve dostlarım, LEA Bölümünün kurucusu Rodica Bakonsky, "imaj-bilim" uzmanı Georges Lascu, Proust ve San Antonio'nun Rumence çevirmeni Tudor Ionescu'yu, keza Cristina Muresan ile Irina Costiuc'u anmak isterim.

4. İşsizlik temel problemdir. 1998'den bu yana, Nisan 1999'da işsiz sayısı yüzde 32. 4'te istikrar kazanmıştır: Uzun süreli işsiz ile genç işsiz sayısı çok yüksektir (İşsizlerin yüzde 82.8'i bir yılı aşkın süredir işsizdir ve yüzde 43.7'si de 30 yaşın altındadır). 2001 politik ve askeri krizi bu bilançonun üzerine ne yazık ki olumsuz olarak çökmüştür.

5. Bir başka üniversite de Arnavut topluluğu tarafından 1994'te yasadışı kurulmuştur (Tetovo Üniversitesi – UT). Diasporadan finanse edilen üniversitenin sembolik değeri oldukça yüksektir ve önemli bir politik kozdur.

6. Üniversitenin norm ve değerleri üniversite tüzüğünde belirtilmiştir; özellikle: Etnik kökeninden bağımsız olarak, yeteneği temelinde herkese açıktır.

7. Fransa'daki her dört kişiden biri ya göçmendir ya da anne babası veya büyük anne babası itibarıyla yabancı kökenlidir. Bkz. INED Raporu, 1997.

8. Entegrasyon Yüksek Komiserliği'nin 1995 tarihli raporunda, "Fransız entegrasyon modeli, herkesin, cumhuriyet yasalarına ve toplumsal yaşamın kurallarına saygı gösterilmesi koşuluyla, ne kadar özgül olsa da, kendi özelliğini koruyarak, hak ve ödev eşitliğine sahip olmasına imkân tanımaktadır" diye belirtilmektedir.

9. Bu konuda bkz. D. Schnapper ve C. Bachelier, *Qu'est ce que la citoyenneté?*, Gallimard/Folio, 2000. Yazar ulusdan çağdan günümüze yurttaşlığın tarihini yeniden anlatmaktadır. Ayrıca "toplulukçular"ın tutumlarını ve yurttaşlık ile uyrukluk arasında ayrımdan yana olanların tutumlarını da incelemekte, sonuçta çokkültürcülük yanlıları ile "hoşgörülü cumhuriyetçiler" diye adlandırdıkları arasında bir uzlaşma çözümü önermektedir. Ayrıca bkz. A. Touraine, *Pourrons nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, 1997.

10. Kültürlerarasılık 80'li yıllarda uydurma bir kelime gibi gelmekteydi. Kelime, Fransızca'daki *interculturel* sıfatından, İngilizce'deki *intercultural* ya da Almanca'daki *interkulturell* sıfatından adlaştırılmıştır. Kültürlerarasılık kavramı en azından iki kültürün ve bunlar arasındaki ilişkilerin varlığını gerektirir.

11. Bkz. tanım *Le nouveau Littré, 2006.* "Birçok kültür arasındaki temaslarla ilgili." *Le Robert, 2003*: "Farklı kültürler, farklı uygarlıklar arasındaki ilişkileri, alışverişleri ilgilendiren."

12. Bununla birlikte Almanca'da dilsel ayrım yoktur: *Kültürlerarası* terimi hem "çokkültürlülük" olgusunu, başka bir deyişle belirli bir yerde birçok kültürün bir arada yaşamasını kapsamaktadır, hem *kültürlerarasılığın* oluşturduğu hedef ya da ideali, yani kültürler arasındaki alışverişi.

13. M. De Carlo, *L'interculturel*, Clé international, Paris, 1998, s. 36.

14. *Age.*, s. 40.

15. *Age.*, s. 40.

16. A. Grima Camilleri, *Comme c'est bizarre! L'utilisation d'anecdotes dans le développement de la compétence interculturelle*, Centre Européen pour les langues vivantes, Graz, 2002, s. 56.

17. Bütün bu tanımlar hakkında bkz. M. Abdallah-Pretceille, *Vers une pédagogie inlerculturelle*, Anthropos, Paris, 1996 ve *L'éducation interculturelle*, Paris, PUF, Que sais-je? N° 3487, 1999.

18. CONSEIL DE L'EUROPE, *Cadre européen commun de référence pour les langues: apprendre, enseigner, évaluer*, Didier, Paris, 2001, s. 83.

19. McLuhan.

20. *Le racisme, une introduction*, Michel Wieviorka, La Découverte-poche, "Essais", 1998.

21. *La lutte contre le racisme et la xénophobie*, La Documentation française, 1991. P-A Taguieff'in hazırladığı kolektif eserin 2. cildinin Giriş bölümünde (*Face au racisme*, La Découverte) yazar "asimilasyon", "farklılık" gibi kavramları inceler ve şu sonuca varır: "Irkçılık, bilişsel mekanizmaları işin içine katan karmaşık bir olgudur; aynı zamanda ve özellikle, hem değerler sistemine hem belirli politik çatışmalara gönderme yapan gruplar arası ilişkilere dahil duygusal faktörler de katılır."

22. Age., Giriş.

23. *Les Conflits identitaires*, Ed. Ellipses/Iris, 1995.

24. Bütün bu sorulara dair bkz. P. Watzlawick, Janet Helmick-Beavin ve Don D. Jackson, *Une logique de la communication*, Paris, Points Seuil, 1979.

25. Örneğin kültürlerarasılık üzerine bizim Avrupa çapındaki projemizde birçok tartışma eğitim ve öğretimin tanım ve kavranışı ile eğitmen/öğretmen ilişkisine yönelikti. Bu terimlerin kapsadıkları gerçeklikler ve tanımlar ülkeden ülkeye farklıdır. Fransız grubu gençlik alanına profesyonel olarak katılmış gözüküyordu ve bu grup çoğunluk olarak yönlendirici bir işleve sahipti. Bu kaygı Fransa'nın özel tarihine bağlıdır: ücretli tatiller, okul dışında pedagoji vs. Bu yönlendiricilik hikâyesi değişmez bir pedagojik kaygıyla da iyice artıyordu: Bu, okul dışında da böyle gerçekleşir. "Formasyon" olarak adlandırılan ve Almanca'daki "Betreuer"le ya da Rumence'deki "educator"la alakası olmayan şeyin gerçekliği böyle anlaşılabilir. Romanya'da gençlerin kadrolaştırılması ("öncüler") hikâyesi varsa eğer –ki bunu da yazmak gerekir– Fransa'da "yönlendirme" hikâyesi vardır ve bunu da dikkate almak gerekir.

26. Kendisine aşina olanı gören ve bundan yola çıkarak gelişim gösteren, kendi katıldığı kültürel biçimlerden farklı ve uzak olanları reddeden bireyin tavrı. T. Todorov egzotizmin –ki çağdaşlarımızın çoğu bu tavrı sergilemektedir– bunun uç biçimi olduğunu göstermektedir: "Mitsel varlığa" ve/veya "egzotik varlığa" dönüştürülmüş ötekinin değerlendirilmesi, onun ifadesine göre, ancak ötekini "bilmemeye övgü"ye varır!

27. Bkz. daha ileride, Bölüm 7, Topluluk Olgusunun Olu-

şumu.

28. Les Essais, Kitap 3.

29. İnsan Hakları Bildirgesi, bildiğimiz gibi, cinsiyet, ırk, kültür, din ve genel olarak herhangi bir insani kategoriye ait olmaktan kaynaklı hiçbir dışlamayı kabul etmez.

30. Bkz. daha ileride, Bölüm 1 – Tanım denemesi: Kültür kızdıran bir kelime.

31. Kolektif bir eser olan *L'imbroglio ethnique en quatorze mots clés*'de, René Gallissot, Mondher Kilani ve Annamaria Rivera, Payot, Lozan, 2001, 294 s. Yazarlar, etnik yapı, topluluk, dil, milliyet, ırk, akrabalık kavramlarının eleştirel bir analizini yapmaktadır.

32. Bkz. *La lutte contre le racisme et la xénophobie*, La Documentation française, 1991, C. Lévi-Strauss.

Le regard éloigné, 1983, P. A. Taguieff, *La force du préjugé*, 1988, *Face au racisme*, 1991, La Découverte, T. Todorov, *Nous et les autres*, Seuil, 1989.

33. Bu teoriye göre kültürler kendi aralarında karşılaştırılamaz gerçekliklerdir (Bkz. Denys Cuche, *Notion de culture dans les sciences sociales*, 1996, Découvertes).

34. Bu talebe "ulusal tercih" talebi de eklenebilir ki bunun muğlaklığı her türlü kafa karışıklığına ve yoruma müsaittir (Bkz. Dominique Schnapper, kolektif derleme: *"Combattre le Front National"*, Vinci, 1995).

35. *Ego. Pour une sociologie de l'individu*. Nathan, 2001.

Birinci Bölüm

1. Antropolojinin işlevi, Batı dünyasının dışında oluşmuş çok sayıdaki ve çok çeşitli bütün o "öteki" toplum ve kültürleri tanımaktır.

2. Bu konuda, söz konusu üstünlük duygusunun okul tarafından tamamen bilinçsizce aktarıldığını gözlemlemek önemlidir. M. Nasr da buna tanıklık etmektedir: *"L'image des Arabes dans les manuels de lecture de l'enseignement primaire" Mots* dergisi, n° 30, Mart 1992.

3. Bilindiği gibi, 19. yüzyıl sonunda egemen olan biyolojicilik, insan türü içinde uygarlık farklılıklarının biyolojik farklılıklardan kaynaklandığını ileri sürüyordu. Evrimcilik de toplumların –vahşiden uygara doğru– sınıflandırılmasını ırkların sınıflandırılması olarak anladı ve bir biyolojik evrim merdiveni, yani bir hiyerarşi yarattı. Irksal eşitsizlik teorilerinin, 20. yüzyılı dolduran çeşitli sosyo-biyolojilerin kökeni budur.

4. Örneğin ABD'de, siyahların kültürel bakımdan aşağı konumlarını biyolojik aşağılıklarıyla doğrulamaya çalışan bir dizi eserin ortaya çıktığı görülür.

5. *Anthropologie structurale 2*, Plon, s. 14.

6. İngiliz etnolog, 1832-1917.

7."Bir insanın kendi bedenini kullanımı, yalnızca biyolojik varlık olarak bu beden karşısında aşkındır... Duygular ve tutumlar sözcükler gibi uydurulmuştur... İnsanda her şey imal edilmiştir ve –söylemek istendiği gibi– doğaldır..." M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception.*

8. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, C. I, Gallimard, 1966, s. 29 ve devamı. Émile Benveniste (1902-1976) çağdaş Fransız dilbilimcilerinin en büyüklerindendir. Bu dilbilimciye göre, toplumsal yapılar ve temsil sistemleri, dilsel yapıları yönetenlere benzer kurallara göre düzenlenmişti. Bu anlamda, Hint-Avrupa modelleri Batı'nın temsillerinin oluşumunda önemli bir rol oynadı. Yine Benveniste'ye göre, yalnızca dilsel belirlenimler düşünce kategorilerine hükmetmekle kalmazlar, dahası evrensel dilsel belirlenim de yok-

tur: Diller sınırsızca değişebilir ve bazı karakteristikleri toplumsal örgütlenmeye bağlıdır.

9."Vahşi çocuklar" örneği buna kanıttır. Bkz. L. Malson, *Les enfants sauvages*, Koleksiyon 10/18.

10. Tristes Tropiques, 10/18, s. 183 ve devamı. "Bir halkın geleneklerinin toplamı daima bir tarzın damgasını taşır; bu gelenekler sistemleri oluşturur. Bu sistemlerin sınırlı sayıda olmadığına ve insan toplumlarının, tıpkı –oyunlarındaki, düşlerindeki ya da taşkınlıklarındaki– bireyler gibi, asla mutlak anlamda yaratmadıklarına, yeniden oluşturmanın mümkün olduğu ideal bir repertuar içinden bazı bileşimleri seçtiklerine eminim. Gözlemlenen bütün geleneklerin, mitlerde gözlemlenen bütün geleneklerin, çocukların ve yetişkinlerin oyunlarının, anıların, sağlıklı ya da hasta kişilerin düşlerinin ve psikopatolojik davranışların envanterini çıkararak, kimyasal elementlerinki gibi bir tür periyodik tablo hazırlayabiliriz. Burada gerçek ya da yalnızca olası bütün gelenekler aileler halinde gruplaşmıştır ve bizim tek yapmamız gereken toplumların hangisini benimsediğini bulmaktır." (s. 203)

11. Mouton, 1968, s. 9-10. Bu eserde Lévi-Strauss ensest yasağının evrenselliğini sorgulamaktadır. Bu yasağı biyolojik ya da toplumsal, doğal ya da kültürel bir olgu olarak tanımlamayı reddederek, ensest yasağını doğadan kültüre geçişin gerçekleştiği temel yaklaşım olarak tanımlayacak dinamik bir teori önerecektir. "Ensest yasağı doğanın kendini aşma sürecidir; kıvılcımı çakar ve bunun etkisi altında, yeni türde ve daha karmaşık bir yapı oluşur ve psişik yaşamın daha basit yapılarının –bunları entegre ederek– üzerine biner; tıpkı bu psişik yapıların da, kendilerinden daha basit olan hayvan yaşamının yapılarının üzerine –entegre ederek– binmesi gibi. Yeni bir düzenin ortaya çıkışını hazırlar ve oluşturur." Bu düşünmeden yola çıkan Lévi-Strauss doğadan kültüre geçişi kuralların kurumlaşmasıyla tanımlar: Kültür, kurallar evrenidir.

12. Bu fikir 1970'li yılların sonunda, özellikle Münih Üniversitesi'nden psikolog Norbert Bischof tarafından çürütülmüştür: Çeşitli hayvan türlerinin cinsel tutumlarının dökümünü çıkararak, bağlılık duygusuna sahip hayvanlarda, ensestten kaçınma eğilimine yol açan hormonal, duygusal ve toplumsal güçler bütünü olduğunu ileri sürdü. Bu konuda

bkz. *Le Monde* gazetesi, *"Des amours de primates"*, 9/08/2006.

13. *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1971, s. 28 ve devamı.

14. Egzogami –başka klana kadın verme zorunluluğu– ve oradan kadın alma hakkı, ensest yasağının olumlu tersidir.

15."Kültürün temel rolü grubun grup olarak varolmasını sağlamaktır; dolayısıyla, bütün diğer alanlarda olduğu gibi, örgütlenmeyi tesadüfün yerine geçirmektir." C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1971, s. 37.

16. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, C. I, Gallimard, 1966, s. 29 ve devamı.

17. Age., s. 25.

18. A. R. Radcliff-Brown (1881-1955): İki dünya savaşı arası dönemde Britanya antropoloji okulunun başı. Malinowski'yle birlikte, işlevselci teori olarak adlandırılan kuramın duyulmasına katkıda bulundu.

19. *Structure et fonction de la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968.

20. T. Parsons (1907-1979), *Eléments pour une sociologie de l'action*, Paris, Plon, 1955 ve *Sociétés, essai sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod, 1973.

21. Norm, topluluğun bütünü için bir buyruktur ve bir konsensüsle dayatılır ve bunun üzerinde temellenir. Bu konsensüs de ancak yasa yoluyla geçersiz kılınır. Bu anlamda, normları kimse göz ardı edemez ve ihlalleri zecri önlemlere yol açar.

22. Bkz. sosyolog Howard Becker –*Outsiders*, 1963– ve Chicago Okulu'nun bütün etkileşimci okulu; Chicago caz müzisyenleri topluluğunu tanımladıklarında...

23. Habitus zaman içinde edinilen ve belli bir toplumsal evren içinde algılamamızı, harekete geçmemizi ve evrilmemizi sağlayan yetenekler toplamı olarak tanımlanır. "Özel varoluş koşulları sınıfıyla birlikte görülen koşullanmalar habitus'lar yaratır. Bunlar kalıcı ve bağlam değiştirebilir yetenek sistemleridir, yapılandırıcı yapı olarak işlemeye önceden hazır yapılandırılmış yapılardır, yani amaçların bilinçli olarak hedeflenmesini ve bunlara erişmek için gereken işlemlere iradi hâkimiyeti gerektirmeden hedeflerine nesnel olarak uyar-

lanabilecek pratiklerin ve temsillerin yaratıcı ve düzenleyici ilkesi olarak, hiçbir koşulda kurallara uymanın ürünü olmadan nesnel olarak "kurallı" ve "düzenli" yapılardır ve bütün bunlar olurken, bir orkestra şefinin düzenleyici eyleminin ürünü olmadan kolektif olarak uyumlandırılmışlardır." Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Édition de Minuit, 1980.

24. B. Lahire, *L'Homme pluriel*, Nathan, dizi "Essais et recherches", 1998.

25. "Her kültür, bireylerin ya da birey kategorilerinin davranışlarının ne olması gerektiğini belirten bir dizi model içerir... Böylece, toplumsal sistem bireyleri şekillendirmek ve onları kendi aralarında belirli ilişkiler kurmaya hazırlamak için rehber olarak hizmet eder; bu iki öğenin bileşimi, birbirlerine uyum sağlamış bireylerin toplum halinde işbirliği yapmalarını sağlar." R. Linton, *Le fondement culturel de la personnalité*, Bölüm 1.

26. Amerikan kültürcü akımın başında antropologlar Ruth Benedict (1887-1948), Margaret Mead (1901-1978), Ralph Linton (1893-1953) ve psikanalist Abram Kardiner (1891-1981) yer alır. Akım, toplumsal olgulara yaklaşımda psikanaliz ile antropolojiyi birleştirmeye çalışmıştır. Bu yazarlara göre kültür, toplum üyelerinin paylaştığı tutum, fikir ve davranışların bütünsel toplamı olarak ve aynı zamanda bu tutumların maddi sonuçları, manüfaktür nesneler olarak tanımlanır. Bölgesel özelliklerin ve toplumsal çeşitliliğin ötesinde, kişilik üzerinde kurum ve geleneklerin etkisini ortaya koymaya çalışmışlardır.

27. Bkz. J. P. Sartre ve Yahudi'nin antisemitikten yola çıkarak tanımlanması, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard. Fransız, Yahudi vs. olunduğu hep bilinmektedir; ama öteki bize bu kimliği onu inkâr ederek ya da bizim kişisel kimliğimizin başka yanlarını inkâr ederek dayattığında bir Fransız ya da bir Yahudi olarak açıkça kendimizi temsil ederiz.

28.Bkz. Ruanda ve örneğin Fransa'nın aşırılıkçı Hutuların suç ortağı olmasına yol açan kimilerinin "etnisit" ya da "etnisist" okuması.

29. *Ethos*, ilk anlamda, global bir tutum olarak tanımlanır. *Ethos* kavramı daima, halklara ve dönemlere göre değişen tipik biçimlere gönderme yapar. Kavramın uzantısı olarak,

belli bir toplumda davranışı tanımlayan fikirler toplamıdır (Bkz. daha ileride Bölüm 2: Durkheim'da "kolektif duygu" kavramı).

30. Bkz. Antropolog E. Tylor'a göre, tersine, bir insan grubuna ve üyelerine kimliğini veren nesneler, düşünce tarzları ve tutumlar şeklindeki kültürel varlık ve mirası belirtir. Bu anlamda, ona göre kültür benim Fransız, Kabil, Hutu ya da Tutsi olmama yol açan şeydir!

31. Eric Hobsbawn, *"Qu'est-ce qu'un conflit ethnique?"*, tercüme M. Ymonet, *Actes de la Recherche Sociale*, 1996.

32. *Etnisite* terimi kendini toplumsal bilimlerde 70'li yıllardan itibaren dayatacaktır. Hatta özel bir dergi (1974 yılında çıkmaya başlayan *Ethnicity*) bu konuya ayrılacaktır. Etnisite tarihi ve teorileri üzerine bkz. P. Poutignat ve J. Streiff-Fenart, *Theories de l'Ethnicité*, 1995, özellikle Bölüm 1, s. 21-33.

33. Bu konuda bkz. J. L. Amselle ve E. M'Bokolo, *Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte, 1985. Sunulan örneklerin incelenmesi, etnik yapıların, "sınıflandırmak ve adlandırmakta aceleci davranan" etnoloji ile sömürgeciliğin dondurduğu "hareketli gerçeklikler" olduğunu göstererek, etnik yapı kavramını çözmeye yöneliktir.

34. Age., s. 56 ve devamı.

35. "Penser l'identité nationale", *Les Temps Modernes*, n° 158, Mart 1992.

36. *Le destin des immigrés*, Seuil, 1994.

37. 2000 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılan sayımlar çerçevesinde yayımlanan son bilgilere göre yaklaşık yedi milyon Amerikalı kendini "çok-ırklı" olarak, "birden çok ırka mensup" olarak tanımlamaktadır. Örneğin Asyalılar arasında, soru sorulan kişilerin yüzde 6'sı kendini "çok-ırklı" olarak tanımlamış, büyük çoğunluğu "beyaz ve Asyalı" kategorisinde görmüştür. Siyahların yüzde 5'inin durumu da aynıdır; onlar da kendilerini "beyaz ve siyah" olarak görmektedir. "Geçmişten insanların kendilerini birden çok ırka mensup ilan etme fırsatı asla olmamıştı" diye açıklıyor Census Bureau'dan Elizabeth Grieco: "Şunu fark ettik ki, birçok kişi kendilerini karma ilan etmek için tek bir kategoriden çıkmayı tercih ediyordu. Bu durum, zihniyetlerde gelişmeye yol açan ve bu son yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde görülen ırklararası evliliklerdeki artışla açıklanabilir (Bunların sa-

yısı 1970'te 500 binken 1990'da 2 milyonu geçmiştir)." "Bu biraz da çeşitlilik paradoksu" diye devam ediyor Çok-etnikli Amerikalılar Birliği Başkanı Levonne Gaddy: "Irklar yavaş yavaş toplumsal ya da politik ölçüt olarak yok olacak. Bu durum, fiziksel görünüm gibi ya da örneğin bütün siyahların yoksul olduğu (veya tersi) gibi şeyleri düşünmek gibi kimi ayrımcı önyargıların yok olmasını sağlayacak. Amerika çeşitliliğini kanıtlıyor ve daha karmaşık, çokkültürlü, çok-toplumlu ve çok-ırklı bir topluma doğru evriliyor." 19/03/2001 tarihli *Libération* gazetesi.

38. Genellikle birçok entegrasyon modelinin birbirinden ayrıldığını hatırlayalım: Üyelerinin özgür rızasına dayanan ve yurttaşlığı "günlük halk oylaması" (Renan) yapan Fransız ulusunun seçmeli anlayışı; grubu ortak bir geçmiş etrafında örgütleyerek oluşturan kan bağına vurgu yapan –yakında Alman parlamentosu tarafından tepeden tırnağa değiştirilmiştir– Alman ulusunun etnik anlayışı; Fransız cumhuriyetçi geleneğine oldukça yakın olan –*melting pot* kavramı pota kavramından pek uzak değildir– ama ulusu etnik toplulukların birliği olarak kabul etmesiyle ondan ayrılan Amerikan toplulukçu anlayışı.

39. Örneğin kırsal toplumlarda eşitliğin ölçüsü mirastır: Rus, Çin ya da Arap ailelerinde erkek kardeşler mirastan eşit pay alırken kız kardeşler dışarıda bırakılır. Paris havzasındaki ya da Kastilya'daki aileler aynı çekirdek modele uyarlar; ama mirası kızlarla oğlanlar arasında eşit paylaştırırlar. Tersine, Japonya, Almanya ve Bask ülkesinde egemen aile sistemi, "ata" tipidir: Her kuşakta tek bir mirasçı, genellikle de büyük oğlan erkek kardeşler arasından seçilir. Dolayısıyla çocuklar, erkekler arasından seçilmişler olmasını, bazılarının da dışlanmasını doğal kabul etmeye hazırdır. Yetişkin olduklarında bu inanç onları toplumsal ilişkilere dair farklılıkçı bir bakış edinmeye yöneltir. Bu eşitlik ve eşitsizlik kavramları, aileler tarafından kafalara kazınır ve sürer. Dolayısıyla, yazara göre, Almanya, İngiltere ve Fransa'nın, etnik ilişkileri yönetme tarzındaki gerçek farklılıklar böyle anlaşılmaktadır.

40. Bkz. bu konuda C. Lévi-Strauss'un geliştirdiği saptamalar: *Race et Histoire*, *age.*, s. 19 ve devamı.

41. M. J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, s. 225: "Kültürün benimsenmesi, farklı kültürlerden birey

grupları arasında, gruplardan birinin ya da ikisinin orijinal kültürel türleri içinde art arda meydana gelen değişimlerle birlikte, doğrudan ve sürekli temasın sonucu olan olguları içerir."

42. J. G. Herder (1744-1803), *Une nouvelle philosophie de l'histoire*, 1774.

43. Tylor (Edward Burnett) 1832-1917: Halkların kültürel yörüngelerinin hepsinin her yerde aynı tekrarlanmadığını yine de kabul eder. Meksika'daki bir alan çalışması sayesinde halklar arasındaki kültürel temasın ve taklidin önemini görmüştür. Bu da onu, evrimin dışsal katkılarla olabileceğini ve böylelikle düşündüğünden daha çeşitli olabileceğini düşünmeye yöneltir.

44. Bu perspektif içerisindeki önemli fikirlerinden biri, örneğin Madagaskar kültürünü Endonezya kökenine ve Amerika'daki yerli kültürlerin birçok veçhesini Asyalı kökenlerine bağlamak oldu. Aynı zamanda, her uygarlığın bağımsız gelişimini göstererek, evrimin tekçizgiselliği postulatıyla da mücadele etti.

45. *Échantillons de civilisation* (1934), Paris, Gallimard, 1950. Bu eserde Ruth Benedict Kwakiutl'ların, Pueblo'ların ve Dobuanların kültürleri arasında bir karşılaştırma yapar ve böylelikle kültürel biçimlerin göreceliliğini aydınlatır.

46. R. Linton (1893-1953) Paris, Dunod, 1959.

47. "Her kültür bireylerin ya da birey kategorilerinin tutumunun ne olması gerektiğini belirten bir dizi model içerir." *De l'homme*, Edition de Minuit, s. 125 ve devamı.

48. Linton "statü" kavramıyla, yani bireyin "belli bir anda belli bir sistemde" işgal ettiği yer ile "rol" kavramı, yani "belli bir statüye eşlik eden kültürel modeller bütünü" arasında ayrım yapar.

49. 1928, *Mœurs et Sexualité en Océanie* içinde derlenmiş ve tercüme edilmiş, Plon, 1963.

50. *L'un et l'autre sexe. Les rôles d'homme et de femme dans la société* (1949). Soruşturma 1931 ve 1935 yılları arasında Okyanusya'da yaşayan ve cinsel farklılıklara ilişkin her birinin ayrı bir yaklaşımı olan üç etnik grup olan Arapeşler, Mundugumorlar ve Şambuliler arasında sürdürülmüştür. Arapeşlerde erkeklerle kadınlar arasında gerçek bir dayanışma hüküm sürer. İşbirliği kuraldır; erkek otoritesi hiç değer-

li değildir. Mükemmel ekolojik koşullara sahip olan ve çok gelişkin bir bahçıvanlık sistemleri bulunan Mundugumorlar ise saldırgan ilişkilerden hoşlanırlar; her iki cinsiyetten yetişkinlerin mizacı şiddet, kıskançlık ve intikam içinde ifade bulur. Ama kadın ve erkek rolleri gerçek anlamda farklılaşmış değildir. Şambuliler ise erkeklere ve kadınlara birbirinden gayet ayrı iki evren ayırmışlardır. Seremoniler ve estetik, toplumsal sahnede öncelik hakkı elde etmek için sürekli rekabet halinde yaşayan erkeklerin elindedir. Kadınlar ise, bu güç ilişkilerini bilmezler: Ekonomik gücü ellerinde tutarlar, toplumun geçinmesini sağlarlar, para dolaşımı onların elindedir. Erkek egemenliği biçimseldir; aslında roller tersine dönmüştür: Erkeklerin kaygı ve uyumsuzluğu kadınların dinamizmi ve sükûnetiyle tezat oluşturur.

51. Naven seremonisi 1936, G. Bateson ve J. Ruesch, *Communication et société.* Paris, Seuil, 1988.

52. *Race, Science and Politics (1940) içinde.*

53. Age. (1949).

54. Bu akıma Freud (1856-1939) ve *Totem ve Tabu* kitabı da (1913) bağlanabilir. Freud burada kişisel psikolojik tarih ile insanlık tarihi arasında bir benzeşim sunmaktadır.

55. Weber (Max) 1864-1920, Alman sosyoloji okulunun kurucusu. Özellikle kapitalizmin dinamiği ile ekonomik dinamik ve dinsel temelleri arasında varolabilecek bağlar üzerine analiziyle tanınıyor.

56. Weber (Max), *Essais sur la Théorie de la science* (1920), Plon, 1965.

57. E. Durkheim (1858-1917). Fransız sosyolojisinin kurucusu. Temel hedefi, esasen kendine özgü bir kavram olan "toplumsal olgu"nun tanımına dayalı bilimsel bir toplum analizi gerçekleştirmek oldu.

58. Durkheim'a göre toplumun, onu oluşturan bireylerden bağımsız tek tip bir bütün olduğunu saptamak burada önemlidir. Belirleyici olduğu baskı sayesinde toplumsal bağın korunmasını ve sürmesini sağlayan bir "kolektif duygu" fikri buradan kaynaklanır.

59. *La science sociale et l'action,* PUF, 1987, s. 331.

60. Malinowski (1884-1942), *Une théorie scientifique de la culture*, Points – Le Seuil, 1970, s. 94 ve devamı. Malinowski işlevselcilik doktriniyle özdeşleşmiştir: kurumlar, mitler, tö-

renler, inançlar "işlevsel bütünler"; yani aynı hedefe yönelikler bütünler oluşturur. Ayrıca Malinowski, kültür benimseme olgularının analizini ilk yapanlardan biriydi. Günümüzde kültürlerarası temas ve gelişme psikolojisi düzeyinde sürdürülen araştırmaları öngörmüştür. Aynı zamanda, gözlemcinin de "katılımcı" olduğu bir alan araştırması yöntemi olan "katılımcı soruşturma"nın ilk yürütücülerindendir. Bu yeni statü, soruşturma yürüteni kişisel önyargılarından soyunmak zorunda bırakır ve örneğin, kendini topluluk üyelerinden biri gibi kabul ettirebilmek için köyün gündelik yaşamına katılarak ve dil öğrenerek entegrasyonunu gerçekleştirmesini gerektirir. "Katılımcı-gözlemci", böylelikle, saptamaların tutanağı çerçevesinde "fiiliyatta" kavranan olguları toplayarak grup yaşamının sadık bir tarihyazıcısı olur.

61. *Une théorie scientifique de la culture, Points – Le Seuil, 1970, s. 43-44.*

62. Age., s. 38: "Örgütlenme gayet belirgin bir tema ya da yapı gerektirir; bunun ana hatları, bütün örgütlü gruplar için geçerli olduğundan evrenseldir; bu gruplar da, sırası geldiğinde, kendi tipik biçimleri altında, bütün insanlık dolayısıyla buluşurlar."

63. Radcliffe-Brown (1881-1955). Çağdaşı Malinowski'den ayrımı şudur ki; ona göre, kültür kavramı bilimsel olarak kavranamayacak kadar geniş bir bütündür. Topyekûn ve psikolojik kültür yaklaşımı yerine, toplumsal ilişkilerin ya da toplumsal yapının incelenmesini öne çıkarır: Ona göre, soy grupları ilkel toplumsal örgütlenmelerin aktörleridir ve kültür bu örgütlenmelerin yeniden-üredikleri araçtır. Avustralya ve Afrika'daki akrabalık sistemlerini bu şekilde inceleyecek ve onları analiz etmeye çalışacaktır.

64. Age., s. 281.

65. F. Boas (1858-1942). Amerikan antropolojisinin kurucusu. Öğrencileri R. Benedict, M. Mead, R. Linton vs.'dir.

66. G. Roheim, Macar psikanalist ve etnolog. *Psychanalyse et anthropologie*, Gallimard, 1967, tercüme M. Moscovici, s. 486.

67. Kanada hükümetinin 1988 yılında benimsediği çokkültürlülük üzerine yasa buna kanıttır: "Federal hükümet Kanada nüfusunun kökensel uyruk, etnik köken, renk ve din üzerindeki çeşitliliğinin Kanada toplumunun temel bir

karakteristiğini oluşturduğunu kabul eder."

68. Charles Taylor, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Aubier, 1994.

69. Bu konuda bkz.: *L'Egalité par le droit. Les paradoxes de la discrimination positive aux Etats-Unis*, Daniel Sabbagh, Economica, 2003.

70. Bkz. bu konuda 26/07/1997 tarihli *Le Monde* gazetesinde Sylvie Kauffmann'ın makalesi. "Başlangıçta siyahlar için düşünülen olumlayıcı eylem (pozitif eylem) ayrımcılıktan zarar görebilecek nüfusun diğer kategorilerine, diğer etnik azınlıklara ve kadınlara da yayıldı. Ama yıllar içerisinde bu çeşitli grupların gelişimindeki eşitsizlik, günümüzde, "pozitif eylem"in kaldırılmasını savunanlara malzeme sağlamaktadır: Özellikle Asya kökenli Amerikalılar birçok sektörde beyazları yakalamış, hatta geçmiştir. Yükseköğrenimdeki performansları öyle bir düzeye erişmiştir ki, Asyalı öğrencilerin çoğunluğu bundan böyle pozitif eylemi, Asyalıların nüfusun yüzde 10'unu oluşturduğu Kaliforniya'da ilerlemenin bir aracı olmaktan ziyade bir fren olarak görmektedirler. Bu sistemi sık sık kendilerinin aleyhine siyahları desteklemekle, en iyi üniversitelerdeki yerleri onlara ayırmakla suçlamaktadırlar; oysa ki daha kalabalık olan onlar, yalnızca yetenekleri sayesinde ve eğitim sonuçlarıyla bu yerleri zaten elde edebilecekken onlara kapalı kalmaktadır."

71. Spike Lee'nin filmlerinde geçen *"Black is beautiful"* sloganı buna kanıttır.

72. Eric Hobsbawn, *"Qu'est-ce qu'un conflit ethnique?"*, tercüme M. Ymonet, *Actes de la Recherches Sociale*, 1996.

73. Kültürü benimseme, bir kişinin parçası olduğu kültürün temel değerlerini adım adım öğrenmesi anlamına gelir. Aynı terim, yabancı bir kültürü benimsemeye mecbur bulunan bir birey ya da bir grup tarafından yaşanan dengesizliği de belirtir.

74. M. Mead, *Mœurs et Sexualité en Oceanie*, Paris, 1963.

75. Bkz. W. Thomasi ve F. Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique*, Nathan, 1998.

76. Bkz. D. Cohen'in 11/01/2006 tarihli *Le Monde* gazetesinde sunulan bakış açısı, "Banliyöler, İşsizlik ve Topluluklar": "Başlı başına bir dışlama faktörü olacak güçlü bir toplulukçuluğa dair naif ve iyimser bakış açısının tersine, gençle-

rin banliyölerdeki toplumsal varlığı zayıf topluluk bağı nedeniyle dayanıksızdır."

77. Mayıs 1990'da Başbakan Michel Rocard'ın önerdiği entegrasyon sözleşmesi, karşılıklı bir düzenleme olarak düşünülen bu entegrasyon anlayışına dayanıyordu.

78. 1990'lı yılların başında entegrasyon adını "Toplumsal İşler ve Entegrasyon Bakanlığı"na, Başbakanlığa bağlı bir genel sekreterliğe ve bir yüksek konseye verdi. Bu konseyin ilk raporu izlenen hedefi net bir şekilde belirtmektedir: *Bir Fransız Entegrasyon Modeli için.*

79. D. Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Gallimard, 374 s., 1991.

80. Kültürü benimseme sözcüğü iki farklı anlamda ele alınmıştır. Bir yandan, sosyal psikolojide, çocuğun etnik yapının ya da dahil olduğu çevrenin kültürünü öğrenim sürecini belirtir. Bu süreç "kültürlenme" ya da toplumsallaşma olarak belirtilecektir. Diğer yandan ise, kültürel antropolojide farklı uygarlıklar arasındaki temas ve iç içe geçme olgularını belirtir (Biz burada bu ikinci anlamı benimsedik).

81.Balandier, 1963: "Bu fraksiyonların her biri global topluma farklı biçimde katılır. Sömürgeciliğin dayattığı ırklar ve uygarlıklar teması, bunların her biri için ne aynı anlamı taşır ne aynı sonuçlara yol açar; bu çeşitliliğe bağlı olarak incelenmesi gerekir."

82. Bkz. H. Becker, *Outsiders*, Paris, A. M. Métaillé, 1985.

83. Age., s. 69 ve devamı.

84. "... aynı insan dizisi, zaman ve uzam içine nesnel olarak yerleşmişse, aynı anda –evrensel, kıtasal, ulusal, bölgesel, yerel, ailevi, mesleki, politik vs– birçok kültürel sistemden kaynaklanabilir." Bkz. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

85. Bkz. Anselme ve melezlik kavramını eleştirisi, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, 2001.

86. Bkz. R. Bastide'nin eseri Afrikalıların, sürgün ya da köle olarak, hem birleştirici hem orijinal yeni kültürel modeller yaratmaktan başka alternatifleri olmadığını göstermektedir. *Cahier Internationaux de Sociologie*, no. 21, 1956.

87. *Les religions africaines au Brésil*, PUF, 1960, s. 540.

88. J. L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'univer-*

salité des cultures, Flammarion, 2001.

89. Freud, *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1971, s. 37 ve devamı.

90. Freud, *La vie sexuelle*, PUF, 1969. s. 33-34.

91. *Psychanalyse et Anthropologie*, Paris, Gallimard, 1967, s. 33-37.

92. Bkz. Victor de l'Aveyron örneği, *Les enfants sauvages*, L. Malson, edition 10/18, 1964. s. 7 ve devamı.

93. *Cinq études d'ethnologie*, Bibl. Mediations, Ed. Gonthier.

94. R. Benedict, *Échantillons de civilisation*, "Les essais", Paris, Gallimard, 1950, s. 260: "Kuzey Amerika yerlileri biyolojik olarak tek bir ırktandır ve yine de hepsi kültürel tutumlarında dionisyen [yazara göre bireylerin saldırgan eğilimlerini şiddetlendirmeyi hedefleyen tip] değildir... Kültürel konturlar yereldir ve akrabalık bağlarıyla ilişkide değildir."

95. Bkz. C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Médiations, Gonthier, 1961, s. 20 ve devamı.

96. M. Mauss, *Essai sur le don*, in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1960, s. 277 ve devamı: "Daha kısa süre önce yaşamış ve hâlâ etrafımızda bulunan bütün toplumlarda, hatta popüler ahlâkımızın çok sayıda geleneğinde, 'orta' yoktur: ya tamamen güvenilir ya da hiç güvenilmez... İnsanlar bu türden devletler içinde kendi çekingenliklerinden vazgeçerek vermeye ve almaya girişebildiler... Bize çok yakın haklara dek, bizimkinden çok uzak olmayan ekonomilere dek, daima yabancılarla "görüşülür", müttefik bile olunsa..."

97. C. Lévi-Strauss, *Préface à Mauss, Essai sur le Don*, s. XLVI: "Mübadele sembolik düşünceye bu düşüncenin hemen verdiği bir sentezdir ve mübadelede olduğu gibi bütün diğer iletişim biçimlerinde de, nesneleri diyalog öğesi olarak, hem kendiyle hem ötekiyle ilişki altında ve doğası gereği birinden diğerine geçer olarak algılamak şeklindeki içkin çelişkisini aşar."

98. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949, PUF, s. 89 ve devamı.

99. K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'ne girişte (Éditions Sociales, 1974, s. 112 ve devamı) bu yanılsamayı "Robinsonculuk" olarak niteliyordu: "İnsan... yalnızca toplumsal bir hayvan olmakla kalmaz, dahası ancak toplum içinde kendini

tekil bir birey olarak oluşturabilen bir hayvandır. Bu tekil bireyin toplum dışında gerçekleştirdiği üretim... birlikte yaşayan ve konuşan kişilerin yokluğunda dilin gelişimi kadar saçma olur."

100. G. Balandier, *Sens et Puissance*, Paris 1971.

101. Nice Üniversitesi'nde Afrikalı öğrencilerle sürdürülen bir çalışma sırasında bir Afrikalı kimliği edinme ya da talep etmenin, öğrencinin niteliğinin, koşullara ve durumlara göre az çok makul bir özelleşmesi olarak nasıl müdahale edebildiği gösterildi. (Kafeterya gibi) mekânların ve üniversite yaşamının tipik sahnelerinin (master öğrencilerinin bir toplantısı ya da bir tez savunusu) gözlemlenmesi şunu göstermektedir: "Irksal ve etnik karakteristiklere özgü görünürlük, üniversitedeki toplumsal yaşamın oluştuğu iletişimsel ve etkileşimsel pratiklerde hem üstlenilmiş hem üretilmiştir." Yine de bu öğrencilerin başka koşullarda maruz kaldıkları durumlardan farklı olarak, "üniversite ortamındaki aktörlerin Afrikalı kimliğine kattıkları özelliklerin kapsamı ve esnekliği, stereotipleri altüst etmeye ve akademik alanda belli bir meşruiyet bulan temsilleri işletmeye yatkın manipülasyonlara ve stratejilere imkân tanır." (Poutignat ve Streiff-Fénart, 1977). URMIS-SOLIIS kapsamında Nice-Sophia Antipolis Üniversitesi'nde bu tema üzerinde sürdürülen araştırmaların konusu, kişilerin ve grupların sıfatı olarak değil; öznelerin olgulara, kişilere ve olaylara dair toplumsal olarak oluşmuş tanımlar sağladıkları bilişsel ve pratik bir faaliyet olarak düşünülen etnisite tezahürleridir. Kendilerini "kültür taşıyıcısı" olarak şeyleştiren etnik gruplara statik yaklaşımlara karşıt olarak, burada çizilen perspektif, Bizler ile Onlar arasındaki sınırları belirleme ve koruma yönündeki etkileşimsel olarak tamamlanmış faaliyetlere öncelik vermeye davet eder.

İkinci Bölüm

1. Samuel Huntington; her ikisinin de adı *The Clash of Civilizations* olan Amerikan *Foreign Affairs* dergisindeki bir makalede, ardından bir kitapta. Ayrıca bkz. 15 Temmuz 2005'te yayımlanan, "Farklılaşmış Bir Dünyada Kültürel Özgürlük" adlı PNUD (Birleşmiş Milletler Gelişme Programı) raporu. 5 binden farklı etnik grup dünyayı oluşturan yaklaşık 200 ülkede yaşamaktadır. Üç ülkeden ikisinde en azından azınlık olan ama sonuçta nüfusun yüzde 10'unu temsil eden bir etnik ya da dinsel grup vardır. Başka deyişle, bu rapora göre, dünya nüfusunun yedide biri; yani yaklaşık 900 milyon kişi, gerilimleri besleyen ve körükleyen herhangi bir ayrımcılık biçimiyle karşı karşıyadır. Rapor, kimlikleri tanıyan ve koruyan politikaların benimsenmesinin karma toplumların gelişimine tek kalıcı yaklaşım olduğunu ileri sürmektedir. *Le Monde*, 20/07/2005.

2. Bölüm 1: Kültür: Kızdıran bir kelime.

3. *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Nathan, 2001.

4. Otobiyografi ve günlük, anlatı yoluyla kimlik oluşturmanın iki önemli biçimidir. Psikanaliz de bunu, psikanalitik tedavide kullanılan "öz-kurgu" biçiminde tanımlar.

5. Erving Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne* (Cilt 1: *"La Présentation de soi"*; Cilt 2: *"Les relations en public"*), 1973; *Les rites d'interaction*, 1974. Editions de Minuit.

6. Bkz. C. Lévi-Strauss'un betimlediği bir fincan kahve sunma ritüeli: "İhtiyatlı olma hakkına sahip partner ihtiyatı elden bırakmaya kışkırtılır; sunulan şarap karşılığında şarap istenir, içtenliğe içtenlik istenir. İlgisizlik ilişkisi, eğer davetlilerden biri bu durumdan çıkmaya karar vermişse artık bir daha geçmişteki gibi asla olmaz: Artık ya içtenlik vardır ya düşmanlık: Komşunun sunduğu kadehi reddetmek ancak küstahlıkla mümkündür. Sunulanın kabulü ise bir başka sunuya, sohbet sunusuna imkân tanır. Böylece, bir yığın küçük küçük toplumsal bağ, karşılıklı gelgitlerle kurulur, bu gelgitler içerisinde, sunarak bir hak talep edilmiş olmuyor, alarak da mecbur kalınır ve daima, verilen ya da kabul edilenin ötesinde, her iki yönde gelişir." (*Les structures élémentaires*

de la parenté, C. Lévi-Strauss, Paris, Mouton, 1967, s. 70).

7. *Les rites d'interaction*, 1974, Editions de Minuit, s. 69.

8. Age.

9. *Ethnologie Française*, no. 26, Haziran 1996, Armand Colin.

10. Bkz. John J. Gumperz, *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Minuit, 185 sayfa.

11. Bkz. *Tinin Fenomenolojisi*'nde kabul diyalektiği. Hegel bu metinde, kendinin bilincinin oluşumu ve gelişimi için Öteki'nden geçmenin ne kadar gerekli olduğunu göstermektedir. J. P. Sartre'ın deyişiyle, "Öteki, ben ile kendim arasındaki zorunlu aracıdır." Ama bu dolayım Hegel'de bir eşitsizlik ilişkisi çerçevesinde gerçekleşir: Öteki beni bir mücadeleyle, bilinçlerin mücadelesiyle beni onaylar. Rousseau ise tam tersine bizi kendiliğinden ötekine doğru itecek ve onun iyiliği için kendimizi feda etmemize sürükleyecek merhamet olgusu üzerinde duruyordu.

12. *Les idées reçues, Sémiologie du stéréotype*, Nathan, collection "Le texte à l'œuvre". Yazardan aktaran R. de Gourmont, *Cliché* Bölümü, *L'esthétique de la langue française*, 1899, yeni baskı Editions Autrement Dit, "Les introuvables", 1985.

13. Son baskı, Le Cherche midi, 1993.

14. R. Amossy, A. Herschberg-Pierrot, *Stéréotypes et clichés: langue, discours, société*, Nathan, 1997.

15. Age., s. 22.

16. Age., s. 23.

17. Age., s. 24.

18. Turner'a göre, bu toplumsal etki süreci üç temel evrede gelişir: "Öncelikle insanlar kendilerini toplumsal bir kategorinin üyesi olarak kategorilendirir ve tanımlarlar. İkinci olarak, bu kategorinin stereotipik normlarını öğrenirler. Üçüncü olarak, bu normları kendilerine uygularlar. Başka deyişle, kendi kendini kategorilendirme toplumsal tek tiplilik, grup içi konsensüs ve ortak paylaşılan algılar yaratır." Akt. J. P. Leyens, V. Yzerbyt, G. Schadron, *Stéréotypes et cognition sociale*, s. 102.

19. Stereotip özellikleri çok sayıdadır. Kimi araştırmacılar streotipin daima küçümseyici bir temsile eşlik ettiğini kabul

ederken, başkaları ise onların yanlış karakterinin kaçınılmaz olduğunu düşünürler, son olarak başka araştırmacılar bir stereotipin konsensüs yaratan ya da büyük bir katılık gösteren inançlara bağlı olduğunu düşünürler. Stereotip tanımlarının ayrıntılı bir incelenmesi için bkz.: Macrae, C. N., Stangor, C., Hewstones, M., *Stereotypes and Stereotyping*, The Guilford Press, New-York, 1996; Leyens J. P., Yzerbyt V., Schadron, G., *Stéréotypes et cognition sociale*, Mardaga, 1966; Yzerbyt V., Schadron, G., *Connaître et juger autrui. Une introduction à la cognition sociale*, Presses Universitaires Grenoble, 1996, özellikle 3. Bölüm.

20. Bkz. W. Lippmann, *Public Opinion*, Pelican Books, 1946, birinci baskı 1922.

21. Age., akt. Yzerbyt V., Schadron, G., *Connaître et juger autrui. Une introduction à la cognition socials*, Presses Universitaire Grenoble, 1996, s. 104.

22. Allport, G. W. *The nature of prejudice*, Reading, MA, 1954.

23. Bkz. deney yürüten birinin, haberi başka birine aktarmakla görevlendirilecek birine bir dizi resim gösterdiği, dedikodular üzerine deney. Allport/Postman, *The psychology of rumor*, New York: Holt, 1947.

24. Abdallah-Pretceille, M., *Vers une pédagogie interculturelle*, Anthropos, Paris, 1996, s. 114.

25. Perrot, D., Preiswerk, R , *Ethnocentrisme et histoire*, Anthropos, Paris, 1975, s. 237.

26. Abdallah-Pretceille, M., *age.*, s. 114.

27. Bkz. M. Bourse, *Un parcours pour l'embauche. Se former aux techniques de recherche d'emploi*, Presses de l'Université Laval /Chronique Sociale, 1997.

28. *Racial stereotypes in one hundred college students*, Journal of Abnormal and social psychology, 1933, n. 28, s. 280-290, akt. Yzerbyt V., Schadron, G., *Connaitre et juger autrui. Une introduction à la cognition sociale*, Presses Universitaire Grenoble, 1996, s. 104.

29. Age., s. 113.

30. Macrae, C. N., Stangor, C., Hewstones, M., *Stereotypes and Stereotyping*, The Guilford Press, New-York, 1996 s. 11.

31. Bkz. kendi dönemlerinde Amerikan toplumunda dolaşımda olan imgeleri kesin olarak belirleyebilmek için D. Katz

ile K. Braly'nin yürüttüğü ve daha önce belirtilen deney. Deneklerin bir temayla bağlantılandırdıkları bir sıfatlar listesi üzerinde temellenen bir soruşturma yöntemi uygularlar. Bu temelde, yazarlar farklı etnik stereotiplerin içeriklerini kaydederler: Grubun adına (Siyah, İngiliz, Yahudi vs.) varsayılan sıfatlar yığını (tembel, kaygısız, ihmalkâr), her sıfat için verilen cevap yüzdesini belirten rakam eklenir. *Racial stereotypes in one hundred college students*, Journal of Abnormal and social psychology, 1933, no. 28, s. 280-290

32. Age.

33. Arcuri, L., Maass, A., *Language and Stereotyping*, Macrae, C. N., Stangor, C., Hewstones, M., *Stereotypes and Stereotyping*, The Guilford Press, New-York, 1996, s. 93.

34. Semin, G. R ve Fiedler, K., *The cognitive functions of linguistic categories in describing persons: social cognition land language*, Journal of personality and social psychology, 54, s. 558-568, akt. R. Bourhis ve J. P. Leyens, *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Mardaga, 1994, s. 147.

35. Mackie, D., Hamilton, D., Susskind, J. ve Rosselli, F., *Social psychological foundations of stereotype formation*, Macrae, C. N., Stangor, C., Hewstones, M., *Stereotypes and Stereotyping*, The Guilford Press, New-York, 1996, s. 62 .

36. Bkz. J. F. Leyens, *Sommes-nous tous des psychologues?* Mardaga, 1983, bölüm 6 ve 7.

37. Bkz. R. Rosenthal ve L. Jacobson, *Pygmalion in the classroom*, New York, Holt, 1968.

38. Stangor, C., Schaller, M., *age.*, s. 23. Bu ilkenin doğrudan sonucu, bireylerin –bilinçli ya da bilinçsiz– kendi gruplarını destekliyor olmalarıdır: Şu da kanıtlanmıştır ki, bireyler arasında iletişim olmasa da, hatta kişilere aidiyetlerinin yazı tura atarak belirlendiği söylense bile, bireyler kendi grup üyelerini teşvik etmeye devam ederler. Bir başka ilginç öğe, "algılanan değişkenlik"tir: Bir grup üyesi kendi grubunu oluşturan heterojenliği fark edecek ama başka bir grup için bunu yapamayacaktır.

39. Frank, R., *Qu'est-ce qu 'un stereotype?* Jeanneney, *J.-N. (dir.), Une idée fausse est un fait vrai, Les stéréotypes nationaux en Europe*, éditions Odile Jacob, Paris, 2000, s. 23.

40. Age., s. 24.

41. Byram, M., Neuner, G., Zarate, G., *La compétence socioculturelle dans l'apprentissage des langues, Editions du Conseil de l'Europe*, Strasbourg, 1997, s. 78.

42. V. Yzerbyt ve G. Schadron, R. Bourhis ve J. P. Leyens, *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Mardaga, 1994, Bölüm 6, s. 159.

43. Age., Bölüm 6, s. 160.

44. Stangor, C., Schaller, M., *age.*, s. 20.

45. Wismann, H., *Un regard philosophique*, Jeanneney, J.-N. (dir.), *Une idée fausse est un fait vrai, Les stéréotypes nationaux en Europe*, éditions Odile Jacob, Paris, 2000, s. 27.

46. Mackie, D., Hamilton, D., Susskind, J. ve Rosselli, F., *Social psychological foundations of stereotype formation*, in Macrae, C. N., Stangor, C., Hewstones, M., *Stereotypes and Stereotyping*, The Guilford Press, New-York, 1996, s. 52.

47. Age., s. 53.

48. V. Yzerbyt ve G. Schadron, R. Bourhis ve J. P. Leyens, *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Mardaga, 1994, Bölüm 6, s. 147.

49. C. Dubar, *La crise des identités*, PUF, 2000, s. 3.

50. Age.

51. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, C. 1, s. 395.

52. Age., s. 395

53. Age., s. 27.

54. Age., s. 345.

55. *Cours de Linguistique Générale*, yayımlayan C. Bailey ve A. Sechehaye, Payot, Paris 1984.

56. N. Chomsky, *La Linguistique Cartésienne*, Paris, Seuil, 1969, s. 125-127.

57. N. Chomsky'ye göre "yetenek", ideal konuşan-dinleyenin, dilinin kurallarıyla kesin bir uyum içinde sesleri ve anlamları birleştirme kapasitesidir. *Age.*, s. 125-127.

58. Bkz. F. de Saussure, age.

59. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, s. 53-54.

60. Muğlaklık burada belirir: Örneğin aynı seslem gerçekleşmesi, iki farklı gösterilene dayanak olarak kullanıldığında ya da bir gösterilen iki hakikat değeri edindiğinde.

61. Bkz. Kısım 2, Bölüm 4.

62. Bkz. Melanie Klein, *L 'amour et la haine*, Paris, Payot,

1968, s. 143-145.

63. J. P. Sartre, *L'être et le Néant*, Paris-Gallimard, s. 303-304, s. 309-310.

64. Ötekinin bedeninin, dolayısıyla bizzat varlığının sözler karşısında gerçek bir öncelikten nasıl yararlandığını daha ileride –Kısım 2, Bölüm 6– analiz edeceğiz.

65. "Düşünce içsel bir şey değildir, dünyanın ve sözcüklerin dışında varolamaz." M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception*, Bölüm VI, s. 209-210.

66. M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception*, Bölüm IV.

67. *Ethique et Infini*, Fayard, Livre de poche – Biblio, s. 79.

68. P. Watzlawick, Janel Helmick-Beavin ve Don D. Jackson, *Une logique de la communication*, Paris, Points Seuil, 1979.

69. Bütün bu konularda bkz. E. T. Hall: Columbia'da (New York) antropoloji doktoru. Onun adı genellikle, uzamın bir dil olarak anlaşıldığı proksemik kavramıyla birlikte anılır. *Sessiz Dil* 1950-1960 yıllarında, dilsel olmayan iletişim üzerine (toplumsal zaman anlayışı, etkileşim uzamının örgütlenmesi, toplumsal değişim vs.) Amerikan araştırmalarını ve kavramlarını vülgerleştirmekte ve kültürü bir kodlar bütünü olarak tanımlamaya çalışmaktadır. Bu kodlandırma, gerçek bir uzam dilbilgisi olan *Gizli Boyut*'ta (1966) belirginleşecektir. Örneğin, kuzeybatı dünyası dört mesafeye (mahrem/kişisel/toplumsal/kamusal) göre iletişimi kurmaktadır. Bu mesafeden yola çıkarak da, Amerikalılar, Almanlar, Fransızlar arasındaki diyalektler kadar çok nüanslar mevcuttur. Arap ülkelerinde, Japonya'da da aynıdır: Başka uzam dilleri şekillenmiştir. Başka bir sınıflandırma da uzamlardır: kuzeybatı konutunun sabit düzenlenmesi (mutfak, oda, büro vs.), yarı sabit düzenleme (geleneksel saray, modern bekleme salonları); Uzakdoğu'daki gibi değişken düzenlenmeler. E. T. Hall *Kültürün Ötesinde*'de kültürel özellikleri savunur.

70. M. L. Knapp. *Non-verbal communication in human interaction*, Ed. Belmot, CA Wadsworth, 2002.

71. Birdwhistell tarafından kurulmuştur. Birdwhistell, örneğin iki kişi arasındaki sıradan bir alışverişte toplumsal bilgilerin yüzde 65'ten fazlasının sözel-olmayan yollardan aktarıldığı kanısındadır! Birdwhistel Philadelphia Üniversite-

si'nde, Washington'da ve Toronto'da ders verdi. M. Mead'den etkilenerek, çeşitli etnolojik çalışmalara girişti ve bunlarda bedenin duruşu ve jestler ayrıcalıklı konular oldu. *"Doris'in Sigarası"* filminin dokuz dakikalık bir sekansının titizlikle incelenmesiyle ünlendi. Bu ünlü analiz, jestlerin, konuşma dilinin, dokunmanın, kokunun, zamanın ve uzanın aynı iletişim sisteminin tarzları olduğunu söyleyen önemli bir tezi açıklar. *Introduction to Kinesics* adlı eseri, 1952 yılında, jestlerin ilk önemli sistematik incelenmesidir. Alfabenin fonemlerine tekabül eden kinemler vardır, bunlar küçük jest ya da mimik birimleridir: örneğin "kapalı sol göz." Sözlüğün monemlerine ise kinemorfemler tekabül eder: örneğin: "göz kırpa." Kinezik, jestlerin dilbilgisi olma iddiasındadır. Bunun üzerine bir parakinesik yerleşir ki, bu, jestlerin hem prozodisidir hem poetikası: yoğunluk, süre, kapsam; ama aynı zamanda sabit ritimler, topyekûn akış vs. Bu daha geniş boyut psikolojik, toplumsal ve kültürel bir bağlama dahil olur. Jest "vurgular"ı, tıpkı dilinkiler gibi, bölge bölge, çevre çevre, özellikleri ifade eder.

72. E. T. Hall, *La dimension cachée*, s. 14.

73. Örneğin Latin Amerika'da etkileşim mesafeleri Amerika Birleşik Devletleri'ndekinden daha düşüktür.

74. F. Poyatos, *Cross-Cultural study of paralinguistic alternants*, s. 290.

75. (J. Gumperz'le birlikte) "iletişim etnografisi" akımının temsilcisi olarak, iletişimin toplumsal koşullarına vurgu yapar. (1962 yılında kurulan ve 1972 yılında gözden geçirilen) "SPEAKING" modelini ona borçluyuz. Bu modelle, iletişimin toplumsal koşullarını dikkate alan, yani toplumsal bağlamın sözcelem durumlarını dikkate alan ve toplumsal bağlamın içine yeniden yerleştirilen dilsel etkileşimlere pragmatik bir yaklaşım sunmaya çalışır. Bkz. *Foundations in sociolinguistics.*

76. Hymes, *Foundations in sociolinguistics*, s. 183

77. J. Laver, *"Voice quality and indexical information" Communication in face to face interaction, s.* 196.

78. Bazı yazarlar kültürel özgüllük tezini destekler. Birdwhistell evrensel jest olmadığını ve hiçbir mimik ya da duruşun bir toplumdan diğerine aynı anlamı iletmediğini belirtir. La Barre (*The Cultural basis of emotions and gestures, Com-*

munication in face to face interaction, s. 212) bu bakış açısını paylaşır ve gülümseme örneğini verir. Gülümseme Japon kültüründe ille de bir memnuniyet ya da eğlenme ifadesi değildir, çok zamanlardan beri buyrulan ve öğretilen bir teşrifat kuralıdır. Başka yazarlar daha ayrıntılı bir tutum benimser ve sözel olmayan edimlerde, özellikle duyumların ifadesinde (mimikler) belli bir evrensellik olduğunu düşünürler.

79. E. T. Hall, *La danse de la vie*, tercüme, Paris, Seuil, 1983.

80. Örneğin, bir yakınımızla davranış tarzımız tanımadığımız biriyle ya da hiyerarşik bir üstümüzle olanla aynı değildir; keza bir erkeğin meslektaşı karşısındaki davranışı da meslektaşının erkek ya da kadın olmasına göre, politik ya da ideolojik görüşlerini paylaşan ya da paylaşmayan bir meslektaş olmasına göre de değişir.

81. Watzlawick, P., Beavin, J., Jackson, Don D., *age.*

82. Goffman, E., *Façons de parler*, tercüme, Paris, Minuit, 1987.

83. *Façons de parler*, age., s. 156.

84. Örneğin aile ortamında, "soğuyacak!" mesajını alımlayıcı-çocuk yemeğin sofraya konulduğu ve hemen masaya oturması gerektiği şeklinde anlar!

85. Age., s. 145 ve devamı.

86. E. T. Hall, *Le langage silencieux*, *age.*: "Kültürel değişim gerçekleştirmek isteyen, gayri resmi düzeyde olup biteni keşfetmek ve gündelik yaşamın genellikle gerektirdiği gayri resmi uyumları ortaya çıkarmak zorundadır.

87. Bateson, Birdwhistell, Goffman, Hall, Jackson, Scheflen, Sigman, Watzlawick, La *Nouvelle Communication:* metinleri derleyen ve sunan Y. Winkin, Paris, Points Seuil, 1981, s. 124 ve s. 160-190.

88. Birdwhistell, age.

89. Örneğin, kendimizi korumak için gerçek bedensel zırhlar imal edebiliriz: Kaslarımız sertleşir, davranışlarımız sabitleşir, böylelikle duygularımızın ve stresimizin titreşimlerinden korunuruz; oysa ki, tam tersine, jest bakımından hareketli oluşumuz güvenimizi, güvencede olduğumuzu ve ötekine açık oluşumuzu ifade eder.

Üçüncü Bölüm

1. Ünlü efendi/köle diyalektiğinde Hegel, bilincin oluşumunda ve gelişiminde ötekinin ne kadar gerekli olduğunu belirtir.

2. Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nin IV. Bölümünde yazdıkları buna kanıttır: "Kültürel dünyanın oluşumu, ötekinin oluşumuyla aydınlanır. Örneğin ötekinin bedeni basit ya da kaba bir şey değildir; ama toplumsal olanın damgasını şimdiden taşımaktadır: Onda, tanınması gereken bir toplum vardır."

3. Age., s. 398 ve devamı.

4. *Contrat social*, Kitap IV.

5. J-P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, s. 307.

6. E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, tercüme G. Peiffer ve E. Levinas, Vrin, 1931; *Idées directrices pour une phénoménologie*, tercüme P. Ricœur, Gallimard, 1950.

7. *Méditations Cartésiennes*, s. 75.

8. *Crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tercüme P. Ricœur, La Baconnière, Neufchâtel, 1950.

9. *Méditations Cartésiennes*, s. 93.

10. Age., s. 90-97.

11. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, s. 405.

12. Age., s. 415.

13. *Idées directrices pour une phénomenologie*, tercüme P. Ricœur, Gallimard, 1950 s. 192 ve devamı.

14. *Méditations Cartésiennes*, s. 90.

15. "Çevreleyen bir dünyanın içinde birbirimiz için varolduğumuzda belli bir 'topluluk' içindeyizdir zaten (Öteki benim dünyamın içinde bulunur). (...) 'Bizim için dünya' olan aynı dünyaya mensup olarak, her ikimiz de aynı şeyleri, en azından kısmen, gördüğümüz deneyime sahibiz... Bu yönde atılan ilk adım, ötekinin deneyimlerinin, yaşamını koşullayan durumun, çalışmalarının kavranışı yoluyla ötekiyle belirgin ve canlı birliktir. Ardından, ifade ve dil aracılığıyla iletişim gelir (...) Bu (yine) topluluk halindeki yaşamda ötekilerin ko-

nuşmalarıyla, kaygılarıyla, özlemleriyle yoldaş olmaktan, dostlukla ve düşmanlıkla, sevgi ya da nefretle onlara bağlı olmaktan başka bir şeydir. "Tarihsel-toplumsal" dünyanın alanına ancak o zaman gireriz." *Crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tercüme P. Ricœur.

16. *Idées directrices pour une phénoménologie*, tercüme P. Ricœur, Gallimard, 1950, s. 195-200. Husserl'e göre toplum öncelikle topluluktur (*Gemeinschaft*); *Gesellschaft* terimi, örneğin bir denizcilik kumpanyasını, bir gayri menkul şirketini belirtmekte kullanılır. Esasen toplulukçu (*Gemeinschaft*) olan her toplumda iletişim temel olgudur: Husserl *Kartezyen Meditasyonlar*'da "iletişim" eylemi olarak "toplumsal eylemler"den söz ettiğinde bunu belirtir, s. 112.

17. Bu düşünceler Adorno, Habermas ya da Arendt'in çalışmalarıyla sürecektir. Bunların her biri, kendince, iletişim içinde, her ideolojiden bağımsızlaşmış olarak, kesinlikle evrensellik iddiasında olan ve kendini bir hakikat ve paylaşım kültürü olarak tanımlayan bir kültür ilkesi bulmaktan umutlarını kesmezler.

18. *Méditations Cartésiennes*, s. 126-128.

19. *Méditations Cartésiennes*, s. 114.

20. Bkz. Bölüm 5 – Kültürel Dünyanın Oluşumu: Söz Edimi.

21. "Ben konuştuğumda ya da anladığımda, ötekindeki benim ya da bendeki ötekinin varlığını deneyimlerim. Bu, öznelerarasılık deneyiminin engelidir... Benim söylediğimin bir anlamı olması ölçüsünde, ben kendim için, konuştuğumda, bir başka "öteki"yimdir ve anladığım ölçüde de, kimin konuştuğunu ve kimin dinlediğini anlamam." Merleau-Ponty, *Signes*, s. 121.

22. Husserl, *Recherches Logiques*, Bölüm 1, tercüme H. Elie, A. Kelkel, R. Scherer, PUF, 1959, s. 48-51

23. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, s. 36

24. Bu soru zaten "Formasyon ve Kültürlerarasılık" komisyonunun tartışmalarının merkezinde bulunuyordu. Bkz. *Projet de recherches européen sur l'interculturalité*'nin önsözü. 1991-1992 arasında proje tasarımcılarını bir araya getiren birçok oturum bir "kültürlerarasılık eğiticileri eğitimi" programının oluşumuna varmıştı. 1992-1994 arasında bu eğitim uygulandı ve katılımcı üç ülkeden –Almanya, Fransa ve Ro-

manya– 24 eğiticiyi kapsayacak şekilde genişletildi. Bu eğitim/formasyon esasen araştırma atölyeleri biçiminde ve sırasıyla katılımcı ülkelerden birinde cereyan eden tam katılımcı toplantılar şeklinde cereyan etti.

25. Katılımcılar, bir yanıyla, örneğin Almanya'da, Almanca'ya olan hayranlığın Fransa'da olduğu kadar baskın olmadığını belirtiyorlardı (Dilin durumu üzerine karar vermekle görevli Akademi olmadığı gibi, Fransızca konuşmaya benzer politik irade de yoktur vs.); diğer yandansa, ortak dil karşısındaki eşitliğin, yalnızca ulusal dile yarar sağlayacak şekilde azınlıkların kendi dillerini kullanmasının ortadan kaldırılmasını –en azından, kullanımın azaltılmasını– gerektirdiğini belirtirler.

26. Böyle bir tezin sınırları aynı zamanda aşikârdır: Çok farklı kültürel alanlarda aynı dil konuşulabilir; aynı ülkenin içinde kültür birkaç yüzyılda kökten değişebilmişken, dilin biçimbilimsel-sözdizimsel yapıları benzer bir dönüşüm geçirmemiştir. Bundan çıkan sonuç, dilbilimsel olanla kültürel olanın birbirleri karşısında geniş ölçüde bağımsız ve keyfî iki fenomen alanı olduklarıdır.

27. Bkz. Cassirer, *le langage et la construction du monde des objets*, Ed de Minuit, 1969.

28. Lacan, *Ecrits*, s. 496.

29. P. Bourdieu, *Ce que parler vent dire*, 1982.

30. Bölüm 7: Toplulukçuluk Olgusunun Oluşumu: Teorik Eksen.

31. *Le Nouveau Littré*, 2006: "Ötekinin duygularını hissetme ve onun yerine geçme; ama yine de onunla özdeşleşmeme yetisi." Bkz. sözcüğün yaratıcısı Carl Rogers'ın tanımı. Empatik kavrayış, "hasta"sının yerine geçmeye, onun evrenine, duygularına girmeye çalışarak olayları onunla aynı şekilde görmek isteyen tedavi uzmanının tutumunu belirtir. Empati ya da empatik kavrayış, öznel uyumsallıklar ve buna bağlı kişisel değerlerle birlikte ötekinin referans çerçevesini doğru algılamaktan ibarettir. Empatik biçimde algılamak, ötekinin öznel dünyasını "sanki" o kişiymişiz gibi algılamaktır; yine de "sanki, benzer bir durumun söz konusu olduğu asla gözden yitirilmez. Empatik kapasite, örneğin ötekinin acısını ya da zevkini onun hissettiği gibi hissetmeyi ve bunun nedenini onun algıladığı gibi algılamayı (yani duygu ya da algıları onun

açıkladığı gibi açıklamayı); ama söz konusu olanın ötekinin deneyim ve algıları olduğunu da asla unutmamayı gerektirir. Eğer bu sonuncu koşul yoksa, oyun sona erer: ne empati vardır ne özdeşleşme. Carl Rogers, *Psychothérapie et relations humaines* (1962), C. 1, s. 197. Empati üzerine daha eksiksiz bir sunum için bkz. A. Berthoz, G. Jorland ve Kolektif, *L'empathie*, Edition O. Jacob, 2004.

32. Bkz. Boris Cyrulnik, Edgar Morin. *Dialogue sur la nature humaine*, Editions de l'Aube, Poche essai, 2004. "İnsan olarak ben, ötekinin temsillerini benim gözümde canlandırabilecek tek canlı türüne mensubum. Bu durumda, buradan yola çıkarak, ötekinin zihniyet dünyasını, teorilerini, temsillerini ve duygularını keşfetmeye mecburum.... Özünde, bunun anlamı, empatinin birlikte olmanın belki de tek ahlâki doğrulamasını sunmasıdır. Ötekinin teorilerini ve değer temsillerini keşfetme arzusu, zevki üzerinde temellenen bu ahlâk, sapkın ahlâkların zıddıdır."

33. Hoşgörü fikrinin tarihini kaleme almanın yeri burası değil. Ben yalnızca günümüzde fiili hoşgörüyü sorgulamanın, öncelikle, dillerin, zihniyet alışkanlıklarının ve giderek sayısı artan ve çeşitlenen toplumsal yapıların yan yana konduğu çağdaş dünyayı sorgulamayı içerdiğini vurgulamak istiyorum.

34. *Traité sur la tolérance*, Gallimard, "Les Essais", 1998.

35. Avrupa'daki Irkçı ve Yabancı Düşmanı Olgular Gözlemevi 2005 raporunda (http://eumc.eu.int) "etnik azınlıklar"a yönelik adaletsizlikleri ele almaktadır. Çıkan sonuçlar bu açıdan anlamlıdır. İstihdam alanında, "göçmen emekçiler ya da etnik azınlıklara mensup olanlar, en az prestijli iş sektörlerinin en düşük mesleki kategorilerinde orantısız bir şekilde toplanmışlardır." Konut konusunda, "azınlık gruplar, göçmenler, mülteciler ve sığınma talebinde bulunanlar ayrımcılık ve ırkçılık biçimlerinin düzenli kurbanıdırlar." Eğitim alanında, bu aynı gruplar okullarda en düşük sonuçları alırlar ve "en az değer verilen kurumlarda ve özel eğitim sınıflarında" aşırı kalabalık bir yer tutarlar. Etnik ve ulusal köken üzerine resmi istatistik olmadığından, ayrımcılığı rakamlara dökmenin güç olduğu belirtilir. Ancak anketler dolaylı yollarla bunu saptamaktadır ve ayrımcılık testleri gündelik uygulamalarda mevcut olduğunu göstermektedir. Almanya'da,

Fransa'da, Büyük Britanya'da, özellikle İsveç'te, araştırmacılar, gazeteciler, hatta Brandebourg eyaletindeki yabancılar komiseri gibi resmi görevliler, işyerlerine çeşitli CV'ler göndererek iş sunumlarına cevap verdiler. Bu deneyimler yabancı kökenli adayların kabul edilme şansının diğerlerinden daha az olduğunu doğruladı. Birliğe yeni girmiş ülkeler arasında Romanyalılar esas kurbanlardır. Konut alanında, rapor, kiralık ev sunum biçimlerindeki ayrımcılıkları ortaya koymaktadır: "göçmenler hariç", "renkli kişilere verilmez" ya da "ulusal kökenli olanlara ayrılmıştır." Dolaylı ayrımcılıklar arasında, akıl almaz biçimde yüksek kiraları, daha uzun süre beklemeyi, talep edilen gereksiz belgeleri, kefil olan kişiyi reddi saymaktadır. Birçok ülkede, Doğu Avrupa'da Romanyalılar aleyhine, Batı Avrupa'da Kuzey Afrikalılar, Türkler, Afrikalılar aleyhine ayrımcılık kuraldır. Eğitim alanında, rapor birçok Avrupa ülkesinde ayrımcılıkta bir şiddetlenme gözlemlemektedir.

Haberi aktaran Le Monde gazetesi muhabirinin belirttiği gibi: "Rapor bütünü kapsamayı hedeflemiyor. Ama, bütünsel incelemenin yokluğunda, bir toplumun genel ortamını gayet iyi belirten çok sayıda küçük olgu sunmaktadır." Ayrıca rapor, karma olmayı teşvik etmek için çeşitli yerlerde girişilmiş inisiyatifleri de belirtmektedir. Ayrımcılığı karşı mücadele eden örgütler bütün ülkelerde mevcuttur. Yasalar, kodlar, sözleşmeler, saygı duyulması gereken ilkeleri belirtmektedir. Ama, raporun belirttiği gibi, "tutumlar ve uygulamalar değişmeye hâlâ ihtiyaç duymaktadır."

36. Örneğin göçmen çocuklarının okullarda yaşadıkları güçlükler konusunda, Fransa'da, anne babanın eğitim düzeyi düşük olduğundan, çocukların handikabının kısa sürede aşılmaz hal aldığını vurgulamak tercih edilecektir. Bu akıl yürütme tartışmasız olsa da –dar anlamda kültürel açıklamalar genellikle işin özünü maskeler– yine de eksiktir. Yeni doğan ülkelerde de anne babanın eğitim handikabı çok büyüktür. Bu durum yine de içlerinden bazılarının başlangıçtaki gecikmeyi kimi zaman iki ya da üç kuşak içinde yakalamasını engellemez. Singapur savaştan sonra yüzde 90'ı okuryazar olmayan bir ülkeydi, günümüzde ise en iyi durumda olanlar arasındadır, Fransa'nın önündedir. Ama, tanım gereği düzeylerine uyarlanmış programlardan yararlanan Singapurlu ço-

cukların tersine Fransa Cumhuriyeti'nin okulu, banliyölerinde yaşayan çocuklara uyumsuz bir ulusal ortalamayı norm olarak saptamıştır. Bkz. D. Cohen'in makalesi, Le Monde, 11/01/2006.

37. Bkz. *Au miroir de l'Autre. De l'immigration à l'integration en France et en Allemagne*, B. Falga, C. Wihtol de Wenden, C. Leggewie (edit.), Editions du Cerf, 1994.

38. G. H Mead, L 'esprit de soi et la société, 1963.

39. Bkz. Jean Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant, jeu et rêve, image et représentation*, 1970, Delachaux ve Niestlé. Piaget, kimlik oluşumunun mümkün olduğu içsel süreci ortaya koyar. Ama kimliği, yetişkinlik dönemine erişince artık sabit olarak gösterir. Çocuğun zihinsel gelişimi, gerçekten de, sürekli bir yapımdır (daha düşük bir denge durumundan daha yüksek bir denge durumuna geçişin nitelediği bir dengelenme süreci), yoksa doğrusal değildir. Süreç, bir yandan, bilişsel (organizma içi) yapılarla ve duyumsal (organizma dışı ve ilişkisel) yapılarla nitelenir, diğer yandan ise doğrusal olmayan, sabit bir işleyişle nitelenir. Bilişsel yapılar çocuğun gelişimini, dışsal uyartılar karşısında içgüdüsel tepkiler doğurma yönünde değil; daha ziyade bu tepkilerin çocuğun organizması ile toplumsal çevresi arasındaki etkileşimin sonucu yönünde sağlar ve yeniden dengelenme yönündeki sürekli ihtiyaç buradan kaynaklanır. Bu dengelenme iki türlü olur. Asimilasyon yoluyla; yani şeylerin ve kişilerin önceden mevcut yapılara katılması --örneğin, süt çocuğunun emmesi dünyanın ağız yoluyla içeri alınmasıdır. Uyumlanma yoluyla; yani işleyen yapıların dışsal dönüşümlere uyarlanması --örneğin, anne memeden biberona geçtiğinde emme refleksinin değişmesi. Bu uyumlanma olgusu dört bileşeni başa koymayı sağlar: pratik kavramlar (ya da nesneler), uzam, zaman ve nedensellik ilişkisi.

Duyumsal yapılar ilişkisel boyutun deneyimlenmesini sağlar. Çocuk, sezgisel zekâ evresinden itibaren, yetişkinlere zorunlu tabi olmayı deneyimler. Somut zekâya geçişle, gönüllü işbirliğini deneyimler. Çocuğun yaşına bağlı olan bu geçiş, bu toplumsallaşma yaklaşımında temeldir. Çocuğun yaşamının bu dönemi Piaget'ye göre on iki yaşına kadar uzanır. Böylece toplumsallaşma süreci çocuğun toplumsal çevreyle ilişkisi içinde, bu ikili uyumlanma ve asimilasyon süreci aracılı-

ğıyla denge arayışı olarak belirir.

40. E. Erikson, *Adolescence et crise, la quête de l'identité*, 1972.

41. C. Dubar, La crise des identités, 1998, s. 111.

42. C. Dubar, age., 1998, s. 113.

43. C. Dubar, age., 1998, s. 114.

44. "Phénoménologie des crises d'identité" adlı bir bölüm, C. Dubar, age., s. 175 ve devamı. Claude Debar varoluşsal rahatsızlığı ve bundan kaynaklanan kendi içine kapanmayı saptar. Yazara göre kültürel modelin değişimleri güçlü olmayı, kendi olmayı dayatır. 70'li yılları "kavşak dönemler" olarak saptar. Bu dönemde, herkesin kendi yaşamının sahibi olduğu fikri sosyolojik olarak kendini dayatmaya başlar. Kitle insanı kendi egemeni olur. Onun ufku, "kendi yaşamının özyönetimi"dir. Kimlik, böylelikle, "kişi kavramının birinci yönelimi" olur. Bu yeni toplumsal buyruk karşısında birey "yetersiz" kalır ve yüzyılın birinci yarısındaki suçlu bireyin yerini alır. Bu yetersizlik duygusu, yeterli düzeyde olmama duygusu, özsaygının çökmesine yol açar. Böylece, depresyon, kimlik krizi ve varoluşsal rahatsızlık arasındaki bağ sosyolojik olarak kurulur. Bu krizin çözümü, Claude Dubar'a göre, bir alternatiften kaynaklanır: ya kimlik dönüşümü ya da kendi içine kapanma. Kendi içine kapanmadan anlaşılması gereken şey, toplumsal bağın kopuşudur. Ama, bunun ötesinde, C. Dubar'a göre, "ilk bağlar"a –aile, geçmiş, çocukluk- sığınma söz konusudur. Bu, kaynaklara dönüşün bir biçimidir. Claude Dubar, Norbert Elias'a (La société des individus, 1991, Fayard, s. 207-301) gönderme yaparak, "biz sosyaller"in (meslektaşlar, arkadaşlar vs.) reddedilerek "biz toplulukçular"ın (Fransızlar, Bretonlar, Korsikalılar vs.) öne çıkmasından söz eder. Kendi içine kapanmanın riski, bu durumda, kapanma ve toplumsal tecrittir. Alternatifin diğer dalı ise kimlik dönüşümüdür, yani içsel ve dışsal bir etkileşim oyunu dolayısıyla içsel yapıların önceden sözünü ettiğimiz bu yeniden dengelenmesidir.

45. M. Byram (koordinasyon), G. Neuner, L. Parmenter, H. Starkey, G. Zarate, La compétence interculturelle (2003), Les Editions du Conseil de l'Europe.

46. *La compétence interculturelle*, age., s. 70.

47. Age., s. 53.

48. Age., s. 72.
49. Age., s. 14-20.
50. Age., s. 14.
51. Age., s. 14.
52. Age., s. 16.
53. Age., s. 18.
54. Age., s. 20.
55. Zarate, G., age., s. 37.
56. Zarate, G., age., s. 24.
57. Basın aracılığıyla yabancının analizi ve öteki karşısında kendi önyargılarının analizi, örneğin bu genel projenin içine ön hazırlıklardan biri olarak dahil edilebilir.
58. Anlaşıldığı üzere entegrasyon her zaman için toplulukçu bir evreden geçse bile.
59. Bir anekdot olarak şu belirtilebilir ki, Makedonya'da art arda istila ve işgallere bağlı olarak defalarca soyadı değiştirmiş (Türk, Bulgar, Sırp, ardından Makedonyalı...) insanlar tanıdım. Arnavutça konuşan bir Makedon köylüsünün günümüzde kendini önce Arnavut ve Müslüman olarak tanımlaması, oysa 20 yıl evvel Arnavut demeden önce Yugoslav olarak tanımlıyor olması nasıl anlaşılabilir?
60. Bkz. La communauté juive célèbre un modèle d'intégration en vigueur depuis Napoléon, H. Tincq'in makalesi, Le Monde, 4/03/1997. Yazar, Yahudilerin Fransız toplumuna hem birey olarak hem dinsel bir topluluğun üyesi olarak entegrasyon modelini ilk kez tanımlayan Büyük Sanhedrin'in 190. yıldönümünü kutlamak için Paris Belediyesi'nde toplanan meclisi anlatmaktadır. Napoléon Yahudilerin sivil ve dinsel haklarından vazgeçmek istemiyordu ama onları medeni yasaya tabi kılmak istiyordu. Fransız evrenselciliği gerçekten de yurttaşların, derilerinin rengine, geleneklerine ya da felsefî inançlarına bakılmaksızın, tek tek ele alınmasını kabul ediyordu; ama yine de Napoléon, birkaç yıl sonra, Katolik kilisesiyle bir konkordato imzalamış (1801) ve Protestan papaz kurulu kurmuştu (1802). Yazarın belirttiği gibi, "Yahudi topluluğu Napoléon'un bütün taleplerine uydu: Evlilik ve boşanma medeni yasaya tabi tutulmuştu, bazı mesleklerin icrasında hiç yasak yoktu, yasaya saygı ve vatana bağlılık talep ediliyordu vs. Bu şekilde açılan entegrasyon yolu Yahudi kimliğini ya da topluluğa özgü rolü tartışma konusu etmiyor-

du." Bu modelin ne kadar dayanıksız olduğu bilinmektedir; ama –makale yazarının belirttiği gibi– Napoléon dönemdeki uzlaşma kendi döneminden ve zihniyetlerinden ileriydi. Akılda tutulması gereken derslerden biri, böyle bir modelin ileri sürdüğü, topluluk ile ulus arasındaki ilişkidir: Toplulukçu bazı eğilimlere karşı, bireysel temelde entegrasyonun gücü hatırlanabilir.

61. Kasım 2004'te, "Göçmenlerin Kabulü ve Göçten Kaynaklı Nüfusun Entegrasyonu" üzerine bir raporda, sayıştay, Fransız entegrasyon makinesi üzerine endişe verici bir tablo çıkarıyordu. "Göçün ele alınma tarzı"nın sonucu olan "kriz durumu"nu saptıyordu: "Devlet, entegrasyonu kendi haline bırakarak, ülkeye giriş ve ikamet konusunda gidiş-dönüşlerle birlikte, düzenekleri üst üste koymakla yetiniyor." Sayıştaya göre, entegrasyonun başarısızlıkları toplumsal yaşamın bütün alanlarını ilgilendiriyordu. Mekânsal olarak, göçün sonucu olan nüfus belli mahallelerde yoğunlaşıyordu. Ardından okulda, liseye giren yabancı aileden bir çocuk için eğitim sisteminden bir kalifikasyon almadan çıkma olasılığı, Fransız anne babadan doğma bir çocuğa göre iki misli fazlaydı (yüzde 8.7'ye karşılık yüzde 15.1).

Milli eğitim bakanlığının son yaptığı bir inceleme bu tespiti yumuşatarak, "karşılaştırılabilir toplumsal ve ailevi ortamda" yabancı kökenli çocukların "genel bir diploma alma şansları en azından diğer öğrencilerle denktir ve eğitim sisteminden vakitsiz ayrılma riskleri daha düşüktür" diyor, ama bu durumların her noktada karşılaştırılabilir olmadığını da belirtiyordu. Fransa'da entegrasyon politikaları üzerinde yavaş yavaş baskın çıkan "pozitif ayrımcılık" etrafındaki tartışmaları da buna kanıt olarak gösteriyordu. "Pozitif ayrımcılık", yirmi yıldan bu yana, ayrıcalıklı eğitim bölgeleri, şehir politikası, çalışma pazarının kurala bağlanması gibi toplumsal yönelimli bazı kamusal hakkaniyet politikalarının yerleşmesine hizmet etti. Ama etnik-ırkçı ayrımcılıkların teşhiri, Amerika'daki olumlayıcı eylem benzeri başka bir pozitif ayrımcılık anlayışının sahneye çıkmasına katkıda bulundu: Yoksul grup üyesi olarak kabul edilen kişilere özgül ödünleyici avantajlar sağlamak. Şans eşitliği ilkesine zarar veren bir anlayış cumhuriyet modelinin temellerini sarsar. Bkz. Le Monde, 4/10/2005, les ratés de l'integration pénalisent les immigrés.

62. INED'in (Ulusal Demografik Araştırmalar Enstitüsü) 1997 yıllık raporu bu noktada çok aydınlatıcıdır: Fransa göçmenlerin soyundan gelenlerin demografik izini çok çabuk yitirmektedir. Nüfus karışımı özellikle yoğundur. Ayrıca, çok sayıda yabancı çocuk, Fransız uyruklu̇ğunu tercih etmektedir; öyle ki günümüzde yabancı kökenli kişilerin yüzde 80'i Fransızdır. Bu örgütün yayımladığı rakamlar, genel olarak genç göçmenlerin Fransa'da diğerleri gibi yurttaş olma eğilimi içinde olduklarını göstermektedir; ama asimilasyon düzeyi elbette ki, gelinen ülkeye göre değişmektedir. Seçilen göstergelerin çoğu –dil kullanımı, eş tercihi, vatandaşlık edinme, seçmen listelerine kayıtlı olma– günümüz göçmenlerinin, tıpkı dünküler gibi, Fransız nüfusun içinde yabancı bir gövde oluşturmadıkları sonucunu çıkarmayı sağlamaktadır.

63. Genellikle üç temel entegrasyon modeli ayırt edildiğini hatırlayalım: Cumhuriyetçi denen Fransız modeli, üyelerinin özgür rızasına dayanır. Etnik bir ulus anlayışına dayanan ve grubu temellendiren ve ortak bir geçmiş etrafında örgütleyen kan bağına vurgu yapan Alman modeli. Ulusu etnik toplulukların bir araya gelmesi olarak kabul etme eğilimindeki toplulukçu anlayış üzerinde temellenen Amerikan (melting-pot) modeli.

64. "De la tolérance religieuse aux droits culturels", 5/12/2002, yayımlandığı yer Cités dergisi, no. 13, Ocak 2003.

65. Bkz. bu eser Bölüm I: "Kültür, kızdıran bir kelime."

Etnik kimlik çatışmalarının ve milliyetçi hareketlerin insanı ve insana özgü her şeyi unutturduğu bir dönemde, *Melezliğe Övgü* bize çok temel bir şeyi hatırlatıyor: "Doğal kimlik" diye bir şey yoktur; tesadüfen şuralı ya da buralı olan hepimizin kimliği, karşılıklı alışverişe dayalı kültürel, politik ve ideolojik bir kurgudan başka bir şey değildir. Çoğu zaman da bu kurgusal kimlikler savaşların, çatışmaların, soykırımların bahanesi olmuştur.

Temel amacı kimlik ideolojisine karşı mücadele etmek olan *Melezliğe Övgü*, öncelikle kültür kavramını da kapsayan eleştirel bir analize girişiyor. Ardından, kimlik taleplerinin ve milliyetçi hareketlerin çoğaldığı bir dönemde, kimlik stratejilerinin nasıl oluşabildiğini analiz ediyor. Eser, "ideolojik kültürcülük"ün eleştirisinin yanı sıra, kültürler arasındaki ilişkilerin yeniden sorunsallaştırılmasını gerçekleştirerek, kültürler arası yeni bir pedagojinin imkânlarını ve aşamalarını irdeliyor.

Kimlikler içine kapanmanın yarattığı sorunların çözümüne katkıda bulunmaya çalışan bu deneme, seksenli yılların sonundan itibaren araştırma gruplarında sürdürülen çalışmaların, özellikle Romanya ve Makedonya eksenli etkinliklerin ürünlerini de sergilemektedir. Makedonya'da "çok-etnili" bir üniversite kurma ve kültürler arası gerilimleri azaltma temel hedefinin de parçası olmuş bu eser, bugünün Türkiye'sindeki kültürler ve etnik yapılar arası ilişkilere ışık tutucu niteliktedir.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-9755395524