T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER ANA BİLİM DALI

KİMLİK'İN MODERN İNŞÂI, KİMLİK POLİTİKALARI VE TÜRKİYE'DE KİMLİK TARTIŞMALARI

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan

MUSTAFA ALTUNOĞLU

Tez Danışmanı

PROF. DR. KEMAL GÖRMEZ

ANKARA-2009

ONAY

Mustafa Altunoğlu tarafından hazırlanan *"Kimlik"in Modern İnşâı, Kimlik Politikaları ve Türkiye'de Kimlik Tartışmaları* başlıklı bu çalışma, *[ ]* tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda *(oybirliği/oyçokluğu)* ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim* dalında *Doktora* tezi olarak kabul edilmiştir.

[İmza]

……..

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Başkan)

……...

[İmza]

……..

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

……...

[İmza]

……..

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

……...

[İmza]

……..

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

……...

[İmza]

……..

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

……...

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **i**
GİRİŞ **1**
BİRİNCİ BÖLÜM **6**
KAVRAMSAL ÇERÇEVE **6**
1.1. "Kimlik"in Etimolojisi ve Anlamları 7
1.1.1. 'Kimlik'in Etimolojisi 7
1.1.2. Genel Sözlüklerde Kimlik Kavramı 8
1.1.3. Farklı Disiplinlerde Kimlik Kavramı 8
1.1.3.1. Felsefede 'Özdeşlik' Kavramı ve 'Özdeşlik İlkesi' 8
1.1.3.2. Psikolojide Kimlik Kavramı 10
1.1.3.3. Sosyal Psikolojide Kimlik Kavramı 11
1.1.3.4. Sosyolojide Kimlik Kavramı 12
1.1.3.4. Antropolojide Kimlik Kavramı 14
1.1.3.5. Siyaset Biliminde Kimlik Kavramı 15
1.1.4. Disiplinlerarası Karşılaştırma 15
1.1.5. Kimlik Kavramının Tarihçesi 18
1.1.6. Kimlik Kavramı İle İlişkili Bazı Temel Kavramlar 22
1.1.6.1. Benlik 23
1.1.6.2. Kişilik/Karakter 27
1.1.6.3. Özne 30
1.1.6.4. Sosyal Benlik 36
1.1.6.5. Kişisel Özdeşlik *versus* Kişisel Kimlik 37
1.1.6.5.1 Kişisel Özdeşlik 38
1.1.6.5.2. Kişisel Kimlik 43
1.1.6.6. Kolektif Kimlik 47
1.1.6.7. Sosyal Kimlik 49
1.1.6.8. Anlatısal Kimlik 51
1.1.7. Kimlik ve Kimlikle İlişkili Kavramlar Arasında Bir Karşılaştırma Denemesi 53

İKİNCİ BÖLÜM
"KİMLİK"İN KİMLİĞİNE MODERNLİK, BİREYSELLİK VE ÖTEKİ ESASINDA YENİDEN BAKMAK
2.1. Modernlik ve Kimlik 69
2.2. Bireyselleşme ve Kimlik 76
2.3. Öteki: Kimliğin Mevcudiyetinin Zorunlu Koşulu 83
2.3.1. Hegel: Kendinde-Kendisi-İçin-Varlık 84
2.3.2. Sartre ve Başkası'nın Bakışında Cisimleşen Benlik 93
2.3.3. Levinas ve "Öteki-İçin-Varlık"ın *Dayanışma* Esaslı Analizi 98
2.4. Tarihî Bir Kategori Olarak Kimlik 106
2.5. Sosyal Bir Kategori Olarak Kimlik 107
2.6. Kimliğin Öznel ve Nesnel Boyutları 108
2.7. Kimlik Neliğine Dair Son Birkaç Söz 110

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
"KİMLİK"İN MODERN İNŞÂI

I. PSİKOLOJİK YAKLAŞIMLAR....113
3.1.1. Freud, Bilinçdışı ve Benlik....114
3.1.2. Haz ve Gerçeklik İlkesi....131
3.1.3. Uygarlığın Huzursuzluğu ve Benlik....140
3.1.4. Psikanalitik Teoride Benlik Tasavvuru ve Eleştirel Bir Değerlendirme....153
II. "BENLİK"İN GELİŞİM EVRELERİ....165
3.2.1. Freud ve Psikoseksüel Gelişim Evreleri....166
3.2.1.1 Oral Evre....166
3.2.1.2. Anal Evre....167
3.2.1.3. Fallik Evre....168
3.2.1.4. Gizil Evre....169
3.2.1.5. Genital Evre....170
3.2.2. Piaget ve Zihnî Gelişim Evreleri....171
3.2.3. Erikson, Aşamalı-Türeyim (Epigenesis) ve Kimlik....178
3.2.3.1 İnsanın Sekiz Evresi....180
3.2.3.1.1. Temel Güvensizliğe Karşı Temel Güven....180
3.2.3.1.2. Utanç ve Kuşkuya Karşı Özerklik....181
3.2.3.1.3. Suçluluk Duygusuna Karşı Girişim....182
3.2.3.1.4. Aşağılık Duygusuna Karşı İşyapıcılık....182
3.2.3.1.5. Rol Kargaşasına Karşı Kimlik....183
3.2.3.1.6. Yalnız Kalmaya Karşı Yakınlık Kurma....184
3.2.3.1.7. Duraklamaya Karşı Üretkenlik....184
3.2.3.1.8. Umutsuzluğa Karşı Benlik Bütünlüğü....185
3.2.4. Kohlberg ve Ahlakî Gelişim Evreleri....186
3.2.5. Gelişim Modellerine Dair Genel Bir Değerlendirme....191
III. ETKİLEŞİMCİ TEORİDE BENLİK/KİMLİK TASAVVURU....195
3.3.1. Mead'de Benliğin İnşâı....200
3.3.2. Bir Karşılaştırma Denemesi: Mead, Marx ve Freud....209
3.3.3 Erving Goffman, Karşılaşmalar ve Benlik....218

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
FENOMENOLOJİ, ELEŞTİREL TEORİ, HAYAT-DÜNYASI VE KİMLİK

I. HUSSERL, HAYAT-DÜNYASI VE BENLİK....234
4.1.1. Husserl, Avrupa Bilimleri'nin Krizi ve Fenomenoloji....235
4.1.2. Kriz ve Hayat-dünyası....246
4.1.3. Husserl ve Eleştirel Teori....252
II. ALFRED SCHUTZ VE FENOMENOLOJİK SOSYOLOJİ'DEN HAREKETLE KİMLİK'E BAKMAK....263
4.2.1. Gündelik Hayat Dünyası ve Öznelerarası Deneyim....264
4.2.2. Gündelik Hayat Dünyası ve Sosyal Etkileşim....276
4.2.3. Hayat-dünyası, İletişim ve Kimlik....280
III. HABERMAS, HAYAT-DÜNYASI VE BEN-KİMLİĞİ....285
4.3.1. Hayat-dünyası ve Modernliğin İmkânları....286
4.3.2. Hayat-dünyası'nın Kolonizasyonu ve Direniş Olarak Kimlik....300

BEŞİNCİ BÖLÜM
KİMLİK SİYASETİ VE TÜRKİYE'DE KİMLİK TARTIŞMALARI

5.1. Yeni Sosyal Hareketler ve Kimlik Politikaları 306
5.2. Bir Rüyayı ya da Kâbusu Temsilen Kimlik Politikaları..... 314
5.2.1. Bir Rüya Temsili Olarak Kimlik 315
5.2.2. Bir Kâbus Temsili Olarak Kimlik 317
5.3. Türkiye: Ulus-Devlet ve Kimlik 320
5.4. Sistem-Dünyası, Cemaat ve Birey 327

SONUÇ..... 333
KAYNAKÇA..... 354
ÖZET..... 384
ABSTRACT 385

GİRİŞ

Biz, her kimsek, bu kimseliğimizi mümkün kılan sosyal hayattır. Bir toplumun içine doğduğumuzda önce isimlendiririliz. Bir isme sahip olmak, artık bir toplumun üyesi olduğumuzu, o toplumun ahlakî kodlarını, ilişki kurma biçimlerini ve kültürünü tedricen içselleştireceğimizi gösterir. İsim, kişiye olduğu kadar, adlandıran toplumun sembolik anlam dünyasına da özgüdür. İsimlendirilmekle hem kişisel hem de sosyal bir kimliğe sahip olmanın ilk adımı atılmış olur. Kişi ismiyle sosyal ilişkiler ağına dâhil olur.

Toplum, eylem, deneyim ve ilişkilerin zeminidir. Her eylem, deneyim ve ilişki sosyal yapının verileriyle üst-belirlenir. Dünyaya fırlatıldığımızda (Heidegger, 2008: 135) bir boşluğa değil, sosyal ilişkilenmeler ağına *düşeriz.*[*] "Bütün hususiyetlerimiz oradan gelir" (Tanpınar, 2005: 91): O ağın içinde bir *kişi* hâline geliriz. *Kimliklere* o ağın içinde yer almakla sahip oluruz. İnsanı eylem, deneyim ve ilişkilerinden kopardığımızda, elde kalan varlığa ne bir benlik ve kimlik ne de kişilik isnat etmek imkânsızlaşır. Bu yüzden kimliği kişinin adresidir –kişinin mensup olduğu toplumun, ulusun, bölgenin, klanın, cemaatin, ailenin izini taşıyan bir adres.

Bu tez "kimlik"e dair bir düşünme çabası, bir soruşturmadır: kimliğin ne olduğuna (mahiyetine), nasıl inşâ edildiğine; bu inşânın faîllerine, gücüne, sosyal ve siyasal hayattaki tezahürlerine, bir rüyayı ya da kâbusu temsil edişine, kişisel, sosyal ve kolektif veçhelerine dair bir soruşturma. Kimlik, toplumu anlamak üzere araçsallaştırılan statü, parti ve sınıf benzeri bir zihnî kategoridir. Bu tezde, kimliği nesneleştirerek sosyal eylem/ilişki kurma biçimlerini ve bunlar arasındaki iktidar mücadelesini çözümlemek; "ben kimim?" ya da "biz kimiz?" gibi sorulara cevap bulmak; insanın "birey" hâline geliş ve bir "kimlik"e sahip "oluş" sürecinin bazı evrelerini tartışmak; birey ve toplum ya da kolektif özneler arasındaki ilişkilerin bazı boyutlarını açığa çıkarmak hedeflenmektedir.

---

[*] 'Dünyaya düşmek', "hep-beraber-olmaklık içinde massedilmiş olmak demektir" (Heidegger, 2008: 185).

Bu çalışmada kimliği konu edinirken, kavrama yönelik ilgileri esasında felsefe, psikoloji ve sosyoloji disiplinlerinin sunduğu teorik çerçevelerden istifade edilecektir. Özellikle üçüncü bölümden itibaren kimliğin inşâı sürecindeki faîl ya da faîlleri tespit etmeye çalışırken, sırasıyla psikoloji, sosyal psikoloji, fenomenoloji, fenomenolojik sosyoloji ve sosyoloji disiplinleri (ve alt-disiplinleri) içindeki bazı bakış açıları tartışılacaktır. Ancak bahsedilen alanlar arasındaki sınırların esnekliğini düşündüğümüzde, çalışmanın genelinde tartışma nesnemizden vazgeçmeksizin perspektifleri olabildiğince çoğaltmak ve bu çoğulluğu muhafaza etmek hedeflenmektedir. Bu amaçla zaman zaman edebî (şiir, öykü, roman, deneme) ve felsefî metinlere başvurulacaktır.

Tez beş bölümden (üçüncü ve dördüncü bölümler kendi içlerinde üç kısma ayrılarak) oluşuyor. Birinci ve ikinci bölümlerin öncelikli hedefi "kimlik nedir?" sorusuna cevap bulabilmektir. Üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümde ise kimliğin inşâı sürecindeki faîller tespit edilmeye çalışılacaktır.

Birinci bölüm, kavramsal bir çerçeve sunmayı hedefliyor. Bu amaçla kimliğin etimolojik anlamından başlayarak, bazı sözlük ve disiplinlerde (genel sözlüklerde, felsefe, psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve siyaset bilimi sözlüklerinde ve disiplinlerinde) kavrama yüklenen anlamlar arasındaki ilişkiler konu edilecek. Sonrasında ise "kimlik" kavramının tarihçesi verilerek bazı temel kavramlar (benlik, kişilik, özne, sosyal benlik, kişisel özdeşlik, kişisel kimlik, kolektif kimlik, sosyal kimlik, anlatısal kimlik) kimlikle ve birbirleri ile ilişkileri esasında ele alınacak.

İkinci bölümde, kimliğin ne olduğuna dair bir tartışma yürütülecektir. Bu amaçla modernleşme, bireyselleşme ve kimlik arasındaki ilişki ile başlayarak, kişisel ya da kolektif kimliğin mevcudiyetinin zorunlu koşulu olan "öteki"nin kimliğin "ne"liğini anlamaya çalışan bir tartışmadaki merkezîliği vurgulanacak. Ayrıca, kimliğin tarihî, sosyal bir kategori olduğu, öznel ve nesnel boyutlara sahip olduğu gibi kabuller ekseninde kimliğin neliğine dair bazı sonuçlara ulaşılmaya çalışılacak.

Üçüncü bölüm bu tezdeki esas tartışma nesnesine (kimliğin inşâı sürecinin faîlini tespit etmek) bir girizgâh olarak görülebilir. Kimliğin inşâı sürecinin faîlini tespit etmek amacıyla, evvela, Freud merkezde olmak kaydıyla bazı psikanalitik yaklaşımlar ele alınacak. Ardından kişisel gelişim teorilerinden (Freud, Piaget, Erikson ve Kohlberg) hareketle benliğin, kimliğin ve kişiliğin gelişim evreleri üzerinde durulacak. Üçüncü bölümün son kısmında ise Mead ve Goffman'ın "sembolik etkileşimcilik"i esas olmak üzere, kimliğin inşâını, sosyal psikolojinin perspektifinden hareketle tartışmak hedeflenmektedir.

Dördüncü bölüm, kimliğin inşâı sürecini fenomenoloji, fenomenolojik sosyoloji ve Habermas'ın eleştirel teorisinden hareketle sorunsallaştıracak. Bu bölümün tez içindeki önemi "hayat-dünyası" (*Lebenswelt*) kavramı vasıtasıyla esas tartışma nesnemize odaklanmasından kaynaklanıyor. Hayat-dünyası kavramına Husserl'in yüklediği anlamların doğrudan kimliğin inşâı süreci ile ilgili oluşuna, Husserl'in sunduğu arkaplanın Schutz ve Habermas tarafından daha sosyolojik bir boyutta ele alınışını eklediğimizde, kavram bu tez için vazgeçilmezleşiyor. Ayrıca Husserl'in "öznellik", "öznelerarasılık", "gündelik hayat" vb. temalar ekseninde yürüttüğü tartışmaların da bazı önemli çıkarımlara kapı aralayacağını vurgulamak gerekir. Dördüncü bölümün ikinci kısmı Schutz'un hayat-dünyası kavramı etrafında sosyal ilişkileri çözümleyişine; bölümün son kısmı ise, Habermas'ın teorisinin kimliğin inşâına dair sunabileceği alternatif bakış açılarına ayrılacak. Bu ara kısımda, hayat-dünyası, etkileşim, iletişim, sistem-dünyasının hayat-dünyasını kolonize edişi, vb. temalar çerçevesinde, sadece gündelik hayata odaklanarak yürütülecek bir analizin kimliğin inşâının faîlllerini tespit etmekte yeterince başarılı olamayacağı düşüncesinden hareketle, Habermas'ın daha makro bir analize kapı aralamaya yönelik girişimleri tartışılacak.

Tezin son bölümü kimlik politikalarına ve Türkiye'de kimlik tartışmalarına odaklanacak. Yeni sosyal hareketler paradigmaları ve kimlik politikaları arasındaki ilişkinin ele alınmasıyla başlayan bölüm, kimlik politikalarının ortaya çıkış nedenlerini, amaçlarını ve yol açtığı bazı sorunları tartışarak devam edecek. Bölümün sonunda ise Türkiye'deki kimlik tartışmalarını tezin önceki bölümlerinin

mirasından hareketle özetlemeye çalışan bir çözümleme yapılacak. Bu son kısımda Türkiye'deki bazı dinî cemaat ağlarının amaçları ve örgütsel yapıları esas olmak üzere globalizm, ulus-devlet ve cemaatlerle birey arasındaki ilişkiye dair bir değerlendirme yapılmaya çalışılacak.

Beş bölümden oluşan bu tezin *hipotezi* şöyle ifade edilebilir: kimlik, sadece hayat-dünyasında öznelerarasında (yakın çevre, çağdaşlar, selefler ve halefler) gerçekleşen ilişkilerin değil, hayat-dünyasının sistem-dünyasınca kolonize edilişinin ve bu kolonizasyona yönelik tepkilerin bir ürünüdür. Eşdeyişle, kimlik, birey, toplum ve makro iktidar öğeleri arasındaki karmaşık ilişkiler ağı içinde inşâ edilir. Bu tez, bahsedilen hipotezin doğrulanıp doğrulanamayacağını sosyal teorinin kimi merkezî figürlerinden hareketle literatür taraması ve kavramsal analiz yoluyla test etmeye çalışacak.

Kimliğin inşâı sürecinin faîlini tespit etmeye çalışmak, bir bakıma, sosyal teorideki temel tartışma nesnelerinden biri (yapı ve eylem) ile doğrudan ve yakın bir bağ kurmayı gerektirir. Yapı ve eylem ikiliğine dair süregelen tartışmalar içinde üç ana hat olduğunu söyleyebiliriz. Bir tarafta özneyi ve eylemi öne çıkaran, öznenin yapı karşısındaki önceliğini ve yaratıcılığını vurgulayan varoluşçu ve fenomenolojik yaklaşımlar yer alırken, diğer tarafta toplumun/yapının bireyi biçimlendiren veya kimliklendiren bir güç olarak kabul edilmesi gerekliliğinin altını çizen yapısalcı yaklaşımlar yer alır. Bu iki yaklaşımın dışında bireyin aynı anda hem özne hem de nesneliğini, hem belirleyen hem de belirlenen olduğunu vurgulayan, teorik kökenlerini Hegel ve Marx'a dayandırabileceğimiz ve Mead, Habermas, Bourdieu, Bakhtin ve Giddens'ın temsil ettiği bir alternatif yaklaşımdan bahsedebiliriz. Bu tezin test etmeye çalışacağı hipotez üçüncü yaklaşımla belirgin bir ortaklığı paylaşır.

Kimlik, pek çok disiplinin farklı önceliklerle ilgisini celbeden bir kavram. Belki de sosyal teorinin son 20 yıldaki en popüler kavramlarından biri. Bu tez kimliğin inşâı sürecinin faîllerini tespit etmeye odaklanmakla, "kimlik"in çok farklı biçimlerde ele alınabilme ihtimalleri arasından sadece birini tercih etmiştir. Sinemadan, resme ve müziğe, tarihten, sosyoloji ve siyaset bilimine, edebiyattan

felsefeye, kadın çalışmalarından etnisite çalışmalarına, kişisel düzeyden öznelerarası ve kolektivitelerarası düzeye, gündelik hayatın mikro unsurlarından makro iktidar ilişkileri ağına kadar çok farklı alanlardaki meseleleri ele almaya kapı aralayan bir kavram olması hasebiyle, kimliğin ele avuca sığmaz akışkanlığı, her halükârda, onu ele almayı hedefleyen girişimlerin önüne bir dizi sorunu büyük kütleler hâlinde yığar. Bu nedenle, kimliği katı sınırlar içinde ele almak ne kadar güçse ona dair bütünlüklü bir çözümleme sunmak da o kadar güçtür; kimliği çözümlemeye yönelik her girişim, bitmemeye ya da eksik kalmaya yazgılıdır. Bu tezde, böylesi bir gerçekliği kabullenerek, kimliği katı bir sınıra mahkûm etmeksizin, kısıtlı bir çalışma alanı belirlenmiştir. Bu doğrultuda, daha çok kimliğin inşâı sürecine odaklanılmış ve kimliğin inşâı sürecindeki faîl tespit edilmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kimlik, her durumda, bir bilinmezlik peçesi ile, belirsizlik ile örtülüdür - Babilleşmeye ya da Balkanlaşmaya* işaret eden bir belirsizlik (Bilgin, 2007: 5). Bilinmezlik peçesinin aralandığı her an, kavramın kullanımındaki tüm belirsizliklerin yerini apaçık gerçekliklere bıraktığı kanaati oluşabilir; oysa, her seferinde bilinmezlik/belirsizlik kendini yeniden üretir.

'Kimlik nedir?' sorusu, soranı insana, bireye, topluma, eşyaya tarihî bir perspektif içinde bakma yükümlülüğü ile donatır. Bir sosyal bilimcinin kendi özel alanı her ne olursa olsun derdi kendini, insanı, bireyi, toplumu ya da daha soyut düzeyde dünyayı anlamaktır. 'Kimlik nedir?' sorusu zorunlu olarak böyle bir derdin ağır yükünü üstlenir.

Kimlik, dünyayı –insanı/bireyi/toplumu anlamaya dair bir imkân, ufuk, perspektif ya da kategoridir, tıpkı 'sınıf' gibi. 1960'lardan sonra kimliğin yaygın bir biçimde kullanıma girişi ile birlikte sınıfa yönelik ilgi yerini kimliğe –kültürel araştırmalara, kimlik politikalarına, farklılığa- bıraktı. Reel sosyalizmin neo-liberalizm karşısındaki mağlubiyetine, sınıfın, kimlikle karşılaştırıldığında uğradığı değer yitimi eşlik etti. Sınıfı bir analiz birimi olarak kabul edenlerin sözleri, elbette, henüz tükenmiş değil. Çünkü, henüz ne eşit, ne de adil ve özgür bir dünyada yaşıyoruz. Bütün zayıf noktalarına, kendisine yönelik bütün eleştirilere rağmen sınıf analizinin bir ufuk olarak muhafazasının önemi teslim edilmelidir. Kimlik ve sınıf arasındaki gerilimin birini diğerine tercihle sonuçlanması gerekmez. Kimlik ve sınıf birbirlerinin mevhumu muhalifi değil, aynı tarihî ve mantıkî kökene sahip iki zihnî kategoridir (Gandler, 2006: 321).

---

* Bütün dillerin birbirine karıştığı, herkesin başka dil konuştuğu ve artık kimsenin kimseyi anlamaz olduğu –Babilleşme ya da Balkanlaşma- bir tür belirsizlik.

Kimlik, dünyayı anlamaya dair bir imkândır. İlgi ister eşyaya, ister bireye ve topluma yönelik olsun, her halükârda dönüp dolaşıp kendimize varırız. Kimliği mesele edinmek kendiliğe dair bir düşünümdür; kendiliğin soruşturulmasıdır. Ya da tersinden düşünüldüğünde esas ilgi kendimize dönük olduğunda, aynı zamanda, topluma, eşyaya dair bir düşünümdür.

Kimlik, farklı disiplinlerin artan oranda ilgilerini yönelttikleri bir kavram. Kimliği dışarıda bırakarak insana/dünyaya/bireye/topluma dair herhangi bir tartışmanın yürütülebilir olduğuna inanmak artık çok güç.

Bugün kullanıldığı anlamda kimlik kavramı psikoloji disiplininin soruşturmalarının bir ürünü addedilir. Sonrasında ise geçirdiği evrimle birlikte sosyoloji, etnoloji, antropoloji, siyaset bilimi vb. disiplinlerce yoğun olarak nesneleştirilir. Buna karşılık, kavramın etimolojisine yönelmek psikolojiden daha önce felsefedeki kullanımına ilgi duymayı gerektirir. Zira psikoloji disiplininin kurumsallaşmasından çok önce bugün Türkçe'ye kimlik olarak çevrilen *identity* kavramı 'özdeşlik' olarak çevrilen anlamda zaten kullanılmaktaydı. Leibniz, Locke, Hume, Heidegger vd. dünyayı/varlığı anlama çabaları içinde 'özdeşlik' anlamında *identity* ile ilgiliydiler. O hâlde ilkin kavramın etimolojisi, anlamları ve felsefedeki 'özdeşlik' kavramı ile başlamak gerekir.

1.1. "Kimlik"in Etimolojisi ve Anlamları

1.1.1. 'Kimlik'in Etimolojisi

Id ["o"], *idem* ["aynı/özdeş olan"], *ident* ["aynı"] ve *identitatem (*yalın hâli *identitas*) ["aynılık"] kelimelerinden türetilen kimlik kavramı, 1400-1600 yılları arası Fransızcasında ilkin 1570 yılında yer alıyor.[1] Kavramın etimolojik kökenlerine bakıldığında, "aynı" ve "aynılık" anlamlarının öne çıktığını söyleyebiliriz. Bu cümleden olmak üzere, "kimlik bir tanımlamadır ve tanıma konu olan şeyin ve elbette ki özellikle insanın veya insan topluluğunun başkalarıyla olan *aynılıklarını/benzerliklerini* ifade eder" (Vatandaş, 2003: 242).

[1] Kavramın etimolojik kökenleri için bknz. Ayto, 1995 ve *Online Etymology Dictionary* (http://www.etymonline.com/).

1.1.2. Genel Sözlüklerde Kimlik Kavramı

The Oxford English Dictionary'de (2004) kimlik şu şekilde tanımlanmış: 1) öz, bileşim, doğa, hususiyetler veya üzerinde düşünülen belli vasıflar esasında aynı olma niteliği veya keyfiyeti; mutlak veya özsel aynılık, birlik; 2) bir kişinin veya bir şeyin her zaman ve her durumda aynılığı; bir kişinin veya bir şeyin kendi olma şartı ya da gerçekliği; bireysellik, kişilik; kişisel veya bireysel mevcudiyet; 3) hep kendisinin aynısı olan şey.

Türk Dil Kurumu'nun *Genel Türkçe Sözlüğü*'nde ise kimlikle ilgili şu tanımlara yer veriliyor: 1) Sosyal bir varlık olarak insana özgü olan belirti, nitelik ve özelliklerle, birinin belirli bir kimse olmasını sağlayan şartların bütünü; 2) Kişinin kim olduğunu tanıtan belge, hüviyet; 3) Herhangi bir nesneyi belirlemeye yarayan özelliklerin bütünü.

Yukarıdaki tanımlardan hareketle söylemek gerekirse, kimlik, aynılık, süreklilik, özdeşlik, bir kişi ya da şeyin kendi olma şartı/gerçekliği, kişinin kim olduğu, kişiyi ötekilerden ayıran hususiyetler, kişinin/nesnesin belirti, nitelik ve özelliklerinin tümü anlamlarına gelmektedir.

1.1.3. Farklı Disiplinlerde Kimlik Kavramı

Farklı disiplinlerin kimliğe farklı anlamlar yüklediği yukarıda vurgulanmıştı. Bu farklı anlamlar üzerinde tek tek durmadan önce söz konusu anlamların tümüyle birbirleri ile ilişkisiz olmadıklarının altını çizmek gerekir. Kavramın *özdeşlik* anlamında felsefedeki kullanımı da dâhil olmak üzere her bir disiplinin farklı kullanımları arasında kolaylıkla bazı bağlantılar kurulabilir.

1.1.3.1. Felsefede 'Özdeşlik' Kavramı ve 'Özdeşlik İlkesi'

Hançerlioğlu (1993) Felsefe Sözlüğü'nde *özdeşlik*'i (ayniyyet/identity) şöyle tanımlıyor: "Bir şeyin kendisi ile aynı olması ve kendisinden başka bir şey

olamaması… Bir şey neyse odur ve kendisinden başka bir şey olamaz" (317). Cevizci (2002) ise şöyle bir tanım veriyor:

> Aynılık, birlik, kendi kendisiyle aynı olma durumu. Öncelikle ve temelde, bir şeyin, başka her şeyden farklı, fakat kendi kendisiyle aynı olması durumu. Tam olarak, tümüyle aynı olması durumu. İki şey arasındaki tam ve mutlak aynılık hâli ya da benzerlik ilişkisi (797).

Özdeşlik ilkesi/ayniyyet prensibi ise, bir şeyin kendisi ile aynı olduğunu dile getiren bir mantık ilkesidir. İlke, A=A'dır der, "yani her A, kendisinin aynısıdır" (Heidegger, 1997: 12). Heidegger'e göre ilkenin asıl sesi, A, A'durur formülünde kendini duyurur. "İlke bu –"durur"la, her bir varolanın nasıl durduğunu söyler, yani: kendi kendisi ile (birlikte) kendisinin aynısı olarak" (Heidegger, 1997: 13-4). Kendi kendisi ile birlikte kendisinin aynısı olan kendisi ile özdeştir/aynıdır: bitki bitkidir, mavi mavidir, üçgen üçgendir. Tüm bunlar, mevcut hâlleriyle boş ve kesin önermelerdir (Leibniz, 2007: 23); bize bir şey düşündürmezler. Tam da bu yüzden, özdeşlik ilkesinin malûmu îlam etmekten kurtarılabilmesi için zorlanması, evrilip çevrilmesi, tersine çevrilmesi gerekir (Leibniz, 2007: 25). Bahsedilen anlamda bir zorlama, evirip çevirme, tersine çevirme için, *aynı*daki *ayrım*ı açığa vurmak bir ilk adım olabilir. Ayrıda aynı olanın izlerine rastlanır; ayrım özdeşliğin/aynılığın özünden kaynaklanır (Heidegger, 1997: 9); aynı olanda "kendisini açığa vuran bir ayrım vardır" (Heidegger, 1997: 32). Platon, "[d]emek ki aralarında her biri diğer ikisinden ayrı, ancak kendisinin aynısıdır" (akt. Heidegger, 1997: 12) der; yani bir şey kendi kendisi ile birlikte kendisinin *aynı*sıyken, diğer başka şeylerden *ayrı* durur.[2] Diğer başka şeylerden *ayrı* duran *aynı*, aynı zamanda, kendi içinde de *ayrım*ı açığa vurur.[3] Meselâ, 'meyve' *aynı*-lığa işaret ederken, kendi içinde *ayrı*-lık da içerir:

---

[2] Bu ayrılık [özdeş-olmayışlık] sonsuzdur. Bütün özdeş-olmayışlıklar [*non-identity*], der Benjamin, sonsuzdur. Ama bu bütün özdeşliklerin/aynılıkların sonlu olduğu anlamına gelmez (2004b: 75). Çünkü, onlar da, kendi kendilerinde *ayrım*ı açığa vururlar.

[3] Grimm Kardeşler'in 'Tavşan ile Kirpi' adlı masalı, *aynı*daki *ayrı*mın kendisini açığa vurmasını örneklendirmekte işimize yarayabilir. Sözkonusu masalda, "hızlı bir koşucu olmakla böbürlenen tavşan, kirpiye meydan okur ve yarışma teklifinde bulunur. Teklife evet diyen kirpi eve dönüp karısına durumu anlatır ve aklına gelen kurnazlığı gerçekleştirmek için karısına, yapması gereken şeyi anlatır. Buna göre karısı, varış noktasının olduğu yere gizlenecek ve tavşan tam bu noktaya gelmek üzereyken ortaya çıkıp "ben vardım bile" (*ick bünn all hier)* diyecektir. Kirpilerin arasındaki ayrımı kestirmek olanaksız olduğu için tavşan da durumun farkına asla varamayacaktır. Nitekim öyle olur. Tavşan tam varış noktasına gelmek üzereyken kirpinin karısı gizlendiği yerden ortaya çıkar ve "ben vardım bile" der. Yarışı kaybetmeyi bir türlü hazmedemeyen tavşan, tekrar yarışma teklifinde bulunur. Ne var ki her defasında kaybeder. Ne zaman varış noktasına gelse, kirpiyi (yani ayrımı) daima orada bulur" (Heidegger, 1997: 62 –çevirmenin notu).

kiraz, elma, muz, armut, kivi, vb. Bir meyvenin bir diğeri ile özdeş olması beklenmez. Pek çok özelliği farklı olsa da, bu, iki nesneyi, meselâ kiraz ile elmayı, bir ortak adla çağırmaya, onlara bir aynılık atfetmeye engel değildir. İkisine de meyve adını veririz. Kiraz, elma değildir, kirazdır; ama o da bir meyvedir, tıpkı elma gibi. Wittgenstein, bu türden kavramları ailelere benzetir. Üyeleri çeşitli yönlerden birbirine benzese de, bir ailenin üyeleri birbirlerinin tıpatıp aynısı (özdeş) değildir. Fakat biz yine de onları aile olarak tanımlarız. Wittgenstein'dan hareketle, "özdeşlik", der Medina, "çeşitliliğe dayalı *heterojen* bir şey olarak ve dalgalanmaya tabi *istikrarsız* bir şey olarak düşünülebilir" (Medina, 2006: 38]. Hülasa, özdeşlik ilkesinin, kendi kendisiyle aynı olan her düşünülebilen şeyin, "nesne karşılığı olsun ya da olmasın, düşünülebilen diğer şeylerden ayrı ve bağımsız olduğunu ifade eden" (Cevizci, 2002: 798) bir yasa olduğunu söylediğimizde, her halükârda *aynı* ve *ayrı*yı birbirine iliştirmek ve özdeşliğe *heterojenlik* ve *süreksizlik* atfetmek zorunluluğu ile karşı karşıya kalırız.

1.1.3.2. Psikolojide Kimlik Kavramı

Reber'in *The Penguin Dictionary of Psychology*'sinde 'kimlik' şu biçimde tanımlanıyor: 1) Kişilik odaklı çalışmalarda, bir kişinin asli, süregelen benliği, birey olarak herhangi bir kişinin öznel, içsel kavramı. Buradaki kullanımı ile kavram cinsiyet-rol kimliği, ırksal kimlik veya grup kimliği ile nitelenir 2) Mantıkta, bir kıyasta gerçeklik değerini değiştirmeksizin birbirinin yerine kullanılabilir olan iki ya da daha fazla öğe arasındaki ilişki 3) Terimin gevşek anlamıyla, yüzeydeki farklılıklara rağmen öğeler arasında var olduğuna inanılan derin ilişki 4) Piaget'nin teorisi esasında üçte vurgulanan ilişkiye dair farkındalık (1985: 341). Bir başka psikoloji sözlüğü kimliği *köklü bir biçimde değişmeden kalan niteliklere sahip olmak, kişiliğin bütünlüğü/birliği* (Statt, 2003: 79) olarak tanımlıyor. Stratton ve Hayes ise kimliği insanların bir kişi olarak sahip oldukları birey olma duyusu/hassesi biçiminde tanımlıyor. Erik H. Erikson'a göre ergen olmanın zorunlu koşulu durağan (kişilerin farklı koşullar arasındaki hareketliliğine rağmen görece aynı kalan) bir kimlik duyusu/hassesi tesis etmektir (1993: 90). *Türk Dil Kurumu Yayınları'*ndan çıkan *Ruh Bilim Terimleri Sözlüğü*'nde (Enç, 1980) "kimlik/özdeşlik" terimi yer almıyor. Buna mukabil Budak'ın *Psikoloji Sözlüğü*'nde kimlik şu şekilde

tanımlanmış: "Benliğimiz konusunda dün, geçen yıl, ondan önceki yıl, vb. kimsek, yine o olduğumuz yolundaki öznel bir bütünlük, tutarlılık ve süreklilik duygusu" (Budak, 2005: 447). Benzer bir tanıma Rycroft'un *Psikanaliz Sözlüğü'*nde rastlanır: "Kişinin, bir sürekliliği olan varlığını, başka herkesten ayrı bir birim olarak duyumsaması" (1989: 90).

Psikoloji sözlüklerinde, özcesi, kimlik terimine yüklenen anlamlarda süreklilik, bütünlük, tutarlılık, değişen koşullara rağmen aynı kalan birey olma hassası, asli ve süregelen benlik, vb. öne çıkıyor. Sıralanan bu vasıflar esasında diğer disiplinlerin kavrama yükledikleri ile psikolojinin kavrama yüklediği anlamlar arasında manidar bir ilişki kurmak için, sosyal psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve siyaset biliminde kavrama yüklenen anlamları ele almak gerekir.

1.1.3.3. Sosyal Psikolojide Kimlik Kavramı

"Kimlik", sosyal psikoloji disiplininin teori ve araştırmalarındaki merkezî ilgi noktalarından biridir (Howard, 2000: 367). Kimliğin sosyal psikolojide ele alınma biçimi esasen iki farklı teorinin sunduğu perspektiflerde temellenir: *sosyal kimlik teorisi* ve *kimlik teorisi*. Sosyal kimlik teorisi daha çok grup odaklı bir kimlik analizini öne çıkarır. Buna karşılık, kimlik teorisi ise merkeze "rol"ü yerleştirir (Stets ve Burke, 2000: 228). Bir başka deyişle, sosyal kimlik teorisi "kim olduğumuz" ile, kimlik teorisi "ne yaptığımız" ile daha çok ilgilidir (Stets ve Burke, 2000: 232).

Öncülüğünü Henri Tajfel'in yaptığı *sosyal kimlik teorisi*, "temel varsayımında, gruplar hâlinde kategorizasyonun, algısal düzeyde grup içinde benzerliği, gruplar arasında ise farklılığı artırdığını öne süren bir teoridir" (Bilgin, 2003: 349). Bir gruba ait olmak, hem kendimize dair bakışımızı hem de başka grupların üyelerinin bize bakışlarını doğrudan etkiler. Aynı şekilde, ne tür insanlar olduğumuz, yaptığımız şeyler, sahip olduğumuz değer ve tutumlar, etrafımızdaki insanları görme ve onlara tepki verme biçimlerimiz de üyesi olduğumuz grup ve başka grupların üyelerinin grubumuzla ilişkileri tarafından belirlenir. Hülasa, bir gruba üye olmak, bir kimliğe sahip olmak demektir. Üyesi olduğumuz gruplar, başkalarıyla etkileşimlerimizde kendimizi konumlandırmayı mümkün kılarak bizi bir

kimlikle donatırlar (Hogg, 2005: 462). Sosyal kimlik teorisinin kimlik tasavvurunun merkezinde grupların ve gruplararası ilişkilerin yer alışının, psikolojideki kimliğin kullanılma biçiminden temel bir kırılmayı temsil ettiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki, bir gruba üye olmanın getirdiği kimlik, her zaman öteki grup rağmınadır. Bir başka deyişle, kimlik, iç-grupla dış-grup arasındaki diyalektik ilişkide temellenir. Bunun anlamı şudur: kimliğin tanımı daima ötekinden geçer, ötekine göre yapılır (Bilgin, 2003: 199).

Sembolik etkileşimci teorik çerçevenin bir türevi olan *kimlik teorisi*, sosyal hayatta üstlenilen sorumlulukların kimliği ve kimliğin de rol tercihini etkileyeceği temel önermesinden hareket eder. Bu cümleden olmak üzere, kimlik teorisine göre, belli bir rolü ifade eden davranışlar arasında veya içinde tercih yapmak, kişinin, bu rollerle ilişkili kimlikler hiyerarşisindeki izafi konumunu yansıtır (Stryker, 2000: 1255). Kimlik teorisi, insanları sorumluluklar ve rollerle ilgili ihtiyaçlar arasında rasyonel tercihler yapabilen varlıklar olarak görür; buna karşılık, sosyal yapının ve sosyal etkileşimin insan eylemini sınırladığına dair sosyolojik kabulü de onaylar (Stryker, 2000: 1253). İnsan, aynı anda özne (aktör) ve nesnedir (reaktör/tepki veren). Bir başka deyişle, kişilerin kendilerine atfettikleri anlamlar, kendi özkavrayışlarının olduğu kadar, başkalarının onlara yönelik tepkilerinin de ürünüdür. Dolayısıyla, sembolik etkileşimci gelenekle uyumlu bir biçimde, kimlik teorisi bakış açısından hareketle söylemek gerekirse, öznelerarasında müzakere edilen bütün anlamlar sosyal etkileşimden sökün eder (Stets ve Burke, 2005: 133). Özcesi, analizin merkezine rol, anlam ve etkileşimi yerleştirmekle, sosyal kimlik teorisinin yaptığı gibi, kimlik teorisi, kimliğin tanımını ötekini çağırarak yapmaya çalışır. Böylece, sosyal kimlik teorisi ve kimlik teorisi, kimliği tanımlarken, sadece bütünlük, süreklilik ve aynılığı değil bütünlüğü, sürekliliği ve aynılığı tehdit eden ötekini/ayrımı öne çıkararak, psikoloji disiplininin kimlik tanımından temel bir noktada ayrışmış olur.

1.1.3.4. Sosyolojide Kimlik Kavramı

Descartes'ın özne tasavvurunda temellenen, siyasal düşüncede (özellikle liberalizmin temel bir varsayımı olarak) ve psikolojide de egemen olan ortodoks

yaklaşımlar benliğin özerk bir şey (istikrarlı ve bütün dış etkilerden bağımsız) olduğunu varsayar (Edgar ve Sedgwick, 2007: 176). Oysa sosyoloji için ne benliğin ne de kimliğin mutlak özerkliği kabul edilebilir değildir. Kimlik, genellikle, 'istikrarlı' ve 'bütün dış etkilerden bağımsız'a değil, istikrarsız/süreksiz/parçalı ve 'dış etkiye açık' ("öteki"nin etkisine) olana tekabül eder. Kimliğin sosyolojideki farklı anlamlara gelebilen kullanımlarında "öteki" her zaman merkezdedir. Örneklendirmek gerekirse, *Encyclopaedic Dictionary of Sociology*'de kavramın iki şekilde kullanıldığı belirtiliyor: ilkin, kimlik, birinin nasıl ve nerede görüldüğü ve başkaları tarafından ona karşı olan davranışlar yoluyla nasıl kategorize edildiğine işaret eder. İkinci olarak ise, kimlik, kişinin kendisini belli bir hayat öyküsüne sahip, toplumda yer edinmiş ve özel bir değer taşıyan bir kimse olarak nasıl görüp kabul ettiği ile ilgilidir. Muhtemelen ikinci anlam birinci anlamdan kaynaklanır (Sharma, 1992: 407). Buradaki her iki kullanımında da, kimlik, kişinin sosyal hayatta başkaları ile temas hâlinde oluşu (iletişim/etkileşim) esasında tanımlanır.[4]

İletişimi/etkileşimi merkeze alarak bir kimlik tanımına ulaşmaya çalışmak, kimliğin inşâını ötekinin bakış açısının içselleştirilmesine dayandırmak ve *aynılığı* değil *ayrımı/farklılığı* öne çıkarmak anlamına gelir. Böylece, kimlik, istikrarlı ve bütün dış etkilerden bağımsız bir süreklilik, tutarlılık ve bütünlük olarak değil, dış etkilere açık istikrarsız, süreksiz ve parçalı bir şey olarak kavranmış olur.

Sosyolojik yaklaşımların kimlik tasavvuruna dair yukarıda söylenenlerin bir benzerine Marshall'ın *Sosyoloji Sözlüğü*'nde rastlanır. Psikodinamik ve sosyolojik geleneğin temel savlarından biri kavramla ilgili özcü tasavvurlara karşı çıkmaktır. Özcü anlayışlar, kimliğin tutarlı ve hayat boyunca az çok aynı kalan eşsiz bir nüve ya da öz ("gerçek ben") olduğunu varsayıyordu. "Buna karşın hem sosyolojik hem psikanalitik teoriler, vurguyu değişik derecelerde, kimliğin yaratılmış ve kurulmuş karakterine yapmışlardır" (Marshall, 2003: 405). Sosyolojik yaklaşımı farklılaştıran bir başka temel nokta, o hâlde, kimliğin inşâ edilmişliğinde temellenir. Kısacası, sosyolojik tasavvur kimliği değişim/süreksizlik, etkileşim/iletişim, öteki, inşâ

[4] Sosyolojide kimliğin iletişim/etkileşim esasında tanımlandığı başka örnekler için ayrıca bknz. Frank, 1991; Jary ve Jary, 1991.

ol(un)muşluk, kurulma esasında tanımlar. Ancak, bu, sosyolojik yaklaşımın kimliğe ilişkin tümüyle birörnek bir bakış açısına sahip olduğu mânâsına gelmez. Burada sosyolojik yaklaşımla ilişkilendirilen tasavvurların daha çok yakın zamanlı sosyolojiler için geçerli olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü, geleneksel sosyoloji daha çok *aynılık* odaklıdır; buna mukabil, vurgulandığı üzere, yakın zamanlara ait sosyolojiler –münhasıran postmodern sosyoloji- *ayrılık* odaklıdır (Craib, 1998: 4).

1.1.3.4. Antropolojide Kimlik Kavramı

"Kimlik", antropolojide birden çok anlama gelebilen, müphem bir biçimde kullanılır. Kavram bir açıdan zatına mahsusluk ve bireysellik hususiyetlerine, kişiye ait asli farklılıkların tıpkı 'öz-kimlik'de olduğu gibi diğerlerinden onu farklılaştırmasına; öte yandan, aynılık vasfına işaret eder. Aynılıktan kasıt, bir grupla ya da bir kategori ile –meselâ bir etnik grupla- bazı ortak özellikler temelinde bir birlik oluşturmak ya da söz konusu birliğe katılmaktır. Kavram pekâlâ birer kimliğe sahip oldukları kabul edilen ailelere, cemaatlere, sınıflara ve uluslara olduğu kadar bütün grup, kategori, segment ve kurumlara da teşmil edilebilir (Byron, 1996: 292). Bütün bu kolektiviteleri var kılan ortak bazı özellikler esasında kurulan birliktelikleridir; kolektivitenin üyeleri arasındaki aynılık, benzerliktir.

Antropologlar kimlik kavramını Erikson'un süreklilik/tutarlılık esasında tanımladığı benlik anlamından daha çok, sosyolojinin yüklediği anlamda -bireylerin sosyal ve kültürel çevrelerine ve sosyal ve kültürel kazanım mekanizmalarına işaret eden- kullanmaya eğilimlidirler (Byron, 1996: 292). Zira kimliğin sosyalliği antropologlara göre onun olmazsa olmaz bir boyutudur. İnsan ancak sosyal olarak varolabilen bir varlıktır. "Kültür de bu toplumsal varoluş şartının dayattığı bir sonuçtur. İnsan doğal ve toplumsal çevresiyle ilişkisini kültür yoluyla kurar ve içinde biçimlendiği kültüre bitişik bir kimlik taşır. Kimlik, bu bakımdan kültürden ayrı değildir" (Aydın, 2003: 471).

Toparlamak gerekirse, kimliğin antropolojideki kullanımında üç husus öne çıkar: birey ya da kolektiviteyi ötekilerden farklılaştıran, zatına mahsus kılan

hususiyetler, bazı özellikler esasında ortaklaşma/kolektiviteler tesis etme ya da aynılaşma ve de kültürel çevre içinde kimliğin ediniliyor olması.

1.1.3.5. Siyaset Biliminde Kimlik Kavramı

Kavram, politik bağlamda genel olarak herşeyin kendisi ile ilişkisinden ziyade kendi kendisiyle özdeşleşimine (self-identification) işaret etmek üzere kullanılır. Sadece bilinçli varlıkların veya bilinçli varlıkları üyeler olarak içeren şeylerin, yani toplumların, devletlerin, kulüplerin ve kurumların bir kimliği vardır. Bir kurum sadece üyeleri kendilerini diğer kurumlardan farklılaştırabildiklerinde değil; aynı zamanda kelimeler, jest-mimikler ve pratiklerde ayırıcı niteliğini açığa çıkarabildiklerinde de bir kimliğe sahiptir. Bu, kurumun kendine olan güvenini sağlar, onu *var kılar* ve insanların kendilerini ona ait hissedebilmelerini mümkün kılar. Böylece bir 'ulusal kimlik'in doğuşu insanlar arasında doğal olarak bir araya geldikleri, ortak bir çıkarı, tarihi ve kaderi paylaştıkları duygusunu içerir (Scruton, 1996: 249). Bu tanımda, farklılaşma kadar ortaklaşma, ortak bir çıkarı, tarihi, kaderi paylaşma temelinde ortaklaşma öne çıkıyor. Farklılık ve ortaklaşma (benzeşme, özdeşleşme) sosyal ve kurumsal kimlikler temelinde ele alınıyor.

Çağdaş siyaset biliminde, sosyal bilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi, 'kimlik' kavramına yönelik artan bir ilgiden bahsedilebilir. Siyaset dikkate alınarak söylenirse, birey belli bir kimliğe sahiptir dediğimizde, genellikle "kimlik politikaları" olarak adlandırdığımız şeyle ilişkili belli bir türe aidiyeti kastediyoruzdur (Bilgrami; 2006, 5). O hâlde, siyaset biliminde kimliğin artan oranda merkezî bir kavram oluşunu, esas itibariyle, kimlik politikaları, azınlık hakları, çokkültürcülük, devlet birey/vatandaş ilişkileri, globalleşme/yerelleşme ilişkisi, etnik kimlikler, milliyetçilik, vb. ana temalar ekseninde yürütülen benzeri tüm tartışmalardaki merkezî önemine bağlamak gerekir.

1.1.4. Disiplinlerarası Karşılaştırma

Felsefede kullanıldığı asli mânâsı ile özdeşlik bir şeyin zorunlu olarak başka bir şey değil de kendisi olması, kendisi ile bir ve aynı olmasıdır. Bu türden bir kullanımda her ne kadar *aynılık* öne çıkıyor olsa da, *aynı*nın içindeki *ayrı*yı ifşa ettiğimizde, kimliğin sosyolojik kullanımı ile felsefedeki kullanımı arasında bağ

kurmak mümkün hâle gelir -ancak bunun her zaman yalnızca dolaylı bir bağ olabileceği gerçeğini ihmâl etmemek kaydıyla. Kimliğin, felsefî kullanımı ile sosyolojik kullanımı arasında ancak dolaylı bir bağ kurabiliriz. Çünkü, felsefî kullanımda, şayet bir şeyin kimliği ile kastedilen onu kendisi ile bir ve aynı kılan şey ise, söz konusu şey, muhtemelen arizi/geçici/yitirilebilir değildir; bir cevhere/töze karşılık gelir. Oysa, sosyolojik kullanımda, kimlik edinilebilir ya da bazen yitirilebilir bir şeydir. Herhangi bir kişi kimliğini bir nedenle yitirse de, kimliğini yitirmeden önceki kişiyle hâlâ aynıdır, sayısal olarak kendisi ile özdeştir; dolayısıyla, yitirilen, kişiyi zatına mahsus kılan şey değildir (Shoemaker, 2006: 41).[5] Sonuç itibariyle, kimliği bir cevherle/tözle birlikte anmakla, onu edinilebilir/yitirilebilir bir şey olarak görmek esasında, kavramın felsefî ve sosyolojik kullanımları arasında belirgin bir ayrımın olduğunu söyleyebiliriz.

Kimliğin felsefî ve sosyolojik kullanımı arasındaki farka dayalı soruşturmanın bir benzerini sosyoloji ve psikoloji arasında da yürütebiliriz. Psikolojideki kimlik kavramı ile vurgu çoğunlukla bireyedir, onun kişisel bütünlüğüne ve sürekliliğinedir, zatına mahsusluğunadır. Psikolojik kullanımın, bu

[5] Habermas, benzer bir yorumunda, kimliğin falsefî kullanımı ile –özdeşlik anlamında- 'dünyayı açıklamaya yönelik bir perspektif sunma' iddiasındaki "kimlik" kavramsallaştırması arasında ancak dolaylı bir ilişki kurulabileceğinin altını çiziyor. Tek bir kişiyi sayısal olarak belirlemek/kimliğini saptamakla söz konusu kişinin "kimlik"i –burada kişinin eylemlerinin özerkliği ve başkalarının eylemleri ile karıştırılamazlığı kastediliyor- arasında açık bir ayrım vardır. Şöyle ki, "felsefi teoride, kimlik [özdeşlik] özel bir işlevi bulunan bir yüklemdir; tek bir şey ya da nesne, onun sayesinde aynı türdeki ötekilerden ayrılır; ama tersine olarak, bu yüklem, değişik koşullarda ve değişik kiplerde yalnızca tek bir nesnenin konu olabileceğini de anlatır. Böyle bir kimlik, özdeş bireylerin özel nitelikler sayesinde birbirlerinden ayrılmalarını gerektirmez. Hatta, özdeş bireylerde onu referans alarak davranışlarını yönlendirmelerini ya da bu davranışları bütünlüklü bir bağlam içinde açıklamalarını sağlayan bir temel nitelikler modeli gösterilmesini gerektirmez. Tamamen dağınık görünen bir şey ya da yaşama biçimini ve inancını esen rüzgarlara göre ve üstelik her yıl yeni bir biçimde değiştiren bir kişi, bu biçimsel anlamda 'kendi kendisiyle özdeş' olarak karakterize edilebilir. Tekil bir şey varsa, ona kimlik atfedilebilir. Onun kimlik edindiğini ya da yitirdiğini söylemenin bir anlamı yoktur" (Henrich'den akt. Habermas, 1996: 531-532). Dolayısıyla, kimliğin felsefî kullanımı ile sosyal psikolojik teorideki kullanımları dolaylı ilişkilerine rağmen açıkça ayrışırlar. Sosyal psikolojik teoride, Habermas'a göre, kimlik, belirli bir yaştaki kişilerin edindikleri karmaşık özellikler bütünüdür. Bu kişilerin söz konusu özelliklere doğuştan sahip olmaları beklenmez, zaten olamazlar da. Bir topluluğun içinde yer alarak bir kez kimlik edinildiğinde, kimlik, edinen kişiyi bağımsızlaştırabilir; ötekilerin etkisinden kurtarabilir, hayatına biçim vermesini mümkün kılabilir. Kimlik, kişiye, kendini gerçekleştirmenin, belirlemenin, kim olacağına karar vermenin yollarını açar (Habermas, 1996: 532).

yönüyle, kimliğe özdeşlik anlamı esasında yönelen felsefî kullanımla belirgin bir ortaklığı paylaştığını söyleyebiliriz. Felsefe ve psikolojide kavramın daha çok benliğin zaman ve mekândaki içsel devamlılığı/aynılığı/sürekliliği anlamında kullanıldığını düşünürsek, sosyoloji için bu tasavvur çok da kabul edilebilir değildir. Sosyologlar kimliği her halükârda bir topluluk içinde yaşıyor olmakla edinilen bir şey olarak kavrarlar. Kimlik, onlar için, verili, önceden belirlenmiş ve dâhilî bir öz değildir; bir topluluk içinde yaşayarak, etkileşerek, sosyal norm ve değerlerin sosyalleşme sürecinde içselleştirilmesi ile sürekli yeniden inşâ edilen bir şeydir (Gleason, 1983: 918).

Antropoloji ve siyaset biliminde de kimliğe sosyolojideki kullanıma benzer anlamlar yüklenir. Bir yandan bireyi başkalarından farklılaştıran özelliklere, başkalarına rağmen bireyi kendi kılan özelliklere vurgu yapılırken, öte yandan kimliğin sosyalliği, kolektifliği, kültürlerle olan ilişkisi vurgulanır. Bu ikinci vurguda, aynılaşma/özdeşleşme/ortaklaşma -ayrım/farklılık/özdeş-olmama da içerilmek üzere-, 'kolektif kimlikler', 'biz' ve 'onlar ayrımı' vb. temalar öne çıkar.

Buraya kadar kimlikle ilgili yürütülen tartışma sadece farklı disiplinlerin kavramın bugünkü kullanımına yönelik katkılarını ortaya sermek amacına matuftu - 'kimlik nedir?' sorusuna tüketici bir cevap bulmak değildi. Ancak, bir tercih yapmak gerekirse, bu çalışma içinde daha çok kavramın sosyolojideki –ve dolayısıyla antropoloji ve siyaset bilimindeki- kullanımının tercih edileceğini veya sosyolojideki kullanımın içeriğinin derinleştirilmeye çalışılacağını söylemek yerinde olabilir. Ancak bu tercih, kimliğin felsefî ve psikolojik kullanımlarının tümüyle dışarıda bırakılması ile sonuçlanmak zorunda değil.

Başlarken 'kimlik nedir?' sorusunun belirsizliğinin sıklıkla başa dönüşleri zorunlu kılacağı söylenmişti. Şimdi bir kez daha başa dönerek kavramın tarihçesi ile birlikte *kimliğin kimliğ*ini mesele edinebiliriz.

1.1.5. Kimlik Kavramının Tarihçesi

Kimlik modern zamanlara ait bir kavram; mesele hâline gelerek zuhur edişi modernlikle eş-zamanlı. Bireyin modern zamanlarda görünür olması kimlik bahsi ile doğrudan ilgilidir. Modernleşme ve bireyleşme süreçleri kavramın ön-tarihinin olmazsa olmaz uğraklarıdır. Ayrıca, benlik[6], bilinç ve özbilinç[7] kavramlarını ve Locke ve Hume'un 'kişisel kimlik' ya da 'ben-özdeşliği' [*personal identity*] kavramını da kimliğin ön-tarihinin diğer uğrakları olarak kaydedebiliriz.[8]

Kimliğin ön-tarihi için bir başka önemli kaynak Freud ve takipçileridir. Freud'un kavramsal hazinesi içinde kimlik kavramına rastlanmaz. Ama kimliğe dair söz söyleyenlerin ciddî bir kısmı Freud'a atıf yapmak zorundadır. Aynı şekilde, her ne kadar, kimlik kavramını kullanmamış olsalar da –benlik kavramını tercih ediyorlardı- Mead ve Husserl'in düşüncelerini kimlik meselesinin öncülleri addedebiliriz.

Kimliğin ön-tarihini belirlerken Hegel, Freud, Mead ve Husserl'in temel kavramlarının yol göstericiliğinden hareket edilebilir: Hegel'in 'kendinde şey' ve 'kendi-için-şey', Freud'un 'ego', 'id' ve 'süper-ego', Husserl'in 'mutlak ben', Mead'in 'I' [Ben] ve 'me' [beni/bana] kavramlarının kimliği konu edinen bir tartışmada görmezden gelinmeleri çok da mümkün değildir.

Kimlik, bugün kullanıldığı hâliyle anlamını 1890'ların Amerikan pragmatizmine borçludur. Locke'un benliğin sosyal kuruluşuna dair söyledikleri William James'in 'sosyal benlik' tasavvuruna esas teşkil eder. Endüstrileşmenin bir sonucu olarak ortaya çıktığı düşünülen sosyal ve kültürel parçalanma teması James tarafından biraz daha ileriye taşınır. James parçalı benliklerden bahseder. Onun için,

---

[6] Kimlik kavramının kullanıma girişinden çok önce benlik, bilinç, özbilinç, kişisel kimlik, vb. kavramlar dolaşımdadır. Benliğin [*Das Selbst*] Almanca sözlüklere giriş tarihi 1702'dir. Morgan, Alman Teologlar Meister Eckhart (1260-1328) ve Heinrich Seuse'ın (1300-1366) düşüncelerinde modern benlik algısının kökenlerinin izinin sürülebileceğini iddia ediyor (1999: 63)

[7] 'Bilinç' ve 'özbilinç' kavramları, Hegel'deki kullanımıyla -özellikle *Tinin Fenomenolojisi* ile- kimliği önceler. Öyle ki, şimdilerde kimlik bahsini konu edinen çalışmaların kahir ekseriyeti Hegel'in kavramları ile konuşur: tanınma, bilinç, bellek, etkileşim vb.

[8] Ancak Locke ve Hume'un kavramı kullanım biçimi bugün kimliğe yüklenen anlamla ne kadar ilişkili olsa da farklı çıkarımlara sahiptir. Ayrıca belirtilmelidir ki, Locke, benlikle ilgili temel tartışmaları benliğin sosyal kuruluşu üzerinde durarak da önceler (Arowitz, 1992: 92).

parçalı ve çoğul benlikler endüstrileşmiş toplumların mütemmim cüzleridir. Bireyler farklı benlikler arasında hiyerarşik bir bölünme içindedirler ve alabildiğince çok sayıda insan tarafından tanınmak isterler (Arowitz, 1992: 93). Kısacası, bu çalışma açısından, James'ın Freud'u ve Mead'i önceleyen ve etkileyen bir figür oluşu dikkate değerdir.

Her ne kadar Freud doğrudan kimlik kavramını kullanmasa da teorisi kimliğin kavramsallaştırılabilmesi için uygun bir zemin sunar. Freud, özellikle kişiliğin temelleri, gelişimi ve özdeşleşme süreçlerinden bahsetmekle kimlik konusuna ışık tutmuş olur. Nitekim Kauffmann, "Freud'un kendisi de giderek daha fazla önem verdiği özdeşleşme kavramıyla ben'in dinamik bir süreçte ve çevresiyle etkileşim içinde yapılandığını ileri sürerken, istemeden ve örtük olarak da olsa, kimlik için 'uzaktan bir mucit'" (Zıllıoğlu; 2008, 15) sayılabileceği düşüncesindedir. Zira, 1950'lerden itibaren psikanaliz geleneği onun mirasını üstlenerek kimlik meselesi ile ilgili tartışmalarda etkin olmaya devam etmektedir.

II. Dünya Savaşı öncesinde yaşananlar savaş sonrası literatüre 'kimlik'in yaygın bir biçimde girişini belirler. Zaten kavramın ilk olgunlaşma evresi 1950'lerdir (Welz; 2000, 2), yani II. Dünya Savaşı'nın hemen ertesi.

Erik Erikson, *kimlik krizi*'ne dair analizleri ile kimlik kavramının yaygınlaşmasına kapı aralayan ilk isimlerden biridir. O, kimliği derinliği, içselliği ve sürekliliği bakımından tanımlayan geleneğin öncüsüdür. Erikson, aynı zamanda, 'ulusal kimlik' kavramının da kâşifidir; ulusal kimliği daha soğuk bir kavram olan 'ulusal karakter' yerine kullanmıştır. Çünkü, 'ulusal kimlik' kavramı kitle psikolojisinin dinamik ve plastik özelliklerini daha iyi yansıtır. Niethammer,

> son derece kurnazca çalımlar atarak Erikson'un kimlik kavramının onun gizli, bilinçdışı bir Freud ve Jung'un yanında yer alma girişiminden ortaya çıktığını ileri sürer; ona göre bu, Freudcu ortodoksiye biçimsel bir bağlılık beslerken Jung'un tepkici mistizminden arınmış bir kolektif problematiğe[9] de açık bir tutumdu (Balakrishnan; 2003, 374).

[9] Kimliğin kolektif bir mesele olarak algılanması ve 'kolektif kimlik' sorunun ortaya çıkışı Niethammer'e göre doğrudan doğruya Yahudi sorunu ile ilgilidir. Yahudilerin maruz kaldıkları ayrımcılık ve asimilasyonist politikalar kolektif kimlik literatürünün büyük kısmının Yahudi

1968'de yayınlanan *The International Encyclopedia of the Social Sciences*'da kimlik'le ilgili girdilere "kimlik, psikolojik" ve bir diğeri de "özdeşleşme, politik" olmak üzere rastlanır. 1930'larda henüz kimlikle ilgili herhangi bir girdi yoktur. Buna mukabil, "*identification*", parmak izi ve diğer kriminal tetkik teknikleri ile ilgili olmak üzere o dönemde de ansiklopedide yer alan bir kelime idi (Gleason; 1983, 910).

Sosyoloji literatürünün bugün kullandığı anlama en yakın 'kimlik' tanımı sembolik etkileşimcilerce geliştirilir. Cooley ve Mead, 'benlik'i kullanmayı tercih etseler de, onların takipçisi Goffman ile birlikte sembolik etkileşimciler 'kimlik'i tercih etmeye başlayacaklardır. Goffman'ın 1960'lı yılların başlarında yayınladığı *Stigma: Notes on the Management Spoiled Identity*'sinin temel kavramları, gerçek/sanal sosyal kimlik ve kişisel kimliktir. Goffman sosyal kimliği, kişinin açıkça ait olduğu, kuşak, cinsiyet, sınıf vb. büyük sosyal kategoriler olarak tanımlar. Kişisel kimlik ise, isim, dış görünüm gibi ayırt edici işaretler ve kişinin hayat öyküsünün ve özelliklerinin bilgisinden oluşur. Kimlik, Goffman'a göre ötekilerle pazarlık içinde oluşan açık ve dinamik bir sürece karşılık gelir. Bu kimlik tasavvuru hem özcülük hem nesnelcilik karşıtı yapılandırıcı [*konstrüktivist*] ve öznelci [*subjektivist*] yaklaşımlara destek sağlar ve kimlik konusunun yaygınlaşmasına yardımcı olur. Fakat gerçekte bu yaygınlaşmanın arkasındaki asıl etken sosyal ilişkilerin/kurumların değişmesi, bireyselliğin bir değer olarak yaygınlaşması, bazı kolektif hak arayışlarının –siyahlar, kadınlar, eşcinseller- yaygınlaşması ve kimliğin bir sorun olarak gündeme ağırlığını koymasıdır (Zıllıoğlu, 2008: 24-25).

Cooley, Mead ya da Goffman ve diğer etkileşimcilerin esas meselesi birey ve toplum arasındaki ilişkidir. Bireyin özgürlüğü, eşitliği ve özerkliği gibi değerlerin ulusal ideolojilerindeki eşsiz önemi nedeni ile, birey ve toplum arasındaki ilişki

---

yazarların Yahudi sorunu ile ilgili yazdıkları metinlerce oluşturulmasına neden olmuştur. "Bugün büyük bir bütün oluşturan bu yapıtlardan önce iki eski Siyonist yayıncının –Israel Zangwill ile Horace Kallen'in- daha önce dile yaptıkları katkıları Amerika'da etnik konularda yapılan konuşmaların temelini oluşturan metaforları sağlar: erime potası ve salata kasesi" (Balakrishnan; 2003, 373).

Amerikalılar için her zaman önemsenmesi gereken bir mesele olmuştur. Benzer bir ilişkinin Frankfurt Okulu'nun düşünsel serüvenine de hâkim olduğunu söylemek mümkün. Kitle toplumunun, totalitarizmin, otoriter kişiliklerin analizlerinde esas mesele her zaman birey ve toplum arasındaki ilişkide temellendirilir. 'Yabancılaşma', 'kaygı', 'anomi', 'etnosantrizm', 'statü bilinci', 'uyum', 'aidiyet ihtiyacı', vb. kavramlar etrafında yürütülen kitle toplumu ve totalitarizm eleştirilerinin esası birey ve toplum ilişkisinde düğümlenmekteydi (Gleason, 1983: 926-927). Bu gelenek günümüzde de sürdürülür. Bireyin geç modern dönemlerde yaşadığı deneyimler sıklıkla son dönem tartışmalarda konu edilir: Bauman, Taylor, Sennett, Giddens ve Habermas'ın çalışmalarının bir kısmını birey ve toplum arasındaki ilişkiyi mesele edinen geleneğin içinde değerlendirebiliriz.

1960'larla birlikte birey-toplum ilişkisi ekseni yerini daha çok kolektif kimlikler esasındaki yürütülen tartışmalara bırakacaktır. Bu evrede tartışmalar, 'kimlik politikaları'nın ve 'yeni sosyal hareketler'in taşıyıcılığı ile yürütülür; etnisite, cinsiyet, ulusallık temaları öne çıkar.[10]

1970'lerde kimlik kavramı alabildiğine yaygınlaşır. W. J. M. Mackenzie, bu yaygınlaşmanın kavramın esprisini kaybetmesine neden olduğunu düşünür. Robert Cole ise kimlik kavramının ve kimlik krizlerinin "klişelerin en safkanı" hâline geldiğinin altını çizer (Brubaker ve Cooper, 2000: 3) Fakat, kavramın yaygın kullanımı seksenler ve doksanlar boyunca artarak devam eder. Şimdilerde iki farklı geleneğin aynı anda etkinliğini sürdürdüğüne şahit oluyoruz: hem birey-toplum hem de kolektif kimlikler ve kimlik politikaları ekseninde yürütülen tartışmalar yaygın olarak var olmaya devam etmektedirler.

1970'lere ilişkin bir başka vurgu ise Cerolu'ya (1997) ait. Ona göre, 1970'lere kadar kimlik tartışmalarına sosyal psikoloji ve sembololik etkileşimcilik tarafından yürütülen mikro-sosyolojik analizler egemendir. Merkeze bireyin alındığı

[10] Brubaker ve Cooper'a göre, kimlik temelli politikaların Amerika'da yaygınlık kazanması için uygun bir zemin sınıf politikasının güçsüz olması nedeni ile zaten mevcuttu (2000: 3).

bu tartışmalar, kişilerarası ilişkilerin bir ürünü olarak ortaya çıkan benlik duygusunu öne çıkararak kimlik meselesi ile temas kuruyordu. Bu eğilim 1970'lerle birlikte ağırlığını kaybeder; yavaş yavaş birey odaklı analizler yerini kolektif kimliğe bırakmaya başlar: 'kutsal üçlü' - cinsiyet/cinsellik, ırk/etniklik ve sınıf oluşumu- belirgin bir ağırlık kazanır. Kolektif tanımlar, kolektif ve politik uzantıların müsebbibi olarak görülmeye başlanır (386). Cerolu'nun vurgusuna şöylesi bir eleştirel ilâvede bulunmak mümkün. Kolektif bir muhalefeti temsil eden sosyal hareketlerin yarattığı hayal kırıklığı, 1990'larla birlikte vurgunun tekrar birey-toplum ilişkisine kaymasına yol açmıştır. Touraine'nin son dönem tartışmaları bu meyanda bir örnek teşkil eder.

Özcesi 'kimlik'in bir kavram olarak dolaşıma girmesi çok da eski tarihlere ait değildir. Sosyolojideki kullanımın, Erikson'un kimliğe yüklediği süreklilik/tutarlılık anlamını dönüştüren bir içeriğe sahip olduğunu düşünürsek, şimdilerdeki anlamda kimlik kavramının kullanımı için gidebileceğimiz en eski tarih olsa olsa 1960'ların sonları ya da 1970'lerdir (Özdalga, 2008: 417).

1.1.6. Kimlik Kavramı İle İlişkili Bazı Temel Kavramlar

Ben, id, süperego, benlik, özne, bilinç, kişilik, özdeşim/özdeşleşme, sosyal benlik, kişisel kimlik, kolektif kimlik, sosyal kimlik, ulusal kimlik, cinsel kimlik, dinî kimlik, anlatısal kimlik, verili kimlikler, seçili kimlikler, nesnel kimlik, öznel kimlik, meşrulaştırma kimliği, direnme kimliği, proje kimliği… Liste rahatlıkla uzatılabilir. Sıralanan kavramlardan her biri 'kimlik nedir?' sorusuna cevap arayan bir çalışmanın az ya da çok zorunlu uğraklarıdır. 'Kimlik nedir?'e cevap verirken bir biçimde araştırmacının yolu bu kavramlardan birinin eşiğine düşer.

Yukarıda sıralanan kavramlardan tümü bu alt-başlık içinde ele alınmayacak. Kullanıldıkları bağlam içinde yeri geldiğinde ilgili kavramın üzerinde durulacak. Ancak 'kimlik nedir' sorusuna cevap vermenin güçlüğü ile baş edebilmek ve kimlik kavramının üzerindeki bilinmezlik peçesini az da olsa kaldırabilmek için, bazı kavramlar önce birbirinden bağımsız –bu her ne kadar pek mümkün değilse de-, sonrasında ise birbirleriyle ilişkilendirilerek ele alınacak. Benlik, kişilik, özne, sosyal

benlik, kişisel kimlik, kolektif kimlik, sosyal kimlik ve anlatısal kimlik, her biri bu çalışma içinde bir pusula ya da harita işlevi görmek üzere başlangıçta ele alınması zaruri kavramlar.

1.1.6.1. Benlik

'Kimlik'le ilgili bütün güçlükler 'benlik' için de geçerlidir. Farklı disiplinlerin, münhasıran kullanan kişinin kavramı özel anlam yükleri ile donatması 'benlik'i belirsizleştirir. Psikolojinin 'benlik'i 'kimlik'e tercih ettiği ve yoğunlukla 'benlik'i kullandığı daha önce vurgulanmıştı. Bu yüzden önceliği bir psikoloji sözlüğünden alınan genel bir tanıma vermek yerinde olabilir. 'Benlik', "[e]n genel anlamıyla, kişinin kendini başka herkesten ve her şeyden ayrı, eşsiz bir bütünlük olarak hissetmesi, bunun bilincinde olması ve bu şekilde bilincinde olunan tümel varlık"tır (Budak, 2005: 123). Tanımdaki esas vurgu 'herkesten başkalık'adır, farklılığadır; kişinin eşsiz bir bütün olarak kendisini ötekilerden ayırması ve kendi başkalığının farkında olmasınadır. Bu tanımda, bir özfarkındalık, özkavrayış dikkati çeker. Herhangi bir sosyoloji sözlüğüne başvurulduğunda ise az önceki tanımla belirgin bir farklılık ilk elden dikkati çeker. Görece erken tarihli bir sosyoloji sözlüğünde, *A Modern Dictionary of Sociology*'de, 'benlik'e karşılık olarak verilen tanım şöyle başlıyor: Bireyin kendisine dair kavrayışını içeren kişilik boyutu. Kişinin kendini algılama biçimi öteki insalarla kurduğu ortak deneyimlerinin bir sonucudur. Benlik sosyalleşme sürecinde sosyal etkileşim aracılığı ile gelişir (Theodorson ve Theodorson, 1979: 374). Verilen tanımda iki nokta ilk elden dikkat çeker. İlki, benlikle ilgili bir tanımda 'kişilik'in yer alışıdır. İkincisi ise vurgunun ötekilere, sosyalleşmeye ve etkileşime açık bir biçimde kayışıdır.[11] Etkileşim ve benlik ilişkisi düşünüldüğünde ise James, Mead ve Goffman gibi etkileşimci düşünürlerin görüşlerine başvurulur. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, psikoloji disiplinin benlik algısı, ayırmaya, eşsizliğe vurgu yaparken, sosyoloji disiplini önceliği etkileşime, sosyalleşmeye, yani benzeşmeye, özdeşleşmeye, ortaklaşmaya verir. Fakat, her halükârda düşünümün, özkavrayışın ve özfarkındalığın önemsendiğini de vurgulamak gerekir. Farklı olan düşünümün başlangıç noktasıdır belki. Bu da zaten disiplinleri metodolojik olarak farklılaştıran tercihin bizatihi kendisi olsa gerek.

[11] Benzeri bir farklılaşmanın mevcudiyetine kimlik tanımları esasında da dikkat çekilmişti.

Benliğe yüklenen anlamların farklılığı ve belirsizliği disiplinlere özgü değil. Belirsizlik, kavramı mesele edinenlerin ona yükledikleri farklı anlamlarla da ilgili. Kavrama yüklenen anlamların farklılığının öne çıkarılması, şüphesiz, farklı benlik tasavvurları arasında hiçbir ortaklığın olmadığı anlamına gelmez. F. Nietszche, M. Weber, N. Elias, C. Taylor, Peter ve Christa Bürger ve M. Foucault: her birini bu çalışma açısından ortaklaştıran şey benliğin tarihine yönelik çalışmalarıdır. Her birinde belirgin bir ortak temanın varlığı dikkat çeker: Benlik ile 'özkontrolü' özdeşleştirirler. Onlara göre, modern özne duygu ve arzularını kontrol etmesini öğrenmiş bireydir. O, önceden öngörülebilir ve sürekli kendini gözetleyen bir faîl olarak kendine şekil vermeye başlayagelmiştir (Morgan, 1999: 57).

'Özfarkındalık', 'özgözetleme', 'özkontrol' ve 'özdüşünümsellik', hepsi de benliğin modern zamanlara özgü ahvalinin en manidar ifadeleri. Morgan, bütün bu kavramların yukarıda sıralanan isimlerin 'benlik'i kavramsallaştırmadan çok önce Meister Eckhart (1260-1328) ve Heinrich Seuse'nin (1300-1366) düşünsel serüvenlerine mündemiç olduğunu vurgular. Seuse, şaşılası bir biçimde *das sich*'i yani 'benlik'i kullanmıştır -bugün kavrama yüklenen anlamlardan çok farklı bir anlamda da olsa (1999: 77).

İnsanın önünde iki seçenek vardır ve insan bu iki seçeneği uzlaştırmak zorundadır: itaat arzusu, yani Tanrı'ya koşulsuz itaat ve kendinden tümüyle vazgeçişin kontrol edilme zorunluluğu. Seuse'nin bakış açısına göre, insan özgözetim alışkanlığını içselleştirerek ve sürekli kendisini [sınırsız teslimiyetten] geri çekerek tepki vermelidir. Teslimiyetin bu biçimde sürekli engellenmesinden modern benlik doğar. Yani, teslimiyetin engellenmesi insanın karşısına kaçınamayacağı bir yapının inşâını çıkarır, bu, özlemi düzenleyen ve sınırlayan bir özkontrol aygıtıdır. Seuse'nin *das sich*'i hem Tanrı'ya teslimiyetin hem de bunun sınırlandırılmasının bir ürünüdür (Morgan; 1999, 79). Tanrı'ya teslimiyet tümüyle reddedilmez. Önemli olan bunun sınırlandırılması anlamında düzenlenmesidir; kendinden tümüyle vazgeçmek yerine sürekli bir özgözetim ile kendini geri

çekmektir. Bu özgözetim ve özkontrol, 'benlik'i mümkün kılar, modern anlamda 'benlik'i yaratır.

Hegel, modern zamanlardaki benlik tasavvurlarına dair kendisine başvurulabilecek asli kaynaklardan biridir. 'Kendinde varlık'[*] ve 'kendisi için varlık'[**] kategorileri Hegel'in benlik tasavvuruna dair bazı temel çıkarımları mümkün kılar. Hegel'in beni ya da benliği/kendiliği 'kendinde varlık'ın ve 'kendisi için varlık'ın bir sentezidir. *Kendinde-kendi-için-varlık*, Hegel'in ben-lik ve kendilik tasavvurunu özetler. Kendinde-kendi-için-varlık sentezdir; aynı anda hem dolayımsız hem de dolayımlı varlıktır; hem kendi kendi ile özdeş hem değildir. O, hem ötekinin dolayımının dışında bir öze sahiptir, ki bu öz ezeli-ebedi ve değişmezdir, hem de ötekinin dolayımı olmaksızın varlığı mümkün olmayan oluş hâlindeki bir varlıktır.

Hegel'in 'kendinde-kendi-için-varlık' olarak benlik algısı ile Mead'in 'I' [Ben] ve 'me'den [Beni/Bana] müteşekkil ben algısı arasında belirgin bir benzeşme göze çarpar. Benzer bir ortaklığın Freud'un 'id', 'ego' ve 'süper-ego'dan müteşekkil benlik algısında da mevcut olduğunu söylemek mümkün. Bu ortaklaşma üzerinde ayrıntılı olarak durmanın yeri henüz burası değil. Ancak kabaca şunu söylemek gerekir: her üç figürde de sosyal olana öncel tanımlanması güç bir 'öz' [*kendinde*, I [Ben] ve İd] ile benliğin sosyal veçhesi [*kendi-için*, me [beni/bana]] arasındaki diyalektik ilişki vurgulanır. Benlik, bu üç algıda da kendi içinde bütünlüğü olan, bitmiş, sonlanmış, durağan bir gerçekliğe karşılık gelecek biçimde kullanılmaz. Aksine, benlik, parçalı, gerilimli ve diyalektik bir ilişki içindeki farklı öğelerden müteşekkildir. Benliğin bir yönü ötekine, sosyal etkiye, etkileşime dönükken, diğer yönü sosyallik öncesi bir mutlaklığa doğrudur; bir yönü etkin, sosyal gerçekliği sürekli içten içe sarsan, kontrol altına alınamaz özerk bir güce işaret eder, diğer yönü ise özdeşleşmeye, benzeşmeye, sosyalleşmeye yönelir. Eckhart ve Seuse'nin benliğin ön-tarihindeki yaklaşımları ile ilişki kurarak söylemek gerekirse toplum (Tanrı,

[*] '*Kendinde'*, "bir şeyin ya da bir nesnenin bilinçten ya da bilinişinden bağımsız olarak gerçeklikteki durumuna, bir şeyin başka bir şeyle ilişkisi olmadan kendi başına, kendi içinde, kendi özvarlığının sınırları içinde ne olduğuna karşılık gelir" (Güçlü et al., 2003: 807).

[**] '*Kendisi için'*, "bir şeyin ya da bir nesnenin bilen bir özneyle, bir bilinçle ilişkisi içinde ne olduğuna karşılık gelmektedir" (Güçlü et al., 2003: 807).

babanın adı) ile total bir özdeşleşmeye direnen bir özkontrol de benliğin asli unsurudur. Aslında bu türden bir benlik tasavvurunda hem psikoloji disiplininin hem de sosyoloji disiplininin benliğe ilişkin öncelikleri içerilmiş olur.

Benliğin neliğine ilişkin olarak sosyoloji literatürü sıklıkla etkileşimci yaklaşımın Cooley, James, Mead, Goffman ve Blumer gibi önemli figürlerine başvurur. Mead için benlik öncelikle ve aslen sosyal bir yapıdır ve sosyal deneyimin içinde oluşur. Benlik, bir özne olmadan önce nesnedir. Benliğin nesneliği ötekine rağmen ya da öteki vasıtasıyla neşet etmesi ile ilgilidir. Ötekilerin durduğu noktaya referansla biçimlenişi onu öncelikle nesne olarak tanımlamanın nedenidir. Mead'in benliğe dair temel önermelerinde 'anlamlı ötekiler'in[*] izleri epeyce belirgindir. Bireyin kendine dair ilk deneyimi dolaylı, gayrişahsi ve nesneldir. Zira birey öncelikle kendi kendisinin nesnesidir. Bu nesne oluş, anlamlı ötekinin bireye yönelmiş tutumlarının alınması iledir (Zeitlin, 1973: 225).

Benliğin bir başka özelliği onun statik bir yapıya tekabül etmeyişinde açığa çıkar. Benlik, statik bir yapı değildir. Bu önermenin ısrarla altı çizilse yeridir. Statik değildir; çünkü, sosyal bir varlık olarak diğerleri ile girişilen iletişim ortamında, benliğe mündemiç anlam sembolik düzeyde etkileşimle sürekli yeniden üretilir.

Mead'in benliği 'I' [Ben] ve 'me'den [Beni-Bana] müteşekkildir. 'Ben', benliğin sosyal temas öncesi veçhesidir. 'Beni-Bana' sosyal temas ile birlikte ortaya çıkmaya başlar. 'Ben', bilinmez, öngörülemez ve belirsizdir. Benliğin şayet bütünüyle toplum tarafından belirlenmeye direnen bir tarafı varsa bu 'Ben'dir şüphesiz. Ben, bir bakıma, sınırlı da olsa dünyayı değiştirme kapasitesi ile donanmıştır. 'Beni/Bana' ise benliğin özdeşliğe, aynılaşmaya, sosyalleşmeye meyyal, dolayısıyla sosyal yasaya tâbi veçhesidir. Kısacası, Mead için benlik bireyin

[*] "Meadci benlik kuramından türetilen bu kavram, toplumsal aktörlerin ötekilerin rolünü alabilme becerisinin altını çizer. Rolleri (yabancıların rolllerinden cemaatin bütününün rolüne kadar) üstlenilebilecek pek çok öteki vardır. Anlamlı ötekiler, bir başkasının davranışı üzerinde önemli etkiye sahip olan ya da davranışın şekillenmesinde oluşturucu rol oynayan ötekilerdir" (Marshall, 1999: 28-9).

sosyal konumu ile ilişkilidir. Bireyin sosyalliğini dışarıda bırakan herhangi bir benlik tasavvuru Mead ve diğer etkileşimciler için kabul edilebilir değildir.

Mead'den yola çıkarak şunu rahatlıkla söylemek mümkün: benlik, ötekilerle diyalektik bir ilişki içindedir ve gerçekte kendi içinde birleşik bir bütüne karşılık gelmez. Aksine, benlik, ilişkiseldir ve ötekiler ile ilişkiselliği esasında kendisidir. Çevresi ve ötekilerle kurduğu yoğun etkileşim sürecinde yaratılır. Benlik, ilişkilerinin bir toplamıdır. Benliğin ilişkiselliği aynı zamanda onun bir sürecin içinde sürekli değişen bir tekrar tekrar kurulum olduğu sonucuna ulaştırır. Ötekiler, benliğin bu özyaratım sürecinde ağırlıklı bir role sahiptir (Kozoll ve Osborne, 2004: 173).

Benlikte bir etkin boyut her zaman ona mündemiçtir. Bu, Eckhart, Seuse, Hegel, Mead ve diğer etkileşimcilerin tümünde ortak bir noktadır. Buna mukabil, Touraine'in benlik tasavvurunda benlik sistemik zorlama ve normlara karşı 'özne'ye nispetle çok daha az direniş gösterir (2002b: 294). Onun için özne direnişin sembolü iken, ben/benlik ve hatta kullanmaktan pek hoşnut olmadığı kimlik sistemik zorlama ve normlara karşı çok daha fazla kabullenicidir/edilgendir.

Bu çalışma açısından aslolan benliğin sosyalliğidir. Ayrıca, benliğin bir yandan belirlenemez, kontrol altına alınamaz, tekinsiz bir boyuta sahipken; öte yandan da benzeşmeye, özdeşleşmeye, sosyalleşmeye meyilli bir boyuta sahip oluşudur. Bunu bir ilk kazanım olarak bir köşeye not etmek mümkün.

1.1.6.2. Kişilik/Karakter

Kişilik, birey söz konusu olduğunda sosyal bilimlerde en sık kullanılan kavramlardan biridir, tıpkı benlik ve kimlik gibi. 'Kişi'nin mânâsı [*person*] İngilizce'de bir oyunda oynanan ya da kabul edilen karakterden, insanı anlatan genel bir sözcüğe doğru evrilir. Kavramın birey mânâsı diğer mânâları kadar eskidir. Buna kavramda Latince *personalitas*'tan gelen 'şey değil de kişi olma özelliği'nin mündemiç olduğunu eklemek gerekir. *Personality*'de bireysellik, biriciklik anlamı 18. yüzyıldan itibaren baskın hâle gelir. 'Birinin varoluşu' ya da 'bireyselliği' anlamı ile kavram 'kişisel kimlik' kavramının ortaya çıkışını mümkün kılar.

Karakter, kişilikle kastedilen şeyde epeyce baskın olan bir anlamdır. *Personality*'nin etimolojik serüveni ile *character*'inki birbirine epeyce benzer. Bir insana 'kişiliksiz' demekle 'karaktersiz' demek arasında pek de fark yoktur. Aynı şekilde, oynanan bir oyundaki rol sahiplerinin hem *persona* hem de *character* olarak adlandırılması kavramlar arasındaki benzeşmeyi delilllendirir. *Personality*'nin ve *character*'in 'kişiye aitliği' ve bir 'mülkiyet nesnesi' olma mânâsı gelinen noktada öne çıkar. Sergilenebilen ya da yorumlanan bir şeydir artık *personality* ya da *character*. Dahası bu mânâsı ile 'bağımsız' ve 'saygın' varolma biçimi olarak '*birey*'e bir gönderi içerir (Williams, 2005: 282).

Kelimelerin etimolojisinden hareketle yola çıkıldığında *personality* ve *character*'in epeyce yakın mânâlarda kullanıldığını söyleyebiliriz. Türkçe'de de 'kişilik' ve 'karakter' yakın mânâlı iki kelimedir. Türk Dil Kurumu'nun *Genel Türkçe Sözlüğü*'nde 'kişilik'in karşılığı olarak sıralanan maddeler şöyle: 1) Bir kimseye özgü belirgin özellik, manevi ve ruhsal niteliklerinin bütünü, şahsiyet 2) İnsanlara yakışacak durum ve davranış 3) Bireyin sosyal hayatı içinde edindiği alışkanlıkların ve davranışların bütünü [Sosyoloji'deki anlamı]. 'Karakter' ise şu şekilde tanımlanmış: 1) Ayırt edici nitelik 2) Bir bireyin kendine özgü yapısı, onu başkalarından ayıran temel belirti ve bireyin davranış biçimlerini belirleyen, üstün ana özellik, öz yapı, ıra, seciye 3) Bir kimsenin veya bir insan grubunun tutumu, duygulanma ve davranış biçimi 4) Bireyin kendi kendine egemen olmasını, kendi kendisiyle uyum içinde bulunmasını, düşünüş ve hareketlerinde tutarlı, sağlam kalabilmesini sağlayan özellikler bütünü [Felsefe'deki anlamı].

Sosyoloji Sözlüğü'nde 'kişilik'in karşılığı olarak yukarıdaki kullanımlara yakın bir tarif yapılmış:

> "[B]ir bireyi diğerinden ayırt eden, (başkalarının değerlendirmeleri veya yargılarına göre) az ya da çok kalıcı özellikler kümesine işaret eder. Kişilik özelliklerinin, bireyin içinde yaşadığı zaman ve mekanla ilişki içinde şekillendiği ve hep birlikte davranışın temelini oluşturdukları varsayılır" (Marshall, 1999: 409).

Göngören'in kişilik tanımı ise şöyle: Karakter, "sosyal varlığın kendine özgü davranış özellikleri anlamında kullanılır. Tanımı gereği nesneldir zaten psikolojinin inceleme nesnesidir" (2008: 10).

Piaget ve psikanalizden hareketle de bir kişilik tanımına ulaşabiliriz. Piaget 'kişilik'i 'ben'le bir karşıtlık içinde tanımlıyor. Ben, doğrudan doğruya olmasa bile, görece ilkel bir veridir, asıl etkinliğin merkezidir; bilinçli ya da bilinçsiz kendi benmerkezciliği ile açık açık belirginleşir. Kişilik ise tersine, ben'in herhangi bir disipline boyun eğmesidir. Meselâ, bir sosyal ideale kendini adamak bir disiplin örneğidir. Bu anlamda kişilik daha çok ilişki/işbirliği içerir.

Çocukluğun sonunda (8-12 yaş arası) kişilik, kuralların ve değerlerin özerk örgütlenmesiyle, ayarlama ve eğilimlerin ahlaksal aşamalandırılması olarak iradenin onaylanmasıyla başlar. Ancak kişilik bunlardan daha çoğuna tekabül eder. Ben'le kendine özgü bir biçimde bütünleşen tek bir sisteme boyun eğme kişilik için belirleyici bir özelliktir. Bu özgün bütünleşme ancak çocukluğun sonunda gerçekleşebilecektir. Kişilik ancak bir hayat programının oluşması ile vardır (Piaget, 2004: 90). Bu hayat programı dengesizlikler/düzensizlikler içerir ve bu dengesizliklerin tekrar dengeye getirilmesi ile bütünlük muhafaza edilebilir. Özcesi, Piaget, sosyal disipline boyun eğmekle özdeşleştirdiği kişiliği çocuğun çevresi/toplum ile ilişkisi esasında tanımlanır.

Benzer bir vurgu psikanalizde de yinelenir, Adorno'ya göre psikanalizin kişilik tasavvuru bireyi içgüdüsel bir feragate ve gerçeklik ilkesine koşulsuz uyarlanmaya mahkûm eden kuşatıcı bir rasyonalizasyondur. Bu aynı zamanda insanın yokluğunun onaylanmasıdır. Psikanaliz, kişiyi kendine yabancılaştırarak, iç bütünlüğü ile birlikte özerkliğini de yadsıyarak, onu tümüyle rasyonalizasyon, uyarlanma düzeneğine mahkûm etmektedir (Adorno, 1998: 66). Adorno, psikanalizin kişilik tasavvuruna yönelik eleştirisine şöyle devam ediyor:

> Böylece egonun gözünü budaktan sakınmayan özeleştirisinin yerini başkasının egosuna yöneltilen "teslim ol" talebi alır. Psikanalistin bilgeliği de, resimli korku magazinlerinin Faşist bilinçdışındaki "psikanaliz" resmine indirgenir sonunda: Her mesleğin bir "tezgah" gibi göründüğü bir ortamda, bu "tezgahlardan" birine, acı çeken ve çaresiz insanları

> dönüşsüzce kendine bağlama ve böylece onları denetleme ve sömürme imkânı veren bir teknik (1998: 66).

Özcesi, kişilik, sosyal hayatın içinde olmakla, ötekilerle iletişim kurmakla zaman ve mekânda edinilen, sosyal disipline boyun eğmekle özdeş, kişiyi zatına mahsus kılan niteliklere, davranışların toplamına karşılık gelir.

1.1.6.3. Özne

Özne, Latince *sub* (alt) ve *jacere*'ın (atmak) biraraya getirilişi ile oluşan ve Eski Yunanca'daki "altta duran", "altında yatan", "temel dayanak" anlamlarına gelen *hypokeimenon*'un Latince karşılığı *subjectus*/*subjectum*'tan türeyen bir kelime. Özne, kendisine atfedilen önemli anlamlardan birini klasik Alman felsefesine borçludur. Öznenin, klasik Alman felsefesindeki karşılığı, 'etkin zihin ya da düşünme işlemini gerçekleştiren'dir (Williams, 2005: 377); yerleşik felsefe dilindeki kullanımı da bu son anlama yakındır: 'düşünülen nesneye karşıt olarak düşünen varlık'. Kavramın *Felsefe Sözlüğü*'ndeki tanımında 'düşünen varlık' teması merkezdedir. Şöyle ki, özne,

> [b]ilinci, sezgisi, algısı, düşgücü olanı; bilmeye, algılamaya, duymaya, algılamaya yönelmiş olanı; nesnenin karşısında ondan ayrı durarak varolanı; karşısında bulunanı algılamak, kavramak ya da bilmek için yöneleni; düşüneni, tasarımlayanı, duyanı, isteyeni; olanaklı bütün yaşantıların taşıyıcısı olarak temellendirilmiş bir "ben"i anlatan felsefe terimi*dir* (Güçlü et al., 2003: 1113).

Öznenin felsefedeki bu yerleşik kullanımına, siyaset felsefesindeki 'devletin vatandaşları; mantık dilinde özne-yüklem yapılı önermelerde yüklemin bir niteliği ya da özelliği gösterdiği yerde söz konusu niteliğin ya da özelliğin taşıyıcısı', gündelik dil ya da gramer de ise, 'bir tümcede ya da önermede bildirilen eylemi yapan, yüklemin bildirdiği kimseyi ya da şeyi işaret eden sözcük ya da sözcük öbeği' (Güçlü et al., 2003: 1113) anlamlarını ilâve etmek mümkün.

Yukarıdaki temel kullanımlar süregelen "özne" odaklı tartışmalara dair önemli ipuçları içerir. "Benlik" ve "kimlik" kavramlarının tanımlanmasında yaşanan bütün güçlükler "özne" kavramının tanımında da ziyadesi ile içerilir: "Özne" kavramı etrafında yürütülen bütün tartışmaların neticesinde "özne"nin neliğine ilişkin net bir uzlaşıya varılmış değildir (Mansfield, 2006: 16). Yine de özneye dair

bir tartışma yürüten ana eğilimlerin onu aktif bir ajan, kendi kaderinin oluşturucu kaynağı olarak görmekle; tahakkümün edilgin bir nesnesi, kişiyi kendisinin dışında iradesine "tâbi" durumda bırakıldığı başkasının oyuncağı olarak görmek arasında gidip gelirler.[12]

Descartes öncesi felsefede özne çok fazla ağırlığı olan bir kategori değildir. Descartes'la birlikte, özne, modern felsefe anlayışının üzerinde temellendiği belli başlı kategorilerden biri hâline gelmiştir (Güçlü et al., 2003: 1113). Descartes'ın çıkış noktası ya da aradığı metodolojik hakikat, onu "mekandan münezzeh ve başka herhangi bir şeye bağlı olmayan bir ego'ya, ego cogito'ya, yani bilen özneye, varlık sebebini sadece ve sadece düşünmesine borçlu olan ve düşünme eyleminden çıkarsanmasına dayanan bir cevher (subtance) fikrine" (Armağan, 1997: 108) ulaştırır. Bu, öznel, subjektif bir hareket noktasıdır.[13] "Düşünüyorum, o hâlde varım" [*cogito ergo sum*], üzerinde fırtınalar koparılan bir tümcedir. Aydınlanma'nın öznesinin, modernliğin insan-doğa ilişkisinin kökeninde 'düşünüyorum o hâlde varım' tümcesinde kökenlenen insanın 'özneleşmesi' süreci yer alır. Bu tümceden hareketle söylemek gerekirse, özne, "düşünen ve düşünmesi dolayısıyla onu tanımlamaya yarayan belli özelliklere sahip olan şeydir" (Edgar ve Sedgwick, 2007: 360). Öznenin özkesinliği bu özelliklerden biridir: Özne, sadece düşünüyor olması nedeni ile her türlü şüphenin ötesinde, kendi özkesinliğine sahiptir (Özlem, 1999: 20). Descartes, sağlam bir noktanın, güvenilir bir kesinliğin peşindedir; bir ilk ilkenin peşindedir -kendisinden hiçbir biçimde şüphe edilmeyecek bir ilk ilkenin. Ancak ilk ilkeye ulaşıldıktan sonradır ki, bu mutlak temelin üzerine yeni bir bilim inşâ edilebilecektir.[14]

Düşünen özne, mutlak temel, ilk ilke, kendisinden hiçbir biçimde şüphe edilmesi mümkün olmayan şeydir. Böylece düşünce ile varlık ayrılmazcasına birbirine bağlanmış olur (Hegel, 1997: 133). *Cogito ergo sum* önermesi ile düşünce

[12] Bu karşılaştırmayı yaparken Martin Jay'in kavramsallaştırmasından istifade edildi. Bknz. Jay, 2001: 74-5.

[13] Descartes'ın sözü geçen öznel, subjektif hareket noktası nedeni ile solipsizm bir türlü peşini bırakmayacaktır (Hünler, 2003: 12).

[14] Husserl kendisinin bir neo-Descartesçı olarak adlandırılabileceğini söylerken böylesi bir mutlak temele ulaşmak hususunda Descartes'la ortaklaşır (Husserl, 1997a: 131).

ve varlığın kopmazcasına birbirine bağlanması, dünyevi söylemlerin meşruiyetini Tanrı'ya bağımlı olmaktan çıkarmaktır: Düşünen özne olarak insan, böylelikle, artık özgürlüğüne kavuşturulmuş olur (Sayın, 1997: 155). Bir başka anlatımla bu özne, "tarih, gelenek ve otorite karşısında özerklik talep eder; hayatını kendi aklı ve iradesi ile kendisine koyduğu amaçlar doğrultusunda düzenlemek ister. Bu özerk ve akılcı tavrıyla o, artık *birey* olmuştur" (Özlem, 1999: 21). Bireyleşen, düşünen özne, Tanrı karşısında elde ettiği özerklikle yeni bir dünyevi nizam tesis etmek isteyecektir: Aklın ve Aydınlanmacı tinin öncülüğünde yeni bir toplum projesinin gerçekleştiricisi olarak sahnedeki yerini alacaktır. Kendini "özne" olarak kurarken, varolanı da kendisi olmayan kılacak, nesneleştirecektir. Böylece, insan özne olurken, "varolan olarak her türlü yapı, durum, ilişki, ilişki bağlamları nesne" (Çotuksöken, 2002: 130-1) kılınacak, yani onların 'hem sahibi hem de efendisi' olacaktır (Bozkurt, 1997: 121).

Kendisi dışındaki her şeyi nesneleştiren özne bir hükümranlık, egemenlik tahayyülüdür. Öznenin hükümranlık tahayyülü, hiçbir başkalığın Aynı'nın (Kendi'nin) düzenini bozmayacağı, engelleyemeyeceği ve başkalığa her türlü açılışın aynılığa geri döneceği garantisidir. Bu nedenle her türlü başkalığı, özdeş olmayanı [*non-identity*] soğuran, emen, masseden aynılık/özdeşlik mantığı, bütünlüğü bir *telos* olarak önüne koyar. Bu hâliyle öznellik bir temellük etme/massetme ilişkisi ile tanımlanır (Mutman, 1997: 6).

Özneye, nesne ya da yapı karşısında "etkin" bir konum biçen yaklaşımlar esas itibariyle Descartes'ın *cogito ergo sum*'unda temellenir. Descartes'ın mirasını üstlenen modern özne tasavvuru Nietzsche'den Derrida'ya, Heidegger'den Gadamer'e bir dizi düşünürün eleştirileri ile bozguna uğratılacak ve alaşağı edilecektir (Güçlü et al., 2003: 1114). Yapısalcılık "düşünen öznenin" en radikal muhalifi olarak yapısalcılık sonrası düşünceye "öznenin ölümünü" ilân etmenin bütün araçlarını devredecektir.

Heidegger, *cogito ergo sum*'u tersine çevirir: "İnsan kendisini kendinin–bilincinde olmakta değil, Varlık'la ilişkisi temelinde ve bu ilişki bakımından

tanıyabilir" (Özlem, 1997: 11). İnsanı Varlık'la ilişkisi temelinde ele almak gerekir - kendisinin bilincinde olması temelinde değil. Düşünmenin Varlığın önüne geçtiği Descartesçı önermeyi Heidegger reddeder: Var olduğum için düşünüyorumdur onun alternatif önermesi. Dolayısıyla, insana dair herhangi bir sorgulama, Varlık esasında, onunla ilişkisi esasında yürütülmelidir.

Cogito ergo sum'da düşünce tümdengelimcidir. Oysa Heidegger için "düşünme" tümdengelimci olamaz. Zira, kendisinden hareket edilecek, "kendisinden hareketle çıkarımlar yapmamızı ve her şeyi açıklamamızı sağlayacak bir "ilk ilke", bir "ilkelerin ilkesi" yoktur. "Düşünme", yalnızca bir aydınlığa çıkarma, bir "Varlık'ı aydınlatma" etkinliği olarak betimleyici ve anlatıcı olabilir" (Özlem, 1997: 16).

"Teknik", tıpkı "düşünme" gibi gizini-açmanın, gizlilikten-çıkmış-olmanın, aydınlatmanın bir tarzıdır. Modern tekniğe tümüyle egemen olan gizini-açma, *poiesis* mânâsında "öne-çıkmaya doğru bir açılım kazanmaz. Modern teknikte hakim olan gizini-açma, doğaya, onun söküp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır" (Heidegger, 1997: 68). Modern tekniğe hâkim olan gizini-açma bir "saldırı" şeklinde tezahür eder. Doğa kendisine saldırılacak, dönüştürülecek, depolanacak, yeri geldiğinde dağıtılıcak ve bu dağıtılan şey de sürekli devreye sokulacaktır. Saldırma, dönüştürme, depolama, dağıtma ve yeniden dağıtma gizini-açma tarzlarıdır. Bu gizini açmanın süregelişi tesadüfi değildir. O, kendisini sürekli yeniden düzenleyecek ve güvence altına alacaktır (Heidegger, 1997: 72).

Modern teknolojinin saldırı, depolama, dağıtma, yeniden dağıtma tarzlarında varlığın gizini-açışı, insanoğlunu 'reel'i emrine amade görmeye iter. "İnsanoğlu diğer varolanları elinin altında hazır görürken, kendini "dünyanın efendiliği"ne atamış olur. İnsanoğlu artık 'özne' (subiectum)'dir" (Tarhan, 1997: 40). Heidegger, *hypokeimenon*'dan türeyen *subjectum*'un "altta duran", "altında yatan", "temel dayanak" gibi anlamlarına dikkat edilmesi gerektiğini vurgular. İnsan başka tüm varolanların, Varlığı ve hakikati bakımından üzerinde temellendiği varolan hâline gelmiştir. Yani özne-insan için artık herşey elinin altında [*Zuhanden*], emrine

amadedir. Böylelikle, modern bilim ve teknoloji, öznenin metafizik kavranışı üzerinde temellenir. Bilimde varlığın nesneleştirilmesi ve teknolojide herşeyin insanın emrine amade kılınması, insanın özneliğine işaret eder (Tarhan, 1997: 41).

İnsanın özneleşmesi ile birlikte insan-doğa ilişkisi de kökünden değişecektir. Modernlik öncesinde doğanın içinde mukim olan insan artık doğanın karşısındadır. Hükmeder, biçimlendirir. Elindeki bütün imkânları araçsallaştırarak doğa karşısındaki çıkarını alabildiğine çoklaştırmaya çalışır.

Horkheimer ve Adorno, Heidegger ile modern teknoloji ve bilime yönelik eleştirel tutumları esasında ortaklaşırlar. Horkheimer'a göre yukarıda bahsedilen anlamda bir özneleşme, onu aynı zamanda yok oluşa da mahkûm eder. Modern teknoloji ve bilim sadece doğa-insan ilişkisini kökten değiştirmez. İnsan-insan ilişkisi de benzeri bir tahrifata maruz kalır. Doğa üzerinde kurulan egemenlik, insan üzerindeki egemenliği/tahakkümü getirir. "Her özne sadece dışsal doğanın (gerek insanın fiziksel varlığının, gerekse insanın dışındaki doğanın) köleleştirilmesine katılmakla kalmaz, bunun yapabilmek için kendi içindeki doğayı da boyunduruk altına alır" (Horkheimer, 1994: 120). Egemenlik için egemenlik "içselleştirilir".

Doğanın ve insanın tahakküm altına alınışı özne ve nesne arasında mutlak bir karşıtlık koymanın bir sonucudur. O hâlde çözüm, özne ve nesne arasındaki hiyerarşinin ortadan kaldırılması olabilir. Aralarında bir iletişimin tesisi ile uyumlulaştırma, yaratılan tahrifattan dönüşe kapı aralayabilir. Eleştirel düşünce tam da bunu yapmak ister (Jay, 2001: 82). Amaç ne nesneyi ne de özneyi inkâr etmek değildir. Aksine, Adorno için nesnenin bir karşı-cazibesi vardır. Ona göre, nesnellik öznelliğe ihtiyaç duymaksızın açıklanabilir. Fakat, bir nesne olmaksızın, öznellik diye bir şeyden söz etmek mümkün değildir. "Özneyi ne denli betimlesek de, ondan bir varlık (entity) tutup çıkaramayız. Özne, işte bu yüzdendir ki, ister aşkınsal, isterse bireysel olarak anlaşılmakta olsun, daima nesneldir" (Jay, 2001: 89). Özneyi nesneye bağlamak, onun varlık koşulu kılmak, nesnenin özne tarafından tahakküm altına alınışının köklü bir eleştirisidir -özneye bir özdüşünüm imkânı sunan bir eleştiri.

Adorno nesneye öncelik atfederken özneyi bir kenara fırlatmak, reddetmek istemez. "Öznelliğin idealist şişirimlerini ve maddeci indirgenimlerini eleştirmesine rağmen, bireyselliğin, bilişsel bilginin ve bireysel pratiğin temel bir bileşeni olduğuna inandığı öznelliğin reddedilmesinden ziyade yeniden inşa edilmesine çağrı yapmıştır" (Best ve Kellner, 1998: 280). Adorno, kurucu öznellik algısı ile öznenin potansiyel özerkliğinde ısrar eder. Öznellik, onun için edimselleştirilecek bir potansiyeldir, uğruna çaba sarfedilecek bir amaçtır; tümüyle bir özdeşliğin tahakkümüne terkedilebilecek bir alt-tabaka değildir (Best ve Kellner, 1998: 280-1).

Heidegger, Horkheimer ve Adorno teknoloji ve bilim tasavvurları ile Descartesçı düşünen öznenin tahakkümüne bir son vermeyi, onu yerinden etmeyi denerler. Doğayı şeyleştiren/nesneleştiren öznenin yarattığı tahrifata dikkat çekerler. Bu, doğayı olduğu kadar insanın bizatihi kendisini de nesneleştiren bir açık-etme, gizini-açmadır. Heidegger'in teknolojiye dair tümüyle karamsar olmayan yaklaşımının bir benzerine Adorno'da özneye yönelik olarak rastlanır. Öznede hâlen peşinden koşulması gereken bir özerklik potansiyeli vardır. Özdeşleşmeye direnen bir *non-identity* [özdeş-olmayışlık] potansiyelini özne içinde taşır -bütün yıkıcılığına rağmen.

Alain Touraine, Adorno'nun peşinden koşmaya değer bulduğu özerkliği merkeze alarak bir "özne" tahayyülü ortaya koyar. Touraine, kendi özne fikrini Yasa'ya ya da Üstben'e boyun eğmenin çok uzağında konumlandırır. Özneyi yaratan reddir, direniştir. Öznelleşme ise, sosyalleşmenin, statülere ve sosyal rollere uyum göstermenin tam tersidir (Touraine, 2002b: 305). Özne, "bizi biz olmaktan alıkoyan, genel etkinlik üzerindeki etkilerinin ve herkesin yönelimleri üzerindeki kontrollerinin birer bileşeni durumuna indirgemeye çalışan güçlerden, kurallardan ve erklerden kaçma istencinde ve herkesin birbiriyle etkileşiminde oluşur" (Touraine, 2007: 140).

Touraine, daha erken dönem metinlerinde 'sosyal hareketler"e karşı beslediği ümit nedeni ile özneyi hem kolektif hem de tekil bir güç olarak tasavvur eder. Daha sonraki metinlerinde ise 'sosyal hareketler'in neden olduğu inkisar onu tekil özneye

ağırlık vermeye yönlendirir.[15] İster kolektif isterse tekil özne odaklı olsun, Touraine'nin tekrarlamaktan kaçınmadığı vurgusu red ve direniştir. Özne, yapısal olanın bağlayıcılığına, belirleyiciliğe gösterdiği tepki –red ve direniş- ile temâyüz eder. Touraine, "özne"ye yönelirken Descartes'ı küllerinden yeniden doğuruyor değildir. Ötekini/nesneyi tahakküm altına alan "düşünen özne" algısı onun "özne"sinin çok uzağındadır. Özne, 'öteki-için-varlık'tır, Touraine için, bireyin özne olarak yaşamasının tek yolu "öteki-içinliği"dir. (2007: 307). Oysa, "düşünen özne", ötekini içine alan/masseden, yok edendir; hiçbir başkalığa tahammül edemeyendir. Levinas'ın öznesine benzer Touraine'nin öznesi: özne, ister istemez ötekiyle ilişkilidir (Mutman, 1997: 18).

1.1.6.4. Sosyal Benlik

Sosyal benlik, G. H. Mead'in teorisinin genel çerçevesi içinde kullanmayı tercih ettiği kavramlardan biridir. Mead'in kendi kavramsallaştırması içinde "I" [Ben] ile "me" [beni/bana] arasındaki ilişki benliğin sosyal boyutunun açıklanışını kolaylaştırır. 'Bir nesne olarak benlik neler içerir?' sorusuna Mead "*The Social Self*" adlı makalesinde cevap ararken, benliğin sosyalliğinin altını çizer. Nesne her şeyden önce bir özne içerir. Her nesnenin öncelikle bir özne içeriyor oluşu benliği bir sosyal nesne-özne olarak adlandırmayı mümkün kılar. Bu, neredeyse Mead'in bütün teorisini de özetleyen bir cümledir. Beni/bana asla "ben" olmaksızın düşünülemez (Mead, 1913: 374). Birinin varlığı diğerine bağımlıdır. Bu bağımlılık aynı anda hem nesne hem de özne oluşun bir başka türlü ifadesidir. "Ben" benliğin "beni/bana"dan önce var olduğu varsayılan yüzüdür. Fakat, "ben" asla bilinçli bir deneyime kaynaklık etmez. Benliğin bilinç kazanması ancak "beni/bana" yüzeyinin nesneleşmesi ile mümkün hâle gelir. Yani "ben"in kendine dışsal sosyal deneyim sürecine dâhil olması "beni/bana"da cisimleşir. Bu bir nesne oluştur. Ezcümle, "ben" benliğin "özne" yüzeyi olarak adlandırılmaya daha yakınken, "beni/bana" ise "nesne" yüzeyine yakındır.

Benliğin sosyal görünümünü açıklama çabası *introspection*'a (içe bakış) başvuruyu gereksinir. İçe bakış bir gözleme tutumudur, aynı anda hem bir gözleyene

[15] Bahsedilen dönüşüm için bknz. Touraine, 2002a; 2002b; 2007.

hem de gözlenene ihtiyaç duyan bir tutum. Gözleme tutumu *hafıza* sürecine dâhil olmanın bir tür ifadesidir. İnsan hafızası bir süreci –geçmiş, şimdi ve geleceğe duyarlı- temsilen gözleme tutumu ile var olur. Gözlem gündelik *deneyim*in içinde gerçekleşir. Gözlem aynı zamanda bir tür içe bakıştır, özdüşünümdür; kendini ötekinin jest ve mimiklerinde bulma tutumudur. Benlik, aynı anda hem nesne hem de öznedir. Kendi kendinin ve kendine dışsal sosyal gerçekliğin aynı anda hem nesnesi hem de öznesidir. Özne ve nesne olması, benliğin iki farklı yüzüdür (Mead, 1913: 374).

Benliğin kendine dair bir bilinç geliştirmesi ancak deneyim (eylem) sonrasındadır. Deneyim, ötekinin davranışlarının ve kendi davranışlarının içe bakışçı bir tutumla gözlenmesine eşlik eder. Yani bilinç deneyime öncel değildir, daha ziyade deneyimin ardılıdır. Deneyimi ve ötekinin davranışlarının içe bakışçı bir tutumla gözlenmesini ötekinin tutumunu almak takip eder. Öteki ile girilen ilişki karşılıklı, öznelerarası bir ilişkidir. Sosyal benlik, bu türden öznelerarası bir ilişkide kazanılır. Sosyal benliğin tam olması, tek tek şu veya bu kişilerin değil, "genelleşmiş öteki"nin[*] rolünü aldığında gerçekleşir (Bilgin, 1994: 212). Sözün özü, sosyal benlik, benliğin "nesnel"; "beni/bana" ile temsil edilen, ötekinin tutumunu deneyim içinde içe bakışla benimsemiş, öznelerarasılık esasında inşâ edilen yönüdür.

1.1.6.5. Kişisel Özdeşlik *versus* Kişisel Kimlik

'*Personal identity*', hem 'kişisel özdeşlik' hem de 'kişisel kimlik' olarak çevrilebilir -tıpkı '*identity*'nin hem 'özdeşlik' hem de 'kimlik' biçiminde çevriliyor olması gibi. Farklılık disiplinlerin kavrama yükledikleri anlamın farklı olması ile ilgili.

Felsefe literatüründeki kökenleri Locke ve Hume'a dayanan 'kişisel özdeşlik' kavramsallaştırması ile sosyal psikolojinin ve sosyolojinin 'kişisel kimlik' kavramsallaştırması arasında şüphesiz belirgin bir farklılık var. Fakat aynı kavramın (*personal identity*) bu iki farklı kullanımı arasında kolaylıkla bir ortaklık da keşfedilebilir. Daha sosyolojik bir kullanım, bu çalışma açısından esas olsa da, felsefî

[*] Genelleşmiş öteki en basit hâliyle ait olunan sosyal gruptur.

kullanımın açık edilmesi/anlaşılması çalışmanın seyri açısından belirgin bir öneme sahiptir. Bu nedenle önceliği 'kişisel özdeşlik' kavramına verebiliriz.

1.1.6.5.1 Kişisel Özdeşlik

Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de 'kişisel özdeşlik' kavramını tartışır. Gündelik hayatta karşılaşılan herhangi bir nesneye bakıldığında onun zaman ve mekândaki mevcudiyetinin diğer tüm şeylerden her ne kadar pek çok açıdan benzer ve ayırt edilemez olsa da, başka bir yerde aynı zamanda var olan başka bir şey değil de kendisi/aynı şey olduğu şüphe götürmez. Locke'a göre özdeşlik, "idelerin önceki varoluşlarını temellendirdiğimiz ve şimdi ile karşılaştırma yaptığımız andakinden hiçbir farklılık göstermemesinden kaynaklı olarak" (Locke, 2000: 438) ortaya çıkar. Aynı türden iki şey aynı zaman ve yerde var olamazlar, bu imkânsızdır, doğrudan herhangi bir yer ve zamanda var olan bir şey, benzer tüm özelliklerinden sıyrılıp orada yalnızca kendisidir. Dolayısıyla, bir şeyin aynı ya da farklı olup olmadığını sorduğumuzda hep gönderme yaptığımız şu ya da bu zamanda/şu ya da bu yerde kesinlikle kendisinden başkası olmayan bir şeydir. O zaman bir şey iki varlık başlangıcına sahip olamadığı gibi iki şey de tek bir başlangıcın ürünü değildir; çünkü, aynı cinsten iki şeyin aynı an ve zamanda var olması ya da aynı şeyin farklı yerlerde bulunması imkânsızdır. Bir tek başlangıca sahip olan aynı şeydir ve zamanda, yerde farklı başlangıca sahip olan aynı değil başkadır (Locke, 2000: 438-9).

Kendisi ile özdeş olan herhangi bir nesne, canlı ya da kişi sadece tek bir başlangıcın ürünüdür. Aynı yer ve zamanda sadece kendisidir, başkası değil. Bir canlının herhangi bir parçasını yitirmesi onun özdeşliğini etkilemez. İnsan, vücudunun herhangi bir uzvunu, meselâ bir parmağını bir nedenle yitirebilir. Ancak bu onun özdeşliğine, zaman ve mekândaki kendiliğine, kendisi ile aynılığına, bu aynılığın sürekliliğine zarar vermez. Bu analizdeki ana nokta insan fikrinin belli bir sığayı [büyüklük] ve şekli gereksinmesidir. "Çoğu insanın zihninde *insan idesini*, düşünen ya da akıllı varlık ideleri yanında bunlara ek olarak bir şekle sahip bir beden idesi oluşturur bana göre… Aynı beden ile birlikte aynı tin aynı insanı belirler, sonuç olarak" (Locke, 2000: 447). Meselâ konuşan ve konuştuğu için de kendisine akıllı

varlık muamelesi yapılması muhtemel bir papağana insan demeyiz, yine de papağan deriz. Locke'a göre, bu, beden idesi ile ilgilidir.

Peki insanda özdeşliği tek başına mümkün kılan şey nedir? Ruh mu? Beden mi? Akıl mı? İnsan sadece ölümsüz ruhu ve akılcılığı esasında mükemmelen tanımlanamaz. Kişinin özdeşliğinin aranması gereken yer, Locke'da, bilinçtir, bilincin özdeşliğidir (Allison, 1966: 44). Burada, 'bilincin özdeşliğidir' ibaresine dikkat edilmeli. Bir başka biçimde söylenirse, kişisel özdeşliğin dayanağı bilinçtir:

> Çünkü bir insanın algıladığını algılamaksızın algılaması imkânsızdır. Bir şeyi gördüğümüz, işittiğimiz, kokladığımız, tattığımız, hissettiğimiz, derin düşündüğümüz ya da istediğimiz zaman tüm bu yaptıklarımızın ayırdındayızdır. Bu durumda kişilik şimdiki dış duyum ve algılara ilişkindir ve herkes bununla kendini ben diye adlandırdığı şey olarak görür: Aynı benin aynı ya da ayrı tözlerde sürdürülüp sürdürülmediği ele alınmaz. Bilinç hep düşünmeye eşlik ettiği ve herkesi ben dediği, dolayısıyla da tüm diğer düşünen şeylerden kendini ayıran şey yaptığından kişisel özdeşlik yalnızca bir akıllı varlığın aynılığının bilincinde aranmalıdır. Bu bilinç geçmişteki bir eylem ya da düşünceye götürüldüğü zaman da o kişinin özdeşliğine varır ki o zamanki ben ile şimdiki ben aynıdır ve şimdiki benle aynı ben geçmişteki o eylemi yapmıştır (Locke, 2000: 447-8).

Kişiyi, kendisi ile zaman ve mekânda özdeş kılan bilincidir; bir bilince sahip olmasıdır; geçmişi, şimdisi ve geleceği arasında bir bağ kurabilmesidir; geçmişini belleğin aracılığı ile şimdiye taşıyabilmesidir. "Düşünen bir varlık geçmişteki bir eyleminin idesini o zaman ve şimdiki eylemine ilişkin aynı bilinçle yineleyebildiği sürece aynı kişisel bendir" (Locke, 2000: 449). Aynı şekilde, "[ş]imdiki düşünce ve eylemlerinin bilinciyle kendisi için ben olduğu kadar gelecek ya da geçmişe de aynı bilinci taşıyabildiği sürece aynı ben olacaktır" (Locke, 2000: 450).

Kişisel özdeşlik için, önemli olan, tözün özdeşliği değildir, bilincin özdeşliğidir (Locke, 2000: 454). Bedenin bir uzvu yitirilebilir, ama bilinç mahfuz olduğu sürece kişi kendisi ile özdeştir. Bu durumda, özdeşliği tek başına mümkün kılabilen şey sadece bilinçtir. "Yalnızca bir bilinç uzak varlıkları bir kişide birleştirebilir: Töz özdeşliği bunu yapmaz; bilinç olmaksızın hiçbir töz tek başına kişinin varlık nedeni olamaz. Bilinçsiz bir töz kadar bir gövde de bir kişi olabilir yoksa" (Locke, 2000: 461). Netice itibariyle, Locke'da kişisel özdeşlik dendiğinde akılda kalması gereken, kişinin bilinç özdeşliğini zaman ve mekânda koruyor

olmasıdır. Kişi, bilincini yitirdiğinde, bilinçli bir varlık olmaktan çıktığında artık kişi olmaktan da, kişisel özdeşliğe sahip bir benlik olmaktan da çıkmıştır.

Felsefî terminoloji içerisinde 'kişisel özdeşlik'in bir mesele olarak ortaya çıkışı çok temel bir soru ile ilgilidir. Bir insanı zaman ve mekândaki dönüşüme, kesintilere rağmen hâlen o kişi yapan özelliği nedir? Meselâ iki yaşındaki Süleyman'la 60 yaşındaki Süleyman'ı 'Süleyman' yapan özellik nedir? Onu kendi kılan, kendisi ile özdeş kılan nedir?[16] Locke'a göre bu sorunun cevabı 'bilinç'tir. Peki Hume'da nedir?

'İnsan algılar yığınından ya da toplamından başka birşey değildir.' Hume'dan aktarılan bu cümle, onun kişisel özdeşlik tasavvuruna başlangıç yapmak için iyi bir nokta olabilir. Hume, bu cümle ile, insanların 'benlik' ve benlikle birlikte daha az kalıcı öğelerden [algılar] değil; sadece bu öğelerin [algıların] kendisinden ibaret olduğunu ima eder (Penelhum, 1955: 571). Benlik, Hume'da sürekliliği olan, zaman ve mekânda kendi kendisi ile özdeş bir şey değildir. Oysa sadece 'değişmeden', 'kesintiye uğramadan' kalan şeye bir özdeşlik atfedilebilir. Algılardan, hayatı boyunca sürekli değişen ve kesintiye uğrayan algılardan müteşekkil olması nedeni ile, bir kişi 'mükemmel' ve 'sıkı' bir özdeşliğe sahip olamaz (Garret, 1981: 337-8). Benlik'e bir özdeşlik atfetmemizin ve onu "söz konusu türden algıların zihinsel bir birlikteliği olarak tanımlamamızın dayanağı, sadece benzerlik, nedensellik, zamansal ve uzamsal biraradalıklar gibi ilişkiler değil, bu algıların birlikte-varoluşu ya da birlikte-kavranışıdır" (Neslinoğlu, 2008: 136). Bu durumda insanı farklı zaman ve mekânda kendisi kılan şeyin ne olduğu sorusu tıpkı Locke'da olduğu gibi gündeme

[16] Aradan yıllar geçtikten sonra karşılaşılan bir dosta genellikle "çok değişmişsin" ya da "hiç değişmemişsin" deriz: evlenmiştir, çocuk sahibi olmuştur, şehir değiştirmiştir, işe girmiştir, muhtemelen yaşlanmanın bazı emareleri onda görünür olmuştur. Özetle ya o "eski Süleyman"dır ya da "artık o eski Süleyman değildir". "Süleyman eski Süleyman değildi", der Tanpınar *Yaz Yağmuru* adlı hikâyesinde, "O, babaya, kardeşe karışmıştı. Bir an mektepteyken yazmaya başladığı, o kadar hazırladığı eseri sormak istedi. Fakat beyhude yere hatırlayıp ne diye saadetini bozacaktı" (2002: 209). Süleyman eski Süleyman olmasa da onu hâlâ Süleyman olarak adlandırmaya devam ederiz. Onun Süleyman olduğunu biliriz. Yıllar sonra karşılaştığımızda onu tanırız –bu, sadece fiziksel bir tanışıklık değildir. Geçen yıllarla beraber yaşanan değişimlere rağmen, onu hâlen Süleyman olarak adlandırmaya devam ederiz. Tekraren söylemek gerekirse, o hâlde, kişisel özdeşlik, 'Süleyman'ı geçen yılların ardından hâlen Süleyman kılan nedir?', onu kendi/kendi ile özdeş kılan nedir?' soruları ile ilgilidir.

gelir. Hume, iki tür açıklama getiriyor özdeşliği mümkün kılan şeye dair. İlkinde özdeşliği mümkün kılan şey 'muhayyile'dir. Hume, ben'in gerçekte yalın ve bölünmez bir şeymiş gibi davranıp, söz konusu algıları bir araya getiren bir ilke rolü oynamasını muhayyilenin sağladığını iddia eder. İkinci olaraksa Hume, özdeş bir zihnin ya da özdeş ben'in muhayyel yaratımının sonucu olan algılar arasındaki ilişkilerin, farklı zamanlardaki algıları birbirine bağladığını öne sürer (Neslinoğlu, 2008: 136). Hume'a göre, zihin, içinde çeşitli algıların ardışık olarak kendilerini gösterdikleri bir tiyatrodur, gündelik hayat içindeki deneyimlerimizde zihne sürekli yeni algılar aktarılır, algılar yenilenir, farklı durumlarda farklı şeyler algılanır, bu bakımdan algılar ne *yalın*[17] ne de *özdeştir*. Buradaki saptama ile Hume benliğin deneyimlerinde kendine özgü bir 'öz" olmadığını vurgulamaktadır. Farklı zamanlarda insan farklı benliklere sahiptir. Bu benliğin mevcudiyetini reddetmek değildir. Hume'un reddettiği yalın ve özdeş bir benlik algısıdır.

> Ona göre, bir kişinin zihnini ya da ben'ini değişik zamanlarda oluşturan algılar arasında, sistematik nedensel ilişkiler olmalıdır. Hatta bu kişi, eyleyen olma açısından bakıldığında aynı kişi ya da aynı nitelikte olmayabilir de; tüm kurumları, yasaları, organları ve hatta yurttaşları bile değişmesine rağmen bir devletin aynı devlet olarak görülmesi gibi. Buna göre, bir kişinin izlenimleri ve ideleri gibi karakterleri ve yatkınlıkları da o kişi özdeşliğini yitirmeden değişebilir (Neslioğlu, 2008: 137-8).

Hume'da, öyleyse, özdeşliği mümkün kılan şey 'muhayyile' ve 'algıların-bir-aradalığı' ya da algılar arasındaki ilişkidir, "zihnî birlik"tir. Fakat, Hume, kendine dönüp baktığında *yalın* ve *özdeş* bir benlik bulamayacaktır. Zira algılar sürekli değişmekte, kesintiye uğramaktadır. Bu Hume'u içinden çıkılması güç bir problemle karşı karşıya bırakır (Magee, 2000: 152). Yine de Hume'un ulaştığı nokta oldukça mühimdir. Benliği reddetmez, insan bir benliğe sahiptir, ama bu özdeş bir benlik değildir. Demek ki, kişisel özdeşlik, Hume için mutlak özdeşlik değildir. Benlik, süreklilikle, aynılıkla değil değişimle, farklılıkla malûldür. Bu değişimi ve farklılığı mümkün kılan ise algılar demeti/yığınıdır.

---

[17] Hume algılar arasında iki tür ayrım yapıyor: İzlenimler (dünyaya ilişkin ve deneysel olanlar) ve ideler (düşünceye ilişkin olanlar). Bir başka *algı* ayrımına ise 'yalın' ve 'bileşik' kavramları ile gider. Ben'in algısı Hume'a göre yalın değil, bileşik bir algıdır (Neslioğlu, 2008: 136).

İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'nin ikinci bölümünde Hume, özdeşlik idesini, tutkular, duygudaşlık ve istenç kavramlarıyla birlikte ele alır. Buradaki yaklaşımı ile benliği "zihnî birlik" olarak görmeye çalıştığı ilk yaklaşımın vargılarının birbiri ile uyumlu olduğu söylenebilir. Söz konusu yaklaşımda, insan duygusal, eyleyen ve sosyal bir varlıktır; benlik sosyal hayata mündemiçtir. Neslioğlu, buna, kişinin "kamusal yanı" diyor. Kamusal yanın Hume felsefesindeki karşılığı *karakterdir.* Bir başka deyişle, bu, bir kişinin ben'inin, başkalarınca görülebilir olduğu ve onların ahlak ve erdemle ilgili yargılarına konu olabileceği anlamına gelir. Zira, kişinin karakteri ve karakter özellikleri onun sosyal varlık durumunu yansıtır ve bedenden çok zihinle ilgilidir. Kişinin toplumdaki konumu ve diğerleri üzerindeki etkisi onun karakterine ya da benliğine yansır (Neslioğlu, 2008: 138); karakterini ya da benliğini belirler.

Özetlemek gerekirse Hume, benliğe bir özdeşlik atfetmenin imkânsızlığını 'algılar demeti' kavramsallaştırması ile göstermiş olur. İkinci olarak, benliği sosyal hayatın içinde bir gerçeklik olarak, ötekilerle ilişkisi münasebeti ile ele alır. Bu, sosyal psikolojiye ve sosyolojiye çok erken bir dönemde kapı aralamaktır.

Son olarak *animalizm*'den bahsederek 'kişisel özdeşlik' kavramına yeni bir açılım getirilebilir. Animalizm'e göre süreklilik koşullarımızı belirleyen şey, Locke (bilinç) ve Hume'un (zihnî birlik) iddia ettiklerinin dışında bir şeydir. Zaman ve mekânda bizim sürekliliğimizi sağlayan bizdeki hayvandır –insan. Animalistlere göre, insan, 'insan olmak' dışında bir 'öz"e sahip değildir. Bizi annemizin rahmindeyken gösterenlerden başlayıp, bitkisel hayatta insan olarak gösterenlere kadar resimlerle dolu bir albüm olsa, bütün bu resimler *bizim* resimlerimiz olacaktır (Erhart, 2008: 106). Bütün bu resimlerin karıştırılması sırasında karşılaşılan her seferinde, her resimde insandır -zamanla bir takım özelliklerini kaybeden ve yenilerini kazanan; çocuk olma vasfını yitirip ergen olan, sonra yetişkin olan bir insan. Ama hep, her seferinde insan. Erhart'a göre, insanda her seferinde aynı kalan şey onun özdeşliğidir: "Onun bir yaşındaki halini gösteren resme ve onu üniversiteden mezun olduğu gün gösteren resme bakarken aynı insana bakıyor oluruz" (Erhart, 2008: 106). Onu insan kılan, biyolojik bir organizma oluşudur,

biyolojik âlemin bir parçası olmasıdır. Herhangi bir hayat belirtisi gösterdiği sürece insandır, insan olarak muamele görmeyi hak etmektedir. Zihnî yetilerini yitirmiş olabilir, geçmişini hatırlayamıyor (hafıza melekesini yitirmiş) olabilir, bunlar onu kişi olmaktan çıkarabilir, ama insan olmaktan çıkaracak eksiklikler değildir. Demek ki, insana bir özdeşlik atfetmeyi mümkün kılan sadece hayat belirtileri olan bir canlı olmasıdır, başka bir şey değil. Animalist yaklaşım kısaca özetlenen bu görüşleri ile kişisel özdeşlik bahsinde Locke'un olduğu kadar Hume'un da karşısında yer alır.

Bu felsefî tartışmanın başka tarafları da var şüphesiz. Ve epeyce münbid bir alan, başlı başına yıllarca üzerinde çalışmayı hak edecek kadar hem de. Fakat bu çalışma açısından buradaki asıl mesele sadece kısaca kişisel özdeşlik kavramına ışık tutabilmekti. 'Kişisel kimlik' kavramının ancak 'kişisel özdeşlik'i anladıktan sonra ele alınabileceği kanaati nedeni ile az da olsa burada ayrıntılandırıldı.

1.1.6.5.2. Kişisel Kimlik

Psikoloji'de kullanıldığı biçimi ile, kişisel kimlik, hayatın farklı evreleri boyunca aynı kişi olarak kalmanın koşulu ya da gerçekliği; kişiliğin devamlılığıdır (Gleason, 1983: 911). Bu, kişisel özdeşlik ile anlamsal içeriği bakımından benzeşen bir kullanımdır. Zaman ve mekânda aynı kişi olarak kalmaya ya da kişiliğin devamlılığına yönelik vurgu, kişisel özdeşliğin/kişisel kimliğin değişim, kesintiye uğrama ya da süreksizliklerinin görmezden gelinmesi ile sonuçlanmamalıdır. Hem Locke hem de Hume çok erken dönemde böylesi bir riskin farkındadırlar. Dışsal çevre ya da sosyal çevre ile benliği ilişkilendirmeye başladıkları anda onu "kalıtsal bir öz"e atfen tanımalamaktan imtina ederler. Kimliğin, kutsal ve sivil bir yasayla, münhasıran özel alan tarafından belirlenen kurallarla karşılaştığı yerde kişisel kimlik bir sosyal kimlik hâlini alır (Arowitz, 1992: 92). Sosyal kimlik kişisel kimliğe sızar, onu belirgin bir biçimde kontrol altına alır (Fearon, 1999: 11). Benzer bir düşünce Habermas'ta da dile gelir: "Birey, kişi olarak kimliğini sadece kolektif kimliğin vasıfları ile özdeşleşmeye ya da onları içselleştirmeye borçludur; kişisel kimlik kolektif kimliğin bir yansımasıdır" (1996: 485). Kişisel kimlikten bahsettiğimiz her lahzada zorunlu olarak sosyal/kolektif olanın alanına girilir. Zira, kişisel olan her şey

aynı zamanda sosyaldir. Sosyal olana gönderide bulunmaksızın kişisel olan layıkıyla açık kılınamaz.

Kişisel kimliğin asli vasfı onun sosyalliğidir. Bu nedenle, kişisel kimliği sosyalliği esasında tanımlamak gerekir: Kişisel kimlik, bir kişiyi içine fırlatıldığı sosyal uzam içinde başkalarından ayıran, kişinin özel bir gurur duyduğu, özel bir gurur duymasa da onlarsız nasıl davranacağını ya da ne yapacağını bilemeyecek kadar ileri düzeyde onu yönlendiren ve kişinin istese de değiştiremeyeceğini hissettiği nitelikler, inançlar, arzular ve eylem ilkeleri toplamıdır (Fearon, 1999: 11) Bütün bu nitelikler, inançlar, arzular ve eylem ilkeleri toplamı aynı zamanda "ben kimim" sorusunun cevapları değil midir? Kişi, kendine "ben kimim?" sorusunu yönelttiğinde ya da soru "sen kimsin?" formunu alarak kişiye başkalarınca yöneltildiğinde, kim olduğuna, kendini nasıl tanımladığına dair bir cevap verecektir. Aynı zamanda, bu, bir "özfarkındalık" ve "öztanımlama" teşebbüsüdür.[18] Taylor için bu tür bir "özfarkındalık" ve "öztanımlama" kişisel kimliğin açıklanmasında yeterli bir etkinlik olarak tezahür etmez. Zira benlik/kişisel kimlik zorunlu olarak ahlakî sorun alanının içinde düşünülmelidir (Taylor, 2001: 49).

'Ahlakî sorun alanı' ve 'kişisel kimlik' arasında Taylor'un kurduğu bağ, esas itibariyle yine "ben kimim?" sorusunda temellenir. "Ben kimim?" sorusuna verdiği her cevapta kişi, kendisi için asli önemde olan şey(ler)in altını çiziyordur. Sorunun cevabı bizim için neyin önemli olduğunca kuşatılır: kim olduğumuzu bilmek nerede konumlandığımızı, nerede durduğumuzu bilmenin bir türüdür. Kimliğimiz bize bir çerçeve ya da ufuk sunan bağlılıklarımız ve özdeşleşimlerimizce tanımlanır. Söz konusu çerçeve ve ufuk içinde mukim olarak duruma göre neyin iyi ya da değerli, veya yapmaya değer, veya neyin desteklenilesi ya da karşı olunası olduğuna karar vermeye çalışırız. Bir başka deyişle, ufuk, içinde kendi konumumuzu belirlediğimiz şeydir (Taylor; 2001, 27).

[18] Bu noktada şunu akılda tutmak gerekir: "özfarkındalık" ya da "öztanımlama" geniş ve belirsiz içerimlere sahiptir. Bunlar, kişisel kimliğin sınırlarını aşan türde içerimlerdir.

Kişisel kimlik, bir tür şahsî ahlakî kod veya pusuladır, kişinin eylemleri için normatif bir çerçeve ve rehber olarak kullandığı ahlakî umdeler, gayeler setidir (Fearon, 1999: 20). Taylor, kimliği kendi benlik/kimlik kurgusu için araçsallaştırarak tanımladığı için, onun kişisel kimlik tanımında bazı şeyler vurgulanmadan kalır. Şüphesiz, kişi kimliğinden bahsettiğinde, bu bahsedişte onun için önemli olan ahlakî kodlar ve normatif çerçeveler içerilmektedir. Fakat, hissedilir bir biçimde, kişisel kimlik içinde içerilen bazı diğer şeyler ahlakî yönelim ve yükümlülüklerle ilişkili değildir. Örnek vermek gerekirse, yıllarca büyük bir keyifle ve sıklıkla takılan bir gravatı kişi kendi kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak görebilir. Bu cümleden olmak üzere, kişisel kimlik dendiğinde, aynı zamanda, "kişisel tarz" akla gelmelidir. Kişinin bilinçli olarak tercih ettiği giyim ya da konuşma biçimi onun "kişisel tarzı"nı ele verir. Gravat takmaktan hoşlanmanın ardında bir ahlakî yükümlülük ya da normatif bir çerçeve aramaya gerek yoktur (Fearon, 1999: 21). Kişi pekâlâ kendi seçimi ve tarzı istikametinde gravat takıyor olabilir. Bu tarz, bir bakıma, kişiyi üyesi olduğu sosyal kategorideki diğer kişilerden ayıran, ona özgü şeydir. Dolayısıyla, kişisel kimlik temel ahlakî yönelim ile özdeşleştirildiğinde, kavrama yüklenen anlam gereğinden fazla daraltılmış olur.

Kişinin kimliğini belirleyen "önemli"[19] vasıflardan bir kısmı fiziksel özelliklere ilişkindir. Uzun ya da kısa olmak, sarı, kahverengi ya da kırmızı saçlara sahip olmak, yeşil veya mavi gözlü olmak gibi. Bir sosyal gruba/kategoriye üyelik, kişiye-özgü inançlar, amaçlar, arzular, ahlakî umdeler veya kişisel tarzla ilgili şeyler de tıpkı fiziksel özellikler gibi kişinin kimliğinin "önemli" anlamında "asli" unsurlarıdır (Fearon, 1999: 23). Kişisel kimliğin "önemli" unsurlarına Fearon'dan hareketle son olarak şunları ilâve etmek mümkün: kimliğimizin asli unsurları bahsetmekten gurur duyulan veya kaybedildiğinde bir güven yıkımına uğranılan

[19] "Önemli"nin altını çizmenin şüphesiz bir anlamı olmalı. Fearson, "şahsî tarz" anlamında kişisel kimlik ile kişisel özdeşlik arasında bir ilişki kurmayı deniyor. Hatırlanırsa, kişisel özdeşlik, zaman ve mekânda kişiyi o yapan şeye karşılık gelmek üzere kullanılıyordu. "Şahsî tarzı"na uygun olarak gravat takmayı tercih eden bir insan pekâlâ bu alışkanlığından vazgeçebilir. Bu vazgeçişle birlikte kişi kendisi olmaktan çıkmaz; ne de kişisel özdeşliğini yitirir. Kişinin kimliği, onu o yapan "asli" şeyleri içerir dendiğinde, "asli" falsefî anlamı içinde olmazsa olmaz/hayati/kurucu/inşâ edici olarak değil, gündelik dildeki "önemli"yi temsilen kullanılmaktadır (Fearon, 1999: 22-3).

şeylerdir. Kişiler gururla işlerinden, etnik kökenlerinden, dinî/politik bağlılıklarından, saçlarının renklerinden, hayattaki amaçlarından ya da benzeri şahsî şeylerden bahsettiklerinde aslında kişisel kimliklerinin asli unsurlarını da sıralamış olurlar, ya da sıralanan şeyler onların kişisel kimliklerinin asli unsurlarıdır; kişiyi diğerlerinden ayıran, onu zatına mahsus kılan hususiyetlerdir. Öyleyse, kişisel kimlik dendiğinde, sıklıkla özgüvenimizin esasını teşkil eden bize ait boyutları kastederiz (Fearon, 1999: 24).

Şu ana değin kişisel kimliğin yedi temel yüklemi sıralanmış oldu. Kişisel kimlik: a) bir birlik, tutarlılık, süreklilik duygusu içerir; b) sosyal olana zorunlu olarak mündemiçtir, onun tarafından kuşatılır; c) kültürel ya da sosyal bir etkiye açık şahsî nitelikler, inançlar, arzular ve eylem ilkeleri toplamıdır; d) bir tür şahsî ahlakî kod veya pusulalar, kişinin eylemi için normatif bir çerçeve ve rehber olarak kullandığı umdeler/gayeler setidir; e) ahlakî bir temele yaslanmak zorunda olmayan "kişisel tarz"dır; f) fiziksel özellikler, bir sosyal kategoriye aidiyet, kişiye özgü inançlar/amaçlar/arzular/ahlakî ilkeler onun "asli" unsurlarıdır; g) bahsetmekten gurur duyulan ve kaybedildiklerinde ciddî güven yitimi yaşanan boyutlardır.

Kişisel kimliğin yukarıda sıralanan yedi özelliğine önemine binaen ve Tap'e referansla bazı temel özellikleri ilâve etmek yerinde olur. Tap'e göre, kişisel kimlik, çok sayıda kimliği birleştiren bir sistemdir. Bireyler "ben kimim?" sorusuna muhtemelen birden fazla kimliği sıralayarak cevap verirler. Bireylerin "benim" dedikleri çeşitli kimlikleri vardır ve dinamik yapı kişisel kimliği zenginleştirir.[20] Tap'in tespit ettiği bir diğer kişisel kimlik özelliği özerklikle ilgilidir. Kişisel kimlik, farklılaşmayı, özerkliği ve kendini ortaya koymayı içerir. "Ben" dediğinde ötekilerden farklı bir zatiyetin mevcudiyeti ortaya konmuş olur. Yine bununla ilişkili bir başka özellik orijinallik duygusuna ilişkindir. Kişisel kimlik, "orijinallik duygusunda pekişir: birey, diğerinden farklılaşma ve özerkleşme durumuna ulaştığı ölçüde biricikliğini hisseder. Böylece kimliğin süreklilik ve birlik (kendi kendine benzemek) boyutuna biriciklik (kimseye benzememek) boyutu eklenir" (Bilgin,

[20] Benzer bir yorum için bknz. Kılıçbay, 1995.

1994: 240). Kişisel kimlik, son olarak, bir eylem ve eser verme/üretme etkinliğinde kök salar. Kişisel kimlik, benlik kavramı teriminin çağrıştırdığı gibi soyut bir sistem değildir. Bir aktör veya üretici olarak, sorumlu veya yaratıcı olarak bir etkinliğe angaje olduğumuz ölçüde, kimliğimiz belirginleşir ve pekişir (Bilgin, 1994: 241). Tap'in kişisel kimlikle ilgili özellikleri sıralayışında bir kaç temel kavramın öne çıktığı rahatlıkla gözlemlenir: özerklik, otantisite ve eylem. Tap'i öncelemek üzere vurgulanan özelliklerde ağırlıklı olarak yapısal ögeler öne çıkıyordu, kişisel kimlik sosyale, kültürel ve ahlakî olana atfen tanımlanmıştı. Tap ile birlikte ibrenin yapısal olana gereğinden fazla yönelmesinin de önüne geçilmiş oldu. Bu tezin genel seyrine uygun olarak yapısal olan kadar bireysel olan da vurgulanmış oldu. Her ikisinin birbirinden ayrılması mümkün olmayacak denli iç içe geçtiklerinin bir kez daha altı çizildi.

1.1.6.6. Kolektif Kimlik

Kolektif kimlik temellerini klasik sosyolojide bulabileceğimiz bir kavram: Durkheim'ın "kolektif bilinç"i, Marx'ın "sınıf bilinci", Weber'in *Verstehen*'i ve Tönnies'in *Gemeinschaft*'ı. Tüm bu kavramlarda asıl vurgu, bir grubun üyelerinin yekvücut olması esasında benzeşmesi ve ortak tutum alması (Cerulo; 1997, 386) anlamında "biz-lik" üzerindedir. Kolektif kimlik, bir grup ya da kategorinin üyeleri arasındaki temel ve nihai *aynılık*'a işaret eder. Bu aynılığın kendisini dayanışmada, ortak eğilimlerde veya kolektif eylemlerde göstermesi beklenir (Brubaker ve Cooper; 2000, 7). Söz konusu aynılık, ezeli-ebedi ve durağan bir tözde değil sosyal süreçlerde temellenir. Bunun anlamı şudur: Kolektif kimlik *sosyal süreçler*in –farklılıkların sınıflandırılması/inşâı, bir kolektivite içinde karşılıklı özdeşleşme, kolektif kimliğe ilişkin düşünüm, vb.- içinde inşâ edilmiştir (Giesen, 1998: 12-15).[21] Söz konusu

[21] Kolektif kimliğin içinde inşâ edildiği sosyal süreçleri kolektiviteler arasındaki sınırların –'biz' ve 'onlar' ayrımının- varlığının koşullayıcısı olarak görebiliriz. Sınırlar, etkileşim süreçlerinin ve sosyal ilişkilerin gerçek çoğulluğu içinde bölünme/ayrım noktalarıdır; iç ve dış, yabancı ve aşina olunan, yakınlar ve yakın-olmayanlar, dostlar ve düşmanlar, kültür ve doğa, aydınlanma ve barbarizm arasındaki farklılıklara işaret ederler (Giesen, 1998: 13). Bütün bu farklılıkların ortaya çıkışı ve kolektiviteler arasındaki sınırların çizilebilmesi 'kod'un –farklılıkların yaratımı için bir şablon-aracılığını gereksinir. Kodlar, haritalara benzer, yolculuk sırasında nerede olduğumuzu ve nereye gideceğimizi bize gösteren haritalara. Kodlar aracılığıyla farklı sınıflar, kategoriler, kolektiviteler arasında ayrım yapabilmek, sınır çizgilerini belirginleştirmek mümkün hâle gelir. Özellikle, ilk ve temel sosyal ilişkiler, yani dünyaya dair ilk deneyimlerimizle kodların anlamları şekillenir. Örneğin, kadın ve erkekler olarak dünyaya gelmekle –doğal bir verilmişliktir bu- bir "ilksel kod"un ya da "ilksel ötekilik"in ön-belirleyiciliğine tabi oluruz. Bir başka deyişle, ötekilerle karşılaşmalarımız söz

süreçler, 'biz' ve 'onlar' arasındaki sınırları belirginleştirmekle, bir yandan kolektivite içi *aynılık*'ın/*biz-lik*'in, diğer yandan kolektivitelerarası farklılığın ortaya çıkışını temsil eder. Hobsbawm'a atfen, bir başka biçimde söylenirse, kolektif kimlikler negatif olarak (ötekilerin rağmına) tanımlanır: "'Biz' kendimizi 'Onlar'dan farklı olduğumuz için 'biz' olarak tanımlamaktayız. Şayet 'bizim' kendisinden farklı olduğumuz 'Onlar' olmasaydı, kendimize 'Biz'in kim olduğunu sormak durumunda olmazdık. Yabancılar olmaksızın yerliler olamaz" (1997: 60). Demek ki, bir öteki (kolektivite) olmaksızın ve onunla temas kurmaksızın, tek başına ve zaman-mekân dışı bir töz olarak kolektif bir mevcudiyetten bahsetmenin imkânsızlığı düşünüldüğünde, kolektif kimliğin bir grubun *aynılık*'ını/*biz-lik*'ini öteki grup ya da kategorilerin rağmına –onlardan ayrışmak/farklılaşmak suretiyle- ortaya koyma/vurgulama talebi (Bilgin, 1994: 53) olduğunu söyleyebiliriz.

Kendiliği, kendi *aynılık*'ını/*biz-lik*'ini öteki kolektivite rağmına ortaya koyma/vurgulama talebinde ortaya çıkan kolektif kimlikler için geçmiş hayati bir önemi haizdir. Çünkü, "kolektif kimlik, bir takım semboller, anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve bilgilerle yüklü bir gelenekten, geçmişin mirasından, kısacası kolektif bellekten hareketle inşa edilir" (Bilgin, 1994: 53). Bir kolektif bellek temsili olarak geçmiş, kolektif kimliğin inşâını mümkün kılmak adına *yeniden yaratılır* (icat edilir). Tıpkı kolektiviteler arasındaki ayrımların/sınırların doğallaştırılması gibi, geçmişin yeniden yaratılması da *sosyal yapıları*n koşullandırmasının bir ürünüdür.

Din, ırk, ulus, etnisite, cinsiyet, sınıf ve ideoloji birer kolektif kimlik temsilidir. Söz konusu temsilleri, 'biz' ve 'onlar' arasındaki ayrımın cisimleşmiş hâlleri olarak görebiliriz. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra kolektiviteler

---

konusu "ilksel kod" tarafından ön-belirlenir: renk, ırk, cinsiyet farklılıkları esasında ötekilerle ilişkiye gireriz. Tüm bu ilişkiler önceden kültürel olarak –anlatılar ve sembolik temsiller aracılığıyla- kodlanmıştır. Anlatılar ve sembolik temsiller ilksel ötekiliği bize düşman, yabancı, barbar veya egzotik olarak sunar ve onu bir şeytan/kötücül ruh ve yaratık gibi sıralar (Giesen, 1998: 26); 'biz' ve 'onlar' arasındaki ayrımı doğallaştırır –artık kolektivite içi *aynılık*'ı ya da kolektivitelerarası *ayrım*'ı ne inkâr etmek ne de değiştirmek mümkündür: pratik eylemin nüfuz alanının dışındadırlar ve sosyal değişimlerden daha köklüdürler (Giesen, 1998: 28). Burada önemli olan, kolektif kimliklerin –örneğin cinsel, ulusal ya da etnik kimlik- içinde inşâ edildikleri süreçlerin doğal bir verilmişliğin değil, *sosyal yapıları*n koşullandırmasının ürünü olduğunu tekrar tekrar anımsamaktır.

arasındaki ilişkileri dikkate alarak söylemek gerekirse, kolektif kimlik fundamentalizm ve şiddeti besleyen bir baskın çatışma unsuru olarak hayatlarımızdaki yerini almıştır. Özellikle din ve ırk esasında tesis edilen kolektif kimliklerin belirgin bir biçimde fanatizm ve şiddete kaynaklık ettiği açık. Ama bu, elbette, Niethammer'ın iddiasının aksine,[22] tarihî bir fenomen olarak kolektif kimlik'i dine ve ırka indirgenebilecek bir şey olarak görmekle sonuçlanmak zorunda değil. En az din ve ırk kadar, sınıf, cinsiyet ve ideoloji de birer kolektif kimlik temsili olarak kabul edilmelidir (Balakrishnan, 2003: 384-5).

1.1.6.7. Sosyal Kimlik

Bir toplum, kelimenin bildik anlamı ile herhangi bir nesnenin sahip olduğu türde verili bir "özdeşliğe/kimliğe" sahip değildir. Bir nesneye yönelen farklı gözler onu farklı biçimlerde tasavvur etseler ya da tanımlasalar da "aynı" şey olarak teşhis ederler (Habermas, 1975: 91). Ama topluma yönelen farklı gözlerin onda "aynı" şeyi bulması muhaldir. Bakan kişinin konumu, öncelikleri, dünya görüşü, ideolojisi vs. toplumda öncelikli olarak teşhis edilen şeyleri belirgin bir biçimde farklılaştırır. Toplumun total bir bütünlüğe, homojenliğe tekabül edemeyişi onun parçalılığındandır. Toplum total bir sosyal kimliğe değil, parçalı/çoğul kimliklere sahip bir zatiyettir.

Etnisite, sınıf, cinsiyet, ideoloji, meslek, rol, vb. esasında, toplum farklı sosyal kimlikler arasındaki benzeşmeler ve farklılıklardan, uzlaşılar ve çatışmalardan mürekkep bir soyutlamadır. Sosyal kimlik bireye kendini sosyal hayat içinde konumlandırması için bir çerçeve, anlam[23] veya lojistik destek sunan bir aynılaşma/benzeşme ufkudur -benzeştirdiği kadar farklılaştıran, birleştirdiği kadar bölen bir ufuk.

---

[22] Niethammer, kolektif kimliğin kendisine ancak dinde ve ırkta sağlam bir zemin bulabileceğini iddia eder. Niethammer'in söz konusu iddiasının eleştirisi için bknz. Balakrishman, 2003.

[23] "Kimi Ergenekon ya da Ötüken gibi, ülküsel bir yurtluk özlemini, simgesel bir dünyayı kıstas alarak kimliğini anlamlandırmaya çalışır; kimi de bu anlamlandırma girişimini, dinsel bir öte-dünyayı kıstas alarak Kabe yönünde, inancını öne çıkararak gerçekleştirir. Bir başkası, Anıtkabir'i merkez alarak, Batı yönünde bir laik Türk kimliğini benimseyebilir ya da ulusal aidiyetini arka planda tutarak, cemaatsel, etnik, yerel, profesyonel, enternasyonalist ve daha bir çok olası sosyal kimlik seçeneğini ön plana çıkarabilir" (Güngören; 2008, 59).

Sosyal kimlik, Mead'in "sosyal benlik" kavramsallaştırmasının yeni anlamlar yükleyerek, mevcut anlamları ayrıntılandırılarak yeniden üretilmesi ile dolaşıma giren bir kavram. "I" [ben] bireysel kimliğin, "me" [beni/bana] de sosyal kimliğin karşılığıdır. "I" ve "me" arasındaki ilişkiden yola çıkarak söylendiğinde, birey toplumun kesintisiz bir ürünüdür ve aynı şekilde toplum da bireylerin durmaksızın devam eden bir ürünüdür (Deschamps ve Devos, 1998: 2). Sosyal kimlik kavramı da esasen birey-toplum ["I" ve "me"] ilişkisinin tartışılmasını mümkün kılan, ilkin Goffman tarafından kullanılan, kavramsallaştırmalardan biridir.

Goffman, sosyal kimliği, daha önce vurgulandığı üzere, kişinin açıkça ait olduğu, kuşak, cinsiyet, sınıf, vb. büyük sosyal kategorilere işaret etmek üzere kullanır. Bir gruba veya verili bir sosyal kategoriye üye olmak sosyal kimliğin asli gereksinimidir. Benzer konumlara ve ortak sosyal çevrelere sahip olanlar benzer sosyal kimliklere sahiptirler, bu yüzden sosyal kimlik benzerlik kutbuna işaret eder. Benzer olanlarla kurulan rabıta onlarla özdeşleşme ve ortaklaşma esasında bir sosyal kimliği mümkün kılar. Bu nedenle, sosyal kimlik, bireyin kendisini aynı sosyal çevreden gelenlerle (biz) benzer addetmesi/özdeşleşmesi gerçeğine işaret eder.[24] Sosyal kimliğin öteki yüzünde farklılaşma vardır. Bir grupla özdeşleşmek bir diğer grup ile farklılaşmaktır. Özdeşleşim farklılaşmadır da aynı zamanda. Bunun anlamı şudur: İçgrup benzerlikleri ile gruplararası veya kategorik farklılıkları birleştiren ikili bir seyre sahibizdir. Bir grupla özdeşleşim ne denli güçlü olursa öteki gruplardan farklılaşma da muhtemelen o denli sağlam olacaktır (Deschamps ve Devos, 1998: 2-3).

Bir gruba ait olmak, onunla özdeşleşmek etkileşim içinde olduğumuz diğerlerine bizimle ilgili bazı kanaatlere sahip olma şansı verir. Üyesi olduğumuz gruplar, bir anlamda ötekilerin bizi değerlendirdikleri *lenslerdir*. Sosyal kimlikler, sadece ötekilerin bize bakışında bir filtre rolü oynamaz; kendimize dair bakışımızı da köklü bir biçimde etkiler -ne tür insanlar olduğumuzu, yaptığımız şeyleri, sahip

[24] Örneğin, öncelikle insan-lık ve cinsiyet, sonrasında ise akrabalık ve etnisite bağı en güçlü özdeşleşmelere kaynaklık etmekle (Jenkins, 2008: 84-89) benzer olanlar arasında bir "biz" duygusunun açığa çıkışının temsilcileri olurlar. (İnsan-lık, cinsiyet, akrabalık ve etnisite'nin ilk ve en güçlü özdeşleşmelere kaynaklık etme özelinde karşılaştırılması için bknz. Jenkins, 2008.)

olduğumuz tutum ve değerleri, etrafımızdaki insanları algılama ve onlara tepki verme biçimimizi. Dolayısıyla, şunu şöylemek de mümkün hâle gelir: Gruplar, öteki insanlarla ilişki içinde kendimizi konumlandırmanın bir vesilesi olarak bizi bir kimlikle donatırlar. Ayrıca, benlik duygumuzu da üyesi olduğumuz grup ya da kategorilere borçluyuzdur (Hogg, 2005: 462).

Toparlamak gerekirse, sosyal kimlik, öncelikle psikolojik bir ihtiyacın karşılanmasına yöneliktir. İnsan bir gruba ait olarak kendisi için güvenli alanlar yaratmak ister. Böylesi bir aidiyetle, insanları kategorileştirmek suretiyle, kendini güvende hissedeceği bir aidiyet kipinin kurallarına/normlarına teslim eder. Bu, sınıfa, etnisiteye, cinsiyete, dine vs. referansla tesis edilen "biz" duygusunun mümkün alanıdır –aynı anda aynılaştıran ve farklılaştıran bir alan.

1.1.6.8. Anlatısal Kimlik

Kimlikler ne asla değişmez özlerdir ne de dilsel illüzyonlardır. Anlatısal kimlik esasında söylemek gerekirse, öznellik, birbiri ile tutarsız olaylar dizisi olmadığı gibi, evrime kapalı değişmez bir öz/cevher de değildir. (Ezzy, 1998: 243-4). Bu tür bir düşünceyi Ricoeur'un özdeşliğin/kimliğin "aynılık" ve "kendi/benlik" anlamları arasında yaptığı ayrımda temellendirmek mümkün. Kendi/benlik, "aynılık" değildir. Bu ikisi arasında ayrım yapılmadığı için kişisel kimliğin/özdeşliğin anlatısal boyutu çoğunlukla ihmâl edilmektedir (Ricoeur, 2005: 225).

Özdeşliğin bu iki bileşeni birbirine indirgenemez; tıpkı Kant'ın nicelik ve nitelik kategorilerinin birbirine indirgenemezliği gibi. Fakat, sureta birbirlerine çok da yabancı olmasalar gerektir (Ricoeur, 2005: 226). Farklı zamanlarda çekilmiş resimlerimize bakacak olsak, her resimde görünüşümüz farklıdır. Ama aynı kişi olduğumuzdan ne biz ne de başkaları kuşkulanır. Zaman içinde geçirdiğimiz tüm değişimlere rağmen biz hâlen bir ve aynı kişiyizdir. Ricoeur'ün bu noktadaki sorusu Locke ve Hume'la ortaktır. Zamanın akışkanlığı içinde hâlen aynı kişi olarak kalmamızı mümkün kılan şey nedir? Ricoeur bu soruya "anlatısal kimlik" kavramsallaştırması ile cevep veriyor.

Her insanın bir hikâyesi vardır. Her insana yaşadığı deneyimlerden kalan bir belge, iz vardır. Bu belge ve izler bellekte depolanır, arşivlenir (Ricoeur, 2002: 35). Hayatın süregelişi, geçmişten şimdiye ve yarına bir "akış" oluşu bellekte arşivlenen belge ve izlerin nihai bir durağanlığa, sabiteye erişini engeller. Bu yüzden, hayat geriye dönüşlü olarak sürekli yeniden yorumlanır. Farklı zaman ve mekânda, konjonktüre bağlı olarak hayata dair yorumlar da değişir.

Anlatısal kimlik, insanların kendilerini ve ötekilerin kim olduklarını tanımlamak amacıyla inşâ ettikleri ve anlattıkları hikâyelere işaret eder (McAdams, Josselson ve Lieblich, 2007: 4). Her hikâye bir anlatıdır -içinde geçmişin, şimdinin ve geleceğin içerildiği bir anlatı. Ve her anlatı benliğin/kimliğin kendini dile getirişidir. Bir başka deyişle, "her birimiz hikâye anlatıcılarıyız, anlattığımız hikâyeleriz" (McAdams, Josselson ve Lieblich, 2007: 3). Özne 'o ki'dir [*celui qui*], yani 'olduğunu söylediği şeydir'. Ricoeur, bu tümcede anlatının aracılığını bulur. "[H]ayatımın anlatısını kurarken kendimi, "tüm bu hayat macerası başına gelen" olarak tanımaktayım. Yalnızca yapan, eyleyen bir özne değildir bu, maruz kalan, acı çeken öznedir" (Ricoeur, 2002: 33).

Eriksoncu bir bakışla kimlik şayet süreklilik ve tutarlılık olarak tasavvur ediliyorsa, anlatısal kimlik, dengenin muhafazasını mümkün kılan çokluk içindeki bütünlüğü/birliği temsil eder. Bir başka ifade ile, anlatı, kimliğin kendi içindeki *bütünlüğünü*, *bir* ve *aynı* oluşunu sağlar (Raggart, 2007: 15). Buna mukabil, kimliğin çoğul anlatılardan ve bu anlatıların sürekli yenilenmesinden, değişiminden hareketle tasavvur edilmesinden yana olanlar için onun çoğulluğu ve süreksizliği anlatıların çoğulluğu ile ilişkilidir (Raggart, 2007: 17).

Anlatı hayat devam ettikçe sürekli yenilenerek kimliği çoğul kılar. "Kimsin?" sorusunun cevabı sorunun sorulduğu bağlama göre, karşılaşmanın gerçekleştiği bağlama göre değişir. Şayet soruyu soran sizinle entelektüel deneyiminize dair röportaj yapıyor ise, muhtemeldir ki kendinize dair entelektüel bağlılıklarınızı, konumlarınızı, dünya görüşlerinizi merkeze alan bir anlatı kuracaksınızdır. Böyle yapmakla da kendi anlatınızı kurmuş ve "kimsin?" sorusuna da cevap vermiş

olursunuz. Ricoeur, kendimizle ilgili kurduğumuz anlatılar olduğumuzu söylerken, kendi anlatısını felsefeci kimliği esasında kurmaktadır (2002: 28-9). Farklı anlatılar kişinin kimliğinin farklı boyutlarına, çoğulluğuna karşılık gelir. Bir anlamda çoğul bir biçimde benliği/kimliği inşâ etmeyi mümkün kılar.

Kimliğin bir öz değil de dinamik bir sürece, değişime atfen tanımlanmasını mümkün kılan asli unsur onun "diyalojik"liğidir, ötekinin varlığı esasında etkileşime dayalılığıdır. Diyalog/etkileşim, anlatıların hayat sürecindeki değişimini, sürekli yenilenişini mümkün kılar. Dolayısıyla, burada şunu da vurgulamak gerekir: Anlatısal kimlik bir diyaloğun, etkileşimin ürünüdür. Yine bununla ilişkili olması gereken bir başka boyutu ise kimliğin bitmeyen, sürekli yenilenen bir süreç içine inşâ ediliyor oluşudur. Hikâyelerimizin nasıl biteceğini yaşıyor oldukça hiçbirimiz bilmeyiz.

1.1.7. Kimlik ve Kimlikle İlişkili Kavramlar Arasında Bir Karşılaştırma Denemesi

Spinoza, bütün belirlemelerin olumsuzlama olduğunu söyler. Bir şeyi belirlemek, onu diğerlerinden ayırmaktır, koparmaktır, diğeri ile arasına sınır çizmektir. "Bir şeyin yeşil olduğunu söylemek onu pembe, mavi ve başka-renkli âlemlerden koparark sınırlamaktır" (Stace, 1986: 66). Başka bir biçimde ifade edilirse, "bir şeyin bir şey **olması,** onun başka bir şey **olmaması**; ona belli bir (a) yükleminin verilmesi, (b), (c), (d) gibi yüklemlerin verilmemesi"dir (Cassirer, 1996: 360).

Bu çalışma içinde henüz "kimlik nedir?" sorusuna ayrıntılı bir cevap aranmış değil. Şimdiye değin kavramın çeşitli anlamları ve tarihçesi ile az da olsa başta bahsedilen bilinmezlik peçesi aralanmaya çalışıldı. Kimlikle ilgili bazı temel kavramları ele almakla çalışma ilerledikçe yaşanması muhtemel belirsizlikleri, karışıklıkları daha en baştan önlemek amaçlandı. Bir anlamda "kimlik ne değildir?" sorusunu "kimlik nedir?" sorusundan önce sorarak, bütün belirlemelerin bir olumsuzlama olması ilkesi cihetiyle kimlik ilgili diğer kavramlardan ayrılmış oldu.

"Kimlik nedir?"e ayrıntılı bir cevap vermeye başlamadan önce son bir uğrak daha var. Yukarıda tek tek ele alınan kavramları birbirleri ve kimlik kavramı ile ilişkileri ekseninde ele almak. Her belirleme olumsuzlamadır. Diğerlerinden ayırmak, sınır koymak aynı zamanda aralarındaki ilişkiyi zımnen kabul etmektir. Ancak aralarında bir ilişki olanlar birbirinden ayrılabilir, aralarına sınırlar çizilebilir. Buna mukabil, kimlikle ilişkili kavramlar net bir ayrıma, sınır çizmeye pek de açık değildir. Farklılaştırılmaya çalıştığınız her an onları benzeştiriyor olabilirsiniz. Ayırdığınız anda tekrar birleşiyor olabilirler. Bu yüzden sonsuz gidiş gelişlere açık, kaygan bir zeminin üzerinde temkini bırakmadan yol almak gerekir; hep bir yanılma payı bırakmak gerekir. Meselâ, benliği kimlikten ayırmak ne kadar mümkündür bilinmez, ya da özneyi benlikten. Bu kavramlar, esasen farklı anlamlar ile yüklü olsalar da, o denli iç içe geçmişlerdir ki birbirlerinin yerine kullanılmaları hiç de az rastlanan bir durum değildir.

Bazen kavramı kullanan kişi bile çok emin değildir kullandığı kavramın anlamından. Kavramı kullanma amacı ona yüklediği anlamı da belirler. Ayrıca, disipliner öncelikler nedeni ile de kavramlara farklı ya da benzer anlamlar yüklenir. Ve tabi her kavramın tarihî bir serüveni, hikâyesi vardır. Zaman içinde değişerek yeni anlamlar yüklenerek, bazı anlamlarını yitirerek yoluna devam eder. Bazen artık tümüyle kullanılmaz olur. Özcesi, bir karşılaştırma yapılacaksa bütün bunlar dikkate alınmalıdır.

Kimlik sonradan bir mesele hâline gelmiş bir kavram değildir. Kavramın ortaya çıkışı, ona duyulan ihtiyaç zaten bir meselenin teşhis ve çözümüne yönelikti. Yani, o, daha başta bir meseleydi zaten. Aynı şey kimliği önceleyen benlik için de geçerlidir. Geleneksel toplumlarda entegrasyon o denli ileri düzeydedir ki sosyal bütünlüğün dışında bir özerk insandan bahsetmek mümkün değildir. Modernliğin sosyal yarılmayla özdeşliği, kendi üzerinde düşünüm ve kontrol esasında bireyin ortaya çıkışını mümkün kılmıştır. Yukarıda ayrı ayrı analiz edilen tüm kavramlar bir özdüşünümün eseri olarak dolaşıma girmişlerdir. Şüphesiz, insanın bu dünyadaki varlığını sorgulayışı modern zamanlara özgü değildir. Ama, bunun sosyal bir mesele hâline gelişi ağırlıklı olarak modern zamanlara özgüdür. O hâlde, ilk önce

vurgulanması gereken şey bu kavramların ortak bir sorunun, insanlık durumunun ürünü olarak dolaşıma girmiş olmalarıdır.

Tartışılan kavramların hepsinde ortak olan bir başka nokta birey ve toplum ilişkisinde temellendirilmişlikleridir. Bireyi nevi şahsına münhasır kılan, onu bir kişi olarak ayırt etmeyi sağlayan vasıflar hiçbir zaman tümüyle bireyin dünyaya gelişine, sosyalliğinin başlangıcına öncel değildir. Her ne kadar sosyalliğe öncel bir dinamik, kontrol altına alınması güç bir benlik öğesinden bahsedilebiliyorsa da benliği mümkün kılan asli vasfı onun sosyalliğidir. Bir bireyden bahsedebilmek onu bir sosyalliğin içine yerleştirmekle mümkündür. Ya da bir varlığa insan demeyi mümkün kılan şey, onu insani yetilerde donatan şey onun sosyalliğidir. Tam da bu yüzden insanın, bireyin, öznenin, benliğin, kişisel kimliğin, sosyal benliğin, sosyal kimliğin, kimliğin ele alınma biçimi sosyalliği ölçüsündedir. Bu bir tür "sosyolojizm"e düşmek, kimliği sosyal olana indirgemek değildir. Böylesi bir indirgeme çelişkisinden benliğin/kimliğin sosyale öncel öğesini de vurguluyor olmakla kaçınılmış olur.

Bahsi geçen kavramlarla ilgili bir başka ortak nokta her bir kavramı tartışırken bir biçimde belleğin analize dâhil edilmiş olmasıdır. Kişisel kimlik kadar kolektif kimlikleri de mümkün kılan geçmiş-şimdi-gelecek arasındaki rabıtayı sağlayan bellektir. Geçmişin şimdiye taşınma biçimi geçmişten çok şimdideki konumla ilişkilidir. Bu yüzden de hem bireysel hem de kolektif düzeyde ideolojiktir. İdeolojiktir, çünkü bireyi/kolektiviteyi bir benlikle/kimlikle donatan konumun meşruiyeti geçmişin bugüne taşınma biçimine bağımlıdır.

Ele alınan kavramların bir yönü "aynılık", "benzeşme", "özdeşleşim" ile ilgili ise diğer yönü "ayrılık/farklılık", "ayrım" ve "özerklik" ile ilgilidir. Kimlik hem bireysel hem de kolektif düzeyde benzeştiren kadar farklılaştırandır. Kişi *kim* olduğunu söylerken, kim ya da ne olmadığını; ama aynı zamanda kiminle benzeştiğini söylemektedir (Jenkins, 2008: 21). Bu yüzden *identity*'yi sadece

özdeşlikle sınırlamak ondaki ikili anlama bigâne kalmaktır.[25] Ayrım/farklılık nasıl gerçek kimliğin bir uğrağı (Levesque, 1976: 54) ise, aynılık/benzerlik de bir diğer uğrağıdır. Kimlik/benlik, tam da bu yüzden, benzeştiren kadar farklılaştırandır. Bu, bir yönüyle bireysel ve sosyal olanın aynı anda içerilmesi ile ilgili ise diğer bir yönü ile de sosyalleşmenin/bir sosyal kimlik edinmenin, bir kolektiviteye aidiyetin aynılaştıran kadar farklılaştıran dinamikleri içeriyor oluşundandır. Bir grup/kategori ile özdeşleşmek bir diğerinin rağmınadır, bir diğerinden farklılaşaraktır; bir grubu/kategoriyi "dost" addederken diğerini "düşman" bilmek nedeniyledir.

Bir mesele olarak ele alınan kavramlar ortak bir insanlık durumunda temellenmeleri, sosyallikleri, bellekle olan kopmaz rabıtaları ve aynı anda hem bir aynılaşmayı hem de farklılaşmayı mümkün kılabiliyor oluşları ile benzeşirler. Buna mukabil benzeştikleri kadar farklılaşırlar da. Nedir bu farklılıklar?

Hem benlik hem de kimlik özdüşünümün, bireyin kendisini ve kendisinin sosyal gerçeklik içindeki konumunu mesele edindiği özfarkındalığın, özkontrolün, özgözetimin neticesinde elde edilen insana dair soyutlamalardır. Her ikisi de bireyin "kimsin?" sorusuna verebileceği cevapların ağırlıklı toplamıdır. Benlik, sosyal olana öncel, ele avuca sığmaz, kontrol altına alınamaz, ilkel/vahşi bir öğeye sahiptir. Kimlik ise, benliğin sosyale öncel, ele avuca sığmaz, kontrol altına alınamaz, ilkel/vahşi öğesini sosyal etkiye açan boyutudur. Kimlik, benliğin sosyal ayağıdır.

[25] Daha önce "identity"in falsefi kullanımında da değinildiği üzere, "özdeşlik"te ya da aynılıkta ayrılık kendini açığa vurur. *Identity*'yi, bu yüzden, sadece aynılıkla özdeşleştirmek, ondaki ikili anlamı ihmâl etmekle sonuçlanır. Aynı şekilde, Kılıçbay'ın (1995, 1997, 2003) yaptığı gibi, *identity'*yi [kimlik'i] sadece 'benzemezlikler' esasında ele almak da ondaki ikili anlamı görmezden gelmenin bir başka biçimi olsa gerektir. Kılıçbay için, *identity*'nin 'özdeşlik'le ya da 'benzemezlik'le bir arada –aynı anda- eşleştirilmesi mümkün değildir. Çünkü, bunlar, birbirinin ters işareti, ama aynı değerde olan terimlerdir. Kılıçbay, 'özdeşlik' anlamında kimliğin total bir aynılığa işaret ettiğini tasavvur ettiği için, 'özdeşlik' ve 'benzemezlik'in birbirinin mefhumu muhalifi olduğu sonucuna ulaşır. Oysa, 'özdeşlik'i 'total/mutlak' değil 'gevşek' ya da 'görece/bir bakıma' 'aynılık' olarak tasavvur ettiğimizde, *identity*'nin aynılık boyutu ile ayrılık (benzemezlik) boyutları zannedildiği kadar birbirleri ile çelişmez. Örneğin, iki şey renk yönünden özdeştir dediğimizde, ton, parlaklık ve koyuluk esasında bir aynılıktan bahsediyor olabiliriz. Ama pekâlâ aynı iki şeye beyaz desek de, söz konusu şeyler ton, parlaklık ve koyulukları bakımından farklı da olabilirler. Farklı da olsalar hâlen beyaz olarak adlandırılmaya devam ederler. Burada, beyazlık bakımından iki şeye mutlak bir aynılık atfediliyor değildir, aksine aynılık gevşek ve görecedir (Medina, 2006: 36). Demek ki, bir kez daha yinelemek gerekirse, *identity*'de, 'özdeşlik' ve 'benzemezlik' ya da 'aynılık' ve 'ayrılık' anlamları aynı anda içerilir ve her biri diğerinin *olmazsa olmazı*'dır.

İnsanı iki yüzlü bir Janus'a benzetebiliriz. Tap'e göre, insan "[i]çine doğru döndüğünde, kendini özerk, bağımsız, biricik bir bütün gibi; dışına baktığında ise doğal ve sosyal çevresinin bağımlı bir parçası gibi görür" (akt. Bilgin, 2007: 78). İnsanın bir yüzü sosyale öncel ilkel/vahşi 'ben'e dönüktür. Diğer yüzü ise tarihî sosyal gerçekliğe dönüktür. Benlik, bu iki farklı yöne dönük yüzlerden mürekkeptir.

"*Ben* kimim?" ve "ben *kimim*? Aynı soruda vurgu birinde "ben"e diğerinde ise "kim"e yöneliktir. Birinde benliğin ilkel/vahşi yönünedir sorunun vurgusu. Diğerinde ise tarihî sosyal gerçekliğe mündemiç oluşuna. Bu iki farklı sorma biçimi geçirimsiz/opak değildir. Şüphesiz, her ikisinde de hem vahşi/ilkel olan hem de tarihî sosyal gerçeklik içerilir. Birbirleri ile ilişkileri ölçüsünde ele alınırlar. Ama birinde amaç sosyal olanı ilkel/vahşi olan adına araçsallaştırmaktır, diğerinde ise tersi. Tıpkı iki yüzlü Janus'un bir yüzünün vahşi/ilkel olana, diğer yüzünün ise tarihî sosyal olana dönük olması gibi. Benlik bu iki yüzün toplamıdır. Bu iki yüzün bir aradalığını temsil eden bir soyutlamadır. Kimlik ise benliğin tarihî sosyal gerçekliğe açık yüzüdür. Bir bakıma, benliğin geçmiş-şimdi-gelecek temsillerinin bir ifadesidir.

Yukarıda benlik ve kimlik arasında kurulmaya çalışılan ilişkinin bir benzerini Peter Weinreich dile getirir: 'Kimlik', benliğin sosyo-tarihî bağlamda dünyada-olma deneyimlerinin toplamına - pek çok başka faîlin deneyimlerinin de dâhil olduğu bir toplamdır bu- karşılık gelir. Öyle ki, benliğin herhangi bir andaki kimlik temsili, geçmiş hayat hikâyesi ve gelecek hayali arasındaki devamlılığın ifadesidir. Etken [agentic] benlik olarak ifade edilen kimlik kişinin geçmiş deneyimlerini beklendiği gibi zaman zaman niyet edilen geleceğin temeli olarak iç içe geçirir. Bu yolla benlik diğer faîller arasındaki ilişkinin sürekli değişen bağlamı içine yerleşmiş olarak deneyimlenir. Benlik tekil bir faîlken, kişinin kimliği diğer insanlarla ve temsili faîllerle etkileşim esasındaki deneyimleri içerir (2004: 21-2).

Kimlik, benliğin ötekilerle temasını sağlar, onu "kendinde-varlık" olmaktan çıkarır. Kendi-için-varlık kılar. Ötekilerle temasın, gündelik deneyimin geçmiş-şimdi-gelecekteki izdüşümlerini benliğin sürekliliği için araçsallaştırır. Kimlik, sosyal ilişkiler, özdeşleşimler toplamı (Göka ve Beyazyüz, 2005: 18); benlik ise

kimliği de içeren bir soyutlamadır. Kimlik, sosyal hayat içinde içselleştirilen *çoğul* sosyal konumlara karşılık gelir; benlik ise kimliğin bu çoğul parçacıklarını içermekle örgütlenen şeydir (Stets ve Burke, 2005: 132).

Lacan'ın "soğan zar"ı örneği de benzer bir biçimde yorumlanabilir. Kimlik, benliğin en dışsal, en tarihî/sosyal gerçekliğe açık unsurudur. Bir başka ifade ile, "*[b]enlik, kişilik* ve *kimlik* aynı sıralanışla iç içe girmiş anlam kümelerini teşkil ederken, *kimlik* bu anlam kümesinin en dış halkasını ve diğerlerine göre en sosyal olanını ifade eder" (Vatandaş; 2003, 253-4). Dışardan içe doğru gidildikçe vahşi/ilkel öze ulaşılır. Kimlik, aynı zamanda, bu öze yönelik sosyal baskının temsilidir; kontrol altına alınamayan, ele avuca gelmez, vahşi/ilkel, sosyale öncel özün üzerindeki baskının, onu tahakküm altına alma teşebbüsünün temsilcisidir.

Kimlik benliğin bir uğrağıdır. Bir soyutlama olan benliğin kendini dışa açarken kullandığı bir işarettir; benliği ifşa eden, ele veren bir işaret. O, tarihî-sosyal denetimin cisimleşmiş bir ifadesi olarak oradadır. Kısacası, kimlik benliğe, benlik de kimliğe zorunlu olarak ilişiktir. Bu ilişkinin bir yönü herhangi bir kişinin kendi kendisine bir benliğe sahip olmasının imkânsızlığı ile ilgilidir. İnsan, sadece ötekilerle kurulan ilişkiler içinde bir benliğe sahip olabilir (Taylor, 2001: 36). Ancak 'ilişkiler içinde bir benliğe sahip olabilmenin mümkünlüğü' benlik ile kimlik arasındaki bir başka ilişkiyi de temellendirir: Benlik (ve kimlik) bir sosyal inşânın ürünüdür (Sontag, 1991). Zira hiçbir kimliğin ontolojik özsel bir gerçekliği olamaz, tüm kimlikler birer inşâ ürünüdür (Bilgin, 2007: 35).

Benlik ve kimlik arasındaki ilişkide "sosyallik" vurgusu öne çıkar. Bunun anlamı ise benliğin/kimliğin "öteki" ile etkileşim esasındaki mümkünlüğüdür. Benlik, bir yandan belirlenemez, kontrol altına alınamaz, tekinsiz bir boyuta sahipken; öte yandan kimlik onu benzeşme, özdeşleşme ve sosyalleşme eğilimi ile donatır. Belirlenemez, kontrol altına alınamaz, tekinsiz boyut benliğin özerkliğinin, etkenliğinin bir ifadesidir.

Touraine, benliğe hiçbir biçimde etkenlik, özerklik atfetmez. Ona göre ben/benlik/kimlik kategorilerinin hepsi sistemik zorlamaların bireydeki izdüşümleridir. Özne ise, mezkûr zorlama ve normlara direnişin bir sembolüdür (Touraine, 2002: 294). Bir başka ifade ile; "*[i]nsanın normalleştirilmesi ve nesnelleştirilmesi Kendi'yi (self) ortaya çıkarır, halbuki özne/ben,* baskıcı olarak algılanan *iktidar merkezlerine direnmeyle oluşur"* (Touraine, 2002: 189). Benlik/kendi/self normalleştirilme, nesnelleştirilme tarafından belirlenen insana, özne/ben ise iktidar merkezleri karşısında etken bir direniş ile öne çıkan insana işaret eder. "Birey, ancak, bir özgürlük, özgür bir ben üretimi mantığı adına uygulanan sosyal egemenliğe karşı çıkmakla Kendi'nin elinden kurtularak, özneye dönüşür" (Touraine, 2002: 260).

Benlik ve kimlik, Touraine'de, tümüyle özne fikrinin karşısında konumlandırılır. Nesneleşmenin, normalleşmenin simgeleri benlik ve kimlik iken, direnişin ve reddin simgesi öznedir. Kişilik, benlik/kimlik hepsi de tahakkümün edilgen nesneleri olmakla benzeşirler, özne ise söz konusu tahakkümün yegâne geriletilebilme ihtimalidir.

Kişilik ve kimlikte disipline boyun eğme anlamının baskın olduğunu inkâr etmek mümkün değil. Kişilik, hayat süreci içinde davranışların temeli, bireyi ötekilerden ayıran, nevi şahsına münhasır kılan özellikler olarak tanımlanmıştı. Psikanaliz de benzer bir yaklaşımla, kişiliği, içgüdüsel feragatin ve gerçeklik ilkesine koşulsuz uyumun simgesi kılar. Yani "kişilik"te bir biçimde boyun eğme, özdeşleşme ve benzeşme öne çıkar. Kimlik için de benzeri bir sonuca ulaşılabilir -en azından ondaki "benlik" izini bir süreliğine parantez içine almak kaydıyla. Ama benliği tümüyle sosyal etkiye, disipline olmaya karşı edilgen addetmek hususunda Touraine'e katılmak pek mümkün değil. Zira [Hegel, Mead ve Freud'dan hareketle] benlik, sosyal etkiye/disipline boyun eğmeye meyyal bir boyut kadar, "kendinde-varlık", "Ben" [I] ve "id" ile temsil edilen vahşi/ilkel, uyarlanmaya/boyun eğmeye/benzeşmeye/özdeşleşmeye direnen bir özü de içerir. Benlik, bizatihi, bu iki farklı veçhenin diyalektik ilişkisinden müteşekkil bir karışım olması nedeni ile bu veçhelerden yalnızca birine indirgenemez.

Benlik, kimlik ve kişilik kavramları arasındaki ilişkinin bir başka boyutunu Güngören (2008) dile getirir. Bu kavramlar arasında açık bir etkileşim vardır. Kaldı ki, sözü geçen kavramlardan biri, diğerlerini tahakkümü altına alabilir. Meselâ çok baskın bir toplumcu ya da cemaatçi kimlik, benlik duygusunu rehin alabilir, hatta silebilir. Tersinden düşündüğümüzde, tutkulu bir narsisizm (özseverlik) benliğin kimlik üstünde belirleyici olmasına kapı aralayabilir. Aynı şekilde belirgin bir kişilik (karakter) özelliği (meselâ aşırı seks düşkünlüğü) de kimliği ya da benliği kuşatıp egemenlik altına alabilir. Bir kişi sadece sekso-manyaklığı esasında ötekiler tarafından değerlendirmeye tâbi tutulabilir (Güngören, 2008: 11). Buradaki asıl vurgu benlik, kimlik ya da kişilikten birinin kişinin hayatında bir biçimde diğerlerinden daha asli bir belirleyen olmasıdır.

Özne, tıpkı benlik gibi, insanın birey oluşu ile, özdüşünümle ilgilidir. İnsanın özneleşmesini ve onu bir benliğe sahip varlık olarak adlandırmayı mümkün kılan şey Tanrı/Tanrısal otorite karşısında elde ettiği özerkliktir. Varlığının meşruiyetini bizatihi insanın kendinden hareketle tesisi onu özneleştirir, bir benliğe sahip kılar. İnsanın bir "özne" hâline gelişi ilkin insan-doğa ilişkisini dönüştürür. "Özne"nin bir analiz birimi olarak Descartes'la birlikte ortaya çıkışı insan-doğa arasındaki ilişkide tecessüm eder. İnsan (özne) doğadan (nesne) kati suretle ayrı bir varlıktır artık, doğa (nesne) tahakküm altına alınması ve insanın (özne) hizmetine koşulması gerekendir. İnsanın özneleşmesinin uzantıları insan-doğa ilişkisi ile sınırlı kalmaz. İnsan-insan ilişkisi de doğrudan bir "tahakküm" ilişkisine evrilir. Kendini evrensel aklın sahibi addeden insan ilkel/irrasyonel/mitik güçlerin etkisi altında kalmaya devam eden ötekileri tahakkümünün nesnesi kılar. Bu nedenle, insan, artık, aynı anda hem özne hem de nesne konumlarını içeren bir varlıktır. Benlik ve kimlik ise birey-toplum ya da kolektivitelerarası ilişkinin sorunsallaştırılma biçimine aracılık eden kavramlardır.

Şüphesiz, özne de, tıpkı benlik ve kimlik gibi inşâ edilmiştir. Onda da sosyal/kolektif bir boyut ziyadesi ile içerilir, ona da bir bellek atfedebiliriz. O da ancak öteki ile etkileşimi munasebeti ile ele alınabilir. İlaveten, özne

kavramsallaştırması için yürütülen teorik bir tartışmanın düşünce tarihindeki uğrakları ile benlik kavramsallaştırması için yürütüleninkiler pek de farklı değildir.

Öznellik/özne hâline geliş, bir bakıma, kendiliğin [selfhood] keşfi, tesisi, inşâıdır. Bu iki biçimde olabilir, ilkin, özne, Touraine'nin vurguladığı anlamda, yasaya, zorunluluklara ve normlara bir reddiye ya da direniş esasında keşf ya da inşâ edilebilir. İkinci olarak, bu keşif ve inşâ bizatihi yasanın tahakkümünde gerçekleşebilir. Burada Foucault'yu anımsamak gerekir. Aynı şey benlik ve kimlik için de geçerli değil midir? Kimlik de pekâlâ bir direnişin sembolü olabilir. Direniş, tikel ya da kolektif bir mahiyet arzedebilir. Meselâ, Castells, "direniş kimliği"nden bahseder: *dışlayanların dışlananlar tarafından dışlanması*nı temsil eden direniş kimlikleri, dışlayanların mütehakkim mantığınca değersiz addedilen konumlarda bulunan aktörler tarafından geliştirilir; "toplumun kurumlarına nüfuz eden ilkelerden farklı ya da bunlara karşı ilkeler temelinde direniş ve ayakta kalma siperleri oluştururlar" (2006: 14). Touraine bu türden bir kimlik esaslı direnişi görmezden gelir. Ona göre, kimlik, direnişin değil, disipline edilişin, normalleşmenin karşılığıdır. Bu tür bir kimlik tasavvuru -kimliğin özdeşleşim/benzeşme/normalleşme ile eşleştirilmesi- ondaki direnme boyutunun, tıpkı Touraine'nin yaptığı gibi, ihmâli ile sonuçlanır.

Son olarak şunu belirtmek gerekir. Özne, benlik/kimlik ayrı birer analiz aygıtıdır. Her ne kadar ortak teorik uğraklara sahip olsalar da esas itibariyle farklı kulvarlarda yol alırlar. Bu çalışma içinde "özne" tartışması ağırlıklı bir yer edinmeyecek. Daha çok benlik/kimlik kavramları üzerinden yürütülmekte olan tartışmanın içinde kalınacak. Ancak, zaman zaman "özne" kavramını kullanmanın zorunluluğu nedeni ile bu ilişkinin kurulması gerekiyordu.

Kişisel özdeşliği zaman ve mekânda kendi kendi ile bir ve aynı olmakla özdeşleştirirsek, Locke'a göre bunu mümkün kılan psikolojik devamlılıktır, bilinçtir. Hume ise zihnî birlikte arar kişisel özdeşliğin mevcudiyetini. Hume için, benliğin değişken algıların bir demeti olması benliği salt özdeşlik/aynılık olarak görmeyi imkânsızlaştırır. Kaldı ki, Locke da bilinç esaslı bir özdeşlik tasavvur ederken sosyal

etkiyi dışarıda bırakmaz. Bellek bir bilinci ve dolayısıyla özdeşliği mümkün kılar. Ama, her halükârda, sosyal etki kişisel özdeşlik üzerinde baskındır. Eğer bir özdeşlikten bahsedilebilecekse, bu ancak sosyalliğin de içerilmesi ile mümkün olabilir. İnsan, salt kendinde-varlık değildir; kendinde-birlikte-varlıktır.[26] Onun kendinde-birlikte-varlık oluşu sıklıkla yinelendiği üzere sosyal etkiyi ona iliştirilmeyi gerektirir. İster kişisel özdeşlikten, ister kişisel kimlikten bahsediyor olalım, her durumda sosyalliği/kolektifliği esasında bir kişilikten bahsedebiliriz. Bireye eğer bir kimlik atfetmek mümkünse, bu ancak sosyal/kolektif kimliğin, *biz*'in aracılığı iledir. Birey kimliğini sosyal/kolektif kimliğin vasıflarıyla özdeşleşerek, içselleştirerek edinir.[27] Durkheim'e göre tam da "[b]u yüzden, ne kadar bireyselleşirsek o denli kişisel olduğumuz inanışı doğru değildir" (akt. Habermas, 1996: 485). Çünkü, "[s]adece toplumla iç içe geçmiş değildir birey; varlığını da sözcüğün en düz anlamıyla topluma borçludur. Bütün içerikleri toplumdan ya da nesnesiyle ilişkisinden gelir" (Adorno, 1998: 159). Yani bireyselliği görünür kılan "tutkular" da esasen sosyal/kolektif olana mündemiçtir. Sosyal/kolektif olan tarafından ön-belirlenmektedir. Sosyale/kolektife dışsal bir şahsîlikten bahsedemeyiz.

Kişisel ve sosyal/kolektif kimlik arasındaki kopmaz bağın altını çizerken 'sosyal' ve 'kolektif'i hep bir arada -'/' ile ayırarak- yazdık. Bunun şüphesiz meşru bir gerekçesi var. Öncelikle şunu belirtmek gerekir: 'Sosyal kimlik' ve 'kolektif kimlik' aynı şeye işaret etmez. Her kolektif kimlik aynı zamanda bir sosyal kimlik

---

[26] Bizim kendi dünyamız bizatihi bir *birlikte-dünya*dır (Heidegger, 2008: 124); yani baştan beri başkalarıyla paylaştığımız bir dünyadır. Bu birlikte-dünyadaki mevcudiyeti ile insan, tarihî/sosyal gerçekliğin zaman ve mekândaki temsili ile yüzleşir. Bu gerçekliğe öteki ile birlikte maruz kalır. Öteki ile ilişkisi ile, insan, kendiliğini belirler.

[27] Dolayısı ile ne Göka ve Beyazyüz'ün (2006) yaptığı gibi, kolektif kimliklerin oluşumunun bireysel kimliklerin oluşumunu takip eden bir süreç olduğu düşüncesini, ne de bireysel ve kolektif kimlikleri birbirlerinden tümüyle farklı fenomenler olarak ele almak gerektiği düşüncesini kabul etmek çok da mümkün değildir. Jenkins (2008), bireysel ve kolektif kimlikleri farklı türden fenomenler olarak gören görüşlere karşı çıkmak adına bazı temel iddialardan hareket edilebileceğini öneriyor: ilkin, özdeşleşme açısından düşünüldüğünde, bireselliği esasında eşsiz olanla kolektif olarak paylaşılan önemli oranda birbirine benzer bir biçimde anlaşılabilir; ikincisi, birey ve kolektivite rutin olarak birbirine sıkı sıkıya bağlıdır; üçüncüsü, bireysel ve kolektif özdeşleşmeler sadece *etkileşimle* mümkün kılınabilirler; dördüncüsü, her ikisinin de üretildiği (ve yeniden üretildiği) süreçler birbirine benzerdir. Öyleyse, özdeşleşmenin teorileştirilmesi, birey ve kolektiviteyi eşit oranda dikkate almalıdır. Yine de bireysel ve kolektif özdeşleşmeler/kimlikler arasında *ince* bir ayrımdan bahsedebiliriz. İlkinde vurgu farklılığadır; ikincisinde ise benzeşmeyedir (38). Böyle bir ince ayrımın farklılık ve benzerlik esasında ortaya konabiliyor olması, kişisel ve kolektif kimliğin hem farklılık hem de benzerlik bakımından birbirlerini karşılıklı olarak etkileyişleri gerçeğinin ihmâli ile sonuçlanmamalıdır.

olsa da, her sosyal kimlik bir kolektif kimlik değildir. Kolektif kimlik, farklı sosyal kimlik düzeylerinden sadece biridir. Şöyle ki, bireysel kimlikten bahsettiğimizde, bireyin tüm ötekilerden farklılığı ölçüsünde bireysel kimliği tanımlarken, sosyal kimlikten bahsettiğimizde ise, merkezî vurgu, ötekilerle veya anlamlı sosyal gruplarla benzeşmeyedir. Fakat, sosyal kimliği benzeşme esasında tanımlarken, ondaki iki farklı düzeyi birbirinden ayırmak gerekir: kişilerarası ilişkilerden ve ötekilerle karşılıklı bağımlılıktan türetilen ile daha geniş, daha gayrişahsi kolektivite veya sosyal kategorilerden türetilen sosyal kimlikler (Brewer ve Gardner, 2004: 67). Tipik kişilerarası kimlikler, yakın ilişkilerden –meselâ, ebeveyn-çocuk, âşıklar, arkadaşlık, vb.- ve aynı zamanda da ortak benzer ikili ilişkiler ağını temsil eden yüz yüze gruplara üyelikten türerler. Buna mukabil, kolektif kimlikler ise, grup üyeleri arasında şahsî ilişki kurmayı gereksinmez; ilişkiler gayrişahsidir (Brewer ve Gardner, 2004: 67).[28] Dolayısıyla, sosyal kimliğin bu iki farklı düzeyini –kişilerarası ve gayrişahsi- düşündüğümüzde, kolektif kimliğin sosyal kimlikte içerilse de, tümüyle onunla aynı şeye tekabül etmediği açığa çıkmış olur. Bu ince farka rağmen, son olarak, her ikisinin 'benzeşmeye', 'aynılığa' ve 'biz-lik'e aynı anda işaret ediyor oluşu nedeni ile 'kolektif/sosyal kimlik' biçiminde bir yazım muhtemel riskleri göze alarak tercih edilmiştir.[29]

Kişisel özdeşliği, kolektif/sosyal kimlikle olduğu kadar kimliğin gündelik kullanımı ile de ilişkilendirebiliriz. Felsefî anlamda kişisel özdeşlik farklı zaman ve mekânlarda bir ve aynı kişi olarak kalmaya devam etmek olarak tanımlanmıştı. Gündelik "kimlik" tasavvurunda ise sürekliliğin, aynılığın ve tutarlılığın yerini değişim, farklılık ve çoğulluk alır. Felsefî anlamda devamlılık tümüyle bizatihi kendi

[28] Kimliğin bireysel, ilişkisel ve gayrişahsi düzeyleri arasında Brewer ve Gardner'ın yaptıkları ayrımda, ilişkisel ve gayrişahsi düzeyler sosyal kimlik içinde konumlandırılır. Buna mukabil, Hogg benzeri 'sosyal kimlik teorisyenleri', ilişkisel düzeyi sosyal kimliğin değil kişisel kimliğin içinde konumlandırmak gerektiğini öne sürerler. İlgili tartışma için bknz. Hogg, 2005.

[29] Sosyal kimlik ve kolektif kimlik arasında bir başka tür bağlantı şu şekilde kurulabilir: kişinin bir kolektiviteyle özdeşleşmesi genellikle onun sosyal kimliğine dayanır –örneğin etnik bir kimlikle özdeşleşme veya bir ülkenin vatandaşı olma gibi. Fakat bu tarz kategorik bağlar otomatik olarak kolektif kimliği doğurmaz. Bunun yerine bir kolektif kimliğin gelişimi ve açığa çıkışı genellikle birbirine karşı mücadele eden gruplar arasındaki çatışmalarca tetiklenir -Dünya Kupası ya da Olimpiyat örneklerinde, 11 Eylül 2001 Dünya Ticaret Merkezi'ne yönelik saldırıda olduğu gibi beklenmedik olaylarda, ya da herhangi bir cemaatin bütünlüğünün tehdit edildiği durumlarda. (Snow, Oselin ve Corrigall-Brown, 2004: 390-1).

kendine belirleyici bir vasıftır. Buna mukabil, gündelik anlamda, kişinin hayatı en azından makul bir düzeyde iyi gittiği sürece gerçekleşen psikolojik devamlılığın bir türü olacaktır (Shoemaker, 2006: 46). Yani kişi kendi hayatından memnun olduğu sürece mevcut kimliğini muhafaza etmeye devam eder. Kimliği şayet süreklilik esasında tanımlıyor isek, kişi hayatından ve kendinden gayrimemnun olması hâlinde bazı kimliklerini pekâlâ değiştirebilir.

Peki 'iyi giden bir hayat' nedir? Kişinin kendisi için iyi addettiği şey şüphesiz onun "kimlik$_P$"ince [*gündelik kullanımı*] belirlenir. Hayatın gündelikliği içinde iyi hayatın ne olduğuna karar verilir. Bir başka ifade ile, kişinin kendisine dair tasavvur ve amaçlarının, beğeni ve değerlerinin yapısı kişinin "kimlik$_P$"ince belirlenir (Shoemaker, 2006: 46). Kişi bir nedenle "kimlik$_P$"inde radikal bir değişikliğe gittiğinde ise -meselâ kişinin dinini değiştirdiği varsayılsın- kişinin iyi hayat algısı da köklü bir değişime uğrayacaktır. Bir dinde iyi hayatın sınırları içinde kabul edilen bir şey diğerinde iyi addedilmeyebilir. Böylesi bir radikal değişim durumunda kişinin hayatının farklı evreleri arasında belirleyici bir devamlılıktan bahsetmek mümkün değildir. Ama kişi felsefî anlamda hâlen kendisi ile özdeştir. Farklı zamanlarda hâlen kişi bir ve aynı kişi olarak olarak görülse de gündelik anlamda kimliği değişmiştir. Dolayısıyla psikolojik devamlılık hayatın devamlılığının gerekli bir öğesi ise de onun tümüne karşılık gelmez. Farklı zamanlarda kişi için neyin iyi ya da kötü olduğuna dair makul bir anlaşmaya varmak için kişinin "kimlik$_P$"inin belli bir süre yeterince durağan olması da gerekir.

Kişisel özdeşlik ile "kimlik$_P$" arasındaki ilişkiyi başka bir biçimde ifade etmek mümkün. Bir "kimlik$_P$"e pekçok farklı kişi sahip olabilir. Ya da değerler esasında farklı kişilerin "kimlik$_P$"leri arasında tıpkı aynı kişinin farklı zamanlardaki "kimlik$_P$"leri arasındaki gibi alabildiğine benzerlik olabilir. Dolayısıyla aynı "kimlik$_P$"e sahip olmak aynı kişi olmak için yeterli değildir (Shoemaker, 2006: 47). Oysa kişisel özdeşlikten bahsedebilmek için sayısal olarak bir ve aynı kişiden bahsediyor olmamız gerekir. Yani, kişisel özdeşlik bir ve aynı kişiyi gereksinirken, "kimlik$_P$" için böylesi bir ihtiyaç söz konusu değildir. Bir başka deyişle, "kimlik$_P$"in aynılığı kişisel özdeşlik için bir zorunluluk değildir. Kişi hayat süresi boyunca

farklı/değişen "kimlik$_p$"lere sahip olsa da şahsen bir ve aynı kişi olmaya devam eder, kişisel özdeşliğini muhafaza eder. Tersinden düşünüldüğünde ise, benzer "kimlik$_p$"lere sahip farklı insanları bir ve aynı kişiler olarak görmeyiz. Birden fazla kişi aynı "kimlik$_p$"e sahip olabilir.

Bu çalışma açısından önemli olan kimliğin –kişisel, sosyal, kolektif, anlatısal- inşâında etkileşimin, diyalogun, ötekinin oynadığı roldür. Bellek, geçmiş-şimdi-gelecek arasında kurduğu bağla kimliğin inşâında asli bir rol oynar. Şimdiye kadar söylenenlerden kalan bir başka özellik ise, kimliğin çoğulluğu, sürekliliğidir. Kimlik değişmez/sabit bir öze karşılık gelmez. Bu nedenle kimlik biz "öz"le değil de "süreç"le ilişkilendirilmelidir. "Kimlik nedir?" sorusuna geçmeden önce kimliğe dair biriken nitelikler kısaca tekrarlanmış oldu böylece. Artık bu bölümden elde edilen birikimi küçük bir "el feneri" gibi kullanarak yola devam edebiliriz.

İKİNCİ BÖLÜM

"KİMLİK"İN KİMLİĞİNE MODERNLİK, BİREYSELLİK VE ÖTEKİ ESASINDA YENİDEN BAKMAK

İnsanı anlamaya, kavramaya çalışmak zordur. İnsanın duyma, sezme, düşünme ve etkilenmeleri esasında karmaşıklığı/zenginliği, onu anlamayı güçleştirir. 'Biz, kendimiz bir tür karmaşayız' der Nietzsche. İnsanın sadece bir gününü bahse konu etmek gerekse, binlerce sayfa yazmak, sadece birkaç saat süren bir tren yolculuğunda hissettiklerini yazıya dökmek mümkün olsa, bunun için günler süren uzun bir çaba harcamak gerekirdi (Özlem[1], 1996: 237).

İnsanı anlamanın, kavramanın güçlüğü biraz da onun, deniz gibi, karanlık ve ağzı sıkı olması ile ilgilidir.[2] Uçurumlarına kimsenin inemeyişi, servetlerini kimsenin bilemeyişi, sırrını vermekteki kıskançlığı insanı anlaşılmazlaştırır. İnsan bütüncül, ezeli-ebedi bir mutlak anlamaya, kavramaya uygun bir varlık olmaktan çok uzaktır. Buna mukabil, insana ve onun kimliğine/benliğine dair bir şey söylemek mümkün olabilecekse, bu da yine insanın kendisi ele vermesi ile mümkündür: "[i]nsan kendini ele[3] verir" (Benjamin, 2005: 12). Sırrını vermekteki kıskançlığı kendini ele verişte saklıdır. Sırrına yabancının vâkıf olması, insan için, bir tür güçsüzlüktür. İnsan, kendini yabancıdan korumak ister. Ama tam da bunu yaparken kendini ele verir. Güven içinde kalabilmek için kendini ele vermesi de gerekir. Kendini ele vermekten kaçındığı her an aslında kendini umarsızca ele teslim eder. Zira, bilinmek, tanınmak sadece kendini ele veriş ile mümkün hâle gelir.

İnsan kendini gizlerken de ele verirken de bir söyleşi içindedir. Başkası ile söyleşmektedir. 'Başka' ile söyleşi 'Ben'i 'başkası' kılar: 'Ben başkasıdır' (Rimbaud, 1999: 72). İnsan başkasınca bakılmak, düşünülmek ister. Ben'in bir başkası olması onu herkes tarafından anlaşılan bir düşünce olmaktan çıkarır. Beni

---

[1] Doğan Özlem'in ders notlarından oluşan *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri Cilt I-II* adlı kitaptan değiştirerek aktarılan düşünceler Serol Teber'e ait.

[2] "İkiniz de karanlık ve ağzı sıkısınız:/ İnsan! Uçurumuna hiç kimse inemedi,/ Deniz! Servetlerini kimseler bilemedi,/ Sırrınızı vermede ne kadar kıskançsınız!" (Baudelaire: 2007, 38).

[3] "El"in Türkçe'deki "yabancı", "öteki" anlamlarına dikkat ederek okumak gerekir bu cümleyi.

başkasının hanesine yazmak onu müphemleştirir. Ben'in kendini *el*e verişi, başkalığı onun anlaşılmasını/yorumlanmasını güçleştirir. Bu güçlük ancak kâhin olmakla aşılabilir. Kimdir kâhin? Kendi varlığını bütünüyle tanıyan: kendi ruhunu arayan, onu dikkatle inceleyen, sınayan ve öğrenen şairdir. Bu tanıma, arama, inceleme, sınama ve öğrenme süreci aynı zamanda "olma" ve "dönüşme" sürecidir de (Rimbaud, 1999: 73). Rimbaud'nun "kâhin"i Sartre'da "büyücü"ye dönüşür. İnsan insanın büyücüsüdür (Sartre, 2003b: 87). Ne zaman kendi benimizi/benliğimizi/kimliğimizi düşünecek olsak önce başkasının "bakışı" ile yüzleşiriz.[4] O bakışta kendimizi görerek kendimizi keşfederiz; inşâ ederiz; dönüştürürüz.

İnsan, bütün bilinemezliği, müphemiyeti içinde sürekli bir oluş, inşâ, dönüşümdür. Bu oluş/inşâ/dönüşüm içinde "kimlik"i ele almak insanı, bireyi, toplumu, tahakküm ilişkilerini, vb. anlamaya yönelik bir girişimdir. "Ben kimim?", "sen kimsin?" soruları cevaplanmaya başlandığında kimliğin karmaşık/belirsiz/kaygan zemininde yol almaya da başlanmıştır.

Neden "ne?" değil de "kim?" sorusu ile insanın sırlarına vâkıf olmanın peşine düşülüyor? Neden "ben neyim?" değil de "ben kimim?". Çünkü, "ben neyim?" sorusunun muhatabı Tanrı'dır. Tanrı'ya yönelerek insan "ben neyim?" diye sorabilir. Eğer insan bir öze, doğaya sahipse, o özü/doğayı ancak Tanrı bilebilir, tanımlayabilir. Oysa, "ben kimim?" sorusunun cevabı basittir: Sen bir insansın. Her ne olursan ol, sen bir insansın.[5] Arendt'e göre "[i]nsanın doğası hakkında soru, Tanrı'nın doğası hakkındaki sorudan daha az teolojik değildir, her ikisinin de yanıtı

[4] Octavio Paz, Meksika devriminden öğrenilecekleri özetlerken benzer bir sonuca ulaşır: "Biz kendimizi aradık, ama ötekileri bulduk" (1994: 69). Her kendimizi aradığımızda, kendimizi bulmadan önce öteki çıkar karşımıza, ötekinin bakışı çıkar. Önce ötekini buluruz. Ötekinin dolayımı olmaksızın kendimize dair bir kendilik bilinci geliştiremeyiz. Kendimize çıkan her yol ötekinden geçmek zorundadır. Bir bakıma, ötekine her baktığımızda kendimizle karşılaşırız. "Biz kendimizin içinden yürürken", der Joyce, "hırsızlarla, hayaletlerle, devlerle, ihtiyar insanlarla, gençlerle, karılarla, dullarla, kayınbiraşıklarla, ama hep kendimizle karşılaşırız" (1997: 254).

[5] Arendt "ben neyim?" ve "ben kimim?" soruları arasındaki ayrımın Augustine'nin çok iyi farkında olduğunun altını çiziyor. "O hâlde, ey Tanrım, neyim ben, nedir benim doğam?" sorusu insanın özünü anlamaya yöneliktir ve sorunun muhatabı Tanrı'dır. Augustine'nin kendisine yönelik sorusu ve cevabı ise şöyledir: "Ve kendime döndüm ve dedim kendime: sen, kimsin sen? Ve cevap verdim: Bir insan" (Arendt, 1996: 39).

ilahi olarak vahyedilmiş bir çerçevede aranabilir" (1996: 40). "Kim?"in tercih ediliyor oluşu insanın bilinebilir duyma, sezme, düşünme ve deneyimlemelerini konu ediniyor olmakla ilgilidir -her ne kadar insan kendini *el*e vermekte gönülsüz de olsa. Öyleyse, bu tezde, bir doğadan, özden bahsedilmeyecek; kimliğe bir doğa ya da öz atfedilmeyecek. Kimlik, insanın hayat-dünyasındaki tarihî gerçekliği içinde yorumlanacak.

Heidegger'in "kim?"i [Werfrage] tercih edişi ise Arendt'in nedeninden biraz farklı. "Ne?" sorusuna felsefe tarihinde farklı cevaplar verilir: "İnsan politik bir hayvandır", "insan rasyonel bir hayvandır" vb. "Kim?" sorusunun cevabı ise ferdiyet [*singularity*] içinde ele alınmalıdır. "Kim?" sorusu esas itibariyle insanın benliğinden başka bir şeyi mesele edinmez (Greisch, 2004: 115). "Kim?" sorusu, bireye atfen cevaplanması gereken bir soru olarak çıkar karşımıza. Eşdeyişle, "kim?" sorusunun muhatabı ferttir, bireydir.

"Kim?" doğrudan bireye götürür. "Ne?" ise insanı kendi dışında bir varlığa – meselâ hayvana- atfen tanımlama girişimidir; "biz kimiz?" sorusundan kaçıştır. Bu, beşeri özanlamanın tarihî çeşitliliği karşısında insanı körleştiren bir girişimdir, özanlamayı bir özbelirlemeye çapalayan, özanlamanın özbelirlemeden ibaret olduğunu zanneden kanaatin serdedilişidir (Greisch, 2004: 115). "İnsan rasyonel bir hayvandır" tümcesi ile özanlama, özbelirlemeden ibaret addedilir. "Biz kimiz?" sorusunun cevabı insanın salt kendinden doğru, bir kendinde varlık olarak verebileceği türde bir cevap değildir. "Biz kimiz?" sorusu zorunlu olarak insanın dünyada-birlikte-varlık oluşu bakımından cevap bulunması gereken bir sorudur. Bu, aynı zamanda, insanı tarihîliği içinde ötekilerle ortaklaştığı bir dünyada yorumlamayı gerektiren bir sorudur.

Arendt ve Heidegger iki farklı neden ortaya koyuyorlar. Bu iki neden bir arada ele alınabilir ya da "kim?" sorusu iki nedenden ötürü tercih edilebilir. İlkin, bireyin bilinebilir duyma, sezme, düşünme ve deneyimlemelerini konu ediniyor olması, ikincisi, "kim?"in sadece insanın benliğini konu ediniyor olması ve muhatabının birey olması nedeni ile.

"Kim-lik" bireye, bilinebilirliği –bütün güçlüğüne rağmen- esasında bireye yönelik bir analizin asli öğesidir. O hâlde, bu çalışmanın analiz nesnesi her şeyden önce birey ve onun benliğidir/kimliğidir. Analiz nesnesi olarak bireyi ve onun kimliğini kabul etmek, öte yandan, mecburen kolektif olanı çağırır.

Bireyi ve bu çalışmanın asıl teması olan kimliği analiz ederken ilk uğrak modernlikle ilişkileri olmalıdır. Zira, her ikisi de –hem birey hem de kimlik- modern zamanlara özgüdür, modern zamanların ürünüdür.

'Modern zamanlara özgülük' bir sürece işaret eder. Kimlik, bir "öz", ezeli-ebedi/değişmez bir sabite değildir; bir proje/tasarım ürünüdür, inşâ edilmiştir; tam da bu yüzden, 'öz'le değil 'süreç'le ilgili bir kavramdır -yani tarihîdir. Ayrıca, kimlik, zorunlu olarak sosyaldir. Sosyalliği bireyin dünyada-birlikte-varlık oluşuna isnad eder. Bir başka anlatımla, 'kimlik ilişkiseldir'. Ancak 'öteki' ile münasebeti, etkileşimi esasında var olur. 'Ben' ve 'öteki' arasındaki ilişki her zaman mekânla [*hayat-dünyası*] kayıtlıdır. Hiçbir etkileşim boşlukta gerçekleşmez, zaman ve mekân onda mündemiçtir. Son olarak, bellek, geçmiş-şimdi-gelecek arasında kurduğu bağla kimliğin inşâını mümkün kılar. Bütün bu sıralananlar kimliğe dair birer genellemedir, kimliğin kabaca tanımlanışının mümkün yüklemleridir. Pekâlâ onlara başkaları da eklenebilir. Ancak, şu ana değin sıralananlar bu çalışmada ele alındığı kadarı ile kimliği tanımlama teşebbüsünün asli öğelerini teşkil etmektedir.

2.1. Modernlik ve Kimlik

Modernlik, insanlık durumundaki asli dönüşümlerden/temel kırılmalardan biridir: o, bütün dünyayı etkisine alan bir sosyal hayat ve örgütlenme biçimidir. "Modernlik", der Charles Taylor,

> yeni uygulamaların ve kurumsal biçimlerin (bilim, teknoloji, sınai üretim, şehirleşme), yeni hayat tarzlarının (bireycilik, sekülerleşme, araçsal akılcılık) ve yeni sıkıntıların (yabancılaşma, anlamsızlık, sosyal çözülmenin yaklaştığı hissi) tarihte eşi benzeri görülmedik bir karışımı*dır* (2006: 11).

Eşi benzeri görülmedik bir karışım olarak modernliği sürece atfen ele almak başlangıcına dair tarihî kestirimlerde bulunmaktır. Bu yöndeki farklı teşebbüsler

üzerinde yürüyen tartışmanın ayrıntılandırılmasının yeri burası değil. Sürecin tarihî köklerinden daha çok içeriğini ya da bir "tutum" olarak modernliği[6] ele almak çalışmanın ilerleyişi açısından daha merkezîdir.

Charles Taylor, aydınlanma, romantizm, endüstri devrimi ve modern ulusçuluğu her kim isek bizi o kılan gelişmeler/dönüşümler olarak sıralıyor. Aydınlanma ve romantizme borçlu olduğumuz temel kavramlar bizim için önemlerini hâlen koruyorlar. Bu, tam da Viktorya dönemine[*] ait kişileri bize yakın kılan şeydir. Doğal olarak bazı açılardan onların uzağındayız artık. Özellikle modernliğin en temel inanç ve pratiklerine olan inancımızı düşündüğümüzde ve büyük bir memnuniyetle geçen yüzyıldaki atalarımıza nazaran bu inanç ve pratikleri daha ileriye taşıdığımızı not ettiğimizde onların uzağında olduğumuzu rahatlıkla söyleyebiliriz. Artık, evrensel eşitlik daha radikal bir biçimi ile anlaşılıyor, yirminci yüzyılın sosyal reformları olarak anti-kolonyalizm ve feminizm tümüyle doğrulanmış durumda; demokrasi iyiden iyiye içselleştirildi. Bütün bunlar doğrudur. Fakat daha kayda değer olan geçen yüzyılda oldukça güçlenen temel ahlakî ve politik standartlardır. Daha keskin hâliyle, tarihin ahlakî bir ilerleme olarak, atalarımızın 'ötesine giden' bir şey olarak güçlü bir resminin ortaya konmasıdır. Ki bu bize üstünlük duygusu veren ve daha çok Viktorya dönemine ait bir fikir olan tarih resmidir (Taylor, 2001: 393-4).

Aydınlanma'nın temel miraslarından biri olan "aklın" öne çıkışını "insan" olmanın gerçek imkânı olarak almak gerekir (Çiğdem, 1997a: 16). Modernliğe aydınlanmadan devredilen asli miras insanın kendi eli ile düştüğü ergin-olmama durumundan kurtulmasıdır. Başkasının vesayeti olmaksızın kendi aklı ile kendi sosyalliğini tesis etmeye başladığı an modern tarihin de başlangıç anı olsa gerektir. "Başkası" insana kendisi dışında vasi olma iddiası taşıyan her türlü "kutsallık"a karşılık gelir. Münhasıran Tanrı'dır vesayetinden kurtulunması gereken. Kantçı *sapare aude*! [aklını kendin kullanma cesaretini göster/bilmeye cüret et] tümcesi

[6] "Modernlik" der Adorno, "kronolojik değil niteliksel bir kavramdır" (Adorno, 1998: 225).

[*] Victorya dönemi, İngiliz tarihinde prenses Viktorya'nın hüküm sürdüğü 1837-1901 arasındaki evre. Bu evre, Endüstri Devrimi'nin altın çağıdır; Avrupa'da sadece politik ve ekonomik alanlarda değil, mimari, sanat ve edebiyatta da derin izler bırakan bir altın çağdır.

Aydınlanma'nın mottosu, modernliğin belirleyici öğelerinden biri olarak temâyüz eder.

Modernliğin Aydınlanma'dan aldığı temel miras 'akıl'dır, dolayısıyla, moderniteyi mümkün kılan asli etken rasyonalizyonun kurumsallaşmasıdır (Çiğdem, 1997b: 36). Rasyonalizasyonun kurumsal ifadesi modernizasyon sürecine içre birikimsel ve karşılıklı olarak birbirini etkileyen süreçler toplamında görülebilir: sermaye oluşumu ve kaynakların seferber edilmesi; üretim güçlerinin gelişmesi ve emeğin üretkenliğindeki artış; merkezi siyasal iktidarın kurulması ve ulusal kimliklerin oluşması; siyasal katılım haklarının, kentsel hayat biçimlerinin ve örgün okullaşmanın yayılması; değer ve normların sekülarizasyonu vb. (Habermas, 1992: 2).

Habermas'tan yapılan yukarıdaki alıntıda 'merkezî iktidarın oluşması' ve 'ulusal kimliklerin oluşması' süreçlerinin altını çizmek gerekir. Zira, her iki süreç de bireyin ve kimliğin görünür olması ile ilgilidir.

Mevcudiyetini rasyonalizasyonun kurumsallaşmasına borçlu olan modernlik, 'katı olan her şeyi buharlaştırır', 'kutsal addedilenlerin kutsallıklarını aşındırır' (Marx ve Engels, 2005: 50). Bu, onun bir tür devrim olması ile ilgilidir. Modernlik, durmaksızın sürekli ileriye dönük bir devinimin egemen sınıflar aracılığı ile kontrol altına alınmasıdır. Berman'a göre, durmaksızın sarsıntı, dinmek bilmez belirsizlik ve kaynaşma, bütün bunlar, toplumu yıkan değil sağlamlaştıran öğelerdir (2004: 136). Modernlik, kutsallığın yok edilişi ve geleneksel toplumların katılığının sürekli ileriye dönük bir devinime tâbi olmasıdır; hayat-dünyasının rasyonelleşme ile bütün kutsal/geleneksel bağlarından koparılmasıdır. Eşdeyişle, modernlik, toplumun parçalanmasıdır; toplumu bir arada tutan bağın total bir dönüşüme uğramasıdır; "mekanik dayanışma"nın yerini "organik dayanışma"nın almasıdır; "işbölümü" esasında, geleneksel bağların çözülerek yerini daha ikincil/enformel/gayrişahsi bağlara bırakışıdır.

Toplumu bir arada tutan bağın total dönüşümü bireyin ve onun kimliğinin bir mesele olarak ortaya çıkışı için hayati önemdedir. Pre-modern toplumlarda kimlik bir mesele olarak mevcut olamazdı. Onu bir mesele olarak mümkün kılan şey toplumu bir arada tutan bağın total dönüşümüdür. Pre-modern zamanlarda "insan" topluma bütünüyle gömülüdür; topluma kopmazcasına bağlanmıştır; yani, kendisini belli bir matrisin dışında hayal edemez. Tıpkı doğanın ayrılmaz bir parçası olduğu gibi, insan, toplumun ayrılmaz bir parçasıdır. Pre-modern zamanlarda toplum, doğa ve insan bir bütünlük içinde, iç içe geçmiş, birinin diğerinin doğal bir organı olduğu hâlde yaşamaktaydı. Bu kozmik bütünlük bir anlamda neden kimliğin modern zamanlara özgü olduğunun da cevabıdır (Taylor, 2006: 62). Toplum ile birey arasında, bireyin kendini kolektif bağın ötesinde tanımlamaya hiçbir biçimde akledemeyeceği türden kurulu geleneksel bağın, efsunun bozulmasına eşlik ederek çözülmesi, kimliği de bir mesele olarak önümüze koyar.[7]

Bireyin kendini kolektif bağlarının dışında tanımlama teşebbüsü bazı alanlarda ortaya çıkan değişimlerce desteklenir: dinî, politik, iktisadî, ailevi, entelektüel ve sanatsal alanlarda ortaya çıkan değişimlerin bir aradalığı kimliğin modern zamanlara özgü ortaya çıkışını mümkün kılar. Bahsedilen alanlardaki dönüşümler için bazı örnekleri şu şekilde sıralamak mümkün: dinî ibadet ve ritüel uygulamaları, bir Hıristiyan cemaatinin üyeleri olarak ruhu disipline edici uygulamalar, ıslah/yeniden üretim amaçlı öztetkik uygulamaları, rıza politikaları uygulamalaları, müşterek evliliğin aile hayatına dair uygulamalar, 18. yüzyıldan itibaren gelişen yeni çocuk-yetiştirme uygulamaları, orjinallik taleplerini karşılamaya çalışan sanatsal yaratım uygulamaları, özel hayatın sınırlarının belirlenmesi ve korunmasına dair uygulamalar, duyarlılığın/duygululuğun gelişimi ve görünür olmasına ilişkin uygulamalar, bilimsel bilginin peşinden koşan uygulamalar. Her biri bir özne fikrinin ortaya çıkışını temellendiren değişimler olarak önemle not edilmelidir (Taylor, 2001: 206). Bütün bu değişimlerde özsorumluluk, öztetkik, şahsî

[7] Kaufman ve Bauman'ın benzer analizleri için ayrıca bknz. Bilgin, 2007; Bauman, 2001; Bauman, 2004.

katılım ve bağlarından kurtulmuş/angaje olmayan akıl, vb. unsurların baskın izine rastlanır. Kimlik tasavvurunun modern zamanlara özgülüğü sözü geçen unsurlarda temellenir. Taylor daha bütüncül bir kimlik tasavvuruna erişmek adına sıralanan unsurlara bir yenisini ekler: 'olağan hayatın olumlanması'.

'Gündelik hayat', insan hayatının üretim ve yeniden üretimle ilgili boyutlarının ortaya konulmasını mümkün kılan bir kavram. Hayatın idamesi için ihtiyaç duyulan şeylerin üretimini sağlayan *emek* ve evlilik ve aileyi içeren *cinsel varlıklar olarak hayatlarımız* hayatın üretimi ya da yeniden üretimi ile kasdedilen şeyin içeriğini oluştururlar (Taylor, 2001: 211).

Tüm insan hayatı, artık, bir yandan emek ve üretim terimleri aracılığıyla tanımlanıyor; öte yandan ise evlilik ve aile hayatı aracılığı ile (Taylor, 2001: 213). Bu Taylor'un sık sık altını çizdiği üzere savaşçılığa dayalı "şeref" kültürünün yerini modern zamanlarda "ticaret"in alması anlamına gelir. Gündelik hayatta ortaya çıkan bu değişim elbette kimlik meselesi ile doğrudan ilişkili olmak durumundadır. Artık bir savaşçı değildir insanoğlu; tersine bir üreticidir.

Kendi olağan hayatını üretirken, birey, savaşın değil üretimin yani bir tür hayat etiğinin öne çıkışına eşlik eden bağlarından kurtulmuş bir özgürlüğün ve akılcılığın da yaygınlaşmasına vesile olacaktır (Taylor, 2001: 234). Taylor'da modernlik ve kimlik arasındaki rabıta "özsorumluluk", "öztetkik", "şahsî katılım" ve "bağlarından kurtulmuş/angaje olmayan akıl" ve "olağan hayatın olumlanması" kavramsallaştırmaları esasında kurulur. Burada aslolan toplumun entegre bir bütün olmaktan çıkışıdır. Bireyselleşmeyi üreten toplumun parçalanışı kimliğin bir mesele olarak ortaya çıkış için de uygun zemini yaratacaktır.

Habermas, "*On Social Identity"* adlı makalesi ile modernlik ve kimlik arasındaki rabıtayı derinleştirmeyi mümkün kılan bir analiz sunar; sosyal evrimin dört aşamasından hareketle kimliğin neden modern bir inşâ olduğunu güçlü bir biçimde delillendirir. Zikredilen dört aşama ilkel medeniyetler, çok tanrılı dinler

dünyasının erken dönem medeniyetleri, tektanrılı dinlerin egemen olduğu evre ve modern zamanlardır.

Yapıları akrabalık bağlarınca belirlenen arkaik toplumlarda mitik dünya imgeleri ortaya çıkar. Burada aile ve kabile arasındaki sosyal ilişkilere bakıldığında mitik imgelerin tüm doğal ve kültürel fenomenler arasında benzerlikler tesis ettiği gözlenir. Herşey birbirinin benzeridir. Birbirine bağımlıdır. İnsan ve doğa imgeleri birbirinin âdeta bir yansımasıdır. Bu, doğa, kültür ve insan arasında alabildiğine benzerliğin hüküm sürdüğü bir evredir. Mitik dünyanın bütün zatiyetleri birbirlerine benzer: insanın taşlardan, bitkilerden, hayvanlardan ya da tanrılardan pek farkı yoktur. Dahası, kabile ile üyeleri ve doğa arasında herhangi bir karşıtlıktan söz edilemez. İnsan doğal dünyası ile tam bir uyum içindedir (Habermas, 1975: 91), onun dışında bir varoluşu düşünemez. Aynı şekilde içine doğduğu aile ya da kabile ile, insan, öylesine özdeşleşmiştir ki, kendisini bir bütün olarak doğal çevresine ait hisseder. Bu doğal çevrenin dışında bir varlık onun için tahayyül edilebilir değildir. Bu evrede herhangi bir kimlik sorunu ortaya çıkmaz. Zira, böylesi bir sorunun ortaya çıkışının koşulu bireysellik, tikellik/şahsî özellikler ve evrensellik arasında farklılaşmaların olmasıdır (Habermas; 1975, 92). Böylesi bir farklılaşmanın izlerine erken dönem medeniyetlerde ve tektanrılı dinlerin egemen olduğu evrede rastlansa da kimliğin bilinçlerdeki yerini alışı, meseleye dair belirgin bir bilincin ortaya çıkışı modern zamanlara özgüdür (Habermas; 1975, 93). Burada bir yanlış anlamanın önüne geçmek gerekir. Kimliğin bazı kolektif temsillerine erken dönemin çoktanrıcılık ile temsil edilen medeniyetlerinde ve onu takip eden tektanrılı dinlerin egemen olduğu evrede rastlanır. Bu modern öncesi evrede birey bir gruba aittir. Ve bu aidiyetle ona bazı kimlikler "verilir",[8] hazır olarak sunulur. Kişinin kim olduğuna

[8] Benoist'ya göre kimlik pre-modern toplumlarda ağırlıklı olarak soy zinciri ile ilişkiliydi. Her bireye doğumu, sülalesi veya grubu ile "yüklenen" mekâna bağımlıydı (2004: 9). Yani bir grup aidiyeti söz konusu ama bu özgür istem için ya da kimliğin şahsî bir mesele olarak bilinçte ortaya çıkışı için yeterli bir faktör değildir. Ortaçağlarda öncelikli değer sadakattir/bağlılıktır. Tam da bu yüzden dönemin esas sorusu "ben kimim?" değildir; "kime bağlıyım?"dır. Ya da "kime sadakat yemini etmeliyim?"dir. Kimlik doğrudan doğruya bu sadakatin temsilidir (Benoist, 2004: 10). Modern zamanlarda sadakat/bağlılık yerini angaje olmamaya bırakacaktır. Kimlik gruba aidiyetle değil, gruptan bağımsız bir varoluşla özdeşleşecektir. Çünkü, modernlik açısından kimlik tümüyle şahsî bir tercih sorunudur; doğumla edinilen bir şey değildir, sadece bir tercih meselesidir. Şüphesiz, burada kimliğin tümüyle bir tercihin ürünü olduğu söylemek istenmiyor. Doğumdan önce kimliğin özinşâına

karar verme gücü ilahlar veya panteon ve tanrılar hiyerarşisinin elindedir (Lash ve Friedman, 1992: 4). Bir başka anlatımla, pre-modern zamanlarda benlik/kimlik, "verili, tayin edilmiş bir varlık, daha yüce bir güç tarafından adlandırılmış bir şey olarak düşünülüyordu" (Ahıska, 1996: 16). Kimliğin kolektif düzlemdeki bu "verilmişliği" özbelirleme, özsorumluluk, öztetkik, katılım ve aidiyet bağlarından kurtulmuşlukla eşleştirilen modern kimlik tasavvuru ile çelişir.[9] Yani, geleneksel zamanlara özgü "aidiyetler dünyası" ile modern zamanlara özgü "kimlikler dünyası" birbirinden farklılaşır.[10] Modernliğe özgü benlik/kimlik tasavvurunda kendi kendini yaratan, kendini denetleyen birey fikri öne çıkacaktır. Ancak kendisine dışsal bütün vesayetlerden, bütün "verilmişliklerden", "belirlenmişliklerden" kurtulması ya da

---

temel teşkil eden unsurların bir kısmı zaten oradadır. Dolayısı ile bir tercihten, özgür/iradi inşâdan bahsederken, determinizmden tümüyle kaçmanın na-mümkün olduğunun da altı çizilmesi gerekir (Benoist, 2004: 41). Burada "determinizm" diye tabir edilen ön-belirlemeye belki kurumsal düzenlemeleri de ilâve etmek uygun olur. Seçkinlerin, devlet elitlerinin *kitle*ye biçim verme idealleri ve bunun için ideolojiyi devreye sokarak bireysel kimlikle kolektif kimlik arasındaki mesafeyi kapatma arzuları kimliği salt bir "tercih" olmanın ötesine taşır. (Bununla ilgili olarak bknz. Bauman, 1992: 681-2 ve Habermas, 1975: 93).

[9] Ancak, böyle diye, kimliğin bağımlı/özerk-olmayan tanımının modernlikte tümüyle dışarıda bırakıldığı düşünülmemelidir. Lash ve Friedman'a (1992) göre modernlikte, kimliğin bağımlı/özerk-olmayan tanımı sürekliliğini muhafaza eder. Foucault'nun önerdiği üzere, bu 'özneleştirme' sürecinde sosyal kontrol mekanizmaları 'kralın bedeni'nden topluma geçer ve gündelik hayatın kılcal damarları aracılığıyla öznenin toplardamarlarına ve atardamalarına sirayet eder. Fakat, modernlikte, aynı zamanda, Tanrı'nın ve Sezar'ın ölümü ile birlikte, sosyal uzamda kimliğin özerk tanımına yönelik bir kapı aralanır. Modernlikte özgür olmaya yazgılıyızdır. Weber'in 'sorunluluk etik'inde bize bu türden bir kimlik kavramsallaştırması sunulur (4-5). Dolayısıyla, kimliğin bağımlılığı/verilmişliği/tayin edilmişliği esasında düşünüldüğünde, söz konusu özellikleri sadece pre-modern zamanlarla özdeşleştiremeyiz. Modern zamanlarda da pekâlâ kimliğe bağımlılık/verilmişlik/tayin edilmişlik atfedebiliriz. Kimliği (bireysel ya da kolektif) modern zamanlara özgü kılan bir sorumluluk/görev/mesele olarak ortaya çıkışının modernliğidir; bir mesele olarak adlandırılışının modernliğidir. Bu, Tanpınar'dan mülhem bir analoji ile söylemek gerekirse, sokakta bir kedi yavrusunu görüp, onu eve almaya, ona bir ad koymaya, böylece onun artık bir mesele hâline gelişine benzer (2002: 305). Kimlik, bir mesele hâline gelmeden önce de, oradadır. Sadece henüz bir mesele olarak hayata dâhil olmamıştır, adlandırılmamıştır. Dolayısıyla, kimliğin modern zamanlara özgülüğü iddiası elbette kimliğin/benliğin modernlik öncesi ön-tarihini görmezden gelemez. Örneğin Birinci Bölüm'de Eckhart ve Seuse'nin daha 1300'lü yıllarda her ne kadar farklı bir içerikle de olsa *benlik*'den bahsediyor oluşlarını dikkate almak gerekir. Shakespeare ve Goffman arasındaki ilişkiden hareketle bir başka örnek daha verebiliriz. Shakespeare, 'hayat bir sahnedir ve bütün erkekler ve kadınlar sadece oyunculardır' derken Goffman'ın tiyatro-hayat analojisini yüzyıllar öncesinden haber vermektedir (Jenkins, 2008: 31). Örnekler çoğaltılabilir. Jenkins, kimlik ve modernlik arasında kurduğumuz bağı tümüyle reddediyor. Hintli filozoflar, Shakespeare ve Locke'un ortak temalarını düşündüğümüzde, Jenkins'a göre, aslında kimlik meselesinde yeni olan hiçbir konu yoktur. Her biri modernlik öncesinde temalaştırılmışlardır (2008: 31). Ne özdeşleşme ne de kimlik yeni değildir; ve özdeşleşmeyle-kimlikle ilgili bireysel-kolektif meseleler modern de değildir. Özdeşleşmenin ve kimliğin modernliğine dair söylemlerin yaygınlığı genellikle global bir 'laf ebeliği'nden başka bir şey değildir (Jenkins, 2008: 200). Kimliği ele alırken kullanılan önermelerin pek çoğu pre-modern zamanlara ait olabilir. Ama bu kimliğin bir sorumluluk/görev/mesele olarak ortaya çıkışının ve de *adlandırılış*ının modernliğine zarar vermez.

[10] Bu farklılığa dair daha ayrıntılı bir analiz için bknz. Öğün, 2008b.

bütün aracı mekanizmaları aradan kaldırması –en azından bu amaçla mücadele etmesi- iledir ki birey için kişisel bir kimlikten bahsetmek mümkün olabilmiştir. Dolayısı ile kimliğin daha bir "mesele" ya da "görev" olarak ortaya çıkışı ancak modern zamanlara özgüdür.

2.2. Bireyselleşme ve Kimlik

Kimliğin modern zamanlara özgü bir sorun olarak ortaya çıkışı bireyselleşme eğilimince desteklenir. Bilmeye cüret eden, bütün vesayetlerden, angajmanlardan özerkleşen birey için kimlik bir mesele hâline gelerek ortaya çıkar. Bireyselleşme, 'insan kimliği'ni verilmişlikten bir görev olmaya dönüştürmekten ve aktörlere/faîllere o görevi yerine getirmenin sorumluluğunu ve sonuçlarını (ayrıca yan etkilerini) yüklemekten ibarettir. Diğer bir deyişle *de jure* (yasal) bir özerkliğin -*de facto* (fiilî) değil- tesisinden ibarettir. (Bauman, 2002: XVI). Kimliğin fert ve bireyselleşme ile bu yakın bağı bireyselleşmeye yüklenen anlamlara ve bireyselleşmenin tarihine yakından bakmayı gerektirir.

Individual [birey] köken itibariyle "bölünemez" anlamına gelir. Bu anlam, şimdilerde kendi içinde çelişkili gibi görünebilir: bireyde öne çıkan diğerlerinden farklılıktır. Bölünemezde ise diğerlerine olan zorunlu bağ öne çıkar (Williams, 2005: 194). "Farklılık" ve "bölünemezlik" ilk bakışta birbiri ile çelişkili iki anlam gibi görünse de gerçek hiç de öyle değildir. Bireyin bölünemezliği onun hayat-dünyası ile zorunlu bağı esasında birey olabilirliğine işaret eder. Başkalarıyla birlikte olmaklığı, zorunlu bağı, ayrılmazlığı kişiyi birey olarak tasavvur etmenin *a priori* ve zorunlu koşuludur. Buna karşılık, onu kendi ile bir ve aynı kılan özgüllüğü de onun farklılığına işaret eder.

Bugün kullanılan modern anlamı ile *individuality*'nin [bireysellik] ortaya çıkışı, ortaçağ sosyal, ekonomik ve dinî düzenin yıkılması ile ilişkilidir (Williams, 2005: 196). "Feodalizme karşı olan genel harekette, bir kişinin katı bir hiyerarşik toplumdaki yeri ve işlevinin ötesindeki varoluşu vurgulanıyordu" (Williams, 2005: 196). Bu cümleden olmak üzere, bireyselleşme, yeni bağlar tesis etmeksizin, yeniden bir yerlere bağlı hâle gelmeksizin bütün bağların reddidir, bağlı olmaktan çıkmaktır

(Beck ve Beck-Gernsheim, 2002: XXII). Fakat, bu, bütün bağların tümüyle sona erdiği anlamına gelmez. Burada, "bireysellik"in 'farklılık' kadar 'bölünmezlik' ile de ilişkili olduğunu anımsamak gerekir. Aidiyetler hepten sona erdirilecek olsaydı bu kuralsızlığın ve çökmenin bireyciliği olurdu. Oysa, bireyin modern anlamda "bölünmezliği" ile kastedilen, kişinin daha geniş ve gayrişahsi varlıklara –devlete, harekete, insanlık cemaatine- mensubiyetidir (Taylor, 2006: 158).

Bu noktada *individuality* (bireysellik) ve *individualism* (bireycilik) arasındaki anlamsal farkı gündeme getirmek gerekir. Bireysellik hem kişinin biricikliğini[11] hem de bir grubun ayrılmaz bir üyesi oluşunu vurgular. Bireycilik ise yalnızca soyut bireylere değil, bireysel durumlar ve çıkarların önceliğine de ilişkindir (Williams, 2005: 198). Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim (2002) neoliberalizmin bireycilik tasavvuru ile bireyleşmenin sosyal bilimlerdeki algılanma biçiminin birbirlerinden ayırt edilmesi gerektiğinin altını çiziyorlar. Neoliberal ekonomi otarşik insan beni imgesinde temellenir. Buna göre bireyler kendi yaşamalarının tümü üzerinde tasarruf hakkına sahiptirler, kendilerinden hareketle eylemde bulunma kapasitelerine yön verebilirler ve yineleyebilirler. "Özgirişimci"lik bireyin asli niteliğidir. Fakat bu ideoloji açıkça iş, aile ya da yerel cemaat dünyalarındaki gündelik deneyimlerle çelişir. Zira birey bir monad[*] değildir, dünya üzerindeki bütün ağ ve kurumlar düzeyinde kendi kendine yeterli değildir ve artan oranda ötekilerle rabıtalıdır (XXI-II).[12]

---

[11] Bireyin biricikliği, her bir insanın kendi ölçüsüne sahip olması anlamını da içinde taşır. Herder 'her insan kendi ölçüsüne sahiptir, tıpkı bütün duygularını birbirine bağlayan bir birlik/düzen/akkord gibi' derken bireyin özgünlüğüne ve bu kendine özgülüğü esasında nasıl yaşayacağına kendisinin karar vereceğine dikkat çekmektedir (Taylor, 2001: 375). Benzer bir vurgu Hölderlin'de dile gelir: "Kendisidir bir şey: ister öğle olsun isterse/ Geceyarısına doğru, bütün insanlara özgü bir ölçü vardır/ Her zaman; yine de, herkese ayrılmıştır kendinin olan" (Hölderlin, 1997). Hölderlin ve diğer "expressivist"ler –Goethe, Schiller, Humbold- herkesin kendisinin ölçüsü olması anlamında bireyselliğin kişilerin tüm işlerini ve eylemlerini kaplaması gerektiğini öne sürerler. Kişilerin işleri ve eylemleri için bireysellikleri yol gösterici olmalıdır (Hinchman, 1996: 489).

[*] *Monad*, öteki yaratıklara karşı tam bir bağımsızlık içinde oluşu, kendine yeterli ayrı bir dünyaya sahipliği ve kendi doğası ile kendi kendini düzenlemeyi simgeler (Renaut, 2003: 139).

[12] Bireysellik ve bireycilik arasındaki ayrım ideolojik bir çatışmanın sembolik ifadesidir. Liberalizmin soyut birey tasavvuruna yöneltilen eleştiriler söz konusu ayrımda temellenir. Bauman, Habermas, Taylor, William, Beck ve Beck-Gernsheim varoluşsal önceliği bireye değil cemaate tanırlar. Yani, ancak bir hayat-dünyası içinde cemaate aidiyetle birey olunabilir. Buna karşın liberalizm önceliği bireye tanır. Bütün amaçlardan ve bir gruba kalıtsal üyelikten daha önceliklidir liberal modernliğin bireyi (Benoist, 2004: 18). Bireyin ortaya çıkışı modern anlamda toplulukları mümkün kılmıştır. Taylor'dan hareketle söylemek gerekirse, kendimizi öncelikle bireyler olarak kavradığımız, daha

Bireye değer atfedilerek olumlanmasının kurumsallaşması modern siyasal düşünce alanına[13] aittir (Renaut, 2003: 139). Ancak modernlik öncesinde, Rönesans'ta bireyin yüce değeri düşüncesi ilân edilmişti (Lukes, 2006: 59). Siyasal düşüncenin 18. yüzyıldaki temsilcileri –Helvétius, Locke, Reid, Condillac, Kant, d'Holbach, Voltaire ve Rousseau- bireysel vicdandan daha yüce bir kaynağa başvuruyu reddederler; bireyi merkeze alırlar ve 'benciliğin' propagandasını yaparlar (Lukes, 2006: 17). Troeltsch, bireyciliği ilkel Hıristiyanlıkla; Burckhardt İtalyan Rönenansı ile; M. Weber ve R. H. Tawney'in takipçileri Protestanlıkla ve hassaten Kalvincilik ve kapitalizmin yükselişi ile veya 'sahiplenici piyasa toplumu'nun 18. yüzyıl İngiltere'sinde yükselişi ile; Otto Gierke modern hukuk teorisi -17. yüzyılın ortalarından 19. yüzyıl başlarına kadar ki- ile; Mienecke ise Romantizmin yükselişi ile ilişkilendirirler (Lukes; 2006: 51).

"İnsanın yüceliği" düşüncesinin bireyi mümkün kılışına "özerklik"i ilâve etmek gerekir. "Özerklik", bireyin görüşlerinin ve eylemlerinin kendisine ait olduğunu ve bireyin herhangi bir vasiye ihtiyaç duymaksızın kendini yönetebileceğini simgeleyen bir kavramsallaştırmadır. "Özellikle, karşılaştığı baskılara ve tabi olduğu kurallara yönelttiği bilinçli ve eleştirel değerlendirme oranında (sosyal düzeyde) birey özerktir" (Lukes, 2006: 65). Bu türden bir özerklikle, birey, kendi projelerini biçimlendirmeye ve bağımsız/rasyonel düşüncesi ile uygulamaya koymaya yönelik kararlar alabilecektir (Lukes, 2006: 65). Birey, artık kendi kendisinin efendisidir. Hem bireysel hem de kolektif hayat bireyin kendi kendisinin efendisi oluşunda temellenecektir. *Mahremiyet*, yani kamusal hayat içinde özel bir hayatı tesis etme hakkına sahip olmak bireyi mümkün kılan üçüncü

---

sonra ötekilerin ve sosyal biçimlerin farkına vardığımız düşüncesi kabul edilebilir değildir. Taylor, tersine, kendimize dair ilk kavrayışımızın topluma derinden gömülü olduğunu, toplumla ayrılmaz bağlar içinde olduğumuzu öne sürer: "Esas kimliğimiz baba, oğul, vb. ve bu kabilenin bir üyesi olmaktı. Kendimizi öncelikle özgür bireyler olarak kavramamız daha sonradır. Sadece kendimizle ilgili tarafsız görüşümüzdeki bir devrim değildi bu, kimlik değişimlerinde her zaman olduğu gibi ahlaki dünyamızda da köklü bir değişimi beraberinde getirdi" (2006: 72). Birey olmak Robinson Cruose olmak değildir, Taylor'a göre, diğer insanların içinde belli bir biçimde yer almaktır (2006: 72).

[13] Taylor bireye eşi görülmedik bir öncelik verilmesini "büyük kopuş" olarak adlandırdığı gelişmelerle ilişkilendiriyor. 'Efsunun bozulması', 'reform' ve 'dinin şahsîleşmesi'nin bir aradalığından müteşekkil "büyük kopuş", sosyal varoluşumuza dair yeni bir özkavrayışın, yani bireylere eşi görülmedik bir öncelik veren kavrayışın gelişmesi ve güçlenmesi anlamına geliyordu (Taylor, 2006: 58).

özelliktir. Milles'e göre, birey kendi iyiliğinin peşinde dilediğince koşabilmelidir (Lukes, 2006: 73). Değer, özerklik ve mahremiyet 'pratik bir kendini kabul ettirme yeteneği'nde temâyüz eden bireyselleşmeye karşılık gelir. Bauman, bu tür bir bireysellikle bir "kader" olarak bireyselliğin ayırt edilmesi gerekliliğinin altını çiziyor. Bireyselleşme bir yönüyle kaderdir. Birey sanki onu kendi seçimi ile elde etmiş gibi davranmak zorunda kalsa da, aslında zorunlu olarak bireyselleşmiştir. Bireyselleşme oyununa katılmayı reddetmek modern zamanlarda artık mümkün değildir. Herkes kendi dertleri ile tek başına savaşmak zorundadır. Kişi hastalandı ise, işsiz kaldı ise, yeterince iyi bir kariyer beklentisi içine giremiyorsa bu tümüyle şahsî niteliklerle ilgilidir. Maruz kaldığı şeyden bizatihi bireyin kendisi sorumludur. Herhangi bir yapısal düzensizliği suçlama hakkı yoktur. "Onlara söylenen ve inanmaları sağlanan şey budur. Dolayısıyla, "sanki" bu durum gerçeğin ta kendisiymiş gibi davranırlar" (Bauman, 2005: 63-4). Birey diğerleri ile tüm münasebetlerinde acılarla tek başına mücadele etmek zorunda olduğu gerçeği ile bir kez daha yüzleşir. Herkes ortak bir yalnızlığı, tek başınalığı üstlenmek zorundadır. Bu yönüyle kapitalist modernliğin homojenleştirici bir etki yarattığını söyleyebiliriz. Herkes herkesin yerini alabilir. Herkes kendi acısını kendisi yüklenmek zorundadır. Tek başına mücade etme zorunluluğu bir homojenlik uğrağıdır.

Gandler, homojenleşme ve birey oluş arasında benzer bir bağ kuruyor. Kapitalist modernliğin tarihî olarak toplumu bütünüyle homojenleştirmeye başladığı evrede birey ortaya çıkar. Modernlik homojen bir toplumu telosu addeder. Bütün feodal bağları yerinden ederken ulus-devlet esasında evrensel bir homojenlik ufku tesis eder. Aynı şekilde, *tikel kimlik*in varlığı da tam kaybolmaya yüz tuttuğu anda ilân edilir. Gündelik hayatın evrensel homojenleşme, standartlaşma eğilimi farklı olma arzusunu tetikler. Bu farklı olma arzusu kimliğe dayalı farkın yüceltilmesine yol açar (Gandler, 2006: 326). Homojenleşmenin bir proje olarak ortaya konuşu modern zamanlarda eş zamanlı olarak bireyi ve bireysel kimliği öne çıkarır.

Modern anlamda bireyciliğin üç asli öğesi –özkeşif, özkontrol ve şahsî sorumluluk alabilme- Taylor'a göre modern kimliğin de merkezinde yer alır. Bireyselliğin bu üç öğesi benlik duygusunun görece sabitliğine erişmesini mümkün

kılar[14] (Taylor, 2001: 185). Bireyi mümkün kılan, bireyin yanına yazılan bazı temel öğelerin benliği/kimliği de mümkün kıldığını, Taylor, böylece bir kez daha yinelemiş olur. Kimliğin bireyle ilişkisi esasında söylemek gerekirse, kimlik bir yanı ile özerkliği, ergin olmayı, vesayetlerden kurtulmayı, düşünümselliği,[15] özkeşfi/özkontrolü ve şahsî sorumluluk alabilmeyi; öte yandan ise, "bölünmezliği", aidiyetlerin modern zamanlardaki gayrişahsiliğini, topluma ilişik olmayı ve kısmi bir belirlenmişliği simgeler.

Bireyselliği ya da kimliği modern zamanlara özgülükleri esasında ele almakta, Giddens için, bir sorun yoktur; bu kabul edilebilir bir şeydir. Ancak, analizi böylesi bir kabule çapalamak ve orada durmak yerine daha ayrıntılı bir soruşturma yürütmek gerekir. Kimlik ve bireyselliği sadece modernliğe özgülükleri esasında ele almak yerine, daha ayrıntılı/parlak noktalar keşfedilmelidir. Giddens bu amaçla, Rainwater'in benliğe/kimliğe dair düşüncelerine atfen bazı noktaları ayrıntılandırmaya girişir: (1) Benlik, bireyin sorumluluğundaki düşünümsel bir projedir. Biz, her ne isek o değiliz, aksine, kendimizi yaptığımız şeyiz; (2) benlik, geçmişten geleceğe bir gelişim rotası tertip eder; (3) benliğin düşünümselliği süreklidir. Her anda, en azından her düzenli aralıkta, birey, olagelen şey istikametinde kendi kendini sorgular, bir özsorgulama içine girer; "şimdi ne yapıyorum?", "ne düşünüyorum?", "ne hissediyorum?" tarzı soruları sürekli kendi kendine sorar ve aldığı cevaplara göre hayatını tanzim etmeye devam eder; (4) özkimlik, kendi içinde tutarlı bir fenomen olarak, her zaman bir hikâyeye, anlatıya ihtiyaç duyar: benliğin hikâyesi/anlatısı ifşa edilir; (5) özgerçekleştirim ile zamanın kontrolü kastedilir. Modern dünyada zamanın bir düzeni vardır. Zaman düzenlenir. Bu düzene uymak ve bu düzen esasında zamanı kontrol etmek benliğin esas

[14] Bireyselliğin benzer bir ifadesine Baudelaire'de rastlamak mümkün. Bireysellik sadece özkeşiften ibaret değildir. Kendi gizli hakikatini keşfetmek bireyselliği tek başına ifade etmeye yetmez. Modern insan aynı zamanda kendini yaratmaya çalışan insandır. Modernlik, insanı 'kendi var olduğu biçim içinde' özgürleştirmez, onu kendi kendini geliştirme yükümlülüğü ile donatır da" (Foucault, 2000: 187).

[15] Giddens 'düşünümsellik' ile kendi kendini inşâ etmeyi, kendi deneyimleri üzerinde kontrol sahibi olmayı, onları gözetim altında tutmayı kastediyor. Bir anlamda kendi kendinin farkında olma ve kendi etkinliklerinin faîli olma anlamında özbenliği düşünümsellikle sıkı sıkıya bağlıyor/ilişkilendiriyor. Şüphesiz, bu türden bir düşünümsel farkındalık özellikle modern zamanlara özgüdür. Örneğin "özterapi" tam da bu türden bir "erginlik"in muadilidir (Giddens; 2002, 71).

unsurlarından biridir; (6) benliğin düşünümselliği *bedene dek uzanır*. Beden, pasif bir nesne olmaktan ziyade, eylem sürecinin bir parçasıdır, yani, birey, kendi bedeni üzerinde söz sahibi olmaya bedenini gözleyerek/bedeninin ayırdına vararak devam eder. Diyet programlarını uygulamak bu neviden bedeni kontrol etme mekanizmalarıdır; (7) özgerçekleştirim, *fırsat* ve *risk* arasındaki denge bakımından anlaşılabilir. Modern hayat aynı anda hem sunduğu fırsatlar hem de karşılaşılması muhtemel riskler ile temâyüz eder. Buna dair bir özfarkındalıkla benlik kendini gerçekleştirir; (8) özgerçekleştirimin ahlakî uzantısı 'kişinin kendine karşı dürüst olması"nda temellenen *otantikliğin* [Heidegger'in kastettiği anlamda değil] bir türüdür. Kişisel gelişim, gerçekte her ne isek o olduğumuz şeyi doğru bir biçimde anlamamıza mâni olan duygusal engellerin ve gerilimlerin alt edilmesine bağlıdır. Otantik olarak edimde bulunabilmek, alabildiğine gerçek ve fazla olan bir özbilgi aracılığıyla eylemekten daha fazla birşeydir; Laing'in terimleriyle söylenecek olursa, bu şu anlama da gelir: yanlış olandan doğru olana açılmak. Bireyler olarak belki "tarih yapayabiliriz'; fakat şayet içsel deneyimimizi ihmâl edersek, onu tekrar etmeye hüküm giyeriz, özelliklerine mahkûm olanlar otantik-olmayanlardır; zira onlar duygularından ve onlara dışarıdan başkalarınca empoze edilen (özellikle çocukluk dönemlerinde) geçmiş konumlarından meydana gelirler. Özterapide ilke 'kendine gel veya tekrar et'dir; (9) hayat yolculuğu 'geçiş' silsileleri gibidir. Hayatlarımız sıklıkla dönüşür, değişir. Yeni bir okula başlarız, yeni bir evimiz olur, ya da yeni bir işimiz. Evleniriz, boşanırız. Yakınlarımızı kaybederiz. Kazançlar kadar kayıplar da vardır. Her biri hayata alabildiğine mündemiçtir. Her 'kayıp', her 'düşüş', her 'dibi boylama' bir özterapi ile telafi edilebilir. Özgerçekleştirimin gerçekleşmesi için/hayata yeniden başlamak için, her şeyi sıfırlayıp kalınan yerden devam etmek için hayat aslında alabildiğine cömerttir, sunduğu imkânlar en az karşılaşılması muhtemel riskler kadar çoktur; (10) benliğin gelişim hattı içsel bir gösterime sahiptir: tek kayda değer bağ tesis edici uzantı hayat yörüngesidir/rotasıdır. Kişisel gelişim, tıpkı otantik benliğin elde edilmesi gibi, özgelişimin hikâyesi içinde hayat deneyimlerinin bütünleştirilmesinden başlar: bir şahsî inanç sisteminin yaratılması ile birey önce kendine sadakat göstermesi gerektiğinin farkına varır. Burada anahtar referans noktası: "içten" gelendir. Yani, aslolan, içten geleni dikkate

alarak bireyin kendi hayat hikâyesini inşâ etmesidir/yeniden inşâ etmesidir (Giddens; 2002, 75-80).

Giddens'ın yukarıdaki analizi kimliğin tanımlanması için verimli bir kaynaktır. Özetleyerek toparlamak gerekirse; kimlik/benlik, geçmişten muhtemel geleceğe doğru düşünümsel –hayat boyu devam eden- bir projedir; 'her ne isek o olmaya' karşı direnmektir, bir reddir; kimlik/benlik kişisel anlatının/hikâyenin cisimleşmiş ifadesidir; kimlik, bir özinşâ, özgerçekleştirimdir; zamanın düzeninin kontrol altına alınması anlamında bir özgerçekleştirimdir; bedene dek uzanan bir kontroldür bu; hayat durağan değildir, 'inişler', 'çıkışlar', 'kayıplar', 'kazançlar' da onda içerilir. Özgerçekleştirim ya da özdüşünüm buna dair özfarkındalıktır; ve son olarak modern hayat her zaman yeniden başlamak için gereğinden fazla cömerttir.

Şimdiye değin kimliğin tanımlanması girişiminin iki önemli eşiği sorunsallaştırmış oldu: kimliğin modern zamanlara özgülüğü ve bireyin ve kimliğin ortaya çıkışının eş-zamanlılığı. Son olarak modernlik, kimlik ve bireyselleşme arasında kurulan bağa yönelik Giddens'ın itirazı kısaca ele alındı.

Kimliğin tanımlanması girişiminin üçüncü önemli eşiği öteki sorunu etrafında yürütülecek bir tartışmada temellendirilecek. Hatırlanacak olursa daha önce kimliğin bir "öz"e değil "sürec"e tekabül ettiği vurgulanmıştı. Bu çalışma açısından sürecin iki farklı anlamı var. Biri kimliğin modern zamanlara özgü olması ile ilgili. Diğeri ise daha kişisel/bireysel bir içeriğe sahip. Kimliğin bireyin hayat süreci içindeki inşâı, kurulumu. Bu ikinci boyut bir sonraki ana-bölümün konusu. Kimlik evrensel düzeyde insanlık tarihi kadar eski bir mesele değil. İnsanlık tarihinin bir döneminde ancak gündeme gelen, bir mesele olarak ortaya çıkan bir gerçeklik. Kişisel düzeyde düşünüldüğünde de benzeri bir çıkarımda bulunmak mümkün. İnsanlar kimliklerine sahip olarak dünyaya geliyor değiller. Kimlik, ancak sosyalliğin içinde yer alarak tedricen edinilen (ve gerektiğinde değiştirilmesi muhtemel) bir şeydir. Tam da bu yüzden bir ezeli-ebedi "öz"e değil bir "sürec"e istinaden ele alınıyor.

Sosyalliği esasında insanı ele almak onu başkalarıyla ilişki kuran bir varlık -birlikte-varlık- olarak görmektir. İnsan ancak başkaları ile etkileşim içerisinde olarak her kim ise o olur. Defaatle vurgulandığı üzere, başkalarını/ötekileri dışarıda bırakarak insana dair sahici bir soruşturma yürütmek muhaldir. Bu yüzden, öteki, kimlik tartışmalarının merkezindedir.

2.3. Öteki: Kimliğin Mevcudiyetinin Zorunlu Koşulu

Kıta Avrupası felsefe geleneği içinde "ben" ve "öteki"[*] arasındaki karşılıklılık teması Hegel'e değin götürülebilir. Hegel öncesinde öteki ben'de içerilen, ben'i mümkün kılan bir gerçeklik –hem düşünce hem de pratik düzeyinde- değildir.

Descartes, "düşünüyorum, o hâlde varım" önermesi ile ben'in varlığını *cogito*'ya sabitler. Ben'in mutlak, kendisinden şüphe duyulmayan varlığı "düşünüyor" olmasında temellenir. Herhangi bir sosyalliğe ihtiyaç duymaksızın insanın hakikati ya da özbilinci zaten verilidir (Bumin, 2001: 19). Dolayısı ile, Descartes'ın ben'i ötekine ihtiyaç duymaz. Ben'in varlığı bizatihi kendinden –düşünüyor olmasından- kaynaklanır.

Kant'ta da, ben, herhangi bir sosyalliğe, öteki ile temasa ihtiyaç duymaz. Ben'i mümkün kılan şey, bilincin tam-algının bir sonucu ya da yaratımı oluşudur. Tam-algı, ben'i tasarımların korelasyon merkezi olarak kurar (Cassirer, 1996: 209). Tam-algının bir nihai varış noktası ya da ürünü olarak ben, Kant'ın va'zettiği

[*] "Öteki", eski İngilizce'de (5-12. yüzyıllar arası) *oþer*'den, yani, "ikinci(si), ikisinden (iki şeyden) biri, diğeri"nden, Proto-Germen dillerinde *antharaz*'dan, yani "diğeri"nden, Proto-Hint Avrupa dillerinde "iki şeyden biri" anlamındaki *al-tero*'nun bir versiyonu olan *an-tero*'dan, yani "diğeri, yabancı"dan [Latincesi *alter*] türemiştir. Ancak, "other"daki [öteki] "ikincisi" anlamı zamanla kelimenin içeriğinin dışında kalıp, İngilizce ve Almanca'da "ikincisi" anlamında bir başka kelime kullanıma girmiştir [İngilizce'de "*second*", Almanca'da "*zweiter*"]. Dolayısıyla, "other" [öteki] dediğimizde, etimolojik olarak "iki şeyden biri" ya da "diğeri" kastedilmektedir. "Öteki"nin Eski Yunan Felsefesi'ndeki kullanımına da bakmak, kavramın konotasyonlarının açığa çıkarılması için yol gösterici olabilir. "Other" [öteki], Eski Yunan Felsefesi'ndeki *héteron*'un [başka, farklı, öteki, diğer, ayrı (-olan); başkalık/ötekilik/farklılık vb. –Latincesi *alter* ya da *alius*, Osmanlıcası *gayr*] İngilizcedeki karşılığıdır; öte yandan, *hómoios*'un [benzer, aynı, eş, denk –İngilizce'de *similar*-] karşıt anlamlısıdır (Peters, 2004: 151 ve 155). Türkçe'de [*Türk Dil Kurumu Sözlüğü*'ndeki kullanımla], "öteki", "diğeri, öbürü" [zamir]; "sözü edilen veya benzer iki nesneden önem ve konum bakımından uzakta olan", "öbür, diğer" [sıfat]; "mevcut kültürün içinde dışlanmış olan" [sıfat, toplum bilimi] gibi anlamlara sahip.

anlamda, "saf kendi kendisi ile ilişkili birlik", "düşünüyorum", "bütün düşüncelerime eşlik edebilmesi gereken" olarak düşünülmüştür (Habermas, 2004: 11). Kant'ta ben, ben'in kendi kendisi üzerindeki düşünümüne, yani kendi kendisi ile ilişkisine bağlıdır. Son kertede, öteki Kant'ın ben'ine ilişik değildir.

2.3.1. Hegel: Kendinde-Kendisi-İçin-Varlık

Ben ile öteki arasındaki bağa ilkin Hegel dikkat çekmiştir. Öteki'nin ben'e ilişik mevcudiyetini analiz ederken, Hegel terminolojisinin bazı temel kavramlarına başvurmak gerekir: *kendinde*, *kendisi-için*, *dolaysızlık* ve *dolaylılık***.** Kendinde, duru bir kendi kendisi ile özdeşlik ve birliktir; ne başkalığı, ne yabancılaşmayı ne de yabancılaşmanın yenilmesini önemser (Hegel, 1986: 30); bilen özneden ve bilinçten bağımsız, deney ötesi şeydir. Aristo, kendindeyi "töz"le eş anlamlı kullanır (Stace, s. 78). Kendinde, bir başkasının varlığına ihtiyaç duymaksızın varolabilen ve bu varlığın ezeli-ebedi, değişmez bir öze atfen tanımlandığı varlıktır. Kendinde, bir başka deyişle, dolayıma, başkasına, başkalığın ontolojik varlığına ihtiyaç duymaksızın bir ontolojik kendilik olabilendir.

Kendisi-için ise, ötekinin dolayımında oluş hâlindeki varlıktır; öteki olmaksızın bir öz varlığa sahip olamamadır. Kendisi-için, kendi kendi ile özdeş olmamadır. Dolayısıyla, ötekinin dolayımını gereksinen bu oluş hâlindeki varlık ne ebedi-ezelidir ne de değişmez bir öze sahiptir.

Kendinde ve kendisi-için kavramsallaştırmaları Hegel'in ben'i için merkezî önemi haizdir. Hegel'in ben'i ya da kendiliği kendinde varlığın ve kendisi-için-varlığın bir sentezidir: *kendinde-kendi-için-varlık***,** Hegel'in ben-lik ve kendilik tasavvurunu özetler. Kendinde-kendi-için-varlık, sentezdir; aynı anda hem dolayımsız hem de dolayımlı varlıktır; hem kendi kendi ile özdeş hem değildir. O, hem ötekinin dolayımının dışında bir öze sahiptir ki bu öz ezeli-ebedi ve değişmezdir hem de ötekinin dolayımı olmaksızın varlığı mümkün olmayan oluş hâlindeki varlıktır.

Varlığın kendinde-kendi-için oluşu sonun başlangıçla aynı olması gibidir. Kendinde-varlığın amacı kendini ifade etmektir, dışa vurmaktır; bilinir olmaktır, tanınmaktır. Bunun gerçekleşebilmesi içinse bir dolayıma –ötekine- ihtiyaç duyar: kendinde-varlık amacına ulaşmak için ötekini içinde taşımak, onun tarafından dolayımlanmak, kendisi-için olmak zorundadır. Oluş, hareketi, devinimi ya da etkinliği ifade eder. Kendilik, demek ki, dışa açılma etkinliğidir, yani sonuçtur; ama aynı zamanda, kendi içine dönmüş, kendisi ile özdeş olandır, bunun için ötekine [farklılığa, başkalığa] ihtiyaç duyandır.

Öteki, ben'in kendisini dışa vurmasını sağlar. Ben'in kendisine dair bir belirliliğe erişmesi ötekinin dolayımı iledir. Ötekinin ayırt edilmesi özdeşsizliğin [öteki ile özdeş-olmayışın] bir ifadesidir. Ben kendisi ile özdeşliğini bununla keşfeder (Hegel, 1986: 32). Ancak, ben kendine döndüğünde ötekinin dolayımı ben'in kendisiyle mutlak özdeşliğini de anlamsızlaştırır. Ben'in salt kendinde olmayışı, kendisiyle özdeş olmayışındandır. Bir başka ifade ile, bireyin/tekil varlığın kendi kendisi ile özdeşliği ötekinin varlığınca tehdit edilir, bozguna uğratılır. Ötekinin varlığı benliği/kendiliği böler. Bu, kendi kendi ile özdeş olmanın yitirilme anıdır. Özdeşlik kadar ayrımın, farklılığın ve başkalığın (ötekilik) da benlikte mündemiç olduğunu bu bölünme bir kez daha göstermiş olur. "Bu bölünen kiplerin böylece her biri kendinde ve kendi içindir, her biri bir karşıttır –bir başkasının karşıtı: bu yüzden her bir kıpı [moment] ile aynı zamanda başkası da anlatılmaktadır" (Hegel, 1986: 114).

Öteki ile temas benliği böler, birliğini/özdeşliğini yitirmesine neden olur. Fakat, benlik yitirdiği özdeşliğini yeniden kazanmak, kendini tekrar bütünlemek isteyecektir. Hegel, böylesi bir bütünlük isteğini *özbilinç* kavramı etrafında tartışır. Özbilinç, öteki ile karşılaşmaktan, onu bilmekten, yani bilinçten farklı bir şeydir; kendini bilmektir. Bilinç ötekinin bilinmesi ise, özbilinç kendinin bilinmesidir. Öteki, şüphesiz, yitmiştir artık. Ama, aynı zamanda, bir kıpı/moment olarak kendisini saklamıştır da ve yitik onların burada *kendilerinde* oldukları gibi bulunmaları gerçeğinde oluşur. Bilinç için öteki artık bir soyutlama ya da ayrım olarak buradadır. Aynı zamanda, öteki, yokluktur ya da ayrım değildir ve salt yitmekte olan özdür. Bir

Hegelyen diyalektikle karşı karşıyayız burada. Özbilincin eşiğine geldiğinde öteki hem yitmiştir hem de buradadır. Hem yok olmaktadır hem de bir soyutlama/ayrım olarak özbilincin momentidir. Bu durumda özbilinç, algılanabilir olanın, duyumsanabilir olanın evreninin bir yansımasıdır, yani özü itibariyle başkalıktan geri dönüştür. Ötekinin bilinmesi ile ilişkiliydi bilinç. Özbilinç ise bir tür kendine geri dönüştür, yeni bir özdeşlik idealidir; kendinin kendisi ile özdeş olmasının mümkün sınırlarında dolaşmaktır, benliği tamamlama idealidir. Ötekinin yitirilmesi ile boşalan yeri soyut bir varlık kipi alacaktır. Bu soyut varlık, yeni bir ayrım momentidir; sadece bir fenomendir, kendinde hiçbir varlığı olmayan bir ayrımdır. Dolayısıyla fenomen ve gerçek olanın bu karşıtlığında özbilincin kendi kendisi ile birliği yani gerçek taşınır. Bu birlik özbilinç için vazgeçilmezdir, özseldir. Bu özsellik özbilincin *istek* olmasında temellenir. Özbilinç genel itibariyle *istek*tir (Hegel, 1986: 119).

Hegel'de özbilincin istek olması nasıl açıklanabilir? Özbilinç, doyuma ancak başka bir özbilinçte ulaşır. Ya da özbilinç ancak bir başka özbilinç için vardır. Özbilinç, bir başka özbilincin isteğini istemektir; onun isteğinin ele geçirilmesi ile doyuma ulaşmaktır; bir bakıma, ötekinin ortadan kaldırılmasını amaçlamaktır. Bu ortadan kaldırmanın olması için ötekinin ortada olması gerekir. Her zaman ortada ortadan kaldırılabilecek bir öteki olmalıdır. Eğer bir sefer gerçekten ortadan kaldırılmış olsa, artık bir öteki, bir başka özbilinç olmayacaktır. Bu nedenle, özbilinç istek nesnesini sürekli yeniden üretmek zorundadır. Tıpkı isteğini ürettiği gibi (Hegel, 1986: 123). O hâlde, bir özbilinç başka bir özbilinç için vardır denebilir. Aslında, o, sadece bu yolla bir özbilinç olabilir. Zira, kendisinin bir öteki olarak birliği sadece bu yolla açığa çıkar. Özbilinç, aynı anda hem nesnedir ve hem de özne (ben): "*Ben,* ki *Biz*dir, *Biz,* ki *Ben*dir" (Hegel, 1986: 124). Bu ifadede tikel ve evrenselin özdeşliği açığa çıkarılmış olur; ifade, aynı zamanda, evrensele mündemiç çoğulluğa bir göndermedir. Ben, her durumda Biz'den bir şeyleri içeriyordur. Ondan tümüyle bağımsız bir Ben'den bahsetmek muhaldir. Aynı şekilde bir Biz, ki Ben'i de içine alması düşünülmesin. Bu mümkün değildir.

Ötekinin isteğini isteyerek ve bu isteği sürekli yeniden üreterek bilincin özbilinç hâline gelişinde öteki özbilinç tarafından *tanınma* ben için –benliğini

mümkün kılan- bir ihtiyaçtır. Ben'in varlığı öteki özbilinç tarafından tanınmada açığa çıkar.

Özbilinç kendi dışına çıktığından önünde bir başka özbilinci bulur. Bunun iki anlamı var: öncelikle, özbilinç, kendi kendisini yitirmiştir, çünkü kendisini başka bir [somut] öz olarak bulmaktadır; ikinci ise, başka bir özbilinç ile karşılaşması ile başkasını ortadan kaldırmıştır. Bunun nedeni ise, başkasına bir öz olarak bakmaması, tersine *başkasında kendi kendisini görmesi*dir. O hâlde, öteki özbilinç ile karşılaşma bir yandan kendinin yitirilmesi iken, öte yandan ötekinin ortadan kaldırılmasıdır. Bir anlamda, özbilinç, kendi kendisinin ötekisi olmuştur.

Kendi kendisinin ötekisi olan özbilinç bu başkalığı ortadan kaldırmak zorundadır. Kendine dair ikircikli, şüpheli, muğlak bir hâldir bu. İkircikliğin ortadan kaldırılması için öncelikle şüphenin kaynağının kurutulması, yani ötekinin ortadan kaldırılması gerekir. Böyle yapmakla ancak kendisinden somut bir öz olarak emin olabilir. Ancak bunu yaptığında kendi kendisini ortadan kaldırmış olacaktır. Çünkü, *başka onun kendisidir.*

İkircikliğin ortadan kaldırılması yine ikircikli olmak kaydıyla kendi kendine geri dönüştür. Çünkü öncelikle, ortadan kaldırma yoluyla kendi kendisini yeniden kazanmakta, kendi başkalığının ortadan kaldırılması tarikıyla yine kendine özdeş olmaktadır. İkinci olarak, öteki özbilinçte bu yolla kendi kendisine geri dönecektir. Ötekisindeki varlığını ortadan kaldıracaktır. Yani, ötekini özgür bırakacaktır (Hegel, 1986: 125).

Özbilinçler karşılıklı olarak birbirlerine yönelik benzeri bir etkinlilik içindedirler, birbirlerine yönelik hareketleri benzerdir. Bir anlamda bir tür çifte hareketlilikten bahsedilebilir.

> Her biri *öteki*nin onun yaptığı ile aynı şeyi yaptığını görmektedir; her biri ötekinden istediğini kendisi yapmakta, ve öyleyse yaptığını ancak öteki de aynı şeyi yapıyor oldukça yapmaktadır; tek yanlı eylem yararsız olacak, çünkü olması gereken ancak ikisi tarafından ortaya çıkarılabilecektir (Hegel, 1986: 125).

Burada önemli olan eylemin karşılıklılığını kavramak. Birinin eylemi ancak diğerininki devam ettiği sürece devam edebilecektir. Eyleme anlam katan karşılıklılığıdır, bu vesileyle bir özbilincin kendi dışına çıkmasıdır. Ama, özbilinç, kendi dışına çıktığında, aynı zamanda, kendi içindedir. Bunu ayırmak gerekir. Yani, o, kendinden mutlak bir kopuşla ötekine yöneliyor değildir; ötekine yönelik eyleminde mutlaka kendi içinde kalarak kendi dışına çıkıyordur. O, kendi içinden dışa doğru yöneldiğinde hareket noktası kendi içi değil midir? Özbilinç, aynı zamanda, kendi içsel isteği nedeniyle ötekine açılıyordur. O hâlde, Hegel'de, içte olanın tümüyle üstü örtülmez. Dışa yönelimin derecesi ne olursa olsun içte olan oradadır. Zaten dışa çıkmaktaki amaç içte olanın isteğini tatmin değil midir? Bir başka anlatımla "*[k]arşılıklı olarak birbirlerini tanıyarak kendilerini tanımaktadırlar"* (Hegel, 1986: 126). Amaç isteğin tatmin edilmesidir. Bu kendini tanıma ile sonuçlanır.

Tanıma, özbilincin kendi içindeki ikilenişini, eşitsizlik ve özdeşsizlik yanını açığa vuracaktır, birbirine karşıt iki yanı belirgin kılacaktır -*tanınan ve tanıyan*. Tanımanın olanaklı olabilmesi için gereken şey şudur: her biri öteki için öteki onun için ne ise o olmalı, ve her biri kendi kendinde kendi öz eylemi ve ötekinin eylemi tarikıyla bu arı kendi-için-varlık soyutlamasını başarmalıdır. Kendi-için-varlık soyutlamasını başarmak ikili bir eylemi doğurur. Her bir benlik ötekinin ölümü için onunla ölesiye bir mücadeleye girmelidir. Bu mücadele olmaksızın kendilerine dair ikircikliği, şüpheyi ortadan kaldıramazlar. Kendileri için olmak ölümü göze almakla başarılabilir. Özgürlük ancak hayatın tehlikeye atılması ile kazanılabilir. Ölümü göze alamamış birey *kişi* olabilir, ama ona bağımsız bir özbilinç atfedilemez. Ölümü göze almak, aynı zamanda, ötekinin ölümünü amaçlamaktır.

Ölüm yoluyla kendiliğin sınanması, ondan çıkması beklenen gerçekliği olduğu gibi, kendine dair bir öz belirliliği/netliği de ortadan kaldırır. Çünkü, nasıl hayat doğal olarak bilinç tarafından olumlanıyorsa, mutlak bir olumsuzluk olmaksızın bağımsızlık ise, ölüm de aynı şekilde bilincin doğal olumsuzlanması, bağımsızlık olmaksızın olumsuzlamadır. Ki bu sayede, özbilinç, istenen tanınma işaretlerinden yoksun kalır (Hegel, 1986: 127). Yani, ölümün gerçekleşmesi

durumunda özbilinç tanınmadan yoksun kalacaktır. Bir tanınma olmaksızın ise herhangi bir özbiliçten bahsetmek mümkün olmayacaktır. İşte tam da bu yüzden ölümü göze almak ve ötekini yaşatmakla tanınma isteği sürekli kılınabilir. Onu saklayıp korumak, kendi ortadan kaldırılışında sağ kalmaktır (Hegel, 1986: 128).

Ölümü göze alma deneyimi hayatın özbilinç için ne denli hayati bir önemi haiz olduğunu ortaya çıkarır. Öteki özbilinç olmaksızın (onun ölümü hâlinde), dolaysız bir ben asla kendi-için-varlık mertebesine erişemeyecektir. Hegel, kendi-için olan bağımsız bilincin karşısına bu noktada bir başkası için yaşamak olan bağımlı bilinci koyuyor. Birincisi *efendi*dir; diğeri ise *köle***.**

Efendinin dolayımı köledir. Efendi, köle ile -bağımsız bir varlık yoluyla- dolayımlanır. Buradaki bağımsız varlık emeğin nesnesi olan şeydir. Kölenin efendi adına ve onun için çalışması ile efendi dolayımlanır. Az önce belirtilen ölümü göze alma mücadelesine köle geri çekilen ve yenilgiyi kabul edendir. Efendisi için yaşamayı tercih edendir. Tam da bu yüzden kendisi-için bağımsız bir varlık olma şansını yitirmiş ve efendisinin hizmetine girmiştir. Efendinin nesne ile ilişkisi köle yoluyladır. Yani, efendi, dolaylı olarak köle yoluyla nesne ile ilişki kuruyordur. Kölenin nesne ile ilişkisi ise sadece çalışmaktır (Hegel, 1986: 129).

Efendi ve köle arasındaki ilişkide bir eksik moment vardır. Efendi ötekine karşı yaptığını kendi kendine karşı da yapmalıdır. Aynı şekilde köle de kendisine karşı yaptığını ötekine karşı da yapmalıdır. Ama, efendi-köle ilişkisinde eşitsiz bir tanınma ortaya çıkar. Kölenin bilinci bağımsız bir bilinç değildir -bağımlı bir bilinçtir. Oysa, tanınma ancak bir bağımsız bilinç tarafından gerçekleşmelidir. Eşdeyişle, tanınma bağımsız bir bilinç tarafından dolayımlanma ile olmalıdır. Demek oluyor ki, özbilince erişmek efendi için muhaldir. Köle ise bir bağımsız bilinç tarafından dolayımlandığı için, kendisini o bağımsız bilinçte gördüğü için özbilince sahip olabilecektir. "[B]ağımsız bilincin gerçekliği öyleyse köle bilinçtir" (Hegel, 1986: 130). Efendi ve köle arasındaki bu diyalektik ilişki ben ve öteki arasındaki ilişkinin bir temsilidir. Kendinde-kendi-için-varlık olarak ben her zaman öteki ile diyalektik ilişkisi aracılığı ile özbilince sahip olabilir; kendi varlığını ancak ötekinin

kabulü ile tescilleyebilir.[16] Tekrar etmek gerekirse, bilinç Hegel'de "öteki"nin tanınması ile ilgilidir. Bu tanıma benliği böler/parçalar. Benlik bölünmüşlüğünden kurtularak tekrar bütünlüğüne erişmek istediğinde ötekinin isteğini isteyerek, öteki ile çatışmalı bir ilişkiye girerek kendi özbilincine ulaşır. Kendi bütünlüğüne ancak bir çatışma sürecinin sonucunda ulaşır. Öteki bir bilgi nesnesidir başlangıçta. Ben kendine dönerken, kendi bütünlüğünü tekrar kurmak istediğinde ise öteki, ben'in "istek" nesnesidir. Bütün bunlarda, netice itibariyle, öznelerarasılık esastır. Her durumda, ötekine duyulan ihtiyaç, benliğin inşâında öznelerarasılığın önemini açığa çıkarır.

Hegel'de öznelerarasılık vurgusu, *Hukuk Felsefesi* ile birlikte yerini totaliter bir özneleröteşiliğe bırakır. Hegel'in birlik/bütünlük ideali mutlakiyetçi devlette tecessüm edip politik katılım geri planda kalırken etik bütünleşme öne çıkar. Benhabib'e göre Hegel'deki bu anti-modernist temel esas itibariyle birlik arayışından kaynaklanır (2005: 138). *Tinin Fenomenolojisi*'nden hareketle bir özgürlük felsefesi temellendirilebilir. Özellikle tanınmanın karşılıklılığı bir evrensel uzlaşım ya da demokrasi idealine kapı aralayabilir. En azından bunu iddia etmek için *Tinin Fenomenolojisi*'nde yeterli malzeme bulunur. Buna mukabil, *Hukuk Felsefesi* bir özgürlük teorisi için uygun bir zemin sunmaz. Öznelerarası ilişki ve topluma verilen önem, *Hukuk Felsefesi*'nde yerini toplumu düşünen, kavrayan ve kuran bir devlet anlayışına bırakır (Bumin, 2001: 140). Devlet aşkın bir öz olarak bireylerin, sivil toplumun ve de toplumun üzerindedir. Artık, Hegel düşüncesinde, devlet özbilincin oluştuğu tek düzlemdir; özbilincin ortaya çıkışının öznesi de *uzmanlar*dır. "Toplumu, tümel olanı, genel çıkarı düşünen ve onun için çalışanlar, yalnızca bu amaç için ve yetenekleri göz önüne alınarak, üstelik de son derece demokratik biçimde seçilmiş olan uzmanlardır" (Bumin, 2001: 140). Burası Hegel'in devletinde demokrasiye yer verdiği tek noktadır. Özetle, Hegel, devlet tasavvuru ile insan haklarını temel alan doğal hukuk ve toplum sözleşmelerine karşı çıkmaktadır (Bumin, 2001: 140).

[16] Tam da bu yüzden, ötekini öldürmeyi değil, onu kendi üstünlüğünü tasdik edecek bir nesne konumuna hapsetmeyi seçer (Taylor, 1998: 107).

Sadece devlet, aynı zamanda, evrensel ve bilinçli hedeflere sahiptir. Bu hedeflerin zirvesi, Hegel için, akıl ve aklın gerçekleştirilmesi olarak özgürlüktür. "Bilinç orada kendi özel çıkarlarından topluluk uğruna vazgeçerek, evrensel olana doğru yükselir ve tinin gerçekleşmesi yoluyla ilerler" (Bumin, 2001: 160). Tarihin sonu, böylece, bu mutlak devlet aracılığıyla özbilince sahip olmakla ilân edilir. Tam da burası, Hegel'de, öznelerarası ufkun yerini mutlak bir sona, özneleröteşiliğe bıraktığı noktadır.

Her ne kadar geç dönem Hegel felsefesinde öznelerarasılık teması geri plana itilmiş olsa da, ben ve öteki arasındaki karşılıklı ilişkiye bu denli ayrıntılı bir biçimde yoğunlaşmış olması, Hegel'i benliğin/kimliğin inşâını konu edinen tartışmalarda ayrıcalıklı kılar. Hegel benliğe/kimliğe dair tartışmalarda kullanılan temel kavramların erken bir öncüsüdür: meselâ "tanınma", "etkileşim", "öznelerarasılık", vb. ısrarla altı çizilmesi gereken asli önemi haiz kavramlardır.

Hegel'in ben ve öteki arasındaki öznelerarası etkileşime dair düşünceleri Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inde eleştiri konusu olur. Hegel'de ben ve öteki arasındaki ilişki ben'den ötekine doğru tek yönlü bir ilişki değildir, tersine karşılıklı bir ilişkidir. Bu, ben'in kendisini öteki dolayımı ile keşfettiği bir karşılılıktır (Sartre, 2005: 260). Bunun anlamı şudur: *cogito* tek başına bir özbilincin kaynağı olarak görülemez. O hâlde, Hegel'de Descartescı solipsizmin artık tümüyle dışarıda bırakıldığı söylenebilir. (Sartre, 2005: 262).

Sartre'a göre, Hegel varlıkla bilgiyi özdeşleştirir. Hatırlanacak olursa öteki başlangıçta bir bilgi nesnesiydi. Ben ötekinin nesnesidir, öteki de ben'in nesnesidir. Ben ancak ötekindeki kendisini bildiği takdirde kendi özbilincine sahip olabilir. Demek ki, ben'in özbilinci öteki tarafından tanınıyor olmaktan kaynaklı bilgiye bağımlıdır. Yani, Hegel, burada varlıkla bilgiyi özdeşleştirmektedir. Oysa Sartre'a göre, bilinç, bir bilgi nesnesi olmadan önce de zaten oradadır. Benin öteki ile ilişkisinde mevcuttur, bilinmese de (2005: 261-4).

Sartre, Hegel'in varlıkla bilgiyi özdeşleştirmesini ve bilincin bir bilgi nesnesi olmadan önce de –ötekiyle karşılaşmadan önce de- zaten orada olduğu gerçeğini ihmâl etmesini onun iki tür iyimserliğin kurbanı olması ile ilişkilendirir: Hegel ilkin *epistemolojik iyimserliği*nin kurbanıdır. Epistemolojik iyimserlik, ben ve başkasının bilinci arasında ve başkası tarafından benim tanınmam ve başkasının benim tarafımdan tanınması arasında bir uzlaşı kurulabileceği varsayımından ibarettir. Fakat, benim başkası için ne olduğum, onun benim için ne olduğu, benim kendim için ne olduğum ve onun kendi için ne olduğu birbirleri ile karşılaştırılabilir şeyler değildir. Ben kendi benliğimi ve o da kendininkini bir özne olarak deneyimler; fakat ikimiz de başkasının benliğini bir nesne olarak deneyimleriz. Eğer başkası başlangıçta bana bir nesne ise onda kendimi nasıl tanıyabilirim? Başkasını kendisi-için'de olduğu gibi bir özne olarak nasıl görebilirim? (Schuetz, 1948: 185-6).

Ayrıca, Hegel bir *ontolojik iyimserliğin* de kurbanıdır. Hegel, Bütüne dair bir hakikatin peşindedir; başkası meselesini düşünürken kendisini Bütüne dair bu hakikatin stratejik bir noktasına yerleştirir. Dolayısıyla, Hegelci monizm bilinçlerin ilişkisini düşündüğünde kendisini herhangi bir belirli bilince sabitlemiyordur. Bütün farkedilmesi gerekse de, o zaten doğru olan Bütünün hakikati olarak oradadır. Dolayısıyla, Hegel her bilinç kendisi ile özdeş olduğu için Ötekinin başkasıdır dediğinde, kendini bilinçlerin dışındaki bütünün içinde konumlandırıyor ve kendini Mutlak'ın bakış açısından değerlendiriyordur. Çünkü, bireysel bilinçler bütünün içindeki uğraklardır, özerk uğraklar değillerdir ve *bütün*, bilinçler arasında bir aracıdır. Bundan ötürü epistemolojik iyimserliğe paralel bir ontolojik iyimserlik hâsıl olur: çoğulluk totaliye doğru bastırılabilir/ortadan kaldırılabilir ve bastırılmalıdır da/ortadan kaldırılmalıdır da (Sartre, 2005: 267). Bu, Benhabib'in de vurguladığı üzere çoğulcu, öznelerarası ufkun terkidir.

Ben ve öteki arasındaki ilişkinin sorunsallaştırılması benlik/kimlik analizi için hayati bir öneme sahiptir. Hegel'in kurduğu çatı düşünce tarihinin ana eksenlerinden biri olarak pek çok figüre ilham verir. Özellikle kimlik tartışmalarında "farklılık"ın öne çıkışı ile birlikte "öteki" benliğin/kimliğin analizinde merkezî temalardan biri olmuştur. Modernliğin homojenlik, özdeşlik idealinin totaliter

yönelimi özdeş-olmayanın bir biçimde dönüştürülmesini hedefler. Özellikle iki dünya savaşı sürecinde yaşananlar "öteki"nin, "yabancı"nın, farklı olanın varlık hakkını elinden almanın temsilidir. II. Dünya Savaşı sonrası süreç ise farklı olanın, azınlıkta kalanın, yabancının, özdeş-olmayanın hayat haklarının savunulmasına yönelik hareketlerin ortaya çıktığı bir evredir. Sartre ve Levinas böylesi bir evrede başkasının özdeşliğe direnme hakkını müdafaa etmek adına "başkası-için" terimini kullanırlar. Her ne kadar farklı anlamlar yüklüyor olsalar da "başkası-için"lik Hegel'in bir eleştirisi ve aşılması olarak görülebilir.

2.3.2. Sartre ve Başkası'nın Bakışında Cisimleşen Benlik

Sartre, ben ve öteki arasındaki ilişkiyi "başkası-için-varlık" kavramı etrafında sorunsallaştırır. "Başkası-için-varlık", "kendisi-için-varlık[17]"ın üçüncü *ekstasis*'idir[*]. Diğer iki ekstasis: zamansallık[*] [temporality] ve düşünümdür[*] [*reflection*]. "Başkası-için-varlık" kategorisi ile birlikte, Sartre'a göre, "kendi *ego*'mun başkaları için bir

---

[17] Sartre "kendinden-varlık" ve "kendisi-için-varlık" arasında Hegel'in "kendinde" ve "kendisi-için"ine benzer bir ayrım yapar. Hegel'deki anlamı kısmen revize ederek kendi teorisi için kullanışlı hâle getirir. "Kendinde-varlık" sadece vardır, yani ona varoluyor diyemeyiz, çünkü sadece her ne ise odur, oluşa tabi değildir; mutlak bir doluluk, kapalılık, mündemiçlikdir; ne aktiflik, ne de pasifliktir. O, ne olanaklı olandan türetilebilir, ne de zorunlu olana indirgenebilir; bu hâliyle salt olumsallıktır - varolması da olmaması da eşit ölçüde muhtemeldir. "Kendinde-varlık", zaman dışıdır ve de bilinç-olmayandır. Zamansallığa sahip değildir –zamansallık kendi-için-varlık'ın ekstasis'lerinden biridir (Kırkoğlu, 2004: 27-8). "Kendi-için-varlık" ise bilinç sahibi bir varlık olarak insan gerçekliği ile özdeştir; "kendinde-varlık"ın bir tür olumsuzlamasıdır. "Olumsuz yargılar", "sorgulama" ve "yıkım" edimleri "kendisi-için-varlık"ın asli varolma tarzlarıdır. "Kendi-için-varlık", "kendinde-varlık"ın "hiçlenmesidir ve kendisi de aynı zamanda bu *hiçlik*'tir" (Kırkoğlu, 2004: 29).

[*] …den dışarda durma, kendinden geçme, ekstaz, mistik birleşme, kendi kendinin dışında durma veya dışına koyulmuş hâli, dalınç, esrime vb. anlamlara gelen Antik Yunanca'daki *ékstasis*'in karşılığı olarak kullanılan kelime (Peters, 2004: 94-5). Sartre'daki kullanımın "kendi kendinin dışında durma veya dışına koyulmuş hâli" anlamına daha yakın olduğu söylenebilir.

[**] Burada *zamansallık*'tan kasıt "kendi-için-varlık"ın geçmiş, şimdi ve geleceği içeren üçlü zaman boyutunda "kendinde-varlık"ı hiçlemesidir (Sartre: 2005: 651).

[***] *Düşünüm* [reflection], "kendi-için-varlık"ın dışsal bir bakış açısını edinmeye/benimsemeye çalışmasıdır (Sartre: 2005: 651); kişinin bilincini ortaya koyan bir bilinçtir (Sartre, 2003b:73). "Kendisi-için-varlık"ın kendisine dair dışsal bir bakış açısı edinmesi insanın daima insan için bir büyücü olması ile ilgilidir (Sartre, 2003b:87). Yani, başkası ile ortak bir sosyalliğe "katılma"nın, başkası ile "karşılaşma"nın, başkasının başlangıçta ben'e dışsal bakışını içselleştirmenin, ben'in kendisi üzerinde başkasının bakışından hareketle düşünmesinin bir ifadesidir. Bir başka ifade ile, insanın kendisini iyi tanıması ancak başkasının bakış açısını geliştirmesi, yani zorunlu olarak sahte bir bakış açısı geliştirmesi iledir (Sartre, 2003b:91). Zira, "*kendi kendini* görebilmek için iki kişi olmak gerekir" (Sartre, 2003a: 19). Sartre'a göre düşünümselliğin en güzel ifadesi Rimbaud'un "ben bir başkasıdır" tümcesinde dile gelir. "Bu sözün söylendiği bağlam Rimbaud'un sadece bilinçlerin kendiliğindenliklerinin Ben'den yayılamayacağını, kendiliğindenliğin Ben'e *doğru gittiğini*, ona katıldığını, saydam yoğunluğu altında şöyle böyle görünmesine izin verdiğini ama her şeyden önce ortaya *bireyleşmiş* ve *kişisel olmayan* kendiliğindenlik olarak çıktığını kanıtlamaktadır" (Sartre, 2003b: 98).

nesne olarak varolduğu yeni bir boyut ortaya çıkar" (Kırkoğlu, 2004: 32). İnsan, kendi ben'inin başkaları için nesneleştiği bu yeni boyutu en iyi *bakış* fenomeninde algılar. *Bakış* fenomeni esas itibariyle insanın bir birlikte-varlık oluşuna –yalıtık bir *monad* olmayışına- işaret eder. *Bakış*'ı kurgusallaştırarak anlatmayı deneyebiliriz.[18]

Bir parkta oturmakta olan X adlı şahıs buradaki hayali kişi olsun. Etraftaki nesneler söz konusu şahsa sadece kendisi için yaratılmış ve onları bir düzene sokma olanaklarına göre yaratılmış gibi görünürler (Biemel, 1984: 50). X, kendi bakışı ile onlara kendisi için bir düzen verir; onlara bakışı ile egemen olur. X'in bu egemenliği bir anda gücünü yitirir. Başkası ile karşılaşmıştır. Bu karşılaşma her şeye yeni bir boyut katar.

Başlangıçta X başkasını verilmiş nesneler içinde bir nesne olarak alır. Böylelikle nesnelerle X arasındaki ilişkiye başkası da katılmış olur. Çok geçmeden bu yeni ilişkinin ötekilerden farkı açığa çıkar. Zira, bu yeni nesne-başka, X'in nesneler ile arasındaki uzaklık ilişkisine dâhil olmaya elverişli değildir. Bunun nedeni, onun da katlanmış uzaklıkları açan, uzaklıklar geliştiren bir nesne olmasıdır. "Nesneler uzaklıklarla saptanırlar; insansa uzaklıksızdır; o kendisi, uzaklıklar geliştiren; nesneler arasında uzaklık ilişkileri kuran varlıktır" (Biemel, 1984: 51).

Başkasının da tıpkı kendisi gibi nesneler ile arasında uzaklık ilişkisi kuran bir varlık olduğunu keşfettiğinde X'in başına gelen nedir? X'in kendi etrafında çevrelediği nesneler artık başkası tarafından ele geçirilmiştir. X dünyasını yitirir bu durumda. Başka, burada, ben'in imkânlarının/olasılıklarının ölümünün/yitişinin temsilidir. Tıpkı yaşadıkça ölümün dünyanın orta yerinde gizli olması gibi, başkası da ben'in hayatının orta yerinde, onun imkânlarına el koyar (Sartre, 2005: 288). X, dünyanın merkezi olmaktan çıkar. Nesnelerle arasındaki ilişki tümüyle dönüşür. Başkası, X için bir hırsız, canidir artık. X haksızlık da etmektedir. Çünkü, bazı nesneleri ondan haksızca almakla kalmaz, onu tuttuğu odaksal konumdan da

[18] Buradaki kurgu içinde başkası bir birey olarak yer alıyor. Ancak, başkası sadece bir birey değildir. Bir tür, kolektivite, anonim izleyiciler ya da halk veya Mead'in [ilerde tartışılacak olan] "genelleşmiş öteki"sidir (Schuetz, 1948: 188).

uzaklaştırır. Başkasının bakışı ile birlikte ben *duruma* hâkim olmaktan çıkar (Sartre, 2005: 289); başkasının ortaya çıkması ile birlikte X'in kendisinin olduğunu vehmettiği dünya delinmiştir, dışarıya akmaya başlamıştır. (Biemel, 1984: 51). X'in küçük dünyası başkasınca parçalanmıştır; başkası ben'in merkezinde bir "boşluk" ve delik" yaratmıştır (West, 2005: 240). Başkasının bakışı ile sadece ben dönüşmez, dünya bütüncül bir metaformoza uğrar (Sartre, 2005: 293). X'in başkası ile karşılaşmasının anlatıldığı bu süreci ikinci bir süreç izler. Bu evrede başkası diğer nesnelerden farklı bir nesne değil, içinde X'in bir "özne" bulduğu nesnedir. Başlangıçta başkası, X için, onun gördüğünü gören, bu nedenle de X'in dünyasını kendine mâl ederek tehdit eden bir varlıktı. Başkasını bir özne olarak görmeye başladığı andan itibaren, X, başkasının sadece onun nesnelerini kendi dünyasına yerleştiren, nesneleri kendi bakışına almayı beceren değil, kendisini de göreceleştiren olduğunu kavrar. X, başkasınca görülen/bakılan bir nesneye dönüşmüştür. Başkası, artık, X'e bakandır (Biemel, 1984: 52).

Bakılma'da ayırt edici etmen nedir? Başkasının bakışı X'in üzerinde aralıksız durur, aynı zamanda X'i de belirli bir uzaklıkta tutar. X üzerindeki bakışları hasseleri vasıtasıyla algılar, o, başkasının bakışlarına teslim edilmiştir. Kendisine bakıldığını bildiğinden başkasına bakmaz artık. Başkasının bakışlarına teslim olduğu için ilgisi kendisine yönelmiştir (Biemel, 1984: 52). Başkasının bakışı, X'e kendisinin deneyimini verir; onu kendisine döndürür; onun kendi ben'ine çatmasını mümkün kılar. X, ilk kez kendi ben'ine çatmış ve ben diye bir şeyi ele geçirmiştir. Bu, bir açıdan, teslimiyettir; başkasının bakışlarınca el geçirilmektir. Sartre'a göre, bu, X'in dünyasının dağılması, kanaması durumudur (Biemel, 1984: 53). Ele geçirilmiş olmak, başkasının yargısına tâbi olmaktır. Başkası bir yargıçtır. Bu kıstırılmışlıktan kurtulmanın bir yolu yok mudur X için?

Sartre, *aşkınlık* ve *olgusallık* [facticity][*] durumu ile açıklar kurtulmanın, özgürleşmenin yolunu. Aşkınlık, bilincin kurucu öğesidir (Aquila, 1998: 257);

[*] Sartre'ın *facticity*'si Hussel'in 'matter' veya '*hyle*'sinden oldukça farklıdır. 'Matter' tümüyle saf öznel akılla ilgili bir şeydir. Sartre'ın facticity'si ise somut tarihî ve bedensel bir gerçekliktir. (Aquila, 1998: 254).

insanın imkânları tasarlama, seçme ve onları gerçekleştirme kabiliyetidir. Bu kabiliyet sayesinde başkası karşısında nesneleşen şahıs [X], kendi olanağını gerçekleştirmekle, kendi kurduğu, oluşturduğu, tamamlamaya çalıştığı tasarı ile belirlenmiş bir varoluşa mahkûm kalmaktan kurtulur; kendi belirlenmiş varoluşunu aşar, belirlenmişliğinin ötesine geçer (Biemel, 1984: 54).

Olgusallık, belirlenmişliğe, saptanmış-olmaya, gerçekleştirilmiş-olmaya karşılık gelir. Ben'in cisimleşmişliği belirlenmişliğinin önemli bir boyutudur. Şahsın ulusu ya da donatıldığı yetenekler vb. olgusallık içinde addedilir. Tekrar görülmeye dönecek olursak, görülme ânında X aşkınlığını yitirir, kendi olgusallığına saplanıp kalır; X'in bütün olanakları elinden alınır; X belirlenmişliği içinde donakalır. Bir anlamda, o, artık "kendinde-varlık" olmuştur; başkasının bakışınca ele geçirilmekle nesneler arasında bir nesneye dönüşmüştür. *Başkası cehennemdir* bu nedenle; çünkü, bakışı ile X'i taşa çevirmiştir; onu belirlenmişliği ile taşlaştırmış ve bütün olanaklarına yabancılaştırmıştır. X'in kendi olanakları ile ulaştığı aşkınlık bir başka aşkınlıkca [başkasının bakışınca] aşılmıştır. Bu aşılma, başkasına teslim olmanın uğrağıdır (Biemel, 1984: 55); köleliktir.

İnsan kendisini tanıyabilmek için başkasını gereksinir. Kendisini tanıyabilmesi için, insanın, kendi kendisinin nesnesi olması gerekir. Kendimizi tanımaya çalıştığımızda, "başkalarının daha önce bizim üzerimizde edindikleri bilgilere başvuruyoruz, temel olarak kendimiz hakkında yargıya varmayı başkalarının bize verdiği araçlar ile yapıyoruz" (Sartre, 1985: 43); kendimizi başkalarının bizi gördüğü gibi görüyoruz (Sartre, 2003a: 130). Şöyle de söylemek mümkün: Ben'in kendisine dair her yargısı başkasınca koşullandırılır. Bizi gören yabancı gözlerin koydukları şekillere girmeye mahkûmuzdur (Hisar, 1996: 125). "*Başkası cehennemdir*" dediğinde, Sartre, ben'in tümüyle başkasına bağımlı olmasını kasteder, yoksa başkaları ile kurulan ilişkiler *zehirlidir* ya da *cehennemsel ilişkilerdir* demek istemez. Pek çok insan tümüyle başkalarının yagılarına bağımlı olmaları nedeni ile cehennemdedirler. Nesneleşmiş, köleleşmişlerdir.

Başkalarının yargılarından özerkleşemeyen insan "ölü"dür. İnsanların pek çoğu alışkanlıkları içinde kabuklaşmışlardır, kendilerine dair yargılar onlara acı verse de değişmeye çalışmamaktadırlar. Tam da bu yüzden "ölü" gibidirler. Kaygılardan, fikrisabitlerden, alışkanlıklardan özerkleşememeleri, kendilerine yönelik başkasının yargılarının kurbanı olarak kalmaya devam etmeleri ile sonuçlanır. İşte bundan sonra onlar için kötü ya da korkak olmak kaçınılmaz bir kaderdir. "Korkak olmaya başlarlarsa örneğin, hiçbir şey korkak oldukları olgusunu değiştirmez: İşte bunun için ölüdürler. Başka türlü söylersek, değiştirilmek istenmeyen davranışlar ve aralıksız bir yargılama kaygısıyla çepeçevre sarılmış olmak, yaşayan ölü olmaktır" (Sartre, 1985: 43).

Nesneleşmenin, köleleşmenin bir sonlanma anı var mıdır? Nesneleşme, köleleşme bir kader midir? Sartre, kendiliğindenliğin/özgürlüğün bilincine vararak, olanakların mevcudiyetini keşfederek, kendi seçtiği bir olanak üzerinde kendisini tasarlayarak bireyin nesneleşmeyi/köleleşmeyi geriletebileceğini vurgular. Bütün bunlar gerçekleştiğinde, bireyin başka-özne ile ilişkinin mahiyeti de değişecektir. Başkası artık ele geçiren, sorumluluğu üstlenen değildir, birey kendi sorumluluğunu yüklenmiştir. Hatta, birey, başkasının varlığının sorumluluğunu bile ele alır. Ben, kendisini gerçekleştirdiğinde, başkasının aşkınlığı bizatihi ben'in kendisince aşılmış olur (Biemel, 1984: 57-58). Artık nesnelik ve öznelik konumları tersine dönmüştür. Ama bu dönüş bir sabite, durağanlık anlamına gelmez. Aksine hayat dinamiktir. Sonsuz tersine dönüşlere açıktır.[19]

Sartre, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi *Varlık ve Hiçlik*'te *bakış* fenomeni ekseninde analiz ederken, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde *bakış*'ın yerini *kıtlık* analizi alır. İnsanlararasındaki karşılıklılık ilişkisi kıtlıktan bağımsız olarak ortaya çıkmaz, zira, insanları "ortak bir sonuç için birlikte çalışmaya götüren yalnız ve yalnız kıtlıktır" (Cranston, 1994: 216). Bu nedenle insan, kıtlığın tarihî bir ürünüdür.

[19] Ben ve başkası arasındaki ilişki, Sartre'da, çatışmaya dayalı bir egemenlik ilişkisidir, tahakküm ilişkisidir. Bu yönü ile, bir yandan, Hegel'in efendi-köle diyalektiğini anımsatırken, öte yandan, E. Said'in "oryantalizm" teorisini önceler (Gürbilek, 2008: 27). Öteki, görülmeden görme hakkına sahip olandır; egemen Batı'dır; Doğu'ya bakarak ona kendiliğini veren egemendir. Onu nesneleştiren, köleleştiren, sömürgeleştirendir. Onun özgürlüğünü elinden alandır.

Karşılıklılık, öncelikle, herkesin başkasının neyi neden yaptığını, *praksis*'ini dolaysız olarak anlaması ile ortaya çıkar; fakat kıtlık olduğu içindir ki başkasının *praksis*'i dışsal bir şey olarak kurulmuştur; başkası olumsuzlanarak âtıl, başka her molekülden ayrı bir molekül olarak kurgulanmıştır. Saf bir karşılıklılık ilişkisinde benden gayrı olan başkası da benimle aynıdır. Ne ki kıtlık karşılıklılığın saflığını bozar, onu dönüştürür. Başkası, ben'le aynı iken radikal bir başka olur; ben'in hayatı için bir tehdit oluşturur (Direk, 2006: 131).

Özetle belirtmek gerekirse ister "bakış" ister "kıtlık" analizi merkeze konsun, Sartre'ın "ben"inin "başkası" ile ilişkisi karşılıklı çatışmaya dayalıdır. Hem Hegel hem de Sartre'da bu çatışmaya dayalı ilişki benliği/kimliği bir "öz"e değil tarihî bir "oluş"a iliştirmeyi gerektirir. Benlik/kimlik tarihî bir inşâdır, üründür, oluş hâlindeki insanın zamansallığıdır.

"Ben" ve "başkası" arasındaki ilişkinin son durağı Levinas olacak. Sartre'ın bakış fenomeninden derin bir biçimde etkilendiği aşikâr olan Levinas başkası ile ilişkiyi "etik" bir temel esasında ele alır. Ayrıca, Levinas'ın "başkası-için-varlık" terimi ile ortaya koyduğu savların son yıllarda çokkültürlülük tartışmalarında sıklıkla yer aldığını geçerken vurgulayalım.

2.3.3. Levinas ve "Öteki-İçin-Varlık"ın *Dayanışma* Esaslı Analizi

Levinas'a göre bütün Batı felsefesi bir *egobilim*'dir, "Öteki"nın "aynı"ya indirgenmesidir (Alford, 2004: 131); "Öteki"nin dışlanarak başkayı-yadsıyan bir totaliteye kapatılmasıdır (Megill, 1998: 448). Eski Yunan kaynaklı Batı felsefe geleneği "kendini bil" düsturu ile hep "aynılık" felsefesinin yinelenmesidir. Söz konusu gelenekte ben'in kendinden çıkışı her seferinde kendine dönüşle sonuçlanır; amaç, tıpkı Homer'in *Odysseia'*sındaki gibi kişinin daima başladığı yere geri dönmesidir. Hegel'in tin felsefesi, hep kendine dönüşle sonuçlanan Ulysses ruhunun zirve noktasıdır (Direk, 2005a: 173). Husserl, Heidegger ya da Kant'a başvurulduğunda da netice değişmez. Meselâ, Levinas'a göre, Husserl, "kendiliğinden şeylere dönerek başlar, ancak ve ancak o benim gibi ise, Öteki bilinebilir sonucuna ulaşır yalnızca" (Alford, 2004: 131). "Bakış" fenomeninin

analizi ile Levinas'ı ziyadesiyle etkilemiş olan Sartre da "Öteki"nın "aynı"ya indirgendiği geleneğin içindedir. "Sartre bunu *kendisi-için* ile *kendin-de*'nin, *kendi* ile *kendin-den-başka*'nın birleştirilmesi ve bütünleştirilmesi yönünde teleolojik bir tasarı olarak betimler" (Levinas, 2001: 191).

Levinas'ın ben ve Öteki arasındaki ilişkiyi temalaştırırken bütün derdi Öteki'nin [farklılığın/ayrımın] aynıya indirgendiği, kişinin daima başladığı yere döndüğü Batılı *egobilim*'i, Öteki'nin sorumluluğunu yüklenen bir "etik özne"ye vurgu ile, dönüşüme uğratmaktır, eleştirmektir. Bu amaçla, Levinas, tercihini *Odyssseia*'dan yana değil, İbrahim peygamberden yana kullanır; "İthaka'ya dönen Ulysses mitinin karşısına, henüz bilinmeyen bir toprak için vatanını terk eden ve hizmetkarına oğlunu bile bu başlangıç noktasına geri götürmesini yasaklayan İbrahim'in öyküsünü" (2003: 134) çıkarır. Levinas'ın *aynı*sı, ben'i, Öteki'ne yönelir ve onda kalır; kendisine dönmez -tıpkı vatanını bir daha dönmemecesine terk eden İbrahim gibi.

Aynı'nın Öteki'ye doğru geri dönüşsüz hareketini Yunanca bir terimle belirtiyor Levinas: *litürji*. "Bu sözcük, ilk anlamıyla, bir kişinin bir mevkide tamamen ücretsiz bir biçimde görev yapmasını ve üstelik kendi servetini de kişisel kazanç gözetmeden o görev uğruna harcamasını ifade eder" (Levinas, 2003: 135). Litürji, Levinascı etiğin temsilidir.

Aynı'nın Öteki'ne yönelişi ihtiyaçtan doğmaz. Çünkü, ihtiyaç, ben'in/aynı'nın kendisi için olan bir dünyaya açılır ve yine kendine geri döner;

> [s]elamet gereksinimi gibi ne kadar yüce olursa olsun yine de nostaljidir, sıla özlemidir. İhtiyaç, geri dönüşün ta kendisidir; benin kendi için duyduğu endişe, bencillik adını verdiğimiz özdeşleşmenin kökensel biçimidir. Kendi kendiyle çakışma amacıyla dünyanın özümlenmesidir, mutluluktur (Levinas, 2003: 135).

İhtiyaç geri dönüşün ta kendisi ise, Öteki'ne yönelişin esası ne olmalıdır? "Aynı"nın kendine dönüşlülüğünün karşısına, Levinas, çoktan doygun ve özgür olan, ve dolayısıyla kendisi için arzulamayan bir varlıktan kaynaklanan, Öteki'ne dönük arzuyu koyar. "Artık hiçbir şeye ihtiyacı olmayanın duyduğu ihtiyaç olarak Arzu, Öteki olan bir Başka'nın ihtiyacında kendini tanır" (Levinas, 2003: 136).

İnsan olmanın ya da kendiliğin en mükemmel anlamı kişinin kendi *ego*'suna rağmen bir-başkası-için olmasıdır (Levinas, 2003: 160). Öteki karşısında ben ebedi bir sorumluluk yüklenir. Öteki'nde aynı'ya/ben'e dâhil edilemeyen bir fazlalık her zaman vardır. Bu Levinas'ın arzu dediği şeydir. Öteki'nin yüklenilen sorumluluğu hep daha fazlasını gereksinir. Öteki'deki fazlalık onun ele geçirilemeyişinde, hep bir adım ötede oluşunda temellenir. Tamda bundan ötürü Öteki ve ben arasındaki sorumluluk etiğine[20] dayalı bu ilişkiye, Levinas, *Sonsuz Fikri* der. Sonsuz Fikri, arzudur, kendine dönecek vakte sahip olmamaktır. "Kategoriye indirgenemez olan tavır budur işte. Sorumluluktan kaçmamak, kendine dönüp içselliğine gizlenecek bir yeri olmamak, kendini hiçe sayarak ilerlemek" (Levinas, 2003: 140).

Ben Öteki'nin sorumluğunu yüklenirken, "başkası-için-ben" olurken, başka ile ortak bir varoluşa katılmaz. Ben'in Öteki ile ilişkisi ne pastoraldir, ne ahenkli bir hemhal oluşa, sempatiye dayalıdır ve ne de karşılıklıdır. Öteki ile ilişki *Gizem'*li bir ilişkidir -öngörülemeyişinden, yakalanamayışından, bir şimdiye giremediğinden veya girmeyen şey olarak girdiğinden ötürü Gizemli'dir (Levinas, 2005: 103). Sözü geçen ilişkinin Gizem'i radikal bir karşıtlığa atfen de analiz edilebilir. O, ben'in olmadığı şeydir. Meselâ, o, zayıftır, yoksuldur, "dul ve yetim"dir; oysa ben/aynı zengindir, güçlüdür. Öteki'nin "ben/aynı" olmayışı, karekteri, fizyolojisi ya da psikolojisi ile ilgili değildir. Öteki, başkalığın ta kendisi olması ile ilgilidir (Levinas, 2005: 113).

Öteki'nin başkalığın tam da kendisi olmasını, Levinas, *eros*'la örneklendirir. *Dişi* mutlak karşıtlığın, ele geçirilemeyen, dönüştürülemeyen karşıtlığın sembolik ifadesidir. Varlıklar arasındaki aşılmaz ikilik *dişi*de ifadesini bulur. Aşk da bu aşılmaz ikilikte temellenir. Aşk ilişkisi, hiç ele geçirelemeyenle kurulan bir ilişkidir. "İlişki başkalığı *ipso facto* [tam da bu nedenle –m.a.] nötrleştirmez, korur. Şehvetin

[20] Levinas'ın sorumluluk etiğindeki sorumluluk ile kastedilen geleneksel anlamda öne sürülen şahsî sorumluluktan çok farklıdır. Geleneksel anlamda sorumluluk kişinin kendisine karşı sorumluluğudur. Kendi söz ve eylemlerinden bizatihi kendisinin sorumlu olmasıdır. Kendi edim ve eylemleri için herkes tarafından anlaşılabilir rasyonel gerekçeler öne sürebilmesidir. Geleneksel mânâsı ile, sorumluluk, kişinin kendi kendisiyle girdiği türde bir ilişkiye işaret eder. Oysa, Levinas, Öteki için üstlenilen sorumluluğu kişinin kendisi için sorumluluğunun önüne geçirir. Kişi, kendinden önce başkasından sorumludur (Çırakman, 2000/1: 180).

hissiyatı iki olma olgusundadır. Burada başka olarak Öteki, bizimki haline gelen veya biz haline gelen bir nesne değildir. Tam tersine gizemine geri çekilir" (Levinas, 2005: 115). Burada şunun altını önemle çizmek gerekir: Levinas, Öteki'ni hiçbir zaman aynılaştırmak, onu mutlak bir özdeşliğe mahkûm etmek istemez. Onun Öteki'si her zaman olduğu hâliyle, her nasılsa öylece kendisine yönelik bir sorumluluk etiğine ihtiyaç duyandır.

*Dişi*ye âşık olunur. Onda yitilir.[21] Aşk'da "ben/aynı" geri çekilir. Aşk karşılık bulmak zorunda değildir. Âşık olunan asla tümüyle ele geçmez: Onda her zaman bir gizem, sonsuz bir sahip olunamazlık, bilinemezlik vardır. Ben'in Öteki'ne karşı etik sorumluluğu da aşkı andırır. "*Aşık olmak: Asla haklı çıkmamaya çalışmaktır*" [-m.a.] (Lukacs'dan akt. Bauman, 1998: 122); Öteki'ne yöneliş hemen bir karşılık –ödül- beklemez. Bekleseydi ben'in Öteki'ne *tek yönlü* yönelişi karşılıklılığa[22] dönüşürdü. Ancak sabır, tek yönlü edimin sonsuzluğunu mümkün kılar. "Sabır, sonuna dek düşünüldüğünde, fail için şu anlama gelir: sonucunun zamandaşı olmayı reddetmek, vadedilmiş toprağa girmeksizin eylemek" (Levinas, 2003: 134). Ben ile Öteki zamandaş olmak zorunda değildir. Ben kendisinden önce ve sonraki başkalarının da sorumluluğunu yüklenir. Başkasının sorumluluğunu üstlenmek onun yerine geçmeyi (*substitution*) ve bedel ödemeyi gerektirir. Ben, başkasının sorumluluğunu üstlendiği için onun yerine geçer, ama sorumlu özne olarak Öteki "ben"in yerine geçemez (Direk, 2005a: 146). Zaten, Levinas'ta "ben"in anlamı, herkes ve herşey için sorumluluğu üzerine alan (Alford, 2004: 131) değil midir?

Öteki, ben'in düşmanı değildir. Hobbes, Hegel ve Sartre'da Öteki ile ben arasındaki ilişki bir düşmanlık ilişkisidir. Çatışmaya dayalıdır. Buna mukabil,

---

[21] Bu yitişle "ben" ortadan kalkmaz. Aksine "ben"in bu yitişle yalnızlığı kırılır, kendi varlığından çıkarak çoğullaşması mümkün hâle gelir (Direk, 2005b: 27). Bir başka deyişle "ben" aşkınlaşır. Ama kendi olgusallığından tümüyle de çıkmaz. Kendi olgusallığı içinde kalarak aşkın hâle gelir (Direk, 2005: 142). Levinas, ne "ben"i ne de Öteki'yi tümüyle başkalaştırmaz, kendine yabancılaştırmaz. Onların ayrılıklarına, başkalıklarına sahip çıkar.

[22] Ben ve Öteki arasındaki etik ilişki, "iki kişi arasındaki bir ilişkidir; ancak bu ilişki bir karşılıklılık ilişkisi değildir. Bu yüzden de Aynı ve Öteki'den "iki kişi" olarak söz edemeyiz. Bu ilişki asimetrik bir ilişkidir, bir karşılıklılık içermez ve ilişkideki kişilerin konumları farklıdır" (Sabuktay, 2000: 168).

Levinas'da, ben ve Öteki arasındaki ilişki dayanışma esaslıdır. Ama bu, her zaman, tek yönlü bir dayanışmadır.

Öteki ile karşılaşma Sartre'da *bakış* fenomeni ile analiz edilir. Levinas ise "yüz"ü bir metafor olarak kullanır.[23] Öteki *yüzü* ile belirir; *yüzü* ile belirdiği anda bütün çıplaklığı ile kendini ifade eder, ben'i çağırır. Artık, Öteki ben'in sorumluluğu altındadır. Ben bu çağrı ile birlikte hep Öteki'ne yanıt vermek zorundadır. Öteki'nin bütün jestleri ben'e hitap eden işaretlerdir (Levinas, 2006: 17). Öteki *yüzü* ile kendini 'göstermekle', 'ifade etmekle' ve 'bir araya gelip bağlantı kurmakla' ben'e kendini emanet eder; ben'den onu tek başına ölüme terk etmemesini ister ve ona şöyle der: Öldürmeyeceksin. Bu çağrıda ben'in en doğal hakkı -hayat hakkı- askıya alınır (Levinas, 2001: 197). Ben'in yüklendiği bu sorumluluk onu "birey" hâline getirir (Levinas, 2006: 17). Böylece ben bütün çıkarlarından arınmış ve kendine elveda demiştir. Ben ölmüştür.[24] Ben'deki asıl sır tam da budur (Levinas, 2006: 20). Levinas'a göre, insanın özünde *conatus* değil, başkası tarafından rehin alınmak yatar (Levinas, 2006: 27).

Levinas, son dönem metinlerinde *yüz*e değil "söyleyiş"e göndermede bulunur. Söyleyiş, söylenen'in konuşulmayan, yazılmayan boyutudur. Söylenen (*le Dit*) metindir, ben'in sözcükleridir, ben'in ne söylediğidir. Söyleyiş, ben'in Öteki'ne açılmasıdır ki, konuşmaksızın "çıplak ve senin etkine açık olarak işte buradayım" dediğini gösterir. Söyleyişte olmayana burada dikkat etmek gerekir. Konuşma yoktur söyleyişte. Ya da bir başka ifade ile, söyleyiş, "diyalog" değildir. Yüz gibi söyleyişte

[23] 'Bakış' ve 'yüz'ün Sartre ve Levinas'da öne çıkışı, Simmel'in modern kent hayatına dair bir tespitini anımsatıyor. Modern kent hayatında Öteki öncelikle (ve çoğunlukla) yüzü ile belirir; gözün etkinliği, kulağın etkinliğine ağır basar. Bu, "büyük kentlerde yaşayan insanlar arasındaki karşılıklı ilişkileri belirleyici bir öğedir. Bunun başlıca nedeni toplu taşıt araçlarıdır. Ondokuzuncu Yüzyıl'da otobüsler, trenler ve tramvaylar gelişmezden önce, insanlar birbirlerine tek kelime söylemeksizin, dakikalarca, hatta saatlerce bakmak zorunda değillerdir" (akt. Benjamin, 2004a: 132).

[24] Satre'da ben'in ölümüne, nesneleşmesi, başkasının bakışı ile köleleşmesi anlamında olumsuz yaklaşılır. Ben ölüm hâlini aşmak zorundadır. Levinas da Öteki ile ilişkide ben'in ölümünü ilân eder. Ama bu iyi bir edimdir, sonsuzluğa açılmadır. "Öteki'ne tutsak olmak öyle bir ölümdür ki, yalnızca Öteki'ne değil, aynı zamanda açgözlü egomdan beni özgürleştirerek bana da hizmet eder" (Alford, 2004: 138).

de ben kendini Öteki'nin sonsuz başkalığına açar.[25] Her halükârda ben'in Öteki ile karşılaşması bir "ilişkisiz ilişki"dir. Çünkü, Öteki her karşılaşmadan, yüz yüze gelişten, söyleyişten sonra da başkalığını muhafaza eder (Alford, 2004: 135).

Levinas'ın özne etiği varlık alanına, gündelik hayatın sıradanlığına önceldir; daha önce de vurgulandığı üzere "ikili" ve "asimetrik" bir ilişkidir; iki kişi arasında karşılılıklık esasında kurulu bir ilişki değildir. Bu "ikili" ilişkinin tarafları bir "üçüncü" ile karşılaştıklarında artık "etik" alandan çıkılıp, gündelik hayatın sıradanlığına, varlık alanına girilmiş olur. Orada ise ilişkiler asimetrik ve ikili değildir. Simetriktir, karşılıklıdır. Varlık alanında, "eşitlik, simetri ve eşzamanlılık hakimiyet sürer" (Çırakman, 2000/1: 184). Etik alandan varlık alanına geçiş adaleti gündeme getirir. Bu noktada, Levinas, hâlen etik ilkenin önemsenmesi gerektiğinin altını çizer. Zira etik bağlam unutulduğu takdirde, adalet, sadece mevcut hukuksal yapı ile mahdut kalacaktır. Bu ise, adalet arayışının varsaydığı etik sorumluluğun – hem Öteki'ne hem de üçüncüye karşı olan- bastırılması anlamına gelir (Çırakman, 2000/1: 192). Peki etik sorumluluğun üstlenilmesi tek başına varlık alanındaki adalet sorununu çözmeye yeter mi? Şüphesiz, Levinas'ın böylesi bir iddiası yok. Ama, "etik sorumluluk"un varlık alanına dosdoğru aktarılması çok temel bir sorunu çözümsüz bırakmaya yazgılıdır. Levinas, Öteki ve ben arasındaki ilişkide yüz ya da söyleyiş metaforları ile ben ve Öteki'ni her nasıllarsa o hâlde kalmaya mahkûm eder; onların mevcut hâlleri ile varlıklarını devam ettirmelerini öngörür; onları birbiri ile konuşturmaz, diyaloğa sokmaz, onları birbirine yaklaştırmaz; aralarındaki "ilişkisiz ilişki" ile hep bir mesafeyi muhafaza eder. Bu, pekâlâ, ben ve Öteki arasındaki ilişkinin tümüyle koparılmasına ve paternalizme icazet verilmesine neden olabilir. Dolayısıyla, farklılıklar arasında kalıcı bir diyaloğun sağlanması tek başına Levinas'ın etik ilkesi ile pek mümkün değildir (Aydın, 2008: 135).

[25] Ben'in kendini Öteki'nin sonsuz başkalığına açması, öteki için varlığa uyanmaktır; benliğin uyanışıdır bu, doğuşudur. "Başka bir uyanış yoktur, biricik ben olarak, bir ve tek ben, tüm öbürlerinden farklı olan ben, yeri doldurulamaz ben, bir kategorinin örneği olmayan ben olarak kendimi bulmanın başka yolu yoktur" (Bauman, 1998: 98-9); Öteki "olduğum sürece ben benim"dir (Bauman, 1998: 100).

Benzer bir ilişkisizlik Sartre'ın *bakış* fenomeninde de göze çarpar. Levinas gibi Sartre da, ben ve Öteki'ni *radikal bir başkalık*'la birbirinden ayırır. Sartre, ben ve başkasını çatışmayla ayırır. Levinas ise bir dayanışmadan bahsetmekle birlikte, ne ben'e ne de Öteki'ne radikal başkalığı ortadan kaldıracak adımı attırmaz. Levinas'ta, ancak ben ve Öteki arasına kapanmaz bir mesafenin/sınırın girdiği bir ilişkiden bahsedilebilir. Ben ve Öteki arasındaki ilişki eş-zamanlı bir etkileşim, diyalog ya da müzakere sürecine tâbi değildir. Sartre'da sosyallik ve karşılıklılıktan bahsedilebilse de, Levinas'ta her ikisi de tümden dışarda bırakılmıştır.

Levinas'ta Öteki'nin yüzünden/ifadesinden bir "ileti" ben'e aktarılsa da, aralarındaki ilişkide "iletişim"den bahsedilemez. Aynı şekilde Öteki'nin yüzü/ifadesi ben'i bir sorumluluğun yükü altına sokarak özgürleştirse de aralarında bir "etkileşim" söz konusu edilemez. Çünkü hem "iletişim" hem de "etkileşim" karşılılıklığı gereksinir. Oysa Levinas'ta ilişki karşılıksız, asimetrik, art-zamanlıdır. Ben'in yüklendiği etik sorumluluk bizatihi karşılıklılığın dışarıda bırakılışı ile sonsuzluğa kapı aralamaktır. Ancak bir "üçüncü"nün "ikili" arasındaki asimetrik ilişkiye dâhil olmasından sonradır ki üçlü arasındaki ilişki simetrik/karşılıklı bir hâl alır; gündelik hayatın sıradanlığına öncel etik alan yerini gündelik hayattaki simetrik/karşılıklı ilişkilere bırakır. Ama Levinas'ta esas vurgunun yine de etik sorumluluğun önceliğine olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

Levinas'ın "etik sorumluluk" fenomeni ile ben ve Öteki arasındaki ilişkide ihmâl ettiği "etkileşim", "karşılıklı tanınma" ve "eş-zamanlılık" uğrakları bir birlikte-varlık olan insanın benliğinin/kimliğinin hayat-dünyasında inşâ edilme süreci için hayati önemdedir. Bu nedenle, Öteki'nin bakışının/yüzünün/ifadesinin ben tarafından tek yönlü edinimini, benliği/kimliği inşâ edici bir faktör olarak ele almak madalyonun sadece bir yüzünü görmektir; ben'den de Öteki'ne yönelmiş "ileti"ye, "etki"ye bigâne kalmaktır. Ben, Öteki ile ilişkisinde "ileti"ye "etki"ye maruz kalan kadar, başkasını da karşılık olarak kendi "ileti"sine, "etki"sine maruz bırakandır. Eş-zamanlı olarak ben hem nesnedir, hem de öznedir. Ben'i Öteki'ne nesne kılmak ben'deki etkin, yaratıcı, ele geçirilemez, sosyalleşmeye öncel boyutu dikkate almamaktır; ben'i tümüyle yapısal bir belirlenime sabitlemektir. Aynı şekilde,

yapısal boyutu tümüyle görmezden gelmek de benliğin/kimliğin inşâı sürecini eksik analiz etmek olurdu.

Ben ve yakın-çevre/Öteki arasındaki ilişkinin karşılıklılığını Schutz (1976) "*reciprocal mirroring*", yani "karşılıklı olarak birbirinin aynası olan" özneler kavramsallaştırması ile ifade eder. Ben ve yakın-çevre/Öteki arasındaki ilişkide, başkası ben'e kendini yansıtır -aynı şekilde ben de ona (Gylnn: 4). Özetle, kimlik/benlik ben'e başkalarınca gösterilir. Bu temel noktadan hareketle kimlik ve ötekini ilişkilendiren bir tanıma ulaşılabilir: "Gündelik anlamda kimlik bir tür dünyada var olma biçimidir; ötekini işaret eden [onun zorunlu varlığını bize sunan] vakıaların ve deneyimlerin bir mevzilenişidir; yaşanan deneyimin sosyal pratiğinden devşirilen algılarımızın bir toplam ürünüdür (Kozoll ve Osborne, 2004: 158).

Şu ana değin kimlikle ilgili üç temel nokta vurgulanmış oldu. Kimliğin modern zamanlara aitliği, kimlik ile bireyleşme arasındaki yakın bağ ve kimliğin inşâında ötekinin zorunlu mevcudiyeti. Öteki'nin zorunlu mevcudiyetine yönelmek bir başka önemli noktanın daha altını çizmeyi mümkün kılmış oldu: Kimlik, ben ve öteki arasındaki etkileşim sürecinin bir ürünüdür. Bir başka ifade ile kimlik öznelerarası bir inşânın ürünüdür. Ben ve öteki arasındaki ilişki hiçbir zaman sadece "ikili" bir ilişki değildir. Bir üçüncü her zaman ben ve öteki arasındaki ilişkiye müdâhildir. Üçüncüyü kabaca "sosyal ahlak", "yasa", "halk", "tarihin muhakemesi", "bilim" ya da "devlet" ile ifade etmek mümkün.[26] Bu üçlü ilişki boşlukta gerçekleşmez; hem mekânla hem de zamanla çevrelenir.

İnsan, onu önceleyen, ondan önce kurulmuş olan bir sosyal *mekâna* doğar. Sosyal, kültürel, politik, iktisadî, vb. bir yığın karmaşık yapı mekânda kurulan ilişkilileri sınırlar, belirler. Mekân zamana tâbidir. Zamanla mekânın yapısı dönüşür. Varlığı mekânla sınırlı insani kimlik de tıpkı mekân gibi zamana tâbidir. Kimliğin bir sabite, bir öz olmayışı, zamana tâbiliğinden kaynaklanır.

[26] Ben ve öteki arasındaki ilişkiye "üçüncü"nün müdahil oluşuna dair Levinas dışında Bakhtin'in teorisine de bakılabilir. Bunun için bknz. Bakhtin, 2001; Kaya, 2004, Çıkarman, 2000/1.

2.4. Tarihî Bir Kategori Olarak Kimlik

Tarihle birlikte sosyal, siyasal, iktisadî ilişkilerin değişmesine paralel olarak, kimliklerin anlam ve sınırları değişir. Dolayısıyla, insanoğlunun kimliklere atfettiği değer ve ilişki biçimleri de değişimden nasibini alır (Bostancı, 2005: 53). Bu değişim, kimliğe dair herhangi bir değerlendirmenin asla ihmâl etmemesi gereken bir noktadır.

Hegel'e göre, insanın hakiki varlığı *değişme/oluşma*, *zaman* ve *tarih*tir. İnsan, kendisine öncel/verili olanı olumsuzladığı *eylemle* ve *eylemde* değişip, oluşur. Eylem, mücadelenin ve çalışmanın eylemidir (Kojeve, 2004: 42). İnsanın benliği/kimliği değişime, zamana, tarihe bağımlıdır. Mücadele ve çalışma eylemleri insanın tarihî bir oluşa tâbi kimliğini belirler. Marx, Hegel'e benzer bir biçimde tarihi ve tarihîliği bir ürün olarak ele alır. Tarih bir koşul olduğu kadar yapılan bir şeydir de (Koçak, 1995: 104).

Tarih, kimliğin inşâında önemli bir değişkendir. Geçmiş, şimdiye kimliği inşâ ederken taşınır. Bu taşınmanın temel hedeflerinden biri kimliği –münhasıran ulusal kimliği- inşâ ederken, ona içerik kazandırmaktır. Geçmiş arkamızda kalan, geride bırakılan değil; aksine daha şimdiden her durumda önümüzde olandır.[27] "Çünkü geçmişle ilişki her zaman gelecekle ilişkidir. Geçmiş eskinin ziyaret edildiği bir müzeden çok, olanakların barınağıdır" (Direk, 2005b: 30). Geçmişle ilişki gelecekle dolayımlanır, çünkü geçmişe dönmenin anlamı yeni bir gelecek aramaktır. Aynı şekilde, gelecekle ilişki de geçmişle dolayımlanır; çünkü, gelecek imkânlar zaten elde olan imkânlara dayanmak suretiyle olabilirliklerinde öngörülebilirler.

Kimliğin tarihîliği onu geçmişle olduğu kadar gelecekle de ilgili kılar. Çünkü kimlik aynı zamanda bir projedir de; bu yönüyle, kimlik, verili olana direnmenin, bir gelecek tasarımının ifadesidir. Geçmişle gelecek arasında salınan kimliğin şimdideki mevcudiyetinin zamana tâbiliği onun sürekli bir oluş olarak görülmesini gerektirir.[28]

---

[27] Heidegger'in sözleriyle ifade edilirse, "Dasein'ın kendi geçmişi (ve bu her zaman kendi "nesli"nin geçmişi demektir), onu *takip etmez*, aksine hep onun önünden gider" (2008: 21).

[28] O hâlde, aslolan, daha-olacak birisi olmamızdır. Bakhtin'e göre, aslolan, bir görev olarak üstlendiğimiz benliğimizin dağınık parçalarını birleştirmektir. Bir kendim[iz]-için-olan benliğin

Kimlik, bir sabite, durağanlık değildir; yenilenmedir, dönüşümdür; "öz"le değil, "süreç"le birlikte anılıyor olması onun bizatihi tarihîliğine işaret eder. Kimlik tarihî olduğu kadar sosyaldir da. Sosyallik, "sosyalleşme" süreci ve kimlik arasındaki bağı gündeme getirir.

2.5. Sosyal Bir Kategori Olarak Kimlik

Kimlik, doğumla birlikte girilen sosyal uzamda edinilir. Başka bir ifade ile, kimliğin mevcudiyeti daima sosyal olarak yapılanmış belli bir dünyada mümkün hâle gelir (Berger, t.y.: 3). Doğumdan ölüme değin süren sosyalleşme süreci sosyal normların, yasaların içselleştirilmesinin bir ifadesidir. Birey ancak böylesi bir içselleştirme ile bir toplumun üyesi olur. Bu durumda sosyalleşme, "bireyin bir toplumun ya da toplumun bir kesitinin nesnel dünyasına kapsamlı ve tutarlı şekilde girmesi olarak" (Berger ve Luckmann, 2008: 190) tanımlanabilir.

Sosyalleşme, özdeşleşmedir;[29] ben'in çocukluktan itibaren 'anlamlı ötekiler'le özdeşleşerek kendini inşâ etmesidir. Çocuk, anlamlı ötekilerin rol ve tutumlarını benimser –yani, bunları içselleştirir ve kendinin kılar. "Anlamlı ötekilerle girilen bu anlamlı ilişki sayesindedir ki çocuk, kendini tanımaya ve öznel bakımdan tutarlı ve makul bir kimlik edinmeye muktedir hale gelir" (Berger ve Luckmann, 2008: 193). Çocuk, kendisine anlamlı ötekilerden yansıtılan kendi imgesini sahiplenir. Mead'in sözleri ile, 'insan kendisine hitap edildiği gibi olur.' Çocuk adlandırıldığı şey olmayı öğrenir. "Her ad, tasarlanmış bir sosyal konuma sırasıyla işaret eden bir adlar dizini demektir. Bir kimlik verilmiş olmak, bu dünyada spesifik bir yere konmuş olmayı gerektirir" (Berger ve Luckmann, 2008: 194). Kimliğin sosyalliği bir "konum"a mündemiç olmakla ilgilidir. "Konum" tarihî ve sosyal uzamdır; kimliğin ilişik olduğu tarihî-sosyal gerçekliktir.

---

bütünlüğüne kavuşmamızdır. Bu ancak ölüm ile gerçekleşebilir. Ölüm öncesi kendimiz için olmamız hep bir eksiklikle malûldür. Asla daha olacak birisi olmaktan kurtulamayız. Bunu ancak ölüm sağlayabilir. Edimlerimiz bizi asla tamamlamaz, sadece hayatımızı oluş hâlindeki varlığın sonsuz açıklığına iliştirir (2005: 184). Bu türden bir tamamlanmamışlık vurgusuna Heidegger'de de sıklıkla rastlanır. Dasein'ın temel yapılanışının özünde, "*sürekli bir tamamlanmamışlık* yatar" (Heidegger, 2004: 340). [Heidegger'deki bu vurguya dair ayrıca bknz. Heidegger, 2008: 247].

[29] Özdeşleşme üç boyutlu bir süreçtir: a) çevreyi tanımak, b) çevre tarafından tanınmak ve c) çevre ile özdeşleşmek (Bknz. Grauman, 1983).

Sosyalleşmeyi bireyi edilgin kılan tek yönlü bir süreç olarak algılamamak gerekir. Daha doğduğu ilk andan itibaren çocuk da çevresinde bazı değişimlere kaynaklık eder. Anne-babadan başlayarak bazı yeni tutumların, davranışların öğrenilmesi çocuğun çevresine yaydığı etkiyi gösterir. Bu yönü ile sosyalleşme çift yönlü, karşılıklı bir süreçtir. Buna karşılık, kimliği sadece sosyalleşme, özdeşleşme ile sınırlı bir gerçeklik olarak kavramamak gerekir. Benoist, kimliği sadece özdeşleşme ile sınırlandırmanın onu "şeyleştirmek"ten başka bir işe yaramayacağını vurgular. Kimlik, sadece öznenin özdeşleşimleri ile ilişkili değildir, aynı zamanda dışsal baskı ve etkilere de maruz kalır. Hem birey hem de grup için, kimlik, dâhilî hisler ve haricî algılar arasındaki sürekli gidiş gelişleri ima eder (2004: 38-9).

Kimliğin hem özdeşleşimlerden/sosyalleşmeden hem de aynı anda dışsal baskı ve etkilerden müteşekkilliği özne ve yapı arasındaki sentezin bir başka ifadesi olarak da görülebilir. Birey, ne tümüyle edilgen ne de etkendir, yapı tarafından belirlendiği kadar onu dönüşüme uğratandır. Böylesi bir kabulü bir başka kavram çifti ile de temellendirmek mümkün: öznel ve nesnel kimlik.

2.6. Kimliğin Öznel ve Nesnel Boyutları

Öznel kimlik[30] tercih edilmiş kimliğe benzetilebilir. Öznel kimlik, öznenin kendi kimliğini tercih etme özgürlüğünün olmasını, kendi kararlarını alabilmesini, kendine dair algısının, değerlendirmesinin ve de yorumunun yapısal belirleyenlerden özerkliğini ifade eder (Benoist, 2004: 42). Kişinin öznel kimliği onun kendisini ne olarak tasavvur ettiğidir (Bilgrami, 2006: 5). Buna karşılık, bireyin kimliğini tercih etme özgürlüğü ya da özerkliği her zaman özneyi önceleyen bir yapı tarafından kısıtlanır. Nesnel kimlik ya da kalıtsal kimlik bu türden bir kısıtlanmaya karşılık gelir. Nesnel kimlik/kalıtsal kimlik, "gayriiradi ortaklıklar/birlikler" (*involuntary associations*)[31] tarafından kimliğin ön-belirlenmesidir (Benoist, 2004: 43); kişinin kendisi nasıl tasavvur ettiğinden bağımsız olarak dışsal belirleyiciler tarafından nasıl değerlendirildiğidir (Bilgrami, 2006: 5). Ulus, ülke, sosyal sınıf, cinsiyet, kültür, ahlakî değerler, din, vb., her biri özneyi ve onun tercihlerini önceler. Tercihlerin

[30] İskender Savaşır öznel ve nesnel kimlik ayrımına epeyce benzer bir ayrım yapıyor: Seçili ve verili kimlikler (bknz. Savaşır, 1996).
[31] Benoist, *involuntary associations*'ı Michael Walzer'den esinlenerek kullanıyor.

özerkliği bu gayriiradi ortaklıklara karşıdır. Bu, onlar tarafından ön-belirlenmiş olmak pahasına bir karşıtlıktır. Aile ve sosyal cinsiyet de şüphesiz bu türden ortaklıklara/birliklere dâhil edilmelidir (Benoist, 2004: 43). Bu noktada şunu ayırt etmek önemli. Gayriiradi ortaklıkların/birliklerin varlığı bir özgür tercihe mâni değildir. Ama, söz konusu özgür tercih de özneye öncel gayriiradi ortaklıklar/birlikler tarafından sınırlanır.

Öznel kimlik, bireyin kendi kimliğini kurma sürecindeki etken boyutudur. Buna mukabil, nesnel kimlik, bireyin kendisine dışsal belirlenmişlikleri esasında edilgenliğini temsil eder. Kimlik bu iki boyut –öznel ve nesnel- arasındaki diyalektik ilişkinin birleşme noktasındaki uğraktır. Nesnel ve öznel boyut bireyin bütün hayatına içre, onun tüm yüklemlerine sızan bir gerçekliktir.

Öznel (seçili) ve nesnel (verili) kimlik arasındaki ilişkiye biraz daha yakından bakıldığında oradaki "diyalektik"in önemi ortaya çıkar. Öznel ve nesnel olan arasında kolaylıkla bir ayrım yapılabilir gibi görünse de gerçekte ayrılması güç bir biçimde iç içe geçmişlerdir. Nesnel olanı öznel olandan tümüyle bağımsızlaştıramayız. Nesnel olanda öznel olan her zaman içerilir. Nesnel ve öznel olan birey/kolektivite esasında aynı anda yeniden inşâ edilmeye başlanır. İnsan dünyaya geldiğinde nesnel bir gerçeklikle yüz yüze gelir. Ama, aynı anda, nesnel olanı dönüştürmeye de başlar. Nesnel olana bir sabite/değişmezlik atfedilmez; o da zamansaldır, zamana tâbidir; değişir. Nesnel olandaki değişimin faîllerinden biri de "özne" değil midir? Meselâ "ulusal kimlik" nesnel bir kimlik olarak ele alınsın. Dünyaya geldiğinde insanoğlu bir ulusal kimliğin içine doğar. Ona ulusal kimliği aileden başlayarak sosyalleşme sürecinde sunulur. Ulus-devlet bütün ideolojik aygıtlarını ve güçlü otoritesini kendi coğrafyası içinde dünyaya gelen insanları ulusal bir kimlikle donatmak üzere ya da bir başka ifadeyle 'insanları esas kimliklerinin devlet tarafından temsil edilen ulusla özdeş olduğuna inandırmak amacıyla' (Hollinger, 2006: 28) kullanır. Bu yönüyle, ulusal kimlik, dışsal, nesnel ve verilidir; ama tüm kimlikler gibi o da zamana, değişime tâbidir -bir mutlak sabite, değişmezlik değildir. Ulusal kimlik, bir kurgudur, projedir; faîle ya da faîller çokluğuna ihtiyaç duyar. İşte tam da bu ihtiyaç ondaki öznel (seçili) boyuta işaret eder. Öte yandan,

yapılan bütün öznel tercihler verilmişlikler arasından yapılıyordur. Seçimler, ancak, kendilerine öncel verilmişlikler arasından yapılabilir. O hâlde, nesnel (verili) olandaki özneli (seçilmişi) ve öznel (seçili) olandaki nesneli (verilmişi) görmezden gelmek meseleyi/ayrımı basite indirgemek olurdu. Hülasa, kimlik öznel ve nesnel boyutların diyalektik ilişkisinin kavşak noktasında inşâ edilir.

Şimdiye değin kimliğe dair pekçok şey söylenmiş ve birinci bölümdeki kavramsal tartışma ile birlikte düşünüldüğünde kimliğin neliğine dair söylenenlerle belli bir noktaya ulaşılmış oldu. Son olarak bazı tanımlara yer vererek bu bölümü sonlandırmak ve kimliğin nasıl oluştuğuna dair bir sonraki bölüme geçmek yerinde olabilir.

2.7. Kimlik Neliğine Dair Son Birkaç Söz

Kimlik, gündelik hayata uyumu kolaylaştıran bir sosyal çevre, 'bilişsel harita' sunar insana (Bostancı, 2005: 54). Kimlik, "insanların anlam ve tecrübe kaynağıdır" (Castells, 2006: 12); bir hayat ufkudur; kendi hayatımızı inşâ etmek üzere –erkekler, kadınlar, felsefeciler, romancılar, Türkler, Kürtler vb. olmak için- kullandığımız yüklemlerimizdir. Kimlik, ötekilerle ilişkiyi mümkün kılan, gündelik hayatın olağanlığı içinde bazı seçimler yapmaya yardımcı olan ve insana güç veren (Vatandaş, 2003: 242); neyin iyi, neyin kötü olduğunu tanımlama fırsatı sunan (Taylor, 2001: 30), zevklerimize, arzularımıza, kanılarımıza ve umutlarımıza anlam kazandıran art alanı sağlayan (Taylor, 2005: 48) bir hayat ufkudur. O, dünyaya fırlatılmışlığımızdan kaynaklı ontolojik yalnızlığımıza bir çözümdür: güvenli bir sığınak, bir tutamak noktasıdır.[32]

[32] Aynı anda pek çok kimliğe sahip olmakla dünyada 'sallantılı, korkulu bir köprüde yürür gibiliğimize' karşı tutunacak bir şey de bulmuş oluruz. "Tutunacak bir şey olmadı mı", der Yusuf Atılgan, "insan yuvarlanır. Tramvaylardaki tutamaklar gibi. Uzanır tutunurlar. Kimi zenginliğine tutunur; kimi müdürlüğüne; kimi işine, sanatına. Çocuklarına tutunanlar vardır. Herkes kendi tutamağının en iyi, en yüksek olduğuna inanır. Gülünçlüğünü fark etmez" (2008: 152). Önemli olan tutunacak bir şey bulmaktır; çünkü dünya kendisine karşı kuşku ve güvensizlik beslediğimiz, sallantılı ve korkulu yürüyüşlerimizin içinde vukua geldiği tekinsizliktir. Octavio Paz'ın sözleriyle ifade etmek gerekirse, "[d]ünyaya karşı beslediğimiz kuşkuyu ve güvensizliği, köşemize ve içimize çekilmekle gösteririz. Bu, içgüdüsel düzeyde, dünyayı korkulacak bir yer olarak gördüğümüz gerçeğini belgeler" (1997: 24). Meksika insanını anlatan bu cümlelerde insana dair ontolojik bir gerçek dile gelir. İnsan, içindeki kuşku ve güvensizlik nedeni ile kavuğuna (ailesine, klanına, cemaatine, ulusuna) çekilir, kendisine sığınılacak/tutunulacak bir liman arar. İnsan, ancak toplu hâlde yaşayarak, bir topluluğa ait olarak, olabildiğince/elden geldiğince/gücünün yettiğince korkularını yenmeye çalışır. O hâlde,

Kimlik, güven verici olduğu kadar, harekete geçiricidir; bir yönü devamlılığa/aynı kalmaya yaslanırken, diğer yönü dönüşümle malûldür. O, öznel ve nesnel özelliklerin kendisinde meczedildiği bütünselliktir (Bilgin, 1994: 53-4). Kimliğin harekete geçiriciliği her kim isek o olmaya direnmenin temsili olmasındandır. Kimlik, bu açıdan, bir rüyadır: özgürlüğün geriletilmesine, nesneleşmeye, köleleşmeye direnmenin tasarımıdır. Öte yandan, kimlik, bir kâbustur. Her türlü sosyalliğin homojenleştirme, standartlaştırma talebi birey için kimliği bir kâbusa dönüştürür. Ayrıca, bir kimlikler çağında yaşayan insanlık kolektif kimlik taleplerinin neden olduğu çatışmalar, savaşlar nedeni ile bir kâbusun içine sürüklenmek zorunda kalabilmektedirler.

Kimlik, düşünümsel bir farkındalığı gereksinir. Düşünümsellik, bireysel ve kolektif süreklilikleri mümkün kılar (Giddens, 2002: 53). Kimlikteki süreklilik unsuru belleğin geçmiş-şimdi-gelecek arasında kurduğu zamansallıkta temellenir. Bellek kendi zamansallığında kendini anlatı ile dışa vurur. Her birimiz hikâyelerimizden ibaretizdir. Kimliğimiz hikâyelerimizdir.

Kimlikler, asla bütünleştirilmiş değildir ve şimdilerde artan nispette parçalı ve yarılmışlardır; asla tekil değildirler, çoğuldurlar, sıklıkla iç içe geçen ve çatışan farklı söylem, pratik ve konumların içinden doğru çoğul olarak inşâ edilmişlerdir (Hall, 1996: 4). Kimliklerin tekil değil, çoğul oluşu bireylerin aynı anda birden fazla kimliğe sahip olmaları ile ilgilidir. Bir birey, 'erkek'tir, 'Japon'dur, 'müslüman'dır, 'Şarklı'dır, 'Marksist'tir vb. Her birinin biraradalığından müteşekkil bir terkiptir.[33]

---

topluluk oluşturmanın ya da bir kimliğe aidiyetin temelinde en azından bir neden olarak insanın ontolojik yalnızlığının yol açtığı temel kaygıların yattığını söyleyebiliriz. "Yalnızız" der, Paz, "[k]aygılarımızın kaynağı olan yalnızlığımız, anamızın koruyuculuğundan yoksun bırakıldığımız ve şu yabancı ve düşman dünyaya düştüğümüz gün başlar. Evet, düştük. Bu düşüş –ya da onun bilgisi ve bilinci- bize suçluluk duygusu veriyor. Neyin suçluluğu? Adı konmamış bir suç: Doğmuş olmak!" (1997: 84).

[33] Her birimiz bir terkibiz; "[h]er terkip gibi bir nispetten bir nispet bir kez değişti mi (Tanpınar, 2005a: 146), ortada, benliğimizin/kimliğimizin mevcut hâliyle kalamayacağı bir terkip.

Bireysel edimlerimiz kadar, sosyal egemenlik biçimleri de kimliğin kuruluşunda belirleyicidir. Kimlik, bir açıdan etkileşimlerimizin ürünüdür; öteki açıdan ise yukarıdan dayatılmıştır. Yasa, siyasal erk kimliklerimiz üzerinde belirleyici bir etkendir. Global güç ilişkilerini de bu meyanda anmak önemlidir. Hall, bu iki yönlülüğü nedeniyle kimliği bir dikiş noktasına benzetir. Kimlik, bir yandan, bizi tikel söylemlerin sosyal özneleri olarak anlatmaya ve selamlamaya çalışan söylem ve pratikler arasındaki bir buluşma/dikiş noktasıdır; öte yandan, öznellikleri üreten süreçler, bizi üzerinde 'konuşulabilir' özneler olarak inşâ eden süreçler arasındaki buluşma/dikiş noktasıdır. Bu yönüyle, kimlik, bizi söylemsel pratikleri inşâ eden özne konumlarına bağlayan bir buluşma/dikiş noktasıdır. Kimlikler, söylem akışına öznenin başarılı bir biçimde eklemlenişinin, iliştirilişinin ya da 'zincirlenişinin' sonucu olarak vardırlar (Hall, 1996: 5-6). Özcesi, kimlik söylemsel olarak üretilir ve her bir özne "yasa"ya tâbidir. Ondan –yasadan- ne öncedir ne de onun dışındadır (Hall, 1996: 14).

Son olarak, çokça tekrar edildiği haliyle kimlik bir "öz"e değil "süreç"e işaret eder. Tarihselliği, zamansallığı içinde kimlik bir "oluş"tur; hayat boyu süren bir "oluş"tur; dolayısıyla, bir anlamda *henüz olmayan* –bütünlüksüzlük (tamamlanmamışlık) anlamında- bir şeydir. Peki bu "oluş"un temel dinamikleri nelerdir? Artık bir sonraki bölüme bu soru ile geçiş yapılabilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

"KİMLİK"İN MODERN İNŞÂI

I. PSİKOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Kişi kendini bilebilir mi, biz kendimizi bilir miyiz? Hakkımızda kimin şehadeti makbuldür. Kendimizin mi? Bir başkasının mı? "Kim bilir, kim diyebilir ki kendi kendimiz hakkındaki ilmimiz nerede biter, cehlimiz nerde başlar? Ve başkalarının cehli nerde biter, ilmi nerde başlar?" (Hisar, 1996: 124). Kendimize dair ilmimizin de, cehlimizin de sınırları belirsizdir. Kendimize dair ilmimiz ne denli sonsuzsa, cehlimiz de o denli sonsuzdur. Tıpkı başkalarının kendilerine ve bize dair ilim ve cehilleri gibi.

Eğer kimlik zamanın akışından münezzeh, zaman dışı bir sabite, bir devinimsizlik olsaydı ona dair ilmin ve cehlin bir sınırı olabilirdi. Kimlik, mevcudiyetini harekete, eyleme borçlu olan insanın asli yüklemlerinden biri olduğu için, zamanın akışına tâbiliği esasında bir "öz"e değil "oluş"a istinaden analiz edilmelidir.

Bundan önceki iki bölümde kimliğin *kimliği* soruşturuldu. Kavramın etimolojik kökeninden başlayarak, kimliğe yüklenen farklı anlamlar disipliner ilgiler esasında ele alındı; bazı kavramlar kimlikle ilişkileri münasebeti ile tartışmaya dâhil edildi; 'kimlik nedir?' sorusuna bazı temel noktaların altı çizilmek suretiyle cevap arandı. Bu bölümde ise kimliğin üzerindeki bilinmezlik peçesini, onu başka bir açıdan –'oluş'a tâbilik- ele alarak kaldırmak hedeflenmektedir.

'Oluş'a tâbilik, kimliğin hem bireysel hem de kolektif düzeylerine mündemiçtir -aynı şekilde bireysel ve kolektif düzeyler arasındaki kopmaz bağa da. Bir insan tekinin, tekil bireyin kimlik edinimi kadar, bir kolektivitenin de kimlik edinimi beşeri zamana içredir. Bireyi bir 'kendinde-şey', ötekilerle ilişkisiz bir 'monad' olarak ele almanın anlamsızlığı bizi mecburen her daim 'birlikte-varlık'

olarak insana götürür. İster bireyden, isterse kolektif bir özneden bahsediliyor olsun, ontolojik bir gerçeklik olarak insanın 'birlikte-varlık' oluşunu her an gözönünde bulundurmak gerekir. Böylesi bir gereklilikle ancak bundan sonra tartışılacaklara bir temel sağlanabilir.

Bu bölümün üç ayrı tartışma nesnesi var. Öncelikle Freud'un bazı temel kavramlarından hareketle benlik tasavvurunu ele almak; sonrasında, Freud, Piaget, Erikson ve Kohlberg'in gelişim teorilerini karşılaştırmalı olarak ele almak; son olaraksa, benlik/kimlik ediniminin daha sosyolojik boyutlarını serimlemek üzere sembolik etkileşimci teoriye –özellikle Mead ve Goffman'a- başvurmak.

3.1.1. Freud, Bilinçdışı ve Benlik

Yirminci yüzyılın hemen öncesi (1880 ve 1890'lar) entelektüel ortamına hâkim olan tartışma nesneleri bir dizi radikal değişimi beraberinde getirmiştir. 'Bilinç sorunu' ve 'bilinçdışının rolü'nü konu edinen yeni ilgi alanlarını belki de en temel ve diğerlerinin anahtarı olan yeni ilgi alanları olarak kaydetmek gerekir. Bilinçdışının bir tartışma nesnesi addedilerek ağırlıklı olarak ele alınmasının sağladığı katkıyla aydınlanmanın ve onun pozitivist yorumunun eleştirisini de radikal değişimin öğeleri olarak kaydetmek gerekir.

Bilinç, yirminci yüzyılın hemen öncesine kadar –özellikle felsefenin katkısıyla- neredeyse tümüyle zihinle örtüşen bir kavram olarak tanımlanmış, bilinçsiz bir zihnin (bilinçdışının) olabileceği düşünülmemişti (Tura, 2008: 64). Yirminci yüzyılın hemen öncesindeki radikal dönüşüm, esas itibariyle zihin ve bilinç eşleşmesinin reddinde temellenir. Özellikle Bergson'u ve Freud'u bu dönüşümün faîlleri olarak anmak gerekir.

Bergson, *Bilincin Doğrudan Verileri Üstüne Deneme*'de 'yüzeysel bir psişik hayat'la, 'bilincin derinliklerinde' varolan ve içinde 'derinlerde yaşayan öz'ün kendine ait mantığını takip ettiği bir hayatı birbirinden ayırt etmeye çalışıyordu. Ona göre, düşlerin dünyası, bu derinlerdeki gize dair bir ipucu sunabilirdi. Bergson'dan on yıl sonra, Freud, *Düşlerin Yorumu*'nda 'kapılarını düşlerin hayatının açabileceği

bilinçdışı güdülenime' dair bir teori geliştirir (Huges; 1985: 58). Freud, bilinçsiz/bilinçdışı güdülenimden bahsettiğinde, filozofların Descartes'ın etkisinde kalarak Nietzsche'ye gelene değin bilinçle zihni özdeşleştiren görüşlerinin yaygınlığı nedeni ile ciddî bir şaşkınlığa neden olur (Tura, 2008: 64). Dilthey, Croce, Sorel, Pareto ve yeni yüzyılın ilk yirmi yılının önemli romancıları –Alain Fournier, Proust ve Thomas Mann- da düşünceleri ile bu yeni ilgi alanına yönelik tartışmalara katkı sağlamışlardır.

Yirminci yüzyılın hemen öncesine ve ilk yıllarına hâkim olan, adı geçen düşünür ve romancılarla belirginleşen entelektüel ortamın öne çıkan ortak kaygılarını Hughes'e atfen şu şekilde sıralamak mümkün: sosyal düşüncenin ekseni, görünen ve nesnel olarak doğrulanabilir olandan, 'sadece kısmen bilinçli olan henüz açıklanmamış güdülenim alanına' kayacaktır. Öznelliğin öne çıktığı söz konusu öğretilerde 'dış gerçeklik' yerini psikolojik süreçlere bırakacaktır. Böylece gerçekte var olan, dış dünyada gözlemlenebilen şey artık en önemli addedilme özelliğini yitirecektir. Dış dünyada gözlemlenebilir olana verilen önem yerini bilinçdışına bırakacaktır. Öyle ki, bilinçdışı düzeyde hasseler vasıtasıyla algılananlar, artık, bilimselliğin akılcı kıldıklarından çok daha ilgi çekici bulunacaktır. Bunun anlamı kabaca şudur: zihin artık pozitivist metodun tahakkümünden azadedir: tasarımlamakta, hayal etmekte ve yaratmakta özgürdür (Hughes; 1985: 60). Bir başka ifade ile, tasarımın/muhayyilenin/yaratımın odak noktası salt dışsal gözlemle sınırlı değildir artık –bilinçdışı süreçler de söz konusu etkinliklerde ağırlıklı odak noktası hâline gelecektir.

Bilinçdışının, 'görünen ve nesnel olarak doğrulanabilir olan'ın yerini alışının Freud'un teorisindeki baskınlığına yönelik bu çalışma içindeki ilginin ardında bireyin sosyalleşmesine [sosyal bireye] ve sosyal kurumlara ilişkin bir çıkarımda bulunmanın muhtemel yolları üzerinde bir fikir geliştirebilme amacı yatmaktadır. Bireyin benliğinin/kimliğinin inşâı kadar kolektif olanın ortaya çıkışı ve benliği/kimliği de Freud'a atfen üzerinde düşünülmesi gereken önemli tartışma nesneleridir.

Birey ve toplum arasındaki ilişkinin Freud'un teorisinde yer alış biçimi, benliğin inşâında esas itibariyle çocuğun doğumundan sonraki ilk yıllar üzerinde yoğunlaşılması zaruretininin üzerinde durur. Freud için, "[ç]ocuklukta, özellikle de çocukluğun ilk yıllarında edinilmiş izlenimlerin bir insanın hayatının tüm ileriki yılları için nasıl da olağandışı bir öneme sahip olduğu"nun (1996: 43) doğrulanması vazgeçilmez önemdedir. Hayatın ilk evresi çoğunlukla sonradan unutulup gitse de bireyin gelişiminde silinmez izler bırakır (Freud, 2003: 96). Bu yüzdendir ki; "[*i*]*nsan hep ilk aşklarına döner durur"* (Freud, 1996: 43 –vurgu yazara ait). Freud'un bütün gayreti kişisel-kolektif gelişim sürecine hayatın ilk evreleri esas olmak üzere bilinçdışı öğeyi merkeze alarak ışık tutabilmektir. Bilinçdışının yetkin bir serimlenmesi bireyin saklı tarihinin, dolayısı ile benliğinin teşhirinin Freud için tek mümkün yoludur. Bu yüzden *kişiliğin psikografisi*ni bize bir tek psikanaliz verebilir (Freud, 1996: 41).

Kişiliğin psikografisinin ortaya konması amacıyla ruhsal olgularda bilinçli ve bilinçsiz olanın birbirinden ayırt edilmesi psikanalizin temel koşuludur. Eğer psikanalize bir önem atfedilecekse, bunun nedeni, bilinç ve bilinçdışını ayırt etme şartını yerine getiriyor olmasıdır. "[P]sikanaliz ruhsal olguların özünü bilinçte konumlandıramaz; tam tersine bilinci, ruhsal olanın diğer niteliklerinin yanı sıra varolan ya da olmayan bir niteliği olarak görmek zorundadır" (Freud, 2001: 75).[1] Yani psişeyi/ruhsal aygıtı sadece bilinçten müteşekkil addetmek psikanaliz için kabul edilebilir değildir. Bilinçlilik psişede bulunan yalnızca bir özelliktir ve onu tümüyle nitelemeye yetmez (Freud, 2002b: 170). Eğer bütün ruhsal eylemleri bilince mündemiç addetseydik, bir çok eylem 'bağıntısız ve anlaşılmaz' kalırdı –meselâ, dil sürçmeleri, okuma ve yazma yanlışları, yanlış anımsama, kazalar, unutma, rüyalar, hastalıkların bazı semptomları gibi.[2] Oysa, bilinçdışı süreçlerin varlığınının kabulü ile, hem pek çok eylemin ardında saklı gizi aralamak hem de bilinçdışı süreçlerin

[1] Bu tıpkı Nietzsche'nin ki gibi bir tersine çevirmedir. Freud'un hareket noktası, bilinç değil, bilinçdışıdır. (Touraine, 2002b: 137).

[2] Psikanalizin getirdiği radikal yeniliğin kökeninde bu türden ayrıntılarla –izler, işaretler, küçük şeyler, gözden kaçan tuhaflıklar- uğraşması yatar (Forrester: 2000: 144). Rorty'nin ifadeleriyle; "Freud bize, toplum açısından gayesiz, gülünç ya da değersiz bulunan herhangi bir şeyin bireyin kim olduğu duygusunda, bireyin tüm davranışlarına vurulmuş kör damganın anavatanını bulma tarzında nasıl da hayati bir öğe olabileceğini gösterir" (1995: 69).

"bilinçli süreçler üzerindeki etkilerini anlamak mümkün olabilir" (Akvardar et al., 2000: 24).

Bilinç, "kişinin belli bir anda farkında olduğu şeylerin tamamını kapsayan bir ruh durumu"dur (Budak, 2005: 132). Kişinin şeyleri farketmesini sağlayansa 'en doğrudan' ve 'en kesin' algılamadır (Freud, 2001: 75). Yani bilinç, her halükârda – ister dâhilî ister haricî olsun-, 'algı ve algı kırıntıları' ile bağlantılıdır (Leledakis, 2000: 163). 'Algı ve algı kırıntıları'nın 'farkındalık' –kendinin farkında olma, etkin biçimde farkında olma ve düşünme, etkin ve uyanık olma-[3] anlamında bilinci mümkün kılışı bilince dair bir başka önemli hususun keşfedilmesini kolaylaştırır. Her zaman ve her koşulda kişinin her şeyin farkında olması mümkün değildir. Her şeyin farkında olmak, her şeye gücü yetmek, her şeyi kontrol etmek eğer bilince atfedilebilecek özellikler olsaydı bu ona bir kadir-i mutlaklık atfetmek olurdu. Onu zamandan ve mekândan münezzeh kılmak olurdu. Oysa bilinç "zamansal anlamda geçicidir, anlıktır, mekansal anlamda kısıtlı ve dardır" (Budak, 2005: 132).

Bilinçliliğin geçiciliği onun karakteristik özelliğidir. Şu anda bilincimde *var olan* bir kavram (ya da herhangi bir ruhsal öğe) bir sonraki an *yok olabilir* ve belli bir zaman aralığından sonra hasselerimizle yeni bir algılamanın sonucu olarak değil de, bellekten, değişmemiş biçimde *tekrar var olabilir* . *Var olma*, *yok olma*, *tekrar var olma* arasında geçen sürede bu kavramın bilinçte örtük olmasına karşın aklımızda var olduğunu varsayarız. Akılda var olan, bilinçde örtüktür (Freud, 2002b: 48). Bir fikrin örtük hâle geçiyor olması onun başka bir zaman tekrar *bilinçli* olma yeteneğine sahip olduğunu söylemektir. Bir fikrin *bilinçdışı* olduğunu söylediğimizde ise onu "örtük ve yeniden bilinçli olabilir" ifadesiyle eş anlamlı hâle getirmiş oluruz (Freud, 2001: 76). "Bu durumda bilinçdışı bir kavram, farkında olmadığımız ama yine de başka kanıtlar ya da işaretlerden dolayı varlıklarını kabul etmeye hazır olduğumuz bir kavramdır" (Freud, 2002b: 48-9). Freud, söz konusu kanıtların ve işaretlerin peşindedir. Cinsel dürtülerle ilgisini böylesi bir iz sürme olarak görmek gerekir.

[3] Bilincin 'farkındalık' anlamındaki kullanımına dair bknz. Williams, 2005: 389.

Örtük olanın yeniden bilinçli hâle gelebilme ihtimalinin olması bilincin geçiciliğinin altını çizmenin ötesinde bir başka çıkarımı da mümkün kılar. Freud'un bilinçdışına ulaşırken çıkış noktası bilinç değildir. Bilincin bir alt kompartmanı değildir bilinçdışı. Aksine önce bilinçdışı kipliği vardır. Daha sonra bilinçli duruma geliş bir imkân olarak eklenmekte ya da eklenmemektedir. Bilinç, 'her durumda ortada olmayıp, bilinçdışının başına gelendir' (Ricoeur, 2007: 114). 'Bilinçdışının başına gelen şey'in keşfi Freud'un bilinçdışı kavramına bir başka yoldan erişimini de mümkün kılar.

'Zihnî dinamiklerin rol oynadığı deneyimler' üzerinde çalışmak bilinçdışı kavramına ulaşmanın bir mümkün yoludur. İster bilinçli hâle gelsinler isterse *örtük* olarak kalmaya devam etsinler, zihnî hayat üzerinde güçlü etkiler yaratan fikirlerin ya da süreçlerin olduğunun keşfi Freud'un teorisi için yeni bir imkân demekti. Bahsi geçen türden fikirlerin *örtük* olarak kalmaya devam etmeleri, bilince çıkamamaları belirli bir gücün onlara karşı koyması nedeni iledir. Bir tür dirençle karşılaşan fikirler *örtük* olarak kalmaya yazgılıdır. "Direnç engeli, bilinçli duruma gelme olgusunun bir aşma, bir ihlal gibi temsil edilmesini dayatır; bilinçli duruma gelmek demek, *…-den içeri* girmek demektir; bilinçsiz durumda olmak ise bilinçten *uzaklaşmış* olmaktır" (Ricoeur, 2007: 114). Bu durumda direnci şöyle tanımlayabiliriz: "bilinç düzeyinde yer alması başka ihtiyaç ve fikirlerle çatışacağı için otomatik endişe yaratacak olan zihinsel süreçlerin bastırma mekanizması sayesinde bilinç alanının dışında tutulmasını sağlayan "bilinçsiz" bir psikolojik etkinliktir" (Tura, 2008: 69). Özcesi direnç, *bastırma*ya yol açan ve sürdüren güçtür. *Bastırma* ise fikirlerin bilince çıkmalarından önceki duruma karşılık gelir (Freud, 2001: 76); içgüdüyü temsil eden düşüncenin bilinçli hâle gelmesini engellemeye dönük –ona son verme ya da yok etme değil (Freud, 2002b: 163) bilinçdışı bir etkinliktir. Bu durumda Freud'un bilinçdışı kavramını *bastırma* teorisinden elde ettiği söylenebilir.

Bastırılmış olan, bilinçdışının prototipidir (Freud, 2001: 76); ama bastırılan bilinçdışı olan her şeyi içermez. Bilinçdışının daha geniş bir alanı vardır: bastırılmış olan bilinçdışının bir bölümüdür (Freud, 2002b: 163). Bilinçdışında herhangi bir nedenle bastırılmış olan fikirler, insanın içine doğduğu ya da içinde yaşadığı toplum

için kabul edilemezdir. Tam da bu yüzden kaygıya neden olacakları için bastırılırlar. Freud için bastırmanın muhatabı öncelikle cinsel fikirlerdir.[4] Bilinçdışının anlaşılmasını bir analoji yardımı ile kolaylaştırabiliriz: İnsanlar olarak içimizde, onu doyuruncaya kadar asla durup dinlenmeyecek, sürekli ilgi isteyen ve bağırıp çağıran bir bebek taşırız. Sürekli bir şeyler talep eden, yanında olunmasını isteyen kendisi için yaşanmasını bekleyen ve bütün hayatın kendisi için olduğunu vehmeden bir bebek. Eğer bütün bir hayat onun taleplerinin yerine getirilmesi biçiminde yaşanacak olsaydı yaşamak imkânsızlaşırdı. Tam da bu yüzden içimizdeki bebeğin talepleri, arzuları bastırılır. Ancak, ne kadar bastırmaya maruz kalırsa kalsın, o, taleplerini yinelemeye devam eder. Hayat içimizdeki çocuğun talepleri ile gerçekler arasındaki gerilimlerin salınımlarının bir toplamıdır (Craib, 2004: 42).

Freud, biri 'örtük ve bilince çıkabilecek olan', diğeri ise 'bastırılmış ve kendiliğinden/doğrudan doğruya bilince çıkamayacak olan' olmak üzere iki farklı bilinçdışını birbirinden ayırt ediyor. İlki *bilinçöncesi*'dir. 'Örtük olup da dinamik açıdan değil, sadece tanım olarak bilinçdışı' olandır bilinçöncesi. Bilinçdışı ise 'dinamik açıdan bilinçsizce bastırılmış olan'la sınırlandırılır. Bu durumda elimizde üç farklı terim var: bilinç, bilinçöncesi ve bilinçdışı. Bu üç kavram Freud'un *birinci topoğrafya*'sının öğelerini oluşturur. Bilinçöncesi bilince, bilinçdışından çok daha yakındır. "Ne var ki, önbilinç "sistem B'nin [bilincin] özelliklerini paylaştığından" merkezî ayrım "bilinç" ve "bilinçdışı" arasındadır" (Leledakis, 2000: 162).

Freud, bilinç ve bilinçdışı arasında yaptığı ayrımın psikanalizin gelişmesiyle birlikte yeterli olmaktan çıkması nedeni ile yeni bir topoğrafik model önerecektir: ben [ego], id ve üstben [süperego]. Aralarında kişinin psişik aygıtının bölüştürüldüğü ve birbirleriyle rabıtalı üç imparatorluk, üç ülke, üç eyalet (Freud, 2002: 100). Yeni bir topoğrafik modelin ortaya konması öncekinin hükmünün tümüyle geçersiz kılındığı anlamına gelmez. Ama yine de Freud, temel bir tercih değişikliği yapmaktadır: dinamik bir psişe teorisi geliştirmek yönündeki çabaları terk ederek

[4] Klein bastırılmış olanı sadece cinsel fikirlerle sınırlamaz; saldırgan ve haset dolu olan fikirler de toplum ve kültür içinde yaşıyor olmaktan ötürü bastırılır (Craib, 2004: 42).

bütün gayretini psişik faîllerin teorileştirilmesine vermektedir[5] (Leledakis, 2000: 180). Freud, böylece, birinci topoğrafik modeldeki kazanımlarını ikincisine devrederek bilinçdışının temel özelliklerini de belirginleştirmiş olur.

Ben, id ve üstben: psişenin üç kompartmanı. Ben, her bireyde ruhsal olguların birbirine bağlı ve manidar örgütlenmesinin kavramsallaştırılmış hâlidir. "Bilinç bu bene bağlıdır, devingenliğe, yani uyarılmaların dış dünyaya boşaltılmasına o egemendir; bütün kısmi süreçler üzerinde denetimi yürüten, geceleri uyuyan, ama düşlerin sansürünü de elinde tutan ruhsal yapı odur" (Freud, 2001: 79). Bastırmanın kökeninde de ben vardır. Bastırılan, ben için, 'onun ortasına yerleşmiş bir yabancı ülke'dir (Freud, 2002a: 83).

Ben'le bastırılmış olan arasındaki karşıtlığı dikkate alarak söylenirse, bilinçdışı bastırılmış olanla özdeş değildir. Her bastırılmış olan bilinçdışı olsa da; bilinçdışı sadece bastırılmış olandan ibaret addedilemez. Ben'in bir bölümü de –ki bu kesinlikle oldukça önemli bir bölümüdür- bilinçdışıdır. Ve ben'e ait olan bu bilinçdışı öğe, bilinçöncesi gibi örtük değildir. Burada Freud üçüncü ve bastırılmamış bir bilinçdışına dikkatimizi çekiyor. Eğer bu tür bir bilinçdışı varsayımını dikkate almak zorunda isek, bilinçdışına dair önceki varsayımların anlamlarını yitirme tehlikesi ortaya çıkar (Freud, 2001: 79).[6] Bir başka biçimde

[5] Birinci topoğrafik modelin terkinin nedenleri için ayrıca bknz. Tura, 2007a.

[6] Freud'un bilinçdışını farklı anlamlara gelecek şekilde kullanması bilinçdışına dair bir belirsizliğe neden oluyor gibidir. Söz konusu belirsizliği gidermek adına farklı kullanımları deşifre etmek ve aralarındaki farkı belirginleştirmek işe yarayabilir. Bilinçöncesi ve bilinçdışı arasında yapılan ayrımı akılda tutmak kaydıyla *sıfat olarak bilinçdışı* ile *isim olarak bilinçdışı* ayrımı belirsizliğin giderilmesine vesile kılınabilir. Sıfat olarak bilinçdışı bazı zihnî süreçlere işaret eder, isim olarak bilinçdışı ise zihnin bir bölümüne karşılık gelmek üzere kullanılır. Bu ikincisi Freud'un topoğrafik modelleri içinde anlam kazanır. Bilinçdışı ile ilgili ikinci güçlük ise şudur: "Bu kavram çoğunlukla *bastırılmış* veya *sansür* mekanizmasından geçerek bilince ulaşamamış zihinsel süreçleri ifade eder. Buna karşılık hem sansür (*censure*) hem bastırma (*refoulement*) hem de diğer *savunma mekanizmalarının* (*mécanismes de défense*) bilinçdışı zihinsel süreçler olduğu kabul edilir. Hâlbuki bunlar bastırma yoluyla kurulmamışlardır" (Tura, 2008: 66). Sansür, bastırma ya da savunma mekanizmaları birer zihnî süreç olarak "bastırma ve benzeri zihinsel işlevleri yerine getiren, böylece bastırılmış zihinsel süreci oluşturan mekanizmalardır" (Tura, 2008: 66). Yani daha önce de belirtildiği üzere bilinçdışı sadece bastırılmış olandan –sıfat olarak- ibaret değildir. Bastırma işlevini yerine getiren zihnî süreçler de bilinçdışına –isim olarak- dâhil edilirler. İsim olarak bilinçdışı –bastırılmamış- zihnî süreçleri ifade etmek ve onları sıfat olarak bilinçdışından ayırmak için Tura "bilinçsiz" kavramını öneriyor. Bu durumda "bilinçdışı", bilinçsiz zihnî süreçlerin psikanaliz veya psikanaliz yönelimli terapi sürecinde aydınlatılmaya çalışılan özel (bastırılmış) altkümesini oluşturur.

söylemek gerekirse, ben'in de pekâlâ bilinçdışı olabileceğinin keşfedilmesi ile bilinç ve bilinçdışı arasındaki ayrım belirgin bir biçimde muğlaklaşır. Bu muğlaklık id'in ve süperego'nun analize dâhil edilmesi ile birlikte daha da artar. Ancak, önce bilinç ve bilinçdışı arasındaki ilişkinin bir başka yönüne daha bakmak gerekiyor.

Bildiğimiz her şey kaçınılmaz bir biçimde bilinçle rabıtalıdır. Bilinçdışını da "onu ancak bilinçli hale getirmek suretiyle öğrenebiliriz" (Freud, 2001: 81). Peki bu nasıl mümkün olabilir? Ya da bir şeyi 'bilinçli hâle getirmek'ten kasıt nedir?

Bir şeyi 'bilinçli hâle getirmek'ten kastın ne olduğunu anlamak için topoğrafik modeldeki sistemleri birbirleri arasında geçişler olan *faz*lar gibi düşünebiliriz. "Birinci fazda yer alan ruhsal eylem, bilinçdışına ait durumdadır. Bilinç alanına geçebilmesi ancak bu iki faz arasında yer alan bir test/sansür sistemini aşmasına bağlıdır" (Akvardar et al., 2000: 28). Eğer bilinçdışı ruhsal eylemin söz konusu sansürü aşmasına izin verilmemişse, 'bilinç alanına kabul edilmemiş ve bastırılmıştır'. "Bu ruhsal etkinlik bilinçdışında kalmaya devam etmek zorundadır. Sansürü aşabilenler ikinci faza geçmiştir ve bilinç sistemine aittir" (Akvardar et al., 2000: 29). Öyleyse, bir şeyin 'bilinçli hâle getirilmesi' ile bilinçdışı eylemin bir sansür sistemini aşarak bilinç fazına geçmesi kastedilmektedir.[7]

Bilinçdışı ve bilinç fazları arasındaki geçişlilik –sansürün aşılması- bir aracıya ihtiyaç duyar. Bilinçdışı ancak "temsilciler"in aracılığı ile –eğer ben buna müsade ederse- sansürü aşabilir. Burada "temsilciler" neye işaret etmektedir? Sözel ifadeler ya da anı kırıntıları "temsilciler"i oluşturur. O hâlde, bilinçle bilindışı fazlar arasındaki geçişlilik sözel ifadeler ya da anı kırıntılarının aracılığı ile mümkün hâle gelmektedir. Sözel ifadelerin ve anı kırıntılarının kaynağı ise algıdır (Lekedakis,

---

Son olarak, Freud'un ikinci topoğrafik modelini birinciye tercih edişinin ardında bilinçdışının kullanımları arasındaki belirsizliğin giderilmesi düşüncesinin de belirleyici olduğunu belirtmek gerekir.

[7] 'Bir şeyin bilinçli hâle getirilmesi'/bilinçdışının bilince taşınması ile Platon'un 'idea'ların çağrışım yoluyla hatırlanması, unutulmuş/gizli kalmış olanın hatırlanması arasında bir benzerlik kurulabilir. Freud'un bilinçdışını bilince çıkarmaya çalışırken kullandığı yönetimin "serbest çağrışım" –"bilinçli bir amaç gözetmeksizin aklına geleni söyleme" (Freud, 2003: 105)- oluşu da söz konusu benzerliğin bir göstergesidir.

2000: 164). Bilince çıkabilenler yalnızca bir zamanlar bilinçli algılanmış olanlardır ve "içeriden doğup da bilinçli olmak isteyen (duygular dışında) her şey, önce dış algılamalara dönüşmek zorundadır. Bu da anı izleri aracılığıyla mümkün olabilir" (Freud, 2001: 82). Bilinçle bilinçdışı arasındaki bahsedilen geçişlilik daha önce de vurgulandığı üzere aslında ben'in sadece bilinçle değil aynı zamanda bilinçdışı ile de ilişkili olduğunun bir göstergesidir. Ben'e pekâlâ bilinçdışılık da atfedilebilir.

Ben, id ve üstben'den müteşekkil ikinci topoğrafyanın öğeleri arasındaki ilişkiye dönecek olursak; ben, algı sisteminden yola çıkan ve bilinçöncesi olarak işe başlayan öğeye verilen addır. Bu öğenin içine uzandığı ve bilinçdışıymış gibi iş gören psişenin diğer kısmı ise id'dir. Kişiliğimizin içine girilmez, karanlık bölümüdür id, kaos dediğimiz kaynayan bir kazandır (Freud, 2002a: 101); "ifade bulmak için sürekli 'kıpırdayan' kişiliksiz, ilkel duyguların karmakarışık bir cehennemi ve dinamik olarak bastırılmış bir malzemedir" (Badcock'tan akt. Craib, 2004: 59). İd, bilinçli, sosyal bireyi oluşturan biçimlerden ve ilkelerden özgürdür. Onda zamanın akışı ile uyumlu hiçbir şey yoktur (Freud, 2002a: 101). Ne zaman tarafından etkilenir ne de çelişkiler onu rahatsız eder; "hiçbir değer, hiçbir iyi ve kötü, hiçbir ahlak bilmez. Özsakınımı amaçlamaz: tüm çabası haz ilkesi[*] ile uyum içinde içgüdülerin gereksinimlerinin doyumu içindir" (Marcuse, 1998: 42). Bu noktada birey Freud için 'ruhsal bir id'den ibarettir. Bilinmez ve bilinçsizdir.[8] İd'in yüzeyinde ise algı sistemi çevresinde oluşmuş bir ben oturmaktadır. Bu sistem, dış

[*] Kavram metin içerisinde ilerledikçe kendiliğinden daha açık bir anlama kavuşacak. Ancak kısaca kavramın sözlükte geçdiği biçimiyle bir tarifi yapılabilir: "Psikanalizde idin temel çalışma ilkesi. Cinsellik, açlık, susuzluk gibi içgüdüsel veya libidinal dürtülerimize anında doyum aramaya, acı verici durumlardan kaçınmaya güdüleyen ruhsal güç. Freud, bu ihtiyaçlar giderilmediği zaman gerilimin ortaya çıktığını ve bu gerilimin giderilmesinin haz verici olduğunu söyler. Hatta kendi içinde haz verici olmayan bir gerilimin (örneğin aşırı korkunun) ortadan kalkmasının bile haz verici olduğu söylenir. Çocuklukta bu, hangi yolla olursa olsun, doğrudan ve *hemen* doyum anlamına gelir, ancak egonun güçlenmesiyle ve gerçeklik ilkesinin devreye girmesiyle birlikte çocuk bir tür doyum arayışlarını ertelemeye, gerçekliğe ve amaca uygun doyum nesneleri aramaya başlar" (Budak, 2005: 356). Haz ilkesinin karşısında ise gerçeklik ilkesi yer alır. Gerçeklik ilkesi, kısaca, "içgüdüsel arzuları doyurmayı hedefleyen haz ilkesinin normalde dış dünyanın şartlarına ve gereklerine uygun bir kalıba dökülmesi"dir (Budak, 2005: 323).

[8] İd, temel olarak bilinçdışıdır. Ancak tümüyle bilinçdışı olduğu da iddia edilemez. Zira orada ne olup bittiğinin farkında olunmasa da, buradaki yansımaları fark edilecektir. Belirli bir dürtünün, örneğin hayvansı cinselliğin herkes farkındadır. Onun işlevi hususunda kimse müteredditdeğildir. Bu yönüyle, id, dâhilî enerjiyi dış dünyaya doğru inatla iten ve ânında doyum talep eden karmakarışık bir enerji deposudur (Craib, 2004: 60).

dünyaya dönüktür ve alınan izlenimleri iletmektedir. Psişenin hasse ile ilgili organı olan ben sadece dışarının değil, içerinin –ruhsal hayatın- izlenimlerini de algılar (Freud, 2002a: 103). Ben, id'in tamamını örtmez. Sadece algı sisteminin ben'in yüzeyini oluşturduğu bölgeyi kapatır. "Ben, id'den keskin sınırlarla ayrılmamıştır, alt kısmı onunla kaynaşır" (Freud, 2001: 85). Ben ve id birbirinden keskin sınırlarla ayrılmış değildir; aksine tümüyle olmasa da kısmen iç içedirler.

Bastırılmış olan id'le kaynaşır ve ben'le ilişkisini id aracılığıyla kurar. Ayrımı belirginleştiren çizgiler sadece yüzey tabakasında yer alır. Algı-bilinç düzeyinden içeri doğru gidildikçe sınırlar belirsizleşir. Haz ilkesini gerçeklik ilkesine dönüştürme çabası ben'le ilgili bir çabadır. Dış dünyanın etkileri ben tarafından id'e aktarılır ve haz ilkesi gerçeklik ilkesine dönüştürülmek istenir. Dürtü id'de nasıl bir role sahipse, algılama da ben için aynı işleve sahiptir. Ben, zamanla arasındaki tanımlanması güç bağlantıyı algı yardımıyla kurar (Freud, 2002a:103), "tutkuları içeren id'in aksine, akıl ve sağduyu olarak adlandırılabilecek şeyleri temsil eder" (Freud, 2001: 86). Bir anlamda devingenliğin kontrolünün ben'de olduğu burada belirtilmelidir. Eğer aksi gerçekleşseydi, yani id'in içgüdüsel istekleri fütursuzca karşılanmış olsaydı -yani ben olmasaydı- "ihtiyatsızca gelip daha güçlü olan dış güçlere çarparak kırılırdı" (Freud, 2002a: 103). Bir bakıma, ben id'in niyetlerinin gerçekleştiricisidir. Ben'in bu niyetlerin gerçekleşmesine uygun koşulları bulmayı başararak işini en mükemmel biçimde yapması gerekir. Öte yandan ben, dinamik bakımdan güçsüz oluşunu ancak id'den aldığı enerjiyle kapatır (Freud, 2002a: 104). Bir analoji ile anlatmak gerekirse; ben'in id'le bağlantısı "binicinin atıyla olan bağlantısına benzetilebilir. At hareket etmek için gerekli enerjiyi sağlar, biniciyse, varılacak hedefi seçmek ve kuvvetli hayvanın hareketlerini yönetmek ayrıcalığına sahiptir" (Freud, 2002a: 104-5). Fakat şunu da unutmamak gerekir: biniciyle atı arasındaki bağ her zaman ideal koşullarda seyretmez. Binici sık sık atının onu götürmek istediği yere –içgüdüsel isteklerin karşılanması- sürüklenmek zorunda kalabilir (Freud, 2002a:105).

İkinci topoğrafyanın öğeleri arasındaki bağın serimlenmesinin bir sonraki ayağı ben ile üstben arasındaki ilişkidir. Ben, id'in algılama sisteminin etkisiyle değişmiş bölümü olmanın ötesinde anlamlara sahiptir. İlaveten ben'i sadece dışsal

dünyanın psişedeki temsilcisi olarak görmek de yeterli değildir.[9] Ben'e dair gerçeklik göründüğünden daha da karmaşıktır. Bu karmaşıklık ben'in kendi içinde ayrıştırılma zorunluluğu ile ilgilidir. Bu ayrıştırmanın sonucunda ben idealine[*]/üstben'e ulaşılır. Benin bu parçası –üstben- bilinçden daha çok bilinçdışı ile rabıtalıdır (Freud, 2001: 89).

Üstben ile ben arasındaki bağın analizi için, gelinen noktada, *nesne yatırımı* ve *özdeşleşme* süreçlerine bakmak yerinde olur. Nesne yatırımı/nesne yükü "ruhsal enerjinin (libido), kişinin kendi dışındaki nesnelere (örneğin kişilere, hedeflere, fikirlere veya etkinliklere) yüklenmesi" (Budak, 2005: 528) olarak tanımlanırken; özdeşleşme/özdeşim/kimlik edinme[**] ise Ödipus kompleksinin "çözülmesi ile birlikte, çocuğun aynı cinsten ebeveynin özelliklerini, inançlarını, tutumlarını, değer yargılarını ve davranışlarını benimseme süreci" (Budak, 2005: 572) olarak

---

[9] Ben'in varlığı dâhilî taleple haricî gerçeklik arasında arabuluculuk yapma gerekliliğinden ortaya çıkar. Bu yönüyle ben bir uyum ve denge unsurudur. Dengeyi sağlamak ise her zaman mümkün değildir. *Savunma mekanizmaları* bahsedilen anlamda bir dengenin sağlanması için ben'in ürettiği araçlardır.

[*] 'Ben/ego ideali' kavramını Freud farklı anlamlara gelecek şekilde kullanıyor. Yazdıklarının kronolojik sırası takip edildiğinde kavramın iki temel anlamda kullanıldığı görülür. *Narsizm Üzerinde Bir Giriş*'de kavram "çocukluğun narsistik mükemmeliyetinin ebeveynlere yansıtılarak yeni bir biçimde oluşturulması" anlamında kullanırken, sonraki metinlerde üstben ile eş anlamda kullanılır. (Bu farklı kullanımlara dair bknz. Tükel, 1998: 9). Craib'in ben ideali'nden anladığı ise biraz daha farklı. Üstben'in her zaman mutlaka cezalandırıcı olmayan bir parçasıdır ben ideali. Üstben'in daha çok cezalandırıcı olan parçası ise vicdandır. Genellikle vicdan olumsuz, cezalandırıcı öğeyi temsil ederken, ben ideali olumlu, ödüllendirici öğeyi temsil eder. Ben ideali, "daha çok egonun tehdidi altında değil, bazı niteliklere duyulan hayranlık ve arzu yoluyla uyum sağlamak istediği bir idealdir" (Craib, 2004: 64). Bir grupla özdeşleşmeyi sağlayan, grup liderinin yüceltilmesi, ona bağlanma ve ideal olarak kabullenme bu tür bir örnektir.

[**] *Identification*'ın doğru bir çevirisi özdeşleşme/özdeşim olduğu kadar *kimlik-edinme*dir de. Daha çok özdeşleşme tercih ediliyor olsa da kimlik-edinme biçimindeki bir çeviriyi de hep akılda tutmak gerekir. Özdeşleşme ile ilgili en başta söylenmesi gereken bir başka şey de *birincil özdeşleşme* ile *ikincil özdeşleşme*'nin birbirinden ayırt edilmesi gerekliliğidir. Burada daha çok *ikincil özdeşleşme* nesneleştiriliyor. *Birincil özdeşleşme,* "[ç]ocuğun, anne memesiyle beslendiği ve memeyi kendisinden bir parça olarak gördüğü, yani kendisinden ayrı bütünlükler olarak başkalarının henüz farkında varmadığı oral evrede annesiyle kurduğu özdeşim. Bu özdeşimin ortadan kalkması, çocuğun dış gerçekliği ayırt etmeye zorlandığı memeden kesme süreciyle birlikte başlar" (Budak, 2005: 145). İkincil özdeşleşme ise; birincil özdeşleşme evresinin sonrasında "gerçekleşen ve örneğin ölmüş olan sevilen kişinin özelliklerini benimseyerek onu yaşatmaya yönelik bilinçsiz çabalar gibi, savunma amacıyla başka birisinin özelliklerini kendi benliğine katmaktan oluşan patolojik bir özdeşim biçimi"dir (Budak, 2005: 385). Her ne kadar asıl ayrım birincil ve ikincil özdeşleşmeler esasında yapılıyor olsa da Freud'un bir üçüncü tür özdeşleşmeden daha bahsettiğini de akılda tutmak gerekir. Daha çok eşduyum/empati ile ilişkili bir özdeşleşmedir bu üçüncü. Bu türden bir özdeşleşme ise, "bir kişinin, kendisinde, cinsel dürtülerinin nesnesi olmayan bir kişiyle ortak bir özellik keşfettiği durumlarda gerçekleşebilir" (Freud'dan aktaran Ricoeur, 2007: 197).

tanımlanır.[11] Özdeşleşme, Ben'in yabancı bir Ben'in kimliğine girmesi, başka bir kişiye bağlanmanın en eski, belki en önemli biçimidir (Freud, 2002: 90).[12] Başlangıçta ben sadece nesnelere yatırım yapar. Fakat Oedipus kompleksinin devreye girmesi ile birlikte nesne yatırımlarının yerini özdeşleşme alır. Ben'de nesne yatırımının yerini özdeşleşmenin alması ise karakterin/benliğin/kimliğin biçimlendirilmesinde belirleyicidir.

---

[11] Özdeşleşmeler verilen tanımdan da çıkarılabileceği üzere sadece anne-babanın cinselliğiyle bağlantılı "doğal" özelliklerle ya da sadece aile içindeki "doğal konumlarla" –anne ya da baba- ilişkili değildir. "[D]avranış kalıplarından normlar ve kurallara, çok çeşitli kipleri kapsayan toplumsal özelliklerle de ilişkilidir" (Leledakis, 2000: 186).

[12] Gündelik dilde özdeşleşme sözcüğü kullanıldığında daha çok sosyal psikolojide kullanıldığı anlama yakın basmakalıp bir fikir aktarılıyordur. Sosyal psikolojide kullanıldığı hâliyle *A* ve *B* gibi iki kişinin özdeşleşme ilişkisiyle birbirine bağlandığı basit bir şemadır kastedilen. "Zaten bireyselleşmiş olan *A* kişisi, özdeşim yoluyla, tedricen *B*'ye dönüşecektir. Dolayısıyla, *A*'nın, *B*'nin niteliklerini aldığı, *B*'ye özdeşleştiği sonucuna varıyoruz" (Nasio, 2006: 143). Oysa ki, psikanaliz özdeşleşme ilişkisine çok farklı bir yorum getirir. Freud ve Lacan'ın kavramı ele alış biçimleri sosyal psikoloji esaslı yaklaşımların gerçek bir yıkılışını temsil eder. Burada ağırlıklı olarak Freud'un kavramı kullanma biçimi ele alınacak; zira, kavrama yüklenen anlam bu çalışmanın seyri açısından önem taşıyor. İki ayrı bireyden birinin diğerine dönüşmesi ile aralarında kurulacak bir rabıtaya yönelik bir vurgudan ziyade, Freud'da özdeşleşim sadece tek bir bireyin psişik uzamında vukua gelir. Yani en az iki kişiden müteşekkil öznelerarası bir uzamdan ziyade Freud'un kastettiği anlamda özdeşleşme sadece tek bir kişinin kafasının içinde gerçekleşir. Bu durumda özdeşleşme bilinçdışı alana özgü bir süreç olarak yalıtılır. Ve söz konusu bilinçdışı alanda *iki bilinçdışı kertesi arasında* vuku bulur (Nasio, 2006: 144). "Kabul edilen şemada, her iki terimi, *A*'yı ve *B*'yi hem de birinin diğerine dönüşümü olgusunu muhafaza ediyoruz; ama bu şemayı bilinçdışı prizması içinde düşünüyoruz, şemayı ve kendimizi bambaşka bir yere, psişik alana yerleştirerek şemanın temellerini yıkıyoruz" (Nasio, 2006: 144). Sosyal psikolojide kullanıldığı biçimi ile özdeşleşmedeki dönüşüm olgusu *–A*'nın *B*'ye dönüşümü- Freud'da da muhafaza ediliyor. Burası önemli. Fakat özdeşleşmenin vukua geldiği *uzam* söz konusu olduğunda Freud radikal bir yenilik getiriyor. Özdeşleşmeyi bilinçdışı bir uzamda *–bir isim olarak bilinçdışı-* bilinçdışı bir etkinlik *–sıfat olarak bilinçdışı-* olarak görüyor. Bu, şüphesiz, köklü bir fark ortaya koymaktır. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, özdeşleşme öznelerarası uzamda bilinçli bir etkinliğin ürünü olarak değil, aksine bilinçdışı uzamda yine bilinçdışı bir etkinliğin ürünü olarak vukua geliyor. Dolayısı ile Freud öznelerarasılığın yerine psişizmalararasılığı koymuş oluyor. "Daha açık bir anlatımla: Freudcu psikanaliz tarafından anlaşıldığı şekliyle özdeşim, duyularımız tarafından doğrudan algılanmayan, psişik aygıtın kendi içinde ve alışıldık uzamımızın dışında gerçekleştirilen bir dönüşüm sürecidir" (Nasio, 2006: 145). *A*'nın *B* hâline geldiği bir süreç. *A*, *B*'nin bir yanına dönüşürken, A tarafından gerçekleştirilen bilinçdışı süreç. "Freud geleneksel şemayı, onu psikolojik uzama ve üç boyutluluğu da bilinçdışı uzama taşıyarak başka yere yerleştirirken Lacan ayrıca çifte bir ters çevirme yapar: Özdeşim sadece bilinçdışı değildir, o sadece doğurma (engendrement) demek değildir; ama bir de ve özellikle sürecin yönü tersine çevrilir" (Nasio, 2006: 147). Yani Freud'un özdeşleşme modelinde *A*, *B* hâline gelirken, Lacan'da *A*'yı yaratan *B*'dir: *A*'nın elinden faîlliği alınmıştır. O, *B*'nin bir yaratımıdır artık. Özdeşleşmeye dair bu psikanalitik analizler üzerinde daha çok söylenecek şey var. Ancak bu kadarı ile yetinmek gerekiyor. Bu çalışma açısından esas önemli olan Freud'un özdeşleşmenin vukua geldiği mekânı öznelerarası bir uzamdan psişizmalararası bir uzama kaydırmasıdır. Söz konusu psişizmalararası ilişkiden duyularımız doğrudan haberdar değildir. Bu da önemli bir nokta olarak kaydedilmeli. Fakat geleneksel kullanımı ile *A*'nın *B* hâline gelmesi olgusu da muhafaza edilir. Lacan ise, faîllerin yerini değiştirir; *A*'dan faîl olma hususiyetini alıp, *B*'ye devreder.

Nesne yatırımlarının yerini özdeşleşmenin alması sürecini biraz daha ayrıntılandırmak adına öncelikle şu söylenmeli; erken çocukluk evresinde –oral evre- bu iki süreci birbirinden ayırabilmek pek de mümkün değildir. Ancak daha sonraları, "nesne yatırımının, erotik eğilimleri gereksinim olarak hisseden id'den yola çıktığı tahmin edilebilir" (Freud, 2001: 89). Nesne yatırımı büyük bir 'libido rezervuarı' olan id'den çıkar. Başlangıçta çok zayıf olan ben nesne yatırımlarından haberdar olduğunda ya buna rıza gösterecek ya da bastırma yoluyla dışa vurarak kendini savunacaktır. Çocuğun hayatının erken evrelerinde her daim yanında olan sevgi nesnesini tüm hayatı boyunca yanında tutabilmesi mümkün değildir. Başlangıçta annenin gidiş gelişleri ile bunu farkeden çocuk zamanla sevgi nesnesini tümden yitirme riski ile karşı karşıya olduğunun farkına varır. Çocuk sevgi nesnesinden –bağlangıçta bu annedir ya da en fazla ebeveyndir- ayrılmak zorunda kaldığında bununla ancak özdeşleşme –nesnenin bende canlı tutulması- ile başedilebilir.[13] Muhtemelen, böyle bir özdeşleşme id'in nesnelerini terk etmesi için şarttır (Freud, 2001: 90). Bu açıdan, bir tür gerilemedir özdeşleşme -yatırımın ben'e geri dönüşü anlamında bir gerileme. Bu noktada Ricoeur'un sorusunu biz de yineleyelim: "Peki ama bu nesne yitimi her zaman ve temel olarak gerileyici bir süreç, narsizme doğru bir dönüş müdür?" (2007: 412). Özdeşleşme sürecini sadece nesne yitimiyle ilgili bir gerileme olarak görmektense, yaratıcı bir sürecin, yani özdeşleşmedeki ilerleme ile ilgili bir yapının kurulmasının başlangıcı olarak görmek de pekâlâ mümkündür (Ricoeur, 2004: 412). Oedipus karmaşasının terki, ebeveynlere yapılan yoğun libidinal yatırımların geri çekilmesi anlamında özdeşleşmeye, ilerleyen süreçte yeni özdeşleşmelere kapı aralaması ve böylece durağan yatırımların sürekliliğine –yani benliğin inşâına- sağladığı katkı nedeniyle sadece bir gerileme olarak bakmamak gerekir.

Ben ile nesne yatırımları ilişkisini düşünerek tekrar etmek gerekirse; ben, terk edilmiş nesne yatırımlarının bir izdüşümüdür. Ayrıca daha önce seçtiği tüm

[13] Bazı durumlarda nesne yatırımı ile özdeşleşme aynı anda gerçekleşir, yani nesnenin terkinden önce bir karakter değişiminin gerçekleştiği durumlar da söz konusudur. "Bu durumda karakter değişimi nesne ilişkisinden daha uzun yaşayabilir ve bir anlamda onu muhafaza eder" (Freud, 2001: 90).

nesnelerin bir tarihçesi ben'de içerilir (Freud, 2001: 90).[14] Özdeşleşmenin başladığı yerde kendilerine yatırım yapılan nesneler yitirilmektedir. Tersi bir ifade belki daha doğru: zorunlu olarak nesne yatırımlarının yitirilmesi özdeşleşmenin başladığı yerdir. O hâlde, özdeşleşme bir yitimin telafisi için başvurulan zorunlu bilinçdışı etkinliktir. Böyle söylemekle özdeşleşmeye bir sorun çözücülük atfettiğimiz düşünülmemeli. Aksine özdeşleşme bir soruna verilen addır –bir çözümün başlığı değildir (Ricoeur, 2007: 410).

Bir başka açıdan düşünüldüğünde, özdeşleşme, ben'in id'i kontrol altına alma ve onunla ilişkisini derinleştirme yollarından biridir. Ancak ben bunu yaparken büyük ölçüde id'in deneyimlerine boyun eğmek zorunda kalabilir. Eğer ben nesnenin özelliklerini üstlenirse/onunla özdeşleşirse, id'e kendisini bir sevgi nesnesi olarak sunar; id'in kaybını 'bak, beni de sevebilirsin; ben de o nesneye benziyorum,' diyerek gidermeye çalışır. Bu çaba yoluyla nesne libidosu narsistik libidoya dönüşür. Narsistik libidoya dönüşüm ise cinsel hedeflerin terki, cinsellikten sıyrılma ve dolayısıyla bir tür yüceltmeye de yol açar (Freud, 2001: 90). Bu, Freud'un *ikincil narsizm* dediği şeydir.

Nesne libidosunun narsistik libidoya dönüştüğü, nesne yatırımlarının yerini özdeşleşmenin aldığı bu evrede, şayet özdeşleşmeler üste çıkıp, çok çeşitli, güçlü ve birbiri ile uzlaşmaz nitelikte olurlarsa bir ben parçalanmasına ya da çoğul kişiliğe –patolojik bir sonuca- neden olabilirler. Sonuç bu kadar kötü olmasa dahi, ben'i bölen, fakat tümüyle patolojik denemeyecek çeşitli özdeşleşmeler arasındaki çatışmalar sorunu çözülmeden kalır.

---

[14] Dolayısıyla, ben, doğum-sonrası hayatın başından beri zaten var olan bir psişe öğesi değildir; terkedilmiş nesne yatırımlarının bir izdüşümü olarak ortaya çıkar. Klein, Freud'un ben'in varoluşuna dair bu yorumuna katılmaz. Klein'e göre ben, doğum-sonrası hayatın başından beri vardır. Henüz gelişmemiş ve bütünlükten yoksun olsa da vardır. "Bu erken evrede bile bazı önemli görevler üstlenmiştir" (1999: 34). Ben'in üstlendiği asli görev ölüm ve yaşam içgüdüleri arasındaki karşıtlıkta temellenir. Yaşamın ortadan kalkacağı düşüncesini –Klein buna *ilksel kaygı* diyor- ya da ölüm içgüdüsü tarafından yok edilme tehtidini dışa yönelten yaşam içgüdüsünün hizmetindeki ben'dir. Hatta ben'i harekete geçiren bizatihi ölüm ve yaşam içgüdüleri arasındaki bu karşıtlık olsa gerektir. Ölüm içgüdüsüne karşı bu temel savunmayı Freud *organizma* ile ilişkilendirirken, Klein bunu ben'in asli işlevi olarak görür (1999: 34).

Nesne yatırımlarına özdeşleşme ile gösterilen direnç nasıl olursa olsun, çocukluğun ilk evreleri karakter oluşumu açısından önemlidir. Zira erken yaşlarda oluşan etkiler genel ve kalıcıdır. Bu tespit bir kez daha bizi ben idealine başvurmak zorunda bırakır. Zira, ben idealinin temelinde baba ile özdeşleşme –bireyin ilk ve en önemli özdeşleşmesi- yatmaktadır. Bu, bütün nesne yatırımlarından daha önce olan dolaysız bir özdeşleşmedir; nesne yatırımlarının bir sonucu değildir. Fakat, ilk cinsel evreye ait olan anne ve babaya yönelik nesne seçimlerinin, normal süreç içinde böyle bir özdeşleşmeyle sonuçlandıkları ve böylece birincil özdeşleşmeyi güçlendirdikleri söylenebilir (Freud, 2001: 91). Aslında epeyce karmaşık ilişkilerdir bunlar. Ve çözülmeleri hiç de kolay değil.

Sözü edilen karmaşıklık özünde iki nedene dayalıdır. Oedipal durumun üç köşeli karakteri ve bireyin yapısal çift-cinsiyetliliği. Kabalaştırarak, çok da ayrıntılandırmadan buradaki ana düşünceyi şöyle özetlemek mümkün: Oedipus kompleksi çocukla ebeveynler arasındaki ilişkide temellenir. Çocuk Oedipus kompleksini aşabilmek için özdeşimler kurar. Anne ya da babayla özdeşleşir. Erkek çocuk bir sevgi nesnesi olarak anneyle ilişkisini sürekli kılabilmek için, baba ile özdeşleşmek zorunda kalır. Ancak, bu, onun anneyle ilişkisinden dolayı çift-cinsiyetçi tavırlar geliştirmesine neden olur. Aynı şekilde kız çocuk da Oedipus kompleksini anne ile özdeşleşerek aşar. Mamafih, baba da onun için önemli bir özdeşim nesnesidir: zaman zaman erkeksi tavırlar sergileyerek baba ile özdeşleşmek ister. Çift-cinsiyet daha çok rekabet duygusu ile ilgilidir. Rakiplerin alt edilmesi için diğer cinsin davranışları zaman zaman kullanılır. Şüphesiz, bu, çocuk için sıkıntılı bir süreçtir. Atlatılması ancak nesne yüklerinin terkedilip nihayetinde kurulan özdeşleşmeler –anne-baba otoritesinin ben'in içine alınması- ile ya da bir başka deyişle Oedipus kompleksinin aşılması ile mümkündür (Freud, 2006: 307). Oedipus kompleksinin aşılması sonucu bir ben tortusu ortaya çıkar: üstben ya da ben ideali. Üstben, ebeveyn dayatmasıyla başarılmış bir özdeşleşmenin ürünüdür (Freud, 2002a: 91). Bir başka ifade ile erkek çocuk "annesine yönelttiği cinsel arzularından vazgeçip babası ile "özdeşleşme-kimlik kazanma- sürecine girdiğinde Üst Ben'in temelleri atılmış olur" (Tura, 2007a: 85-6). Bu, şüphesiz kolay olmamıştır. Babanın gücünü devralarak başarıldığını düşünürsek, üstben'de baba sembolik düzeyde epeyce güçlü

bir etkiye sahip olan figürdür. "[Ü]stben babanın karakterini korur ve Oedipus kompleksi ne kadar güçlü idiyse, otoritenin, dinsel eğitimin, derslerin, okunanların vicdan ya da bilinçsiz suçluluk duyguları halinde ben üzerinde o kadar (Freud, 2001: 94) şiddetli etkisi olur.

Yukarıda söylenenler iki önemli sonucu açık ederler. Biri biyolojik unsurla, diğeri ise tarihî unsurla ilgilidir. Biyolojik unsur çocukluk döneminde çaresizlik ve bağımlıktır. Tarihî olan ise, bastırılması libido gelişiminin gizlilik evresiyle* kesilmesine, böylece cinsel hayatın iki zamanlı başlangıcına bağlı olan Oedipus kompleksi gerçeği ile ilgilidir (Freud, 2001: 94). Oedipus kompleksinin yenilmesi üstbenin başlangıç noktasıdır artık. Bu bütün ileriki gelişimlere kaynaklık eden bir eşiktir (Freud, 2003: 128). Ebeveynin çocuk üzerindeki etkisini kalıcılaştıran bir eşik.

Oedipus kompleksinin aşılmasının bir ürünü olarak ortaya çıkan -psişenin bir başka öğesi- üstben ya da ben ideali, insandaki ahlaksal yönelimlerin temsilcisidir (Freud, 2003: 132). Aradığımız yüce varlıktır. İdealdir. Ben bu ideale uymaya, ona benzemeye eğilim gösterir (Freud, 2002a: 92). Henüz çocukken tanınır bu ideal varlık. Önce ondan korkulur. Sonrasında ise, o, benimsenir. Buradan hareketle üstben'in iki tür olguyla koşullandığını söylemek mümkün hâle gelir. Biri biyolojik – çocuğun uzun süre evebeynlerine tâbi olması-; diğeri ise psikolojik –Oedipus kompleksi- koşullanmadır. Adı geçen iki etken birbirine sıkıca kenetlidir. (Freud, 2002a: 93). Çocuğun uzun süre ebeveynlerine tâbi oluşu, ebeveyn-çocuk arasındaki gerilimli ilişkinin simgesi olarak Oedipus kompleksini üstben'in mirascısı kılar. Bu yüzden üstben, id'in en güçlü dürtülerinin ve en önemli libido değişimlerinin temsilcisidir. "Onun yönlendirmesiyle ben, Oedipus kompleksine egemen olmuş ve aynı zamanda da ide tabi olmuştur" (Freud, 2001: 95). Ben, esas itibariyle dış dünyanın, gerçekliğin temsilcidir; üstben ise iç dünyanın ya da id'in. O hâlde ben'le

* 'Gizlilik evresi' Oedipus kompleksinin aşılması ile başlayan ve ergenliğe kadar süren bir evredir. Kabaca altı ile oniki yaş arasındaki evredir. Cinsel arzu ve itkilerin âdeta kış uykusuna yattığı bir evredir, gizlilik evresi (Budak, 2005: 331).

üstben arasındaki çatışma gerçek olanla ruhsal olan ya da dış dünya ile iç dünya arasındaki çatışmaların bir temsili olsa gerektir.[15]

'İdeal olan', 'arzulanan' anne-babanın hayallerine değil, onların üstben'lerinin hayallerine göre oluşur. Böylece, aynı kapsamla dolmakla, geleneğin kuşaklar boyunca yaşayabilmiş değer yargılarının temsilcisi hâline gelmektedirler. Çünkü, insanlık sadece şimdiki zamanda yaşıyor değildir; geçmiş ırkın ve halkların geleneği üstben'in ideolojisinde yaşamaya devam ediyordur (Freud, 2002: 94). Dolayısıyla, üstben'in kaynağında sadece ebeveynlerin değil onların da birer temsilcisi oldukları 'gelenek'in bir 'ideal' olarak yer ettiğinin altını çizmek gerekir.[16]

Üstben'deki babanın rolü çocuk büyüdükçe diğer kişi ya da kurumlar tarafından devralınır. Bu, babaya yönelik özdeşleşmelerin sonlandığı anlamına gelmez. Ergenlik döneminde ve özellikle sonrasında anne-baba hâlâ önemli özdeşleşme figürleridir. Ancak ilâve özdeşleşme nesneleri devreye girmiştir artık.[17] Okulda öğretmen en tipik örnektir. Aynı şekilde, bu evrede, dinî otorite bir vicdan duygusu olarak baba rolünü oynamaya başlar. Çocuk büyüdükçe öğretmenler ve diğer otorite figürleri baba rolünü sürdürmeye devam ederler, onların emir ve yasakları ideal ben'de güçlü bir biçimde varlığını sürdürür ve *vicdan* olarak ahlakî sansür uygular. Vicdanın talepleri ile ben'in sahip olduğu yetenekler arasındaki gerilim bir tür suçluluk duygusu olarak algılanır. "Toplumsal duygular da aynı ben idealine sahip olan başkalarıyla özdeşleşmeler temeline dayanır" (Freud, 2001: 95).

---

[15] Burada bir parantez açıp esas itibariyle ben'in 'şimdinin gücünü', id'in 'organik geçmişi', üstben'in ise 'kültürel geçmişi' temsil ettiğini vurgulamak yerinde olur (Miller, 2008: 166).

[16] Gelenek, burada, insanı *yapan*, *inşâ eden* alt-bireysel ve ön-bireysel etmendir. Bir ideal olarak geleneğin üstben'deki tecessümü evrenselin bireylerdeki ve onların üzerindeki gücünü ortaya serer. Bu sergileme modern kültürün "en güçlü ideolojik savunmalarından birinin temelini zayıflatır –özerk birey kavramının" (Marcuse, 1998: 58).

[17] Ebeveynden kopuş narsistik döneme bir tür geri dönüştür (Jacobson, 2004: 148). Bu evrede, sosyal, politik ya da dini gruplarla yoğun ilişkiler kurulur. Ergen çocuk dünyayı değiştirecektir. Bu, dünyayı görme (Weltanshauug) biçimi ile doğrudan ilgilidir. Üstben ebeveynden özerkleşecek ve bir dünyayı görme bilinci geliştirecektir. Bu dönemde çocuk sık sık karşıt eğilimler arasında gidip gelmeler, salınımlar yaşar. Narsizme dönüş bu noktada ifadesini bulur. Çocuk sahip olduğu fikirler mutlakmışçasına sarılacak, ama kısa sürede yenileri ile değiştirecektir. Bu salınımların yerini daha durağan ve sürekliliği olan değerlere bırakması kimlik duygusunun gelişiminin bir ifadesidir aslında. Bir başka biçimde söylenirse, ergenliğin sonlarında güç artık ben'e kayacaktır. "Ben güç kazancını id ve üstben'in üzerindeki giderek artan etkisiyle ortaya koyar" (Jacobson, 2004: 154). Üstbenle ben arasındaki uyum kimliğin sürekliliği duygusu açısından hayati önemdedir.

Din, ahlak ve sosyal duygular –insanda yüce olan şeyin bu ana içerikleri- ortak bir kökene sahiptir; "bunlar türoluş yoluyla baba-kompleksinden edinilmiştir: Din ve ahlak kısıtlamaları Oedipus kompleksiyle başa çıkılmasından, sosyal duygular ise yeni kuşakların üyeleri arasında kalmış olan rekabetin aşılması zorunluluğundan elde edinilir" (Freud, 2001: 95-6). Baba ile yaşanan ilişkinin doğasının önemi burada bir kez daha öne çıkar. Üstben (vicdan), suçluluk duygusu, ahlak, din, sosyal duygular ve sanat vb.'nin ardında hep baba ile yaşanan deneyim ve onun sonuçları vardır.

Haz ilkesinin yerini gerçeklik ilkesine bırakmasını da baba-çocuk ya da ebeveyn-çocuk ilişkisi esasında ele almak gerekir. Bu iki ilke özelinde de yine aslında karşımıza Oedipus kompleksi çıkar.

3.1.2. Haz ve Gerçeklik İlkesi

Psikanalitik teori ruhsal süreçlerin otomatik olarak haz ilkesince yönlendirildiğini hiç düşünmeksizin kabullenme eğilimindedir. Bir başka ifade ile, psikanalitik teori, ruhsal süreçlerin her seferinde hoşnutsuzluk veren bir gerilimce uyarıldığına ve zamanla söz konusu gerilimin azalacağı, yani hoşnutsuzluktan kaçınarak hazzın üretileceği bir yöne doğru gideceğine inanır.

'Haz' ve 'hoşnutsuzluk' duyguları, ruhsal hayatın en karanlık ve girilemez alanıdır. Ancak, bir biçimde söz konusu alana değinmek zorunluluğu nedeni ile ortaya konacak varsayımların alabildiğine gevşek olmasında fayda vardır. Freud, haz ve hoşnutsuzluğu, ruhsal hayatta bulunan –ancak herhangi bir biçimde "bağlı" olmayan- uyarılmanın niceliği ile ilişkilendiriyor. Hoşnutsuzluk, uyarılma niceliğindeki *artışa* tekabül ederken; haz ise *azalışa* tekabül eder (Freud, 2001: 21). Psişe, içindeki uyarılma miktarını alabildiğine az, en azından sabit tutmak için çabalar. Böylesi bir varsayımı haz ilkesinin ruhsal hayattaki egemenliğine inanmanın gerekçesi olarak kabul edebiliriz. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, şayet psişenin bütün derdi uyarılma miktarını elinden geldiğince düşük tutmak yönünde bir çaba ortaya koymaksa uyarılma miktarını yükselten her şeyi psişe hoşnutsuzluk emaresi olarak görecektir (Freud, 2001: 22). Bu durumda psişenin asıl işlevi bir denge, sabite, istikrar sağlamaktır. Denge/sabite/istikrar ancak uyarılmanın

minumum düzeyde tutulması ile sağlanır. Tersinden düşündüğümüzde, denge, hazzın alabildiğine artırılmasıdır. Aslında, denge bir idealdir (Craib, 2004: 61); değişmez ve bir kez kazanıldığında hep korunan bir şey değildir. Yaşanan farklı deneyimler, hayatın her ânında denge dediğimiz şeyi tahrif edebilir. Bu yüzden, psişenin *süreksiz* bir süreklilik olduğu söylenebilir.[18]

Haz ilkesi esas itibariyle dengenin sürekli kılınmasını temsil eder. Ne var ki, insan hayatı, psişenin sürekli bir denge içinde devamlılığına elverişli koşullar içinde süregitmez. Psişede haz ilkesine yönelik güçlü bir eğilim olsa da, bu ilke başka güç ya da ilişkilerle çatışmak zorundadır (Freud, 2001: 23). Bu çatışmanın insan hayatındaki izini sürdüğümüzde, çocukluktan ergenliğe (sonrasında olgunluğa) geçişte haz ilkesinin yerini *gerçeklik ilkesi*nin aldığına, '*özgür irade*nin yerini *belirlenimcilik*in aldığına' (Jones, 2003: 57) şahit oluruz.

Gerçeklik ilkesine dair ilk elden söylenmesi gereken şey: psişe gerçeklik ilkesini kabullenmekle *haz*dan vazgeçiyor değildir. Gerçeklik ilkesinin kabullenilmesi olsa olsa ben'in bir tür kendini koruma içgüdüsü geliştirerek hazzı ertelemesi ya da hazzın maksimum düzeyde tutulabilmesi (veya hoşnutsuzluğun minumum düzeyde tutulabilmesi), yani dengenin muhafazası adına uygun koşulları beklemeye kendini ikna etmesidir. Gerçeklik ilkesinin kabulü ile haz bir kenara atılmaz, yalnızca koruma altına alınır (Freud, 2002b: 38). Bir bakıma, insan, "ertelenmiş, kısıtlanmış, ama "sağlama bağlanmış" haz için geçici, belirsiz ve yok edici hazdan vazgeçmeyi öğrenir" (Marcuse, 1998: 32). Dışsal gerçekliğin koşullarına uyar. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse fantazmanın tersi, düş ve sanrının ötekisi olan gerçeklik ilkesi "toplum halinde yaşamanın zamanına ve gereklerine uyarlanmayı işaret eder" (Ricoeur, 2007: 282).[19] Özcesi, gerçeklik

[18] Burada denge, sabite, istikrar kavramlarının altını çizmek gerekir. Birinci bölümde kimliğin ruhsal süreçleri sorunsallaştıran disiplinlerce daha çok denge/sabite/süreklilik esasında ele alındığı söylenmişti. Psişenin ya da ruhsal süreçlerin olağan durumlarda nihai hedefi dengenin/sabitenin/sürekliliğin muhafaza edilmesidir. Uyarılmanın/hoşnutsuzluğun artışı dengenin/sabitenin/sürekliliğin tahrifidir. Normal olanın yerinin "anormal"in alışıdır.

[19] "[B]ir kopuş ve uyarlanmalar dizisinden ibaret bir yaşamdır bu" der Beckett (2001: 62). Freudien dile çevirerek söylemek gerekirse, hayat, kopuş (yitirme/feragat/acı) ve uyarlanmalar (gerçeklik ilkesinin kabulü) dizisinden ibarettir.

ilkesinin kabulü, psişedeki denge/süreklilik hâlinin muhafazası adına sosyalliğin yürürlükteki işleyişinin gereklerine uyumdur/uyarlanmadır.

Haz ve hoşnutsuzluk arasında dinamik bir ilişkinin olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Hayatın herhangi bir ânında denge birinden yana pekâlâ değişebilir. Gerçeklik ilkesinin haz ilkesinin yerini alışı psişe için aynı zamanda bir hoşnutsuzluk kaynağı olarak görülür. Bir başka hoşnutsuzluk ise, ben'in daha yüksek örgütlenmelere doğru gelişimini sürdürdüğü sırada psişede oluşan çatışmalarda ve yarılmalarda ortaya çıkar. Psişeyi dolduran enerjinin neredeyse tümü doğuştan gelen dürtü itkilerinden kaynaklanmaktadır, fakat bunların aynı seviyede gelişime ulaşmasına izin verilemez.

İlkel dürtülerin ruhsal psişede uyguladıkları basınç gerçeklik ilkesinin yürürlüğe girmesi ile bastırılır. Bastırılan dürtüler ruhsal gelişimin daha alt basamağında tutulur ve öncelikle doyum imkânından mahrum kalır (Freud, 2001: 23). Doyum imkânına kavuşsalar bile bu psişe tarafından hoşnutsuzluk olarak algılanır. Artık ilkelliğin yerini gerçeklik almıştır. "Dolayısıyla, gerçekliğin yolu yitirilmiş nesnelerin işaretlerini taşır" (Ricoeur, 2007: 239). Meselâ, ananın memesi bunlardan biridir. Yitik bir nesne olduğu kadar, anne, yasak ve reddedilmiş bir nesnedir.

Gerçeklikle ilişki doğumla birlikte başlar. Ebeveyn çocuk ilişkisi ve sonrasında çevre ile kurulan ilişkiler gerçeklik ilkesinin temelini teşkil eder. Sosyalleşme ile birlikte çocukta ilkel dürtüler bastırılır ve bastırılan dürtüler yerini gerçekçi bir duyguya bırakır: tek başına insan, toplum tarafından ruhsal monadın kapalı evreninden koparılır, gerçekliğin katı dünyasına girmeye zorlanır. Gerçekliğin katı dünyasına girmeye zorlarken, toplum, aynı zamanda bireye de *anlam* veriyordur (Castoriadis, 2006: 158). Her kim ise onu o yapıyordur. Bu insanı insan yapan şeyin bizatihi kendisidir. "İnsan ancak doyuma ulaşmayı ertelediği, doyuma ulaşma olanaklarını terk ettiği, hazdan yüz çevirdiği yolda geçici olarak belirli hoşnutsuzluklara katlandığı ölçüde insandır" (Ricoeur, 2007: 248). İnsan, vazgeçen/feragat edendir; hazzı erteleyendir; evinin efendisi olamayandır.

Gerçeklik ilkesinin benimsenmesi kendi evinin efendisi olmaktan vazgeçiştir, kendi ruhunun bütünleyici bir bölümünü teşkil eden yüksek sayıda zorlamayı içselleştirmektir. "Psikanalitik açıdan böylesi bir varlık her şeye kadir olmaktan vazgeçmiş, sözcüklerin kendi istediğini ifade etmemesini kabullenmiş, istekleri, çoğunlukla kendisininkinin karşıtı olan başka insanların varlığını benimsemiş vb.'dir" (Castoriadis, 2006: 151).

İnsan, kadir-i mutlak olmadığını sevgi-arzu nesnesini yitirme tehdidi ile yüzleşmek zorunda kaldıkça anlar. Başlangıçta annesinin bedeniyle bütünleşmiş olan bebek için ihtiyaç duyduğu her şey kusursuz bir biçimde ona sunulur. Ancak bu sınırsız hazzın ebediyyen sahibi olması mümkün değildir. Sevgi-arzu nesnesi ile çocuk arasındaki mesafe zorunlu olarak açılır. Annesinden, istemediği hâlde, annesinin koşulları nedeniyle ayrı kalmak zorunda olan bir çocuk hazzı erteleyecek ya da hoşnutsuzlukla baş etmek zorunda kalacaktır. Sevgi-arzu nesnesinden ayrı kalmanın yarattığı hoşnutsuzlukla baş etmek zorunda olan çocuk için "oyun" bir tür sağaltım mekanizması işlevi görür. "Oyun", çocuk için gerçekliğin edilgen bir kabul edicisi olmaktan çıkıştır. Çocuk hoşnutsuzluk nedeni olan durumla oyun aracılığıyla baş etmesini öğrenir. Bu, onu aktif kılan bir edimdir. Oyun, bir anlamda, öç alma aygıtıdır, salt bir taklit dürtüsü değildir.

İlkel dürtülerin bastırılmasıdır demiştik gerçeklik ilkesi için. Peki haz ilkesi ile bilinçdışı arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Ben'deki bir çok şey, özellikle de ben'in çekirdeği bilinçdışıdır. Bilinçli ve bilinçdışı ben direnci haz ilkesinin hizmetindedir. Bastırılmış olanın serbest kalmasıyla ortaya çıkabilecek hoşnutsuzluktan kaçınmaya çalışırlar. Psikanalizin bu noktada asıl işlevi, "bu hoşnutsuzluğa gerçeklik ilkesini göreve çağırarak bir tahammül sağlamak" (Freud, 2001: 32) şeklinde ifade edilebilir.

Bilinçli ve bilinçdışı ben direnci bastırılmış olanın serbest kalmasını engellemeye çalışırken karşılarında *yineleme zorlanımı*nı bulurlar: "[t]ekrar, bir zorlanma biçiminde kavrar insanı, bir iç tepi biçiminde" (Koçak, 1988: 11).

Yineleme zorlanımı, "bastırılmış geçmiş duygusal yaşantıları (travmaları) yeniden ve tekrar tekrar yaşamaya yönelik bilinçsiz zorlama"dır (Budak, 2005: 729); bastırılmış olanın gücünün bir belirtisidir (Freud, 2001: 32). Bastırılmış olanın kendini tekrar tekrar bilinçdışının derinliklerinden bilince doğru zorlamasının ben'e hoşnutsuzluk vermesi gerekir; zira bastırılmış dürtü itkilerinin ortaya çıkmasına yol açar. Ama, bu, haz ilkesine karşı çıkmayan bir hoşnutsuzluktur. Bir sistem için hoşnutsuzlukken, bir başkası için haz kaynağıdır/doyumdur. Ancak bu noktada yeni ve önemli bir olgu ile karşılaşıldığının altını çizer Freud (2001): "bir yandan da hiçbir haz olasılığı taşımayan; çok eskiden bile, o zamandan beridir bastırılmış dürtüsel itkileri bile tatmin etmeyen geçmiş deneyimlerin hatırlanması" (33). Geçmiş deneyimler, çocuğun aşağılık duygusunun oluşmasına neden olan deneyimlerdir. Meselâ sevgi nesnesinin –annenin- ilgisinin bir başka çocuğa –kardeş- yönelmesi, bedensel gelişime eşlik edemeyen cinsel arzular, çocuğun ebeveynlerce azarlanması, cezalandırılması, vb. Bütün bunlar haz ilkesine rağmen yineleme zorlanımının tekrar tekrar yaşattığı deneyimlerdir. Bunların hiçbiri geçmişte dahi haz vermiş olamaz.

Yineleme zorlanımını içten gelen bir baskı olarak bir kenara not edelim. Psişede bir başta baskı da dışarıdan gelir. Dışarıdan gelen bu etkiye Kant'a atfen zaman ve uzamın düşüncelerimizin gerekli biçimleri oluşu denebilir. Mamafih, bilinçdışı ruhsal süreçlerin zamandan yoksunluğunun da altını çizmek gerekir. Bilinçdışı ruhsal süreçler ne zaman tarafından belirlenir ne de etkilenir. Zira, insan türünün ilkel dürtülerine dair bilinçdışı alan özgül bir haz ilkesine tâbidir. Bu noktada dışsal etkinin hazla ilişkisini vurgulamak bakımından yineleme zorlanımının önemli bir deneyim olduğunu vurgulamak gerekir. Bilinçaltı süreçler, zihnin algı-bilinç düzeneğinde daha içlerde yer alırken, çeperde ya da daha dışta yer alan uyaranlara açık bir gerçeklik alanı vardır. Psişede dışa karşı bir kalkan vardır, gelen uyaranlar ancak kısmen sistem üzerinde etkili olurlar. "İçe karşı ise bir kalkan olması mümkün değildir. Aşağı katmanların uyaranları doğrudan doğruya ve azaltılmamış ölçülerde sisteme girip ilerlerler ve ilerleyişin belli özelliklerine göre haz-hoşnutsuzluk duyguları üretirler" (Freud, 2001: 40). Bu güçlü etkinin gerçeklik ilkesi ile ilişkisini burada tekrar anımsamak gerekir. Freud, uyarı kalkanını delecek kadar güçlü gelen

dış uyaranlara "travmatik"* adını veriyor. Bu alanın şiddetli bir akışkanlığa neden olması travmatik bir etki yaratabilir. Bu etkiye karşı geliştirilecek güçlü tepki ancak içsel bir süreklilikle mümkündür. Bir başka ifade ile, "sistemin kendi durağan yatırımı ne kadar düşükse o sistem akan enerjinin alımına o kadar az yetkin olacak, uyaranlara karşı koruyucu kalkanın yıkımının sonuçları da o denli korkunç olacaktır" (Freud, 2001: 41). Burada vurgunun tekrar *içsel süreklilik*e olduğuna dikkat edilmeli. Travmatik bir etkiye karşı güçlü bir direnç ancak içsel bir süreklilikle (haz ve hoşnutsuzluk arasındaki dengenin korunması ile) sağlanabilir. Denge/süreklilik, aynı zamanda, 'durağan bir yatırım'ın da koşuludur. Buradaki durağan yatırımın bir benlik/kimlik duygusunun da ifadesi olduğu sonucuna ulaşılabilir. Öyleyse, ancak bir benlik/kimlik duygusuna yani bir sürekliliğe/durağan bir yatırıma sahip olmak dışarıdan ya da içeriden gelen uyaranlara karşı bir savunma kalkanı işlevi görebilir. Bunun bütün bir hayat boyunca süren bir deneyim olması ise çok da mümkün değildir. Travmanın şiddetine bağlı olarak bazı koşullarda gerekli direnç gösterilemeyebilir. İçeriden yineleme zorlanımı dışarıdan ise travmaların psişenin dengesini/sürekliliğini sürekli tehdit ettiğini söyleyebiliriz o hâlde -tabi yineleme zorlanımının da dışsal deneyimlerin birer anı kırıntısı olarak bilinçdışına nakşolunmuşluğunu da unutmamak üzere.

Yineleme zorlanımı ve travmatik etkinin psişe ile ilişkisinin denge/süreklilik esasında kuruluyor oluşu psişenin *muhafazakâr* boyutudur. Fakat, elbette, psişe salt muhafazakâr bir boyutla özdeş değildir. Bilinçdışı dürtüler âdeta sürekli kaynayan bir kazan gibi psişenin diğer öğelerini tacize sürekli olarak devam ederler. O hâlde, ilerlemeye/yeniden biçimlendirmeye zorlayan dürtülerle yinelemeye zorlayan dürtüleri (ölüm dürtüsü ve eros) birbirinden ayırmak gerekir.

* Travmalara dair birkaç noktanın altını çizmek gerekir. Travmalar, ilkin, daha çok erken çocukluk evresine aittir. İkincisi, hayatın ilk beş yılındaki deneyimler kural olarak bütünüyle unutulurlar. Anımsanmaya açık değillerdir. Üçüncüsü olaraksa, travmalar, cinsel ve saldırgan bir yapıdaki izlenimlerle ve ben'in aldığı ilk yaralarla (narsistik yaralanmalar) ilgilidir (Freud, 1997: 318). Her üç özellik de birbiri ile ilişkilidir. Bu üç özellikten hareketle travmalara dair şöylesi bir tanıma ulaşıyor Freud: "travmalar ya kişinin kendi bedeninde yaşadıkları, ya da çoğunlukla duyma veya görme biçimindeki duyu algılarıdır, yani yaşantılar veya izlenimlerdir" (1997: 318).

Ölüm dürtüsü, psişedeki muhafazakârlığın temsilcisidir. "Tüm yaşamın hedefi ölümdür" (Freud, 2001: 48). Önce cansız varlıklar vardı. İşte o cansız olma hâline –inorganikliğe- bir tür geri dönüş dürtüsü olarak ölüm, asla değişmeyen durağan/sürekli bir bilinçdışı dürtüdür. Cansız olana geri dönüş dürtüsü. Organizma sadece ve sadece kendi üslubunca ölmek istediği için korunma dürtüleri geliştirir. Zira, hayat ancak ölümün sağlanması için bir aracıdır. Ölümün olağan yolunun tahrif edilmemesi için korunma dürtüleri olası tehditlere karşı 'saldırgan' bir tutum geliştirir: psişedeki saldırganlık içgüdüsü.

Muhafazakâr ölüm/saldırganlık dürtüsünün karşısında ilerlemeye ya da yeniden biçimlendirmeye odaklanan bir başka dürtü yer alır: cinsellik dürtüsü ya da eros/sevgi. Doğumla birlikte getirilme olasılığı yüksek olan (Freud, 2001: 49) ve ölümsüzlüğü hedefleyen bu dürtünün hedefine ulaşması ancak bir başkası ile kaynaşması ile mümkün olabilecektir. İşte cinsellik bu kaynaşmaya karşılık olarak kullanılıyor burada. Geçerken bu dürtünün toplumun ortaya çıkışının ardındaki güdü olduğunu vurgulayalım. Cinsel dürtüleri şöyle tavsif ediyor Freud: cinsel dürtüler grubu, tekil varlıklar olarak yaşamda kalan temel organizmaların kaderlerini gözeten, dış dünyanın uyarılarına karşı müdafaasız kaldıklarında onların güvende olmalarına yardımcı olan, başka tohum hücreleriyle buluşmalarını sağlayan, vb. dürtülerden oluşur. Cinsel dürtülere de tıpkı ölüm dürtülerine olduğu gibi bir muhafazakârlık atfedebiliriz. Şöyle ki, cinsel dürtülerin muhafazakârlıkları canlı maddenin önceki durumunu yeniden sağlamalarından, dış etkilere karşı dirençli olmalarından ve hayatı uzun süre saklamalarından gelir (Freud, 2001: 50).

Cinsellik dürtüleri ile ölüm dürtülerinin karşıtlığının esası hayata dair tutumlarında temellenir. Ölüm dürtülerinin hayatın nihai amacına bir an önce erişmek için ileri atılışına karşın, cinsellik dürtüleri aynı yolu sürekli geriye doğru izleyerek hayatı mümkün kılmak isterler. Bu organizmanın hayatında âdeta kararsız

bir ritm olarak salınımlara karşılık gelir.[20] Ölümle yaşam arasında salınım.[21] Bu salınım Freud'un libido[*] teorisine da bakmayı gerektiriyor.

Öncelikle şunun altı çizilmelidir ki; cinsellik –cinsel dürtü- sadece üreme işlevi ile sınırlı değildir. Benzeri bir biçimde libido da sadece nesneye yönelmiş cinsel dürtülerin enerjisinden ibaret sayılmamalıdır. Psikanalitik gözlem, libidonun nasıl düzenli olarak nesneden çekilip ben'e yöneldiğini (içe dönüklük) fark etmeye başladıysa, benzer bir biçimde çocuğun libido gelişminini erken evrelerini inceledikçe de ben'in libidonun asıl ve temel kaynağı olduğu, ilk olarak oradan nesneye uzandığı görüşüne ulaştı (Freud, 2001: 59). Ben, libido için cinsel nesnelerden biridir ve belki de en önemlisidir. "Libido bende kaldığı sürece narsistik[*]

---

[20] Ölüm ve yaşam arasındaki salınımın ya da saldırganlık dürtüleri ile cinsel dürtüler arasındaki salınımın kökeninde organizmanın bilinçdışı dürtüleri yer alır. Freud –ve Klein- böyle düşünüyor olmakla, Winnicott'a göre, karşılarına çıkan engeli atlayıp *kalıtım*a sığınmaktadırlar. Bağımlılığın ve çevresel faktörün bütün içerimleriyle yüzleşmekten kaçınmaktadırlar. Şayet çocuk için aslolan bağımlılıksa, hayatın idamesi için hep bir başkasına ihtiyaç duyuyorsa, bebeğin tarihini sadece bebeği merkeze alarak yazmak kabul edilebilir değildir. Bebeğin tarihi bebek esasında yazıldığı kadar, "bağımlılık ihtiyaçlarını karşılamayı başaran ya da başaramayan çevre koşulları açısından da yazılmalıdır" (Winnicott, 2007: 94). Bir başka deyişle, bireyin psikolojisini, dinamik gelişme süreçlerini ve savunma örgütlenmesini, itki ve dürtülerini birey *esasında* betimlemek için gösterilen çabalar çoğunlukla çevresel koşulları görmezden gelir. Oysa, bireyi çevreden kopuk ele alan hiçbir önerme, bireyin yaratıcılığının/kendini keşfinin/benliğinin kuruluşunun kaynağıyla ilgili hiçbir temel soruna esaslı cevaplar veremez (Winnicott, 2007: 95).

[21] Ölümün bu denli keskin bir gerçeklik olarak ifadesi aslında aydınlanmacı "ilerleme" düşüncesinin de mutlak bir eleştirisidir. Mutlak ilerleme, mükemmelleşme fikri Freud için kabul edilemezdir. Mükemmellik arzusu ancak hazzın bastırılması ile ilgilidir. Yoksa insanın sürekli mükemmele doğru evrilmesi söz konusu edilemez. İnsan bastırılan hazzı doyuma ulaştırmak amacıyla sürekli daha ileri ve iyi olanı talep eder. Bu içerisindeki gerilimi ortadan kaldırmaz. Sürekli bir gerilim hâlinde yaşamaya mahkûmdur bu anlamda. Zira, haz gerilimin giderilmesi ile mümkündür. Sürekli ileri doğru atılma dürtüsü tam da doyuma erişme ile ilgilidir.

[*] Libido Budak'ın psikoloji sözlüğünde 3 başlık altında incelenmiş. Burada bizi Freud'a dair olan birincisi ilgilendiriyor daha çok: "Psikanalizde kaynağını idden alan ruhsal enerji. Freud'un ilk yazılarında cinsel ağırlıklı bir anlam taşımasına karşılık, sonraki yazılarında *içgüdü* teorisinde yaptığı değişikliklere bağlı olarak, her türlü ruhsal enerjiyi içeren ve hem yaşam hem de ölüm içgüdüsünü (eros ve thanatos) kapsayan bir kavram olarak kullanılmıştır. Freud'a göre zihnin sabit bir ruhsal enerjisi (libidosu) vardır. Bu enerji her türlü düşünme, algı, hayal gücü, bellek ve cinsel itkiye yakıt sağlar. Freud'a göre evren gibi ruhsal aygıt da enerjiyi ne yok edebilir, ne de yaratabilir; yapabileceği tek şey libidoyu bir biçimden diğerine dönüştürmek, ya da bir yerden (işlevden) alıp bir başka yere aktarmaktır. Örneğin bastırma ve takıntı gibi süreçler, idden önemli ölçüde enerji harcar ve dolayısıyla kişinin diğer işlevlerde kullanabileceği enerji miktarını önemli ölçüde azaltır" (Budak, 2005: 485).

[**] Narsizm terimi Paul Nacke tarafından 1899'da "kendi bedenine genellikle cinsel bir nesnenin bedenine davranıldığı gibi davranan, yani kendi bedenine tam bir tatmin elde edene kadar bakan, onu okşayan, seven bir insanın tutumunu tanımlamak üzere seçilmiştir" (Freud, 1998: 23). Bu dereceye varmış bir narsizm sapıklık olarak kabul edilir. Oysa, Freud, narsizmi bir sapıklık olmanın ötesinde daha farklı ve geniş bir anlamda kullanır. Bir sapıklık değil, "kendini koruma içgüdüsünün bencilliğinin libidinal bir tamamlayıcısı, her canlı varlığa haklı olarak bir ölçüde atfedilebilecek bir

olarak tanımlanıyordu. Bu narsistik libido elbette cinsel dürtülerin gücünün de analitik bağlamda ifadesiydi" (Freud, 2001: 59-60). Narsistik libido, "kendini koruma dürtüleri" ile başından beri özdeş kabul edilmiştir. Böylesi bir özdeşliğin kabulü ise ben dürtüleri ile cinsel dürtüler arasında karşıtlık olduğu varsayımını yetersiz kılar. Ben'de başka dürtülerin dışında, libidinal ve muhtemelen cinsel dürtüler de etkilidir. Ben dürtüleri ile cinsel dürtüler arasındaki fark niteliksel değil, topoğrafiktir. Yani sadece psişedeki yerleri açısından bir ayrım yapılabilir, yoksa fark niteliksel değildir.

Hatırlanacak olursa kendini koruma içgüdüsü daha önce ölüm içgüdüleri ile ilişkilendirilmişti. Libido, şayet ben'le ilişkili bir içgüdü ise, kendini koruma içgüdüsünün libidinal bir niteliği de var olmalıdır. Bunu söyleyebiliyorsak; acaba libidinal dürtülerden başka hiçbir dürtümüz yok mudur? Bütün dürtülerimiz libido ile mi ilişkilidir? Eğer bu soruya evet cevabı verilirse, libidinal olanın sadece cinsel olanla özdeş kılındığı eleştirisini de kabul etmek gerekecektir. Oysa durum bundan ibaret değildir (Freud, 2001: 60). Freud ben'de libidinal dürtülerden başka dürtülerin de var olduğunu kabul eder. Meselâ sadizm ve mazoşism bu nevidendir. En nihayetinde, bütün dürtüler daha önceki bir durumun yeniden oluşturulması ihtiyacına bağlıdır (Freud, 2001: 64). Erkeğin ve kadının bağlangıçta tek bir beden oldukları hâlde ayrıldıklarına dair mitolojik bilgiden hareketle, aslolan tekrar kavuşmaktır, eski durumun yeniden tesisidir. "Eski durum" aynı anda her iki dürtüyü

özellik olarak karşımıza çıkar" (Freud, 1998: 23). Narsizm, sadece paranoyaklarda ya da şizofrenlerde değil, sıradan insanlarda da bir ölçüye kadar olması makul karşılanan bir tutumdur. Jungçu terminolojide narsizm libidonun "içe dönmesi" olarak tanımlanır. Frued bu tanımı kabul etmez. Parafrenik (paranoya ve şizofreni hastaları) söz konusu olduğunda durum farklıdır. Parafrenik libidosunu, fantezide yerlerine başkasını koymadan, dış dünyadaki insan ve nesnelerden çeker (Freud, 1998: 24). Dış dünyadan çekilen libido ben'e yöneltilir. Narsizm tam da libidonun ben'e yönelmesi tutumudur. Bir başka deyişle, narsizm, "[k]endi Ben'ini, başka insanlara karşı duyulan sevgiyle değil, libido-ağırlıklı niteliklerle yüklemek"tir (Adorno, 2006: 21). İlkellerde ve çocuklarda gözlenen tutumlar libidonun ben'e yönelmesi anlamındaki bir narsizmi destekler. Hem ilkellerde hem de çocuklarda libidonun ben'e yönelmesi anlamında bir narsizm yaygındır. Bu da, Freud'u, beni'n kökensel bir libidinal yatırımı olduğu görüşüne ulaştırır (1998: 25). Bu noktada Freud "ben libidosu" ile "nesne libidosu" arasında bir ayrım yapıyor. "Biri kullanıldığı ölçüde diğerinin değeri düşer. Nesne libidosunun ulaşabileceği en yüksek gelişim evresi aşık olma durumunda, yani öznenin bir nesne yatırımı uğruna kendi kişiliğinden vazgeçmiş göründüğü zaman karşımıza çıkar" (Freud, 1998: 25). 'Ben libidosu'nun zirveye çıktığı noktaya ise paranoyaklarda "dünyanın sonu" fikriyle ulaşılır. Libido dış dünyadan tümden geri çekilerek ben'e aktarılır.

de içerir. Bir yandan cansız olana geri dönüş, öte yandan canlı tek bedende birleşmeye geri dönüş. Dolayısıyla, "Freud'un yaşam-ölüm ikiliğini kullanmasındaki amaç, bu iki dürtü biçimine bağımsız bir statü vermekten çok, asıl olarak psişik enerjinin belirsiz ve kaynaşmış doğasına işaret etmektir" (Leledakis, 2000: 191).

Freud'un teorisine dair şimdiye kadar söylenenler esas itibariyle daha çok bireysel gelişim ile ilgiliydi, özellikle de hayatının erken evrelerine (çocukluğa) dairdi. Böylece, sevgi-arzu nesnesini yitiren çocuğun, acılarla dolu bir süreçte "yitik cennnet"ini, kaybettiği bütünlüğünü tekrar ele geçirmeye yönelik bilinçdışı deneyimlerin öneminin tekrar tekrar altı çizilmiş oldu. Yaşadığı Oedipus deneyimi çocuk için sonraki deneyimlerinde silinmez izler bırakan bir yitik nesneler tarihi olarak öne çıkarıldı. Freud uygarlığın gelişimi ile bireyin gelişim çizgisi arasında bir benzeşme olduğu düşüncesini temellendirmek üzere, özellikle son dönem metinlerinde daha çok uygarlığın sorunlarına eğilir. Freud'un birey ile uygarlık arasındaki benzeşmeye dair analizlerinden bu çalışmanın genel amacına dönük bazı önemli çıkarımlara ulaşmak mümkün olabilir. Bu yüzden *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nu esas almak üzere takip eden kısımda Freud'un uygarlık analizi ele alınacak.

3.1.3. Uygarlığın Huzursuzluğu ve Benlik

Birinci ve ikinci topoğrafik modelleri ve ölüm ve yaşam içgüdülerini benliğin gelişimine dair bazı varsayımları ile birlikte ele almak gerekir. Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda toplumun bireyin gelişim çizgisine benzer bir süreçten geçmekte olduğunu varsaydığı bir tartışma yürütür.[23] Uygarlık, insanlığın gelişim çizgisinin belli bir aşamasına tekabül eder. Bunu gelinen son/mevcut aşama olarak da değerlendirebiliriz. *Haz İlkesinin Ötesinde*'deki ana görüşü hatırlayacak olursak, birey için bu dünyada kesintisiz bir arzu tatmini söz konusu değildir. Aksine, arzunun ya da sevgi nesnesinin kaybı bir gerçeklik olarak bizi sarar. Haz ilkesi yerini gerçeklik ilkesine bırakır. Bu, bir bakıma, eros ile ölüm içgüdülerinin çatışmasıdır.

[23] Freud, *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*'de de benzer bir düşünceyi bu sefer tersinden tekrarlar: insan ruhu kısaltılmış olarak uygarlığın yaşadığı değişimi ya da gelişim sürecini deneyimler. Bknz. Freud, 2004a: 52.

Uygarlık da zannedildiği gibi mutlak bir mutluluğa kaynaklık etmez. Sonsuz/mutlak bir mutluluk tahayyülü kabul edilebilir değildir. Aksine, uygarlık bir bütün olarak insanlık için yitimin, bastırmanın ve kaybın kaynağı olmanın ötesine geçemez.[24] "Eğer baskının yokluğu özgürlüğün arketipi ise, o zaman uygarlık bu özgürlüğe karşı savaşımdır" (Marcuse, 1998: 33). Özgürlükten yoksun birey için babanın oynağıdı rolü insanlık için uygarlık üstlenir.[25]

Bireyin gelişimi ile uygarlığın gelişim çizgisi arasındaki koşutluk bizi bir kez daha ilkin bireyin gelişim çizgisindeki temel uğraklara bakmaya zorunlu kılıyor. Freudien benlik ne içe ne de dışa doğru kendisinin dışındaki diğer her şeyden keskin hatlarla ayrılmıştır. Benliğin bu geçişkenliği/keskin hatlarla ayrılamazlığı nedeniyledir ki kendilik/benlik duygusu dediğimiz şey insan için kendisine dair en sağlam duygu olamaz. Ona salt bir kendiliğindenlik atfedemeyiz. Herşeyden önce kendi içinde parçalıdır, kompartmanlara ayrılmıştır. Ve kompartmanlar arasında bitmek bilmez bir gerilim hayat boyu devam eder. Bu yüzdendir ki kendi evimizin bile efendisi değilizdir.

Psişenin kendi içindeki çoğulluğunun ve söz konusu çoğulluğun unsurları – ben, id ve üstben- arasındaki karmaşık ilişkinin teşhiri sınırlar arasında keskin hatlarla kurulu bir ayrımın değil geçişliliğin esas olduğunu gözler önüne serer. Ben, id ve üstben arasındaki bu geçişliliğe/sınırların belirsizliğine psişenin kompartmanları ile haricî unsur arasındaki geçirgen ilişkiyi ilâve etmek gerekir. Meselâ aşkın doruk noktasında ben ile nesne arasındaki sınır iyice belirsizleşir. Ben âdeta nesnenin içinde kaybolur, ona garkolur. Kendinden geçer. Benzer bir biçimde

---

[24] Eğer uygarlık bir yitim/kayıp ve bastırma ile özdeş ise insan deneyiminin temel niteliği özgürlüğünün kısıtlı doğasıdır. Freud insan deneyiminin özgürlüğünün kısıtlılığı esasında Pareto ve Marx ile ortaklaşır. Pareto'nun "artıklar"ı [*residues*] Freud'un "bilinçdışı"na benzer. (Bu ortaklaşmaya dair bknz. Hughes, 1985:8.)

[25] 'Birey için babanın oynadığı rolün bir benzerini insanlık için uygarlık üstlenir' düşüncesinde ilk insan topluluklarının nasıl ortaya çıktığına dair bir analiz de gizlidir. İlk sosyal örgütlenmenin ardında tıpkı bireyin benliğinin gelişimindeki kritik adım gibi Oedipus kompleksi yer alır. Baba katlinin yarattığı pişmanlık, oğullarda babaya yönelik beyhude bir çabanın içinde oldukları bir suçluluk duygusu yaratır. Aralarındaki ihtilafın anlamsızlığını kavrama noktasına geldiklerinde de bir tür sosyal sözleşme geliştirirler. İşte ilk sosyal sözleşmenin ortaya çıkışı "içgüdüsel vazgeçiş" ile, ihlâl edilemez (kutsal) addedilen yükümlülüklerin karşılıklılığının tanınmasıyla ve belli kurumlarda (ahlak ve adalet) başlamıştır (Freud, 1997: 326). Bu feragat "ensest tabusu"nun ve "dışevlilik" kuralının ortaya çıkmasına neden olacaktır.

bazı hastalıklı durumlarda da ben ile haricî olan arasındaki çeper belirsizleşir (Freud, 2004b: 27). Öyleyse, buradan hareketle, tekraren, psişenin hem içe hem de dışa doğru sınırlarının belirsiz olduğunu söyleyebiliriz.

Psişenin geçişliliği esas itibariyle ben'in aynı anda hem içeriden hem de dışarıdan sürekli 'tehdit' altında oluşu ile ilgilidir. Sürekli kendini müdafaa etmek için içine düştüğü duruma egemen olmak zorundadır. Kendisini dış tehlikelere karşı korumak, iç tehlikelere karşı korumasından daha zor değildir. "Dış tehlikelerden kaçış olanağı her zaman elimizin altında olabildiği gibi, algı da dışarıdan gelen uyarılara karşı süzgeç ya da kalkan olarak yorumlanabilir" (Ricoeur, 2007: 165). Esas itibariyle insan daha çok içeriden gelen şiddetli tazyikin tehdidine maruz kalır. Bir yandan kaygı nedeni olan dürtüleri (id) öte yandan suçluluk duygusunun nedeni olan vicdanı (üstben) onu tehdit etmektedir. O hâlde öncelikle ben, tehdit –dış ve iç tehditler[26]- karşısında zayıf olandır (Ricoeur, 2007: 165). Üç taraftan sıkıştırılmakta, üç tehlike tarafından tehdit edilmektedir. Bundan ötürü onlara karşı kaygı doğurmakla tepki verir. Gerçeklik, libido ve vicdan tarafından çevrelenmiş 'zavallı bir yaratık'tır o.[27] Kendi evinin efendisi olamayan bir yaratık.[28]

Ben'e dair bir başka düşünme biçimi ise şöyledir: Ben-duygusu yetişkinlerde baştan beri nasılsa öyle değildir, belirli bir gelişim çizgisinin takibi ile son hâlini almıştır. Buradaki gelişimin çizgisinin bireye özgülüğünü unutmamalıdır.

---

[26] Daha önce tartışılanlardan hareketle burada iç tehdide *yineleme zorlanımı*nı, dış tehdide ise *travmalar*ı eklemek gerekir.

[27] Ben'in içinde bulunduğu zor duruma biraz daha yakından bakmakta fayda var. O, bir yandan kaynağını algının deneylerinden çıkararak kendini dış dünyanın isteklerini temsile verirken; aynı anda id'in sadık temsilcisi olarak kalmaya, 'onunla iyi bir anlaşma içinde olmaya'; 'onun tarafından bir hedef gibi kabul edilmeye ve libidosunu çekmeye' çalışmalı; id'le gerçek arasındaki rabıtayı sağlayarak, 'id tarafından verilmiş bilinçsiz emirleri önbilinçli akla uydurmakla örtmek', id'le gerçek arasındaki çatışmayı mümkün mertebe yatıştırmak, diplomatik bir iki yüzlülükle, id'in bütün fütursuzluklarına karşı gerçeği hesaba katar gibi görünmek zorunda kalır. Öte yandan, üstben'in gözetimi altındadır. Üstben, id ve dış-dünyanın ben için ortaya sürdüğü güçlüklere aldırmaksızın kendi huyunun belli kurallarını kabul ettirmeye çalışır. Şayet, ben, üstben'e kulak vermeyecek olursa, onu aşağılık, suçluluk duygularıyla cezalandırır (Freud, 2002: 105-6). Netice itibariyle, üçlü bir baskı/ezilme/itilme ile savaşmak zorunda olan ben'in durumuna baktığımızda, sık sık "*Ah, hayat kolay değil!*" nidasını neden dile getirdiğimiz daha bir anlaşılır olur.

[28] Freud'un bu ben'i –zavallı yaratık- Spinoza'nın, Nietzsche'nin ve Marx'ın ben'ini andırır. "Spinoza gibi Freud da ben'e başlangıçtaki kölelik durumundan, yani egemenlik yokluğundan yaklaşıyor; Marksist yabancılaşma kavramıyla ve Nietzsche'ci zayıflık kavramıyla kesiştiği bir noktadır bu. Ben önce, tehdit karşısında zayıf olandır" (Ricoeur, 2007: 165).

Başlangıçta ben ile haricî dünya arasındaki sınır belirsizdir. Bu sınır zamanla oluşacak ve ben ile haricî dünya birbirinden tefrik edilecektir. Bir anlamda benlik, çocuğun etrafındaki nesnelerle kendisi arasında ayrım yapabilme kapasitesine erişmesi ile kendi ben'ini ayırmasıdır. Çocuk için bazı uyarı kaynaklarının (ana memesi) bazen kendisine sunulurken bazen de onlardan mahrum olması kendi bedeninin ayrılığının farkına varmasını kolaylaştırır. Kendiliğin keşfinin diğer kolaylaştıcı unsurları ise acı ve keyifsizlik durumlarıdır. Haz verici olmalarından ötürü yitirilmek istenmeyenlerin bir kısmı ben değil nesnedir; dışarı atılmak istenen bazı acıların ise benden ayrılmaz (iç kaynaklı) olduğu ortaya çıkar (Freud, 2004b: 28). Bir anlamda haz ilkesinin yerini gerçeklik ilkesine bırakması ile kendiliğin keşfi sıkı sıkıya birbiri ile rabıtalıdır.[29]

Başlangıçta ben her şeyi içerirken, kendini haricî dünyadan tefrik etmeyi öğrendiğinde, kendinden bir haricî dünya kesip atar. Ancak, bu, her şeyi içeren ya da evrenin tümüne bağlı olma ve sınırsızlık duygusuna sahip ilksel ben'in tümüyle ortadan kalktığı anlamına gelmez. İlksel ben kesip attığı haricî dünya ile bir arada, okyanusvari bir sonsuzluğu da içermeye devam ederek daraltılmış, âdeta büzüşmüş ben ile birlikte var olmaya devam eder (Freud, 2004b: 29). İlkel olan kendisinden kaynaklanan değişmiş olan ile birlikte var olmaya devam eder. "[R]uhsal alanda bütün geçmiş evreler, son şeklin yanı sıra varolacak şekilde korunabilir" (Freud, 2004b: 32). Bu bir istisnadan çok genel bir kuraldır.

"Ben"in erken aşamalarında okyanusvari bir sonsuzluk ve evrenin tümüne bağlı olma duygusunu Freud yukarıdaki biçimde açıkladıktan sonra, bununla dine yöneliş arasındaki ilginin kurulmasına gelmiştir sıra. Freud'a göre sonsuzluğun arzusundan ziyade çocuğun erken dönemlerindeki çaresizliği ya da insanın ilkel dönemlerdeki çaresizliği dine yönelişe kaynaklık ediyor olmalıdır (Freud, 2004b:

[29] 'Acı' ve 'keyifsizlik' bir yitirmenin ardından gelen duygulardır. Yitirilen nesneler, bir bakıma, ben'deki 'yas'ın 'hayal kırıklıkları'nın asli nedenidir. Bu yönüyle insan 'hayal kırıklıkları' ile dolu bir varlıktır. Freud baştan sona bunun analizini yapar. Karmaşık psişik süreçlere yönelik bir ilgi ile arzuların tamamlanmasının, bu anlamda bir tamlığın hiçbir zaman mümkün olmadığını iddia eder. Foucault'yu önceler bir biçimde dayatılmış bir 'normallik'in sürekliliğinin somatik ve psikolojik yönleri ile insan için gerçekleştirilmesinin çok da mümkün olmadığına dikkatlerimizi çeker. ('Hayal kırıklıkları'na dair bir yorum için bknz. Craib, 2006.)

32). Çaresizlik bir otoriteye bağlılık ile giderilmeye çalışılır. Tanrısal düşünce çocuğa kendini ayakta tutabileceği bir otorite olarak çaresizliğine bir çözüm yolu sunar. Yitirdiği kadir-i mutlaklığını tanrısal bir dayanakla telafi etmeye çalışır. Böylece Tanrı düşüncesi "tümgüçlülük"ün yitirildiği hissinde bir gerilemeye yol açarak çocuktaki tümgüçlülük hissi ile uyuşur (Klein, 2008: 22). Hem çocuğun erken dönemlerinde hem de insanın ilkel dönemlerinde söz konusu çaresizliğin baba ile çocuk-ilkel insan arasındaki ilişkide kökenlendiğini düşünecek olursak, dini bir kez daha Oedipus kompleksi ile ilişkilendirmek mümkün hâle gelir. Çaresizliğe bir çözümdür üstben'in (vicdanın) ya da dinin çocuğun-ilkel insanın hayatında belirleyici olmaya başlaması.

Acılarla dolu bir sürecin –çocukluğun ilk evresi/insanın ilkel evresi- atlatılması adına toplulukları, dini, uygarlığı var eden insan için mutlak mutluluğa –hazzın tatminine- erişmek muhaldir. Ne din ne de uygarlık mutlak mutluluğa kaynaklık edemez. Freud sevgiyi hayatın merkezine almayı öneriyor. Şüphesiz, bunu yapmak da bizi mutlak ve sürekli bir mutluluğa doğru götürecek değildir. Hatta en zayıf olduğumuz, acıya karşı en korunaksız olduğumuz demler sevdiğimizdedir. En çaresiz olduğumuz zaman sevgi nesnemizi yitirdiğimiz zamandır. Ancak yine de "sevginin mutluluğa ulaşma aracı olarak taşıdığı değer üzerine kurulu yaşam tekniğini bir kenara bırakamayız" (Freud, 2004b: 42). Bir başka ifade ile, yitirdiği arzu-sevgi nesnesinin peşinde koşmaktan insan vazgeçemez, vazgeçmemelidir. Hep yitik cennetine tekrar kavuşacağı günün hayaliyle yaşar.

Herkes için ortak bir mutluluk yolu yoktur. Herkes kendince bir yol bularak kendi mutluluğunun peşinde koşmalıdır. Önemli olan, haricî dünyadan ne miktarda gerçek tatmin ummak durumunda olduğu, kendini haricî dünyadan bağımsız kılmaya ne ölçüde niyetli olduğu ve en nihayetinde, haricî dünyayı kendi arzuları doğrultusunda değiştirmek için elinde bulundurduğuna inandığı gücün ne kadar olduğudur (Freud, 2004b: 43). Hayatın tek bir alanından gerçek tatmin edinmek arzusu boşa çıkmak zorundadır. Hayatın farklı alanlarından devşirilecek küçük mutlulukların peşinde koşmakla ortaya çıkacak mütevazi bir çaba Freud için şüphesiz daha değerlidir. Bir tekniğin ya da alanın kendi başına tüm hayat için

başarılı sonuçlar vermesi hiçbir zaman kesin olarak kestirilebilir değildir. Özcesi, Freud, seçenekleri çoğul kılmayı önerir.[30]

Mutluluk neden bu kadar güçtür? Freud bu soruya 'acıların üç kaynağı' - doğanın üstün gücü, bedenimizin zayıflığı ve devlet ve toplum içinde insanların birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen ayarlamaların yetersizliği- ile cevap verir. İlk ikisi hakkında kaderci bir kabullenişin dışında yapılabilecek bir şey yoktur. Onlar sürekli olarak acılarımıza kaynaklık etmeye devam eder. Oysa, acılarımızın üçüncü kaynağına yönelik tutumlarımız farklıdır. Bunu hiçbir şekilde kabul etmek istemeyiz, kendi yarattığımız düzenlemelerin hepimiz için neden acı yerine koruma ve mutluluk kaynağı olamadığını anlayamayız (Freud, 2004b: 45). Acılarımızın sosyal kaynağının asıl sorumlusu uygarlıktır. "Sefaletimizin büyük bir bölümünden kültür/uygarlık dediğimiz şey sorumludur" (Freud, 2004b: 46).[31]

Uygarlık; "yaşamımızı hayvan atalarımızdan ayıran, insanları doğadan korumak ve insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek gibi bir amaca hizmet eden eylem ve düzenlemelerin toplamı"dır (Freud, 2004b: 48). Freud, şüphesiz, bu tanımla yetiniyor değil. Tartışmayı ilerletmek adına uygarlığın farklı özelliklerini tek tek bulup bir araya getirmeye çalışıyor. İlkin insanoğlu dünyayı kendisi için yaşanılır kılmak ve doğa güçlerinin şiddetine direnmek için bazı etkinliklerde bulunmuştur. Bunlar, kültürel etkinliklerdir: alet kullanımı, ateşe hâkim olma ve yerleşim yerlerinin inşâı gibi (Freud, 2004b: 49). Bilim ve teknikle elde edilen gelişmeler

[30] Din, Freud'a göre seçenekleri kısıtlar. Ve herkes için ortak bir mutluluk reçetesi sunar. Oysa, insanları mutlu kılacak pek çok yol vardır. Buna mukabil, insanı mutluluğa götüreceği *kesin* olan hiçbir yol yoktur (Freud, 2004: 44).

[31] Uygarlığın bilim, teknoloji ve endüstrideki gelişmelerle birlikte bireye sunduğu konforda/refahda belirgin bir artış söz konusudur. 'İyi bir hayat' uygarlığın cazibesidir. Ancak, daha iyi bir hayat, üzerindeki herşeye yayılan denetim tarafından dengelenir (Marcuse, 1998: 84). Bütün bir hayat modern gözetim mekanizmasınca denetlenir. Bireye sunulan seçenekler artsa da özdeşleşmenin/eş-güdümün/benzeşmenin saklı totaliterliği bireyi bütün her şeyiyle çevreler. 'Bilincinin ayarlanan kısıtlanışı' yürürlükteki baskının ayırdına varmasına izin vermez. Baskı bilincin kısıtlanışı ile bulanıklaştırılır. Bu süreç mutluluğun içeriğini değiştirir. "Kavram özelden-öte, öznelden-öte bir koşulu belirtir; mutluluk salt doyum duygusunda değil ama özgürlüğün ve doyumun olgusallığındadır. Mutluluk bilgi gerektirir: *Ussal hayvanın* ayrıcalığıdır. Bilinçteki düşüş ile, bilgi yönetilir ve durdurulur. Birey gerçekte neyin olmakta olduğunu bilmez; eğitim ve eğlence makinesi ezici gücüyle bireyi tüm zararlı düşünceleri dışlama eğilimde olan bir duyu-yitimi durumunda tüm başkalarıyla birleştirir. Ve bütün gerçekliğin bilgisi mutluluğa pek katkıda bulunmadığı için, bu genel duyu yitimi bireyleri mutlu kılar" (Marcuse, 1998: 86).

insanın mutlak iktidar idealinin cisimleşmesi için birer vesile kılınmıştır. Bu idealler çoğu zaman tanrılarla özdeşleştirilir. Ulaşılması muhal idealler tanrılara hastır. Onlara sadece tanrılar sahip olunabilir. Bilim ve teknoloji ile elde edilen gelişme insanı neredeyse tanrı mertebesine eriştirmiştir. Tabii ki insanlığın genel yazgısı ideallerine ulaşmasına ne kadar müsaade ederse: hiçbir zaman bu ideale bütünüyle ulaşılamamış, bazı açılardan tümüyle başarısız olunmuş, başka açılardansa kısmi bir başarı elde edilmiştir. Bu hâli Freud "protezli tanrı" benzetmesi ile tavsif ediyor. "Yardımcı organların tümünü kuşandığında hayli muhteşemdir; ama bunlar kendi bedeninin bir parçası değildir, ayrıca zaman zaman başına büyük işler açar" (Freud, 2004b: 50). Başına açtığı işlerden biri *yabancılaşma*sıdır. Bilim, teknik ve endüstriyel alandaki gelişmelerle birlikte iş bölümün artan nispette özelleşmesi emek sürecinde birey için yabancılaşmayı da beraberinde getirir. "İnsanlar kendi yaşamlarını yaşamaz, ama önceden-saptanmış işlevleri yerine getirirler. Çalışırken kendi gereksinimlerini karşılayıp, yetilerini geliştirmez, ama *yabancılaşma* içinde çalışırlar. Çalışma şimdi *genelleşmiştir*, ve libido üzerine getirilen kısıtlamalar da" (Marcuse, 1998: 51). Artık çalışma zamanı acılı bir zaman dilimidir.

Uygarlığın bir başka özelliği uygar insan ile doğa arasındaki ilişkide temellenir. Uygar insan doğanın şiddeti ile baş etmek için sahip olduklarına rağmen bir yandan da doğanın güzelliğini teslim etmelidir. O güzelliği yeniden üretmelidir. Freud, buna temizlik ve düzen gerekliliğini uygarlığın vasfı olarak ekler. Şüphesiz, bunlar –güzellik, temizlik ve düzen- hayati vasıflar değildir. Ama yine de kimse önemsiz olduklarını iddia edemez. Öte yandan uygarlığı belki de en çok ve mükemmelce niteleyen şey yüksek ruhsal etkinliklere, entelllektüel, bilimsel ve sanatsal başarılara önem veriyor oluşudur (Freud, 2004: 52).

Uygar bir toplumda ilişkilerin nasıl düzenlendikleri uygarlığın vasıflarına dair son meseledir. Bu noktada, Freud, kendimizi belli ideal taleplere kaptırmanın ve uygar olan her ne ise onu saptamanın zorluğunun öncelikle altını çiziyor. Bu zorluğu aşmanın yolu uygarlığın sosyal ilişkileri düzenleme yolundaki ilk çaba ile ortaya çıktığını açıklamakla işe başlamaktır. Eğer kolektif bir düzen olmasa idi, gücü yeten diğerinin hayat alanına kast etmekten asla çekinmezdi. İşte insanların bir arada

yaşamasını mümkün kılan tam da insanların tek tek her birinden daha güçlü bir çoğunluğun bir araya gelmesidir. Bireyin "kaba kuvveti"nin karşısına bu durumda "hak" ile çıkılmaktadır. Bireyin gücünün yerini topluluğun gücünün alması uygarlık açısından belirleyici hamledir (Freud, 2004b: 53). Bunun günlük dildeki karşılığı *adalet* olsa gerek. Topluluk üyelerinin bireysel tatmin olanaklarının sınırlanması ve adaletin tesisi uygarlığın ayırıcı vasfı olarak kaydedilmelidir. Buradan bireysel özgürlüğün uygarlık tarafından sınırlandığı gibi bir sonuca ulaşılabilir. Uygarlık adalet tesisi adına herkesi eşitler bu ise bireysel özgürlüğün dinginlenmesi anlamına gelecektir. Uygarlık tam da bireysel özgürlük talebi ile topluluğun eşitlikçi adalet duygusu arasındaki gerilimin dengelenme yetisidir. Bu sorunun bir çatışmaya mı yoksa uzlaşmaya mı kaynaklık edeceği insanlık için hayati önemdedir.

Uygarlığı insan gelişimine benzer bazı vasıfları ile de niteleyebiliriz. İlki içgüdülerin yüceltilmesidir. İçgüdülerin yüceltilmesi, bazı ruhsal etkinlikleri kültürel, bilimsel, sanatsal ve ideolojik alanda etkin kılar. Bir diğer benzeşme noktası ise içgüdülerin bastırılması bahsindedir. Uygarlık büyük ölçüde içgüdülerin yadsınması, bastırılması üzerine kuruludur. Freud, bunu "kültürel engellenme" olarak adlandırıyor (2004b: 54). İnsanların sosyal ilişkilerindeki bütün etkinliklerinde kültürel engellenmenin izlerine rastlanabilir. Buradan hareketle, bütün bir "tarihi – göreneklerin, inançların, kurumların tarihini- arzunun Otorite'ye karşı yürüttüğü büyük tartışmanın tarihi şeklinde" (Ricoeur, 2007: 63) yorumlayabiliriz. Arzu, Otorite tarafından kültürel olarak her seferinde engellenir. İnsanların ortak bir hayatı sürdürebiliyor oluşları bu tür bir kültürel engellenme ile doğrudan ilişkilidir.

Freud'a göre insanın birlikte yaşamak istemesinin iki temeli vardır, biri dışsal zorunluluk nedeni ile insanın çalışmak zorunda oluşudur. Bir diğeri ise, sevginin gücünden kaynaklanır. İnsanın çalışma zorunluluğu darlıkla ilgilidir. Darlık, insanlara içgüdüsel dürtülerini özgürce tatmin edemeyecekleri, haz ilkesi altında yaşayamayacaklarını öğretir. Demek ki, haz ilkesinden vazgeçiş ekonomik bir nedene dayalıdır. Toplum, çalışmaksızın, hayatın sürdürülebilirliğinin mümkün olmadığını insanlara öğretir. Hayatın sürdürülebilir kılınabilmesi için insanların sayılarının sınırlı olması ve erkeklerin de cinsel etkinliklerden çekilerek çalışmaya

yönelmeleri gerekir (Marcuse, 1998: 34). Bu türden bir dışsal zorunluluk nedeni ile insan topluluklar hâlinde yaşamaya meyyaldir. Topluluk hâlinde yaşamanın ikinci nedeni ise sevginin gücü ile ilişkilidir. Erkek cinsel nesnesini yitirmek istemez. Kadın (dişi) ise kendisinden ayrılmış bir parça olan çocuğunu yitirmek istemez. Yitirmeme arzusu sevginin gücü nedeniyledir. Özcesi, çalışma zorunluluğu ve sevginin gücü topluluklar hâlinde ortak bir hayatı mümkün kılar.

Uygarlığı kuran bir unsur olan sevgi, uygarlığın gelişme evresinde açıklığını yitirir. Bir yandan uygarlığın çıkarlarına karşı duracak, öte yandan uygarlık tarafından esaslı kısıtlamalara maruz kalacaktır. Uygarlık ile sevgi arasındaki çatlak kaçınılmazdır. Ancak, bunun nedenini ilk elden tespit etmek kolay değildir. Uygarlık insanları büyük birimler hâlinde bir araya getirmek ister. Daha fazla insanın bir arada oluşuna zemin hazırlar demiştik. Oysa, aile bireyi uygarlığın tasarrufuna tümüyle terk etmek istemez. Aile üyelerinin birlikteliği ne denli sıkı ise, kendilerinin dışındaki kişi ve ilişkilere o denli az ihtiyaç duyacaklardır (Freud, 2004b: 59). Bu sevgiye dayalı çatlağın zorunlu bir görünümüdür.[32]

Cinsel hayatın uygarlık tarafından kısıtlanması arzusu bir diğer gerilim noktasıdır. Tabu[*] ve âdetlerle cinsellik kısıtlanır. Uygarlık, cinselliğin olası enerjisini

[32] Uygarlıkla sevgi arasındaki bu çatlağın geç modern evrede aldığı biçim Freud'un kurgusunun yeniden analizini zorunlu kılar. Freud'un teorisinde üstben ebeveyn-çocuk ilişkisinin ya da Oedipus kompleksinin aşılmasının bir ürünüdür. Yani, doğrudan doğruya aile deneyimi çocuğun sonraki hayatına damgasını vuran asıl etkendir. Marcuse, ekonomik, politik ve kültürel tekellerin yönetimi altında üstben'in ortaya çıkış hikâyesinin değiştiğini önerir. Söz konusu tekellerin yönetimi altında, olgun üstben'in biçimlenişi "bireyselleşme evresini atlıyor görünür: Sosyal atom doğrudan sosyal bir atom olmaktadır. İçgüdülerin baskıcı örgütlenişi *ortaklaşa* olarak görünür, ve Ben bütün bir aile dışı aracılar ve aracılar dizgesi tarafından zamanından önce sosyalleştirilmiş olarak görünür. Daha okul-öncesi düzeyi gibi erken bir evrede çeteler, radyo, ve televizyon uyuşum ve başkaldırı için kalıbı saptar; kalıptan sapmalar aile içerisinde olmaktan çok aile dışında ve aileye karşı cezalandırılır. Kitle iletişim uzmanları istenen değerleri iletirler; etkililik, sıkılık, kişilik, düşte ve romantik aşkta eksiksiz bir eğitim sunarlar. Aile bundan böyle bu eğitimle yarışamaz" (Marcuse, 1998: 82).

[*] Tabu, "bilinçdışının çok güçlü bir eğilimle itildiği, yasaklanmış bir fiildir" (Freud, 2002: 53). Tabu, insanlara sürekli olarak dışsal bir otorite tarafından dayatılan ve onların en şiddetli arzularını hedef alan çok eski bir yasaktır. İnsanlar tabuya boyun eğerken, tabu olan şeye karşı ikircikli bir tutum geliştirirler. Şöyle ki, "tabuya atfedilen sihirli güç, onun sahip olduğu, insanları baştan çıkarma gücünden ibarettir. Bu güç, bulaşıcı bir hastalık gibidir, çünkü örnek daima bulaşıcıdır ve yasaklanmış olan istek bilinçdışında yer değiştirip başka bir obje üzerinde toplanır. Bir tabuyu çiğnemenin kefaretinin bir feragatle ödenebilmesi, tabunun temelinde bir feragatin yatmakta olduğunu kanıtlar" (Freud, 2002c: 56). İnsan sürekli bir şeylerden vazgeçen, feragat eden bir varlıktır. Hayat bir yitirişler, feragatler toplamı olarak sosyal otoriteye bir tür uyumdur. İtaattir. Ama bilinçdışı dürtülerin otoriteye

kendi geleceğine yüklemek ister. Bunun için en sıkı tedbirleri almaktan çekinmeyecektir. Bu durumda mutluluğun ana kaynaklarından biri uygarlık tarafından ketlenmiş olmaktadır (Freud, 2004b: 61). Cinsellik bütün uygarlıkların – dinlerin, kültürlerin, hukuksal düzenlemelerin- ilk elden müdahele ettikleri, kontrol altına aldıkları, sınırlarını kesin hatlarla çizmeye çalıştıkları kontrolü güç bir enerjidir. Cinsellik sınırları belirlenmiş bir "normallik" içinde yaşanmalıdır.

Uygarlığın cinselliğin ketlenmesi dışında beklediği başka fedakârlıklar da vardır: "Komşunu kendin gibi sev" (Tevrat, 19: 18; İncil, 22: 39). Oysa insanın içindeki saldırganlık eğilimi bu fedakârlık beklentisini her seferinde boşa çıkarır. Tam da bu yüzden –insanların birbirlerine karşı geliştirdikleri birincil düşmanlık yüzünden- uygar toplum sürekli olarak çökme tehdidi ile karşı karşıyadır.

> İş ortaklığının çıkarları insanları bir arada tutamaz,[34] içgüdüsel tutkular akılcı çıkarlardan daha güçlüdür. Uygarlık, insanların saldırganlık içgüdülerine set çekmek, bunların dışavurumlarına karşıt ruhsal tepkiler kurma yoluyla düşük düzeyde tutmak için elinde ne varsa seferber etmek zorundadır. İnsanları özdeşleşmelere ve amacı ketlenmiş sevgi ilişkilerine teşvik etmesi beklenen yöntemlerin seferber edilişinin, cinsel yaşantının kısıtlanmasının, komşumuzu kendimiz gibi sevmemiz şeklindeki ideale yönelik emrin nedeni budur (Freud, 2004b: 68).

Uygarlık her şeyden önce insandaki saldırganlık içgüdüsünü kontrol altına almak zorundadır. Ancak bunu gerçekleştirmesi hâlinde toplu hâlde yaşam mümkün olur. Oysa, bunda pek de başarılı olduğu söylenemez. İnsanlar bu içgüdü olmadan Freud'a göre kendilerini rahat hissedemeyeceklerdir. Kendi aralarında sıkı bağlar ile bağlı bir grubun çevresinde bir yabani/vahşi öteki olduğu sürece saldırganlık içgüdüsünün ortaya çıkışı için zemin müsaittir. "Küçük farkların narsizmi"

---

karşı taleplerini her zaman dile getirdiği bir direnme eşiğinin de içerildiği unutmamak gerekir. Bastırılan her an geri dönmeye teşnedir. Gerçeklik ilkesi hazzı ne kadar bastırırsa bastırsın bilinçaltında haz ilkesi yaşamaya devam eder. Sadece bununla kalmaz gerçekliğin kendisini de çeşitli yollarla etkiler. Öyle ki, bastırılanın geri dönüşü "uygarlığın tabulaşmış ve yer altındaki tarihini oluşturur" (Marcuse, 1998: 34). Ve bu yer altı tarih arzu ve otorite arasındaki gerilim var kaldıkça yazılmaya devam eder. Arzu ve Otorite arasındaki gerilimin bütün bir hayat boyu devam ediyor oluşu bilinçdışının sürekli bir kazan gibi kaynamasından dolayı değil midir? Yasağın/tabunun olduğu her yerde, bu yasağa neden olan bir "arzu, itiraf edilmeyen ve bilinçdışında kalan bir tamah vardır" (Freud, 2002c: 101). Arzunun sonsuzluğu, bilinçdışının zamandışılığı yasayı zorunlu olarak çağırır. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, haz ilkesi, gerçeklik ilkesi ile uygarlık içinde sonsuza dek uzlaşmaksızın çatışmaya devam eder. "Baskıcı-olmayan bir uygarlık kavramının olanaksız olduğu düşüncesi Freudcu kuramda bir köşe taşıdır" (Marcuse, 1998: 34). Uygarlık her durumda baskıcıdır; çünkü haz ilkesi bütün bastırmalara rağmen yaşamaya devam etmektedir.

[34] 'İş ortaklığı'na dayalı rasyonel bir dayanışmanın içgüdüsel tutkular karşısındaki zayıflığına dair bu vurguda bir Durkheim eleştirisi bulmak mümkün.

saldırganlığı besler. Bu grup üyelerinin bir aradalığını kolaylaştıran, rahat ve nispeten zararsız bir tatmin sağlayan bir kolektif narsizm biçimidir (Freud, 2004b: 70). Tüm bunlardan hareketle uygarlığın insan mutluluğuna kaynaklık edemeyeceğini tekrar vurgulamak gerekir. Cinselliği ve saldırganlığı daha az baskı altına alınmış olan ilkel insan belki de daha mutluydu? Freud için bu soruya evet cevabı vermek de pek kolay değildir.

Uygarlık ve onun hizmetindeki Eros (yaşam içgüdüsü) ile Thanatos (ölüm içgüdüsü) arasındaki uyuşmazlığın Freudçu bir bakışla analizi hayatın bir bütün olarak kendisini keşfetmenin yollarını açacaktır. Nasıl ki ben erosla ölüm içgüdüsü arasında gidip gelmenin bireysel düzlemdeki ifadesi ise, bunun sosyal bir karşılığı da olmalıdır: saldırganlık içgüdüsünün kolektivitedeki yansıması, erosun alabildiğince insanı bir arada yaşatma arzusu ile çatışır. Yani, topluluk hâlinde yaşamayı saldırganlık içgüdüsünün tehdit ettiği yerde eros devreye girecek ve topluluk hâlinde yaşamanın mümkün yollarına gerekli katkıyı sağlayacaktır.

Uygarlık, saldırganlık içgüdüsü ile kesintisiz bir biçimde mücadele eder. Bu amaçla bazı başka araçları kullanır. Suçluluk duygusu uygarlığın kullandığı en temel aygıttır. Uygarlık "suçluluk duygusunu öngerektirir: Bu duygu uygarlığa dayanak olan ve doyum üzerine getirilen başlıca yasakları, kısıtlamaları ve ertelemeleri bireylere yansıtır ve böylece sürdürür" (Marcuse, 1998: 62). Vicdan (ya da üstben) suçluluk duygusunun kaynağıdır. Başlangıçta otorite karşısında, korku ya da suçluluk duygusu vardır. Başkalarına henüz çokça bağımlı olan ve çaresiz olan ben sevgi nesnesini yitirme kaygısı geliştirerek kendini suçlu addeder. Bu durumda, saldırganlık içgüdüsü içe yönelir ve karşımıza dış otoriteden daha katı tutumları olan ya da daha ahlaklı bir üstben/vicdan çıkar.[35] Böylece, dışsal otorite kendisine

[35] Vicdanın tanrısal bir kaynağının olduğu düşüncesinde belli bir gerçeklik payı varsa da, vicdanın ortaya çıkışı esasen çocuk-ebeveyn arasındaki gerilimli ilişkide temellenir. Eğer bir vicdandan bahsedebiliyorsak, bu cinselliğin tersine doğuştan gelme değildir. "Herkes küçük çocuğun ahlak dışında anormal olduğunu bilir; ona hiçbir iç yasaklama kendisini zevke doğru götüren dürtülere karşı durmaz" (Freud, 2002a: 89). Ebeveynler sevgi gösterme ve cezalandırma yoluyla çocuktaki vicdan duygusunun gelişimine neden olurlar. "Cezalar çocuk için sevginin geri alınması, esirgenmesi anlamını taşır ve çocuk bunun için cezalardan çok korkar" (Freud, 2002a: 89). İşte bu korkudur ki vicdanın öncüsüdür.

içeriden bir müttefik bulmuş olur. Yani, otoriteden ve daha sonra ortaya çıkan üstbenden korkmak, suçluluk duygusunun iki kaynağıdır denebilir (Freud, 2004b: 82). Başlangıçta vicdan (daha doğrusu sonradan vicdana dönüşecek olan korku) nedeniyle içgüdü yadsınır, ama sonra durum tersine döner: her yadsıma vicdanın dinamik bir kaynağı hâline gelir, her yeni yadsıma vicdanın sertliğini ve hoşgörüsüzlüğünü kuvvetlendirir. Freud vicdana dair şöylesi bir çıkarımda bulunmak ister: İçgüdülerden kaçınmak vicdanı yaratır. Bu başlangıçtaki durumdur. Sonrasında ise vicdan güçlü bir suçluluk duygusuna kaynaklık etmesiyle içgüdülerin yadsınmasına kaynaklı edecektir (Freud, 2004b: 83).

Suçluluk duygusunun kökeninde "baba katli" vardır. Bu, Oedipus kompleksine bizi tekrar çağıran bir düşüncedir. Babadan nefret saldırganlığa dönüşecek ve onun katli ile sonuçlanacaktır. Babalarını katleden kardeşler "saldırgan içgüdülerini doyurdular; ama baba için duymuş oldukları sevgi pişmanlığa neden oldu" (Marcuse, 1998:71). Söz konusu pişmanlık babanın içselleştirilmesi, benimsenmesi ile sonuçlanır. Bu üstben'in kuruluşu anlamına gelir. Babaya karşı tutumun cezası olarak üstben'e babanın gücü aktarılır ve eylemin tekrarını engelleyen kısıtlamalar üstbence konur. Burada zor, özdeşleşme, baskı, yüceltme ben'in ve üstben'in oluşumunda işbirliği içerisindedirler.[36] Bu işbirliği ile "[b]abanın işlevi aşamalı olarak onun bireysel kişiliğinden toplumsal konumuna, oğuldaki imgesine (duyunç –vicdan m.a.), Tanrıya, çeşitli aracılıklar ve aracılara aktarılır ki, bu sonuncular oğula toplumun olgun ve kısıtlanmış bir üyesi olmayı öğretirler" (Marcuse, 1998: 69). Olgunlaşmış, kısıtlanmış oğullar içlerinde suçluluk duygusu ile yaşamaya devam ederler.

Uygarlık, suçluluk duygusunu sürekli gündemde tutarak saldırganlık içgüdüsünü kontrol altına alma çabasıdır. Ayrıca, uygarlık için, olabildiğince insanı aynı anda bir arada tutma projesidir demiştik. Bu projenin gerçekleşebilmesi, sadece

[36] Baba ve oğullar arasındaki bu ilişkiden yola çıkarak şunu söylemek mümkün hâle gelir: baba-oğullar ilişkisine sürekli yinelenen bir "egemenlik-başkaldırı-egemenlik" döngüsü hâkimdir. "Ama ikinci egemenlik birincisinin salt bir yinelemesi değildir; döngüsel devim egemenlikte *ilerlemedir*. İlksel babadan kardeş klan yoluyla olgun uygarlığın ırasalı [karakteri –m.a.] olan kurumsal yetke dizgesine doğru egemenlik artan bir biçimde kişisellikten uzaklaşır, nesnelleşir, evrenselleşir, ve artan bir biçimde ussal, etkili, üretken olur" (Marcuse, 1998: 77-8).

saldırganlık içgüdüsünün kontrol altına alınması iledir. Uygarlığın kaydettiği ilerlemenin, atılımın kökeninde *artmakta olan* suçluluk duygusu yer alır. Bu durumda uygarlığın ilerlemesinin bedeli suçluluk duygusunun yükselişi yoluyla mutluluğun yitirilmesi ile ödenir (Marcuse, 1998: 71). Bu yönüyle uygarlık büyük bir çelişki taşır içinde. Uygarlığın mevcudiyeti 'sevgi' kadar 'özceza' ile de ilgilidir. Yani suçluluk duygusu ile (Hughes, 1985: 131). Bu ikisi arasındaki gerilim uygarlığı eş zamanlı olarak mümkün kılar.

Tıpkı insanın gelişiminde olduğu gibi uygarlık da bir üstben geliştirir. Buna kültürel üstben de denilebilir. "Kültürel üstben ideallerini geliştirmiş ve taleplerini ortaya koymuştur. Bu taleplerin insanların birbirleri ile ilişkilerine dair olanları etik başlığı altında toplanır" (Freud, 2004b: 95). Her dönemde "etik"e önemli anlamlar yüklenir. Etik, bir tür tedavi çabasıdır. Uygarlığın o ana dek ulaşamadıklarına üstben'in emriyle ulaşılabileceği uğraşısı etikle yürürlüğe konur. Burada tekrar uygarlığın temel emri karşılar bizi: komşunu kendinmiş gibi sev. Bu emir insanın saldırganlığına karşı en kuvvetli müdafaadır. "Bu emrin uygulanması mümkün değildir; böylesi büyük bir sevgi enflasyonu ancak sevginin değerini azaltabilir, sorunu ortadan kaldıramaz" (Freud, 2004b: 96). Buradan hareketle tekrar insan ve uygarlık arasındaki benzeşmeyi hatırlayarak uygarlığın da insana benzer bir "nevrotik"liği yaşayabileceğini söyleyebiliriz.

Tüm bu süreçler insanın gelişimi ile uygarlığın gelişimi arasındaki koşutluğun basit birer ifadesidir. Bu koşutluk Oedipus kompleksinin bireysel-kolektif düzlemde deneyimlenmesi ile ilgilidir. Öyle ki, tekrara kaçmak pahasına söylemek gerekirse, dinin, ahlakın, toplumun ve sanatın başlangıçları Oedipus kompleksinde saklıdır (Freud, 2002c: 217).[37] İd, ben ve üstben arasındaki mücadelenin bir anlatısı

[37] Freud'un teorisinde Oedipus kompleksinin baskınlığı açıktır. Toplumun kuruluşu, dinin ortaya çıkışı, sanatı güdüleyen şey, üstben'in varlığı, vb. her şey Oedipus kompleksine bağlıdır. Oedipus kompleksine yüklenen bu yoğun işlev Freud'un bütün teorisinde –başlangıçtaki çalışmaları (örneğin *Studies on Hysteria*) istisna olmak üzere- âdeta bir hayalet gibi gezinir. Gilligan, Freud'un teorisine Oedipus kompleksinin yoğun bir biçimde hâkim olmaya başlamasının merkezî bir yer değiştirmeyi beraberinde getirdiğini söyler. Babaların sesi mutlak bir otorite olarak teorideki hâkim mevziyi işgal etmeye başladıkça kadınların sesi işitilmez olmuştur. Genç kadınların babaları ile yaşadıkları ensest deneyimlerinin yerini genç erkeklerin annelerine yönelik ensestiöz fantazileri almıştır. Yani bir gerçek

olan Oedipus kompleksinin deneyimlenmesini ve aşılmasını takip eden süreçte birey-kolektivite bir dengeye, sürekliliği olan bir benlik/kimlik duygusuna sahip olur.

İnsanlığın ilkel evreleri ile bireyin gelişiminin erken evreleri arasındaki ortaklık, ayrıca, benliğin/kimliğin bireysel/kollektif düzeylerdeki inşâına dair bir ortaklıktır. Freud'un teorisini özellikle cinsel kimliğin edinimi için bir model olarak alabiliriz. Mamafih, diğer kimliklerin edinimi için de söyleyebileceği şeyler hiç de az değildir. Bundan sonraki kısımda Freud'a dair genel bir değerlendirme/eleştiri sunmak kadar benliğin/kimliğin inşâına dair bazı varsayımlara ulaşmak da bir amaç olarak belirlenmiştir.

3.1.4. Psikanalitik Teoride Benlik Tasavvuru ve Eleştirel Bir Değerlendirme

Bütün bir hayata, yitik zamanın yitik nesnesinin peşinde ona tekrar hayat vermek düşü damgasını vurur. Hayat, bir yandan ölümün çağrısına kulak verirken, öte yandan hep o ilk aşka –yitik nesneye- doğru geri dönüşler arasındaki bitmez tükenmez salınımların bir toplamı değilse, başka ne olabilir? Gözler, ileriye doğru atılan her adıma eşlik etmek yerine, hep geride kalanı, yitip gideni arar durur. Çünkü, insan sadece ölümü ile ayrılmaz/arkada bırakmaz. Belki bütün ömrünce birçok şey onu arkada bırakır (Tanpınar, 1997: 65); her şeyden önce ilk arzu nesnesi onu arkada bırakır. Freud ısrarla ilk büyük kaybın deneyimlendiği evreye yöneltir bakışını. Acılarla dolu o ilk hayat evresinin yitik izleri hayatın sonraki evrelerine hiç silinmezcesine kazınmışlardır. Geçmiş, "onulmaz biçimde parçamız olmuştur, içimizdedir, ağır ve tehlikeli" (Beckett, 2001: 24); sürekli olarak geleceği istemeye devam eder (Marcuse, 1998: 35); geleceğe mirasını devrederken ona hükmeder. Yitik zamanın anı kırıntıları bilinçaltı arzuların, feragatlerin, acıların, yasların, hayal kırıklıklarının bellekteki *kayalardan da ağır*[38] temsilcileridir. Her ne olmuşsa, o ilk aşk deneyiminin –zorunlu bir yitimin- yaşandığı evrede olmuştur.[39] Benlik her nasıl

---

yerini bir fanteziye bırakmıştır. Bu, psikanalizin başlangıçtaki bütün radikalliğini alıp götüren bir yer değiştirmedir (Gilligan, 2004: 141).

[38] Bu cümlede Baudelaire'nin şu mısralarına atıf var: "*Paris değişir! değişmez bendeki acılar,/ Ve her şey, her zaman o eski haliyle kalır:/ Yeni saraylar, eski mahalleler, yapılar…/ Sevgili anılarım kayalardan da ağır"* bknz. Baudelaire, 2007: 156.

[39] Ve uygarlık her neyi kazanım hanesine yazmışsa yitik cennetin tekrar yaratılması yönündeki çabalar nedeniyledir. (Benzer bir düşünce için bknz. Marcuse, 1998: 35.)

kurulmuşsa, o ilk çocukluk evresindeki deneyimin izlerini ağırlıklı olarak taşımaya devam ederek kurulmuştur.

Bütün Freud metinlerini kendimize (kendi benliğimize) ve başkalarına (başkalarının benliklerine) dair cehlimizin sınırsızlığının bir göstereni olarak okuyabiliriz. Freud bize eğer bir kendilikten bahsedeceksek asıl ilgi nesnemizin bilinç değil, bilinçaltı olması gerektiğini söyler. Eğer salt bilinç üzerinde odaklanmış olsaydık benliğimizin inşâında hayati önemleri olan deneyimleri –bilinçaltı deneyimlerdir bunlar- görmezden gelmiş; haricî olanı bilince sabitleyip dâhilî hiçbir dinamik süreci dikkate almamış olurduk. Bu bireyi eşsiz kılan, nevi şahsına münhasır kılan yeraltı ayrıntıların, *dip akıntıların* haricî olan adına ihmâli olurdu.

Freud'un yeraltı işleyişe, bireyin sonraki hayatına gizliden gizliye hükmeden, bilinçaltı arzuların zorunlu yitiminin neden olduğu acı ve hayal kırıklıklarına bu denli önem verişinin bize bıraktığı temel bir miras var: psişenin kendi içindeki çoğul kompartmanlaşması. Psişenin üç öğesi –ben, id ve üstben- içimizdeki çoğulluğa delalet eder. Bu çoğulluğun kendi aralarındaki gerilimi hayat boyu süregiden, bir anlamda hayatı yaşanır kılan salınımları ve geçişlilikleri de koşullar.

Ben'in dâhilî ve haricî olan arasındaki buluşma noktasındaki mevzii onu ağır bir yükle donatır. 'Zavallı bir yaratık' oluşu iç ve dış arasındaki geçişliliklerin onun denetiminde olması ve bu yüzden çift yönlü bir tehdide sürekli maruz kalması nedeniyledir. '*Ah hayat ne zor!*' sızlanışı kendi evinde sürekli tehdit altında olmanın verdiği kaygının bir tür dışavurumundan başka bir şey değildir. Kendi evimizin efendisi olamayışımızı ilkin psişenin çoğul kompartımanları arasındaki gerilimli ilişki ile ve aslen sürekli bir iç ve dış tehdide maruz kalıyor olmakla açıklayabiliriz.

Freud, benliğin kendi içindeki parçalı yapısının mükemmel bir psikografisini sunar. Onun bize doğumla birlikte verilen değişmez, sabit bir "öz" olmadığını, hayat deneyimi içinde inşâı gerçekleşen bir [süreksiz] süreklilik olduğunu gösterir. Dâhilî ve haricî olan arasındaki süregiden geçişliliğin yarattığı karmaşık bir bütün olarak bize sunduğu benlik psikografisi içsel sürekliliğin bir ifadesi olan durağan yatırımları

gereksinir. Benlik bir tür durağan yatırımlar bütünüdür. Bu yatırımların gücü dâhilî ve haricî tehditlerin neden olduğu savruluşlara karşı direnebilmenin ölçütüdür.

Freud'un ben'inin/benliğinin[40] inşâında kritik eşik Oedipus kompleksidir. Kız ve erkek çocukların baba ile ilişkileri birinin anne ile, diğerininse baba ile özdeşleşmesini sağlar.[41] Oedipus kompleksinin aşıldığı eşikte ikincil özdeşlemeler benliğin inşâında belirleyici olurlar. Sonrasında ise anne ve babanın yerini başka özdeşleşme nesneleri alır. Bu, çocuğun -Tanrısal otorite, öğretmen, vb.- aile dışındaki çevre ile daha sıkı ilişkiler kurduğu ve anne-baba ile ilişkilerinin görece gevşediği bir süreçtir. Aileden çevreye doğru genişleyen bir süreç. Fakat burada Freud'un ısrarla altını çizdiği şeyi bir kez daha anımsamak gerekir. Aslolan baba ile ilgili krizin yaşanma ve aşılma biçimidir. Sonraki evrede yaşananlar Freud için öncekilere nazaran tali önemdedir.

'Yitik cennet'e, anne ile bütünleşik/bir ve aynı/kadir-i mutlak olma hâline tekrar kavuşma düşü ölüme doğru hızla ilerleyen hayatta gerçekleştirilmesi muhal bir düştür. Bakış hep geriye, yitik cennete yönelik olsa da bedenin biyolojik ritmi ölüme doğrudur. Bütünlük/bir ve aynı olma/kadir-i mutlak olma arzusu hep tamamlanmamış olarak kalmaya yazgılıdır. 'Eksik'in tamamlanması adına atılan her ilmek, insanın karşısına, yeni bir söküğü çıkarır. Hep bir ucu eksik kalır bu yüzden. Böyle diye de ilmek atmaktan, arzunun tatmini için gayret etmekten vazgeçilecek değildir elbette. Bütünlük arayışı hayatla kaimdir. Hayat devam ettikçe eksiklik de devam eder. Ancak ölümdür ki eksik olanı bütünler. Arzu telosuna ancak ölünce ulaşır.

Tüm hayatın hedefi ölümdür demiştik. Fakat insan bir yönü ile de sonsuzluğa yazgılıdır. Kendine bir ebediyet katmak ister. Varlığını ebedi kılmak, ölümsüzleşmek ister. Cinsellik ya da eros/sevgi tam da ölümsüzlük zırhını kuşanma ile ilgili bir

[40] Freud erken dönem metinlerinde 'ben' ve 'benlik'i eş anlamda kullanır. Daha sonra ben, id ve ego arasındaki ayrımla birlikte ben psişenin bir kompartımanı olarak farklı anlam yükleri ile donatılır.
[41] Bu, erkek çocuk *sadece* baba ile kız çocuksa anne ile özdeşleşir demek değildir. Sadece baskın özdeşleşme nesnesi erkek çocuk için baba, kız çocuk için annedir. Yoksa erkek-kız çocukta anne ve baba aynı anda farklı biçimlerde temsil edilmeye devam ederler.

dürtüdür. İnsan bunu ancak bir başkası ile kaynaşarak gerçekleştirebilir. Bir başkası ile kurulan erotik/sevgiye dayalı ilişkinin kökeninde ölümsüzlük içgüsüdür yatar. Hayatı saklamanın/muhafaza etmenin tarikı sevgiden geçer. Ancak bir başkası ile erotik/sevgiye dayalı bir ilişki kurmanın önünde büyük bariyerler dizilidir. Babanın/yasanın/ahlakın cinsellik üzerinde tasarrufları ona belirli bir yön vermek amacına matuftur. Sıklıkla üzerinde durulan bu gerilimli ilişkide bir başkasına ihtiyaç duymanın kadimliği sosyalliğin ortaya çıkışının da kökenidir. Birlikte-varlık olan insanın böyle olması ölümsüzlük içgüdüsü ile ilgilidir. Özcesi, Freud, bizi hayata mündemiç bir başka salınımla daha yüzleştirir: ölümle yaşam arasındaki salınım ya da saldırganlıkla sevgi arasındaki salınım. Bütün bunlar hazla gerçeklik arasındaki salınımla da rabıtalıdır elbette.

Haz ilkesinin yerini gerçeklik ilkesine bırakışı kadir-i mutlak olmaktan çıkmanın bir başka ifadesidir. Freud için aslolan arzunun amacına ulaşmasıdır. Ne nesne ne de çevre değildir odak noktası. Merkeze amacı yerleştirir. Arzunun herhangi bir engele/bastırmaya maruz kalmaksızın tatmini ise gerçeklik ile uyuşmaz. Tekinsiz bir durum yaratır. Çocuğun yüzleşmek zorunda kaldığı büyük gerçeklik başlangıçta babada cisimleşir. Baba arzunun engelsiz/sınırsız/sonsuz tatminin önündeki büyük engeldir. Arzu iğdiş edilme tehdidi ile karşılaşınca kendini geri çekmek zorunda kalır. Bastırılır. Türün bilinaçtı tarihî birikimini/geleneğini temsil eden babanın rolüne sonrasında Tanrı/yasa/devlet/ahlak vb. eşlik eder. Böylece bütün bir evrensel gelenek tikel benliğe aktarılmış olur. Gelenekle temas psişelerarası bir temasın içinden kurulur.

Geleneğin total bir ifadesi olan uygarlık babanın rolünü üstlenmiştir artık. Birey kültürel olarak engellenir. Tekinsiz güdüler kontrol altına alınır. Arzunun tatmini daha uygun bir zamana ertelenir. Uygarlık hayal kırıklıklarının/mutsuzluğun bir ifadesine dönüşür. Hayat feragatlerde, vazgeçişlerde dile gelir. Eğer esas meselemiz bireyin "kim olduğunu" keşfetmek adına yeraltı bir yolculuk yapmaksa Freud bunu bize fazlasıyla sunar. Geleneğin psişelerarası bir uzamda nesilden nesile aktarımı, hazzın ertelenmesi/koruma altına alınması esaslı bir sürece karşılık geliyorsa, bu aynı zamanda bireye "anlam" veren şeyin tam da kendisidir. Onu her

kim ise o yapandır. Dolayısı ile, Freud'dan yola çıkarak söylemek gerekirse, bireyin benliğinin anlam yükü gelenektir.

Freud'un teorisinden süzülen yeraltı işleyişe dair varsayımlar bundan sonraki tartışmalar açısından üç ana tema etrafında nesneleştirilebilir: libidonun amacının doyum olması ve psişizmalararasılık, benliğin gelişiminde çevresel faktörün dikkate alınması ve benliğin çoğulluğu. Bu üç ana tema etrafında yapılacak Freud eleştirisi benliğe/kimliğe bir inşâ olarak bakışın bundan sonra alacağı biçimde de belirleyici bir temel sağlayacak.

İlk eleştiri nesnemiz libido ve doyum arasındaki ilişkide temelleniyor. Freud'un teorisinin genel yapısı düşünüldüğünde cinsel dürtülerin dört öğesi vardır: *kaynak* (erojen bölge), *enerji*, *amaç* (enerjinin boşalımı) ve *nesne* (cinsel/duygusal enerjinin yöneldiği ve bağlandığı kişi, cisim ya da düşünce). Freud için cinsel dürtünün bu dört öğesi içinde asıl önemlisi amaçtı; nesnenin önemi amaca göre ikincildi, yani o kadar da önemli değildi. Bir nesnenin yerini pekâlâ bir başkası alabilirdi. Zaten öznenin cinsel/duygusal enerjilerinin kendi dışında bir nesne bulması da çocukluğun epeyce geç bir evresinde mümkün olabiliyordu. Öncesinde bebeğin sadece kendisinden zevk aldığı uzun bir "otoerotizm" dönemi vardı. Klein ise dürtünün en baştan beri bir nesneye yöneldiğini, ilkin kısmi nesnelere (meselâ ana memesi), sonra da bütünsel nesnelere (annenin kendisi) bağlandığını öne sürer. Klein için dürtü tek amacı boşalmak olan özerk –felsefî deyimi ile *solipsist*- bir olgu değil, *yönelişsel* bir olgudur. Dürtünün yönelişsel bir olgu olarak tasavvur edilmesi Freud ile Klein'ın teorileri arasındaki temel farklılıklardan biridir: böylece "psikoterapinin konusu bir başına bireylerden bireylerarası [öznelerarası -m.a.] ilişkilere kayar" (Tura, 2007b: 8).

Özneye bakışta ilginin dâhilîden haricî olana kayışı Freud'dan belirgin bir kopuşu beraberinde getirir. Freud için önemli olan dâhilî –bilinçdışı- çatışmalardı. Ve bu çatışmalarda ebeveynlerin oynadığı roldü. Freudien ortodoks psikanaliz daha çok içe yönelimlidir. Buna mukabil Klein ve onun takipçileri dâhilî çatışmaları değil

haricî-nesne ilişkilerini teorilerinin merkezine yerleştirirler.[42] Benliğin oluşumunda, onlar için, nesne ilişkileri dâhilî çatışmalara önceldir. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, derinde olan benliğin oluşumu ve gerçekliği yüzeyde olana göre arkadan gelir. Çocuğun gelişiminde deneyimlediği nesne ilişkileri (başlangıçta ananın memesiyle, sonrasında bir bütün olarak anne, diğer aile fertleri ve diğer nesnelerle kurulan ilişkilerdir bunlar) benliğin gelişiminde belirleyici faktördür. Haricî koşullarla ilişki ve onlara uyum çabası benliği biçimlendirir, onu varkılar.

Çocuk doğumla birlikte nesnelerle ilişki kurmaya başlar. Öyle ki, daha süt çocuğuyken bile yaşadığı ilk deneyimleri (ana memesi ile kurulan deneyimlerdir bunlar) ve çevresindeki kişileri içselleştirir. Bu içselleştirme çocuğun iç hayatını etkiler. "Bu süreçlerde nesnenin iyiliği ağır basar ve kişiliğin tümleyici parçası olursa, dış dünyadan kaynaklanan deneyimlere karşı alacağı tavır da bundan yararlı biçimde etkilenir" (Klein, 1996: 120). Alıntıdaki 'nesnenin iyiliği ağır basar' ifadesine dikkat etmek gerekir burada. Zira, Klein'a göre, çocuk ilk deneyimleri ile birlikte nesneler arasında "iyi" ve "kötü" ayrımı yapar. "İyi nesneler" ile "kötü nesneleri" birbirinden ayırır. Ben, daha başlangıçta, kendini ve nesneleri iyi ve kötü olarak ayırma eğilimindedir. Klein'a göre, bu, ben'in doğum ânında bütünlükten yoksun oluşu ile ilgilidir. Ama, aynı zamanda, bu bölme işlemi, ilksel kaygıya karşı – ölüm tarafından yok edilme tehdidi- da bir müdafaadır. Klein için memenin iyi ve kötü nesne olarak alınması, "sevgi ve nefret arasındaki bünyesel çatışmanın ve buradan doğan kaygıların" (Klein, 1999: 34-5) çok temel bir ifadesidir.

İyi meme –iyi anne- sevgi nesnesi iken, kötü meme –kötü anne- nefret edilendir. Süt çocuğunun anne ve besinlerle kurduğu iyi ilişkiye, annenin sunduğu özen ve aşka rağmen çocuğun yaşadığı kaçınılmaz düş kırıklıkları nefret ve saldırganlığı güçlendirir (Klein, 1996: 121-2). Annenin gösterdiği bütün özene ve sıcak ilgiye rağmen çocuktaki bilinçdışı arzuların –bunlar annenin kesintisiz varlığı ve mutlak aşkında yoğunlaşır- gereksinimleri haricî faktörler nedeni ile bütünüyle

[42] Ama bu dâhilî süreçlerin Klein'da tümüyle dışarıda bırakıldığı biçiminde anlaşılmamalıdır. İç hayat, dış gerçeklik karşısındaki tavrımızı belirler. Buna mukabil, iç hayat, gerçeklik dünyasına kendini uyumlu kılma zorunluluğu tarafından da etkilenir (Klein, 1996: 120). Klein'ın farkı, benliğin inşâında önceliği haricî gerçekliğe/nesne ilişkilerine veriyor olmasındadır.

karşılanamazlar. Babanın ya da bir başka kardeşin varlığı çocuğun arzu nesnesi ile bütüncül bir özdeşleşmesini engeller. Yaşadığı bu engellenme nedeni ile, çocuk, bir yandan nesne –meme- ile bütünleşmek isterken öte yandan da onu yok etmek, ona zarar vermek ister. Sadizmin doruğa ulaştığı bu evre, Klein'a göre aynı zamanda Oedipus kompleksinin de ilk aşamasıdır (Klein, 2008: 167). O hâlde, Klein açısından, Oedipus kompleksi sadizmin ağır bastığı bir dönemde başlamaktadır.[43]

Çocuğun yaşadığı engellenmeler ondaki *haset*in, sadizmin, saldırganlığın, dolayısı ile Oedipus kompleksinin ortaya çıkışının nedenidir. Çocuk –hem erkek hem de kız- yaşadığı engellenme nedeni ile karşı cinsin özelliklerine karşı bir haset duygusu geliştirir. Karşı cinsin özelliklerini ondan çekip almak ister. Buna ebeveynin aynı cinsten olanının özelliklerine sahip olma veya onları bozma isteği eşlik eder (Klein, 1999: 47). Çocuğun hayatının bu ilk erken evresinde yaşadığı karmaşayı aşabilmesi iyi nesne ile özdeşleşmesinin yeterince derine kök salması ile olabilir. Ancak böylelikle 'çok önemli olan ben bütünleşmesi-nesne sentezi süreci başarıyla' işlemiş, nefretin sevgi ile yumuşatılması mümkün hâle gelmiş olur. Bunun neticesinde, iyi ve bütünsel bir nesneyle daha güvenli bir biçimde özdeşleşilir. Bu ise, ben'i güçlendirir ve onun hem kimliğini korumasını hem de kendine ait bir iyiliğe sahip olduğu düşüncesini sürdürmesini mümkün kılar. İyi ve bütünsel bir nesne ile kurulan güvenli özdeşleşme benliğin güçlenmesine, korunmasına, kendine ait bir iyiliğe sahip olma düşüncesini sürdürmeye yol açtığı kadar hiçbir ayrım gözetmeksizin çok çeşitli nesnelerle özdeşleşme eğiliminin de azalmasına neden olur. Bütün bu koşulların gerçekleşmesi, benliğin *sağlıklı* bir biçimde kurulmasının olağan koşullarının bir ifadesidir. Pekâlâ işler ters de gidebilir. Şayet işler ters giderse, "benliğin bölünmüş parçalarının nesneye yansıtıldığı aşırı yansıtmalı bir özdeşleşme, benlikle nesnenin birbirine karıştırılmasına ve nesnenin benliğin yerini almasına yol açar. Burada ben zayıflamış ve nesne ilişkilerinde ciddi bir rahatsızlık baş göstermiştir" (Klein, 1999: 37). Dolayısıyla, tekraren söylemek gerekirse, iyi ve

[43] Klein, Oedipus karmaşasının yaşandığı evrenin Freud'un varsaydığından çok daha önce başladığını düşünür: "Bence Oedipus karmaşası yaşamın ilk senesinde başlar ve iki cinsiyette de ilk başta benzer hatlar üstünde gelişir. Annenin memesiyle olan ilişki, bütün duygusal ve cinsel gelişimi belirleyen önemli etkenlerden biridir. Bu yüzden meme ilişkisini, her iki cinsiyette Oedipus gelişiminin başlangıcına dair tasvirimde başlangıç noktası olarak alıyorum" (Klein, 2008: 308).

bütünsel bir nesne ile kurulan güvenli bir ilişki benliğin sağlıklı bir biçimde kurulma koşuludur.

Şimdiye kadar tartışıldığı biçimi ile Klein Freud'dan iki temel noktada farklılaşır: Oedipus kompleksinin çok daha erken bir evrede yaşandığı ve benliğin öznelerarası ilişkiler esasında kurulduğu tasavvuru. Vurgunun libidonun doyumundan nesne ile kurulan ilişkiye kaydırılıyor olması bu çalışma açısından esas önemsenmesi gereken kırılmayı simgeler. Zira, sıra benliğin kuruluşunda Freud'un ihmâl ettiği iddia edilen çevresel faktörün merkeze alınmasına gelmiştir.

Benlik, sadece psişe içi ya da psişizmalararası bir deneyimin ürünü değildir. Öznelerarası bir deneyimin dikkate alınması benliğin inşâının serimlenmesi adına zorunlu bir teşebbüs olsa gerektir. Winnicot'a göre bireyi çevreden kopuk ele alan hiçbir önerme, benliğin inşâına dair yetkin bir düşünce ortaya koyamaz (2007: 95). Bu, Freud'la kimi takipçileri arasındaki kırılmanın keskinleştiği bir tezdir. Winnicott'a ait bu tezin şimdi bazı küçük ayrıntılarını analiz edelim.

Doğumu izleyen ilk yıllar çocuğun bakıma en muhtaç olduğu ve en bağımlı olduğu evredir. Winnicott, çocuk için bu yıllarda aslolan bağımlılık ise, bebeğin tarihinin sadece bebek açısından yazılamayacağı kanaatindedir. Çocuğun tarihi, daha önce de vurgulandığı üzre, aynı zamanda çocuğun ihtiyaçlarını karşılamayı başaran (ya da başaramayan) çevresel koşullar esasında da yazılmak zorundadır.

Çevresel koşullar, kültürün deneyimlendiği, çocuğun yaratıcı bir deneyim olan *oyun*la kendi benliğini çevresindeki benlik ve nesnelerden ayırdığı ve birey ile çevre (başlarda nesne) arasındaki *potansiyel mekan*da mukim bir yere tekabül eder. Winnicott'a göre kültürel deneyim, "ilk olarak oyunda tezahür eden yaratıcı yaşamla başlar" (2007: 126). Bu, Winnicott'un kültürel deneyimle ilgili ilk tezidir. O, kültürel deneyimle ilgili toplam beş tez dile getirir. İkincisi şöyle: Bütün bireyler için söz konusu mekânın kullanılma biçimi, bireyin varoluşunun ilk evrelerinde gerçekleşen *yaşam deneyimleri*nce belirlenir. Üçüncü tez şöyle: Bebek en baştan beri kendisi ile kendi olmayan arasındaki veya öznel nesne ile nesnel olarak algılanan nesne

arasındaki potansiyel mekânda maksimum yoğunlukta deneyimler yaşar. Bu potansiyel mekân, orada ben'den başka bir şey olmamasıyla tümgüçlü denetimin dışında kalan nesne ve olgular olması arasındaki etkileşimde yer alır. Dördüncü tezin esası ise şu: Adı geçen potansiyel mekânda bütün bebekler kendilerine göre olumlu ya da olumsuz bir deneyim yaşarlar. Çocuğun her deneyiminde bağımlılık üst düzeydedir. Potansiyel mekân yalnızca bebekteki güven duygusuyla (anne figürünün ya da çevreye ait unsurların güvenilirliğiyle) ilişkili olarak ortaya çıkar. Burada güven, içe yansıtılmakta olan güvenilirliğin varlığının delilidir. Son tez ise şöyle: Oyunu ve sonrasında bireyin kültürel hayatını inceleyebilmek, bebek ile onun ihtiyaçlarına temelde ona duyduğu sevgi yüzünden uyum gösteren insani (dolayısıyla da yanılabilir) anne figürü arasındaki potansiyel mekânın yazgısının incelenmesini gerektirir (Winnicott, 2007: 127).

Yukarıdaki tezlerin aktarıldığı *Oyun ve Gerçeklik*'de Winnicott *oyun*u kültürel deneyimin merkezine yerleştiriyor. Çocuk, sadece oyun oynarken yaratıcı olabilir, bütün kişiliğini kullanması mümkün hâle gelir. Bireyin kendini keşfi de ancak oyun sayesindedir (Winnicott, 2007: 75). Çocuğun kendisi ile kendi dışındakiler arasında, kültürel deneyimle temas kurabileceği bir potansiyel mekânın ortaya çıkabilmesi için *güven* duygusunun gelişmesi gerekir.[44] Bu da ancak çocuğu gösterilen sevginin yoğunluğu ile mümkün hâle gelir. Bir bebek sevgi görmeksizin beslenebilir, ama özerk bir insan yavrusu hâline gelemez (Winnicott, 2007: 135). Yeterince sevgi gören bir çocukta güven hem bir potansiyel mekânı hem de kültürel deneyimle teması mümkün kılar. İçinde hem oyunu hem de kültürel deneyimi barındıran söz konusu potansiyel mekânın özel niteliği, "*varlığının* kalıtımsal

[44] Böylesi bir duygunun gelişmesi ile çocuk kendisi ile kendisinin dışındaki kişi ve nesneler arasında bir ayrım yapabilir hâle gelir. "Ama aynı zamanda, potansiyel mekanı yaratıcı oyunla, kullanılan simgelerle ve nihayet kültürel hayatı oluşturan her şeyle doldurarak ayrılıktan kaçındığı da söylenebilir" (Winnicott, 2007: 136). Yani ben ile ben olmayan arasında bir ayrım yapabilme yetisi geliştirdiğinde; aynı zamanda ben olmayanla kültürel düzeyde bir temas da kurabilmektedir. Oyun aracılığıyla bütün bir kültürel simgelerle bağ kurabilmektedir. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, bir yandan bağımlılıktan kurtulup özerkleşirken, çevre ile dolayısıyla kültürel miras ile de kopmaz bir bağ kurmaktadır. Bu noktada şunu da geçmeden vurgulamak gerekir: Winnicott'a göre birey toplum içinde her ne kadar belli bir özerkliğe erişse de, mutlak bir bağımsızlık söz konusu edilemez. Bireye çevresini dışarıda bırakarak mutlak bir bağımsızlık atfetmek mümkün değildir. Zira "çapraz özdeşleşmeler" ben ile ben-olmayan arasındaki keskin ayrımı bulanıklaştırır (Winnicott, 2007: 169).

eğilimlere değil *yaşam deneyimlerine bağlı olmasıdır*" (Winnicott, 2007: 136). Winnicott, kalıtımla değil yaşam deneyimi ile kurulan bir potansiyel mekândan söz ediyor. Dolayısı ile Freud ve Klein'daki kalıtıma yönelik vurgu yerini yaşam deneyimine bırakıyor. Kültürel olanın oyun aracılığı ile deneyimlendiği bir hayat vurgusu öne çıkıyor. Elbette, böylece, öznelerarasılık vurgusu çok daha belirgin kılınmış oluyor. Birey topluma iliştiriliyor. Ondan tümüyle bağımsız bir bireysellik muhal addediliyor.

Winnicott'un çevreyi ve kültürel deneyimi bu denli öne çıkarışı, ya da benliğinin inşâında daha çok çevreyi analizinin merkezine yerleştirişi bu çalışmanın izleyen bölümleri için hayati bir önemde. Ama bu Freud'un teorisinden hareketle elde edilen kazanımları da asla değersizleştirmiyor. Çünkü Freud'un psişenin çoğulluğuna yaptığı vurgu da sonraki bölümlere devredilmesi gereken bir miras.

Freud'un psişeye atfettiği çoğulluğu benliğin kutsallığından arındırılması olarak okuduğumuzda ona hak ettiği önemi de vermiş oluruz. Freud'un benliği zamanın ve tesadüfün ürünüdür; yani olumsaldır. Tıpkı dilin, cemaatin, ahlakî duygunun ve vicdanın olumsal olması gibi. Bu noktaya varmak, Freud'un terimleriyle söylenecek olursa, "tesadüfün kaderimizi belirlemeye değer olduğunu kabul etmek" demektir (Rorty, 1995: 49). Tesadüfün kaderimizi belirlemeye değer olduğunu kabul etmek benliğe bir evrensellik atfetmekten vazgeçmektir. Benliği kutsallığından arındırmaktır. "Gerçekten insan" nosyunundan feragat etmektir. "Geçtekten insan" nosyondan feragat etmek, diye yazıyor Rorty, "kutsallaştırılmış bir dünyanın ikamesi olarak benliğin kutsallaştırılması girişiminden […] feragat etmektir. Bu feragat, zorunluluğun son kalesinden, hepimizin aynı buyruklarla, aynı koşulsuz iddialarla yüzleştiği düşünme girişiminden kurtulmaktır" (1995: 66). Bu aynı zamanda "oluşmuş, birleşik, mevcut, kendi kendine yeterli bir tözün, düzenli ve bütün olarak görülmeye muktedir bir şeyin yerine bir olumsal ilişkiler dokusunun, geçmiş ve gelecek zaman içinde geriye ve ileriye esneyen bir ağın konulması"dır (Rorty, 1995: 74). Benliğe bir olumsallık atfetmek, "gerçekten insan" nosyonundan feragat etmek benliği/kimliği bir evrensel mutlaklık hapsinden kurtarmaya kapı

aralayacağı için önemsenmeli. Ancak bu bir başka girişimi de daha baştan haksız bir ithama maruz kalma tehlikesini de içinde barındırır.

Benliğin çoğulluğunu, insanın kendi evinde bir diaspora yaşadığını, kendini evinin efendisi olmadığını söylemek kimliğin neden olduğu bir yığın insanlık dramına çözüm bulmak adına bir ilk hamle olabilir. Freud bu yüzden değerlidir. Uygarlık ve bireyin gelişimi arasında Freud'un kurduğu ortaklığı bir model olarak ele alıp, benliğin çoğulluğuna uygarlığın da kendi içindeki çoğulluğunu ekleyebiliriz. Kendi içinde eşsiz, bölünmez bir bütün değildir, o hâlde, uygarlık da. Olumsal bir çoğulluklar manzumesidir. Ve bu çoğulluğun hiçbir öğesine bir diğerini dışarıda bırakarak herhangi bir evrensel mutlaklık atfedemeyiz, atfetmemeliyiz. [45] Ve bu çoğulluğu ve onun olumsallığını sıklıkla yinelemek, ısrarla altını çizmek gerekir. Bir diğer kimliğin de en az bizimkiler kadar bir tesadüfün ürünü olduğunu, olumsal olduğunu, yani pekâlâ başka türlü olabilme ihtimalinin hiç de az olmadığını söyleyerek kimlikleri kutsallıklarından arındırmak kimlikler çağının sorunlarına çözüm bulmak adına hiç de küçümsenemeyecek bir ilk adım olarak görülebilir.

Benliğin olumsallığının kabulünün önemini yukarıdaki hâliyle akılda tutmak kaydıyla benliği sadece olumsallığı içinde görmenin yol açması muhtemel bir tehlikeyi de görmek gerekir. Benliği sadece bir tesadüfün ürünü olarak gördüğümüzde, onun bir kurgunun/muhayyilenin ürünü olduğu bağlamları görmezden gelme riskini de göze almak gerekir. Ancak bu –kimliğin bir kurgunun/muhayyilenin ürünü oluşu- hiç de görmezden gelinecek denli önemsiz değildir. Meselâ bir ulusal kimliği sadece bir tesadüfün eseri olarak görmek ne denli mümkündür? Esasen çok da mümkün değildir. Burada bu tartışmayı daha fazla derinleştirmek gerekmiyor. Sadece benliğin salt olumsallığa sabitlenmesinin de bazı ihmâlleri beraberinde getireceğinin farkında olmak bu aşamada yeterli addedilmeli.

[45] Aslında bütün evrensellik iddiaları kendisinin dışında kalan bir şeye karşı dile getiriliyor değil midir? Evrensellik iddiası, aynı zamanda, kendisinin dışında kalan başka bir şey olduğunu –yani evrensel olmadığını- dile getiriyordur (Koçak, 1997: 93). Evrensellik, bu yönüyle, çoğulluğun bir itirafıdır. Ötekinin üzerinin örtüldüğü yerden kendisini açığa vurmasıdır.

Yukarıdaki tartışma ile Freud'un teorisine dair tartışmaların da sonuna gelmiş oluyoruz. İzleyen kısımda yine ağırlıklı olarak psikolojik yaklaşımlar içinde değerlendirilmesi gereken kimi figürlere ve onların bireyin benliğinin gelişim evrelerine odaklanılacak; önce Freud'un gelişim evrelerine kısaca değinilip, Piaget, Erikson ve Kohlberg'in teorilerindeki gelişim evreleri tartışılacak.

II. "BENLİK"İN GELİŞİM EVRELERİ

Dünyaya geldiğinde, insan, henüz bir benliğe (ya da kimliğe) sahip değildir. Başlangıçta, dürtülerince güdülenen basit bir biyolojik organizmadır. Mamafih, insanın içine doğduğu dünya sosyal ve tarihîdir. Sosyal ve tarihî olanın hayat deneyimi içindeki izlerini yüklenmek, insanı salt biyolojik varlık olmaktan bir birlikte-varlık olmaya taşır. Salt biyolojik varlık olma hâlinden birlikte-varlık olmaya geçiş için ilk adım dünyevi gerçekliği hayatın içinde deneyimlemeye başlamakla birlikte atılmış olur. Hayat devam ettikçe tarihî-sosyal gerçekliğin deneyimlenmesi de devam eder. Benlik (ya da kimlik) yaşam deneyimi içinde tedricî olarak inşâ edilir. Bir birlikte-varlık olarak insan sosyal hayata katılarak onu insan yapan özelliklerine tedricen kavuşur.

Tedricî bir edim olarak benliğin (kimliğin) kişiye özgü tarihi Freud'a atfen söylemek gerekirse yitimlerin/kayıpların tarihidir. Buna mukabil, özellikle Kohlberg'in yorumunda ise benliğin (kimliğin) edinimi yitimlerin olduğu kadar özerkleşmenin, bireyselleşmenin tarihidir de.

Benliğin yaşam deneyimi içinde gerçekleşen tedricî bir inşânın ürünü olarak ortaya çıkışı öncelikle gelişimin bazı evrelerine bakmayı gereksinir. Freud için gelişim 'psikoseksüel', Piaget için 'zihnî', Erikson için 'psikososyal', Kohlberg içinse 'ahlakî'dir. Erikson istisna olmak kaydıyla diğer figürlerin hiçbirinin asli derdi benliğin/kimliğin gelişimine dair bir teori ortaya koymak değildir. Benlik/kimlik söz konusu teorilerin temel bir meselesi değildir. Buna rağmen, burada adı geçen teorilerdeki gelişim evreleri üzerinde durmanın çok temel bir gerekçesi var: benliğin/kimliğin inşâına ilişkin bazı önemli ipuçlarını söz konusu teorilerden devşirmenin mümkünlüğü. Meselâ Kohlberg esas itibariyle kimlik sorunu ile doğrudan ilgili değildir. O, ahlakî muhakemenin gelişimini daha çok ben'in işlevinin bir alt-alanı olarak görür. Fakat ben'den bahsedildiğinde en nihayetinde kimliğin bir boyutu ele alınıyordur. Dolayısı ile buradan hareketle kimliğe dair bazı çıkarımlara ulaşmak da mümkün hâle gelir (Kroger, 2001: 83). Benzer bir biçimde Freud da

psikoseksüel gelişimi ele alırken ben, id ve üstben arasındaki ilişkiye odaklandığında, aslında dolaylı bir biçimde, satır aralarında benliğe/kimliğe dair pek çok önemli noktaya da ışık tutuyordur.

Bu kısmın öncelikli amacı, benliğin/kimliğin tedricî bir inşânın ürünü olduğunun altını tekrar tekrar çizmektir. Bu amaçla ele alınan figürlerdeki bazı teorik ayrıntılar zaman zaman kısmen görmezden gelinmiş olabilir. Çünkü amaç gelişim evrelerini ayrıntılı olarak ele almaktan çok benliğin/kimliğin inşâına dair genel bir ilkeye ulaşmaktır.

3.2.1. Freud ve Psikoseksüel Gelişim Evreleri

Bir önceki kısımdan hatırlanacağı üzere Freud'da benliğin gelişiminde odak noktası kayıpla özdeşleştirilen çocukluk evresi idi. Bu, onun teorisinde psikoseksüel gelişime dair ilk cesur iddiadır. Diğer cesur iddiası ise gelişimin psikoseksüel evreleri kapsadığıdır (Miller, 2008: 170). Freud'da psikoseksüel gelişime dört ayrı evre ve bir gizil evre damgasını vurur: (sırası ile) oral, anal, fallik, genital evre ve gizil evre.

3.2.1.1 Oral Evre

İnsanoğlu dünyaya geldiği andan itibaren bir başkasının bakımına yoğun bir ihtiyaç duyar. Bir başkası olmaksızın temel ihtiyaçlarını karşılayamaz. "Onunla ilgilenen birisi olmazsa yaşayamaz. Bebek çevrede gezinemez ve karnını doyuramaz" (Wolff, 2002: 26-7). Doğduğu ilk evrede bebek için yoğun olarak uyuduğu saatler dışındaki temel ihtiyaç beslenmedir. Dolayısıyla, doğumdan bir-bir buçuk yaşına kadar süren bu evrede bebeğin "ihtiyaçları, algılamaları ve kendini anlatım yolları daha çok ağız bölgesinde odaklanmıştır" (Geçtan, 1993: 34). Ağız bölgesinde odaklanan oral deneyimler –emme, çiğneme, yeme, ısırma, tükürme- açlığın giderilmesi biçimindeki bir doyumun sağlanmasına yöneliktir. Bahsi geçen oral deneyimler çocuğun hazla olduğu kadar acılarla da karşılaşmasına neden olur. Çocuk oral deneyimin temel nesnesini (başlangıçta ana memesidir bu) doyuma ulaşmak amacı ile sürekli yanında ister. Bunun imkânsızlığı onu gerçeklikle yüzleştiren ilk acılı deneyimdir.

Bu evrede ana memesinden zorunlu ayrılık -başlangıçta zaman zaman sonrasında ise tümüyle- memenin yerini bir başka nesnenin alması ile sonuçlanır: parmak (ya da şişe). Libidonun amaçladığı erotik doyum parmağın (ya da şişenin) emilmesi ile sağlanır. Parmak emme hareketi doyumun besin ihtiyacından –meme- ayrıldığının bir göstergesidir. Çocuk memeden (sütten) kesildiğinde besin ihtiyaçi artık emme yoluyla sağlanmaz. Burası ilk kez otoerotizmle karşılaşılan yerdir. Çocuk emiş için dıştan gelen bir nesneyi değil, parmağını tercih eder (Craib, 2004: 82-83). Çünkü artık asıl doyum elinden alınmıştır. İlk kaybın, dolayısıyla engellenmenin yaşanması kaybı da beraberinde getirir. Memeden vazgeçme anlamında bir kayıp. Çocuk, memenin yerine koyabileceği nesneler için sembolik yer değiştirmeler yapar. Onun amacı engellenen hazzı sürekli kılabilmek, oral doyuma ulaşabilmektir.

Oral doyumun/hazzın çok fazla ya da gereğinden az olması gelecekte çocukta bazı sorunlara yol açabilir. Çok az hazzın yan etkileri belirgindir: Sıklıkla anksiyete yaşama, sonraki yıllarda sürekli oral tatmin arama ve karamsarlık. Aşırı hazzın sonuçları ise daha az belirgindir. Eğer oral evrede haz çok aşırı ise, "yeni bir evrenin gerektirdiği şekilde yeni nesnelere yükleme yapmak çocuklara zor gelebilir. Bu durumda saplanma gerçekleşebilir.[46] Dahası, sonraki evrede görece hafif bir anksiyete oral evrenin fazla yüklenmiş nesnelerine gerilemeye yol açabilir" (Miller, 2008: 178). Oral hazzın optimal düzeyde tutulabildiği ve oral evrenin başarılı bir biçimde aşıldığı hâllerde, çocuk çevresi ile kurduğu ilişkide daha özgüvenli ve paylaşımcıdır. Karamsar, aşırı bağımlı ve kıskanç değildir (Geçtan, 1993: 35). Oral evrenin aşılmasını *anal evre* takip eder.

3.2.1.2. Anal Evre

Kabaca bir-bir buçuk yaş ile üç yaş arasında süren bu evrede çocuk dışkısını boşaltmak ya da tutmak işlevleri üzerinde denetim sağlar. Dışkı boşaltımına dair çocuktaki fizyolojik ihtiyaç ancak boşaltma ile sağlanabilecek bir gerilim yaratır. Bu ihtiyacın ortaya çıkışını takiben çocuk boşaltımla gerilimi azaltarak haz almaya

[46] Freud bu türden bir saplanma ya da gerileme yaşayan çocukların hayatlarının ileriki evrelerinde öpüşmeye, tütün içmeye ya da yemek yemeye aşırı düşkün olabileceklerini iddia eder. Craib'a göre, Freud bu düşünceleri ile teorisinin değerini yıpratabilecek bir tür determinizme düşmektedir (2004: 83).

çalışır. Çocuğun dışkısını kontrol edebilmesi onun için önemlidir. Bu yetiyi kazanma süreci –anne-babaların verdiği tuvalet eğitimi- çocuk için hazzın olduğu kadar engellenmenin ve anksiyetenin de kökenidir. "Anne-baba tarafından kontrol edilen toplum tuvalet eğitimini ve bu şekilde kendini kontrol etmeyi talep eder. Anında zevk alma arzusu engellenir" (Miller, 2008: 182). Bu engellenmenin yol açtığı çatışmalar sonucunda çocuk, "bir yandan bağımlılık duyguları, öte yandan ayrılma, bireyleşme ve bağımsızlaşma isteklerini içeren karşıt duyguları birlikte yaşar" (Geçtan, 1993: 36). Aynı anda hazzı ve engellenmeyi deneyimleyen çocuğun bu evrede de nihai amacı doyumdur. Engellenmenin şiddetinin gereğinden az ya da çok olması gelecekte çocuk için muhtemel sorunlara oral evrede olduğu gibi kapı aralayacaktır. Bu yüzden tuvalet eğitiminin barışçıl bir biçimde tamamlanması ve çocukta yeterince özdenetimin gelişmesine imkân tanınması önemlidir. "Eğer bu amaca gerektiği şekilde ulaşılırsa çocuk daha olgun bir ego geliştirir çünkü gerçeklikle uzlaşmak yoluyla keskinleşmiştir" (Miller, 2008: 182). Bir başka biçimde söylemek gerekirse, tuvalet eğitiminin gelişmesi ve çocuğun dışkısına hâkim olabilmesi özerkliğinin de artması anlamına gelir. Freud'un psikoseksüel gelişiminde anal evreyi *fallik evre* takip eder.

3.2.1.3. Fallik Evre

Bu evrenin ana belirleyeni cinsel organların ellenmesi ile alınan zevktir – mastürbasyon. Dolayısıyla, kabaca üç ile beş yaş arasında süren bu evrede hazzın ve acının kaynağı genital bölgede odaklanır. Genital bölgedeki ellenme ile sağlanan uyarılmanın yol açtığı gerilimin boşaltılması hazzın elde edilmesini mümkün kılar (Miller, 2008: 183). Bu evrede artan mastürbasyon yapma eğilimine anne babaya yönelik, çoğu bilinçdışı, cinsel dürtüler eşlik eder. Mastürbasyon yapma eğilimi çocukta suçluluk duygusu yaratırken, anne babaya yönelik cinsel dürtüler de iğdiş edilmeye –Oedipus kompleksi- yönelik kaygılara neden olur (Geçtan, 1993: 38). İğdiş edilme kaygısı ile erkek çocuk baba ile kız çocuksa anne ile özdeşleşerek baş etmeye çalışır.

Fallik evre, anne-baba ve çocuk arasında daha karmaşık ilişkilerin yaşandığı bir evredir. Çocuğun "büyüklük, yaş ve cinsiyet bakımından kendisini başkalarıyla

karşılaştırdığı; kendi cinsel kimliğinin ayrımına vardığı, kendisiyle aynı cinsten olan anne-babasını örnek aldığı" (Wolff, 2002: 29) fallik evrenin bu çalışma açısından öne çıkan özelliği özdeşleşmedir. Özdeşleşmenin başarılı bir biçimde gerçekleştiği ve fallik evre sona erdiği takdirde "çocuğun temel kişiliği belirlenmekte ve çatışmalar geleneksel biçimlerde çözümlenmektedir. Kişilik değişse de temel yapıda daha fazla değişiklik olmamaktadır" (Miller, 2008: 185). Aksi hâlde ileriki yıllarda muhtemelen nevroz ve bazı kişilik bozuklukları ortaya çıkacaktır (Geçtan, 1993: 40). Freud'un psikoseksüel gelişim teorisinde fallik evreyi *gizil evre* takip eder.

3.2.1.4. Gizil Evre

Oral, anal ve fallik evredeki 'Fırtına ve Stres'ten (*Sturm und Drung*) sonra cinsel dürtülerin bastırıldığı ve 'yeni bedensel heyecan bölgelerinin ortaya çıkmadığı', kabaca Oedipus kompleksinin aşılmasını takiben onbir-oniki yaşında buluğa ermenin ilk belirtilerine kadar süren, görece daha sakin bir evredir (Miller, 2008: 185). Bu evrede kız ve erkek çocuklar daha çok kendi hemcinslerine yakınlaşırlar. Erkek ve kız olmak çocukların oyunlarına yansır, erkek ve kızlar farklı türde oyunlar oynarlar. Bu evrede, "cinsel ve saldırgan enerjiler, öğrenme, oyun, çevreyi araştırma ve diğer insanlarla daha etkin ilişkiler kurmada kullanılır" (Geçtan, 1993: 41). Yani, eski cinsel dürtüler ve fantaziler geçici bir "unutulma" sürecine girmişlerdir. Cinsel dürtüler yerlerini okul etkinliklerine, oyuna, arkadaş çevresi ile yoğun zaman geçirmeye, bazı becerileri edinmeye bırakmıştır. Kültürel değerler de bu evrede özümlenir (Miller, 2008: 185). Anne-baba ile özdeşleşmelerin yerini bu evrede daha çok öğretmenlerle ve dinî otorite ile özdeşleşme almıştır.

Gizil evrenin başarılı bir biçimde aşılmaması iki tür aksaklığa neden olabilir. Şayet çocuk cinsel dürtülerinin denetimini sağlayamazsa (onları unutmazsa), enerjisini öğrenme ve beceri gelişirmeye tevcih edemez veya aşırı bir denetim mekânizması geliştirerek kişiliğinin gelişim yolunu kapatır ve obsesif karakter yapısının yerleşmesine sebep olur. Gizil evrenin başarılı bir biçimde atlatılması ise çocuğun yenilgiye uğradığında, aşağılık duygusuna kapılmaktan korkmadan ve özerk bir varlık olarak çeşitli girişimlerde bulunmayı öğrenmesini mümkün kılar (Geçtan, 1993: 41). Bu gizil evrenin aşılması ile *genital* evreye adım atılmış olur.

3.2.1.5. Genital Evre

Gizil evrede unutulan cinsel dürtüler buluğa erme (ergenlik) ile ortaya çıkan fizyolojik değişimlerle birlikte tekrar gün yüzüne çıkarlar. Fallik evre ve öncesindeki cinsel dürtüler ergenliktekilerle bu evrede kaynaşır; gizil evre öncesinde çözülmeden kalmış çatışmalar tekrar gün yüzüne çıkar. Bir bakıma, bu evre, çözülmeden kalan çatışmaların çözümü için ikinci bir şans gibi kabul edilir (Wollf, 2002: 32). Şayet çatışmalar çözüme kavuşturabilirse yetişkin bir insan kimliği kazanılmış olur (Geçtan, 1993: 41).

Yetişkin bir insan kimliği, yani anne-babadan bağımsız ve karşı cinsten kişilerle daha sağlıklı ilişkiler kurabilmekte belirginleşir. Karşı cinsle ilişkiye narsizm değil özgecilik hâkimdir. Kişi kendi hazzıyla önceki evrelere göre daha az ilgilenir (Miller, 2008: 185). "Karşı cinse ilginin yanı sıra, toplumsallaşma, grup etkinliklerine katılma, meslek seçimine ilişkin tasarılar ve yuva kurma isteği belirir" (Geçtan, 1993: 41-2). Bütün bu edimlerde baskın olan şey ergendeki *kararsızlıklar*dır; roller, düşünceler, idealler ve değerler sıklıkla değiştirilir, yerlerine yenileri aranır. Kararsızlığa aşırı yüceltmeler eşlik eder. Ergen her neyi düşünüyorsa o mutlak doğrudur, idealleri uğruna ölebilir. Ama, kısa süre önce uğruna ölebileceği ideallerin yerini kısa bir süre sonra başkası alır. Dolayısı ile, bu evre, kimlik bunalımlarının ve dahilî çatışmaların yoğun olarak yaşandığı ve aidiyetlerin henüz bir sürekliliğe erişmediği bir evredir.

İnsanlar hayatın her ânında ergenlikten olgunluğa geçseler de pekâlâ bazı kimlik bunalımları yaşayabilirler. Böyle de olsa "genital evrenin sonunda çoğu insan oldukça istikrarlı bir duruma kavuşur. Tipik olarak birey, yetişkin dünyasının gerçekleriyle başa çıkmasını mümkün kılan oldukça güçlü bir ego [ben –m.a.] yapısına kavuşur" (Miller, 2008: 185). Güçlü bir ben yapısına sahip olan böylesi bir genç kendi güçlerini kolaylıkla gerçekleştirebilir, "anlamlı sevgi ilişkileri kurabilir ve kendisine doyum sağlayacak amaçlara ulaşabilmek için çalışır, yaratıcı ve üretken bir insan olur" (Geçtan, 1993: 43).

Freud, psikoseksüel gelişim evrelerini genital evre ile sonuçlandırır. Ona göre, hayatın sonraki evreleri için gerekli süreklilik duygusu genital evre ile birlikte kazanılmış olur. Artık benlik inşâ edilmiş, haz ilkesi yerini gerçeklik ilkesine bırakmıştır.

Freud'un teorisinde psikoseksüel gelişim evrelerinden birinden diğerine geçiş biyolojik olarak belirlenir. Gelişimin değişmez düzeninin hemen tüm nedeni olgunlaşmadır. Oysa, Piaget'ye göre, gelişim evreleri salt biyolojik olgunlaşmaya dayalı olarak ele alınamaz, ilâveten fiziksel ve sosyal deneyimler ve doğuştan getirilen zihnî işleyiş yolları da analize dâhil edilmelidir (Miller, 2008: 171). Bu noktada Freud ve Piaget arasında başka karşılaştırma yapma imkânlarını daha sonraya bırakarak Piaget'nin *zihnî gelişim evreleri*ne bakabiliriz.

3.2.2. Piaget ve Zihnî Gelişim Evreleri

Freud'da gelişim (psikoseksüel) biyolojik olgunlaşmaya çapalıdır. Piaget'de ise gelişim (zihnî) sosyal deneyimlerle çocuğun kendinde taşıdığı özpotansiyelin etkileşiminin bir ürünüdür. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, Piaget, çocuğun zihnî gelişim sürecindeki serüveninin tümüyle sosyal çevreye bağımlı olduğunu ya da onun tarafından belirlendiği kabul etmez. Ne de çocuk tümüyle kendi öz potansiyeli ile zihnî gelişim sürecinin içinde yer almaktadır. Aksine, çocuk hem bir özpotansiyele sahiptir, hem de çevrenin etkisiyle zihnî gelişim sürecine katılır. Ben'in oluşumu ya da çocuğun kendi ben'inin ayırdına varması ancak belirli bir zihnî gelişim aşamasının katedilmesi ile mümkündür. Bunu bir süreç-serüven olarak tanımlayalım. Bu süreçte çocuk çevresel bir etkiyi de içerecek biçimde bir öz potansiyelle kendi ben'ini diğer benlerden ayırt eder.

Ben'in diğer benlerden ayırt edilmesi bireylerin etkin bir biçimde niteliksel ve yeni bilgi ve muhakeme yapıları geliştirmeleriyle mümkün hâle gelir (Moshman, 2005: 3-4). Söz konusu bilgi ve muhakeme yapılarının, yani rasyonel bilişin edinilmesi çevre ile kurulan etkileşimlerin bir ürünüdür. Çevre ile etkileşime bireyin

kendi özpotansiyelinin eklenmesi ile bireyin kendine ait bilgiyi inşâ ederken etkin bir rol üstlendiği vurgulanmış olur (Moshman, 2005: 6).

Piaget, *Çocuğun Gözüyle Dünya*'da klinik incelemelerde sorulan sorular ve alınan cevaplardan hareketle çocuğun zihnî gelişiminin evrelere dayalı bir analizini ortaya koymaya çalışır. Bu amaçla öncelikle çocukların kendilerine sorulan sorulara verdikleri cevapları sınıflandırır. Çocuklar beş ayrı tür tepki geliştirler: "herneysecilik", "uydurukçuluk", "esinli inanç", "tetiklenmiş inanç" ve "spontan inanç". Çocuk sıkıldığında ya da sorularla bir uyum sorunu yaşadığında genellikle eğlenmek için ya da bir mit oluşturma gayretine girmeksizin sorulara ilgisiz cevap vermektedir (herneysecilik). Çocuk fazla düşünmeden, aslında kendisinin de inanmadığı ya da sadece biçimsel bir sürüklenişle inandığı bir cevap verdiğinde "uydurukçuluk" söz konusudur. "Çocuk soruya cevap vermek için çaba harcıyorsa ama soru kışkırtıcı ve esinleyici ise ya da çocuğun amacı kendi düşüncesini işin içine katmadan sadece soru soranı tatmin etmekse" (Piaget, 2005: 13) bu "esinli inanç" kategorisi içerisinde değerlendirilir. Çocuk cevabı düşünerek ve kendi derinliklerinden getirerek verme gayreti içindeyse ve yeni sorularla karşılaşıyorsa bu "tetiklenmiş inanç"tır. Tetiklenmiş inanç zorunlu olarak sorulardan ve soruların sorulma biçiminden etkilenir; zira sorular kendi içinde belirli bir yönlendiricilik özelliğine sahiptir. Bu, çocuğu belli bir istikamette düşünmeye ve bilgisini belli bir biçimde sistemleştirmeye mecbur eder. Fakat, bu, öte yandan, çocuğun düşüncesinin özgün bir ürünüdür; çünkü çocuğun soruya cevap vermek amacıyla gerçekleştirdiği akıl yürütme ve düşünürken yararlandığı tüm eski bilgiler deneycinin dolaylı etkisi altındadır. Yani çocuk tümüyle yönlendirilmeye açık pasif bir pozisyona hapsolmuş değildir. Aksine zihnî gelişim süreci içinde sürekli bir aktif zihnî yetiye de sahiptir. O hâlde Piaget'e göre tetiklenmiş inanç ne tümüyle spontandır ne de esinlenmiştir. Son olarak "spontan inanç" olarak tanımladığı tepki türünde ise, çocuk soruya cevap vermek için akıl yürütme ihtiyacı hissetmez, ama formüle edilmiş ya da edilebilir olduğundan basmakalıp bir cevap verir (Piaget, 2005: 14).

Çocuğun tepkilerini kategorize etmeye çalışırken Piaget'nin önem verdiği şey çocuğun bizatihi kendi derinliklerinden getirdiği cevaplar ile yetişkin çevreden

esinlenmiş olanları ayırabilmektir. Piaget çocukların verdikleri cevapları analiz ederken gösterdiği dikkatle söz konusu ayrımı yapmaya çalışır; her zaman çevresel etkinin dışında bütün çocuklarda aynı olan cevap verme biçimleri ile zihnî gelişimi kategorilere ayırır. Buradan çevresel etkinin tümüyle dışarıda bırakıldığı düşüncesine ulaşılmamalıdır. Piaget, bu ikisini birarada değerlendirir: Çocuk bir yönüyle sosyalleşme sürecine tâbidir. Zihnî gelişim sosyalleşme sürecinden bağımsız değildir. Ancak sosyalleşme sürecinde çevresel etkiye maruz kalsa da çocuğun özgün bir tepkisi vardır. Bunu Piaget şu şekilde açıklıyor; "çocukların inançları yetişkin tarafından etkilenmiş ama dikte edilmemiş bir tepkinin sonucudur" (2005: 27). Birbiriyle ilişkili üç unsur vardır burada: çocuğun adapte olduğu dünya, çocuğun düşüncesi ve bu düşünceyi etkileyen yetişkin düşüncesi. Bu üç unsur arasındaki ilişki çocuğun zihnî gelişimine dair bütünlüklü bir tablo sunar. Ancak bunların birbirinden ayrılması da bir zorunluluktur. Sosyolojiden esinlenen yorumlar, Piaget'ye göre, çocuğu tümüyle çevresel etkiye mahkûm eder. Bu bir uç yorumdur. Diğer uç yorumda ise çocuk tümüyle kendi öz potansiyeli ile vardır. Böyle bir kabulde çocuğu kendi otizmi[*] içinde yaşayan bir tür şizoid gibi görmek gerekecektir. Piaget, bu iki uç yorumdan özellikle ilki üzerinden eleştirel bir bakış geliştirir. Çocuğu yetişkini kopye eden basit bir taklitçi olarak görmek mümkün müdür? Çocuk kendisine sunulan, aktarılan her kültürel unsuru her nasıl sunulduysa öyle içselleştiren bir zihnî performansa sahip değildir. Aksine zihnî gelişim aşamalarında farklılaşan bir "deforme ederek" kopye etme tutumu içerisindedir. Sözcükler aynı olsa da, onların çocuklarda ve yetişkinlerdeki anlamı farklıdır (Piaget, 2005: 28). Dolayısıyla Piaget referans aldığı ilkeyi şu biçimde özetler; söz konusu ilke "çocuğu sadece taklit eden bir varlık değil, nesneleri kendisiyle özdeşleştiren, onları ayıklayan, kendi yapısına göre sindiren bir organizma olarak ele alır" (Piaget, 2005: 30).

Çocuğun taklit eden değil, nesneleri kendisiyle özdeşleştiren, onları ayıklayan ve kendi yapısına göre sindiren bir organizma oluşu ondaki rasyonel muhakeme

[*] Otizm, "kişinin düşüncelerinin, duygularının ve arzularının dünyayı kendi algılayış biçimine göre belirlemesi. İç gerçekliği dış gerçeklikle bağdaşmaz ve kişi şeyleri başkalarının da paylaştığı gerçeklik temelinde değil, kendi arzularının, fantazilerinin, hayallerinin ve ümitlerinin ışığı altında değerlendirir" (Budak, 2005: 553). Otizm, çevreye tepkisizlik, sözlü ve başka türlü iletişim güçlükleri, içe kapanma, gerçeklikten uzaklaşma, aşırı nesne bağımlılığı vb. semptomlarla özellikle hayatın ilk üç yılında ortaya çıkan patolojik bir anlam taşıyan bir tür rahatsızlıktır (Budak, 2005: 553).

yetisinin gelişiminin basit bir göstergesidir. Çocuktaki muhakeme yetisinin gelişiminin merkezine Piaget ben'le ben-olmayan arasında bir ayrım yapabilecek duruma gelmeyi yerleştirir. Çocuk zihnî gelişim evresinin başlangıcında henüz bir ben'i olduğunun ayırdında değildir. Kendisi ile çevresi arasında herhangi bir ayrım yapamaz. Çocuğun dış gerçekliği ile yetişkinin dış gerçekliği birbirinden tümüyle farklıdır. Başlangıçta çocuk için ben ve çevresi arasında bir aynılık vardır. Meselâ, herkes kendisi gibi düşünür. Bu evrede, 'benmerkezcilik"in yürürlüktedir[47] ve bu hâliyle bir ben bilincinin oluşmasına engeldir.[48] Zira henüz herşey birbiri ile özdeştir. İşaretler ve eşya ile ben arasında bir ayrım yapabilecek zihnî gelişim aşamasına henüz gelinmemiştir. Bu, bir bakıma, çocuğun gerçekçiliğinin bir ifadesidir. Çocuk gerçekçidir; çünkü henüz bir öznenin varlığından ve düşüncesinin içselliğinden habersizdir (Piaget, 2005: 82). Çocuğun gerçekçiliği kendiliğinden dolaysız bir eğilimle ilişkilidir. Şöyle ki, işaret ve işaret edileni, iç ve dışı, psişik ve fizikseli karıştırır. Bu, aynı zamanda, "ben" ile çevrede olanın çocuktaki belirsizliğidir. Çevrenin ayırdına vardıkça benmerkezciliği de gevşeyecek ve bir ben bilinci oluşacaktır.[49] Piaget'nin ifadesi ile; ben'in bilinci, belirli içeriklerin birleşmesinden ziyade, yeni oluşmakta olan bilincin kavradığı biçimiyle gerçekliğin ayrışmasından doğar (Piaget, 2005: 112). İşaretler ve eşya ancak tedricî olarak ayırt edilebilecektir.

Zihnî gelişimin ben'le ben-olmayan arasında ayrım yapabilme yetisini edinmekle ilgili olduğunu belirtmiştik. Piaget'de zihnî gelişimin bir başka önemli

---

[47] Çocuğun ben merkezciliği her şeyi kendine indirgemesi ile ilgilidir. Çocuk herkesin kendisi gibi düşündüğünü vehmeder. Henüz başkalarının görüşlerinin, duygularının, arzularının ve acılarının kendisininkinden farklı olabileceğinin ayırdında değildir. Kavramlar çocuk için "mutlak"tır, bir göreliliğe sahip değildir. Hem mantıksal hem de ontolojik bir benmerkezcilik söz konusudur. Tekrar etmek gerekirse bunun nedeni kendi "ben"i ile başkalarının düşüncelerini ayıracak bir zihnî yetiye sahip olmamaktır. Bahsedilen anlamda bir zihnî yetinin kazanılması hem çevrenin ayırt edilmesine hem de bir "ben" bilincinin doğmasına eşlik edecektir (Piaget, 2005: 146).

[48] Burada Freudien bir tabir olan "narsizm"le benmerkezciliğin birbirine benzer kavramlar olarak kullanıldığının altını çizmek gerekir. Ancak, Piaget'ye göre, çocuğun "ben" duygusunun henüz uzağında olduğu bu başlangıç evresinde, çocuk narsistse bile bu narsizm kendilik bilinci olmayan bir narsizmdir (2004: 28).

[49] Heimann da Piaget gibi çocuğun kendisini nesnelerin bir parçası gibi gördüğünü, ancak zamanla nesne ile kendisi arasında ayrım yapabilecek bir olgunluğa eriştiğini vurguluyor. Oysa Lacan, özellikle Piaget'nin burada da sıklıkla vurgulanan bu görüşünü kabul edilemez bulur. Bu tür bir görüş belirsizliği olduğu gibi bırakmaktadır. Çocuk ile nesne arasında yapılan bu kolay ayrım hiçbir zaman tatmin edici olmaz. Ne kadar olgunlaşırsak olgunlaşalım, Lacan'a göre nesne her zaman kişinin bir parçasıdır (Craib, 2004, 111).

yönü onun bedensel gelişimle ortaklığında-farklılığında bulunabilir. Bedenin gelişimi bir "denge"ye ulaşmaya yazgılıdır. Çocuk bedensel olarak geliştikçe bir "uyum" ve "denge" hâline de erişmiş olur. Ancak bu denge hâli bedensel gelişimin zirve noktasına ulaşıldığında tersine dönecek ve çocukluğa doğru bir dönüş yaşanacaktır. Organların durumuna bağlı bazı psişik işlevler için de benzeri bir tespitte bulunmak mümkün. Meselâ, görüş keskinliği gençliğin belirli bir evresinde zirve noktasına ulaştıktan sonra gerileyecektir. Oysa "zekanın ve duygusallığın yüksek işlevleriyse tersine, dengeli olduğu kadar devingen bir "devingen dengeye" yönelir" (Piaget, 2004: 14). Devingen bir denge hâlinde sağlıklı bir ruh için büyüme noktasının sonu asla bir çöküşle sonuçlanmaz; denge hâli sürekli yeniden kurulur.

Piaget'ye göre, zihnî gelişim bir "denge"ye erişim sürecidir. Çünkü, insan ancak bir "denge" hâli ile hayatını sürdürebilir. Bir başka ifade ile gelişme, "ilerleyen bir denge, daha az dengeli bir durumdan, daha yüksek bir denge durumuna sürekli bir geçiştir" (Piaget, 2004: 13). Benzeri bir gelişme duygusal alan ve sosyal ilişkiler için de geçerlidir. Denge ancak geliştikçe mümkün hâle gelir. O, tıpkı bir binanın katlar eklendikçe yükselmesi gibidir. Önemli olan her yeni katın/eklentinin büyüklüğü ya da sağlamlığı değil, esnekliğiyle denge hâlini süreklileştirebilecek bir yapıda olmasıdır.

Her yeni eklenti değişimdir. Ancak bu çok köklü yapısal bir işlev değişimi değildir. Zira Piaget için zihin işlevsel açıdan sürekliliği ile temâyüz eder. Doğumdan itibaren zihnin bir performansı vardır. Her düzeyde zekâ anlamaya ya da açıklamaya çalışır. Oysa ilgilerin mahiyeti her düzeyde farklıdır. O hâlde, sürekliliğin yanında değişen yapılar da insani gerçekliğe mündemiçtir. Bunların birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Bu değişen yapılar, Piaget'nin zihnî gelişim evrelerine tekabül eder.

> Her bir evreyi bir öncekinden ayıran yapısal özgünlüğüdür. Bu birbirini takip eden temeli, altyapı sıfatıyla daha sonraki evrelerde varlığını sürdürür ve yeni karakterler bu birikimin üzerine kurulur. Her bir evrede kendine özgü bir denge hâli vardır. Bu hâlin evreler ilerledikçe gelişmesi beklenir (Piaget, 2004: 16). İhtiyaçlar her bir evrede ortak olan işlevsel

düzeneklerdir. Her bir ihtiyaç dengenin yeniden kurulmasını gerektirir. Meselâ, açlık bir ihtiyaçtır. Sadece açlığın giderilmesi ile denge yeniden tesis edilebilir. Zira, ihtiyaç aslında her zaman dengesizliğin bir tür dışavurumudur (Piaget, 2004: 17). Dış ya da iç dünyada yaşanan her tür dönüşüm hareketin dengesini bozar. Bu dengenin yeniden kurulması gerekir. Aslında "her yeni davranış yalnızca dengeyi yeniden kurmayı içermiyor, ama ayrıca bu düzensizlik öncesi durumdan daha kalıcı bir dengeye yöneliyor" (Piaget, 2004: 18). İnsanın gelişimi bu düzeneğin sürekli ve yeniden düzeltilmesi ve dengeye gelmesinden ileri gelir. Gelişim, ben'in en iyi şekilde bütünlük kazanmasını hedefler. Denge, süreklilik ve bütünlük Piaget'nin benliğinin olağan durumdaki temel nitelikleridir.

Zihnî gelişim, ben'le ben-olmayan arasında ayrım yapabilme yetisine olduğu kadar, bir devingen dengeye, sürekli tehdit altında olan bütünleşme ihtiyacının karşılanmasına işaret eder. Bütün bu çaba, öte yandan, rasyonel muhakemenin gelişiminin de bir ifadesidir. Şimdi kısaca söz konusu gelişim evrelerini birbirinden farklılaştıran özelliklerine bakalım.

Duyusal-motor diye tabir edilen birinci evre doğumdan yaklaşık iki yaşına kadar sürer. Bu evrenin ayırıcı özelliği ben'le ben-olmayan arasında ayrım yapabilme yetisine çocuğun tedricî olarak sahip olmasıdır. İkinci evre olan *işlem-öncesi* Piaget'nin araştırmalarının büyük bölümünü hasrettiği evredir. "Bu aşama, çocukların dilde ustalık kazandıkları ve kelimeleri nesnelerle görüntüleri temsil etmek için simgesel bir biçimde kullanabildikleri, iki ile yedi yaş arasındaki evreyi kapsamaktadır" (Giddens, 2000b: 35). Dilde ustalık kazanılması zihnî gelişim sürecinde özellikle üzerinde durulması gereken bir olgudur. Zira, dil bir yandan "çocuğa kendi edimlerini anlatmaya izin verirken, aynı zamanda ona geçmişi yeniden kurma olanağı sağlar" (Piaget, 2004: 31). Dilde ustalık kazanmak, kendisinin dışında bir dünyanın var olduğunu keşfetmenin sözel ifadesidir. Benmerkezcilik bu evrede çocuklar için ayırt edici bir özelliktir. Bu evre çocukları

için diğer ayırt edici özellik ise düşünce katılığı, yarı mantıksal düşünce[50] ve sınırlı sosyal biliştir[51] (Miller, 2008: 76). Çocuğun bu evredeki benmerkezciliği ve düşünce katılığı bir başkası ile süregiden karşılıklı bir konuşmayı sürdürmesine engel olur. "Benmerkezci konuşmada, her bir çocuğun söyledikleri, daha önce konuşanın söyledikleri ile az çok ilişkisizdir. Çocuklar birbirleriyle konuşurlar, ancak bu konuşma, yetişkinlerdeki gibi biri diğerine *yönelik* olmaz" (Giddens, 2000b: 35). İşlem-öncesini *somut-işlem evresi* izler.

Somut-işlem evresi yedi yaşından on bir yaşına değin sürer. Bu evrede çocuklar soyut, mantıksal kavramlarda beceri kazanırlar. Nedensellik gibi kavramları fazla zorlanmadan kullanabilirler. Bir önceki evredeki örneği hatırlayacak olursak, çocuk bu evrede, daha geniş bir kaba boşaltılan suyun uzun-ince kaptaki ile aynı miktarda olduğunu kolaylıkla farkeder. Çocuk, çarpma, bölme ve çıkarma gibi matematiksel işlemleri yapabilir hâle gelir (Giddens, 2000b: 35). Bu evrede çocuklar çok daha az benmerkezcidir. Piaget'nin zihnî gelişim evrelerinin sonuncusu ise *biçimsel işlem evresi*'dir. Burada biçimsel işlemden kasıt soyut düşünebilme ve farklı değişkenler arasında ilişki kurabilme yetisine sahip olmaktır. "Bir sorunla karşılaştığında, bu aşamadaki çocuklar bu sorunu çözmenin olanaklı tüm yollarını gözden geçirebilir ve bir çözüme ulaşmak için bu yolları, teorik olarak izleyebilir" (Giddens, 2000b: 35). Bir başka deyişle, ergenliğin deneyimlendiği onbir ile onbeş yaş arasındaki bu evrede hem tümevarımcı hem de tümdengelimci muhakemeler yürütülerek karşılaşılan sorunlara çözüm aranır (Woolfolk, 1993: 38). Hülasa, bu evrede düşünce, bir önceki evrenin aksine mantıksal, soyut ve esnektir (Miller, 2008: 91).

---

[50] Bu evrede çocukta henüz nedensellik, hız, ağırlık ya da sayı gibi düşünce kategorilerine ilişkin genel bir anlayış gelişmemiştir (Giddens, 2000b: 35). Örneğin çocuk uzun ince bir kaptaki suyun daha geniş bir kaba boşaltığını görse, geniş kaptaki suyun düzeyi daha düşük olacağından geniş kapta daha az su olduğu sonucuna varacaktır.

[51] İşlemöncesi evrede çocuk, bir edimin yanlışlığını, ne kadar zarar verildiği ve edimin cezalandırılıp cezalandırılmadığı gibi haricî değişkenlere bakarak yargılar. "Bu nedenle annesine yardım ederken on beş fincan kıran bir çocuk, dolaptan kurabiye çalmaya çalışırken yalnızca bir fincan kıran çocuktan daha suçlu olarak görülür" (Miller, 2008: 81).

Piaget'nin evreleri, çocuğun kendiliğinden sahip olduğu özpotansiyelle çevre ile ilgili etki arasındaki etkileşimin ben'in devingen dengesini sağlamaya yönelik girişiminin hayatın farklı evrelerindeki görünümleridir. Ben(lik) sürekli gelişen muhakeme yeteneği ile çevresel gerçekliğe uyum sağlayarak dengesini muhafaza etmeye çalışır. İnsan olmayan organizmalar çevreye fiziksel olarak nasıl uyum sağlıyorlarsa insan da psikolojik düzeyde zihnî olarak çevreye uyum sağlamaya yazgılıdır. "Piaget bu uyum sürecine dahil olan psikolojik işlerlik şekillerinin evrensel olduğunu, yani bütün insanlar tarafından kullanıldığını varsaymıştır" (Miller, 2008: 56). Dolayısı ile, Piaget'nin evreleri birbini takip eden birer uyum sağlama[52] düzeyleridir (Miller, 2008: 58). Çevreye uyum sağlama teşebbüsü başarılı bir biçimde sonuçlandığında –özümleme ve uyma dengeli bir eşgüdüm içinde olduğunda- denge de sağlanmış olur. "Bu denge dünyayla etkileşim yolları sağlayan örgütlü yapıların gelişimi yoluyla kazanılır" (Miller, 2008:100). Ancak söz konusu örgütlü yapıların gelişimini temsil eden denge, organizmadan ya da çevreden kaynaklanan herhangi bir nedenle zaman zaman bozulur. Sonrasında tekrar kazanılır. Denge, bu durumda, tekrar belirtmek gerekirse, devingendir.

Piaget'nin zihnî gelişim teorisinde öne çıkan temel kavramların -'çevre', 'özpotansiyel,' 'özümleme', 'uyma' ve 'devingen denge'- altını çizerek Erik Erikson'un 'psikososyal' gelişim teorisine geçelim.

3.2.3. Erikson, Aşamalı-Türeyim (Epigenesis) ve Kimlik

Birinci Bölüm'de Erikson'un kimlikle ilgili herhangi bir tartışmadaki önemine değinilmişti. Bir kavram olarak kimliğin ilk kullanıcısının Erikson olduğunu hatırlamakta fayda var. O, Freudien gelenekle yakın münasebetlerine

[52] Piaget'de uyum sağlama birbirini tamamlayan iki süreci içerir: *özümleme* ve *uyma.* Özümleme, "gerçekliği kişinin halihazırdaki bilişsel örgütlenmesine uydurma sürecidir. Nesne ya da olaylarla her bilişsel karşılaşmada, insanlar bu deneyimi birleştirmeye, anlamaya ya da yorumlamaya çalışırken deneyimin bir dereceye kadar "eğilip bükülmesi" ya da çarpıtılması söz konusudur. Diğer bir deyişle insanlar nesnelerin ve olayların özelliklerinin yanı sıra özellikler ile olaylar arasındaki ilişkileri anlamak için bilgilerini kullanırlar" (Miller, 2008: 97). Bu şeyleri oldukları gibi değil, olduğumuz gibi görmemizle ilgilidir. Madalyonun diğer yüzünde ise uyma yer alır. "Bu terim gerçekliğin gereklerinden doğan bilişsel örgütlenmenin düzenlenmesini ifade eder. Her nesne ya da olay er ya da geç dikkate alınması gereken bazı özelliklere sahiptir. Uyma bir bakıma halihazırdaki yapıların belirli bir nesne ya da olayı tatmin edici bir biçimde yorumlayamaması nedeniyle gerçekleşir" (Miller, 2008: 97).

rağmen, biyolojik yaklaşımla arasına belirgin bir mesafe koymuş ve kimliğin inşâında doğrudan doğruya sosyal ve kültürel etki üzerinde durmuştur.[53] Onun gelişim modeli psikoseksüel değil psikososyaldir. Freudcu psikoseksüel gelişim modeli benliğin inşâında çocukluk evresini merkeze alırken, Erikson'un psikososyal gelişim modeli bütün bir hayat sürecini kapsar. Hayat devam ettiği sürece gelişim de devam eder -şayet gelişim sadece çocuklukla mahdut bir sürece tekabül etseydi, Erikson'a göre, o zaman her şeyi bir başkasının kusuru olarak görmek gerekirdi ve insanın kendi sorumluluğunu üstlenme gücüne duyulan güven de böylece azalmış olurdu. Psikoseksüel gelişimin çeperi çekirdek aile ile sınırlıyken, psikososyal gelişim çekirdek aileden bütün bir sosyal/kültürel dünyanın geniş alanına yayılır (Geçtan, 1993: 106). Psikososyal gelişim merkeze hastalığı değil, sağlığı yerleştirir ve şunu sorar: 'Sağlıklı bir çevre sunulduğunda kimlik nasıl gelişir?' (Üstün ve Şar, 1984: 59).

Hatırlanacak olursa Freud'a sıklıkla yöneltilen en temel eleştiri –ki bu eleştiriden Piaget de payını alır-[54] sosyal/kültürel bağlamı ihmâl edişiydi. Klein ve Winnicott gibi yeni-Freudcularla Erikson'un bu noktada ortaklaştıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Onlar, gelişimi sosyal/kültürel çevre ile kurulan etkileşimleri merkeze alarak analiz etmekle kimliği yoğun psikolojik-psikanalitik çağrışımlarından özerkleştirmektedirler. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, Erikson kimliği psikolojinin/psikanalizin muhasarasından kurtararak kavrama sosyolojik bir boyut katar.

---

[53] Freud ile Erikson arasındaki temel kopuş, Erikson'un sosyal/kültürel bağlamın kimliğin inşâındaki ağırlıklı rolüne yönelik vurgusunda temellenmekle birlikte bazı başka önemli ayrım noktalarının da altını çizmek gerekir. Freud'da vurgu daha çok bilinçdışı ve irrasyonel güçlerin rolüne odaklanmışsa da, Erikson bilinçli yorumların ve uyum sağlamaya dönük tercihlerin gelişimde önemli rollere sahip olduğunu düşünür. Freud ben'i (veya benlik'i) biyolojik dürtülerin (id'ce temsil edilen) ve kültürel sınırlamaların (üstben veya bilinç olarak içselleştirilen) bir temsilcisi addetse de, Freud'un ben'i, tipik olarak, denetlemeye çalıştığı psikolojik güçler karşısındaki çaresizliğinde açığa çıkar. Freud'un ben'e dair çizdiği bu resmin kısmi geçerliliğini reddetmeksizin, Erikson, daha pozitif bir ben kavramsallaştırması ile, ben'i, kişiliğin bilinçli, rasyonel bir koordinatörü olarak ele alır. Son olarak, Freud kişiliğin ağırlıklı olarak çocukluk evresinde oluştuğuna inansa da, Erikson, kişiliğin bütün bir hayat süresince sürekli geliştiğine inanır (Moshman, 2005: 80).

[54] Piaget çevresel faktöre (sosyal/kültürel ve duygusal alana) önem verse de, teorik ya da araştırma etkinliklerinde söz konusu faktöre görece daha az önem verir. "Dahası sosyal-tarihsel etkilerin rolünü gereği kadar önemsememiştir. Piaget'nin epistemik deneğinin sosyal sınıfının, cinsiyetinin, milliyetinin, kültürünün ya da kişiliğinin olmadığı –ayrıca eğlenmediği de- söylenebilir" (Murray'den akt. Miller, 2008: 122).

3.2.3.1 İnsanın Sekiz Evresi

Erikson psikososyal gelişimi *epigenesis* [aşamalı-türeyim] ilkesi ile ilişkilendirerek insan hayatında sekiz evre belirler. Bu evrelerin her biri bir öncekinin üzerine kurulur ve sonraki evrelerin şekillenişinde belirleyici olur. Her evre sonrakine özel bir şeyler katar ve öncekilerin hepsinden yeni bir bütünlük ortaya çıkarır (Miller, 2008: 208-9). Piaget'nin evrelerinin diziselliğinde de benzeri bir kabul merkezdedir. Her bir evrenin, peş peşe yapıların temeli *altyapı* sıfatıyla sonraki evrelerde varlığını sürdürür. Tıpkı bir binaya atılan yeni bir kat gibi her bir yeni katılan evre öncekilerin üzerine kurulur.

Erikson'un gelişim modenlinde, insan, her bir aşamada o aşamaya özgü bir çatışma ile baş etmek zorundadır. Bu çatışmalar bütün bir hayat boyunca devam eder –sadece çocuklukla sınırlı değildir. Bu çatışma eksenleri ile mücadele sürecinde kimlik inşâ edilir. Çatışmanın kökeninde her bir evrede geliştirilen kimlikle sürdürülmekte olan rolün uyumsuzluğu yer alır (Geçtan, 1993: 107). Eğer bir uyum sağlanabilmişse çatışma da aşılmış olur. Ama bu uyum durağan değildir. Çatışma sürekli devam eden ve durmak bilmeyen bir süreçtir (Üstün ve Şar, 1984: 59). Buna bağlı olarak gelişim de hayat boyu sürer. Hayatın başlıca teması kimlik arayışıdır (Miller, 2008: 209). Çünkü, [psikososyal] kimlik kişinin şimdi ve buradaki mevcudiyeti için gerekli bir çapadır (Erikson, 1968b: 42).

Erikson'un sekiz evreden müteşekkil psikososyal gelişim modelinde ilk evre *temel güvensizliğe karşı temel güven*'dir.

3.2.3.1.1. Temel Güvensizliğe Karşı Temel Güven

Freud'un oral evresine benzer bir biçimde bu evrede anne ile çocuğu arasındaki ilişkinin niteliği odak noktasıdır. Anne ile ilişkinin niteliği çocuğun sonraki hayatındaki güven ya da güvensizliğe bağlı tepkilerini belirleyecektir. Aslında her evrede yaşanan çatışmada bir olumsuz, bir de olumlu iki yön vardır. Önemli olan olumlu yönün üstünlüğüdür. Ancak, bir öz olarak olumsuz yön de sürekli olarak taşınır. Çatışma bir biçimde hayat boyu devam eder. Bu evrede güvende olma hissi çevredeki insanların (özellikle annenin) aynılığı ve sürekliliği ile sağlanır. Ancak, güven unsuru sadece bundan ibaret değildir. Güven, kişinin kendi bedeninin ve organlarının zorlamalarına direnme yetisini ve hayat sağlayıcıların

desteği olmaksızın da yaşayabilecek denli kendine güvenmesini de kapsar (Erikson, 1984: 13). Her iki anlamda da güven *aynılık*, *süreklilik* ve *tutarlılık*la eşleştirilen kimlik duygusunun bu evredeki müsebbibidir. Bu ilk evrede, henüz güdük (*rudimentary*) bir kimlik duygusu gelişmiştir. Kimlik muhkemliğini daha sonraki evrelerde kazanır. Ama, aynılık, süreklilik ve tutarlılık her evrede kimliğin temel belirleyenleri olmaya devam eder. Zira, her evrede yoksun kalmışlık, bölünmüşlük ve terk edilmişlik duygularına karşı bütün bir hayat boyunca temel güvene gereksinilecektir. Bu ikisi arasındaki gerilim her zaman olumlu sonuçlanmaz. Bu durumda, kişi, *kimlik krizi* ile baş etmek zorunda kalır.

Her evrenin bir kriz unsuruna sahip oluşu ile aynılık, süreklilik ve tutarlılık arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Hayat aynılık kadar farklılığı, süreklilik kadar kesintililiği, tutarlılık kadar parçalanmışlığı bir biçimde dayatır. İnsan, sürekli bir kriz hâli ile yaşamak zorundadır. O hâlde, kimlik duygusu, sürekli yenilenmek, yeniden üretilmek zorunda olan bir aynılık, süreklilik ve tutarlılık bütünüdür. Piaget, benlik için bir tür devingen denge demişti. Benzer bir biçimde, Erikson'un kimliği bir *süreksiz süreklilik* olarak tasavvur ettiğini söyleyebiliriz.

3.2.3.1.2. Utanç ve Kuşkuya Karşı Özerklik

Freud'un anal evresine karşılık gelen bu evrede esas vurgu dış denetimedir. Bireye dışsal olan denetimin (anne-baba ve çevreden gelen) kesin ve kararlı olması gerekir. Ancak özerklik duygusunun gelişebilmesi için bireyin aşırı utanç ve kuşku duygusu geliştirmesine yol açacak tutumlardan kaçınmak gerekir. Tutma (*retention*) ve bırakma (*elimination*) özerklik bilincinin gelişmesini sağlar. Tutma ve bırakma teşebbüsleri sadece dışkı ile sınırlı değildir. Anne-baba aşırı koruyucu bir tutum geliştirmezse çocuğun da kendi gücüne dayanarak bazı teşebbüslerde bulunabilmesi mümkün hâle gelir. "Böylece, üç yaşına ulaştığında özerkliğine karşı güven duymaya başlar" (Geçtan, 1993: 109). Aslında bu evre bir tür "sevgi ile nefret, işbirliği ile dikkafalılık, kendini ortaya koyma özgürlüğü ile bunun baskılanması arasındaki orantı için belirleyici duruma gelir" (Erikson, 1984: 14). Bütün bu karşıtlıklar tüm hayata yayılır.

3.2.3.1.3. Suçluluk Duygusuna Karşı Girişim

Freud'daki fallik evreye karşılık gelen bu evre çocuk için atılım yapma fırsatıdır. Özerkliğin kazanılması için girişimde bulunma arzusu ile bunun bastırılması (suçluluk duygusuna kapılma) arasındaki çatışma bu evrenin baskın modlarıdır. Hızla ve susamışçasına bir öğrenme merakı, diğerleriyle işbirliği kurma, bazı işleri-yükümlülükleri üstlenme arzusu çocukta özerklik duygusuna kaynaklık eder. Ancak aynı anda Oedipal bir iğdiş edilme kargaşası (castration complex) çocuğun üstesinden gelmesi gereken suçluluk duygusuna neden olur. Çocuk suçluluk duygusunun üstesinden gelebilmek için büyük, güçlü ve her şeye müdahele eden olarak gördüğü anne-babasıyla özdeşleşir.[55] Benzeri bir karmaşa bir sonraki evrede de gözlenebilir.

3.2.3.1.4. Aşağılık Duygusuna Karşı İşyapıcılık

Hayata girişin gerçekleştiği evredir. Okul (burada okul dersane olabildiği gibi pekâlâ bir tarla ya da orman da olabilir) çocuğa ev dışındaki hayata uyum sağlamanın araçlarını sağlar. Çocuk, ailesi dışında bir dünyanın farkına varıp, orada da ayakta kalmanın yollarını öğrenir. Bu noktadaki olası başarısızlıklar bir yetersizlik duygusu yaratabilir. Umutsuzluğa neden olabilir. Okul zamanla bu umutsuzluğun da aşılmasının aracısıdır. Erikson bu aşamayı öncekilerden bazı özellikleri nedeniyle ayırıyor. Freud'un ergenlik öncesi gizillik evresi olarak adlandırdığı bu aşama fırtına öncesi son/geçici sessizliktir. Azılı dürtülerin su yüzüne çıkacağı evreye artık çok az kalmıştır. Buna ilâve olarak, bu evrede başkalarıyla işbölümü ve ayrımlaşmış olanakların ilk duygusu da gelişmiştir. Ayrımlaşmış olanaklar ile "okullu çocuğun, öğrenci olarak değerini ve dolayısıyla kendi kimlik (identity) duygusunu, öğrenme konusundaki isteği ve istencinden daha çok, derisinin renginin, anababasının kökeninin ya da giyinişinin belirlediğinin ayırdına varması" (Erikson, 1984: 22) kastedilmektedir. İşbölümü ve ayrımlaşmış olanakların duygusu çocuğun *özdeşleşme* ve *yüceltme* tepkileri geliştirmesine neden olur. Bunlar aşağılık duygusu ile mücadelenin mümkün araçlarıdır.

---

[55] Freud'un teorisine fazlasıyla benzeyen bir noktadır bu. Ancak Erikson, Freud'un çocukların Oedipus kompleksi yoluyla nasıl özdeşleşim gerçekleştirdikleri açıklamasının temel çerçevesini kabul etmekle birlikte, cinsel bileşenlerden daha çok sosyal bileşenleri vurgular (Miller, 2008: 214).

3.2.3.1.5. Rol Kargaşasına Karşı Kimlik

Ergenlik ve delikanlılık (gençlik) aşamasında daha önce elde edilen tüm süreklilikler ve devamlılıklar sorgulanır. Çünkü, daha önce gözlemlenmesi mümkün olmayan bedensel farklılıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Artık ergenler iki şeyle hesaplaşmak zorundadır: "Kendilerini ne olarak hissettikleriyle karşılaştırmalı olarak başkalarının gözünde ne oldukları ve önceden edinilen rol ve becerilerin günün meslek örneklerine nasıl bağlanacağı sorunu" (Erikson, 1984: 26). Bu hesaplaşma Erikson'un ben/lik kimliği (*ego identity*) dediği bir özdeşleşmeler toplamında ifadesini bulur. Tüm çocukluk özdeşleşmeleri ve yüceltimleri (sonrasında bunların yerini yenilerine bırakması),[56] yaşanan bedensel dönüşümler, evin dışında edinilen yetenekler benlik kimliğini biçimlendirecektir. Bir başka ifade ile, benlik kimliği, 'benliğin bu bütünleştirme yeteneğinin birikmiş deneyimleridir'. "Bu yüzden, benlik kimliği duygusu, iç aynılık ve sürekliliğin kişinin başkaları için anlamının aynılığı ve sürekliliği ile denk düşmesi konusunda birikmiş güvençtir"[57] (Erikson, 1984: 27). Bu evredeki çatışma unsuru *rol kargaşası*dır. Ergenin bir meslek kimliğini edinme konusundaki yeteneksizliği/yetersizliği bir rol kargaşasına neden olabilir. Bununla mücadele ederken ergen kişi klik ve toplulukların öncüleri ile çoğunlukla aşırı-özdeşleşme ve aşırı-yüceltim içerisine girer. Bu gençleri aşırı klancı ve ötekini dışlayıcı bir özellikle donatır. Burada önemli olan ergenin kimlik karmaşası ile mücadele ederken bu tepkiyi geliştirdiğini görebilmektir (Erikson, 1984: 28). Bu evrede ergenlik/delikanlılık askıya alma (moratoryum) zihniyeti ile kavramsallaştırılabilir. Ergenin gerçek kimliğini kendileri aracılığı ile aradığı gruplar –akran grupları, kulüpler, dinî ve politik hareketler-, "tıpkı kişinin bir mağazada kendine uygun olanı bulana kadar ceketleri denemesi gibi yeni rolleri deneme

---

[56] Çocukluk sürecindeki özdeşleşmeler benliğin yapılaşmasının temel aracıları oldukları hâlde, ergenlik evresinde, kişi, ilgileri, yetenekleri ve değerleri muvacehesinde önceki özdeşleşmelerinden bazılarını seçip diğerlerini atarak kimliğini oluşturmuş olur. Bir bakıma, kimlik oluşumu denilen şey, önceki özdeşleşmelerin yeni bir konfigürasyon içinde yeniden düzenlenmesidir (Kroger, 2001: 17-8).

[57] Burada Erikson'un yaptığı önemli bir ayrımın altını çizmek gerekir. Birinci bölümde kişisel kimliği zaman ve mekânda bir ve aynı kalma ve süreklilikle eşleştirmiştik. Kişisel kimlikte iki husus öne çıkar: kişinin zaman ve mekândaki özaynılık ve süreklilik algısı ve kişinin özaynılığının ve sürekliliğinin başkalarınca algılanması. Oysa benlik kimliği özaynılık ve süreklilikten müteşekkil mevcudiyetten –kişisel kimlik- daha fazla bir şeydir. Eğer böyleyse, bu mevcudiyet –benlik kimliği-, kendi öznel boyutu açısından ben'in sentezleme yöntemlerinin özaynılığının ve sürekliliğinin varolduğuna, [yani] kişinin bir bireyselliğe sahip olduğuna ve kişinin yakın çevredeki anlamlı ötekiler için ifade ettiği anlamın aynılığı ve sürekliliği ile uyumlu oluşuna dair bir farkındalıktır (Erikson, 1968b: 50).

olanağı tanır"[58] (Miller, 2008: 217). Bir tür gecikme, erteleme ile ergen kişi katı tutumlara sahip ama pek de ciddiye alınmadığı bir hayat aşamasından, daha hoşgörülü ve ciddiye alındığı bir aşamaya geçiş yapacaktır. Bir tür olgunlaşma fırsatı sunulur kendisine. Onanma/tanınma ihtiyacı ideolojiler, ahlakî değerler ve inançlar tarafından sağlanacaktır. İdeoloji esasında bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, kimlik, ideolojinin vesayeti altındadır (Erikson, 1968b: 133-4).

3.2.3.1.6. Yalnız Kalmaya Karşı Yakınlık Kurma

Her bir evrede elde edilen güç, onu aşma gerekliliğince sınanır. Artık bir kimlik edindiği düşüncesine sahip olan genç bu kimliği başkalarının kimlikleri ile kaynaştırmak isteyecektir. Yakınlık kurma isteğidir bu, "somut bağlılık ve eşlik ilişkilerine kendini verebilme ve bu yükümlülükleri, önemli uzlaşma ve özveriler gerektirse bile yerine getirebilmek için törel güç (ethical strength) geliştirme yetisidir" (Erikson, 1984: 31). Beden ve benlik artık her türlü çatışmanın üstesinden gelebilme yetisine sahip olmalıdır. Bedenin kendine dair kaygıları, yakın bağlılıklardaki dayanışma, cinsel birlik ve orgazmlar, yakın arkadaşlıklar ve fiziksel savaşımlar üstesinden gelinmesi gereken çatışma unsurlarıdır. Bütün bunlarla mücadele ederken kimliğin yitimi korkusu yalnız kalma ile sonuçlanabilir. Bu ikisi arasındaki çatışmadır işte asıl olumlu sonuçlandırılması gereken. Yakınlık kurma isteği kimlik yitimi korkusu nedeniyle yalnız kalma ile çatışır. Dışarıda bırakılana karşı gösterilen keskin önyargı ve hoşgörüsüzlük kör bir yadsımaya eşlik edecektir. Bu keskinliğin yumuşama eşiği *üreme*dir. Erikson'a göre karşı cins ile kurulan ilişki/sağlıklı bir üreme ancak böylesi bir aşamada gerçekleşebilir.

3.2.3.1.7. Duraklamaya Karşı Üretkenlik

"Orta yaşları kapsayan bu evrede kişi, üretkenlikle kısırlık [duraklama m.a.] arasında bir seçim yapar" (Geçtan, 1993: 111). Üretkenlik temelde gelecek kuşağı kurma ve yönlendirme ile ilgilidir. Erikson üretkenliği yaratıcılık ve üreticiliği de içerecek bir biçimde kullanır. Üretkenliğin karşısına ise duraklama konur. Erken çocukluk izlenimleri, aşırı özsevi (*self-love*) ve etik değerlerin yokluğu duraklamanın temel nedenleridir.

---

[58] Erikson'un buradaki iddiaları, Freud'un genital evre'deki ergenlerin kararsızlığına dair iddialarına oldukça benzer.

3.2.3.1.8. Umutsuzluğa Karşı Benlik Bütünlüğü

Erikson'un psikososyal gelişim modelinin bu son evresinde insanlar "yaşamları boyunca yaptıklarıyla yaşamak zorundadırlar. İdeal durumda bütünlüğe kavuşurlar" (Miller, 2008: 218). Ancak "nesnelerin ve insanların bakımını bir biçimde üstlenmiş, varlığa ilişkin düş kırıklıkları ve utkulara kendini uydurabilmiş, zorunlu olarak başkalarının yaratıcısı ve de nesnelerinin ve düşüncelerinin üreticisi olan kişide" (Erikson, 1984: 39) bir benlik bütünlüğünden (ego integrity) bahsetmek olasıdır. Bu benliğin düzene ve anlamlılığa eriştiği bir bütünlüktür. Erikson bu bütünlüğü post-narsistik bir sevgi olarak adlandırıyor. Zira artık salt kendine (self) yönelik özseverlik eşiği aşılmıştır; sevgi kişinin kendinin dışındaki dünyaya ve tinsel anlamlara yönelmiştir. Bu, uzak çağlara ve değişik uğraşlara bağlanmanın sevgisidir. Kişi öteki hayatların farkında olarak; "kendi yaşam biçiminin onurunu fiziksel ve ekonomik tehditlere karşı korumaya hazırdır. Çünkü bilmektedir ki, bireysel yaşam, yalnızca kişinin yaşam süreci ile tarihinin bir kesimi arasında rastlantısal bir çakışmadır" (Erikson, 1984: 40). Ölüm korkusu benlik bütünlüğü için bir tehdittir. Bu yüzden ölümden korkmayacak denli bir bütünlüğe ermiş anne babaların sağlıklı çocukları hayattan korkmayacaklardır. Yani bir başka anlatımla kişinin üstesinden gelmesi gereken son çatışma unsuru ölümle ilişkide düğümlenir. Ötekilerle sahici bir temas kurmadan, "narsistik ve üretkenlikten yoksun bir hayat sürdürmüş olan kişi olgunluk evresinde huzur bulamaz. Üretken olamamış olmanın inançsızlığı, insanı ölüm korkuları ve umutsuzlukla baş başa bırakır" (Geçtan, 1993: 112).

İnsanın sekiz evresi, içselliği esasında kişinin benliğinin bütünlenişine yönelik bir katkının, dışsallığı esasında ise sosyal ve kültürel örgütlenmeye katılımın bir ifadesidir (Üstün ve Şar, 1984: 62). Her bir evre kendi benlik/kimlik imgesi ile temâyüz eder. Bir süreksiz süreklilik olarak kimlik aynı kalan ve değişmeyen kendiliktir. Topumsal/kültürel çevre ile etkileşimin ürünü olan bir kendilik.

Erikson'un şu ana değin tartışılan önermelerini özetlemek yine ona düşecek. Zira, ulaştığı kimlik tanımı teorisini özetleme selahiyetine fazlasıyla sahip: Kimlik, öncelikle bireysel kimlik duygusunun bilinçli bir sezgisine karşılık gelir. Bir diğer anlamı, bireye özgü karakterin devamlılığı için gösterilen bilinçli çabadır. Üçüncü

olarak, benlik sentezinin sağlanması için yapılanların saklı (gizil) bir ölçütüdür. Son olarak ise, bir grubun idealleri ve kimliği ile dâhilî dayanışmanın muhafaza edilmesidir (Erikson, 1968a: 102).

Freud, Piaget ve Erikson'u konu edindikten sonra, bu kısmın son analiz nesnesi olan Kohlberg'in *ahlakî gelişim evreleri*nin analizine gelmiş oldu sıra.

3.2.4. Kohlberg ve Ahlakî Gelişim Evreleri

Kohlberg'in ahlakî muhakemenin gelişimine dair teorisi Piaget'nin zihnî gelişim evreleri ile ortaya koyduğu çerçevenin önemli bir uzantısını temsil eder (Kegan, 1982: 50). Kohlberg'e göre ahlakî muhakeme sosyal dünya ile ilişki içinde gelişir. Bu yorum, Piaget'nin zihnî gelişimin kökenine doğal ya da fiziksel dünya ile kurulan temasları yerleştirmesine benzer (Kroger, 2001: 84-5). Ahlakî muhakemenin sosyal dünya ile ilişki içinde geliştiğini söylemek, ahlaklılığın ne doğuştan ne de öğrenilmiş bir şey olmadığını söylemekle eşdeğerdir. Kohlberg'e göre, ahlaklılığın gelişimi bir bilişsel yapılar silsilesinin –her birinin, ahlakî konulara dair önceki düşünme biçimlerince üretilen çatışma ve tenakuzları çözme yetisine sahip olduğu- etkin bir inşâını içerir (Moshman, 2005: 54). Ahlakî gelişim etkin bir inşânın ürünüdür -faîlinin her bir evreyi geçtikçe daha bir özerkleştiği bir inşâ, sosyal dünya ile temasla mümkün hâle gelen bir inşâ.

Ahlakî muhakemeyi kimliğin yapısal bir göstergesi olarak kabul edebiliriz (Kroger, 2001: 87). Böylece ahlakî muhakemenin gelişimini konu edinmek aynı zamanda kimliğin inşâına dair temel bir çerçeve ortaya koymakla eşdeğer bir düzlemde ele alınmış olur. Benzer bir biçimde, ahlakî muhakemenin gruplardan müteşekkil bir sosyal dünya ile ilişki içinde geliştiğini söylerken (Spohn, 2000: 126), kimliğe dair temel bir kabulün de altı çizilmiş olur.

Kohlberg, felsefî anlamda Kantçı bir etik formunu –zorunluluğun esas ve ahlakî taleplerin tam anlamıyla özerk olması anlamında- benimser. Söz konusu Kantçı etik formu, herhangi bir hasse ile ilgili dürtü veya pratik sonuç üzerinde değil

evrenselleştirilebilir sorumluluklar üzerinde temellendirilir.[59] Kohlberg için ahlaklılık basitçe yalnızca adalete dayanır, bunun anlamu şudur: adil ve rasyonel muamele ötekileri eşitler olarak kabul etmeyi gerektirir. Bu meyanda, erdem, adaletin bu ideal formuna verilen addır. Kohlberg için ahlakî gelişim, değişmez/sabit ve kültürlerarası bir ardışıklıkla malûldür, tedricî olarak edinilir. Önceki evrelere herhangi bir geri dönüş veya ahlakî muhakeme seviyeleri arasında iki arada bir derede kalmak söz konusu edilemez (Spohn, 2000: 131). Bu, Kohlberg'in ahlakî gelişim modelini Freud'un psikoseksüel gelişim modelinden farklılaştıran bir kabuldür. Zira, hatırlanacak olursa, Freud için gelişimin bazı evrelerinde saplanıp kalma ya da geri dönüşler hayatın sonraki evrelerinde karşılaşılabilecek bir durumdu.

Kohlberg'in ahlakî gelişim modeline dair bazı temel noktaların altını çizdikten sonra artık ahlakî gelişimin evrelerine odaklanmaya geldi sıra. Kohlberg'in teorisi, üç evre ve herbir seviyede de iki alt-evre olmak üzere toplam 6 seviyeden oluşur: *gelenek öncesi ahlaklılık*, *geleneksel ahlaklılık* ve *gelenek sonrası ahlaklılık*. Birinci evrede, *gelenek öncesi ahlaklılık*, "çocuk, iyi ve kötü, yanlış ve doğru kümelerine cevap verir, fakat, bunları kendi eylemlerinin empirik sonuçları ışığında tevil eder. Geleneksel öncesi ahlaklılığın ilk evresinde, "ahlaklılık, ceza ve söz dinleme ve başkalarına zarar vermekten kaçınma bakımından anlaşılır" (Finlaysoy, 2007: 110). Cezalandırılan eylem ahlak-dışı olarak kodlanır. Bir başka ifade ile, bir eylemi ahlaka mugayir kılan sadece onun cezalandırılıyor oluşudur (Moshman, 2005: 55). Dolayısı ile, çevredeki insanların –anne-baba ve diğerleri- iyiye ve kötüye dair ahlakî değerleri ödül ya da cezalandırma ile çocuğa aktarılmış olur. Bu, dört ile on yaş arasındaki çocukların ahlakî muhakemelerini simgeleyen bir aşamadır.[60] İkinci evrede ise, ahlaklılık, "bir kimsenin kendi çıkarlarını tatmin etmesinin ve başkalarının da aynısını yapmasına izin vermenin bir yolu olarak araçsal biçimde

[59] Bu, Kohlberg'i (ve dolayısıyla Kant'ı) Freud'dan farklılaştıran önemli bir noktadır. Eğer Freud'a bir etik form atfetmemiz gerekseydi, önceliği dürtülerin doyum talebi ve bu talebin alabildiğine pratik bir biçimde karşılanmasına yönelik bir çaba ve onun engellenmesine vermemiz gerekirdi.

[60] Kohlberg'in ahlaksal gelişim modelinin bu ilk evresi Piaget'nin *işlem öncesi*'ni anımsatır (Kegan, 1982: 50). Çocuğun dünya algısının merkezinde sadece kendisi vardır. Dünyayı başkalarının gözüyle değil, kendi gözüyle görür. Başkalarının da bir algısı olabileceğini farketmez. Örneğin bu evredeki bir çocuğa 'kaç kardeşin var?' dense cevabı 'bir' olur. Ama 'kardeşinin kaç kardeşi var?' dendiğinde ise cevap 'hiç'tir. Kardeşinin açısından bakamıyordur henüz.

anlaşılır" (Finlaysoy, 2007: 110). Çocuk, hızla başkalarının da tıpkı kendisinin sahip olduğu gibi çıkarlarının olabileceğinin farkına varır. Kendi çıkarlarını elde edebilmesi için diğerlerinin çıkarlarının ve haklarının farkında olması ve söz konusu çıkarların mevcudiyetine saygı göstermesi gerekir. Bir ahlakçı olarak çocuğun bu evredeki asıl ilgisi başkasının refahından ziyade hâlen kendi çıkarıdır -hedonistik bir biçimde peşinde koşulan bir öz çıkar (Kroger, 2001: 89). Öteki ile ilgisi sadece kendi çıkarını elde etmeye yönelik bir araçsallaştırma düzeyindedir. Kendi çıkarını elde etmek için bir başkasının çıkarını elde etmesine engel olduğu takdirde, kendisinin de engelleneceğinin bilincindedir (Moshman, 2005: 55). Geleneksel ahlaklılık evresinde, kişi ailesinin beklentilerini sonuçlarına bakmaksızın karşılar. Sadece ailenin değil, sosyal grubun ya da ulusun beklentileri de sonuçlarından bağımsız olarak karşılanır. Doğru ahlaklılık bunu gerektirir. Zira, her birine kendinden menkul bir değer atfedilmektedir (Kroger, 2001: 90). Bu evrede, tipik davranış biçimi, sosyal düzene sadakat ve uyumdur. Üçüncü evredeki bir çocuğun ahlakçılığı muhatabı ile ilişkisinde çıkarlarını karşılamayı merkeze almaz. Bir başka birey ile kurulan ilişki kendinden menkul bir değere sahiptir artık. Çocuk, kendini, muhatabı olan bireyin beklentilerine cevap vermeye yönelik bir ahlakî yükümlülüğün altına girmiş olarak hisseder. Bu evrede ahlaklılık, "iyi/kötü çocuk rolünü oynamak olarak anlaşılır. İyi olmak, kurallara uymak, beklentileri karşılamak ve diğer şeylere ilgi göstermek demektir" (Finlaysoy, 2007: 110), ötekilerin ve grubun normlarına uyumdur. Dördüncü evrede, ahlakî yükümlülükler daha çok bir bütün olarak sosyal pespektife uyumda temellenirler. Ahlakî kuralların kabulünün ardında ötekilerle kurulan doğrudan etkileşimler değil, sosyal kurumların soyut bir düzeyde anlaşılması yatar. Sosyal sistem uygun rolleri, kuralları ve ilişkileri tanımlar. Sosyal sistemin uygun rolleri, kuralları ve ilişkileri tanımlaması *ideoloji* vasıtasıyladır. Bu evrede esasen bütün hiziplerin üzerinde bir anlam sistemi olarak ideolojinin –bir grup, kast, sınıf, klan, ulus, kilise, ırk, nesil, cinsiyet, iş veya çıkar grubu için hakikati temsil eden- psikolojik doğumu gerçekleşir. Bu ideoloji örtük ve zımni veya açık ve kamusal olabilir. Ama, her halükârda, ideoloji, temel değer olarak grubun korunması ve sürekliliğinin sağlanması adına yürürlüktedir. Grup 'doğru' adına değil 'doğru' grup adına tanımlanır (Kegan, 1982: 63). Bu durumda, bu evrede, ahlaklılık, "görevleri yerine getirmek, toplumsal düzeni ve toplumun ya da grubun refahını korumak

demektir" (Finlaysoy, 2007: 110). Kurulu sosyal düzeni tahrif edecek herhangi bir muhakemeden kaçınılır. "Şayet herkes böyle yaparsa ne olur?" biçimindeki bir ahlakî tepkiyi güdüleyen şey sosyal düzenin devamlılığını sarsıcı muhakemelerden kaçınmaktır (Kroger, 2001: 91). Son evre, geleneksel sonrası ahlaklılıktır. Bu evrede ahlaklılık,

> "ahlaki değerlerin geçerliliği ile onaylanan grup ya da kişilerin otorotesini ayırt etme yetisiyle değerlendirilir. Geçerlilik, bireyin grupla özdeşleşmesine dayanmaz. Ahlaki kararlar, toplumun bütün birey üyeleri tarafından kabul edilmiş (ya da edilebilecek) ilkeleri ve değerleri yansıtır çünkü toplumla birliktedirler" (Finlaysoy, 2007: 111).

Bu evrede daha önce mevcut olmayan iki gerçeklik –*haklar* ve *interindividuality* [bireysellikleraraşılık][61]- ortaya çıkar. Herhangi bir kişinin haklarının korunması veya garanti altına alınması, o kişinin şahsına yönelik özel bir temayülle ya da herhangi bir gruba veya inanca sadakatiyle değil, insanlık cemaatinin üyesi olması ve birey olmaklığının teslim edilmesi ile ilgilidir (Kegan, 1982: 67). Gelenek sonrası ahlaklılık içindeki beşinci evrede kişi artık grup değerlerinin göreceliğinin farkındadır; cemaat değerleri potansiyel olarak gerektiğinde değiştirilebilir addedilir. Bu noktada cemaatin kurallarına uymak arzusundan bahsedilebilse de, cemaat üyeleri kurallara koşulsuz teslim olmak yerine, onları eleştirel bir biçimde değerlendirebilirler. Sosyal düzenin devamlılığı vurgusu hâlen esas olsa bile, ona kendinden menkul bir değer atfedilmez. Cemaatin değişen ihtiyaçları ekseninde pekâlâ kuralların esnetilebileceği düşünülür (Kroger, 2001: 92). Dolayısıyla bu evrede ahlaklılık,

> bir grubun yasaları ve kurallarıyla anlaşmazlığa düştüklerinde bile toplumun temel hakları, değerleri ve yasal sözleşmeleri[ne uyum -m.a] olarak düşünülür. Özneler, gruba ait normlar ve yasalarla, çoğunluğun düşüncesi gözetilmeksizin korunmak zorundaki bazı evrensel değerler ve normlar arasında ayrım yapabilir. Yasalar ve görevler genel olarak fayda hesaplamaları üzerine temellendirilebilir (Finlaysoy, 2007: 111).

Oldukça soyut bu ahlakî evrede, toplum, ortak fayda için yapılmış rasyonel bir sözleşme olarak görülür. Yasalar, şeffaf bir sürece tâbi kılınarak belirlenmeli ve

[61] Bireysellikleraraşılık, ilkin 'birey' hâline gelişi, bireyselleşmeyi gereksinir. Yani kendi yerel bağlamını aşan, özerk ve bağlı olmaktan çıkmış bir kişinin bireyselleşme sürecini tamamlayarak ahlakî muhakemede bulunabilme yetisine sahip bir birey hâline gelişini gereksinir. Kelimenin Batılı imgesi anlamında, birey, eşit kamusal katılımla başkalarıyla temas kurmak isteyen ve başkalarının da kendisi ile temas kurmak istediği bireylerarası bir kamusallığın ortak sorumluluğunu üstlenen kişidir artık. Dolayısı ile bireyselliğin inşâı gerçekte ve aynı zamanda bireylerarasılığın inşâıdır (Kegan, 1982: 67-8).

bireysel haklara saygılı olmalıdır (Moshman, 2005: 57). Bu evre daha çok kültürel çatışmaların yaşandığı karmaşık toplumlar için geliştirilmiştir. Çatışan sosyal alt-sistemler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini hedefler. Son evre olan altıncı evrede ise, ahlaklılık,

> evrenselle uzlaşmış durumdaki ne olursa olsun, kendi seçilen ahlaki ilkeler olarak anlaşılır. Bu aşamada, bir kimsenin ahlaklı olması için sahip olduğu neden, mantıklı bir kişi olarak, temel oluşturan ilkelerin geçerliliği konusunda bir anlayışa ve bunlara kendini bağlayacak biçimde fikrini söylemeye sahip olmasıdır. Geçerlilik, temel oluşturan eylemler aracılığıyla eylemler ve davranış kurallarına danışır. Davranış kuralları ve eylemler ilkelerle çatışırsa, ilkelere göre hareket edilir. Evrensel adalet, eşitlik ve bütün insanlığın değerine saygı ilkeleri örnek olarak gösterilebilir (Finlaysoy, 2007: 111).

Bu son evrede özbilince dayalı bir ahlaklılık tasavvuru ortaya konur. Doğru olan kişinin kendi seçimine dayalı etik ilkelere uygun olarak kendi bilincince belirlenir. Yazılı hukuk -şayet eşit insan haklarını destekleyen ve insan haysiyetine saygılı etik kodları tahrif ediyorsa- soyut bir adalet nosyonu ekseninde aşılır. Eşitlik ve insan haysiyeti bu durumda adil olanın kavramsallaştırılmasına yönelik temel motive edici güç olarak kabul edilmektedir (Kroger, 2001: 92).

Kohlberg'in evrelerinde çocuğun farklı bir benliğe sahip olduğunu farkedemeyişinden başlayarak bütün cemaat bağlarından özerkleşmiş evrensel bir ahlakî muhakemenin gelişimine, oradan da gerekirse –temel insan haklarına saygılı etik kodların tahrif edilmesi hâlinde- evrensel ahlakî muhakemenin de aşılmasına evrilen bir model sunulur. Başlangıçta çocuk ne kendisinin ne de kendisine dışsal bir sosyalliğin farkında değildir. Çevresindeki insanların kendisinden bağımsız bir varlıkları olduğunu keşfetmesinden başlayarak, benmerkezciliğin gelişmesine, bir cemaate aidiyete, cemaat ahlakının ilkelerinden evrensel bir ahlakî muhakeme geliştirmeye ve onun gerekirse aşılmasına evrilen bir sürecin içinden geçerek özerk bir ahlakî muhakeme düzeyine ulaşılmış olur.

Bu kısımda şimdiye değin Freud, Piaget, Erikson ve Kohlberg'in farklı gelişim modelleri irdelenmiş oldu. Bu farklı modellerin birbirleri ile ilişkilerine (benzerlik ya da farklılıklarına) zaman zaman değinilmiş olsa da gelinen noktada aralarındaki ilişkiye bir kez daha ve topluca bakmakta fayda var.

3.2.5. Gelişim Modellerine Dair Genel Bir Değerlendirme

Burada ele alınan farklı teorilerin bizi ulaştırdıkları temel bir ortak tasavvur var: benlik (ya da kimlik) tedricî bir inşânın ürünüdür. Gelişime ister Freud'un yaptığı gibi olumsuz bir anlam yükleyelim –gelişimin yitimlerle/kayıplarla özdeş olması anlamında- ister Piaget, Erikson ve Kohlberg gibi özerkliğin kazanılması anlamında olumlu bir anlam yükleyelim, benlik (ya da kimlik) evrelerin diziselliğinden müteşekkil bir tedricî gelişimin ürünüdür. İster Freud gibi evreler arasında hayat deneyimine bağlı olarak geri dönüşlere/saplanmalara açık bir gelişim evreleri diziselliğinden hareketle benliğe (ya da kimliğe) dair bir model oluşturalım; ister evrelerin bir biri üstüne binen katlar gibi tedricî bir birikimi/yığılmayı/ilerlemeyi temsil ettiği ve öncekilerin sonrakilerde temsil edildiği bir modeli esas alalım; ister gelişim evrelerini çocuklukla sınırlayalım –Freud'da olduğu gibi- ister hayat boyu süren bir süreç olarak görelim –Erikson'da olduğu gibi- benlik (ya da kimlik) tedricî bir gelişimin ürünüdür.

Başlangıç noktası olarak benliğin (ya da kimliğin) tedricî gelişimini aldıktan sonra sıra bu gelişimin faîlinin sorunsallaştırılmasına gelmiştir. Piaget'ye atfen yineleyerek söylemek gerekirse, benliğin (ya da kimliğin) gelişiminin ardındaki faîl ne sadece bireyin kendisidir -kendi özpotansiyeli ile sınırlı bir etkinliğin ürünüdür-, ne de sadece çevresel faktördür –sosyal/kültürel. Aksine bu ikisinin etkileşiminin bir aradalığından müteşekkil bir ortaklığın karmaşık edimlerinin ürünüdür. Bu genel iddianın temellendirilmesi için Paiget'de olduğu kadar Freud, Erikson ve Kohlberg'de de yeterince malzeme mevcuttur –her ne kadar Freud'un sosyal/kültürel faktörü ihmâl ettiği iddia ediliyorsa da. Meselâ, Kohlberg için ahlakî muhakemenin gelişimi etkin bir inşânın ürünüdür: faîlin her bir evreyi geçtikçe özerkliğinin arttığı, sosyal dünya ile temasla mümkün hâle gelen bir inşâ. Mutlak bir özerklik olmadığı gibi, birey için, mutlak bir belirlenmişlik de söz konusu değildir. Eğer bir özerklikten bahsedeceksek öncelikle bunun sosyalleşme vasıtasıyla gerçekleşebilir olduğunun altını çizmek gerekir. Sosyalleşme –özdeşleşmeleri ve sosyal düzene uyumları sembolize etmesi anlamında- özerkliği soğuran değil, üretendir. Sosyalleşmeye öncel bir özpotansiyelin –Freud buna id derdi- hayat boyu korunması neden faîlin sadece sosyal/kültürel faktörle sınırlı tutulmaması gerektiğinin bir özlü açıklaması olarak

kabul edilebilir. Böylece, söz konusu özpotansiyelde temellenen yetilerin neden insanları basit bir taklitçi değil, 'deforme ederek kopye eden' kıldığını ve ortak bir sosyal/kültürel dünyaya fırlatılan insanların neden hâlen nevi şahsına münhasır kalabildiklerini, yani sadece kendilerine özel bir benlik kimliği geliştirebildiklerini doğrulamış oluruz.

Benliğin (ya da kimliğin) bir ortaklaşmanın edimlerinin ürünü olduğunu söylemek ve bununla yetinmek bir başka önemli noktayı ihmâl etmek olurdu: benliğin (veya kimliğin) üretilmesine yol açan edimlerin elbette bir boşlukta gerçekleşmiyor oluşu. Benliğin (veya kimliğin) bir ortaklaşmanın ürünü olan tedricî inşâı boşlukta değil bir sosyal/kültürel alanda gerçekleşir. Piaget, Erikson ve Kohlberg –Freud'un görece ihmâl ettiği- bu noktanın altını ısrarla çizerler. Sosyal ve kültürel alana herhangi bir atıf yapmaksızın benliğin (veya kimliğin) inşâına yönelik ikna edici bir önerme ortaya atmak pek de mümkün değildir.[62]

Benliğin (ya da kimliğin) inşâına atfettiğimiz tedricîlik, bir ortaklaşmanın ürünü olmaklık ve sosyal/kültürel alana özgülük özelliklerine eklenmesi gereken bir kaç husus daha var. İlki sosyal/kültürel alandaki uyum ve özdeşleşmeler ile ilgili. İnsan dünyaya fırlatıldığı anda kendisine öncel sosyal, kültürel ve tarihî bir gerçekliğin içine dâhil olur. Gelişim, gerçekliğe uyum sağlayarak ya da özdeşlikler kurarak tedricen sağlanır. Tâbi olunan yasalar, normlar, kültürel değerler ve etik kurallar benliğin (ya da kimliğin) inşâ edilme sürecindeki -sosyal/kültürel faktörle temas kurmak anlamında- merkezî bir boyuta *–uyum-* işaret ederken, kurulan özdeşleşmeler –anne-babadan başlayarak çevredeki diğer otorite figürlerine yayılan- benliğin (ya da kimliğin) inşâındaki bir başka merkezî boyuta işaret eder.

Sosyal/kültürel alana uyum ve kurulan özdeşleşmeler, süreklilik, denge, aynılık ve tutarlılık gibi özelliklerin benliğin (ya da kimliğin) hanesine yazılmasını anlamlı hâle getirir. Kohlberg istisna olmak üzere Freud, Piaget ve Erikson'da

[62] Bu noktaya ilerleyen bölümlerde sık sık döneceğiz. Özellikle "hayat-dünyası" kavramı etrafında yürütülecek olan tartışma esas olarak bu sosyal/kültürel faktörün benliğin (ya da kimliğin) inşâındaki merkezî önemini vurgulamanın geniş alanını bize açacak.

süreklilik/denge/aynılık/tutarlılık benliğin (ya da kimliğin) başat özelliğidir. Şayet kimlik kişinin şimdi ve buradaki mevcudiyeti için gerekli bir çapa ise, onu muhkem kılan şey sürekliliğidir. Ancak yaşam deneyimi söz konusu sürekliliğin korunmasına izin vermez. Yaşam deneyimine mündemiç çatışmalar, sorunlar, kayıplar zaman zaman sürekliliği tahrif edebilir. Kişi pekâlâ bir kimlik krizi yaşayabilir. Krizlerin aşılması beraberinde yeni bir sürekliliği. Bu yüzdendir ki, aslında benlik (ya da kimlik) dediğimiz şey, bir dengesiz denge/süreksiz süreklilik'tir.

Benliğin (ya da kimliğin) sürekliliğine yönelik bu modernist vurgu postmodern eleştirinin hışmına uğrar. Özellikle Erikson örneğinden hareketle ele aldığı eleştirisinde Schachter -"Erikson Meets the Postmodern: Can Classic Identity Theory Rise to the Challenge?" adlı makalesi ile-, postmodern teori için *süreklilik* vurgusunun kabul edilemezliğini konu edinir. Postmodern koşul kimliğin sürekliliğini, aynılığını, tutarlılığını anlamsız bulur. Hayatı *akışkanlık*la, sosyal bağlamı ise *sürekli değişim*le özdeşleştiren postmodern tasavvur için kimliğin sürekliliğinin, aynılığının, tutarlılığının teorik bir anlamının olması beklenemez. Postmodern hayat bir düzenden daha çok düzensizliktir, uyumdan ziyade uyumsuzluktur. Sürekli değişen bağlamlara iliştirilmiş bireyin zaman ve mekânı aşan bir süreklilik, aynılık, tutarlılık içinde olması beklenemez. Dolayısıyla kimliğin sürekliliği, aynılığı, tutarlılığı muhaldir. Tersine kimlik, süreksiz, uyumsuz, tutarsız ve parçalıdır. Şayet sürekliliğin, aynılığın, tutarlılığın tahrifi bir sağlıksızlık göstergesi ise, postmodern eleştiri için bunu kabul etmek pek de mümkün değildir. İnsan psikolojisi hızla değişen koşullara pekâlâ uyum sağlayabilir ve bu bir sağlıksız olma durumunun göstergesi olarak kabul edilemez. Aksine postmodern koşullarda durağan bir kimlik iddiasını dile getirmek, bireyin özgürlüğünün önüne bir engel koymaktan öte bir anlam ifade etmez. Modern koşullar için Erikson'un tasavvurlarının bir anlamı olabilirdi; ancak postmodern koşullar buna çok da elverişli değildir (Schahter, 2005: 144). Erikson'un teorisine yönelik bir başka temel eleştiri ondaki evrensellik vurgusuna yönelir. Postmodernizm kimliğin evrensel ve özcü bir yorumunu reddeder. Oysa, Erikson'da dâhil olmak üzere Freud, Piaget ve Kohlberg'de belirgin bir evrensellik vurgusu söz konusudur. Schahter, Erikson'un teorisine –ve pekâlâ diğerlerine- yönelik bu temel eleştiriye rağmen, onu yeniden

okumayı öneriyor. Kimlik tartışması içinde Erikson'un hâlen bazı verimli bakış açılarına kapı aralayabileceğine inanıyor. Bu yüzden Erikson'un bazı merkezî kavramlarını periferiye, bazı periferide olanları da merkeze taşımayı öneriyor (2005: 153). Şöyle ki, ona göre, Erikson'un kimliğin sosyal boyutuna yaptığı vurguyu özcü-evrenselci yoruma sabitlemek yerine, yerel bağlamların ve sosyal yapıların farklı kimlik hâllerine kaynaklık edebileceği öne sürülebilir: farklı yerellikler farklı evrelerde farklı kimlik hâllerine kaynaklık eder. Farklı kültürlerde farklı kişilik yapılarının ortaya çıkması evrensel bir kişilik tasavvurundan şüphesiz daha manidar ve öncelikli olmalıdır. O hâlde, Schachter'e göre, Erikson'u yeniden okuyarak tümüyle parçalı kimliklerin de en az katı bir homojenliğe hapsedilmişlikler kadar patolojik sonuçlar doğuracağı önerilebilir (2005: 155). Schachter'in eleştirisindeki haklılık payını teslim etmek gerekir -ancak temel bir noktayı ihmâl ettiğini vurgulamak kaydıyla. Ne Erikson ne de diğerleri –Freud ve Piaget- süreksiz bir süreklilikten bahsetmiyorlar. Piaget'nin "devingen denge"ye ve Erikson'un "süreksiz süreklilik"e yönelik vurguları kesintisiz bir devamlılığın değil, hayat deneyimi içinde karşılaşılması muhtemel çatışmaların/sorunların yol açacağı süreksizliklerin, devamsızlıkların esas olduğunu açık bir biçimde ortaya koyar.

Bu bölümde benliğin (kimliğin) inşâ edilmişliği esas olmak üzere bazı temel noktalar çalışmanın genel seyri içindeki önemlerine binaen vurgulanmış oldu. Bu noktada, sosyal/kültürel alanın benliğin (ya da kimliğin) inşâındaki önemine yönelik vurgunun bu çalışma içindeki merkezîliğinin bir kez daha altını çizmek gerekir. Özellikle Mead odaklı olmak üzere diğer etkileşimci teorisyenlerin –Goffman ve Blumer benzeri- tartışılacağı izleyen kısma benliğin (ya da kimliğin) inşâının faîllerinin sorunsallaştırılması damgasını vuracak.

III. ETKİLEŞİMCİ TEORİDE BENLİK/KİMLİK TASAVVURU

Hiç kimse ya da "hiçbir şey kendisi değildir" (Rilke, 1997: 167). Kendiliğe dair her türlü anlama çabasının çıkış noktası kendimiz değil, başkasıdır. Zira, kendiliğimiz kendimizden ibaret değildir, insan bir *kendinde-varlık* değildir. Kendilik/benlik/kimlik, kendi kendiliğimizin de dâhil olduğu bir kendilikler toplamının deneyimlerinin bizdeki izdüşümleridir; başka kendilerle kurduğumuz ilişkilerin süreç esaslı bir ifadesidir; öznelerarasılığın mekândaki ve zamandaki yansımalarının -bireysel ya da kolektif- birer temsilidir.

"Herkes başkasıdır ve hiç kimse kendisi değildir" (Heidegger, 2004: 191). Benlik/kimlik, başka olandan ben'e yansıyan bütünlüksüz/süreksiz bir bütünlüktür/sürekliliktir. Başkası kendi bütünlüksüzlüğümüze çare bulmak, kendiliğimizi bütüncül kılmak üzere kendimizden kaçarken yöneldiğimiz zorunlu uğraktır.[63] Başkasıyla ilişki mütekabiliyet esasında işler. Ben'e başkasından yansıyan imge benliği/kimliği üretirken, ben'den başkasına yansıyan kendi imgesi de başkasını kurar. Bu durumda, ne kadar kendimizden kaçsak da yine zorunlu olarak kendimize toslarız. "Kaçtığını zannederken" der Joyce, "kendine toslar insan" (1997: 424).

Ben'i başkası kılan, kendini dosdoğru bir biçimde deneyimleyemeyişidir, kendisine dair deneyiminin başkalarının dolayımına ihtiyaç duymasıdır. Birey, öte yandan, başkalarının kendilerini dolayımlayışlarını dolayımlar. Demek oluyor ki, aynı anda hem nesnedir, benlik, hem de özne (Mead, 1934: 138).[64] Eşdeyişle, benlik, sosyal yapıya içre deneyimlerin ürettiği bir nesnellik ve de öznelliktir. Sosyal deneyime dışsal bir benlikten ve onun üretiminden söz etmek muhaldir (Mead, 1934:

[63] Bu düşünce Tanpınar'ın günlüklerinde geçen bir cümleden mülhem yazıldı: "O kadar dağılmıştım ki kendim olabilmek için benden başka bir yere kaçmam lâzım" (Enginün ve Kerman, 2008: 221). Başkası bize bütüncül bir benlik imgesi sunandır. Yaşanan krizin çözülme uğrağı, başkasından bize yansıyan kendi imgemizdir. Bir aynaya/başkasına baktığımızda ancak kendimize dair dağınıklık yerini bütünlüğe bırakabilir. Oysa kendimizle kaldığımızda –eğer bu mümkünse-, bütün bakışlarımız kendi içimize yöneldiğinde bakışlarımızın karşılaştığı kendiliğimiz bir bütün değildir- olsa olsa dağınık parçalardan sadece bir kısmıdır. İnsan kendini salt kendinden kalkarak bir bütün olarak deneyimleyemez.

[64] Benzer bir yorum için bknz. Bakhtin, 2005.

140). Dolayısıyla, benliğe/kimliğe dair bütün önermelerin odak noktası sosyal deneyim olmalıdır.

Benliğin/kimliğin inşâına dair tartışmamızın bu kısmında bazı temel kavramları öne çıkarmak gibi bir amaç güdülmekte: söyleşi, iletişim, öznelerarasılık, etkileşim, düşünümsellik, 'genelleşmiş öteki', 'ben' ve 'beni/bana', 'karşılaşmalar', 'ön-bölge', 'arka-bölge', vb. Bütün bu kavramları *sembolik etkileşimcilik* geleneği içinde kazandıkları anlamlar merkezde olmak üzere ele alacağız.

Sembolik etkileşimci gelenek, zaman zaman farklı biçimlerde de adlandırılır: Etkileşimcilik, Chicago okulu/geleneği, vb. Ancak sembolik etkileşimcilik adlandırması daha yaygın bir kullanıma sahiptir. Gelenek adını Blumer'e borçlu (Fisher ve Strauss, 1997: 460). Sembolik etkileşimci gelenek içinde en az iki farklı alt-gelenek ayırt edilebilir. Robert E. Park ve W. I. Thomas'ın öncülüğünde gelişen geleneğe, Mead ve takipçilerinin oluşturduğu bir diğer geleneği ilâve etmek mümkün. Farklı formlarından bahsedilebilse de, burada ele alınan, ortaya koyduğu temel önermelerle diğer geleneklerden farklılaşan ve yapısal işlevselciliğin asimile edemeyeceği bir gelenektir. Her ne kadar yapısal işlevselciliğin asimilasyonuna dirense de, yine de ortak bir paydaları olduğunu söyleyebiliriz: her iki gelenek de " sosyal eylem" odaklıdır. Bununla ilişkili olarak, "söyleşi" temel bir benzeşme noktasıdır. Dünya bir bütün olarak dâhilî ve haricî söyleşilerden mürekkeptir. Sembolik etkileşimciler için dünyanın bu türden bir kavranışı ile onların genel iyimserliği arasında pekâlâ bir ilişki kurulabilir. Sosyal ilerleme, demokrasi ve bireysel yaratıcılığa olan inançları onları hem bireysel hem de sosyal düzlemde iyimser kılar (Craib, 1992: 86).

Etkileşimci geleneğin kendi içindeki çoğulluğunu dikkate alarak söylemek gerekirse, esas itibariyle iki ismi ve onların teorilerini buradaki tartışmaya dâhil edeceğiz: G. Herbert Mead ve Erving Goffman. Ancak Park ve Thomas'tan hareketle sembolik etkileşimci geleneğin bazı ayırıcı vasıflarına değinmek, Mead ve Goffman merkezli tartışmanın öncülü olarak değerlendirilebilir.

Sosyal sorunlara cevap bulma yönündeki çabalara aydınların ortak olması Chicago geleneğinin ortaya çıkışının ardındaki temel etkendir. Chicago geleneği ya da sembolik etkileşimci gelenek, -bir tür sosyal mühendislik olarak da adlandırılabilecek- toplumun sorunlarının çözümüne ve düzeltilmesine katkı sağlamayı amaçlayan aydınların üniversite içerisindeki çabalarının bir toplamıdır. Sosyolojinin kurucu babaları olan S. Simon, E. Durkheim, K. Marx ve M. Weber Fransız ve Endüstri devrimleri ile birlikte yaşanan dönüşümü teorize etme ve sosyal sorunlara çözüm önerileri getirme çabası içerisindeydiler. Birleşik Devletler merkezli Chicago okulu etrafındaki aydınların da benzeri bir sorumlulukla artan yoksulluk, tekelci iş dünyası, işçi hareketine özgü sorunlar, göçmenlerin ve azınlıkların hızla artıyor oluşu ve buna karşın ulusal birliğin nasıl sağlanabileceği vb. sorunlara dair çözüm önerileri sunuyor olmakla benzeştiklerini söyleyebiliriz. Kısacası, sembolik etkileşimci geleneğin amacı değişimin sosyolojisini yapmaktı.

Thomas ve Park değişimin ulusal toplulukla ilişkisini çözmeye çalışmışlardır. Onlar için, değişim genellikle kaçınılmaz, ilerleyici, ayakta kalmak ve gelişmek isteyen gruplar arasındaki mücadeleyle yürüyen bir şeydir. Bu mücadele değerlerin biçimini değiştirse de, onları tümüyle ortadan kaldırmıyordu. Değişim, soysuzlaşmaya ya da çürümeye değil, yeni sosyal kurumlar oluşturma olanağının yürürlüğe konmasına karşılık geliyordu (Fisher ve Strauss, 1997: 463).

Bireyselleşme değişimin temel yüklemlerinden biriydi –insan yapısının etkin yanının gerçekleştirilmesi ve güçlendirilmesi anlamında bir bireyselleşme. Etkinlik ve bireyselleşmeye yaratıcılık eşlik edecekti. Yaratıcılığın yöneleceği nesne ise toplumdu –toplumun yeniden yaratılması.

Thomas ve Park, bir ideal birey tasavvuru geliştirmek suretiyle yeni bireyselleşme eğilimini teorize etme girişiminde bulunurlar. Thomas için ideal birey, değişen toplumun özelliklerine odaklanan sosyolojik bilginin keşfiyle eski kurumlar üzerinde yeni kurumlar inşâ eden "yaratıcı insan"dı. Park için ise ideal birey, sosyal hareketlerin "önderleri ile değişmenin olanaklarını ve sınırlarını bilmek için insanın temel yapısını ve insan süreçlerini kavrayabilen özgürleşmiş düşünürlerdi" (Fisher

ve Strauss, 1997: 464). İdeal birey yani 'yaratıcı insan' ve 'özgürleşmiş düşünürler' bireyselleşme eğilimini teorize etme girişiminin sembolleridir.

Bireyselleşme eğiliminin karşısına toplumun bir bütün olarak devamlılığının nasıl sağlanacağı sorununu koymak gerekir. Toplumun birbiri ile ilişkili grup ve kurumlar aracılığıyla sağlanan bir aradalığı en az bireyselleşme kadar ehemmiyetlidir. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, Thomas ve Park sosyal devamlılığın nasıl sağlanacağı meselesine 'bireysellik sosyal yaşamın zorunlu olarak koyduğu sınırlarla ne kadar bağdaşır?' sorusu ile cevap bulmaya çalışır. Thomas ve Park'a göre, sosyoloji bu çelişkiyi açığa çıkarmalıdır. Bu durumda sosyolojinin görevi, sosyal değişmeyi hızlandırmak üzere, değişmenin kendisinin zorunlu kıldığı sosyal sınırlara karşın, eylem alanı özgürlüğünü keşfetmek olmalıdır. Bu hususa dair onların genel tutumlarının merkezinde sosyal düzenin tekâmülü için bireysel özgürlüklerin temini ve engellenmemesi, buna mukabil ılımlı bir muhafazakârlıkla sosyal değerlerin tümüyle aşınmaması için çabalamak yer alır. Bu ikisi arasındaki denge, onlara göre, kendiliğinden kurulabilir. Onların yaklaşımı, sosyologların yeni bir disiplin kurmak suretiyle, insanların kurumlar tarafından nasıl hem kısıtlandıklarını hem de o kurumların ötesine geçebildiklerini tetkik etmesi gerektiğini söylüyordu (Fisher ve Strauss, 1997: 464). Thomas ve Park sosyal belirlenimciliğin karşısına bireysel özgürlüğü ya da yaratıcılığı koyarak, bu ikisi arasındaki dengenin gözetilme zorunluluğuna dikkatimizi çekiyorlar. Bu nokta Mead ve Goffman'ın teorileri için belirleyici bir öncül addedilebilir. Mead ve Goffman'ın teorileri için bir öncül addedilebilmesinin ötesinde, Thomas ve Park'ın düşünceleri sosyolojinin çok temel bir meselesine de –özne-yapı gerilimi- bir tür çözüm olarak görülebilir.

Bireyselleşme eğilimi ile sosyal düzenin devamlılığı ihtiyacı arasındaki gerilimin çözümüne kapı aralamak üzere öncelikle insanın sosyal bir varlık olduğunun vurgulanması gerekir. İnsanın sosyal bir varlık oluşuna dair bu tüm bir kabulle işe başlamayı, sosyal koşulların belirleyiciliğine yönelik bir vurgu ya da düzenin, müesses nizamın devamlılığının esas kabul edilmesi olarak görebiliriz. Ancak, bireyselleşme ve sosyal düzenin devamlılığını bir denge ile birlikte

kurgulayan Thomas ve Park, aynı şekilde düzen ve ilerleme fikrini de bir denge ile birlikte kurgularlar: Ne tek başına bireyselleşmeyi ya da ilerlemeyi, ne de sosyal düzenin devamlılığını esas kabul ederler.

Thomas ve Park için iş bölümüne dayalı bir düzen, ırk esaslı ayrımlara dayalı bir düzene göre tercihe şayandır. Ancak, yatay ya da dikey eksenlerde toplumda ciddî ayrımlar yerleşiktir. Bu durumda akılcı bir ilerleme fikrinin dayanak noktası neler olabilir? Park'ın bu soruya verdiği cevapta belirgin bir Dewey etkisi göze çarpar. Toplum esasen *iletişim* üzerine kuruludur. Bu ise artan bir bilinçlilik olanağının göstergesidir. "İletişim devam ettiği sürece, uzlaşma ve anlayış ortaya çıkabilirdi. Son ürün, kendi yazgısını belirleyen bir söylem topluluğu –demokratik bir halk- olacaktı" (Fisher ve Strauss, 1997: 467). İnsanlar birbirleri ile söyleşmeye başladıkları anda tekâmül de *akılcı* bir içeriğe bürünebilecekti. Mesele hangi koşullarda kimin kiminle söyleşebileceği sorunu etrafında düğümleniyordu.

Hangi koşullarda söyleşinin uygun olacağına dair sorunun çözümünde Park, William James'in "Bir Çeşit Körlük" denemesine sıklıkla atıf yapar. Burada körlük *insanların başkalarının giydiği maskelerin arkasını görememeleri* anlamında kullanılıyor. "Sorun maskenin ardındaki kişinin, grup çatışmasının kabul ettirdiği çoğu kez kaba gereksinimlerle nasıl biçimlendiğini anlamaktı" (Fisher ve Strauss, 1997: 467). İnsanlar kör olmanın ötesinde, bunun farkında bile değillerdi. Bunun farkında varabilmek ancak grup hayatının dışına çıkabilmekle mümkündü. İnsanlar bir şekilde maskenin ardını algılayabilirlerse, doğal duygusallıkları su yüzüne çıkabilecekti. Park, bunun bilgi ile birleşmesinin sosyal değişmeyi olanaklı kılacağı düşüncesindedir (Fisher ve Strauss, 1997: 468). Dolayısıyla önemli olan bireyselleşmiş bir toplumda iletişimin başlamasıdır. Sadece bir amaç peşinde koşan, girişimci ve aydın bireylerle değişim ve toplumun yeniden kuruluşu mümkün olabilirdi.

Thomas ve Park'ın burada nesneleştirildiği kadarıyla düşüncelerini özetlemek gerekirse, bireyselleşme ve ilerleme kadar sosyal düzenin devamlılığı da önemsenmelidir. Değişim, zamana/sürece bağlıdır, tedricîdir. Değişimin faîli

birbirleri ile demokratik bir düzlemde söyleşen, aidiyetlerinden özerkleşebilen, yaratıcı bireylerdir.

Thomas ve Park'ın takipçileri zaten kendi içinde bazı noktalarda farklılaşan[65] bir mirası devraldırlar. Bu homojen bir geleneğin oluşmasının önünde bir engeldi. Pek çok ismi Thomas ve Park'ın takipçileri olarak sembolik etkileşimci geleneğe dâhil etmek mümkün: Morris Janowitz, Herbert Blumer, Everett Huges, Howard S. Becker. Ancak burada daha önce de vurgulandığı üzere Mead ve Goffman merkezli bir sembolik etkileşimcilik analizi ortaya konacak.

3.3.1. Mead'de Benliğin İnşâı

Mead, *Mind, Self and Society*'de zihin, bilinç, dil ve benliğin sosyal olarak koşullandığını savunur. Sosyal koşullanma ise kişilerin birbirleri ile *işbirliğine dayalı iletişimlerinin* sembolik bir ifadesidir. Mead'in bütün çabası, zihin ve benliğin sosyalliğin içinde ortaya çıkmaktan öte bir gerçeklikleri olmadığını ve dilin de bir sesli jest formunda zihin ve benliğin ortaya çıkışını mümkün kılan mekânizmaları sağladığını göstermekti (Morris, 1934: XIV). Tersinden düşündüğümüzde, varlık nedeni sadece kendisi olan bir benlikten (Mead, 1934: 195) ya da mevcudiyeti bir başka benliğe bağımlı olmayan herhangi bir benlikten bahsedemeyiz. O hâlde, öncelikle sosyal koşullanmanın temel dinamiklerine biraz daha yakından bakmak gerekecek.

İnsan dünyaya fırlatıldığı anda henüz biyolojik bir organizmadır. Onun biyolojik bir organizma olmaktan çıkarak sosyal bir hüviyet kazanması için sosyal deneyim bağlamına dâhil olması gerekir. Sıklıkla tekrar edildiği üzere, insan, başlangıçta ne bir benliğe ne de herhangi bir kimliğe sahiptir. Salt bir bedenden, biyolojik bir bedenden ibarettir. Bedenin benlik hâline gelişi, Mead'e göre sosyal deneyim bağlamı içinde bir zihin geliştirmesi ile mümkün olur. Zihinse iletişim

[65] Burada bu farklılıklar üzerinde çok fazla durulmadı. Ancak bir fikir vermek adına kaba bir karşılaştırma yapılabilir: "Thomas değişmeye kılavuzluk edilmesinde doğrudan müdaheleyi ve seçkin grupların rolünü önemserken, Park'ın daha gerçekçi ve demokratik bakışı onu düzenli çabalar karşısında şüpheci kılıyordu. […] Thomas katı bir ilerleme yanlısı iken, Park daha az ilerlemeci bir tutuma sahipti. Yaratıcılık ve bireyselleşme Thomas'da işbirliği toplumunun özünü oluşturken, Park'ın bireyi toplumsal katılıma biraz mesafeliydi" (Fisher ve Strauss, 1997: 475).

aracılığı ile ortaya çıkar –iletişim zihin aracılığı ile değil. İletişim, bir sosyal süreçte ya da deneyim bağlamında jestler arasında geçen bir söyleşidir (Mead, 1934: 50). Böylesi bir söyleşinin sunduğu imkânlar zamanla dürtüleri ile hareket eden biyolojik organizma –hayvan- ile rasyonel insan arasındaki mesafenin açılmasını mümkün kılar. Dolayısı ile Mead'in çıkış noktası sosyal deneyime mündemiç öznelerarası iletişimdir.

İnsanın içine fırlatıldığı dünyaya özgü bütün anlamlar iletişimlerinin birer ürünüdür (Mead, 1934: 79). Ne çevredeki nesnelere yüklenen anlamlar ne de insanlararası etkileşimleri mümkün kılan ortak anlamlar sosyal deneyime ve iletişime öncel değildir. Tüm deneyim dünyamız –deneyimlediğimiz hâliyle doğa- temel itibariyle davranışın sosyal süreci ile rabıtalıdır. Söz konusu süreçte edimler benzer bir işlev gören jestler tarafından başlatılır; çünkü, başka organizmalardan hareketle düzenleyici tepkilerin ortaya çıkışına neden olurlar. Bunun anlamı şudur: nesnel dünyanın içeriği, onu deneyimlediğimiz hâliyle, büyük oranda sosyal süreçteki ilişkiler ve üçlü anlam ilişkisi vasıtasıyla –bu süreçte yaratılan- kurulur. Zihin ve doğanın tüm içeriği, anlamın doğasını benimsediği sürece, sosyal süreç içindeki ve sosyal edimin bileşen evrelerine mündemiç bu üçlü ilişkilere bağımlıdır (Mead, 1934: 112). Bütün edimlerin başlatıcısı olarak jestler öznelerarası bir etkileşimi, yani kişilerin birbirlerine yönelik tepkilerini koşullar. Doğa, kişi ve sosyal süreç arasındaki üçlü ilişkinin bir ürünü olan ortak anlamın kökenine, böylece, jestlerin aracılık ettiği edimler yerleştirilmiş olur.

Jestlerin öznelerarası bir etkileşimde ortak anlamların üretilmesindeki merkezî konumu Mead için tartışılmaz önemdedir. Çünkü, en az iki kişi arasında gerçekleşen etkileşimin kökeninde her şeyden önce *jestler* yer alır. Jestlerin öznelerarasında karşılıklı paylaşılması ve jestlere karşılıklı olarak anlamlar yüklenmesi jestleri yapısallaştırır.[66] Söz konusu yapısallaşma ve bir ortak anlama

[66] İnsanlarla hayvanlar arasında temel farkın kökeninde anlamların karşılıklı paylaşımı ve ortak bir anlamaya erişim yatar. Hayvanlar da jestlere sahiptir. Onlar da jestleri aracılığı ile birbirleri ile söyleşir. Örneğin bir köpeğin diğerine hırlaması ya da havlaması durumunda diğeri geri çekilmek şeklinde bir tepki verebilir. Ama burada insanlarda olduğu gibi karşılıklı bir anlama söz konusu değildir. Bir başka ifade ile, jestler köpekler arasında bir mükâlemenin, söyleşinin olduğunun

kavuşma eşiği *sembole* dönüşmedir. Bu dönüşümün gerçekleşebilmesi için, öncelikle, her bir seferinde tek bir özne için geçerli olan anlamların yerini etkileşimin tüm katılımcıları için aynı anlamların alması gerekir. İkinci olarak, etkileşimin taraflarının (konuşucu ve dinleyici) birbirlerine davranışları, uyarı-tepki-uyarı arasındaki nedensel ilişkinin yerini kişilerarası bir ilişkinin almasıyla değişir: Konuşucu ve dinleyici, iletişim kurmak amacıyla birbirleriyle ilişki kurar. Son olarak, etkileşimin katılımcıları 'anlaşma edimleri' ile 'başarıya yönelmiş eylemler' arasında ayrım yapmayı öğrenirler. Böylece yapısal bir değişiklik ortaya çıkmış olur (Habermas, 1996: 432). Böylesi bir değişiklikle artık jestlerle kurulan etkileşim aşamasından sembollerle kurulan etkileşim aşamasına geçilmiş olur.

Jestlerle kurulan etkileşimlerin yerlerini sembollerle kurulanlara bırakması süreci tümüyle *bilişsel*dir –hasse ile ilgili/duyusal değil. Dolayısıyla Mead'in benliğinin özünün bilişselliğe iliştirildiğini söyleyebiliriz. Benlik, bilişseldir, düşünceyi kuran jestlerin içselleştirilmiş söyleşisinde saklıdır (Mead, 1934: 173).

Jestlerin sembollere dönüşmesi süreci, öznelerarası ilişkiyi sürdürülebilir kılan ortak anlamların üretilmesine tekabül eder. Dil bu ortak anlamların/sembollerin bir toplamıdır. Ortak anlamların üretimi, dil esaslı bir paylaşım kadar, Mead'de, "ötekinin tutumunu alma"dır da. Freud ve Piaget'deki karşılığı ile *içselleştirme*. Mead, içselleştirmeyi, nesnel anlam yapılarının içselleştirilmesi biçiminde tasarlar. İçselleştirme, öznenin karşısına nesne olarak çıkan şeyi içine alması ve benimsemedir –kendisini kendine nesne yapmak için kendisi ile kurduğu düşünümsel ilişki değil- (Habermas, 1996: 432). Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, içselleştirme, öznenin kendisini başkası karşısında nesneleştirmesidir. Başkasının tutumlarını benimsemesidir. Değerlerini içselleştirmesidir.[67] Mead'e göre biz, az ya da çok bilinçsiz bir biçimde başkalarının bizi gördükleri gibi kendimizi görürüz.

göstergesi olsalar da, bu manidar bir konuşma değildir (Zeitlin, 1973: 219). Hayvanların davranışlarına içgüdüleri hâkimdir. Oysa insanlar karşısındakinin yerine kendini koyarak onunla iletişime giriyor olmaları ile hayvanlardan farklılaşır. Dil ve anlamlı semboller böylesi bir söyleşinin ürünüdür.

[67] Yorumlamaya dayalı bir süreçtir bu. Etkileşimin yorumlamaya dayalı bir süreç oluşu sembolik etkileşimciliğin üzerinde yükseldiği iki temel direkten biridir. Diğeri ise etkileşimin sosyal hayata mündemiçliğidir (Craib: 1992: 88).

Kendimize dair bilinçsiz tutumumuz diğerlerinin bize dair tutumlarınca belirlenir.[68] Buradaki genel mekanizmayı biraz da açıklığa kavuşturmak gerekiyor; zira söz konusu mekanizma özbilincin[69] ve benliğin görünümlerinin gelişiminde merkezî bir önemi haiz. Biz, özellikle sesli jestleri kullanarak, başkalarınca seslendirilen tepkileri kendimizde sürekli olarak harekete geçiririz. Böylelikle başkalarının tutumları bizim davranışlarımızı belirleyici hâle gelir (Mead, 1934: 68). Bütün bu süreç, dil tarafından dolayımlanır: başkalarının davranışlarının birer uyaran olarak yüklenilmesi dilin aracılığını gereksinir.

Benliğin sosyal deneyim içindeki inşâ sürecinde kritik eşik, Mead için, başkasının tutumunu üstlenmektir. Başkasının tutumunu üstlenmek: nesneleşmek. Nesneleşmek, benliğin kendini doğrudan değil bir başkasının dolayımı ile deneyimlemesidir (Tugendhat, 1987: 222). Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, kişinin kendini bir ilk kişi olarak kendisiyle kurduğu ilişkide nesneleştirmesi kişinin ikinci bir kişi ile kurduğu ilişkiyle gerçekleşir (Habermas, 1992: 172). Nesneleşmek, madalyonun bir yüzüdür sadece. Çünkü, başkasıyla ilişki mütekabiliyet esasında işler. Benlik başkasının tutumunu üstlenmekle nesneleşirken, söz konusu başkasının davranışında benzer bir etki uyandırır. Kendisinin özneleşme uğrağıdır bu -aynı anda başkasını nesneleştiren bir uğrak. Kendisini dolayımlayan başkasının dolayımını dolayımlayarak benlik özneleşir. Bu karşılıklı dolayımlayışlar benliğin düşünümselliğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Mead için benlik, düşünümseldir (Mead, 1934: 136-7); dolayısıyla, tekraren söylemek gerekirse, aynı anda kendisinin hem öznesi hem de nesnesidir.

---

[68] Mead, "*The Social Self*" adlı makalesinde "ötekinin tutumunu alma"yı bir başka kavram aracılığıyla analiz eder: *içe bakış* (introspection). İçe bakış bir gözleme tutumudur. Hem bir gözleyene hem de gözlenene ihtiyaç duyar. Gözleme tutumu hafıza sürecine dâhil olmanın bir tür ifadesidir. İnsan hafızası bir süreç olarak –geçmiş, şimdi ve geleceğe duyarlı- gözleme tutumu ile var olur. İnsan gözleme ile kendini ötekinin davranışlarında bulur. Ötekinin kendine bakışınca içe bakışı belirlenir. Zihin, bilinç ve benlik böylesi bir deneyimin ürünüdür (Mead, 1913: 374).

[69] Mead'de özbilinç benliğin bir nesne olarak tanınmasına ya da görünümüne işaret eder (Mead, 1934: 169). Öte yandan, özbilinç, Mead'e göre, açık bir biçimde sosyal bireyi konu edinmektedir. Bunun nedeni basitçe bireyin bir cemaatin içinde yer alması, başkalarınca etkilenmesi ve onları etkilemesi değil, bir benliğe sahip olmasıyla bireyin kendi deneyiminin başkaları üzerindeki etkisini kontrol altında tutabiliyor olmasıdır (Mead, 1934: 171).

"Başkasının tutumunu benimseme" derken burada "başkası" sadece tikel bir özneye mi tekabül eder? Yoksa "başkası" dediğimiz kolektif bir özne midir? Başkasının tikel ya da kolektif bir özneye tekabül edişi Mead'de benliğin gelişiminin iki genel evresinin basit birer ifadesidir. Benliğin bütüncül gelişiminde başlangıçta tikel özne ile kurulan ilişki esasken, sonrasında kolektif özne –Mead buna "genelleşmiş öteki" diyor- ile kurulan ilişki esastır. Tutumları benimsenen başlangıçta tikel bir özneyken, sonrasında bireye benlik bütünlüğünü veren "genelleşmiş öteki"dir, örgütlü cemaat veya sosyal gruptur. Genelleşmiş ötekinin tutumu bütün bir cemaatin tutumudur (Mead, 1934: 155). Cemaatin normatif beklentilerine işaret eden (Tugendhat, 1986: 241) bu sosyal tutumlar doğrudan deneyim alanı içinde gerçekleşir ve bireyin benliğinin yapısının ve bileşiminin öğeleri olarak benlikte içerilir (Mead, 1934: 158).

Benliğin bütüncül gelişiminin farklı evreleri arasındaki bağlantıyı jestlerle üretilen anlamların yapısallaşması sağlar. Başlangıçta tikel öznelerarasında gerçekleşen iletişim, üretilen anlamların yapısallaşması ile kolektif bir hüviyete bürünür. Bu durumda benlik, "genelleşmiş öteki"nin tutumlarının üstlenilmesi ile içerik kazanır. Dünyamız sosyal etkileşimin ürünü olan anlamlarca kurulur (Craib, 1992: 87). Buradan hareketle şöylesi bir sonuca ulaşmak mümkün: benliğin inşâı bir cemaate aidiyeti gereksinir. Kişiyi kişi yapan bir cemaate aitliğidir; çünkü söz konusu cemaatin kurumları kişinin davranışlarında belirleyicidir. Dil, ona kişiliğini sunan bir aracıdır. Kişi, başkalarının rollerini üstlenerek cemaatin bir üyesi hâline gelir (Mead, 1934: 162) ve bir benliğe sahip olur.

Benliğin aynı anda hem nesne hem de özne oluşunu başkasının dolayımını dolayımlayışı ile ilişkilendirmiştik. Bu karşılıklı dolayımlamada temellenen benlik tasavvuru ile Mead, Thomas ve Park'ın benliğe dair genel izleğini takip etmiş olur. Şöyle ki, benlik, sadece "genelleşmiş öteki"nin nesneleştirdiği, belirlediği bir edilgenlik değildir. Bir *nesne* olarak benlik, Mead'e göre, bir özne de içerir (Mead, 1913: 374). Benliğin sosyalliğe öncel öznel yüzü onun "genelleşmiş öteki" karşısında görece özerkliğini muhafaza etmesini sağlar. Mead, sosyalliğe öncel benliğin bu

öznel boyutuna "I" [ben][70] diyor. Ben, organizmada temellenir, yani biyolojik bireye işaret eder. Belirsiz ve öngörülemezdir (Zeitlin, 1973: 227). Ben'in karşısında yer alan "genelleşmiş öteki"ni simgeleyen benlik boyutu ise "me"dir [beni/bana]. Muhafazakâr bir gücü temsil eden beni/bana, müesses nizamla sıkı sıkıya bağımlıdır, ben'i bir gölge gibi takip ederek, muhafazakâr bir temsilin içine hapsetmek ister (Habermas, 1992: 180). Oysa ben, içerdiği biyolojik dürtü ile bu tür bir hapsedilişe direnir. Bireyin etkin ilkel arzusunun sembolü olan ben, sosyal bağların bir yansıması olan beni/bana'yı zapteder (Giddens, 2002: 52). Aralarındaki diyalektik ilişki aslında bu tür bir direnişin öyküsüdür. Fakat, beni/bana'ya reddiye bir yandan da *uyum* içerir. Benliğin çevre ile uyumunu sağlamaya yöneliş, aynı zamanda benliği kuran bir süreçtir (Zeitlin, 1973: 228).

Beni/bana asla ben olmaksızın düşünülemez (Mead, 1913: 374). Birinin varlığı diğerine bağımlıdır. Benliğin düşünümselliği bu bağımlılıkla ilişkilidir. Çünkü düşünümsellik de bir tür söyleşidir: benliğin farklı yüzlerinin kendi aralarındaki söyleşisi (Craib, 1992: 88), ben'in beni/bana ile söyleşisi. Benliğin farklı yüzeyleri arasındaki bağımlılık, aynı zamanda, hem nesne hem de özne oluşun bir başka türlü ifadesidir. Ben, benliğin beni/bana'dan önce var olan yüzüdür. Fakat, ben, asla bilinçli bir deneyime kaynaklık edemez. Benliğin bilinç kazanması ancak beni/bana yüzeyinin nesneleşmesi ile mümkün hâle gelir. Yani, ben'in sosyal deneyim sürecine dâhil olması beni/bana'da cisimleşir. Bu, bir nesne oluştur. O hâlde, ben, benliğin "özne" yüzeyi olarak adlandırılmaya daha yakınken, beni/bana "nesne" yüzeyine yakındır.

Benliğin öznel boyutunu simgeleyen ben, başkalarının tutumlarına organizmanın verdiği tepkidir. Beni/bana ise, kişinin üstlendiği başkalarına ait örgütlü tutumlar setidir. Başkalarının tutumları beni/bana'da cisimleşir ve sonrasında kişi ben olarak buna tepki verir (Mead, 1934: 175). Kişinin başkalarının tutumlarına verdiği tepki elbette bütün bir toplumu tek başına değiştirecek değildir. Buna

[70] Burada "I"ın karşılığı olarak kullandığımız "ben" ile "ego"nun karşılığı olanı karıştırmamak gerekir. Mead'le ilişkili olarak "ben"i kullandığımız her seferinde "I"ın karşılığı olan "ben" kastedilmektedir.

rağmen, ben'in dünyayı değiştirme yetisi epeyce sınırlı da olsa oradadır (Zeitlin, 1973: 227). Tüm belirsizliği ve öngörülemezliği ile sınırlı da olsa dünyayı değiştirme potansiyelini içinde taşıyarak, ben, orada olmaya devam eder. Tedricî bir değişime tâbi olan tutumlar, yine de ben'in tepkilerinden etkilenir. Ben, tepkileri ile cemaatin tutumlarında kısmi değişimlere neden olur (Mead, 1934: 179-80). Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, kişinin nesnel bir şeyi alıp öznelleştirmesi (Mead, 1934: 188) nesnel olanda kısmi değişimlere neden olur.

Mead'in ben ve beni/bana ayrımından hareketle söylemek gerekirse, birey sadece haklara sahip değildir, sorumlulukları da vardır; sadece bir vatandaş ya da bir grubun üyesi değildir, aynı zamanda, cemaatine karşı-tepki geliştirendir. Ve böylesi bir tepki ile cemaatinde değişikliklere neden olandır (Mead, 1934: 196). O hâlde, benlik sosyal rollere ve beklentilere indirgenebilir değildir, çünkü beni/bana'da ben'in tepkileri içerilir (Wallace, 2003: 178). Birey bu tepki ile kendini ifade eder, anlatır. İşbirliğine dayalı bir sürece katılarak, benliğin kolektif öznede/cemaatte değişikliğe neden olan boyutu ben ise, ben'in karşısında yer alan ve cemaatin tutumlarının içselleştirilmesinde cisimleşen boyutu beni/bana'dır. Beni/bana uzlaşılmış, alışılmış bireydir. Daima oradadır. Herkesin sahip olduğu alışkanlıklara ve tepkilere sahip olmak zorundadır; aksi takdirde birey için bir cemaate üyelikten bahsetmek mümkün olmazdı. Bir cemaate üye olmak, onun değerlerini içselleştirmek, onunla özdeşleşmektir burada. Birey bir yandan cemaatle özdeşleşirken, yaratıcı/sosyale öncel benlik boyutu ile cemaate daha önce rastlanmamış bir yenilik de katmış olur. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, uzlaşımların ürünü olan ortak dil hep oradadır, fakat kişilerarasında kurulan her yeni bağla birlikte farklı bir kullanım da yürürlüğe girmiş olur. Benliğin yaratıcı boyutu ile cemaat içinde geliştirdiği karşı tepkiler dilin yeni kullanımlarını da beraberinde getirir (Mead, 1934: 197-198). Bu durumda benlik, içinde hem etken/yaratıcı bir boyutu hem de uzlaşıma dayalı/edilgen bir boyutu aynı anda içermiş olur.

Benliğin uzlaşıma dayalı/edilgen boyutu, yani beni/bana, ben'e biçimini veren şeydir. Ben her ne kadar yenilikle özdeşse de, benliğin biçimi/yapısı uzlaşımsaldır. Bu uzlaşımsallık bir sanatçının yaratıcı etkinliğinde minumuma iner.

Modern sanatta, Mead'e göre, uzlaşımsal olanın yerini uzlaşımsal-olmayan alır (1934: 209). Benzeri bir vurgu bazı davranış türleri için de söz konusu edilebilir: *impulsive* [tepisel, düşüncesiz] davranış. Kontrol dışı davranıştır bu. Beni/bana'nın yapısı bu davranış biçiminde ben'in dışavurumunu belirlemez. Buna mukabil, Freudien bir anlatımla, beni/bana bir anlamda *sansür*le temsil edilir. Beni/bana, meydana gelen, sahneyi kuran ve ipucunu veren türde bir dışavurumu belirler. Ben'in uygun eyleminin sınırlarını belirler.[71] *İmpulsive* davranış esasında düşündüğümüzde ise, beni/bana bir tür kontrol sağlayıcı değildir artık (Mead, 1934: 210). Meselâ, kendini zorla kabul ettirme, kendini bir şey sanma, kendinden fazla emin olma [*self-assertion*] türünde bir davranışta kişi diğerlerine karşı saldırganca bir tutumla tepki verir; bu durumda duygusal stres o denli üst düzeydedir ki, olağan davranış beklentilerinin bütün formları –meselâ kibarlık- ortadan kalkar. Bu örnekte beni/bana durum tarafından belirlenmektedir. Ben, beni/bana'ya baskın hâle gelmektedir (Mead, 1934: 210). Ben'in bu kontrolsüz tepkisi *sosyal kontrol*ün[72] karşı tepkisine maruz kalır. Bu karşılıklı tepkilerin fasit dairesi sosyallik olarak adlandırdığımız şeyi temsil eder.

Mead'in ben ve beni/bana arasında yaptığı ayrımda bir düzen fikri kadar ilerleme fikri de saklıdır, tıpkı Thomas ve Park'ın teorilerinde olduğu gibi. Ben ilerlemeyi temsil ederken, beni/bana müesses nizamın devamlılığının temsilcisidir. Ama, şunu hiçbir zaman ihmâl etmemek gerekir: benlik kurulu bir düzenin mevcudiyetine zorunlu olarak bağımlıdır. Şayet kurulu bir düzen olmasaydı, benliğin yaşaması da mümkün olmazdı. Dolayısıyla, bahsedilen koşullarda aşikâr bir paradoks göze çarpar: bireyin kendini bütün için feda edişi bir benliğe sahip olarak kendi hayatını da mümkün kılar. Nasıl ki sosyal düzene dışsal bir bireysel bilinçten bahsetmek muhalse, birey de bir anlamda kendini gerçekleştirme sürecinde benliğin bir tür intiharından başka bir anlam ifade etmeyen bazı koşullara bağımlı kalmak zorundadır –her ne kadar gönülsüz de olsa-. Söz konusu gönülsüzlüğün bir ifadesidir ben. Bu noktada şunu söylemek mümkün: ben'in tepkisi *uyum* içerir. Fakat, benlik

[71] Ancak bu görülebilir bir sınır değildir. Önemli olan ben ile beni/bana arasında yaşanan sınır kavgasıdır, gerilimdir.

[72] Sosyal kontrol bireyi ezme ya da onun özbilinçli bireyselliğini yok etmeyi amaçlamaz. Aksine, sosyal kontrol, Mead'e göre, bireyselliğin kurucusudur (1934: 255).

sadece uyumla özdeş kılınamaz, söz konusu uyumla ben aynı zamanda sosyalliği da etkisi altına alır. Yani, benlik, çevreden etkilendiği kadar, onu etkiler de (Mead, 1934: 214). Benlik tam da bu karşılıklı etkileşimlerin buluşma noktasıdır. Böylesi bir buluşma noktasında bir benliğe sahip olmak, Mead için, bireye dünya ile temas kuracağı bir özetkileşim mekanizması –davranışını biçimlendirmede ve davranışına yol göstermede kullandığı- sunar (Blumer, 1966: 535).

Mead'in teorisinde benliğin ele alınma biçimi bu çalışma açısından çok temel bir öneme sahip. Baştan beri benliğin bir sürece istinaden ele alınması gerektiğini vurguluyoruz. Sosyal deneyimin içinde belirli bir gelişimin ürünü olarak benliğin inşâ edildiğini iddia ediyoruz. Mead'de bu genel iddia ile uyumlu bir teorik çerçeve çıkar karşımıza. Benlik, onda da bir "yapı"ya değil "süreç"e atfen ele alınır. Dolayısıyla benlik statik değildir; kişinin devinimsiz bir biçimde kendisi ile özdeş olarak kalmasındansa, sürekli etkin ve yeniden inşâ edici oluş sürecine ve eylemlerin planına bağlıdır (Joas, 1997: 192). Zira, sosyal bir varlık olarak başkalarıyla paylaşılan iletişim ortamında benliğe mündemiç anlam sembolik düzeyde etkileşimle sürekli yeniden üretilir. Bu yönüyle benlik, sosyal akışa içre bir anafordur ve hâlâ söz konusu akışın bir parçasıdır (Mead, 1934: 182). Bunun anlamı şudur: her birimiz ilişkilerimize ya da bağlantılarımıza bağlı olmak kaydıyla çoğul ve farklı benliklere sahibizdir. Fakat aynı zamanda benliğin, kendi içinde tutarlı ya da durağan bir bütünlüğe de sahip olduğunun altı çizilmelidir. Mead, bunu sosyal ilişkilerin en önemli işlevi olarak görür (Zeitlin, 1973: 226). Öte yandan, benliğin inşâının faîlinin teşhis edilmesi hususunda da Mead zengin bir malzeme sunar bize. Benliğinin inşâında faîl ne tek başına ben'dir, ne de beni/bana. Bu ikisinin karşılıklı etkileşiminin zamandaki ve mekândaki görünümlerinin bir buluşma noktasıdır benlik. Dolayısıyla, benlik, sosyal, biyolojik ya da herhangi bir verili konuma indirgenemez; çünkü, bütün bunlar arasında etkin bir arabulucudur, yani kendi konumları veya perspektifleri arasında bazı ilişkiler tesis etmektedir (Wallace, 2003: 183).[73]

[73] Bu yönüyle benlik, bir perspektifler cemaatidir. Böyle olmaklığıyla kendini herhangi bir perspektife ilişik olmaktan kurtararak bir başkası ile temas kurabilir. Wallace bu eylemi "düşünümsel etkileşim" olarak adlandırıyor (2003: 183).

Yukarıda altı çizilen iki önemli husus merkezde olmak üzere, son olarak, Mead ile Marx ve Freud arasındaki bazı benzerlik ve farklılıkları ortaya koyarak Goffman'ın teorisine geçebiliriz.

3.3.2. Bir Karşılaştırma Denemesi: Mead, Marx ve Freud

Mead'in bu çalışma içindeki önemi zihin, dil, bilinç ve benliğin sosyal deneyim içinde bireylerin birbirleri ile etkileşimlerinin birer ürünü olduklarına dair temel vurgusunda temellenir. Benliği, herhangi bir metafizikleştirmeye mahal vermeksizin, nesnel bir gerçeklik olarak kavrar. Dolayısıyla benliği/kimliği mesele edinen bir çabanın, her halükârda, öznelerarası ilişkilere odaklanması gerekir. Mead'in ikinci önemli vurgusu benliğin aynı anda hem nesne hem de özne hüviyetine sahip olması ile ilgilidir. Ben ve beni/bana'dan müteşekkil benlik, ne sadece "genelleşmiş öteki"nin normatif beklentilerince belirleniyordur, ne de "genelleşmiş öteki"nin belirleyiciliğinden tümüyle özgürleşmiştir. Hem belirlenendir, hem de bu belirlenme sürecine katılmakla, belirleyendir. Hem etkilenendir, hem de etkileyen.

Mead'in bu iki temel vargısından yola çıkarak Mead ve Marx arasında bir benzeşme/ortaklaşma olduğunu öne sürebiliriz. Marx'ın, *Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi*'ndeki düşünceleri esas alınarak böylesi bir mukayese kolaylıkla yapılabilir. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in üçüncüsünde Marx meşhur tezlerinden birini sunar:

> İnsanlar koşulların ürünüdür ve yetiştirilirler ve bu nedenle, farklı insanlar farklı koşulların ve farklı yetiştirme tarzlarının ürünleridirler şeklindeki materyalist öğreti, koşulları değiştirenlerin insanlar olduğunu ve eğiticinin de eğitilmesi gerektiğini unutur. Bu yüzden bu öğreti, toplumu biri diğerinden üstün iki parçaya ayırma noktasına varır.
>
> Koşulların değişmesi ile insan faaliyetinin değişmesinin çakışması, sadece devrimcileştirici pratik olarak kavranabilir ve rasyonel bir şekilde anlaşılabilir (2004: 104).

İnsan aynı anda hem koşulların ürünü hem de koşulları değiştirendir. Bunu üçüncü tezin kısa bir özeti olarak şimdilik bir kenara yazalım ve altıncı teze geçelim; "Feuerbach, dinsel özü insani öze indirger. Fakat insani öz, her tekil bireyde asli olarak var olan soyutlama değildir. Gerçekliği içinde toplumsal ilişkilerin

toplamıdır" (Marx, 2004: 105-6). İnsana ait bir öz vasıf varsa, o ancak sosyal ilişkilerin bir toplamı olarak görülmelidir. Yani, insanın özünü sosyal yapı içerisindeki ilişkileri aracılığıyla keşfedebiliriz. Son olarak, sekizinci teze başvuralım; "Toplumsal yaşam, özünde pratiktir. Teoriyi mistizme götüren bütün gizler rasyonel çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulurlar" (Marx, 2004: 106). İnsan eyleminin ya da pratiğinin kavranması bir anlamda sosyal hayatın pratikliğe dayalı oluşunun kavranmasıdır. İnsan eylemi sosyal hayatı özü itibariyle pratik kılar.

Bu üç tezi kısaca tekrar ifade etmek gerekirse; birincisi insan aynı anda hem koşulların ürünü ve hem de koşulları değiştirendir. İkincisi, insan ilişkilerinin toplamı bize insani özün keşfini sunar. Son olarak, insan eyleminin kavranması sosyal hayatın pratiğe dayalı oluşunun kavranmasıdır. Mead'in burada nesneleştirilen düşünceleri ile Marx'ın tezleri arasında ihmâl edilmemesi gereken benzerlikler hemen dikkat çekiyor olmalı. Öncelikle Marx, tıpkı Mead gibi analizin merkezine sosyal ilişkileri yerleştiriyor. Bu bizim açımızdan önemli. Mead'ci bir dile Marx'ın tezlerini aktarmak istersek; insan sosyal bir varlıktır. Benlik toplum içerisindeki etkileşimlerin bir ürünüdür. İnsan tümüyle sosyal yapı tarafından belirlenen pasif bir varlık değildir. Aksine, onu aynı zamanda değişime uğratandır da. İnsan eylemi ya da buna praksis diyelim bu değişimin öznesidir. Ama, aynı zamanda, insan sosyal etkileşimlerin bir nesnesidir. Öznelik ve nesnelik hâlleri eş-zamanlı olarak benlikte içerilir.

Marx'ın tezlerini derinleştirmek adına *Alman İdeolojisi*'nin ilk bölümündeki tartışmayı merkeze alarak devam edelim. Genç-Hegelciler'e göre insanın ilişkileri, bütün yaptıkları, zincirleri ve sınırlılıkları bilinçlerinin bir ürünüdür. O hâlde bilincin insani, eleştirel ve egoist kılınması ile insan sınırlarından arınabilir.[74] Marx, bu tarz bir düşünmenin sözde "dünyayı sarsıcı" olmak bir yana, olsa olsa muhafazakâr olarak nitelenebileceği kanaatindedir (2004: 111).

[74] Genç-Hegelcilerin bilince dair bu kabullerinin temelinde Hegelci bir tasavvur yer alır. Hegel'de düşünce hayat sürecinden ayrıktır ve bir ideaya dönüştürülmüştür. Bu ideada bağımsız özne gerçek dünyayı yaratmış kabul edilir. Marx için bu türden bir idealist önerme kabul edilebilir değildir (Zeitlin, 1983: 243).

Marx hareket noktasını *keyfî öncüller* ya da *dogmalardan* ayırır. Kendi öncülleri, 'kendilerinden soyutlamanın ancak imgelemde yapılabildiği gerçek öncüllerdir'; "gerçek bireylerdir, onların etkinlikleridir, hem hazır buldukları hem kendi etkinlikleriyle yarattıkları ve içinde yaşadıkları maddi koşullardır. Bu öncüller, bu nedenle, saf ampirik bir şekilde ayırt edilebilirler" (Marx, 2004: 112). Marx'ın buradaki çıkış noktası bireydir; zira, insanlık tarihinin öncülü ona göre bireyler ve onların yaratıcı etkinlikleridir. Marx, bu temel öncüle insanların yaşadıkları koşulları da ekliyor. Fakat, en nihayetinde, başlangıçta söz konusu koşulların da ortaya çıkışı insan etkinliğinin bir ürünü olsa gerektir. Başlangıçta da olsa insan etkinliğinin bir sınırı olduğunu yine de unutmamak bu noktada önemlidir. Meselâ, insanın doğa ile ilişkisi yapısal bir sınır koyucudur, engelleyicidir.

İnsanın hayatını idame ettirmek için ihtiyaç duyduğu etkinlikler onun ilk fiziksel örgütlenme nedeni iken, doğa bu etkinlikte engelleyici olarak hep oradadır. Ama, en nihayetinde, bu, doğa ve ötekilerle ilişki içerisinde olunan bir sosyalliği gerektirir (Zeitlin, 1973: 245).[75] İnsanların birbirleri ile münasebettar oldukları bir sosyalliğin zuhuru, onların hayvanlardan ayırt edilmeye başladıkları eşiktir. İnsanlar, kendi geçim kaynaklarını üretmeye başladıklarında, dolaylı bir biçimde, fiilî maddi hayatlarını da üretmiş olurlar.

[75] Zeitlin'e göre, Mead'in insanın doğayla ve ötekilerle ilişkisine dair önermeleri, insanın pratik/aktif/eylemci boyutunu vurgulamakta epeyce başarılıdır. Fakat bu başarıya rağmen, onun çalışmalarında kaçırılan ya da belirsiz bırakılan bazı noktaların da olduğunu fark etmek gerekir. Örneğin sosyal etkileşim odaklı analizlerinde, Mead, çoğunlukla tahakküm ve baskı mekanizmalarını görmezden gelir. Marx'da söz konusu mekanizmalara dair geniş bir analiz sunulmasına karşın, Mead'de belirgin bir vurguya rastlanmaz (1973: 251). Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, Mead makro mekanizmaları analizine pek fazla dâhil etmez, ilgisi daha çok mikro ölçekli sosyal etkileşimlere yöneliktir. İktidar, çatışma ve değişme benzeri makro ölçekli gerçekliklere dair pek bir şey söylemez. Tam da bu yüzden, benliğe ya da kimliğe dair bize sembolik etkileşimcilerin sunduğu resim eksiktir. Tablo eksik bırakılmış bir tablodur. Mead'e ve diğer sembolik etkileşimcilere benzer eleştiriler sıklıkla yöneltilir. Sembolik etkileşimcilere yöneltilen bu tür eleştirilerin haklılık payları saklı olmak kaydıyla bazı açılardan abartılı oldukları söylenebilir. Örneğin sosyal yapı dediğimiz şey, sembolik etkileşimcilerden bağımsız olarak söylemek gerekirse, ilk elden anlaşılır, kolaylıkla çözümlenebilir bir şey değildir ki. Sosyal olanın bizatihi kendisi belirsizdir ve bizim ona dair tüm teorik analizlerimiz muhayyilelerimizin ürünüdür. Bu durumda, makro ölçekli sosyal yapıların sembolik etkileşimcilerce dikkate alınmadığı eleştirisi ne kadar haklı olursa olsun, bunun nasıl yapılacağının sorusu cevapsız kalmaya devam etmektedir. Ya da söz konusu soru hiç de eleştirenlerin vehmettikleri gibi kolaylıkla cevaplanabilir değildir (Craib, 1992: 90-92).

İnsanın ayırıcı vasfının keşfi ya da ne olduğunun tespiti Marx'a göre ne ürettiğiyle ve nasıl ürettiğiyle doğrudan ilgilidir. Tam da bu yüzden bireylerin doğası, üretimlerini belirleyen maddi koşullara dayalıdır (Marx, 2004: 112). "Bu üretim, sadece nüfus artışıyla kendini gösterir. Bu da bireylerin birbirleriyle ilişkisini [Verkehr] önvarsayar. Bu ilişkinin biçimi, yine üretim tarafından belirlenir" (Marx, 2004: 112-3). Şu ana dek söylenenleri toparlamak gerekirse, Marx, bize insanın hayatını devam ettirebilmesi için gerekli fiziksel koşulları yerine getirebilmesinin doğa ve diğer insanlarla temasa zorunlu olduğunu söylüyor. Böylesi bir temasa yapılan vurgunun önemli bir çıkış noktası olduğunun altını tekrar çizelim.

Bir sonraki aşamada karşımıza "işbölümü" kavramsallaştırması çıkar. Hem ulus içinde hem de ulusların kendi aralarındaki ilişkiler işbölümüne dayalı olarak yürür.[76] Hayatın ilkel yalınlığı yerini karmaşık bir sosyal düzeneğe bıraktıkça işbölümü hem derinleşecek hem de vazgeçilmez olacaktır. Bir iş bölümünün zorunluluğu aynı zamanda bireylerarası ilişkileri de belirleyecektir (Marx, 2004: 113). İşbölümünün gelişimi farklı aşamalarda gerçekleşecektir. Bu aynı zamanda farklı iyelik (ownership) biçimlerine de ihtiyaç doğuracaktır. İşbölümünün ilişkileri belirlemesi farklı iyelik biçimlerinin ortaya çıkışı ile ilgilidir. Üç farklı aşama ve iyelik biçimi belirliyor Marx. İlki, kabile iyeliğidir. İkincisi pek çok kabilenin bir araya gelişi ile oluşan devlet ya da antik komünal iyeliktir. Üçüncüsü ise feodal ya da zümre mülkiyetidir.

Farklı iyeliklerin varlığının ardındaki temel mantık yine insanın hayatın idamesi adına duyduğu ihtiyaçların teminidir. Bu, insanın zorunlu üretkenliğinin gerekçesidir. Üretkenliğin zorunluluğu, insanı sosyal ve siyasal ilişkilere girmeye yöneltir. Marx, sosyal yapının ve devletin ortaya çıkışını böylesi bir zorunlulukla ilişkilendirerek açıklıyor:

> Toplumsal yapı ve devlet belirli bireylerin, fakat kendilerinin ya da öteki insanların imgeleminde göründükleri şekliyle değil gerçekte olduğu şekliyle, yani maddi olarak etkili oldukları, ürettikleri şekliyle ve dolayısıyla kendi iradelerinden bağımsız belirli maddi sınırlar, önvarsayımlar ve koşullar altında çalıştıkları şekliyle bireylerin yaşam sürecinden sürekli evrilip oluşuyor (2004: 117).

[76] Marx'ın "işbölümü" kavramsallaştırması ile Mead'in sosyal etkileşimlerin "işbirliği"ne dayalılığına dair vurgusu bir benzeşmenin olduğunu söyleyebiliriz.

Fikirlerin, kavrayışların ve bilincin üretimi bahsedilen anlamda bir maddi üretim etkinliği süreciyle gerçekleşir. "Kavrama, düşünme, insanların zihinsel ilişkisi bu aşamada maddi davranışlarının dışavurumu olarak ortaya çıkar" (Marx, 2004: 118). Aynı şekilde siyaset, hukuk, din, ahlak ya da metafizik de bu tür bir maddi üretimin neticesi olarak vardır. Bu açıdan, insan, kendi kavrayışlarının ve fikirlerinin üreticisidir. "Bilinç, bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz ve insanların varoluşu kendi fiili yaşam süreçleridir" (Marx, 2004: 118). Özetle yinelemek gerekirse, insan, kendi bilincinin bütün içeriğini kendi etkinliğine borçludur.

İnsanın, bilincinin bütün içeriğini kendi etkinliğine borçlu olduğunu söylemek, Alman felsefesini baş aşağı etmektir. Zira, Alman felsefesi gökyüzünden yere iner. Oysa Marx, yerden gökyüzüne ya da insandan/insani etkinlikten soyut olana ulaşır. Demek ki, bildiğimiz hâliyle etten kemikten insana ulaşmak için gerçek insan etkinliğine başvurulmalıdır. Öncelik onların hayal edilme, kavranma ya da anlatılma biçimlerine, nasıl düşünüldüklerine değil, bizatihi yaratıcı etkinliklerinedir. İnsanın maddi üretim biçimi en nihayetinde gerçek varoluşunu, düşünüşünü ve düşünce ürünlerini belirleyecektir. Bir başka ifade ile, din, ahlak, siyaset, vb. ancak maddi üretim etkinliğine dayalı olarak ortaya çıkan insani ürünlerdir. Söz konusu ürünlerin içeriği de doğrudan insani etkinliğe bağımlıdır.

Marx, bu noktada galatımeşhur önermesi ile çıkar karşımıza: "Yaşamı bilinç belirlemez, bilinci yaşam belirler" (Marx, 2004: 118). Yaşamı bilincin belirlediği biçimindeki bir ifadenin sahibi olan yaklaşımın kalkış noktası bilince canlı birey muamelesi yapmaktır. İkinci yaklaşım ise, gerçek bireylerden yola çıkar ve onların etkinliklerinin bir ürünü olarak bilinç ele alınır (Marx, 2004: 118-9). Burası Marx'la Mead'in benzeştikleri temel noktalardan biridir. Her ikisi için de bilinç, sosyalliğe/hayata öncel değildir. Yaşamı belirliyor değildir; aksine, bilinç, yaşam tarafından, sosyal etkileşimler tarafından belirlenir.[77] Mead'deki ifadesi ile, bilinç,

[77] Bilince dair benzer bir kabule Bakhtin'de de rastlanır. Ona göre de hayatın içinde olmaya öncel hiçbir bilinç ya da düşünme yoktur; hepsi hayatın içindeki deneyimlerin bir sonucu olarak vardır (Bakhtin, 2001a: 23).

sosyal eylemin bir ön-koşulu değildir, sosyal eylem bilincin ön-koşuludur (Mead, 1934: 50).[78]

Bilinç sosyal ilişkilerin bir sonucu olarak vardır. Yaşam bilinci belirleyendir demişti Marx. Tıpkı bilinç gibi dil de, sadece öteki insanlarla ilişki kurma zorunluluğundan neşet eder.[79] Şu çok önemli bir önermedir bu noktada; "bir yerde bir ilişki varsa benim için vardır" (Marx, 2004: 123). Benim hayatımı sürekli yeniden üretebilmem için vardır. Bu beni hayvanlardan ayırandır aynı zamanda. Hayvanın ötekilerle teması bir ilişki olarak var değildir. İnsanın bir ilişki kurmasını mümkün kılan onun bilincidir. O hâlde, bilinç daha en başından beri ilişkilere dayalı bir sosyal üründür ve insanlar hayatlarını üretmeye devam ettikleri sürece de öyle kalacaktır.

Bilinç hem insanın doğayla ilişkisinin hem de diğer insanlarla ilişkisinin bir ürünüdür. Bir doğa bilinci ya da doğa dini, insanın doğayla kurduğu hayvani ilişkinin sonucunda ortaya çıkar. İnsana doğa başlangıçta yabancıdır, kendisine güç yetirilemez olandır. Bu nedenle onunla başlangıçta kurulan ilişki hayvanidir. Burada önemli bir önerme daha ortaya koyar Marx; "[b]u doğal din ya da insanların doğayla bu tikel ilişkisi toplumun biçimi tarafından belirlenir ve tersi" (2004: 123). Doğayla kurulan ilişki toplumun biçimince belirlendiği gibi, onu belirler de. Hem doğayla hem de ötekilerle ilişki kurar insan. Hem bu ilişkilerce belirlenir hem de doğa ve ötekileri belirleme gücüne de sahiptir. Merkezde insanın ilişki kurma zorunluluğu yer alır. Eğer ilişki kurmasaydı onu insan olarak adlandırabiliyor olmazdık. Ne bir bilinci ne de dili olmazdı. Ona insani vasıfları atfetmemizi sağlayan unsur kurduğu ilişkilerdir.

Buraya kadar esas itibariyle iki temel açıdan Mead ve Marx arasında bir benzerlik kurulabileceğini söyledik: bilincin, zihnin, düşüncenin, dilin ve benliğin sosyal gerçeklik –ilişkilerden mürekkep- tarafından koşullanması ve insanın aynı anda hem nesne hem de özne olması. Buna karşın bir temel noktada Marx ve Mead

[78] İnsan bilinç sahibi olması nedeniyle hayvandan ayrılır. Marx ve Mead'de ortak olan bir temadır bu. Bilinç, zihin ya da benlik'e sahip olan insan nesnel dünyayı kendi praksisi ile kurar (Zeitlin, 1973: 246).

[79] Mead de dili, tıpkı zihin, benlik ve bilinç gibi sosyal etkileşimlerin bir ürünü olarak görür.

farklılaşırlar: iktidar ve tahakküm gibi makro ölçekli gerçekliklere Mead görece ilgisizken, Marx teorisini söz konusu gerçeklikler esasında inşâ eder.

Mead, Marx'la olduğu kadar pekâlâ Freud'la da karşılaştırılabilir. Mead'in metinlerinde zaman zaman Freud'a doğrudan göndermeler yer alır. Freud ile Mead arasındaki en belirgin ortaklık benliğe mündemiç sosyale öncel bir boyuttan bahsediyor olmalarıdır. Freud'da hatırlanacağı üzere sosyale öncel olan "id"le karşılanmıştı. Mead'de ise "ben"dir sosyale öncel olan.

İd, bilinçaltı arzuları temsil eder. Ele geçirilemez ve öngörülemezdir. Benliğimizin içine nüfuz edilemez ve karanlık boyutudur. Sürekli kaynayan bir kazan gibidir. Bilinçli bireyi sınırlayan her türlü bağdan –norm, ahlak ilkeleri, kurallar- münezzehtir. Kural tanımaz bir asidir. Bütün derdi doyuma ulaşmak, hazzı süreklileştirebilmektir. Sosyalliğin deneyimlenmesi ile hazzın/doyumun makul bir vakte ertelenmesi anlamında gerçeklik ilkesi benimsenir. Bilinçdışı arzular böylece bastırılmış olur. Bastırma, çocukta kayıplarla, yitimlerle, hayal kırıklıkları ile dolu bir sürecin simgesidir artık. Freud'un benliğinin feragatle, kayıpla, hayal kırıklıkları ile yüklü olması ondaki karamsarlığın, kendi evinin efendisi olamayışın görünümleri olarak kabul edilir. İd, bir anlamda yenilmiştir.

Mead'in ben'i de tıpkı id gibi ele geçirilemez, öngörülemez olanı simgeler. Ben benliğin sosyale öncel boyutudur. Sosyalin ele geçirmekte başarısız olduğu biyolojik dürtüdür. Sosyal muhasaraya direnendir. Benliğin etkin, yaratıcı boyutudur. Benliği özneleştirendir. Değişimin, ilerlemenin temsilcisidir. "Genelleşmiş öteki"nin tutumlarını benimserken aynı zamanda onu dönüştürendir. Uyum sağlarken yenileyendir. Bütün bu özellikleri ile Mead'in ben'i Freud'un "id"ine benzediği kadar, ondan farklılaşır da. Her şeyden önce, "id"in sinizmine ben'de rastlayamayız. Dışsal gerçeklikle yüzleşirken, sosyal değerleri her nasıllarsa öyle kabullenen edilgen bir tutum takınmaz. Aksine etkin ve yaratıcıdır. Sosyal dönüşümün, ilerlemenin başat faîlidir. Freud, id'in maruz kaldığı muamele nedeni ile –gerçeklik ilkesini kabullenmesi- acılarla dolu bir süreçten bahseder. Meseleyi acı esaslı bir formda ele alır. Mead içinse ben, olağan bir tepkiyle, sosyal olarak belirlenmişliğine direnir.

Bireyin direnci ben'de cisimleşir (Mead, 1934: 210-1). Dolayısıyla, Mead'in ben'inin olağan tepkisi herhangi bir biçimde ne acıyla, ne de ortaya çıkması muhtemel travmalarla ilişkilendirilemez. Ben ve id arasındaki bu türden farklılıklara karşın, Mead'in ben'i ele geçirilemezliği ile, biyolojik bir dürtü olmaklığı ile ve her şeyden önce sosyale öncelliği ile id'i andırır.

Ben ve id, sosyale öncel olanı temsil ederken, beni/bana ve ego sosyal deneyim alanındaki ilişkilerin birer temsilcisidirler. Beni/bana ve ego sosyal dünyaya işaret ederler; öznel dünyaya işaret eden ben ve id'i *sansür*leyenlerdir; ben ve id'in sınırlarını belirleyenlerdir. Onlar, benliğin muhafazakâr kanadıdırlar. Müesses nizamın bekçileridirler. Sosyal değerlerin bir bütün olarak temsilcisidirler. Beni/bana ve ego tüm bu yönleri ile belirgin bir biçimde benzeşir. Buna karşılık, dışsal bir kontrolü temsil etse de, Mead'in beni/bana'sı Freudyen *sansür* ile aynı şey değildir. Şöyle ki, Mead'de ben [I] beni/bana ile arasındaki gerilimli ilişkide kazanan taraf olabilme yetisi ile donatılmıştır. Beni/bana, ben'e [I] mekanik değil ahlakî zorunluluk yükler. Mead'in benlik'i, Freud'da olduğu gibi ötekilerin içselleştirilmiş sesince belirlenmez; Mead merkeze düşünümselliği, kişinin kendisi ile söyleşisini yerleştirir (Jenkins, 2008: 63). Bu türden bir düşünümsellikte tekraren söylemek gerekirse, ben direncin simgesidir, acının, yitimin, kaybın değil.

Freud ve Mead, benliğin zamanla kurduğu bağ esasında da mukayese edilebilir. Freud için hayat süreci içinde asıl odak noktası çocukluktur. O, çocukluktaki deneyimlerin bütün bir gelecek hayatı belirleyeceğini iddia eder. Gelecek, hep geçmişe dönüktür. Geçmiş, geleceğe her zaman hükmeder. Gelecek, geçmiş tarafından ele geçirilir. Mead için bu kabul edilebilir bir görüş değildir. Ona göre, çocuk bir zamanda bir şeydir, başka bir zamanda başka bir şeydir. Herhangi bir zamanda olduğu şey, bir başka zamanda olduğu şeyi belirlemez. Çocukluktaki deneyimlerin sonraki edimleri belirleyeceğini söyleyemeyiz (Mead, 1934: 159). Çünkü, insan bir gelecek tasarımına sahiptir. Eylemlerinin ne türden bir tepki ile karşılanacağını önceden kestirebilen bilinçli bir yaratıktır. İnsana özgü –hayvanlarda rastlanmayan- bir özelliktir bu. İlaveten, insan etkinliklerinde görece özgürdür. Özgürlüğü bilinçli oluşu ile ilişkilidir. Bu ona yaratıcılık, seçicilik, kendiliğindenlik

ve olumsallık atfetme nedenimizdir. Bütün bu özellikleri ile birlikte düşünüldüğünde, insan eylemi geçmiş deneyimlere zorunlu olarak bağımlı olamaz. Eylemin gelecekte alacağı biçim, tam da bu yüzden şimdiden öngörülemez. İnsanın yaratıcı ve özgür potansiyeli onun eylemini öngörülemezleştirir. Bu türden bir özgörülemezlik, insan eyleminin aynı anda geçmişi, şimdiyi ve geleceği içeriyor oluşunun bir ifadesidir. Mead'e göre insan eylemi geçmiş, şimdi ve gelecekten herhangi birine sabitlenemez (Zeitlin, 1973: 224). O hâlde, Mead için, çocukluğa odaklı bir analizle insan eylemini anlamaya çalışmak pek de kabul edilebilir değildir.

Mead ve Freud arasındaki mukayesenin yukarıda iki temel ekseni sunulmuş oldu. "Etkileşim" kavramsallaştırması, ikisi arasında bir başka karşılaştırma olanağı sunabilir. Freud'u da pekâlâ etkileşimci olarak görebiliriz. O da, en nihayetinde, bize, çocuğun kendisi ile kendisi-olmayan arasında ayrım yapabilme yetisi geliştirmesine dair tekâmülî bir süreçten ya da çocukla çevresindekiler arasındaki etkileşimden bahseder. Ama bu noktada Mead'le yine çok temel bir noktada ayrışır. Freud, psişelerarası bir etkileşimi konu edinir, bilinçle değil bilinçaltı ile ilişkili bir süreçtir onun için etkileşim. Buna mukabil Mead'in etkileşim süreci öznelerarasılığı esas kabul eder -*bilinçsiz* bir tutum almanın bilinci ürettiği bir öznelerarasılık.[80]

Mead'le Marx ve Freud arasında bazı benzerlik ve farklılıkları böylece ortaya koymuş oluyoruz. Şüphesiz, Mead'in teorik hazinesi daha pek çok isimle karşılaştırılabiliriz. Nitekim bu yöndeki bazı çalışmalardan haberdarız. Meselâ, Mead'i Hegel'le ya da Heidegger'le birlikte okumak mümkün. Mead'i Hegel'le karşılaştıran Nonneth çok temel bir ortak nokta teşhis ediyor: her ikisinde de sosyal hayatın yeniden üretimi karşılıklı tanı(n)ma zorunluluğunca yönetilir (1996: 92); kişi sosyal deneyim sürecinde iletişim kurduğu/etkileştiği ötekinin normatif perspektifinden kendine bakmayı öğrendiğinde, kendine dair bir bilincin de sahibi

[80] Bilinç, öznelerarası etkileşimlerin bir ürünüdür; yani bir ön-koşul değil sonuçtur. Buna mukabil, bireyin "genelleşmiş öteki"nin tutumları ile özdeşleşmesi ya da kendisini başkalarının onu gördüğü gibi görmesi az ya da çok *bilinçsiz* bir tutum almadır. Mead'e göre, kendimizi başkalarının bizi yerleştirdiği yere *bilinçsizce* yerleştirir ve onlar gibi davranırız (Mead, 1934: 68). Bireyin özbilinci ya da benliği bu *bilinçsiz* tutum almaların bir ürünüdür. Benliği bilinçsiz tutum almaların ürünü addetmekle, son kertede, Mead, Freud ile bir kez daha ortak bir noktada buluşmuş gibidir: biri, benliği *bilinçaltı* etkinliklerin, diğeri ise, *bilinçsiz* tutum almanın ürünü olarak görür.

olur. Tugendhat ise Mead'i Heidegger'le birlikte okur. Tugendhat'ın karşılaştırmalarının ayrıntılarına girmeksizin, basitçe altını çizdiği bir temel ortaklığa değinerek bitirelim: Heidegger'in "onlar" ve "otantik mevcudiyet" arasında yaptığı ayrımla Mead'in beni/bana ve ben arasındaki ayrımında bazı ortak noktalar tespit edilebilir. Mead, Heidegger'in "onlar"ına beni/bana'yı uzlaşımsal, alışılmış/bağımlı birey olarak tanımladığında epeyce yaklaşır (Tugendhat, 1986: 251).

3.3.3 Erving Goffman, Karşılaşmalar ve Benlik

Sembolik etkileşimci geleneğin düşüncesindeki bazı temalar ile oldukça uyumlu bir teori ortaya koyan Goffman ilgisini ağırlıklı olarak gündelik hayatın sosyolojisine, öznelerarası etkileşimlere yöneltir. Benlik, gündelik hayatın akışının, bireyin hayat süresinin ve kurumların zamana yayılı akışının iç içeliğini dile getiren insan pratiklerinin zamansallığını, tarihi dışarıda bırakarak anlaşılamaz (Giddens, 1999: 82). Gündelik hayat ve kurumların zamana yayılı akışı "tersine çevrilebilir" bir zamanda gerçekleşir. Oysa, bireyin hayat süresi ileriye yani ölüme yöneliktir. Bu yüzden tersine çevrilebilir değildir. Kurumların zamana yayılı akışı gündelik hayatı hem dile getirir, hem de onda dile gelir. Özcesi, benlik zamana, tarihin akışına tâbi bir inşâdır.

Gündelik hayatta zamanımızın kahir ekseriyetini başkaları ile geçiriyor oluşumuz *insanlık durumu*na dair temel bir gerçekliktir, gündelik hayatın içinde sürekli başkaları ile karşılaşırız. Başkaları ile bir aradayızdır. Bir arada olduğumuz için başkaları tarafından algılanmaya açık olduğumuzun da farkındayızdır. Başkaları tarafından algılanır/yargılanır ve onları algılarız/yargılarız. Başkaları ile etkileşiriz. Sosyal etkileşim, dar anlamıyla, sosyal konumlarda, yani iki ya da daha fazla insanın fiziksel olarak birbirlerinin karşı varlıkları oldukları/birbirlerine tepki verdikleri çevrelerde gerçekleşir[81] (Goffman, 1983: 2). Bu durumda, sosyal konum, karşılıklı gözetim olasılıklarının bir çevresi, bireyin "mevcut" bütün başkalarının yalın

[81] Elbette etkileşim sadece bir fiziksel mekânı paylaşmayı gerektirmez. pekâlâ mektup, telefon ve şimdilerde internet de sosyal etkileşimlere aracılık edebilir. Goffman, bu türden aracılarla gerçekleşen etkileşimlerin yüz yüze etkileşim gibi gerçek bir şeyin eksiltilmiş versiyonunu sunabileceğini vurguluyor (Goffman, 1983: 2).

hasselerine erişebileceği ve söz konusu başkalarının da onun hasselerine erişebileceği her yerdir. Bu tanıma göre, bir sosyal konum iki ya da daha fazla sayıda insanın kendilerini bir başkasının şimdi burada bulunuşunda bulabilecekleri anda ortaya çıkar ve tek kişi kalana değin de devam eder (Goffman, 1964: 135). Bireylerin tüm eylemleri sosyal konumların içinde gerçekleşir, yani sosyal olarak konumlanmıştır.

Sosyal bir konum içerisinde olmanın anlamı nedir? Kendisi ile birlikte konumunun gerekliliklerini yüklenen bir aktörün harekete geçirilebileceği ya da yürütülebileceği belirli ayrıcalıklar ve yükümlülükler dizisi taşıyan bir sosyal kimlik olarak görülebilir sosyal konum (Giddens, 1999: 137). Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, Goffman'a göre kişi, "belirli bir konum içerisine girdiğinde, kendisini –bu konuma tekabül eden rolün içerdiği- yerine getirmesi gereken eylemler dizisi içinde bulur" (akt. Giddens, 2005: 271). Öğretmen olmak, meselâ, bir konuma sahip olmaktır. Bu konumdan hareketle, belirli ayrıcalıklar ya da yükümlülükler konumu işgal eden tarafından yüklenilmek zorundadır. Bir öğretmen olarak konumlanandan beklenen bir rol vardır, bu, sosyal roldür. Ondan konumunun gerektirdiği davranışı bekleriz, konumunun gerektirdiği rolü oynamasını isteriz.

Her birey bir konumun içerisinde yer alarak, başkası ile etkileşime girer. Her birimiz aynı zamanda ev, okul, semt, ulus-devlet ve dünya ölçeğindeki bir sistem içinde konumlanırız. Kimliğimizin kurulumu bu anlamda konumlarımızla doğrudan ilgilidir. Yaş, cinsiyet ya da etnisiteye dayalı konumlarımız kimliğimizin belirlenmesinde etkindir (Giddens, 1999: 138).

Sosyal olarak konumlanan bireylerin etkileşim ânında katılımcılardan herhangi birini etkilemeye yönelik tüm etkinlikleri onların *performans*larıdır. "Bir performans sırasında gözler önüne serilen önceden belirlenmiş ve başka durumlarda da sergilenecek ya da oynanabilecek eylem kalıbını ise", Goffman, "rol" veya "rutin" olarak adlandırıyor (2009: 28). "Rutin", der Giddens, "hem eyleyenin günlük etkinliklerinde yol alırken kişiliğinin sürekliliğinin hem de toplumun, yalnızca sürekli yeniden üretimleri sonucu böyle *olan* kurumlarının bir parçasıdır" (1999:

108). Rutinleşme güven kaynağı olan bir sürekliliktir.[82] Bir başka ifade ile, gündelik hayatta rutinlerin öngörülebilirliği ve karşılaşmalar içinde bedenin özerk denetimi birey için güvenli varoluşsal bir koşul sağlar. İnsanlar birbirleri ile gündelik hayatın rutinleşmiş ritmi içinde karşılaşırlar.

Etkileşim, zaman ve uzamda gerçekleşen kesik kesik rutinleşmiş karşılaşmalardır. Bu karşılaşmaların her biri konumlanmıştır. Bireysel konumlarımız etkileşimlerimizin mahiyetinde belirleyicidir. Her birimiz bir mikro konumlanma içerisindeyizdir. Hayat bu türden farklı konumların bize yüklediği kimliklerle devam eder. Her bir konum bir diğerinin içine geçtiği kadar, farklı konumlardan beslenir.

Gündelik hayatın içinde konumlanmış karşılaşma anlarındaki performanslarımız iki bölgede gerçekleşir: sahnenin önü ve sahnenin arkası.[83] Goffman için hayat bir tiyatro sahnesini andırır.[84] Tıpkı tiyatro sahnesinde olduğu

---

[82] Bu sürekliliğin kırılması bir kriz anına karşılık gelir. Erikson'un "kimlik krizi"nde ifadesini bulan sürekliliğin bir biçimde tehdit altında olması anlamında bir krizdir rutinin sürekliliğinin kırılması. Örneğin toplama kamplarında yaşananların neden olduğu ruhsal sorunlar bu nevidendir. pekâlâ gündelik hayatta da zaman zaman insan benzer sorunlarla –toplama kamplarında yaşananlar kadar şiddetli olmasa da- karşı karşıya kalabilir. Toplama kamplarında yaşananları hatırlayacak olursak, kampta yaşanması muhtemel olayların öngörülemezliği hayatın gündelik rutinini tahrip etmişti. Bireyin geleceğe yönelikliği hiçbir anlam ifade etmiyordu. Zira, ertesi güne çıkmanın herhangi bir garantisi yoktu: kökten bir varoluşsal güvensizlik duruma hâkimdi (Giddens, 1999: 110). Hayatları ile ilgili bütün denetimi, eylemlerinin özerkliğini kaybedenler çok zaman geçmeden öldüler. Çok azı buna direnebildi. Az da olsa bir özerklik hissini muhafaza edip, denetim alanları yaratabilenler hayatlarını sürdürebildiler (Giddens, 1999: 111). Şimdiye kadar anlatılanlar sadece kamplarda bir yıla yakın bir süre kalanlar için geçerli. Daha uzun kalarlarda ise oldukça farklı bir tutum alış söz konusudur: özdeşleşme. Kamplarda kendilerini insanlık dışı bir muameleye tabi kılanlarla özdeşleşme. Âdeta eski kimliğin yerini bir yenisine bırakması, kimliğin yeniden kurulması. Eski adın, hayatın ve ilişkilerin unutulmasıdır özdeşleşme. Artık amaç sadece efendileri hoşnut etmek değildir; onların değerleri de içselleştirilmiştir.

[83] 'Sahnenin önü' ve 'sahnenin arkası'ndaki ilişki Mead'in 'beni/bana' ile 'ben' arasındaki ayrımını anımsatır. 'Sahnenin önü'nde faîller daha çok normatif standartlara uyma görüntüsü yaratma ve bu görüntüyü sürdürme çabası içindedirler (Giddens, 2005). Bu amaçla, 'sahnenin önü'ndeki faîller çizdikleri izlenimleri lekeleyebilecek bazı yönleri bastırabilirler (Goffman, 2009: 112). 'Normatif standartlar', beni/bana'da ve sahnenin önünde temsil edilir. Buna karşın, sahnenin arkasında normatif standartlar dikkate alınmaksızın gevşek bir tutum takınılır -tıpkı ben'in normatif standartları dikkate almayan ve hatta onlara direnen bir özpotansiyelin taşıyıcısı olması gibi; bir başka deyişle, 'bastırılan gerçekler sahnenin arkasında kendilerini gösterirler' (Goffman, 2009: 112).

[84] Goffman, hayatın bir tiyatro sahnesine benzetildiği dramaturjik modelinin yetersizliklerinin farkındadır. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'nun *Önsöz*'ünde modelinin yetersiz kaldığı noktaları şu şekilde ifşa eder: "Sahne yapmacık şeyler sunar; hayat muhtemelen daha gerçek ve genelde pek de iyi prova edilmemiş şeyler sunar. Belki bundan da önemlisi, sahnede oyuncu bir karakter kılığına girerek kendini başka oyuncular tarafından yansıtılan karakterlere sunar; seyirci etkileşimde hayati öneme sahip ama gerçek hayatta var olmayan üçüncü bir taraf oluşturur. Gerçek hayatta bu üç taraf

gibi hayatın içinde de ön ve arka bölgeler arasındaki fark sembolik düzeyde performanslara yansır. Sahnenin önünde davranışlara, görünüme dikkat edilirken, arka bölge gevşek tutumların bölgesidir. Bir tür özel alan olan arka bölgede, kendimize çok dikkat etmeyiz, gevşek ve rahat bir biçimde davranır ve konuşuruz.[85] Kılık-kıyafetlerimizin çok da özenli olması gerekmez. Ön-bölgeler ise bizden beklenen rolleri oldukça incelikli bir biçimde yerine getirdiğimiz yerlerdir.

Sahnenin önü [vitrin bölgesi], kişisel vitrinin[86] -cinsiyet, yaş ve ırksal özellikler, boy ve görünüş, duruş şekli, konuşma kalıpları, yüz ifadeleri, vücut ifadeleri, vb. uyarıcılar- performans sırasında izleyicilere sunulduğu 'sahne'dir [set].[87] Goffman, kişisel vitrini teşkil eden uyarıcıları 'taşıdığı bilginin işlevine göre' ikiye ayırır: görünüş (appearance) ve tutum (manner).

Görünüş performansı gösteren kişinin statüsüne/kimliğine dair bir fikir sunan uyarıcılardır. Bu uyarıcılar, aynı zamanda, kişinin geçici ritüel durumunu (yani resmî sosyal faaliyet içinde mi yoksa iş veya gayriresmî eğlence faaliyeti içinde mi olduğunu, mevsim döngüsünde veya kendi hayat döngüsünde yeni bir döneme girmiş olup olmadığını) anlatır. Buna mukabil, tutum ise, oyuncunun mevcut durumda, gerçekleşmesi muhtemel etkileşimde oynamayı beklediği rol hakkında bize bilgi veren uyarıcılardır (Goffman, 2009: 35). Kişiye dair izlenimler onun görünüşünde ve

---

sıkıştırılarak ikiye indirilir: Bir kişinin oynadığı rol mevcut diğerlerinin oynadığı rollere göre biçilir, ancak bu diğer insanlar aynı zamanda seyirciyi de oluşturur" (2009: 13).

[85] Arka bölge [sahne arkası], rahatlığın ya da gevşekliğin bölgesi olması ile sahnedeki performansın çizmeye çalıştığı izlenimle çelişir (Goffman, 2009: 112). Şüphesiz, arka bölgenin özellikleri sıralananlarla sınırlı değildir. Ona daha pek çok işlev atfetmek mümkün. Örneğin, "[b]ir performansın kendi ötesinde birşeyler ifade edebilme becerisi binbir zahmetle burada inşa edilir. Sahne dekorları ve kişisel vitrine ait kalemler adeta tüm repertuvarların ve karakterlerin sıkıştırılmış bir toplamı hâlinde burada depolanabilir. Farklı türlerde törensel aletler, örneğin farklı türde içkiler veya giysiler, seyirci kendilerine nasıl davranıldığı ile kendilerine aslında nasıl davranılabileceği arasında bir karşılaştırma yapamasın diye burada gizlenir. Telefon gibi cihazlar burada saklı tutulur ki "gizlice" kullanılabilsinler" (Goffman, 2009: 112). Özcesi, arka bölge, sahnenin önüne çıkmadan önceki tüm hazırlıkların gerçekleştirildiği ve sahnede ihtiyaç duyulacak tüm gereksinimlerin tedarik edildiği bir yerdir.

[86] "Kişisel vitrin", der Goffman, "oyunucunun kendisiyle çok yakın olarak bağdaştırdığımız ve gittiği her yerde oyuncuyu doğal olarak izlemesini beklediğimiz" (2009: 34-5) ifade türleridir. Sahne [set] ifade araçlarının görsel kısmını temsil ederken, 'kişisel vitrin' ise oyunucuyu performansı sırasında takip eden özellikleri ya da ifade türleridir.

[87] Bu parçaların bir kısmı sabit anlamlarla yüklüdür. Örneğin ırk ya da cinsiyet sabit anlamlı ön-bölge parçalarıdır. Buna karşın jestler bağlam bağımlı ve değişken anlamlarla donatılıdır. Etkileşimin özgünlüğü içinde anlam da özgün, eşsiz olarak kurulur (Goffman, 2009: 35).

tutumunda açığa çıkar. Şayet karşılaştığımız muhatabımıza dair bir ön-bilgimiz varsa onları muhatabımızın görünüş ve tutumları ile test etmek isteriz. Hiçbir ön-bilgi ya da kanaatimizin olmaması hâlinde ilk elden bir kanaate erişmeye çalışırız.

Görünüş başkasına dair ilk deneyime aracılık eder. Tutum ise, tekraren söylemek gerekirse, ondan beklenen muhtemel role dair uyarıcılardır. Meselâ, doktor hasta ile ilişkisinde kendinden emin, duygusuz ve serinkanlı bir görüntü sergilemelidir (Poloma, 1993: 203). Bireyler performans sırasında kendi idealleştirilmiş görüntülerini sergilemek isterler. Kendi ideal görüntüleri ile çelişen etkinlikler, gerçekler ve dürtüler gizlenmek istenir. Karşılaşmanın gerçekleştiği bağlamın gerektirdiği rutinle uyumlu bir biçimde kendilerini sunarlar. Bu durumda, görünüşle tutumun birbiri ile uyuşması beklenir. Genellikle bu ikisi uyuşsa da – doktor örneğinde olduğu gibi- bazı durumlarda birbiri ile çelişebilir. Meselâ, "seyircisinden daha üst düzey gibi görünen bir oyuncu beklenmedik derecede eşitlikçi, samimi veya özür diler bir şekilde davrandığında ya da üst bir konumun sembolleriyle bezeli bir oyuncu kendisini daha da üst düzey bir kimseye takdim ettiğinde olduğu gibi" (Goffman, 2009: 36).

Görünüşle tutumun birbiri ile uyumlu kılınmaya çalışılması, performans ânında rutinin öne çıkışına işaret eder. Her bağlamın rutini farklı olduğundan, bağlama bağlı olarak idealleştirilen rutin de değişir. İş yerinde doktor olmakla ilgili rutinin idealleştirilme biçimi ile, evde anne-baba olmanın idealleştirilmiş rutini birbirinden farklıdır. Her rutin kendi bağlamında önemsenir, ya da onun önemli olduğu izlenimi yaratılmak istenir (Poloma, 1993: 204). Goffman, buna *izlenim yönetimi* diyor. İnsanlar sıklıkla başkalarındaki kendi izlenimlerini[88] kontrol etmek isterler. "Kişinin aklındaki amaç ya da bu amaca sahip olma sebebi ne olursa olsun, diğer insanların kendisine tepkilerini, özellikle de kendisine nasıl davranacaklarının

[88] Goffman iki tür izlenimi birbirinden ayırt ediyor: verilen ve yayılan. İlki, "sözlü simgeleri veya onların yerine geçen şeyleri içerir; kişi bunları yalnızca, kendisinin ve başkalarının bu simgelere yükledikleri anlamları iletmek için kullanır. Bildiğimiz, dar anlamda iletişimdir bu" (2009: 16). İkincisi ise, "gözlemcilerin fail hakkında bulgu sağlayabileceği beklentisiyle değerlendirilen çok çeşitli eylemleri içerir. Buradaki beklenti, eylemin normalde o eylem yoluyla iletilen bilgilerden daha farklı nedenlerle gerçekleştirilmiş olmasıdır" (Goffman, 2009: 16). Goffman, bu iki tür iletişimden daha çok ikincisini esas alarak gündelik hayatta benliğin sunumunu sorunsallaştırıyor.

denetimini elinde tutmak kendi çıkarına olacaktır" (Goffman, 2009: 17). Bu yüzden de bazı manipülasyonlara başvurmaları kaçınılmazdır (Glaser ve Strauss, 1964: 674). Her durumda muhataplarında olumlu bir izlenim bırakmak arzusu çoğu zaman muhatapların manipüle edilmiş izlenimlere mahkûm edilmesi ile sonuçlanır.

Goffman için görünüş ve biçim statü ve kimlik işaretleridir. Tersine çevirerek söylemek gerekirse, kimlik görünüş ve biçime yansır. Bir doktorun üzerindeki beyaz gömlek onun statüsüne ve bununla ilişkili mesleki kimliğine dair bir işarettir. Ama doktorun görünümündeki olası diğer bazı işaretlere dikkat ederek, farklı kimliklerine dair bir çıkarımda da bulunabiliriz. Meselâ, saç ve bıyıkların kesimi, kullanılan bazı mücevherat (yüzük, küpe vb.), sembolik anlamı olan bir rozetin yakaya iliştirilmesi, başta bir örtünün olması, kılık-kıyafet tercihleri ya da bedene ilişik başka herhangi bir nesne kişinin kimliğine dair bir kanaatin oluşmasında belirleyicidir. Kişinin kimliğinin gösterenleridir bütün bunlar.

Düşünüldüğünde davranış biçimlerinden ve jestlerden hareketle de benzeri bir çıkarımda bulunabileceğimiz söylenebilir. Bunlar, her zaman çok net, belirgin ya da ayırıcı işaretler değildir. Ama ortak bir kimliğe aidiyetin getirdiği benzer tutumların kolektif bir biçimde yüklenildiği açıktır. Bu bir arada olmaktan kaynaklanan benzeşimdir. Ortak bir cemaat hayatını paylaşmak davranış biçimlerini, jestleri, kılık-kıyafet tercihlerini, sembolik nesnelerin kullanımını vb. benzeştirir.[89] Bu benzeşme, rutinleşme ya da sosyal bağlamın yapılaşmasını andırır. Her ne kadar Goffman'ın bu tür bir vurgusu olmasa da, Giddens karşılaşmaların rutinleşmesini

[89] Hayat, kendi akışının damgasını insanların bütün hâl ve tavırlarına nufüz ederek vurur. Bu vuruşun izlerini belki herşeyden önce bakışlarda bulabiliriz. Tanpınar'ın ifadeleriyle söylemek gerekirse, "[b]ir insan yüzünün ne mânâlı bir âlem olduğunu, ben o geceye kadar anlayamamıştım. Hayat dediğimiz o girift oyunun, aktörlerini bu kadar kuvvetle benimseyeceğini, onların her hâl ve tavrına kendi akışının damgasını bu kadar kuvvetle vuracağını hiç düşünmemiştim. Yüz buruşuğunun, göz altındaki herhangi bir çizginin, dudak kenarındaki herhangi bir kıvrımın, ne bileyim, konuşmadan evvelki bir saniyelik tereddüdün, küçük bir el işaretinin, mânâsız ve ehemmiyetsiz bir bakışın, bir gülüşün, bir omuz düşüklüğünün bütün bir ömrü en ince, en karışık, en nüfuz edilmez taraflarından anlatacak birer emare, birer işaret olduğunu hiç düşündünüz mü?" (2002: 78). Hayatın, içindeki aktörlerin bütün hâl ve hareketlerine nüfuzu doğrudan her bir aktörün kimliği için de belirleyicidir. Örneğin bir mesleki kimliğin izlerini aktörlerin görünümlerinde olduğu kadar hâl ve tavırlarında da teşhis edebiliriz. (Bir mesleki kimliğin –örneğin garsonluk- bütün fizyonomisini yüklenmeye dair bir örnek için bknz. Faik, 2001: 76-77.)

sosyal yeniden üretime ve kurumların değişmezliğine rahatlıkla bağlanabileceğini düşünür (1999: 122).

Gündelik hayattaki karşılaşmalar birbirini takip eden, ardışık fenomenlerdir. *Dizisellik*, bu ardışıklığı ifade etmek üzere kullanılır. Birinin konuşurken diğerinin dinlemesi ve sırası geldiğinde kendi konuşmasına başlaması gibi. Ya da bir eylemi diğerinin takip etmesi gibi. Karşılaşmalarla ilgili bir başka özelliği *ayraç* kavramsallaştırmasının yardımı ile ortaya koyabiliriz. Gündelik hayat içindeki karşılaşmalarımızda odaklanmış etkileşimler[*] içerisine gireriz. Bunların her biri diğerinden bir *ayraç* ile ayrılır. Meselâ, bir davette birbirleri ile konuşan insanlar, ötekilerden ayrı bir "özel konuşma" yaptıklarını gösterecek biçimde konumlanırlar ya da ses tonlarını buna göre ayarlarlar. Amaç başkalarından kendi özel konumlarını ayırt etmektir. Bir başka örnek, tiyatro analojisi içinden verilebilir. Oyun başlarken ışıklar söner ve perde iner (Giddens, 1999: 123). Ders başlarken zilin çalması da bu türden bir ayraçtır.

Sosyal birlikteliklerin büyük bölümünde gündelik hayatın olağanlığı içinde benzeri ayraçlarla sık sık karşılaşırız. Meselâ, ezan okunması ya da çan çalınması bu türden dinî ayraçlardır. Ezanın okunması ya da çan sesi, bir sosyal birlikteliğin başlangıcını haber verir. Orada özel bir etkileşim biçimine çağrı vardır. Her ikisi de 'profan'dan 'kutsal'a geçişin sembolleridir.

Asansörlerdeki karşılaşmalar bir başka karşılaşma örneğidir. Burada sınır oldukça belirsizdir ya da karşılaşanlar sınır çizmekte oldukça zorlanırlar. Asansörde iken birinin cep telefonu çaldığında ısrarla onu dinlemediğimiz zannı uyandırmaya çalışırız. Hâlbuki neredeyse kesin olarak dinliyoruzdur. Bir "uygar kayıtsızlık" sergilemenin en zor olduğu andır bu. Ama yine de bir başka yere –meselâ sadece

[*] "Odaklanmış etkileşim" ve "odaklanmamış etkileşim" Goffman'da toplanmaların bağlamsallığının iki farklı biçimidir. Odaklanmış etkileşimde, karşılaştığımız insanların söylediklerine ve yaptıklarına doğrudan dikkat ederiz -bir anlamda odaklanmış etkileşimi gerçekleştirdiğimiz kişiler dışındakilere kapalı bir etkileşimdir bu; odaklanmamış etkileşimde ise, sadece karşılaştıklarımıza onların farkında olduğumuzu gösteririz. Bir caddede, tiyatroda ya da davette orada bir araya gelen insanların farkındayızdır. Onlarla doğrudan konuşmasak da, duruşumuzla, yüz ifadelerimizle ya da jestlerle bu farkındalığı gösterip sözel olmayan bir iletişime gireriz (Giddens, 2000b: 82).

önümüze- bakarak, bir başka şeyle meşgulmüş imajı uyandırarak *nezaket* gösterisinde bulunuruz.

Nezaket, sahnede performans gösteren bir oyuncunun "seyirciyle konuşurken veya konuşma yerine geçen mimik ve jestlerle anlaşırken seyirciye nasıl davrandığıyla ilgilidir (Goffman, 2009: 108); bir başka ifadeyle, etkileşim bağlamında katılımcılar arasındaki üstü kapalı kavramsal anlaşmadır (Giddens, 1999: 126).[**] Bu anlaşmaya çoğunlukla riayet ederek ötekilerle etkileşim içerisine gireriz. Meselâ, bir başkasının arka bölgesine eğer oraya girme iznimiz yoksa girmeme nezaketi gösteririz. Bu konumlanma ile ilgilidir. Nezaket, iletişimin yürüyebilmesi için asgari koşulların yerine getirilmesidir. Nezaket kurallarına riayet etmemek asimetrik bir güç ilişkisinin göstergesi olabilir. Üç kişi kendi aralarında konuşurken içlerinden birinin telefonunun çaldığını varsayalım. Olağan davranış diğerlerinin susmaları ya da seslerini kısmalarıdır. Ama onlar seslerini daha da yükselterek konuşmaya devam ediyor olsunlar. Bu durumda kendisine telefon gelen kişinin diğerlerince önemsenmediği sonucuna ulaşabiliriz. Oysa ki şayet kendisine telefon gelen kişi kendilerinden daha üst bir pozisyonda olsaydı –meselâ amirleri olsaydı- benzeri bir davranışta bulunmaları pek de mümkün olmazdı.

Nezaket, düşünümsellikle ilişkili bir tutum almadır. Düşünümsellik, başkalarının ihtiyaçlarını dikkate almak yoluyla, onların isteklerine saygı ve nezaket göstermek için bedenin kontrol edilmesidir; kişinin kendi jestlerinin, beden hareketlerinin ve duruşunun gözetimi ya da kontrol altına alınmasıdır. Gündelik hayat içinde tutumlarımız genellikle düşünümseldir. Akıl hastalarında ise düşünümsellik söz konusu değildir. Akıl hastaları karşılarındakini dikkate almazlar, bedensel bir denetim olmaksızın iletişim kurarlar.

[**] Nezaket, kişinin sahnedeki faaliyetlerinin belli bir standardının olduğu görüntüsünü verme çabasıyla ilgili iki standart grubundan biridir. Diğerini ise, Goffman, 'edep' olarak adlandırıyor. Edep, "oyuncunun seyircinin görüş ve duyuş mevzisindeyken, onlarla konuşsa da konuşmasa da genel olarak nasıl davrandığıyla ilgilidir" (Goffman, 2009: 108). Nezaket daha çok 'tutum'la ilgiliyken, edep ise 'görünüş'le ilgilidir (Goffman, 2009: 109).

Eylemin düşünümselliği bir tür "denetimli uyanıklık" gerektirir. Aktörler, etkileşimlerle "varlıklarını gösterirler". Tam da bir akıl hastasından beklenmesi mümkün olmayan bir şeydir bu. "Varlığın gösterilmesi çok ustalıklı bilinçli biçimler alabilse de, her şeyden önce pratik bilinçte örneklenir" (Giddens, 1999: 130). İnsanların görünüşleri, giysileri ve takılarını ele alalım. Karşılaşmanın bağlamına göre giysilerimizi düzenlemeye gereksiniriz. Zira varlığımızı gösteriyoruzdur. Oysa bir akıl hastasının giysileri oldukça özensizdir. O tür belirlenimlerden muaftır.[90]

Buraya kadar Goffman'ın *Günlük Hayatta Benliğin Sunumu* adlı kitabı merkezde olmak üzere sosyal olarak konumlanmış karşılaşmalara dair düşüncelerini nesneleştirdik. Özetlemek gerekirse, onun dramaturjik modelinde benlik sosyal konumun belirlediği bir ürüne benzer bir biçimde ele alınır. Sahnedeki karakter, kişilerin etkinliklerini ayrıntılı olarak belirleyen yazılmamış bir metnin ürünüdür. "Karakter, tiyatronun dışındaki geniş dünyayı göz önüne almadan, tiyatro sahnesinin kapalı sistemi içinde var olur. *Bu aktörün en temel görevi, performans süresince göstereceği izlenimi idare etmektir* (Poloma, 1993: 207). Burası Goffman'a dair kritik bir nokta. Goffman sık sık insan davranışını belirleyen yapılaşmış durumlara vurguda bulunur. Sahneye çıktığımızda bize önceden sunulu metinle uyumlu bir performans sergileriz. Sergilediğimiz performansı kişiliğimizin ifadeye dayalı bir uzantısı addetmek ve 'performansın işlevini bu kişisel terimler çerçevesinde görmek' sınırlı bir bakıştır. Çünkü, öncelikle, "performansın esas amacı genellikle oyunucunun özelliklerini değil, sahnelenen görevin özelliklerini ifade etmektir" (Goffman, 2009: 82). Orada bizden beklenen davranışlar bellidir. Biz de mümkün olduğunca bizden beklenen rutini 'tutumlarımıza enerji katarak' gerçekleştiririz. Başarımız bununla sınırlıdır.

Şayet hayatın içindeki oyuncular olarak bizler, performanslarımızla sadece bizden önce yapılaşmış rutinlerin gerektirdiği biçimde etkinlikte bulunuyorsak; bu

[90] Züppeler ya da serseriler de giyim normlarının dışında tutabilirler kendilerini. Onları çoğunlukla marjinaller olarak adlandırırız. Ancak tutumları akıl hastalarından ayrılmalıdır. Marjinallerin varlığı denetim mekanizmalarını ifşa eder. Yani eylemlerimizle sürekli yeniden ürettiğimiz rutinleşmiş "normallikler"in bağlayıcılığının ya da yapısallığının gücünü gösteren bir tutumdur onlarınki. Belki bu güce direniştir (Giddens, 1999: 131).

durumda benliğimiz de yaratıcı etkinliklerimizin değil sosyal konumların bir ürünü addedilmelidir. Benliğe böylesi bir noktadan hareketle yaklaşmak, bireyi edilgen bir konuma mahkûm etmek anlamına gelir. Goffman, *bütüncül kurumlar* (total institution) kavramı ile yapısalcılığa belirgin bir biçimde yaklaşır. Bütüncül kurum, "birbirine benzer durumlardaki insanların daha geniş toplumdan yeterli bir süre için koparılarak, hep birlikte, formel olarak yönetilen, kapalı bir yaşam sürmeleri"ne (akt. Poloma, 1993: 207) işaret eder. Goffman, farklı bütüncül kurum kategorilerini birbirinden ayırır. Birinci kategoride yardıma muhtaç ve sakat insanları korumak için kurulmuş kurumlar yer alır. Yaşlılar, öksüzler, yoksullar ya da kadınlar için sığınma evleri bu tür kurumlardandır. İkinci kategoride yardıma muhtaç ve çevreleri için tehdit unsuru olanlar için ayrılmış kurumlar yer alır. Akıl hastaneleri, sanatoryumlar ya da cüzzam hastaneleri gibi. Üçüncü kategoride ise, toplumu kısıtlı tehlikelerden korumak niyetiyle kurulan yerler –ıslahhaneler, hapishaneler ve toplama kampları- yer alır. Dördüncü kategori meslek amaçlı ve bir meslek dalında etkinlik göstermek için kurulan yerlere –askerî barakalar, yatılı okullar, gemiler, çalışma kampları, birleşik koloniler- ayrılır. Son kategoride ise, dinî amaçlarla dünyevi işlerden el etek çekip bir yere kapanmak için kurulmuş yerler –manastırlar, tekkeler, dergahlar- yer alır (Poloma, 1993: 208).

Geniş bir toplumda insanlar bu kurumlardan herhangi birinin içinde herhangi bir nedenle ömürlerinin bir evresinde bulunabilirler. Bir bütüncül kurumda "her şey aynı insanlarla, belirli bir düzene göre, bir otorite altında, birlikte yapılır. Otorite sahibi kişi ya da yöneticiyle yönetilen kişiler arasında büyük bir uçurum vardır ve bu iki grup arasında sosyal hareketlilik büyük oranda sınırlanmıştır" (Poloma, 1993: 208). Dolayısıyla, referansımızın bütüncül kurumlar kavramsallaştırması olması hâlinde benliğin kurumsal bir belirlenime tâbi olduğu sonucuna ulaşırız. Fakat bu tümüyle doğru değildir. Benlik, yapıya karşı olmak ve onunla işbirliği yapmak arasında gidip gelir, bu iki uç arasında bir denge kurmaya çalışır. Bireyler, sistemin onaylayacağı bir benlik imajı sunmak adına "sistemi işletirler" [*izlenim yönetimi*] (Poloma, 1993: 218). Sadece bütüncül bir kuruma tâbi bireylerin başvurduğu bir kontrol mekanizması değildir izlenim yönetimi, hayatın olağan gündelik akışı içinde herkes benzeri bir mekanizmaya başvurur. Öte yandan, sistem ya da kurumlar her

zaman istedikleri türde bireyler üretemezler. Şüphesiz, bunda tümüyle başarısız olduklarını da söyleyemeyiz. Ama sistemin kurumlarına yüklediği misyonun dışında kalabilmiş bireylerin varlığı yapının benliği tümüyle muhasara altına alamadığının bir göstergesidir.

Goffman'ın çalışmalarının çeşitliliğini dikkate aldığımızda onun teorisinde sembolik etkileşimciliğe olduğu kadar yapısalcılığa da eklemlenebilecek kabuller bulmak zor değildir. Meselâ, yukarıda ele alınan "bütüncül kurumlar" kavramsallaştırmasında yapısalcı ton daha ağırlıktayken, *Bir Kamu Kurumunun Art Yaşamı*'nda bu intiba yanlışlanır. Söz konusu metin bireylerin bir kurum içerisinde süregelen hayatında, kurum tarafından nasıl tümüyle belirlenmekten, denetlenmekten ve baskı altında tutulmaktan kaçınabildiğini göstermeyi amaçlar (Fisher ve Strauss, 1997: 479). Yapısal kurumlar, Goffman'a göre, her ne kadar insan eylemini açıklamak için gerekli ise de, yeterli değildir. Bu iddianın esası etkileşim kurallarını vurgulamaktır. Yapısal ve öteki kurallar "bireyin davranışı için önemlidir; ama kendi başına yönetici değildir" (Fisher ve Strauss, 1997: 480). Zira, birey, uygun esnekliği gösterecek biçimde son derece karmaşık bir yaratıktır. Birey, sosyal kuralları dikkate alarak eylemde bulunduğundan mutlak anlamda özgür addedilemez (Fisher ve Strauss, 1997: 480). Ama bu onun tümüyle sosyal kurallarca belirlendiği anlamına da gelmez. İzlenim yönetimi tam da böylesi bir belirlenmişliğe direnmenin kavramsal ifadesidir.

Goffman'ın "bütüncül kurumlar" kavramsallaştırmasındaki yapısalcı tema her ne kadar *Bir Kamu Kurumunun Art Yaşamı*'nda tersine çevrilse de, *Frame Analysis*'deki düşünceleri ile yapısalcılığa bir kez daha yaklaşır. Gonos'a göre, Goffman "çatı analizi" ile yapısalcılığa fazlasıyla yakın bir pozisyon almaktadır. Goffman'ın "çatı analizi" bilişin ortaya çıkması ve iletişimin gerçekleşmesi için gereken kuralların -herhangi bir dünyanın üretimi ile yakinen bağlı- farkında olma çabasıdır. Goffman'ın yapısalcılığa katkısı esas itibariyle onun 'gündelik etkinliğin durağan etkinlik ve anlama kurallarınca karakterize edildiği' düşüncesinde yatar (Gonos, 1977: 858). Bir başka ifadeyle, Goffman'da etkileşim dünyasının tekâmülî değil, statik olması (Glaser ve Strauss, 1964: 675) onun yapısalcılığa katkısını

simgeler. Sosyal gerçeklik, her karşılaşmada yeniden inşâ edilmez. Çatılar, bir kültürün üyeleri için genellikle "ulaşılabilir olan" ve uyum vasıtasıyla rutin bir biçimde farkedilen dünyaları temsil eder; sabitlenmişlerdir ve gündelik olaylar tarafından dokulmadan kalmaya devam ederler. Çatının yapısı dilin sözdizimsel yapısına benzer. Dilin kuralları iletişim kuranların aralarındaki söyleşilerince değiştirilmez (Gonos, 1977: 859). İşte tam da bu nokta Goffman'ı yapısalcılığa fazlasıyla yaklaştırır. Ama böyle diye de onu tümüyle yapısalcı geleneğin bir takipçisi addetmek gerekmez. Meselâ *etkileşim düzenekleri* –yüz yüze etkileşim alanları- ile sosyal yapılar arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırdığı son dönem makalelerinden birinde –*The Interaction Order*- bu iddiamızı destekler nitelikle sonuçlara ulaşır. Ne sosyal yapılar yüz yüze etkileşimlere bağımlıdır ne de yüz yüze etkileşimler sosyal yapılara. Aralarında *gevşek* bir ilişki vardır. Eğer sosyal yapıların yüz yüze etkileşimlere bağımlı olduğunu kabul etmiş olsaydık, toplumun bütün makro-sosyolojik özelliklerini karşılaşmaların kesik kesik mevcudiyetlerinin bir toplamı olarak görmemiz gerekirdi (Goffman, 1983: 8). Etkileşim düzeneği içinde özerk hayat formlarından bahsediyor olmak, bu formları makroskopik gerçekliğin önceli, temeli ya da kurucusu olduğunu söylemek değildir (Goffman, 1983: 9). Dolayısıyla, aralarındaki gevşek ilişkiyi dikkate alarak söylemek gerekirse, ne özerk etkileşim düzenekleri ne de sosyal yapılar diğeri üzerinde mutlak belirleyiciliğe sahip değildir. Giddens'ın ifadesiyle ne toplum (yapı) ne de özne (eyleyen) bir diğeri üzerinde mutlak belirleyici, *emperyal* bir güç değildir (1999: 42). Bu son nokta Goffman'ı sembolik etkileşimciliğin tam da merkezine yerleştirmek için yeterli olsa gerek.

Goffman'a dair şimdiye kadar söylenenleri düşündüğümüzde, sembolik etkileşimciliğin ayırıcı niteliğinin toplum (yapı) ve özne (eylem) arasındaki ilişkiye dair tasavvurlarında saklı olduğunu söylemek gerekir. Hem Mead hem de Goffman önceliği ne topluma ne de özneye vermezler.[91] Birinin diğeri üzerindeki mutlak emperyalizmini kabul edilebilir bulmazlar. Birey, her durumda, yapıdan özerkleşme potansiyeli ile donatılıdır. Ama, sosyal bir varlık oluşu onu yapıya zorunlu olarak

[91] Daha önce de vurgulandığı üzere, böylesi bir iddia, ancak, Goffman esasında aksi istikamette sonuçlara ulaşmanın mümkün olduğuna dair bir ihtirazi kayıt düşerek dile getirilebilir.

bağlar. Yapı tarafından etkilenir. Kökenlerini Hegel ve Marx'ta[92] bulabileceğimiz, sembolik etkileşimcilerden Bakhtin'e,[93] ondan sosyal teorinin son dönem figürlerine

[92] Hegel'in daha önce değinilen *kendinde-kendi-için-varlık*'ında cisimleşen düşünceleri, Marx'ın 'insanlar koşulların ürünüdür ve yetiştirilirler ve bu nedenle, farklı insanlar farklı koşulların ve farklı yetiştirme tarzlarının ürünleridirler şeklindeki materyalist öğreti, koşulları değiştirenlerin insanlar olduğunu ve eğiticinin de eğitilmesi gerektiğini unutur' biçiminde tezi toplum ve özne arasındaki ilişkiye dair temel çıkarımlarımızın çıkış noktası olarak görülebilir. Böylesi bir temel esas olmak üzere, Bakhtin, Habermas, Giddens ve Bourdieu'nun belirgin bir ortaklığı paylaştıklarını öne sürebiliriz.

[93] Bakhtin'in özne-yapı gerilimine dair düşünceleri "karşılık-verebilirlik" ve "duygusal-iradi tavır alma" kavramlarından hareketle analiz edilebilir. Bakhtin için varlık, bir tamamlanmışlık değildir; süregiden olaylar bütünüdür, oluştur. Ezeli ve ebedi olduğu iddia edilen dosdoğru ve hakiki varlık tasavvuru, Bakhtin için kabule şayan değildir (2001a: 20). Aynı şekilde varlığa, Kant'ın ya da yeni-Kantçılığın yaptığı gibi *zorunluluk* ya da *olması gereken* kategorileri esasında yaklaşmak en yalın hâliyle bir yanlış anlamaya dayanır. Şöyle ki, zorunlu olan (olması gereken) "olan" ile karşıtlık içindedir; zorunlu olan (olması gereken) deneyime öncel bir kategoridir, böyle olmaklığı ile, Varlık'ı "oluş" esasında kavrayan Bakhtin'e göre, *etkin eylem* ya da *sorumluluk*u dışarıda bırakmaktadır. Oysa, hiçbir estetik, bilimsel ya da ahlakî zorunluluk yoktur, olması gereken geçerliliğini ancak tekil, yinelenemez sorumlu/karşılık-verebilen yaşam deneyimlerimiz içinde kazanır (Bakhtin, 2001a: 27). Tam da bu yüzden, zorunluluğu (olması gerekeni) kendisine çıkış noktası olarak alan teorik bilişin alanına Varlığımızı hapsetmememiz gerekir. Zira, teorik bilişin dünyasında "kendimizi belirlenmiş, yazısı önceden çizilmiş, köhnemiş, bitmiş, özünde yaşamıyor buluruz" (Bakhtin, 2001a: 33). Oysa sorumluluğumuz ya da karşılık-verebilirliğimiz bizi böylesi bir kalıba girmekten alıkoyar. Karşılık-verebilen, riskli, açık-uçlu bir hayatı deneyimliyor olmamız bizi teorik bilişin alanından uzak tutar. Zorunluluğun (olması gerekenin), bir başka deyişle dünyaya gelişimizle birlikte verili olarak bulduğumuz şeyleri değişmez, dosdoğru birer hakikat olarak kabul etmenin yanlışlığı karşılık-verebilme yetimizde açığa çıkar. Bize verili olan şeyler, bir zorunluluk (olması gereken) olarak varlığımızı çepeçevre sarmazlar. Aksine yaratıcı etkinliği/karşılık-verebilme yetisi ile insan hayatın gündelikliği içindeki deneyimleri ile kendi Varlığını (benliğini/kimliğini) sonu gelmez bir oluşa tabi kılar. Bakhtin'in dayanak noktası eylemdir (2001a: 38). Oluş hâlindeki Varlık'a insan eylemle (sorumlulukta/cevap-verebilirlikte temellenen) katılır. Varlık'a katılım başkalarının kelimelerinin dünyasına katılımdır. Başkalarının kelimelerinin dünyasına katılınca, 'önce kelimeleri öğreniriz, sonrasında yaşadıkça teker teker anlamlarını' (Tanpınar, 2005b: 301). Birey-insan, Bakhtin'e göre, başkalarının kelimelerinin dünyasında yaşar. İnsan dünyayı başkaları aracılığıyla inşâ eder. Benliğin bütün varlığı başkasının diline ve dünyasına yönelmiştir. Hayat başkalarının kelimelerini öğrenmekle başlar. Başkalarının çok boyutlu dünyası bizim bilincimizin bir parçası olur ve kültürün bütün boyutları hayatımıza nüfuz eder; böylelikle başkalarının hayatlarına yöneliriz. Başkalarının dünyasında yaşamak, öznelerarasılıktan daha çok bir ortak-yazarlıktır (co-authorship). Ortak-yazarlık, başkasının değerlendirilmesini, onunla mücadeleyi ve ondan gelen mesajın yargılanmasını gereksinir (Markova, 2003: 256). Bu türden bir ortak-yazarlık "saf empati"de değil, "etkin empati"de açığa çıkar. "Saf empati", "başkasıyla özdeşleşme ve yinelenemez Varlıktaki kendi konumunu yitirme eylemi, benim biricikliğimin ve konumumun biricikliğinin dünya varlığının özellikleri üzerinde hiçbir etkisi olmayan ikincil bir uğrak oluşturduğunun önceden kabulünü varsayar" (Bakhtin, 2001a: 43). Yani, "saf empati", yinelenemez etkinliğin önemsizleşmesi, bir değerinin olmaması ya da varlığın yitimidir. Bakhtin için, varlığın yitimi anlamına gelecek bir "saf empati" gerçekte olanaksızdır. Kendimizi başkasının içinde yitirirsek (biricikliğin yitimidir bu), "bu yok varlık uğrağım asla bilincimin bir uğrağı haline-gelemez; yok varlık bilincin varlığının bir uğrağı olamaz –benim için kısaca var olmayacaktır, bir başka deyişle bu uğrakta varlık benim üzerimden gerçekleşmeyecektir" (Bakhtin, 2001: 44). O hâlde, ortak-yazarlık ya da oluş hâlindeki Varlık'a katılım, birey-insan için ancak "etkin empati" ile gerçekleşebiliyor olmalıdır. "Etkin empati", "saf empati"de olduğu gibi Varlıkta insanın kendi Varlığını yitirmesi değildir. Aksine oluş hâlindeki Varlığın Varlığını anlamak için onunla ortak bir etkinliğe katılmaktır. Bir başka ifade ile, Varlığı anlamak için kendi karşılık-verebilen etkinliğinin içinden geçerek, insanın onunla olan ilişkisindeki konum ya da tavrını alışıdır. Burada karşılık-verebilen etkinliğin üzeri artık örtülü değildir; aksine oluş hâlindeki Varlığın bütün

Habermas[94], Giddens[95], Bourdieu[96]- kadar pek çok figürde tekrar eden ortak bir

---

etkinliklerine dâhil olarak etkin bir pozisyon almaktadır. Bu noktada, Bakhtin'in çıkış noktasının bir kez daha karşılık-verebilirlik/sorumluluk esasında kavramsallaştırılan etkin eylem olduğunu söyleyebiliriz. "Duygusal-iradi tavır alma" da etkin eylemle ilişkilidir. "Duygusal-iradi tavır alma", edilgen ya da psişik bir tepki değildir. Aksine, "bilincin belirli bir zorunlu tutumudur; ahlaki olarak geçerli, karşılık-verebilecek biçimde etkin bir tutum" (Bakhtin, 2001a: 70). "Duygusal-iradi tavır alma", yinelenemez Varlıkla kurulan etkin ilişkinin sağlayıcısıdır. Yani Varlığa katılmanın uğrağıdır. Varlığa katılmanın merkezinde başkası ile ilişki kurmak yatar. Başkası ile ilişki Varlığın oluş hâlindeliğinde öne çıkan bir gerçeklik olarak Varlığı kurar. Varlığı olanaklı kılan insan-insan arasındaki kadar, insan ile insan olmayan varlıklar arasındaki ilişkidir de: "Bu dünyadaki her şey, önemini, anlamını, değerini ancak ve ancak insanla –insanal olanla- karşılıklı ilişkide elde eder" (Bakhtin, 2001a: 100). İnsan olmayan esasında düşünüldüğünde, Varlığın olanaklılığı, insan olmayanın insani bir hâl alması ile mümkün hâle gelir. Bu Varlığın olanaklığının bir yüzüdür. Öteki yüzünde ise insanın başkası ile ilişkisi bulunur. Ben ve başkası, hayatın içindeki iki farklı değer merkezidir: "Varlığın bütün uğrakları da bu merkezler çevresinde dağıtılır, düzene kavuşturulurlar" (Bakhtin, 2001a: 116). Dünya, Ben ve başkaları arasında arkitektonik bir parçalılıktır. Bitmiş, belirli ve tamamlanmış bir yapı değildir bu; aksine, Ben ve başkaları arasındaki ilişkinin zaman ve mekândaki biricikliği yapıyı Varlıksal olanaklılık için olduğu gibi açık uçlu kılar. Onu bir oluş hükmüne bağlar. O hâlde, Bakhtin için önemli olan, Ben ve başkaları arasındaki yinelenemez ilişkidir ve bu ilişkiye bizim karşılık-verebilen etkinliğimizle katılımımızdır. Bakhtin, Ben ve başkası arasındaki ilişkinin merkezine "diyaloji"yi yerleştirir. Diyaloji, bağlama mündemiçtir. Onun tarafından koşullanır; ama aynı zamanda bağlamı koşullayacak denli bir etkinliğin de sahibidir. Diyalojik süreç, kişinin kendisini bir başkasına açmasıdır, bir başkasına kendisini anlatmasıdır. Bu ise kişinin kendisini bir başkası için ve kendisi için bir nesne hâline getirmesi demektir. Bu aşamada nesneleştirmenin birinci adımındayız henüz. İkinci adımda, nesneler olarak kendimize yönelik tutumumuzu yansıtırız. "Bu durumda, kendi söylemimiz bir nesne haline gelir ve –kendisinin olan- ikinci bir ses edinir" (Bakhtin, 2001b: 344). Diyalojik süreç bu durumda iki adımlı bir nesneleştirme ile sembolleştirilir. Başkasıyla ilişki kurmanın bir başka ifadesidir bu. Bir kişiyle ilişki kurarken hissedilen bütün duygular diyalojiktir. Aşk, nefret, yumuşak huyluluk vb. duygular daima bir ölçüde diyalojiktir. Söz konusu bütün duygulanımların hedefi başkasını anlamaktır. Bu durumda, anlama, diyalojik süreçteki asıl hedeftir. Anlamak, Bakhtin'de, yansıtılmış nesneye bir başkasının yansıtmasından geçerek varmaktır (2001b: 348). İnsan böylelikle, yani diyalojik süreçte başkaları ile konuşması sırasındaki beyanları, açıklamaları, itirafları, kabulleri ve iç konuşmasının gelişimi ile kendisini inşâ eder. Kendi Varlığını, benliğini/kimliğini inşâ eder. Ancak bu verili olanın içinden geçerek gerçekleşir. Bir başka biçimde söylenirse, Ben ve öteki arasındaki diyalojik süreç her zaman önceden verili olanın bağlamında vukua gelir. Onun tarafından ön-belirlenir. Ancak bu, verili olanın bir sabite, değişmez bir mutlak hakikat olarak kalacağı biçiminde yorumlanmamalıdır. Verili olan der, Bakhtin, "yaratılan içinde tamamen dönüştürülür" (2001b: 355). İşte tam da bu türden bir tasavvur ile Bakhtin, Hegel ve Marx'la olduğu kadar, Habermas, Giddens ve Bourdieu ile ortak bir noktada buluşmuş olur. İnsan kendi tarihini yaratırken, verili olanın sınırlarına zorunlu olarak dayanır. İnsan sosyal, ideolojik ya da söylemsel olanın belirleyiciliğinden ne tümüyle münezzehtir ne de ona tümüyle tabidir.

[94] Habermas'ın daha sonra ele alınacak olan "hayat-dünyası" ve "sistem" kavramsallaştırması bir ideal iletişim ortamının henüz gerçekleştirilmemiş potansiyeline odaklanmakla, özneyi yapısal bir kolonizasyona mahkûm etmekten kaçınır. Yapısal bir belirlenimle öznenin yaratıcı eylemi arasındaki diyalektik ilişkide, birinin diğeri üzerindeki mutlak tahakkümü yerini, Habermas'ta, bireyin aynı anda özne ve nesne konumlarına ilişik olması gerçekliğine bırakır.

[95] Giddens'ın bütünüyle özne-yapı gerilimine odaklanan "yapılaşma teorisi" ne öznenin ne de tek başına yapının emperyalizmine geçit vermemek üzere yol alır.

[96] Bourdieu'nun Marx, Hegel, Bakhtin, Giddens ve Habermas'la özne-yapı gerilimi esasında ortak bir noktada buluşmasının kökeninde "habitus" ve "alan" arasında yaptığı ayrım yer alır. Habitus, "en genel anlamıyla sosyal aktörlerin belirli biçimlerde davranmasına yol açan tutumlar dizgesi (set of dispositions) olarak tarif edilebilir. Bu bakımdan habitus belirli hal, duruş ve hayati pratikleri ihtiva eden ve çeşitli davranış biçimleri için objektif bir zemin oluşturan bir olgudur" (Türk, 2004: 77). Bir başka deyişle, habitus, "zihinsel ve sosyal yapıların günlük sosyal etkinlik içinde vücut bulmasını

temadır bu. Üç ayrı kısımdan oluşan bu bölümde esas itibariyle kimliğin sosyal tarafından koşullanmışlığını ve inşâının ardındaki faîli teşhis etmeye çalıştık. Her ne kadar insan sosyal gerçekliğe tâbi bir varlık olsa da, tümüyle onun tarafından belirlenmeye direnen ve özerkliği mümkün kılan bir özpotansiyeli sürekli olarak muhafaza eder. Birini diğerinin önceli, belirleyeni addetmeksizin, toplum ve özne arasındaki ilişkiyi *denge* esasında kurgulamaya dair gereklilik bu çalışmanın bütününe sirayet eden bir çabayı temsil ediyor. Bu temel kabul bu çalışmanın çıkış noktası olarak da görülebilir. Bundan sonraki bölümde bu dengeyi bir başka biçimde kurgulamanın olası imkânlarının peşine düşülecek. Bu amaçla fenomenolojik

---

sağlayan nakledici veya taşıyıcı mekanizmadır" (Eagleton, 1996: 221); "eyleyicilerin içine işleyen *yapılandırıcı bir mekanizmadır*" (Wacquant, 2003: 27); "belli bir durumda yapılması gerekli olan şeylere ilişkin bir tür pratiklik duyusudur" (Bourdieu, 1995: 45) –spordaki ifadesiyle "oyunu okumak"tır. Oyunu okumak anlamında habitus, oyunun geleceğini *önceleme* sanatıdır (Bourdieu, 1995: 45). Örneğin, eğitim alanında oyunu okumaktan kasıt, ailelerin çocuklarının geleceklerini kurmak niyetiyle en uygun eğitim seçeneğini onlar adına belirlemek biçiminde tezahür eder. Aileler, özel dersler, özel okullar, özel öğretmenler vb. ile çocuklarını kültürel sermaye ile donatırlar. Üniversiteye girebilmek özellikle orta sınıf aileler ve onların çocukları için hayati önemdedir. Bu nedenle seçilecek özel dersane pekâlâ çocuğun geleceğini belirleyici bir güce sahip olabilir. Oyunu okuma tam da burada kendini gösterir. En kaliteli dersaneyi seçmek ya da özel derslerle çocuğu takviye etmek bir tür oyunu okuma pratiğidir. Geleceği önceleme sanatıdır, bir başka deyişle. Buna karşın, bir alan, "bazı iktidar (ya da sermaye) biçimlerine gömülü konumlar arasındaki nesnel bağıntılar bütününden ibarettir" (Wacquant, 2003: 25). Bourdieu, alan terimi ile gerçekliğin bağıntısallığını teşhir etmeye dönük bir çabanın içine girer. 'Gerçek olan bağıntısaldır'. Ona göre, "[t]oplumsal dünyada var olan şey, bağıntılardır, eyleyiciler arasındaki bağlar ya da etkileşimler değil, Marx'ın dediği gibi, "bireysel iradelerden ve bilinçlerden bağımsız" varolan nesnel bağıntılardır" (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 81). Söz konusu bağıntıların cisimleşmiş hâli olan alanlar, rekabete dayalı sosyal sistemlerdir. Amaç kendi aralarında en yüksek hâkimiyete erişimdir. "Bu tür bir hakimiyet kurmak, söz konusu alana uygun, belirli tür bir "simgesel sermaye" biriktirmede en yüksek orana erişmeyi içerir; ve bu tür bir iktidarın meşruluk kazanması için, artık neyse o olarak tanınmaması gerekir. Açıktan açığa değil de örtük biçimde onaylanan bir iktidar, kendisini meşrulaştırmayı başarmış bir iktidardır" (Eagleton, 1996: 222). Devleti, Bourdieu, bahsedilen anlamda iktidar alanlarının bir bütünü olarak görür –meşru simgesel şiddetin tekelini ele geçirmeye çalışan iktidar mücadelelerinin cereyan ettiği iktidar alanlarının bir bütünü (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 98). Habitus ve alanı ayrı ayrı ele aldıktan sonra sırada ikisi arasındaki ilişki var. Habitus ile alan arasında öncelikle koşullanmaya dayalı bir ilişkiden bahsedilebilir: "Alan, habitusu yapılandırır" (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 118). Alanın, habitusu yapılandırıyor oluşu, bireysel eyleyenlerin birer katıksız yanılsamalar oldukları ya da varolmadıkları anlamına gelmez. Eyleyiciler, "alanda toplumsal olarak etkin ve hareketli olarak kurulurlar, çünkü orada etki yaratmak, etkili olmak için gerekli özelliklere sahiptirler" (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 93). Eyleyicilerin etki yaratma ya da etkili olma özellikleri ile donatılı oluşları esasında düşünüldüğünde, alan (yapı) bireysel eylemi tümüyle belirleyen olmaktan çıkar. Ama bu Bourdieu'da aşkın öznenin ya da fenomenologların aşkın ben'inin kabulüne de yol açmaz. Aksine aşkın özne/ben reddedilir. "Kuşkusuz", der Bourdieu, "eyleyicilerin aktif bir dünya kavrayışı vardır. Kuşkusuz onlar da kendi dünya görüşlerini inşa ederler. Ama bu yapım [inşâ –m.a] yapısal kısıtlamalar altında gerçekleşir" (Bourdieu, 1999: 23). O hâlde, sonuçta, Bourdieu'nun yapısalcı bir yaklaşımla öznenin yaratıcılığını merkeze alan inşâcı yaklaşımı bir arada ele alma çabası içine girmekle, hem Hegel ve Marx'la, hem de Bakhtin, Habermas ve Giddens'la ortak bir noktada buluştuğunu söyleyebiliriz.

gelenek içinde hayati önemi haiz bir kavramı [hayat-dünyası] nesneleştirerek, kimliğin inşâına dair bir başka perspektif sunulmuş olacak. İlkin Husserl'in kullandığı *hayat-dünyası* kavramı, sonrasında Schutz ve Habermas'ta ağırlıklı olarak ele alınmış ve epeyce geniş bir tartışmaya kapı aralamıştır. Bu tartışma ile daha çok kimliğin inşâına dair bir perspektif sunabilmek amacıyla ilgilenileceğini belirterek bu bölümü bitirelim.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FENOMENOLOJİ, ELEŞTİREL TEORİ, HAYAT-DÜNYASI VE KİMLİK

I. HUSSERL, HAYAT-DÜNYASI VE BENLİK

Bu çalışma için, sembolik etkileşimciliğin önemi *gündelik hayatı*, *sosyal etkileşimi* ve *öznelerarasılığı* kendisi için bir çıkış noktası olarak kabul etmesinde yatar. Her ne kadar pek çok noktada farklılaşsalar da, 1960'larla birlikte *etkileşimi/iletişimi* teorilerinin merkezine alan farklı bakış açılarından bahsedebiliriz: fenomenolojik sosyoloji, varoluşcu sosyoloji ve gündelik hayatın sosyolojisi.

Etkileşimi/iletişimi merkeze alan bu farklı bakış açılarının ayırıcı ortak vasfı nedir? Sosyolojideki klasik ikilikte düğümlenir sorunun cevabı. Toplum, muazzam bir sistem olarak bireyin üzerinde, onu sınırlayan, belirleyen, biçimlendiren bir güçtür iddiasında dile gelen sistemik/yapısal vurgu öznelliği, etkileşimi ya da eylemi merkeze alan bakış açılarınca reddedilir. Birey öznelerarası bir etkinliğe katılmak suretiyle dâhil olduğu sosyalliğin içerisinde hem kendisini hem de toplumu inşâ eder. Fenomenolojik sosyoloji, varoluşcu sosyoloji ya da gündelik hayatın sosyolojisinde yönelim öznellik esasında sosyalliğe, hayatın bizatihi kendisine ve onun içinde vukua gelen deneyimleredir.

Bu bölümde gündelik deneyim dünyasına ve onun içinde vukua gelen ilişkilere sırasıyla fenomenolojinin, fenomenolojik sosyolojinin ve eleştirel teorinin perspektifinden hareketle bakmaya çalışacağız. Bu amaçla öncelikle fenomenolojinin kurucu-babası Husserl'in teorisinin bazı boyutlarını ele alarak bu bölümün esas kavramsal nesnesine -'hayat-dünyası'- yönelik bir tartışma yürütülecek. Sonrasında ise, Husserl'in temel kavramsallaştırmalarının rehberliğinde fenomenolojiye daha sosyolojik bir boyut katan Alfred Schutz'u ve takibinde Jurgen Habermas'ın "hayat-dünyası" kavramını yeniden ele alışını konu edineceğiz.

4.1.1. Husserl, Avrupa Bilimleri'nin Krizi ve Fenomenoloji

Husserl'i konu edinen bir analizin öncelikle hesaplaşması gereken şey hangi dönem Husserl'i konu edineceğidir. Husserl'e dair her ne söylenecekse, en azından onun düşüncesindeki evrimi dikkate alarak söylenmelidir.[1] Her ne kadar 'hayat-dünyası' kavramsallaştırması son dönem Husserl'e aitse de, kavram Husserl'in baştan sona bütün düşünsel etkinliklerine konu olan esas bir meselenin çözümüne – temellendirme- yönelik son bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkar. Husserl'in baştan sona çalışmalarındaki "bütün programatik derdi, 'temellendirme' meselesiydi" (Kockelmans, 2007: 123); bilgiye yeni bir temel bulmaktı (Tepe, 1997: 14); mantığın, epistemolojinin, metafiziğin ve nihayetinde felsefenin temellendirilmesiydi. Husserl düşüncesinde baştan itibaren pek çok şey değişse de tekrar tekrar tek bir hususun altı çizilmiştir: "Felsefe diğer bütün bilimlerin 'mutlak' temelini sağlamalıydı. Açık ki, mutlak olarak radikal ve mümkün olduğunca kesin bir bilim haline gelmedikçe felsefe, bu hedefe hiçbir zaman ulaşamayacaktı" (Kockelmans, 2007: 123). Özel bir felsefî yöntem ve düşünme biçimi olarak fenomenolojinin (Husserl, 1997b: 53) öncelikli görevi felsefeye ihtiyaç duyduğu kesinliği ve diğer bütün bilimlerin mutlak temeli olmayı sağlayacak alt-yapıyı kurmasıdır.

Aslında felsefe daha en başında kesin bir bilim olma, "hem de en yüksek teorik gereksinimleri karşılayacak ve etik-dinsel bakımdan saf akıl normları tarafından düzenlenmiş bir yaşamı olanaklı kılacak bir bilim olma iddiasındadır" (Husserl, 1997ç: 7). Sokrates-Platon devriminde, Descartesçı devrimde ya da Kant ve Fichte'nin devrimlerinde "[a]raştırma, tekrar tekrar hakiki başlangıçlara, problemlerin kararlılıkla dile getirilişine, doğru yöntemlere yönelir" (Husserl, 1997ç: 11). Bir başka biçimde söylemek gerekirse, felsefe, hep bir ilk ilkenin, *prima philosophia* olmanın peşindedir. Husserl, bu bakımdan, bilimlere mutlak bir temel bulma iddiası ile *prima philosophia* geleneğinin bir takipçisi addedilebilir. İnsan kültürünün en yüksek yararı, böylesi bir kesin bir bilim olma anlamında felsefenin

[1] Küçükalp, Husserl felsefesini üç döneme ayırarak incelemeyi öneriyor. 1886-1901 arasındaki Halle dönemi, 1901-1926 arasındaki Gottingen dönemi ve son olarak 1926-1938 arasındaki Freiburg dönemi (2006: 12-29).

yeni bir temellendirilmesi amacı ile dolup taşmayı gereksinir (Husserl, 1997ç: 12). Husserl'e göre ne naturalizm ne de insan bilimleri bahsedilen anlamda bir kesinliği sunabilme yetisine sahiptir. Aksine hem naturalizm hem de insan bilimleri kesin bir bilimin ortaya çıkışı için ciddî birer mânidir.

Erken dönem metinlerinden olan *Philosophie Als Strenge Wissenschaft*'da [Kesin Bilim Olarak Felsefe],[2] Husserl, naturalizm ve insan bilimleri eleştirisi esasında felsefenin kesin bir bilim olma zorunluluğunu temellendirmeye çalışır.[3] Baştan beri kesin bir bilim olma hedefini gerçekleştirmeye çalışan felsefe, Husserl'e göre bu hedefinin hep uzağında kalmıştır. Bütün bilimlerin en yükseği ve kesini olmayı amaçlayan felsefe, insanlığın saf ve mutlak bilgiye ilişkin vazgeçemediği iddiasını ve bununla ayrılmaz bir biçimde bir olan saf ve mutlak değerleri ve istemeyi temsil eden felsefe, kendine gerçek bilim biçimini verememiştir. "Görevi insanlığın ebedi işini öğretmek olan bu öğretmen, kısacası, nesnel geçerli bir tarzda öğretmeyi" (Husserl, 1997ç: 8) başaramamıştır. Felsefenin üstlendiği ama gereğini yerine getiremediği kesin bir bilim olma hedefi natüralizmce de paylaşılır.

Naturalizm de baştan beri bilimsel bir reformun peşindedir, bunlar kesin bir bilim olma yönünde gerçekleştirilmesi tasarlanan reformlardır. Hatta eski ve modern biçimleriyle her zaman bunun çoktan gerçekleştirdiği kanısındadır. "Fakat bütün bunlar, ilke açısından bakıldıkta, hem teorik bakımdan temelden başarısız bir biçimde gerçekleşir, hem de pratik bakımdan kültürümüz için büyüyen bir tehlike anlamına gelir" (Husserl, 1997ç: 12). Tam da bu yüzden, sonuçlarından hareketle değil de, temellerinden hareketle naturalizmin eleştirilmesi bilimlere gereksindikleri temeli sunmaya hizmet edebilir.

Naturalist her şeyi doğa diye görür -tıpkı insanbilimcinin her şeyi tin diye, tarihî oluşum diye görmek ve bunun neticesinde de bu şekilde görülmeyeni yanlış tevil

[2] Metin ilk olarak 1911'de *Logos* dergisinde yayınlanır. Bilgi için bknz. Husserl, 1997ç.
[3] Bütün bir hayatını kapsayan, bilimleri temellendirme, ilk ilkenin peşinde koşma çabasının son örneği ise *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophise*'dir [Avrupa Bilimleri'nin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji: Fenomenologic Felsefeye bir Giriş] –ilk yayınlanma tarihi 1954-. Bknz. Husserl, 1989.

etme eğiliminde olması gibi. Böylece naturalistin gördüğü tek şey doğadır, en başta fiziki doğadır. Naturalist için "var olan herşey, ya kendisi fizikseldir, fiziksel doğanın bağlantılı bütünlüğüne aittir, ya da gerçi psişiktir ama o zaman da yalnızca fiziksel olana bağımlı bir değişken, olsa olsa bir ikincil 'paralel yan olgu'dur" (Husserl, 1997ç: 13). Bu durumda naturalizm her şeyi - bilinci, ideleri ve onlarla birlikte bütün mutlak idealleri ve normları- doğallaştırır (Husserl, 1997ç: 14). Bu, naturalizmi idealist ve nesnelci kılar. Şöyle ki; naturalist,

> her yerde gerçek hakikatin, gerçek güzel ve iyinin ne olduğunun, onun genel neliği bakımından nasıl belirleneceğinin, tekil durumlardan bu neliğin hangi metodla elde edileceğinin; bilimsel olarak –yani akla sahip herkesi bağlayıcı bir biçimde- bilgisini sağlamaya bütün gücüyle çabalar. O, doğa bilimi ve doğabilimsel felsefe aracılığıyla, özü bakımından amacına ulaştığına inanır ve şimdi bu bilincin verdiği bütün coşkuyla, öğretmen ve pratik reformcu olarak bu "doğabilimsel" doğruya, iyiye ve güzele sahip çıkar (Husserl, 1997ç: 12).

Kısacası naturalistin bilinci, ideleri ve onlarla birlikte bütün mutlak idealleri ve normları *doğallaştırırken*, kesin hükmünü vermiş olan bir idealist ve nesnelcidir. Naturalist, kesin bilimsellik ilkesini sonuçlardan hareketle gerçekleştirmeye çalışır. Bu yönüyle hâlen elbette kesin bilim alanı içinde değerlendirilebilir. Ancak, deneyle ulaşılan genel kanıların temellendirilme gereksinimi hâlen karşılanmış değildir. Şayet söz konusu gereksinim karşılanmazsa bilimden beklenenler de hiçbir şey ifade etmeyecektir. Yani felsefeye düşen görev hâlen yerine getirilmeyi beklemektedir. Bu nedenle, naturalizmin sonuçlarından hareketle çürütülmesi, felsefenin asli görevini yerine getirmesi esasında, çok az imkân sağlar. "Ama, onun temellerine, yöntemlerine, başarılarına gerekli pozitif ve bundan dolayı hep ilkesel olan eleştirisini yaparsak, bu tamamen farklı bir şey olur" (Husserl, 1997ç: 16).

Eğer bilincin, idelerin ve onlarla birlikte mutlak ideallerin ve normların *doğallaştırılması* anlamında naturalizmin idealizmi ve nesnelciliği temellere, ilk ilkeye dönüşün önündeki engellerden biriyse, bu durumda, felsefeye düşen, doğanın varlığına ilişkin her bilimsel iddia gibi her bilim öncesi iddianın da ilkece dışarıda bırakılmasıdır. Aynı şekilde uzamlı, zamanlı, nedenli vb. şeylerin varoluşunu öne süren tüm ifadelerle araştıran insanın psişik yetilerinin varoluşunu öne süren bütün iddialar da dışarıda bırakılmalıdır. İlaveten, şayet bilgi teorisi bilinç ile varlık arasındaki ilişkiye odaklanmak isterse, varlığı ancak bilincin karşılığı olarak, bilincin

kendine özgü biçiminde "yönelinen" olarak dikkate alabilir. Varlık, bilincin karşılığıdır burada, bilincin yöneldiğidir –algıladığı, anımsadığı, beklediği, görsel olarak tasarladığı, kurguladığı, ne olduğunu saptadığı, ayrıklaştırdığı, inandığı, tahmin ettiği, değerlendirdiği, vb. Bu durumda, araştırmanın bilimsel nelik bilgisine –bilincin bütün farklı biçimleri esasında neliğine, bilinçle kast edilene, bilincin biçimlerinin neliğine uygun olarak *nesnel olana*- yöneldiği "onun büyük olasılıkla "geçerli", "gerçek" varolan olduğunu "kanıtladığı" farklı tarzlara yönelmesi gerekir" (Husserl, 1997ç: 21). Dolayısıyla, vurgu varlığa, doğanın bizatihi kendisine değil, varlığın karşılığı, yöneldiği olan bilincedir. "Felsefe özellikle somut gerçek şeylere ilgi duymaz. Çünkü onlar, gerçek olduklarından sadece olgulardır aslında. Felsefenin dikkati öncelikle şeylerin değişmez yapılarına (hangi anlamda ve hangi nitelikteyse) yönelmek zorundadır" (Kockelmans, 2007: 127).

Olanaklı bütün bilme fonksiyonlarının temeline Husserl bilinci yerleştirir. Bilinç, bir şeyin bilincidir. Bir şeye yönelmiştir.[4] Lakin, her bilinç "ın bilinci" olduğuna göre, bilincin neliğinin incelenmesi, aslında bilincin anlamının ve bilincin nesneliliğinin kendisinin incelenmesini ihtiva eder. Bilincin nesneliği verilmişliği ile ilgilidir. Dolayısıyla bilincin neliğini soruşturan bir araştırma bilincin yönelmişlik ve verilmişliği ile aynı anda ilgilenmek zorundadır. Nesneliliğinin "tüm temel türlerinin açığa kavuşturulması, bilincin çözümlenmesi için" (Husserl, 1997ç: 22)

[4] Bilince sahip olabilmenin ön-koşulu, Husserl'de bir şeylere yönelerek onları deneyimlemek ve anlamaktır. Heidegger, bilincin "ın bilinci" olduğu görüşünü sorguladığında şöylesi bir soru sorar: sadece öznel deneyimle mi şeylerle ve insanlarla yüz yüze gelebiliriz, yoksa bunun bir başka yolu yordamı da var mıdır? "Husserl bizim fenomenoloji yapmamız, yani, şeylerin kendilerini, gerçekte kendilerinde oldukları şekilde göstermelerine izin vermemiz gerektiğini söylemeye devam ediyordu; oysa Heidegger, insanların şeylere ne şekilde fiilen bağlandıklarını araştırdığında, bu ilişkilerin normalde *öznelerin nesnelerle olan ilişkisi* şeklinde olmadığını gördü. Farkındalık ve bilinç, hiçbir şekilde gerekli bir rol oynamıyordu. Bu, çok garip görünmektedir" (Magee, 2000: 267). Acaba böyle bir şey nasıl olabilir, Heidegger basit bir örnekle açıklamaya çalışıyor: Çekiç kullanan usta bir marangozu düşünelim. Çekiç kullanırken usta işinin erbabıysa ve çekiç de iyi bir çekiçse, usta için çekiç âdeta görünmez olur. O, bir nesneye, çekice yönelmiş değildir. Çekici hiç düşünmez. Belki çivilere dikkat ediyor olabilirdi. Şayet, o gerçek bir usta ve çiviler de düzgün çivilerse, çivilere de özellikle dikkat etmez. O an akşam yiyeceği yemeğini, çocukların okul taksidini düşünebilir ya da bir arkadaşı ile söyleşebilir ve ustanın çekici kullanışı 'anlaşılması güç olmayan bir meşguliyet' tarzında sürüp gider. Heidegger, bu tür bir gündelik meşguliyete, "ilk anlama" ve bu şekilde karşılaşılan şeylere de "elde-kullanılmaya-hazır" kendilikler der. Şeylerle olan ilişkimizde bahsedilen anlamda elde-kullanılmaya-hazır varlık tarzında baktığımızda, bağımsız nesnelere yönelmiş bilinçli nesneleri göremeyiz (Magee, 2000: 267-268). Şeyler, bir problem olduğunda Husserl'in kastettiği biçimiyle yönelim nesnelerimiz olurlar. Heidegger bu görünme tarzına "elde-kullanılmaya-hazır-olmama" diyor. İşte Husserl'in fenomenolojisini icra etmeye başladığı evre tam da bu evredir (Magee, 2000: 270).

kaçınılmazdır. Burada bir *bilinç fenomenolojisi* ile karşı karşıyayız artık. Bu noktada, fenomenolojinin, psikoloji ile bilince yönelik ilgisi esasında yakın bir ilişki içinde olduğu söylenenilir. Husserl söz konusu ilişkiye şöyle yaklaşıyor: psikoloji, "empirik bilinçle", 'doğa bütünlüğü içinde var olan bir şey olarak ve empirik tavır almış bilinçle', fenomenoloji ise, "saf" bilinçle, yani fenomenolojik tavrın bilinciye ilgilidir (Husserl, 1997ç: 23).

Husserl'e göre psikolojinin yaptığı gibi, empirik yöntem esasında, doğa bilimini örnek almak ya da doğa bilimi örneğini izlemek, "bu hemen hemen kaçınılmaz bir şekilde bilinci şeyleştirmek demektir, bu ise, hep yeniden saçma problemler getirme ve yanlış araştırmalara yönelme eğiliminin kaynağını oluşturur" (Husserl, 1997ç: 33). Doğa bilimlerinde ve onu örnek alan psikolojide, o hâlde, bilinç tıpkı diğer şeylerden, deney yoluyla neliklerine erişilebilir şeylerden biri kılınır. Oysa psişik alandaki ilişkiler fiziksel alandakilerden tümüyle farklıdır. Metafiziksel olarak değil de mecazla sözlenirse, psişik olan, hiçbir penceresi olmayan ve yalnızca özdeşleşme vasıtasıyla alışverişte bulunulabilen monadlara bölünür. Psişik varlık, doğa bilimlerinin nesnesi olan fiziksel varlığın aksine, ayrı ayrı birçok algılarla, tekliğinde (hatta aynı bir öznenin algılarında bile) kendisiyle özdeş olarak deneylenebilir bir birlik değildir. Şeylerin görünüşlerinde görünen sadece bir doğa vardır, psişik fenomen diye tabir edilen her şey, "ona kendi başına ve kendisi için bakılırsa, doğa *değil*, işte tam fenomendir" (Husserl, 1997ç: 35). Burada Husserl'in fenomen dediği şey "tözsel bir birlik"e karşılık gelmez, onun reel, gerçek özellikleri yoktur, nedensellik yasalarına tâbi değildir. Fenomenlere bir doğa atfetmek, onların reel belirleyici öğelerini, nedensel bağlantılarını araştırmaya çalışmak tam bir saçmalıktır -sayıların nedensel özelliklerini, bağlantılarını sormak kadar ve bundan farkı olmayan bir saçmalık. Bu, neliğinden ötürü, doğa olarak varlığı imkânsız kılınan bir şeyi, doğallaştırma saçmalığıdır. Hasse ile ilgili bir doğa öğesine hakikaten ait olan her türlü gerçek nitelikler ve nitelik değişmeleri, nesnel geçerli olarak belirlenebilir ve hep yeni deneylerle sınanabilir veya düzeltilebilir. Oysa bütün bunlar psişik fenomen için geçerli değildir. Psişik bir fenomen, gelip geçicidir; durağan, kendiyle aynı, doğa bilimi anlamındaki gibi nesnel olarak belirlenebilecek (meselâ nesnel olarak öğelerine bölünebilen) asıl anlamıyla

"çözümlenebilir" olan bir varlık barındırmaz. Fiziksel varlığın ne olduğunu söyleyebilse de, deney, bize psişik varlığın ne olduğunu söyleyemez. Yani psişik olan, kısaca, görünen herhangi bir fiziksel şey gibi deneyi edinilemez; "o 'yaşantı'dır ve düşüncede görülen yaşantıdır, mutlak bir akışta, şimdi olarak ve hemen 'gözden kaybolarak', görülebilir bir şekilde 'olmuş olma'da sürekli dalıp ortadan kalkarak kendi olarak ve kendisi aracılığıyla görünür" (Husserl, 1997ç: 36). Psişik olan, anımsanmayla, tekrar tekrar anımsanmasıyla algılanabilir. Sadece böylesi bir tekrar tekrar anımsananın deneyi edinilebilir ve psişik olarak teşhis edilebilir (Husserl, 1997ç: 36).[5] Bu anlamda, psişik olan bilincin monadsal birliğinin düzeni içinde yer alır. Yani kendi başına doğayla, mekânla ve zamanla, tözsellik ve nedensellikle hiçbir ilişkisi olmayan, aksine kendine özgü biçimleri olan bir monadsal birliğin düzeni içinde yer alır (Husserl, 1997ç: 36-7). Psişik olan, fenomenlerin iki ucu açık bir akışıdır, içinden boydan boya yönelimsel bir çizginin geçtiği bir akış. "Bu çizgi; sanki her şeye nüfuz etmiş birliğin göstergesi, yani başsız ve sonsuz içkin "zaman"ın, hiçbir kronometrenin ölçmediği zamanın çizgisidir" (Husserl, 1997ç: 37). Kısacası, psişik olan, zamandan ve mekândan, tözsellikten ve nedensellikten münezzehtir.

Psişik olanı zamandan, mekândan, tözsellikten ve nedensellikten ayırdığımızda, fenomenoloji, onun "varlığı" olarak neyi araştırmaktadır? Soruyu bir başka biçimde formüle ederek sormak gerekirse, şayet psişe, mütemadiyen kavranılması, deneybilimsel tarzda belirlenmesi ve onaylanması gereken gerçek özelliklerin tözsel birliği olarak "nesnel" kimliğinde belirlenebilir, sonsuz akıştan çekilip çıkarılacak bir şey değilse; o zaman, onda neyi kavrayabilir/belirleyebilir, nesnel birlik olarak onda ne saptayabiliriz? Psişik fenomenlerin doğadan farklı bir şeylere tekabül etmesi hâlinde, onların dolaysız bir görüde, hem de aslına uygun olarak, idrak edilebilen bir *nelikleri* vardır (Husserl, 1997ç: 38). O hâlde, psişik

[5] 'Tekrar tekrar anımsama' ya da "tekerrür" kategorisi Husserl'de tarih bilincinin bir ifadesi olarak görülebilir. Tekerrür, geçmişin gözler önüne serilme sürecidir, böylesi bir durumda tortu hâline gelen duyu bir yansıtıcı bilinç formasyonu aracılığıyla görünür kılınır. Tekerrürsüz bir araya getirilen olaylar yalıtık ve en nihayetinde anlaşılmaz olarak kalmaya devam ederler (Schrang, 1970: 114). Tekerrür kategorisi bir zamansal akış anlayışına sahip olduğumuza işaret eder. Eğer bir zamansal akış anlayışına sahip olmasaydık, "duyumların bir art arda gelişine [tekerrür –m.a] sahip olabilirdik. Bu durumda, yeni duyum ortaya çıktığında artık öncekinin anısına sahip olmazdık. Her uğrakta yalnızca yeni duyumun bilincine sahip olurduk. Ortaya çıkan duyumun sürekliliği bile art arda geliş fikrine ulaşmamıza yardımcı olmazdı" (Husserl, 1997c: 23).

fenomenlerin *nelikleri* 'dolaysız görü' ile yani 'saf görü' ile kavranabilir. Neliği saf görüyle kavranmış olan "nelikler"in, "sabit kavramlarla, en azından çok çok geniş bir kapsamla saptanabildiği, böylece de, sabit, kendi tarzında nesnel ve mutlak geçerli ifadeler için olanaklar sağladığı, önyargısız herkes için kendiliğinden anlaşılır bir şeydir" (Husserl, 1997ç: 39). Neliğin saf görü ile sezgisi ifadesini sabit, nesnel ve mutlak geçerlilikte bulur. Bu yönüyle fenomenolojik araştırma bir nelik araştırması, "dolayısıyla hakiki anlamda apriori olduğuna göre, aynı zamanda apriorizmin bütün haklı gerekçelerini dikkate alır" (Husserl, 1997ç: 48). Fenomenoloji bir apriori olmaklığı ile mekânsallık, zamansallık ve nedensellik kategorilerini dışarıda bırakır. Bu bir red ya da inkâr değildir. Sadece onları paranteze alır.

Husserl, naturalizm eleştirisi ile bilimlere bir temel bulma çabasına insan bilimleri/tarihselcilik eleştirisi ile devam eder. Dilthey'de cisimleştiği biçimiyle tarihselcilik, Husserl'e göre, "tutarlı bir şekilde sonuna götürülürse, aşırı skeptik öznelciliğe varır. O zaman, tüm öteki ideler gibi, hakikat, teori, bilim ideleri kendi mutlak geçerliliklerini yitirmiş olurlar" (Husserl, 1997ç: 51). Oysa, tarih, genel olarak, mutlak geçerliliklerin olanaklılığına karşı herhangi bir şey söylüyor değildir, aynı şekilde, bir mutlak metafiziğin –bilimsel metafiziğin- ve başka herhangi bir felsefenin olanaklılığına karşı da hiçbir şey söyleyemez (Husserl, 1997ç: 53). Durum böyleyken, tarihselciliğin aşırı şüpheci öznelliği ile ulaştığı sonuçlar, tıpkı doğalcılık gibi kesinlikle reddedilmesi gereken yanılgılardır (Husserl, 1997ç: 55). Tarihselciliğin temel yanılgısı, bir dünya görüşü felsefesi olarak belirmesinde, yani tek tek bütün bilimleri nesnel hakikatin mutlak hazinesi farz etmesinde yatar (Husserl, 1997ç: 56). Buna karşın, Husserl bütün bilimler için ortak bir temel bulmanın peşindedir. Onun için bilim, mutlak ve zamansız değerler için bir başlıktır. Bu türden bir mutlak ve zamansız değer bir kez keşfedildi mi, "bundan böyle, *bütün* ondan sonra gelen insanlığın hazinelerine ait olur ve hemen kültür, bilgelik, dünya görüşü idesinin material içeriğini, aynı şekilde de dünya görüşü felsefesinin içeriğini de belirler" (Husserl, 1997ç: 61). Mutlak ve zamansız değerler bilim idesince bir kez ele geçirildiler mi dünyanın ve hayatın bilmecelerini de çözmek mümkün hâle gelecektir. Oysa, mevcut hâlleriyle ne naturalizm ne de insan bilimleri dünyanın ve hayatın bilmecelerini çözmenin yanına yaklaşabilmiştir. Meselâ, naturalizm,

gündelik hayat (içinde yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve varolduğumuz) gerçekliğinin bilmecesini hiçbir noktada çözmüş değildir. Naturalizm, dünyanın akışını hesaplayabilir, ama bu, Lotze'nin dediği gibi, dünyayı anlamak değildir. İnsan bilimlerinin durumu naturalizmden bu noktada çok da iyimser bir tablo ortaya koymaz. "İnsanlığın tin yaşamını "anlamak" elbette büyük ve güzel bir şeydir. Ama ne yazık ki bu anlama da bize yardım edemez ve bizim için dünyanın ve yaşamın bilmecelerini çözmesi gereken felsefi anlamayla karıştırılmamalıdır" (Husserl, 1997ç: 65). Felsefî anlama sonsuzun peşindedir, çağ uğruna sonsuzluğu feda edemez (Husserl, 1997ç: 66), kesin bir bilim olma isteğinden vaz geçemez. Başlangıçları bulmaya çalışmak zorundadır, şeylerin kendilerine [*Zu den Sachen*] dönmek zorundadır. O, başlangıçların, kaynakların bilimidir, *prima philosophia*dır.

Kesin Bilim Olarak Felsefe esasında şu ana değin yürütülen analizde Husserl düşüncesinin temel kavramlarının henüz adlandırılmamış olsalar da, açık ya da örtük olarak, izi sürülebilir. Bu amaçla ilkin birbiri ile yakından ilişkili iki kavramı ele alalım: *indirgeme* (reduction) ve *epokhe*. İndirgeme, Husserl'in transandantal fenomenolojisinin giriş kapısı olduğu kadar, aynı zamanda fenomenolojiyi "kuran bütün kavramlara anlam kazandıran, onları olanaklı kılan ortak temeldir (Uygur, 1972: 18). Husserl'in mutlak, sabit bir özün açığa çıkarılması adına, ya da bilgiye apaçık bir temel bulmak adına ilk girişimi doğanın varlığına ilişkin bilimsel ve bilim öncesi her iddianın, insanın psişik yetilerinin varoluşunu uzamlı, zamanlı ve nedenselliğe tâbi şeyler esasında öne süren *bütün iddiaların* dışarıda bırakılmasıdır. Söz konusu *iddiaların* tümü 'doğal tavır almanın genel savı'nda dile gelir. Ne demektir 'doğal tavır almanın genel savı'? Her birimiz, bazen uyanık bazen yarı uyanık, gündelik hayatımızın sıradanlığı içinde olağan davranışlarda bulunuruz. Bu 'doğal tavır alma'dır. Bu tavrın özüne, "dünyanın apaçık varolduğuna ilişkin sarsılmaz güvenimize" (Uygur, 1972: 12) ise Husserl 'doğal tavır almanın genel savı' adını vermektedir. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, her birimiz bir çevre içinde yaşarız ve bu çevrede her birimizin farklı biçimlerde algıladığı nesneler bulunur. 'Doğal tavır alma', "bu nesneleri, etrafımda yer alan şeyleri olduğu gibi naif bir biçimde görmedir; bu bizi kuşatan yalın gerçekliğin varlığının dile getirilmesi ise" (Husserl'den akt. Tepe, 1997: 19) 'doğal tavır almanın genel savı'dır. "Saf"

olana, "öz"e ulaşabilmek için 'doğal tavır alma'nın, 'doğal tavır almanın genel savı'nın kökten değiştirilmesi gerekir. Transandantal indirgeme böylesi bir kökten değişimi, dünyanın varlığının "ayraç içine alınması", "bir yana bırakılması", dünyanın varlığına ilişkin "yargı vermekten geri durma" [*epoche*] ile gerçekleşir (Tepe, 1997: 19). Bu köklü değişim 'doğal tavır almanın genel savı'nın kendi anti-tezine dönüşümü değildir. Transandantal indirgeme ile genel sav ortadan kaldırılıyor, dünyanın reel mevcudiyetine dair inanç yitiriliyor değildir. Mamafih genel sav değişime uğrar. Kendi içinde her ne ise o olarak kalmaya devam ederken onu hükümsüz kılarız, onunla bağımızı koparırız, onu paranteze alırız. Sav mevcudiyetini devam ettirse de biz artık onu kullanmayız (Gorner, 2000: 32). Onu hükümsüz kılmamız, onunla bağımızı koparmamız, onu paranteze almamız ondan bir kuşkucu gibi şüphelenmek ya da bir sofist gibi onu yadsımakla aynı şey değildir. Böyle düşünmek daha baştan indirgeme'yi sakatlar. "Dünyanın gerçek olarak varolduğunda, benim, başkalarıyla birlikte bu-dünyanın-içinde-varolduğumdan (in-dieser-Welt-sein) kuşkulanmaya kalkışmam, hiçbir zaman temellendirilemeyecek olan bir keyfilikten ileri geçemez" (Uygur, 1972: 13).

İndirgeme ile Husserl şeylerin kendilerine, özlere, saf olana, yani 'mutlak belirlilik alanına' (Gorner, 2000: 33) ulaşma imkânına kavuşur. *Epoche*, bu süreçte adım adım değil, bir çırpıda ulaşılan (Uygur, 1972: 18) bir aracıdır, indirgemenin gerçekleşmesi için gereksinilen bir aracıdır. İndirgemenin ilk aşaması olan epoche, dünyanın apaçık varlığından bütünüyle vazgeçmek, bu varlığı bütünüyle işe karıştırmamak, dışarıda bırakmak, kullanmamak, söz konusu varlığı "paranteze almak"tır (Uygur, 1972: 13-14). Dünyaya ilişkin bütün kültür nesnelerinin, taşların, bitkilerin, kendi vücudumun ve hatta psişik ben'imin de –ne de olsa reel dünyayla ilişki içindedir- dışarıda bırakılmasıdır epoche. Epoche gerçekleştiğinde dünya hâlen oradadır, reel varlığı sarsılmaz bir biçimde kaimdir, sadece anlamı değişmektedir (Uygur, 1972: 15). Epoche gerçekleştiğinde ilgi artık nesnelerin kendilerine değil, görünümlerine, bilincin nesneleri olmaklıklarına yönelir (Gorner: 2000: 32). İndirgeme ve epoche gerçekleştikten sonra bir kez daha yinelemek gerekirse saf olana, öze, mutlak belirliliğe ulaşılır, geriye kalan saf bilinç ya da mutlak ben'dir. Fenomenolojinin araştırma alanı işte bu saf bilinç ya da mutlak ben'dir. "Mutlak

ben", "her yaşanan yaşantıda bulunan, her düşünenle düşünülen şeye ulaşan, her yaşantıda aynı kalan şeydir", varlığı zorunlu olandır (Tepe, 1997: 20); doğuştan gelen uçsuz bucaksız bir *a priori'*ye sahip olandır (Welz, 2000: 6). Fenomenoloji, o hâlde, esas itibariyle, daha önce de vurgulandığı üzere, bu uçsuz bucaksız *a priori*'nin açıklanmasıdır.

Husserl düşüncesindeki temel kavramların izini sürmeye yönelimsellik [*intentionalite*] ile devam edelim. Yönelimsellik, saf bilinç esasında açıklığa kavuşturulabilecek bir kavram. Bilinç ya da saf bilinç, Husserl'de, bir şeyin bilincidir, "ın bilinci"dir, bir şeye yönelmiştir. Bir şeyi kendisine nesne kılan bilinçtir.[6] Fakat aynı zamanda, başka-ben'lerin bilincinin de nesnesi olan bir bilinçtir. Descartes'ın "düşünüyorum, o hâlde varım"ındaki düşünme edimi esasında söylemek gerekirse, her düşünce ediminin/cogitonun bir nesnesi, "cogitatum"u vardır. Yani, salt ben'in biricik etkinliği Descartes'ın önermesini aşan bir biçimde *düşündüğüm şey üzerine düşünmek*tir. Bu cümleden olmak üzere, tüm bilinçli farkındalıklar, yönelimsel farkındalıklardır (Husserl'den akt. Kockelmans, 2007: 130). Burada dikkat edilmesi gereken husus, cogitatum'ların bilinç dışındaki nesneler, meselâ yer kaplayan nesneler olarak anlaşılmaması gerekliliğidir. Cogitatum'lar (cogitata), bilinç dışında varolan nesneler değildir. Bilinç dışındaki nesnelerin bilinçteki *korrelat*larıdır/karşılıklarıdır; cogito işte bu karşılıkların bilincindedir. Yönelim nesnesi, *eo ipso* (yalnızca bu nedenle) bilinç-yaşantısında hazır olan, verilmiş nesnedir; çünkü, bilinç-yaşantısı doğası gereği, aracısız yaşanan nesneye yönelmek zorundadır (Uygur, 1972: 25). Husserl'in şeylerin kendisine dönelim çağrısı tam da bu noktada anlamını bulur. Şeylerin kendisi saf bilince zaten aracısız bir biçimde verilidir. Verilmişlik bilincin nesneliğini temsil eder. Bilinç verilmişliği ile "ın bilinci olur", başka nesnelere yönelir. Bunun anlamı şudur: Husserl, bilinci etkileşimcilerin bir ürünü olarak görmez. Başkası bilince zaten onunla etkileşime girmeden önce saf görü olarak verilidir. Böylesi bir verilmişlikle bilinç nesnesine yönelir. Dolayısıyla,

[6] Husserl, yönelimsellik fikrini Brentano'dan ödünç alır. Brentano'ya göre, "her zihinsel fenomen, her ne kadar hepsi bunu aynı şekilde yapmasa da, kendi içinde nesne olarak bir şeyi içerir. Sunumda bir şey sunulur, yargıda bir şey tasdik ya da inkâr edilir, aşkta sevilir, nefrette onun kendisinden nefret edilir, arzuda arzulanır vb. Bu yönelimsel varoluş, salt zihinsel fenomenlere özgü bir özelliktir. Hiçbir fiziki fenomen buna benzer bir şey sergilemez" (akt. West, 2005: 154).

bilinç, Husserl'de dünyaya önceldir, ondan önce gelir. Buradaki öncellik kronolojik bir sıralama anlamında değil, logos bakımından öncelliktir. Açmak gerekirse, dünyanın var bulunuşundan söz edebilmek için bilincin zaten var olması gerekir. Bilinç olmadan dünyanın var bulunuşundan söz etmek muhaldir. Bir şey vardır dediğimizde, önce onun bilincine varılmış demektir (Uygur, 1972: 54). Geçerken, Husserl'in bilinç tasavvurunun, Mead ve Marx'ın bilinci etkileşimlerin bir ürünü addetmeleri ile çeliştiğinin altını çizelim.

Husserl'in yönelimsel bilinç kavramsallaştırmasında bir başka hususun daha altını çizmek gerekir. "Bilinç, denizin içinde taşıdığı maddeleri bıraktığı boş bir kumsal gibi, istenilen her şeyin kendisine bırakıldığı bir yer, istenilen şeyin doldurulabileceği bir kap değildir. Tam aksine, bilinci oluşturan çeşitli türden edimlerdir" (Tepe, 1997: 15). Bilincin kendilerine ilişkin olduğu nesneler olmaksızın edimler var olamayacağına göre, "yönelimsel bilincin nesneyle ilişkiyi kendinde taşıdığı söylenebilir" (Tepe, 1997: 15). Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, Husserl'in mutlak/transandantal ben'i yönelimsellikle dünyayı ve nesneleri inşâ ederken, kendi kendini de inşâ etmektedir (Sözer, 1976: 38). Yani, yönelimsellik kavramında, özne ve nesnenin birbirlerinden ayrılamazlığı, birbirleri ile etkileşim içindelikleri vurgusu dile gelir. Biri diğerinin ışığı altında anlaşılabilir ancak (Zeitlin, 1973: 147).[7] Vurgu tek başına ne özneyedir, burada, ne de nesneye. Naturalizm bilinci şeyleştirirken, merkeze nesneyi alır; nesneyi özneden ayırır. Descartes'da ise, öznedir merkezde olan; özne nesnesinden ayrılmıştır. Oysa Husserl'de vurgu aynı anda özneliğe ve nesneliğedir; özne ve nesnenin ayrılmazlığınadır.

Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe'den hareketle izini sürebileceğimiz bir başka kavram da hayat-dünyasıdır. Metinde hayat-dünyası henüz kavramsal bir ifadeye

[7] Husserl özne ve nesneyi ayrılmazcasına birbirine bağlarken Descartes'la birlikte modern falsefî düşünce içindeki temel bir soruna da değinmiş olur. Descartes, özne-nesne ya da beden-zihin ikilikleri esasında ortaya koyduğu ayrımlarla bilgiye bir temel bulmaya çalışır. 1890'lar, özne-nesne ikiliği paradigmasının çökmeye başladığı bir zaman dilimidir. Husserl, aşkın/mutlak ben kavramsallaştırması ile söz konusu paradigmayı öne çıkaran naturalizmi eleştirir. Nesne dünyasının deneyimlenmesi ile bilinç edinilemez. Aksine nesne dünyasına öncel bir özne nesne dünyasından bağımsız olarak zaten vardır, oradadır. Husserl'in aşkın mutlak ben'i ne spesifik olarak bireysel ne de tarihîdir (Gumbrecht, 1993: 751).

bürünmüş değildir; ancak, naturalizm ve insan bilimleri eleştirisinde bir düşünce olarak *Crisis*'deki yoğun ve derinleştirilmiş kullanımın habercisi olduğunu söyleyebiliriz. Husserl, dünyanın ve hayatın bilmecelerini çözmenin peşindedir. 'Doğal tavrın genel savı'nı 'paranteze alması' dünyanın ve hayatın sorunlarına ilgisiz kalmayı değil, aksine dünyanın ve hayatın bilmecelerini çözmeye yönelik bir çabayı gereksinir. Oysa ne naturalizm ne de insan bilimleri, *gündelik gerçekliğin* -içinde yaşadığımız, deneyimlediğimiz, hareket ettiğimiz ve varolduğumuz gerçekliğin- bilmecesini çözmek hususunda üzerlerine düşeni üstleniyor değildir. Bu son düşüncede *gündelik gerçeklik*, *Crisis*'de "hayat-dünyası" kavramsallaştırmasına temel oluşturacaktır. İçinde yaşadığımız, deneyimlediğimiz, hareket ettiğimiz, varolduğumuz gerçekliği simgelemek üzere "hayat-dünyası" kavramsallaştırması, Husserl tarafından bilgiyi temellendirmeye yönelik son çabasına aracılık edecektir.

4.1.2. Kriz ve Hayat-dünyası

Husserl'in *Crisis*'deki naturalizm ve insan bilimlerine yönelik eleştirilerinin temelinde naturalizmin ve insan bilimlerinin "hayat-dünyası" ile ilgilerini kesmeleri yatar. Bilimin amacı insanın kendisini ve çevresini anlamasını sağlamaktır. Oysa, Husserl'e göre, modern bilim bu amacından uzaklaşmış ve insana, topluma ve kültüre yabancılaşmıştır. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, hem doğa hem de insan bilimleri, "nesnel bir bilgiye ulaşmak amacıyla, özne ve nesne ilişkisi olarak tanımlanagelen bilginin, nesne kısmına ağırlık vermek suretiyle, öznellik içerisindeki kaynaklarının unutulmasıyla sonuçlanan bir bilim ve kültür krizine yol açmışlardır" (Küçükalp, 2006: 31). Bilim adamlarının evreni bizden uzaklaşmış değildir sadece; artık çoğumuz için o evren anlaşılmazdır da. Böylesi bir kriz[8] durumunda hayat-dünyası bilimsel gelişimi kültürel boyutu içinde yeniden insancıllaştıran bir kavramsallaştırmadır; "anlamın unutulmuş temelidir" (Bubner, 1993: 39). Basitçe, hayat-dünyası, gündelik algı ve öznelerarasılıkta temellenen kültürel uzam içindeki beşeri etkinliğin altını çizer. Buna mukabil, modern bilim, zengin bir biçimde yapısallaşmış nesnelerin, değerlerin ve amaçların kamu dünyasını bir illüzyon olarak

[8] Husserl'in *Crisis*'inde *kriz*, "bir kesilme veya bölünme anlamlarına gelmekte olup, bir imkanı diğeri için terketme anlamında pozitif bir içerime sahip olmanın yanı sıra, orijinal bir birliğin bozulması veya söz konusu birlikten ayrılma şekliyle bir tartışma veya bozuşma anlamlarına gönderme yapar" (Buckley'den akt. Küçükalp, 2006: 18).

veya öznellik esasında deklare eder (Carr, 1976: 83). Fenomenoloji ise naturalizm ve insan bilimlerinin aksine dünyanın hayat-dünyası olduğunu asla unutmaz, ihmâl etmez, gündelik hayatı dikkate alır (Bravo, 2007: 172); insani bağlama geri döner, modern bilimin bizden gizlediği dünyayı bize hayat-dünyası ile tekrar sunar. Böylece, hayat-dünyası fenomenolojinin bilgiyi temellendirme çabasının yeni aygıtı hâline gelir. Bunun anlamı şudur: Mutlak-ben artık yerini *Crisis*'le birlikte ilk *epoche*'de yerini hayat-dünyasına, sonrasında ikinci *epoche*'de ise transandantal öznelliğe bırakır.

Transandantal indirgeme, Husserl'de artık hayat-dünyasının ontolojisinden hareketle gerçekleştirilir. Dünyayı her ne ise o olarak anlamak için kendisine dönülmesi gereken şey, saf olan, öz, temel ya da mutlak hayat-dünyası ve ona zorunlu olarak iliştirilmiş, hayat-dünyasına atfen anlam yükleyebileceğimiz transandantal öznelliktir. Bir başka ifade ile, Husserl, indirgemenin döneceği yer olarak hayat-dünyasını/transandantal öznelliği teşhis ederken, 'dünyanın-önceden-verilmişliği'nin nasıllığına dair soru sorar. Burada indirgeme, "[k]artezyen tarzda olduğu gibi, içeriği boş bir ben'e doğru değil, fakat dünyaya farklı şekillerde bağlanmış bir ben'e doğrudur" (Moran'dan akt. Küçükalp, 2006: 83-84); "dünyayı her türlü idealleştirmelerin öncesine götürür ve temel yaşam katmanını her türlü aktivitenin öncülü sayar" (akt. Bravo, 2007: 173). Bu, bir bakıma, 'deneyime dönüş'tür, ya da Ricoeur'un adlandırmasıyla 'doğal olana dönüş'tür. 'Deneyime dönüş'le kastedilenin ne olduğunu bir örnek yardımıyla anlamaya çalışalım. "Bir sandalyeye bakmak"ı iki farklı biçimde okuyabiliriz: "bir *sandalyeye* bakmak" ve "bir sandalyeye *bakmak*". İlkinde odak noktamız nesnedir. Nesneye odaklanmış bir bakış, öznenin etkinliğini olmuş bitmiş, elde zaten var olan bir etkinlik olarak görür; etkinliğin tarihini, bütün mutad etkinliklerden biriymiş gibi kabul ederek unutur (Morin, 1976: 91). Bunun anlamı şudur: söz konusu etkinlik bütün hayatımızda mutad olarak zaten vardır ve bir öğrenmenin sonucu olarak ortaya çıkmamaktadır. Oysa vurguyu fiile kaydırdığımızda tarih, değişim ve zamansal–mekânsal gerçekliğe tâbiliği öne çıkarmış oluruz. Çıkış noktamız nesne değil, fiil/eylem ya da öznedir artık. Eylemi merkeze aldığımızda, ürünlere tamamlanmış ürünler olarak değil, içinde onları ve kendimizi şekillendirmeye devam ettiğimiz bir proje olarak bakarız,

bir topluluk içinde kendi bütünlüğümüzü yaratmaya çalışırken diyalog içerisinde kendimize bir yön vermeye çalışırız (Brand'den akt. Meyn, 1976: 138).

Deneyime dönüş olarak indirgeme, dünyanın yoksullaştırılması ya da tekil bir transandantal ben'e indirgenmesi değildir. Aksine, o, bize dünya hakkında bir bakış açısı sunar ve bunu tümel bir noktaya ulaşmayı amaçlayan doğal tavrın naifliğini aşarak yapar. Dolayısıyla bazen dünyadan kopuş diye algılanan, onu bütünüyle anlamanın yolu hâline gelir (Bravo, 2007: 172-3). Hülasa, Husserl, dünyayı gündelikliği, olağanlığı, sıradanlığı içinde anlamak ister; gündelik, sıradan gerçekliği bir ufuk olarak önümüze koyar. *Crisis*'de indirgemenin son durağı olan transandantal öznellik, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'deki "mutlak ben"i andırsa da, gündelik deneyime, hayat-dünyasına, yani bir anlamda zamansal-mekânsal gerçekliğe iliştirilmesiyle ondan farklılaşır.

Hayat-dünyasına dair öncelikle akılda tutulması gereken şey, onun gerçekten varolan bir şeyi temsilen Husserl'in zihninde tasavvur ediliyor olmadığıdır. Hayat-dünyası gerçekliği olan bir dünyaya değil, epoche ile başlayıp indirgeme ile devam eden bir muhayyel soyutlamaya işaret eder (Zeitlin, 1973: 148). Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, hayat-dünyasını, empirik gerçeklikle özdeşleştiremeyiz; onu insanın yorum ve deneyim ufku içinde bir gerçeklik olarak değerlendirmek daha doğrudur (Peursen, 1970: 143). Husserl, tıpkı erken dönem çalışmalarında olduğu gibi analizlerini transandantal tabanda yürütmeye devam eder. Doğal gerçeklik, hayat-dünyası esasında yürüyen *Crisis*'deki tartışmalarda da paranteze alınır.

Husserl'in hayat-dünyasını kavramsallaştırırken amacının bilimlere bir nesnel temel bulmak olduğunu söyledik. Peki Husserl'in hayat-dünyası ile kastettiği tam olarak nedir? Hayat-dünyası özgün bir apaçıklık alanıdır. Ona yönelik bilinç algıda açıkça verilidir, kendinde şey olarak, o, mevcut varlığı içinde deneyimlenebilir ve hafızada anımsanabilir. Bütün diğer sezgi türleri onun bir tezahürüdür (Husserl, 1989: 127-8). İlaveten, hayat-dünyası bilim öncesi ve harici yaşamımız içinde deneyimlediğimiz şeylerin ve gerçekte deneyimlenebilir olanların ötesinde olduğunu bildiğimiz şeylerin uzamsal-zamansal dünyasıdır. Deneyimlenmesi muhtemel

şeylerin –taşlar, hayvanlar, bitkiler, insanlar ve beşeri ürünler- ufku olarak sahip olduğumuz dünya-ufkumuzdur (Husserl, 1989: 138). Bir başka ifade ile, hayat-dünyası, dünyayı ve kendimizi temaşa ettiğimiz (Kozoll ve Osborne, 2004: 165); içinde dünyayı, kültürü ve dünyaya-kültüre mündemiç şeyleri deneyimlediğimiz ufuktur.

Her şeyin farkında olarak içinde yaşadığımız hayat-dünyası mevcudiyetinin bizi öncelemesi ile daima oradadır, teorik veya teori harici tüm praksislerin "temeli"dir. Her şeyin farkında olan, her halükârda, pratik biçimde çıkarlarının peşinde koşan bizler için önceden verili olan hayat-dünyası tesadüfen değil daima ve zorunlu olarak bütün fiilî ve muhtemel praksislerimizin alanı olması ölçüsünde bir ufuktur (Husserl, 1989: 142). İçinde yaşadığımız, yaşamın gündelikliği içinde şeyleri deneyimlediğimiz bu dünya daima oradadır ve olduğu-gibi-kabul edilmiştir.[9] İlaveten, önceden bize verilmiştir, bu verilmişlik sadece doğal bir verilmişlik değildir, aynı zamanda kültürel olarak da verilidir. Kültürel dünya verilidir; zira biz kendimizi onun içine fırlatılmış hâlde buluruz, gerçekleştirmeye çalıştığımız bütün eylemlerimiz, farkına vardığımız değer ve normların tümü onun olağan pratik işleyişinin farklı alanlarına dâhildir. Kültürel olduğu kadar, hayat-dünyası, aynı zamanda, sosyal ve tarihîdir. Hayat-dünyası belirgin bir toplumu, en azından bir sosyal grubu ve daima bir tarihî periyodu işaret eder. Tarihî olan hayat-dünyasının bütün oluşum aşamalarına nüfuz etmiştir (Schrag, 1970: 115). Hayat-dünyası anlam ve varoluşunu bu belirli tarihî periyodun anlaşılmasına ve yorumlanmasına borçludur. Ayrıca, her hayat-dünyası kendi somutluğunda toplumdan topluma ve hatta aynı toplum içinde bir tarihten diğerine değişir (Ströker, 1997: 304). Hayat-dünyası statik bir gerçeklik, değişmez bir sabite değildir. Daha çok bir sürece tekabül eder (Peursen, 1970: 143). Dolayısıyla, şunu söylemek mümkün bu noktada: her yerelliğin kendine özgü bir hayat-dünyası vardır. Yerel cemaatler aynı zamanda

[9] Bütün praksislerimizin içinde vukua geldiği bir alandır hayat-dünyası. Örneğin, basit bir küp şeklindeki nesneye dair bütünlüklü bir algının oluşmasının deneyimlenme alanıdır. Küpe dair algımız önceden verili değildir; hayat-dünyası içinde onu deneyimleyerek ona dair algımız şekillenir. Küpü deneyimlediğimiz her seferinde bir yüzü bizim için ulaşılmaz kalmaya devam eder. Bunu biliriz. Bilincimizdeki küp imajı bu bilgiyi de kullanarak oluşur. Sezgimiz bizim için ulaşılmaz olan o yüzü deneyimleme imkânı sunar bize. Tam da bu en yalın hâliyle beşeri praksistir; hayat-dünyası içinde kalınarak gerçekleşen bir praksis (Peursen, 1970: 144).

kendi yaşam-dünyalarına özgü bir hakikati paylaşırlar. Meselâ, bize yabancı bir sosyal alana girmek zorunda kaldığımızda, faraza Kongo'daki ya da Çin'deki köylülerin arasına girmemiz gerektiğinde, onlara özgü gerçekliği ya da onlar için mevcut gerçekliği keşfederiz. Onlar için doğru/doğrulanabilir olan bu gerçeklik bizim için aynı anlamı ifade etmez (Husserl'den akt. Smith, 2003: 198). Buna mukabil, Husserl, hayat-dünyasını salt bir izafiliğe hapsetmek istemez. Bu kendisiyle çelişmek olurdu. Hayat-dünyasının bütün toplumlara yayılan genel bir yapısının da olduğunun altını çizer. Var olan her şeyin kendisine görece bağlı olduğu bu genel yapının *kendisi* izafi değildir. Her hayat-dünyası kendine özgülüğünün dışında genel bir benzerliği/ortaklığı da bir diğeri ile paylaşır (Husserl, 1989: 139). Bu benzerlik kişilerarası ve kültürlerarası iletişim için bir temel sağlar (Glynn, t.y.: 3).[10]

Hayat-dünyasının bir deneyim ufku olduğunu söyledik -bütün yaşam deneyimlerimizin ya da yaşamımızın bizatihi kendisine ilişik olduğu bir ufuk. Husserl'e göre, yaşamak, 'dünyanın-kesinliği-içinde-yaşamak'tır (1989: 142); sürekli ve doğrudan doğruya dünyanın bilincinde ve dünyada yaşamakta olanların bilincinde olarak yaşamaktır; fiilî olarak deneyimde bulunarak ya da fiilî olarak dünyanın ontik kesinliğini anlamlandırarak yaşamaktır. Buna karşın 'dünyada yaşamak' daima birlikte-yaşamaktır (co-living), dünyada bir başkası ile birlikte yaşamaktır (Rogers, t.y: 1). Dolayısı ile 'yaşamak' ne kadar öznelse, 'dünyada-yaşamak' o kadar öznelerarasıdır. Bu durumda öznelliğe her ne türden bir anlam atfedersek edelim, onu zorunlu olarak öznelerarasılıkla birlikte düşünmek gerekir. Bu, ben'in açısından bakıldığında yeni temalardan bahsetmek gerektiği anlamına gelir –özellikle ben ve başka-ben'le ilgili sentezler anlamında yeni temalar. Meselâ, ben-sen sentezi ve biz sentezi. Bu, bir anlamda zamansallaştırmadır, yani, farklı benlerin eş-zamanlılığı veya içinde her bir ben'in kendinin ne olacağını bildiği ufkun [saf-ben ufku'nun] inşâıdır. Bu evrensel bir sosyalleşmeye karşılık gelir -bütün ben-öznelerin mekânı olan, "insan türü"ne ait bir sosyalliğe. Öznelerarasılık sentezi evrensel bir sosyalliğe kaynaklık etmesinin ötesinde daha pek çok şeyi de kapsar. Meselâ, herkes-için-

[10] Glynn'e göre her ne kadar hayat-dünyasına dair *a priori* bir genellikten bahsedilebilse de, bunun deneyle ispatı mümkün değildir. Bunu, olgulara dayalı bir gerçeklik olarak kabul edemeyiz. Olsa olsa bir inançtır Husserl'inki (t.y.: 3).

hayat-dünyasının öznelerarasılık esasında özdeşliği, bütün ben-öznelerin ortak bir dünyaya doğru yöneldiği ve içindeki şeylerin genel bir "biz" alanı içinde birleştiği "görünümlerin çoğulluğu"na işaret eder; fakat burada çoğulluktan kasıt sadece ben-öznelerin kendilerine özgü çoğullukları değildir (Husserl, 1989: 172). Bu son düşünceyi bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, hayat-dünyası ben-öznenin öznelliği ile olduğu kadar öznelerarasılık ile de birlikte düşünülmelidir. Benzer bir biçimde öznelerarasılık evrensel bir sosyalliğe kaynaklık ettiği kadar, yerel bir sosyalliğe ya da "biz duygusuna" da kaynaklık eder. Yerel bir sosyalliğe kaynaklık etmesi ile bize bir görünümler çoğulluğu sunar. Buradan hareketle şunu artık rahatlıkla söyleyebiliriz: Husserl'de, izlerine erken dönemde rastlansa da aslen geç dönem Husserl düşüncesinde, ben'in kökeni ve devamlılığı radikal bir biçimde öznelerarasılığa atfen vurgulanır (Buceinece, 2005: 127);[11] benzer bir biçimde, Husserl'in öznelliğe yönelik vurgusu her zaman öznelerarasılık imasını da içerir (Wang, t.y.: 4). Çünkü, özne bir başkasının dolayımı olmaksızın kendini doğrudan bilemez. Aksine, ancak dünya aynasının aracılığı ile ya da dünya ile temas ederek kendini bilebilir (Glynn, t.y.: 4). Bunun anlamı şudur: "Ben", Husserl'de artık sadece kendinden hareketle kurgulanmaz; varlığın merkezine yerleştirilmez. Aksine başka-ben'le ilişkisi ile varlığı anlam kazanır. Başka-ben'le öznelerarası bir ilişki içinde

[11] Ancak bu noktada Husserl düşüncesinde sıklıkla karşılaşılan salınımlardan, geri adım atmalardan kaynaklanan gerilim noktalarından birinin altını çizmek gerekir. Öznellik, öznelerarasılık ve evrensellik arasındaki ilişkiyi düşünerek söylemek gerekirse, üçü de zorunlu olarak her ne kadar birbirine bağlı olsa da, Husserl'in "temellendirme" çabası bu üçlü ilişkiye de nüfuz eder. 'Öznellik', öznelerarası ya da evrensel ufka ayrılmazcasına bağlı da olsa, asli temel yine odur. 'Saf ben' veya 'saf bilinç' olarak saf öznellik, aşkın öznellik. Husserl'de bütün mucizelerin kaynağıdır, bütün mucizelerin mucizesidir (Spiegelberg'den akt. Okoro, 2005: 133). Bütün bilinç edimlerimiz –ister yönelimsel isterse eidetik olsunlar- öznellikle başlar ve biter (Okoro, 2005: 134); Husserl'in *Ideas*'ta tercih ettiği hâliyle, kişi epoche'den kalan tortu olan öznellik vasıtasıyla yol alır (Bello, 2005: 296). Kendi öznelliği ile yoluna devam eden ben, hayat-dünyasındaki deneyimleriyle ortak anlam-yapılarının üretimine katkı sağlar. Öznelerarası bir üretimdir bu. Anlam-yapıları ya da idelerin doğuşu ile birlikte insan yeni bir insan hâline gelir. İnsanın tinsel varlığı, "ilerleyen bir yeniden oluşma deviniminin içine giriyor. Bu devinim başlangıçtan itibaren *iletişim* [m.a] içinde ilerliyor, şahsî varoluşun yeni bir stilini bu varoluşun hayat ortamı içinde canlandırıyor, kişilerin birbirini *kendisi başkasının yerindeymiş* [m.a] gibi anladığı [*im Nachverstehen*] ölçüde buna karşılık olan yeni bir oluş geliştiriyor. Bu devinimle birlikte (ve devamında bu devinimi de aşarak) özel bir insanlık yayılmaya başlıyor, sonluluk içinde yaşayarak sonsuzluğun kutuplarına uzanan bir insanlık bu" (Husserl, 2007: 327-328). Öznelerarasılık, iletişim ve kendini başkasının yerine koyma [empati] kavramlarının bir aradalığı Husserl düşüncesinde bir sonsuzluk kutbu olarak evrensel anlam-yapılarının ya da normların ortaya çıkış koşulu olarak belirir. Evrensel bir normun mevcudiyetini mümkün kılan anlam-ürünleri empati üzerine kurulu bir ilişkinin; merkezinde hayat-dünyasının öznelerarasılığının yer aldığı- (Sweeney, 1976: 72) bir ilişkinin ürünüdür.

olmaması hâlinde varlığının ne bir anlamı ne de meşru bir gerekçesi olacaktır (Coelho ve Figueiredo, 2003: 194).

Hayat-dünyası her ne kadar bir açıdan bizi çevreyelen yerel ufuk ile özdeş olsa da daima onu aşan bir boyuta da, evrensel bir ufka da sahiptir; bizi daima başkasına –yabancı olana- götürür; aynı anda benim olanı ve benim olmayan başkasını içerir. Hayat-dünyası eylem ve uygulamalarımız için olduğu kadar, düşünüm ve bilimsel performans benzeri teorik bir çaba ortaya koymak için de açık bir alandır; bu açıklıkta farklı gelenekler birbirleriyle iletişim kurma şansına sahip olurlar. Hayat-dünyası kavramında görünür kılınan bu açıklıkta öznelliğin, kendi öznel perspektiflerimizin aşılmasına dair ipuçları; başkalarıyla gerçek bir karşılıklığa dayalı, farklı gelenekleri birbirine bağlayan ve asli kimliklerin paranteze alınmak zorunda olmadığı türde bir cemaatleşmeyi içeren bazı ipuçları bulunabilir (Rokstad, 2005: 306). Bu durumda hayat-dünyasını açık ve aşkın kılan unsurların/ipuçlarının neler olduğuna karar vermek gerekir. Söz konusu unsurlardan/ipuçlarından ilki bedendir –hepimiz (hem biz hem de başkaları) ancak bir bedene sahip olarak yaşamlarımızı sürdürebiliriz; ikincisi doğadır –herkes Doğa'da yaşamak zorundadır, herkes için ortak olan Doğa'da. Bir başkası dile, kavramsallaştırma ve iletişim yetisine, bazı kültürel ve tarihî bilinç ve boyutlara sahip olma zorunluluğudur (Rokstad: 2005: 307). Kısacası, hayat-dünyasının açıklığı ve aşkınlığı öznel, yerel ve evrensel ufukları kopmazcasına birbirine bağlar. Dünyaya ve kendimize bakışımız ya da bütün gündelik deneyimlerimiz öznel, yerel ve evrensel ufukların birlikteliğince koşullanır.

4.1.3. Husserl ve Eleştirel Teori

Kesin Bilim Olarak Felsefe'de, Husserl, esas itibariyle bilimler için saf bir temel, bir ilk ilke bulmanın çabası içindedir demiştik. Husserl'in düşünsel serüveninin ilk yıllarından itibaren bütün programatik derdi "temellendirme" meselesidir. Son dönem metinlerinden biri olan –son eseridir- *Crisis*'de de naturalizm ve insan bilimleri eleştirisi ile başlayarak, bilimlere gereksindikleri temeli bulmaya çalışır. Adı geçen iki ürün arasındaki ilişkiyi takip ederek Husserl düşüncesindeki sürekliliklere ya da dönüşümlere dair pek çok şey söylenebilir.

Kesin Bilim Olarak Felsefe'de indirgeme ve epoche sonrasında ulaşılan saf öz, mutlak-ben'dir. Buna karşın *Crisis*'de bilimlerin içinde bulunduğu krizden çıkabilmeleri için dönülmesi gereken saf öz ilkin "hayat-dünyası' ve sonrasında transandantal öznelliktir. Mutlak-ben uzamsallık, zamansallık, tözsellik ve nedenselliklerden azadedir; "ister reel, ister ideal olsun, kendinden şu ya da bu biçimde söz açabileceğimiz ne varsa, her şeye asıl anlamını veren, bütün varlıkları *konstitue* eden bir kaynaktır" (Uygur, 1972: 16); "biz kendisini bilelim bilmeyelim, kendisi olmadan hiçbir varlık olmayacak olan, vazgeçilmez *kendinden* varlıktır" (Uygur, 1972: 17). Buna karşılık, hayat-dünyası ve transandantal öznellik bütün varlıkları inşâ eden bir temel olmaları ile mutlak-ben'e benzeseler de, dünyanın zamansallığı-uzamsallığı ile birlikte düşünülmelidirler. Dünya zamansal-uzamsal bir dünyadır, zamansallık-uzamsallık onun hayat-dünyası olarak kendi anlamına aittir (Husserl, 1989: 168). Hayat-dünyasının/transandantal öznelliğin zamansallık-uzamsallıkla birlikte düşünülmeye başlanması, aynı zamanda, erken dönem Husserl fenomenolojisine yöneltilen en temel eleştirilerden birine –tarihin yadsınması- bir cevap niteliğindendedir. Ayrıca mutlak-ben'den hayat-dünyasına/transandantal öznelliğe dönüşüm, Husserl'deki bir başka temel sorunun daha tartışılmasına kapı aralar: *solipsism*.

Husserl'e sıklıkla yöneltilen eleştirilerden biri onun bir *solipsist*, tek-benci olduğudur; yani Husserl tek gerçeklik diye ben'i alan; "ben'in düşüncesi dışında başka bir düşünce tanımayan; kişinin kendi ben'i dışındaki kişilerin ya da nesnelerin kendi başlarına ben'den bağımsız bir varlıkları olmadığını öne süren; kişinin kendisinden başka her şeyin yine kişinin kendisiyle ilintili olduğunu" (Güçlü et al., 2003: 1406) iddia eden bir solipsisttir. Gorner'a göre transandantal indirgeme devreye sokulduğunda, ben bütün diğer bilinçlerle ilişkisini kesmiş olur (2000: 43). Eşdeyişle, 'mutlak-ben'i uçsuz bucaksız bir *a priori* ile özdeşleştirdiğinde, Husserl, bütün başka-ben'leri resmin dışında tutmaktadır (Welz, 2000: 6). O hâlde, transandantal temelde indirgenmiş bilinç *solipsistic*'tir. Bu nedenle, transandantal fenomenoloji kaçınılmaz bir biçimde *solipsism* içerir (Gorner, 2000: 43).

Husserl'in teorisine mündemiç *solipsism* sorunu, ne parçalı kimliklerin çağdaş deneyimi ile ne de 'başkalık'ın kimlikle zorunlu olarak ilişkili olduğuna dair bu çalışmadaki genel kanı ile uyumludur. Lyotard, bu noktada, Husserl'i tüm bilgisini kurucu bir ben'den (*foundational ego*) alan bir aşkıncılık formunu temsil etmesi nedeni ile eleştirir (Welz, 2000: 6). Şüphesiz, Husserl'in yaklaşımının yol açması muhtemel pek çok teorik gerilimden bahsedebiliriz burada. Ancak 'suyla beraber bebeği de atmanın' pek de bir anlamı yoktur. Husserl, her ne kadar her seferinde *solipsism*'e düşme çelişkisi ile yol almaya devam etse de, *solipsism*'i aşmak için mücadele etmeye devam eder ve onu aşmaya çalışır. Meselâ, bilincin "ın bilinci" oluşu, ben'in kendisi dışındaki her şeyle (insanları da içerecek bir biçimde) transandal tabanda temasını, ben'in kendisi dışındaki her şeye yönelişini ön-gerektirir. Bir başka ifade ile yönelim nesnesi, *eo ipso* ben'in bilinç-yaşantısında hazırdır, verilmiştir (Uygur, 1972: 26). Husserl, bu özel yönelimsellik biçimine "başkasını deneme" ya da *einfühlung* der. Husserl'e göre, bir yönelim nesnesi olarak başka-ben, "son derece esaslı bir anlam bütünüdür" (Uygur, 1972: 74); transandantal ben alanı, "soyutlamayla ne denli daraltılırsa daraltılsın, dünya fenomeni, ne denli yalnızca benim için olana indirilirse indirilsin, başka-ben, primordial bir anlamda da olsa, *yine* ortaya çıkmaktadır" (Uygur, 1972: 74-75). Çünkü, biz dünyayı kendi özel dünyamız olarak deneyimleyemeyiz. Dünya öznelerarası bir dünyadır, burada başkaları da vardır (Husserl'den akt. Kockelmans, 2007: 139). Her durumda ortaya çıkan başkasının-ben'i mutlak-ben'de nasıl deneyimlenir? Ben'e başkasının-ben'ini veren onun vücududur. Vücudumuz kendisi aracılığıyla dünyaya açıldığımız şeydir, bir yönelme merkezidir. Her neye yönelirsek yönelelim onun aracılığına ihtiyaç duyarız. Bütün yönelimlerimizin merkezinde vücudumuz yer alır. Dünyaya yöneliyor olmak, bir anlamda vücudumuzla yönelmek demektir. Doğa-dünya içindeki bütün eylemlerimiz, kaçınılmaz olarak "vücutlu" eylemlerdir. Vücudumuz olmaksızın hiçbir eylemi gerçekleştiremeyiz (Uygur, 1972: 83). Vücut bütün eylemlerin merkezidir; aynı şekilde iradenin, isteğin ve arzunun bir organıdır (Pazi, 1970: 128). Dolayısıyla başkasının-ben'ini deneyimlerken öncelikle kendi vücudumuz işe koyulur, başkasının-ben'ine yönelir. Ama başkasının-ben'ine de onun vücudu olmaksızın yönelmek muhaldir. O hâlde, önce ben kendi vücudu ile başkasının-vücudunu, sonrasında ise ben'ini deneyimliyor olmalıdır. Ben'in vücudu ile

başkasının vücudu her zaman "çift-olma" ilişkisi içindedirler. Her zaman birlikte var olurlar, çift hâlde kurulmuş olarak ortaya çıkarlar. Başkasının vücudu kendi vücudu ile ben'e verildiğinde aslında başkasının-ben'i de verilmiş olur (Uygur, 1972: 95). Burada bir kronolojik sıralama yapıyor değiliz. Bir sıralama yaparak mutlak-ben ve başkasının-ben'i bahsini anlamaya çalışmak baştan bir yanlışlığa düşmek olurdu. İlk bakışta farklı zaman dilimlerine ayrılmış olarak görülen basamaklar aslında *aynı zamanda* ve *birlikte* yer alırlar (Uygur, 1972: 102). Bütün bunlardan hareketle söylemek gerekirse, Husserl'de yönelimsellik vurgusu *solipsism*in aşılma eşiği olarak görülebilir. Ayrıca, özellikle "hayat-dünyası"nda öznelerarasılığa yönelik vurgunun radikalleşmesi de *solipsism*'in aşılma eşiğini temsil eder.

Husserl, hem erken dönem hem de geç dönem metinlerinde her ne kadar *solipsism* sorunu ile yüzleşmiş ve onu aşmaya çalışmışsa da, *solipsism*'in çözülmeden kalan bir sorun olmaya devam ettiğini iddia edebilmemiz için yeterince malzeme sunmaya devam eder. Bu yüzden onu hep bir *solipsist* olarak görmeyi tercih edenlerin hiç de az olmadığını unutmamak gerekir. Meselâ, Husserl'de bütün bilinç edimlerinin öznellikle başlaması ve bitmesi ve öznellik, öznelerarasılık ve evrensellik arasındaki üçlü ilişkide önceliğin başta ve sonda öznelliğe veriliyor olması ya da bir başka biçimde söylemek gerekirse, ben ve başka-ben ilişkisinde, bütün nüanslarla birlikte önceliğin Ben'e veriliyor olması (Soysal, 1999: 154) onu bir *solipsist* olarak görmenin meşru gerekçeleri olabilir. Meselâ, Turan'a (2005) göre, başkasını-deneme [*Einfühlung*] aslında ve tahminen sadece kendi kendini açığa çıkarmaktır. Husserl, bütün bilinç edimlerini öznellikle başlattığında/bitirdiğinde bilgiyi *mediator*'un [düşünceye dalan] öznel alanı ile sınırlar. Bu durumda, başkasını deneyimlemek, her ne kadar Husserl bunu kabul etmeye yanaşmasa da, bir tür özbilgiden öte bir şey değildir. Husserl düşüncesinde hem kendileri hem de birbirleri için varolan monadlar anlamında başkalarının gerçekten bağımsız varlıklar olarak göründüklerine dair hiçbir ize rastlanmaz. *Einfühlung*, o hâlde, sadece dâhilî bir deneyimdir ve "sempati" [Hume'un kullandığı anlamda] asla başkasının "mevcudiyetini" –terimin somut anlamında- göstermez (190).

Husserl'in teorisine ilişkin bir başka temel gerilim noktası "hayat-dünyası" kavramsallaştırmasında temellenir. "Hayat-dünyası" kavramsallaştırmanın *Crisis*'le birlikte Husserl düşüncesine yoğun nüfuzu kimilerine göre onun teorisinde önceki yönelimlerinden çok temel bir kırılmayı simgeler; "hayat-dünyası"nın genel çerçevesi önceki düşünceler ile uyumsuzdur. Meselâ, David West bu kanaattedir. Şöyle ki, ona göre, "bilen öznenin, başarıları için öznelerarası geçerli ve tarihsel olarak konumlanmış bir arka plan olarak hayat dünyası görüşünü, Husserl'in ilk fenomenolojik formülasyonlarının temelinde bulunan transendental bilincin perspektifiyle bağdaştırmak zordur" (West, 2005: 161). Tarihsellik vurgusunun Husserl düşüncesine girişi ağırlıklı olarak son dönemi ile özdeşleştirilebilse de, tekraren söylemek gerekirse, "hayat-dünyası" teması kavramsallaştırılmadan önce de Husserl düşüncesinde mevcuttur.[12] Husserl'in hayat-dünyasını konu edinişi "birdenbire ve doğrudan olmaz. Aynı biçimde, bu, ne Husserl'in o ana kadar geliştirdiği fenomenolojik yöntemden vazgeçmesi ne de hedefin değişmesi anlamına gelir" (Tepe, 1997: 23). Olsa olsa bilimlerin temellendirilmesi yolunda bir son felsefî açılımdır. O hâlde, temel bir kırılmadan daha çok belki de süreklilikten bahsetmek daha doğrudur (Bubner, 1993: 38). Sıklıkla yinelendiği üzere, Husserl, temel ilgisine/çabasına bütün bir hayatı boyunca sadık kalır. Ondaki perspektif kaymalarının ikincil planda kalması biraz da temel çabaya sadık kalması ile ilgili olsa gerektir. O her zaman, ilk ilkenin, *prima philosophia* olmanın, saf/değişmez/mutlak özün peşindedir. Ancak böylesi bir öze ulaşıldığındadır ki bilimlerin krizi aşmak için gereksindikleri temel onlara sunulmuş olur.

Eleştirel teorinin Husserl'le gerilimli ilişkisinin başlangıç noktasına bir ilk felsefe olma, saf/değişmez/mutlak özü bir ömür boyu aramaya devam etme amacını yerleştirebiliriz. Her ne kadar Husserl'in felsefesi nesne ve özne arasında bir özdeşlik tesis etmeye dayalı varsayımı başlangıç noktası addeden idealizmin söz konusu varsayımının eleştirisi üzerine temelleniyor olsa da, Adorno'ya (1940) göre, Husserl idealizmin nesne ve özneyi özdeş addeden varsayımından özgürleşememekte ve hatta

[12] Tarihsellik temasının Crisis'le birlikte Husserl düşüncesinde ağırlıklı olarak yer almaya başlamasında Heidegger'in erken dönem Husserl'e yönelik eleştirilerinin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Crisis'in tüm hedefi, Bubner'e göre, Heidegger'e bir cevap vermektir (1993: 38).

onu olumlamaktadır (6). İdealizmin reddini hedeflerken onu olumlamakla sonuçlanan girişim, Husserl'de ifadesini "*Zu den Sachen*" diktumunda bulur. Fenonemoloji, 'şeylerin kendilerini' 'görme'ye açmak istediğinde, bu 'görme'yle fenomenlerin gösterdiği tüm değişimler içinde değişmeden kalan şeyi, *eidos*'u/varlık'ı açığa çıkarmaya teşebbüs ediyordu (Pöggeler, 1994: 20). Bu amaçla, fenomenolojik yöntemde, "her türlü düşünce, 'kendinde-varlığın' indirgenemeyen özü kalacak şekilde, sırf zihinsel bir kaçak olarak ayıklanmalıdır" (Dallmayr, 2006: 238-9). Husserl, *Sachen*'e, yani *şeylere* sadece keyfî kavramsal inşâların yanılsamalarından kaçınmak için gitmek istemez, aynı zamanda mutlak düzeyde güvenli, sarsılmaz ve meydan okunamaz bir Hakikat'e ulaşmak ister. Bu, bir Mutlak'a erişme arzusu, mutlak bir noktadan hareketle mutlak bir kesinlik çıkarımında bulunmak arzusu, son kertede, Adorno'ya göre, idealist bir arzudur (1940: 18). Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, gelip geçici şeylere karşın, hiç gitmeyen daimî şeylerin var bulunduğu ve bunların daha gerçek olduğu düşüncesi yanıltıcı bir yargıdır (Jay, 1989: 107).[13] Yanıltıcıdır; çünkü, 'saf', 'mutlak' bir ilk başlangıç noktasına vasıtasız ve doğrudan erişildiğini ve onun evrensel olarak geçerli, temel ve kalıcı olduğunu iddia etmek, tüm tecrübe ve düşüncenin *dolayımlanmış* –dil, toplum ve bir dizi sosyal ilişki ve nesne tarafından- olmasından ötürü imkânsızdır (Best ve Kellner, 1998: 277).[14] Tam da bu yüzden fenomenoloji içinden çıkamadığı bir sarmalın içine saplanıp kalır; bu hâliyle bir döngüyü andırır. Çünkü fenomenolojinin bizatihi kendisi idealizmden kaynaklanmakla kalmaz, her zeminde onu yeniden üretmeye devam eder –olabildiğince bir olumsuzlama momenti olarak (Adorno, 1982: 193). İdealizmin her zeminde yeniden üretiliyor oluşu, Husserl'in teorisinde özdeşlik düşüncesinin saklı bir biçimde yer tutmakta olduğunu gösterdiği kadar (Jay, 1989: 107); değişmez olanı aramakla, örtük bir biçimde, bugünkü "yönetim altına alınmış dünya" gerçekliğini de kabullenmiş olduğunu, verili olanı doğallaştırdığını gösterir. Bu, Husserl'i zamanının en durağan düşünürü yapar. Durağan bir düşünür olmaktan çıkmak adına, doğru tutum veya hakiki

[13] Benzeri bir eleştiri Horkheimer tarafından da yöneltilir. Ebedi özlerin getireceği güvenceyi arama çabaları, Horkheimer'e göre, kendi kendini aldatmaktan başka bir şey değildir (Jay, 1989: 89).

[14] Buradan hareketle Husserl ile Eleştirel Teori arasındaki ilişkisinde odağın dâhilî-şahsî değerlendirmelerden, haricî karşılaşmalara/dolayımlara kaydığını söyleyebiliriz (Dallmayr, 2006: 219).

diyalektik nitelikli düşünce, gelip geçici olanın içindeki değişmezi ya da bugünkü var olanın içindeki arkaik-olanı aramak değil, eskinin içindeki yeniyi görüp fark etmek tutkusunda aranmalıdır (Jay, 1989: 107). Özcesi, Adorno'ya göre, Husserl bir ilk felsefenin/temellerin/özlerin fenomenologu olmakla, dışsal dolayımları/karşılaşmaları parantez içine almakla idealist olmaktan kaçındığı her evrede idealizmi yeniden üreten bir tutumu yinelemekten öteye gidememektedir.

Marcuse, *Negations*'da, Husserl'e dair eleştirel bir tutum alırken Adorno'nun düşüncelerine benzer bir perspektiften hareket eder. Ona göre, Husserl'in fenomenolojisi, özlere yönelik vurgusu esasında, burjuva teorisine Alman İdealizmi'nin temel güçleri ve kavramlarıyla yeniden yaşam sunma yönünde gecikmiş bir girişim veya tahakkümün otoriter formlarının ideolojisine düşünsel bir hazırlık olarak görülebilir (1988: 44). Şöyle ki, Husserl'in özlerin ön-sezisine dair temalaştırması, müesses nizam tarafından gereksinilen hiyerarşi ve bağımlılık ilişkilerinin insanın, ulusun ve ırkın "öz"ünden hareketle türetilmesine kapı aralar (Marcuse, 1988: 44). Bu yüzden, Descartes'la ilk düşünsel temelleri atılan burjuva düşüncesi için, Husserl'in fenomenolojisi bir ilk başlangıcı değil, son noktayı, düşünen ben'deki bilginin mutlak kesinliği, zorunluluğu ve evrensel geçerliliğini sağlama bağlamak için son bir girişimi temsil eder (Marcuse, 1988: 56); bize olması muhtemel ve olması gerekene dair hiçbir şey söylemezken, mevcut hâliyle burada olanı tanımlar (Marcuse, 1988: 59). Bütün bu hususiyetleri, fenomenolojinin, muhafazakâr bir tutumla müesses nizamın yeniden üretilmesine teorik katkı sağlayan bir burjuva düşüncesi addedilme gerekçesi olarak düşünebiliriz.

Eleştirel teorisyenlerin şu ana değin ele alınan Husserl ve fenomenoloji eleştirileri esas itibariyle erken dönem Husserl düşüncesini konu edinir. Fenomenoloji bir ilk felsefe olarak, bu erken döneme yöneltilen temel eleştiride anakronik bir pozitivizm olmanın ötesine geçemez. İlaveten, Husserl, her defasında [Adorno ve Marcuse'nin eleştirilerinde] bir tarih bilincinden yoksun olmakla suçlanır (Woff: 1997: 509). Piccone'ye göre bu ve yukarıda ele alınan benzeri yorumlardaki ortak sorun Husserl'in sadece erken dönem çalışmalarına odaklanmasıdır. Söz konusu erken dönemde Husserl'in merkezî vurgusu özle görünüm arasındaki ilişkiye

dairdir ve öz kendi mantıksal önceliği içinde sadece sorunsallaştırılmamış olmakla kalmaz, aynı zamanda tarihî-sosyal bağlamdan da koparılır. Oysa Husserl, son dönem çalışmalarında [*Crisis* bunların başında gelir], "hayat-dünyası"nın, teorinin değiştirmek için anlamak zorunda olduğu yabancılaşmış yaşamın bütün etkinliklerinin başı ve sonu olarak hem sınırlarını hem de temelini sağlayan tarihsellik esasında oluşmuş boyutunu sistematik olarak vurgulamıştır. Böylelikle, Husserl, kapitalist gelişmenin yeni devri için gerekli olan gerçek materyalist bilgi teorisini de sağlamış oldu (1977: 140). Oysa, bütün bunlar, Eleştirel Teori'nin eleştirilerinin erken dönem Husserl düşüncesine odaklanması nedeni ile görmezden gelinir. Her ne kadar Marcuse, *On Science and Phenomenology* adlı makalesiyle *Crisis*'e dair gecikmeli[15] eleştirisindeki değerlendirmelerinde kayda değer bir düzeltmeye gitse de, Husserl'e dair değerlendirmesindeki genel olumsuz hava değişmeden kalır. Adı geçen makalede, Marcuse, Husserl'in Galileocu ve post-Galileocu bilim eleştirisi aracılığıyla bilimleri temellendirme girişimine dair bir yorum ortaya koyar. Modern Batılı bilim akıl ve varlığı özdeş kılar. Bu tür bir özdeşlik, dünyanın deneyimlenmesi, yorumlanması, örgütlenmesi ve değiştirilmesi adına ortaya konan bir projeyi temsil eder. Husserl'e göre, bu proje modern bilimin temellerinin atılmasıyla, yani doğanın Galileocu anlamda matematikleştirilmesiyle yürürlüğe konmuştur (Marcuse, 1985: 469). Bütün bir doğanın matematikleştirilmesi, yani ölçümlerin kesinliği ölçüsünde doğanın hesaplanabilir kılınması, doğaya hükmetmenin ve onu kullanmanın bir proje olarak ortaya konmasını da mümkün kılar. Böylelikle, modern-bilim bir yandan hayat-dünyası ile temasını koparırken, öte yandan, ortaya koyduğu temel projeleri ile onu dönüştürür. Marcuse, Husserl'in buraya kadar ki düşüncelerine karşı olumsuz bir tavır takınmaz. Ancak, bilimlerin krizden çıkışı için Husserl'in bütün düşünsel yaşamına hâkim olan "temellendirme" temasını öne sürmeye başlaması ile birlikte erken dönem Husserl'in gölgesi bir kez daha düşer teorisinin üzerine. Dolayısıyla Eleştirel Teori'nin Husserl'e yönelik eleştirelliği, Marcuse'de bir kez daha tecessüm eder. Bütün bilimsel doğru ve geçerlilikler ilk elden paranteze alınır. Önce hayat-dünyasına sonrasında ise transandantal öznelliğe saf bir öz olarak bir kez daha ulaşılır. Bütün bilimsel

[15] Crisis'in ilk bölümünün yayınlanmasından yaklaşık otuz yıl sonra Marcuse adı geçen makaleyi kaleme alır. Bilgi için bknz. Piccone, 1977.

geçerliliklerin kendisine bağımlı olacağı bir "temel"dir transandantal öznellik (Marcuse, 1985: 475). Tam da bu noktada, Marcuse 'indirgeyici fenomenolojik analiz amacına ulaşabilir mi, yani bilimin ve bilim-öncesinin, geçerliliğin ve gizemli bir hava vermenin ötesine gidebilir mi?' diye sorarak bazı önerilerde bulunur. İlkin, özne-nesne bağıntısını düşünecek olursak, Husserl, öznelliğin nesneleştirilmesinin, yani şeyleştirmenin ötesine gider. Ancak böyle yaparken, fenomenolojik paranteze alma, *gerçek* kurucu öznelliğe yaklaştığı noktada durur. Daha fazla ilerlemez. Nesnel bilimsel *a priori*'yi ilk *epoche* ile empirik *a priori*'yi ise ikinci *epoche* ile aşar. İlaveten, Husserl, empirik gerçekliğin eleştirel analizi için kavramsal bir metadil geliştirir. Buna karşın, Marcuse, bu kavramsal metadille kurucu öznelliğin anlaşılmasının güç olacağını iddia ediyor (1985: 475). Marcuse, ikinci önerisinde, fenomenolojiye mündemiç hâle gelen *kibir*'in bir biçimde ortadan kalkması dair gerekliliğin üzerinde duruyor. Fenomenolojik indirgeme bütün genel nesnellik formlarının kurucusu olarak öznelliğe ulaşırken bize sahte Aklın ardındaki apaçık Aklı sunabilmekte midir? Ya da Avrupa Bilimleri'nin içine düştükleri krizden bu transandantal öznelliğin yardımı ile çıkmak mümkün müdür? Husserl, empirik gerçekliğin ortaya çıkışının ardındaki faîli paranteze alırken, bir taraftan da fenomenolojik analiz kendi *a priori*'sini, kendi kavrayış biçimini ve ideolojik peçesini yaratır. Nihai bilişsel kural-koyucu olarak saf felsefe, saf bilimin yerini alır. Marcuse, bu yer değiştirmeyi fenomenolojisinin *kibri* olarak adlandırıyor. Fenomenoloji bir biçimde bu kibrinden uzaklaşmalıdır (1985: 476). Daha öncekilerle karşılaştırıldığında, Marcuse'nin daha 'mutedil' bir dille Husserl'e yönelik eleştirilerini dile getirdiği açık. Belki de bunda *Crisis*'de özellikle bilim ve teknoloji esasında ortaya konan düşüncelerin Eleştirel Teorisyenler'in bilim-teknoloji eleştirisi ile benzeşmesinin bir payı vardır.

Eleştirel Teori ve fenomenoloji arasındaki gerilimli ilişkiye rağmen, Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin pozitivist bilim kavramına yönelik eleştirileri pek çok noktada *Crisis*'dekilerle benzeşir. 'Doğanın matematikleştirilmesi', 'doğanın kesin bir hesaplamaya/ölçüme konu edilmesi', 'doğanın teknik kontrolü ve tahakkümü' vb. temalar etrafında belirgin bir benzeşmenin varlığından bahsedebiliriz. Husserl'e göre, modern bilim, dünyanın sonsuzluğundan teknik

sömürüye muktedir bir bilgi formu damıtır. Nesne alanına geometrik şekiller açısından yaklaşır ve nesneler arasındaki ilişkileri devinim ve nedenselliğe ilişkin net ölçümlere izin veren matematiksel formüller içinde kalarak hesaplar. Fakat, en nihayetinde, bu resim hayat-dünyasının belli boyutlarına dair niteliklerinden damıtılır. Bu, dünyanın, Husserl'in sıklıkla vurguladığı (ve Marcuse'de de sıklıkla ima edildiği) hâliyle, belli bir çıkış noktasından -çevrenin kontrolünde çıkarın esas belirleyen olması- hareketle inşâının bir sonucudur. Husserl'in sözleriyle, kişi bir kez böylesi bir ilkeye sahip olduğunda, gerçekte arzulanan bir öngörüye, pratik hayat-dünyasının düzenliliğini tahmin etmeye de sahip olur; ve bu durumda onu daha iyi bir biçimde "koordine" eder. (Held, 1995: 166). Husserl'in teknoloji-bilim eleştirisinin, son kertede, Eleştirel Teorisyenlerin eleştirileri ile benzeştiğini söyleyebiliriz.

Husserl'in transandantal fenomenolojisi her ne kadar dışsal dünya ile doğrudan rabıtalı değilse de, onu reddediyor ya da inkâr ediyor değildir. Aksine, hayat-dünyası kavramsallaştırmasının asıl hedefi dışsal dünyadaki temel sorunlara, insanlığın krizine bir çözüm bulmaktır; insanın öznelliğinin görmezden gelinişine ve insanın dışsal dünyadaki nesnelerden herhangi biri kılınışına reddiyedir. Husserl'in bu çalışma için asıl önemi, öznelliğe olduğu kadar, öznelerarasılığa ve evrenselliğe yönelik ilgisinin iletişim ve empati kavramlarında ifade buluşudur. Böylesi bir temelden hareketle pekâlâ benliğin ya da kimliğin inşâını analiz etmeye yönelik manidar bir girişiminde bulunulabilir. Zira, hayat-dünyası, deneyimlenen çevredeki nesne, insan, mekân, düşünceler, vb. ile kurulan yorumsamaya ve etkileşime dayalı ilişkiler vasıtasıyla benliği belirler. Benliği, söz konusu ilişkileri akışkanlıkları esasında dikkate almaksızın analiz etmek ihtimal dışıdır artık. Benlik, hayat-dünyası içinde daima aktif bir oyuncudur, etkileşime dayalı deneyimlerinin akışkanlığı içinde, kendini olduğu kadar hayat-dünyasını da kuran onun bu deneyimleridir.

Husserl'in gündelik hayata, deneyime yönelik vurgusu, ondan yarım asır sonra yapısal-işlevselci yaklaşımlara yönelik eleştirilere kaynaklık edecektir. Gündelik hayatla, insanların karşılıklı etkileşimleri ile bağını koparan bir sosyoloji yerine, mikro hayatları ve onların anlamlarını merkeze alan bir sosyoloji

önerilecektir (Craib, 1992: 98). Husserl'in teorisinin genel olarak söz konusu sosyolojilere ciddî bir alt-yapı sunduğunu söyleyebiliriz. Bir önceki bölümde ele alınan sembolik etkileşimcilik (Mead ve diğerleri özelinde), Husserl'in sunduğu ufukla gündelik hayatın bir sosyolojisini sunmaya çalışır. Dolayısıyla Husserl'in önemini bu çalışma açısında Mead ve diğer etkileşimcileri önceleyişinde aramak gerekir. Ayrıca, hayat-dünyası kavramsallaştırması esasında, Schutz ve Habermas üzerindeki doğrudan etkisini düşündüğümüzde yadsınamaz önemi bir kez daha açığa çıkmış olur. Sonuç itibariyle, gündelik hayat, öznellik, öznelerarasılık, iletişim, empati ve hayat-dünyası kavramsallaştırmalarının her biri benliğin/kimliğin inşâını konu edinirken vazgeçilmez önemde yol göstericiler olarak belirirler.

II. ALFRED SCHUTZ VE FENOMENOLOJİK SOSYOLOJİ'DEN HAREKETLE KİMLİK'E BAKMAK

Husserl'in gündelik hayata ve deneyime yönelik vurgusu mikro hayatları ve onların anlamlarını merkeze alan bir sosyoloji için ciddî bir alt-yapı sunar. Husserl, bilimlere gereksindikleri kökeni sunmak adına dikkatimizi hayat-dünyasına, öznelliğe ve öznelerarasılığa yöneltmemiz gerektiğinin altını önemle çizerken 'empati' ve 'etkileşim' esasında gündelik deneyimin olağan dünyasının ve 'öznelerarasılık'ın hayat-dünyasının asli bileşenleri olduğunu vurguluyordu. Bu temel kavramsallaştırmaların her birinin Alfred Schutz tarafından devralındığını söyleyebiliriz. Her ne kadar Husserl'in metodolojisi içinde ayrılmaz bir parçayı temsil eden 'transandantal taban'ın Schutz'daki temsili bazı tartışmaları beraberinde getirse de,[16] Schutz'un Husserl'in çağrısına genel itibariyle karşılık verdiğini ve bütün dikkatini gündelik hayata ve onun anlamlarının çözümlenmesine hasrettiğini söyleyebiliriz. Eşdeyişle, fenomenolojik metodolojinin temel kavramlarını sosyolojiye aktarabileceğini keşfeden ve kariyerine sosyolojinin süregelen problemlerini çözmek için fenomenolojik düşüncelerden yararlanma tutkusuyla başlayan ve bu tutkuyla (Giddens, 2003: 43) kariyerini sonlandıran Schutz'da Husserl etkisi açıktır. Yönelimsellik, öznelerarasılık ve hayat-dünyası kavramlarını onlara yeni anlamlar yükleyecek biçimde kullanması bu etkinin basit bir göstergesidir (Zeitlin, 1973: 171).

Schutz'un temsil ettiği çizgi Husserl'den bu yana öznelerarasılık temasının farklı gelişim yönlerinden sadece birine tekabül eder. Schutz, gündelik deneyimin öznelerarasılığından bahsederken, sosyal dünyanın, sosyal aktörlerin ve onların hayat dünyalarının fenomenolojisi ile ve farklı bölgeselleşme ve hayat döngülerini temsil eden grupların (çağdaşlar, selefler ve halefler) anlam oluşumları ile ilgilidir (Buceinece, 2005: 124). Buna karşılık, öznelerarasılığın bir başka gelişim yönü 'radikal öznelerarasılık' kavramsallaştırmasında vücud bulur. Öznelerarasılığın aldığı

[16] Bahsedilen tartışmaların temelinde Schutz'un transandantal tabanlı bir fenomenoloji ile yollarını ayırıp sosyolojik bir tabanda fenomenolojinin imkânlarını kullanmaya çalıştığı düşüncesinin kabulü ya da reddi yatar. (İlgili tartışmalar için bknz. Yu, 2005; Carrington, 1979; Welz, 2000.)

bu farklı biçim ben-sen ilişkisini (M. Buber), başkalığı (E. Levinas), bedensel özneyi (M. Marleau-Ponty) ve konuşma ve dili (P. Ricoeur) merkezî temalar olarak benimser (Buceinece, 2005: 124). Bu kısımda 'radikal öznelerarasılık' yaklaşımını değil, Schutz'un temsil ettiği öznelerarasılık yaklaşımını analiz etmek amaçlanmaktadır.

4.2.1. Gündelik Hayat Dünyası ve Öznelerarası Deneyim

Gündelik hayat dünyası insanların en yakın çevreleri ile birlikte bir gerçeklik olarak deneyimledikleri dünyadır; edimlerinin onun içinde ve ona yönelik olarak gerçekleştiği, her şeyin farkında olarak, tümüyle uyanık ve yetişkin insanların deneyimlerininin yöneldiği (Schutz, 1970a: 72); sadece fiziksel olmayan, aksine belki bundan daha çok ve hepsinden daha da önemlisi bir sosyal dünyadır (Schutz, 1975: 90). Schutz, gündelik hayat dünyası ile öznelerarası bir dünyaya; doğumumuzdan önce başkalarınca deneyimlenmiş/yorumlanmış ve bizden öncekilerce [seleflerimizce] örgütlenmiş bir dünyaya işaret eder. Tıpkı bir satranç tahtası gibi, bizden evvel ve o kadar hesaplı kurulmuş bir şey olan hayat (Tanpınar, 2002: 304), bizim dünyaya doğuşumuzla birlikte artık bizim deneyimlerimiz ve yorumlarımıza sunulur. Ona dair deneyim ve yorumlarımızın tümü önceki deneyimlerimizde, bilgi stoklarımızda[*] ve ailelerimiz/öğretmenlerimiz tarafından bize aktarılanlarda temellenir (Schutz, 1970a: 72). Şüphesiz, dünyaya geldiğimiz ilk andan itibaren gündelik hayat dünyası içinde her şeyin farkında olarak deneyimde bulunmayız. Yakın çevremizle kurduğumuz ilişkiler aracılığıyla, bir yandan, önceden zaten mevcut olan bilgi stokları bize sunulurken, bir yandan da, tedricî bir gelişim süreci içinde gündelik gerçekliği deneyimleyerek ona dair farkındalıklarımızı artırırız. Elde ettiğimiz her yeni farkındalık bir sonraki edimimiz için diğer bilgi stoklarıyla birleşerek bize bir ufuk sunar. Böylece dünyaya dair yorumlarımızın merkezine önceki deneyimlerimiz ve bilgi stoklarımız [başkalarının bize sunduklarını da içerecek şekilde] yerleşir.

[*] Bilgi stoklarından kasıt, dil ve dil içinde cisimleşen çoklu tipleştirmeler, her türlü kurallar –nesneleri kullanma ve onları ustalıkla idare etme kuralları-, tipik durumlardaki temas, davranış ve etkinlik usûlleridir. Bilgi stokları bütün bunların bir aradalığıdır. Onlar, bizim şahsî hikâyemizin doğduğumuz andan yaşadığımız şimdiye aktarılan tortularıdır ve hayat devam ettiği sürece birikmeye devam ederler (Gurwitsch, 1975: XVII).

Gündelik hayat dünyası ile tekil bireylerin özel dünyasına değil, öznelerarası bir dünyaya işaret edilir. O, 'her birimiz için ortak kamusal bir dünyadır' (Gurwitsch, 1975: XIII). Gündelik hayat bize kendini öznelerarası bir dünya, yani başkalarıyla paylaşılan bir dünya olarak sunar. Öyle ki, başkaları ile sürekli etkileşime girmez ve iletişim kurmazsak gündelik hayattaki varlığımızı sürdürebilmemiz imkânsızlaşır (Berger ve Luckmann, 2008: 36). Öteki ile ilişkinin merkezinde önce onun bedeninin sonra da iç dünyasının eş-sunumu yer alır. Ona, dünyaya ve kendimize dair bildiklerimizi eşleştirerek (pairing) Öteki'ni anlamaya çalışırız (Zaner, 1961: 78). Öteki'nin kendini ifade edişini, yöneldiği şeyi ve niyetlendiği şeyi bazen kelimeler bazen de yüzündeki ifadeler aracılığıyla, ama her şeyden önce onunla kurduğumuz iletişimin kendi özgül dili esasında anlamaya çalışırız. Öteki ile iletişim kurarken bize sunulan sadece onun fiziksel mevcudiyeti değildir, aksine onun önce bedeni sonra iç dünyası bize eş-sunulurken ondaki kültürel anlamları da çözerek onu anlamaya çalışırız. Bütün bunlar mütekabiliyet esasında işler. Öteki Ben'in deneyiminde inşâ edilirken, Ben de Öteki'nin deneyiminde eş-zamanlı olarak inşâ edilir. Bu noktada Schutz, Öteki'nin Öteki olarak eş-sunulu temsil aracılığıyla inşâ edilmesinin bir 'iletişimsel ortak çevre'nin ortaya çıkışına kapı aralayacağını önemle vurgular. Bir kez Öteki, Öteki olarak inşâ edildiğinde artık daha ileri düzeylerde bağlantılar gelişecektir. Bu türden bağlantıların gelişmesi ile ortaya çıkan gerçeklik, Schutz'da 'en hakiki/yüce' gerçekliktir (Zaner, 1961: 80).

Başkaları ile paylaşılan, içinde ortak bir hayatın süregeldiği gündelik hayat dünyasında, her birimiz pratik ilgilerimizin/çıkarlarımızın peşinde koşarız. O, etkinliklerimizin hem sahnesi hem de nesnesidir. Yakın çevremizdekilerle birlikte amaçlarımızın peşinde koşarken ona hükmeder ya da onu değiştiririz. Pragmatik güdülerle hayat dünyası içindeki nesnelere hükmetmeye ve onları değiştirmeye çalışırken, söz konusu nesnelerin edimlerimize karşı direnç göstermeleri kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda bir şekilde ya direncin üstesinden geliriz ya da ona uyum sağlarız. Dünya, bu anlamda, bizim etkinliklerimizle dönüşen ve aynı zamanda da

etkinliklerimizi dönüştürendir (Schutz, 1970a: 73).[17] Bunun anlamı şudur: gündelik hayat dünyası içinde hem özneler hem de nesneler olarak konumlanırız.

Gündelik hayat dünyasının içinde (ve ona yönelik olarak) gerçekleşen bütün etkinliklerimiz, deneyim ve yorumlarımız biyografik olarak konumlanmışlığımızca koşullanır. İnsan, gündelik hayatında herhangi bir zamanda kendini biyografik olarak belirlenmiş bir konumda bulur.[18] Bunun anlamı şudur: Kendi durumumuzu nasıl tanımlayacağımızı belirleyen birer faktör olarak anlam ve bilgi, dünya algımız ve deneyimimizce öznel olarak inşâ edilir (Gorman, 1975: 6). Her birimiz bir fiziksel ve sosyo-kültürel çevre içinde konumlanırız. Elbette, insan, sadece fiziki mekân, haricî zaman ve sosyal sistem içindeki statü ve rolü esasında konumlanıyor değildir; aynı zamanda ahlakî ve ideolojik bir konumlanmanın da içindedir. Burada ele alındığı biçimiyle konumlanmanın biyografik olarak belirlendiğini söylemek insanın bir

[17] Benzer bir düşüncenin daha önce farklı isimler tarafından dile getirildiğini tekrar anımsamakta fayda var. Mead, Goffman ve Husserl'de benzeri düşüncelere rastlanabilir. Keza, kimi varoluşçularda da aynı tema yinelenir. Örneğin, Ortega, 'şeyler beni etkiledikleri kadar ben de onları etkilerim' der. Ona göre, hayatım benimle koşullarım arasındaki diyalogtur (Rogers, t.y.: 2).

[18] Şayet durum buysa, yani edimlerimiz sahip olduğumuz bilgi stoklarınca belirleniyorsa ve aynı şekilde ötekilerin perspektiflerin karşılıklılığı esasında davranışlarının nasıl tezahür edeceğini tahmin edebiliyorsak, bireylerin davranışlarını gerçekte ne denli özgür addedebiliriz? Ayrıca, sosyal-tarihî-kültürel-zamana-ve-mekâna mündemiç gerçeklik olarak gündelik hayat dünyasında edindiğimiz bilgi stokları bize özgü biyografik konumlanmışlığımızla birleştiğinde ne denli özgürce edimde bulunuyor addedilebiliriz? Gorman'a göre, Schutz, aynı anda hem edimin öznelliğinden hem de nesnel bir sosyal anlama sahip oluşundan bir arada bahsederken kendisiyle çelişmektedir. Schutz'un böylesi bir çelişki içinde olması, onun Husserl'in hayat-dünyasına dair düşüncelerini ve bunların fenomenolojik epistemoloji ile ilişkisini eleştiri süzgecinden geçirmeksizin aynen kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Edimlerimizin temeline bilgi stoklarını yerleştirmek, her ne kadar Schutz bunu kabul etmese de, özne açısından özgürlüğün yitimidir. Oysa, bireyler kendi edimlerini dilediklerince gerçekleştirme, gündelik hayat dünyasından türeyen rutinlerden, tipleştirmelerden özgürleşme potansiyeline sahiptirler (Gorman, 1975: 14). Örneğin, bir özne/faîl bir dakikalığına bile olsa, şöyle durup içinde bulunduğu koşulları düşündüğünde, artık onun nihai kararı sosyal olarak verili şeylerin olduğu-gibi-kabul-edilmişliğinde temellenen bir karar olmaktan çıkacaktır. Artık bu noktadan sonra, kendi kendine, kendi öznelliğince belirlenmiş anlamlı gerekçeler istikametinde ne yapacağına karar verecektir (Gorman, 1975: 15). Acaba gerçekten öyle midir? Faîl/özne gündelik hayat dünyasının rutinlerinden, tipleştirmelerinden gerçekten de özgürleşebilir mi? Belki de özgürleştiğini vehmettiği her an aslında özne ve nesneyi kuran ilişkilerin çerçevelenen yapısından kaçamamaktadır. Özgürleştiği her an, atipik edimini yine kendinden önce üretilmiş tipik bilgi stoklarından hareketle üretiyor olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Heidegger'de benzer bir düşüncenin izlerini bulmak mümkün: "Her neyi, her nasıl düşünmeye çalışırsak çalışalım", der Heidegger, "geleneğin uzamında düşünürüz" (1997: 27-8). Gorman'ın Schutz eleştirisine yönelik bir başka karşı çıkışa şöylesi bir düşünce ile de kapı aralayabiliriz: Gorman için edimlerimizin temeline bilgi stoğunu yerleştirmek öznenin özgürlüğünü yitirmesi demektir. Oysa bilgi stoğu sosyal olarak bize sunulurken aynı zamanda bizler tarafından *kabul edilmektedir*. Bizim tarafımızdan kabul ediliyor olması, bilgi stoğunun elde edilmesinde tümüyle edilgen bir kabulleniş içinde olmadığımıza bir işarettir. Toplum içinde -ondan yalıtılmış değil- gerçekleşen deneyimlerimizle kazandığımız, bize sunulan ve bizim de kabul ettiğimiz bir şeydir mevcut bilgi stoğu (Gurwitsch, 1975: XVII).

tarihinin olduğu, bu belirlenmenin aslında onun bütün önceki deneyimlerinin kalıntısı olduğu, sahip olduğu mevcut bilgi stoklarınca örgütlendiği ve bunların ona başkalarınca verilmiş şeyler olduğu anlamına gelir. Bu biyografik olarak belirlenmiş konum bazı olası gelecek pratik ve teorik etkinlikleri de içerir; 'mevcut amaç' diyor Schutz buna. Söz konusu amaçta bizimle benzer bir konumlanma içinde olan ve ortak bir amacı paylaştığımız başkalarını da kapsamak üzere bu amaçla ilişkili bütün diğer unsurlar da içerilir (Schutz, 1970a: 73). Özetle, geçmiş birikimlerin izdüşümleri şimdideki deneyimlerimiz kadar gelecek planlarımızın da üzerine düşer.

Kişinin gündelik hayat içindeki konumlanışı sadece kendine özgüdür. Bir başka biçimde söylenirse, kişinin kendine özgü biyografisi yine kendine özgü bir konumlanmayı belirler;[19] 'her birimiz gündelik hayat dünyasında birer eşsiz özne olarak işlev görürüz' (Gorman, 1975: 6). Söz konusu biyografide yaşam süreci içindeki deneyimler ve bu deneyimlerin bir toplamı olarak elde bulundurulan bilgi stokları içerilir. Bilgi stokları, tekraren söylemek gerekirse, gündelik hayat deneyimi içinde şahsî edimlerden daha çok başkalarının aktarımlarının bir toplamına karşılık gelir. Ekseriyetle, bilgi stokları, sosyal olarak sunulur ve bizim tarafımızdan olduğu-gibi-kabul-edilir (Gurwitsch, 1975: XVII). Schutz'a (1970a) göre, eldeki mevcut bilgi stokları, en yakın/bir sonraki deneyim için bir yorum şeması sunar (74). Bilgi stokları, hayat-dünyasında şeylerle ilgilenirken, koşullarla ya da insanlarla mücadele ederken birer referans, yorum ve yönelim noktasıdır (Gurwitsch, 1975: XVIII). Öyle ki, insan sürekli hafızada kalıntıları mahfuz tutulan önceki deneyim ve bilgi stoklarına başvurur. Dolayısıyla, insanların bütün etkinliklerinde, önceki deneyim ve mevcut bilgi stokları belirleyici olmaya devam eder.

Gündelik hayat dünyasında sürekli etkinlikte bulunan ve düşünen insanın bilgisi, Schutz'a göre, tutarsızdır, sadece kısmen nettir ve çelişkilerden tümüyle azade değildir. Tutarsızdır, çünkü, bireyin nesnelerle ilişki kurma biçimini belirleyen

[19] Ben'in fiilî menzili içindeki mikro-dünyası, 'Ben'in burası'dır ve asla Öteki'nin menziliyle aynı noktaya tekabül etmez. Ben için 'burası' olan yer Öteki için 'orası'dır. Yani nesne ve olaylara bakış açımız asla tam olarak örtüşmez. Durduğumuz noktalar, bizim için 'burası' olan noktalar her zaman bir biçimde farklılaşırlar (Zeitlin, 1973: 172). Burada konumlanmanın sadece mekânsal olmadığını bir kez daha vurgulamakta fayda var. Her birimizin biyografik özellikleri, amaçları ve ilişkilenme sistemleri eşsiz ve farklıdır (Zeitlin, 1973: 173).

şahsî ilgileri/çıkarları kendi içinde uyumlu bir sistemle bütünleşmiş değildir. Meselâ, bireyin hayat planları, çalışma ya da boş zaman etkinlikleriyle ve her muhtemel sosyal rolle ilgili planları kısmen örgütlüdür. İnsanın konumunun değişmesiyle, kişiliğin gelişimi ile birlikte planlar sürekli değişir; çünkü ilgiler/çıkarlar değişmektedir. Bu değişim ilişkilenme hatlarının biçim ve yoğunluğunun kesintisizce dönüşümünü gerektirir. Kısmen nettir; çünkü, birey, gündelik hayat dünyasının unsurları arasındaki ilişkilere tümüyle değil, kısmen vâkıftır. Meselâ, cep telefonunu sadece kullanır. Onunla ilgili ayrıntılı teknik bilgileri bilmez, onlara ilgi duymaz. İşini gördüğü, başkalarıyla konuşabilmesini ya da mesajlaşabilmesini mümkün kıldığı sürece telefonun kullanımına dair basit bilgiler onun için yeterlidir. Bu yüzden, pek çok teknik ayrıntıdan bihaber oluşu onun bilgisini sadece kısmen net kılar. İnsanın bilgisi çelişkilerden azade değildir; çünkü, bir baba, vatandaş, işçi veya bir kilise üyesi olarak ihtiyaç duyduğu ve kullandığı bilgiler birbiri ile ilişkili olmak zorunda değildir. Aynı şekilde, ahlakî, politik ve ekonomik meselelerle ilgili bilgisi kendi içinde çelişkilidir (Schutz, 1970a: 75-6). Meselâ, dürüst olmak ya da başkalarına yardım etmek vb. ahlakî ilkeler ticari hayatta görmezden gelinebilir. Kişi ticari ilişkiler kurduğu insanlara kendisiyle çelişerek pekâlâ yalan söyleyebilir.

İnsanın biyografik konumlanmışlığının kendine özgü olduğunu ve bu konumlanmada bilgi stoklarının belirleyici olduğunu söyledik. Konumlanma, tekil bireyle olduğu kadar yerel topluluklarla ilgili bir özgünlüğe de işaret eder. İnsanın içine doğduğu fiziksel ve de sosyo-kültürel dünyanın önceden kurulu ve örgütlü kendine mahsus yapısı tarihî bir sürecin ürünü olması ile her toplum ve kültürün bizatihi kendine özgüdür.[20] Yani, yaşam-dünyaları yerel bir gerçekliğe ve çoğulluğa tekabül eder. Bu çoğulluğun nasıl ortaya çıktığı "çalışma" ve "ilişkilenme" [relevance][*] kavramlarına atfen ele alınabilir.

[20] Schutz hayat-dünyasını tarihî bir sürecin ürünü olarak görmekle özellikle erken dönem Husserl düşüncesi ile kendisininkiler arasında belirgin bir mesafe koymuş olur (Gumbrecht, 1993: 757). Bu cümleden olmak üzere, Husserl ile Schutz arasındaki yakın bağın esasında son dönem Husserl düşüncesinde temellendiğini söyleyebiliriz.

[*] Kavramın felsefe ile olduğu kadar sosyoloji, epistemoloji, politik bilim, mantık, iktisat, bilişsel bilim, hukuk ve kütüphane ve enformasyon bilimi ile de ilişkilendirilebilir olduğunu bir bilgi notu olarak geçerken vurgulayalım. Kavramın Schutz'daki ayrıntılı analizi için bknz. Schutz, 1970b.

Çalışma, Schutz için, dış dünyada bir amacı gerçekleştirmek adına vukua gelen eylemdir; gündelik hayat dünyasında herhangi bir amacın gereksinimlerini karşılamak adına gerekli koşulların bedensel hareketlerle yerine getirilmesidir. Çalışma, gündelik hayat dünyasının kurulumu için en önemli kendiliğindenlik formudur. Tümüyle her şeyin farkında olan, uyanık benlik, yürüttüğü çalışma ile bütünleşir; böylelikle, kendi şimdi, geçmiş ve geleceğini spesifik bir zaman diliminde birbirine eklemler; çalışma edimleriyle kendi bütünlüğünün farkına varır; başkalarıyla iletişim kurar, gündelik hayat dünyasının farklı mekânsal perspektiflerini örgütler (Schutz, 1967: 212). Burada çalışma, benliğin kendi bütünlüğünün farkına varmasına ve kendi şimdisine geçmiş ve geleceğini eklemlemesine kaynaklık ettiği kadar ötekilerle kurulan etkileşimlere de kaynaklık etmesi ile hayat-dünyasının kurulumunda belirleyici bir faktör hâline gelir. Çalışma, ötekilerle kurulan etkileşimlerin ön-belirleyicisidir. Bir başka biçimde söylemek gerekirse, herhangi bir iletişim zorunlu olarak çalışma ediminde temellenir. Ötekilerle dış dünyada iletişim kurabilmenin ön-koşulu ben'in ifade etmek istediği şeyin ötekilerde bir karşılık bulabilmesi/yorumlanabilmesi için açık edimlerde bulunmasıdır. Meselâ, jestler, konuşma ve yazma bu nev'iden edimlere karşılık gelir (Schutz, 1967: 222). Dolayısıyla, hayat-dünyası dediğimiz şey, çalışma, bedensel hareketler, işlenen nesneler ve insanların dünyasının bir gerçeklik olarak ifadesine tekabül eder (Schutz, 1967: 223).

Çalışma ediminde temellenen bütün iletişimlerin/etkileşimlerin içine nüfuz eden şey ilgi ya da çıkardır. Daha önce de vurgulandığı üzere, insan, gündelik hayat dünyasının içinde pratik çıkarlarının peşindedir. Her bir kişinin ilgisinin/çıkarının kendine özgülüğü *ilişkilenmeleri* de farklılaştırır. İlişkilenme, yani gereksinilen materyalin elde edilme yetisi zorunlu olarak kişinin kendi dışındaki nesnelerle ve insanlarla temas kurmasına vesile olur. Bu temasta dolaysız pragmatik çıkarlar kadar, sosyal konumlanma da belirleyicidir (Berger ve Luckmann, 2008: 65-6). Gündelik hayatta dikkatimizi etrafımızdaki tüm şeyleri kapsayacak şekilde yoğunlaştıramayız. Bazı şeyler daima ötekilerden daha önemli ve göze çarpıcıdır. Burada önem doğrudan öznel ilgi/çıkar ve sosyal konumlanma ile rabıtalıdır. İlgilerimiz/çıkarlarımız bilincimizin merkezinde yer alır. Schutz, bilincimizin

merkezinde ilgiye/çıkara bağlı olan şeyleri "bilincimizin teması" olarak adlandırıyor. "Tema"* ile ilişkili olmayan şeyler bilincimizin periferisine geri çekilirler ve sonrasında artık onlara herhangi bir biçimde dikkat gösterilmez (Yu, 2005: 273). İlgilerimizin/çıkarlarımızın peşinde koşarken zorunlu olarak nesnelerle ve başkalarıyla temas kurarız. Dolayısıyla, ilişkilenme kavramsallaştırması ile Schutz, bilinç sürecini olduğu kadar, kişinin ("benlik"in) nesnelerle ve başkalarıyla kurduğu ilişkileri de esas ilgisi olarak belirler (Gurwitsch'den akt. Fereday, 2004: 38). İlişkilenme ile yakından bağlantılı olarak Schutz, bir başka kavramsallaştırmayı daha devreye sokar: *ilişkilenme yapıları* [systems of relevance].

İlişkilenme yapısı, daima içinde konumlandığımız sosyal matrikse (Haigh, 2003: 76); iletişimsel ortak çevreye işaret eder. Her birimizin biyografik keyfiyeti ve bunu takip eden amaçları ve ilişkilenme yapıları eşsiz ve farklıdır (Zeitlin, 1973: 173). Bu farklılık esasında her birimiz farklı pozisyonlar alırız, farklı konumlarda mevzileniriz (Zeitlin, 1973: 176). Her bir ben'in kendi ilişki yapıları başkalarından farklı olmakla kalmaz, kendi içinde de farklılaşır. Hayatta farklı ilişki ve anlam alanları vardır, meselâ, dinî alanın insana sunduğu ile teknik alanda insana sunulan farklıdır.[21] Veya küçük küçük farklı grupların her birinde ilişki biçimi, dil vb. farklı

* "Tema" ya da "temalaştırma" Schutz'un Husserl'den devraldığı kavramlardan biridir. Husserl insanın yöneldiği şeyi temalaştırdığını iddia eder: "Uyanık yaşam hep şuna ya da buna yönelik olmalıdır; amaca ya da araca, ilgili ya da ilgisize, olağan ya da ilginç olana, özele ya da genele, günlük gereksinime ya da beklenmedik bir yenilgiye yönelik olmalıdır. Bunların hepsi dünya çevresinde bulunur, ama böyle bir dünya yaşamında kavrananın dönüşmesi için özel motiflere gerek vardır: Böylece, yaşamın yöneldiği yukarıda sayılan noktalar temalaşacak ve kalıcı bir ilginin konusu haline gelecektir" (2007: 331).

[21] Ya da sanat ve tiyatroda farklı ilişki alanları insana sunulur. Bütün bu farklılıklar gündelik hayat dünyasındaki çoklu gerçekliğin bir ifadesi olarak görülebilir. Schutz sadece ilgi/çıkar esaslı pratik tavrı değil pek çok farklı bilişsel ve duyusal türü de birer gerçeklik olarak ele alır. Örneğin fantezi ve rüya dünyalarını çoklu gerçekliklerin içinde birer gerçeklik olarak kavrar. Bunların her biri aslında gündelik tavır ve pratiklerin aşılma eşikleridir, tıpkı dua ya da şenlik gibi. Doğal ya da sosyal dünyalarımızın dışında sonsuz bir ufkun varlığından haberdar edilmiş oluruz böylece (Stoltzfus, 2003: 189). Benzer bir işlev sembollere de yüklenir. Çok-değerlilikleri içinde, semboller, insana çoklu anlam ufukları aracılığıyla kendiliğinden bir hayat sürme fırsatı tanırlar. Örneğin dinî bir ritüel böylesi bir ufka kapı aralayabilir: bir vaaz, ayin/ibadet, birlikte ilahi söylemek/dua etmek. Bütün bunlar iç içe geçmiş semboller olarak birey ve grupların deneyimlerindeki çoklu anlam katmanlarını çağrıştırır. Sözü edilen sembollerin anlamlarının çok da açık/belirgin ve mutlak olmadığının altını çizmek gerekir. Schutz'a göre, tam da böylesi bir belirsizlik, hayat-dünyası için bazı yeni imkânlara kapı aralayabilir. Sembolik bir öznelerarasılıkla insan kendi sınırlı hayat-dünyası ufkunun sınırlarını aşıp ortak bir insanlığı diğerleri ile paylaşabilir (Stoltzfus, 2003: 189-190). Örneğin ortak bir adalet, özgürlük ve eşitlik duygusu ile sosyal konumların ve etnik veya dinî ilişkilerin aşıldığı eşiğe erişmek mümkün hâle gelir (Stoltzfus, 2003: 192). Rosa Park, tam da böylesi bir aşmanın sembolüdür. İnsanlık

olacaktır. Özcesi, gündelik hayat dünyası çoğul gerçekliklerin dünyasıdır. Hem bireysel hem de kolektif düzeyde gündelik hayat dünyasında çoğulluk esastır.

Gündelik hayat dünyasını yerelliği ve çoğulluğu eşliğinde ele alıyor olsak da, bütün sosyal dünyalarda ortak bazı özelliklerden de bahsedebiliriz; çünkü söz konusu dünyalar bir insanlık durumunda temellenmektedir.[22] Meselâ, *her yerde* fiziksel cinsiyet yapılarını, yaş gruplarını ve söz konusu yapı ve gruplarca koşullanan işbölümlerini; yakın benzerlikten yabancılığa uzanan farklı sosyal mesafelerle sosyal dünyayı düzenleyen az ya da çok katı akrabalık gruplarını; tahakküm edenler (liderler) ve edilenler (liderlerin takipçileri) arasında yaygın hiyerarşik düzenekleri gözlemleyebiliriz. Ayrıca, makul bir hayatın nasıl olması gerektiğine dair ilkelere de *her toplumda* -her ne kadar birbirlerinden farklı ilkeler olsalar da- pekâlâ rastlayabiliriz. *Her yerde*, dış dünyayı kontrol etmek için ihtiyaç duyulan kültürel nesnelere, çocuklar için oyuncaklara, ziynet eşyalarına, bazı müzikal aletlerine ve dinî simgelere rastlanır (Schutz, 1970a: 79). Benzerlikler sadece sıralananlarla sınırlı değil elbette, hayat süreci içindeki önemli anlara (düğün, ölüm, doğum) veya doğanın ritmi içindeki olaylara (ekim, biçim, gündönümü) ilişkin seremonilere *her yerde* rastlamak nasıl mümkünse, insanın içine doğduğu sosyal dünyada sıkı sıkıya bağlı olduğu sosyal ilişkiler ağı, *her yerde* özel anlam yapılarıyla, simge yapılarıyla, kurumsal sosyal örgütlenme biçimleriyle ve statü ve prestij yapılarıyla bezelidir. Schutz'a göre, bütün bunların kendi çoğullukları içindeki ortak anlamı, olduğu-gibi-kabul-edilmişliklerinde saklıdır (1970a: 80).

---

için ortak bir anlamın üretilmesine vesile olan; koskoca bir özgürlük, adalet ve eşitlik hareketine ivme kazandırabilen bir sembol. Tıpkı Martin Luther King gibi. Zenci, kadın ve alt-sınıf olmanın tüm mağduriyetlerine karşı 'otobüste arka sırada oturma zorunluluğuna direnişi' kimi birey ve gruplar için model hâline gelen sembolik bir anlam ile yüklenmiştir. Schutz, gündelik tavır ve pratiklerin dışında transandantal bir gerçeklik alanından ya da bu transandantal gerçekliklerin çoğulluğundan bahsettiğinde, onun Hussserl çizgisinin tümüyle dışına çıkarak hayat-dünyasının transandantal nitelikli olarak kabul edilmesini reddettiğine dair düşünceler de aslında kendiliğinden yanlışlanmış olur. Schutz'da hayat-dünyasının gündelikliği esasında analiz edilmesi, transandantalliğe Husserl'in atfettiği önemin dışlandığı yorumlarına yol açar. Oysa, bu tür yorumlar, Schutz'un teorisine dair gerçekliğin tümünü yansıtmaz. Schutz için transandantal sadece gündelik hayat dünyasının dışında kalan alanlara işaret ediyor değildir. Aksine, hayat-dünyasına içre fenomenlere de işaret eder (Yu, 2005: 270); örneğin yukarıda ele alındığı biçimiyle semboller bu nevidendir. Transandantal fenomenler gündelik hayat dünyasına semboller aracılığıyla bağlanır (Yu, 2005: 276).

[22] Husserl ve Schutz arasındaki kopmaz bağ bu düşüncelerde bir kez daha belirginleşir. Husserl, hatırlanacağı üzere, hayat-dünyasının yerel ve evrensel/genel bazı özelliklerle birlikte ele alınmasına dair gerekliliğin altını çiziyordu.

Olduğu-gibi-kabul-edilmiş'lik [taken-for-granted] vurgusunu, bu noktada, biraz daha ayrıntılandırmakta fayda var. Her birimiz işler yolunda gittiği sürece dünyanın gerçekliğinden hiçbir biçimde şüphe etmeyiz, onu olduğu gibi kabul ederiz (Schutz, 1967: 228). Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, doğal bir tavır takınmak suretiyle içinde başkaları ile iletişim kurduğumuz, kültürü ve toplumu deneyimlediğimiz –onları etkilediğimiz ve onlar tarafından etkilendiğimiz- gündelik hayat dünyasının gerçekliğini ve içeriğini *tipikliği* esasında daha ileri seviyede bir ikaza kadar orgulamaksızın, olduğu-gibi-kabul-ederiz (Schutz, 1975: 106). Hayat-dünyasının olduğu-gibi-kabul-edilen tipikliği "ve benzerleri gibi" [and so forth] ve "ben onu tekrar yapabilirim" [I can do it again] tümcelerinde ifadesini bulur. İlki, 'şimdilerde doğru addedilen gelecekte de öyle addedilebilir' düşüncesine yol açarken; ikincisi 'bir şeyi yapmakla şu ana değin her neyi elde ettimse, gelecekte de yine aynı şeyi elde edebilirim' düşüncesine yol açar. Dolayısıyla, buradan hareketle hayat-dünyasındaki doğal tavrın niteliğine dair olduğu-gibi-kabul-edilen bazı temel önermeleri, meselâ, dünyanın yapısal sürekliliği, dünyaya dair deneyimimizin sürekliliği ve dünya üzerinde ve dünya ile birlikte etkinlikte bulunabilme yeteneğimizin sürekliliği gibi önermeleri dile getirebiliriz (Schutz, 1975: 116).

Olduğu-gibi-kabul-edilen ile vurgu *familiar*'a, yani alışılmışa/mutada/aşinalığa/ bilinenedir. Alışılmışlık,[23] dünyayı ve kendimizi doğal bir tavır içinde anlamanın temel biçimidir. 'Dünyayı ve kendimizi doğal tavır içinde

[23] Schutz, hayat-dünyasının zaman, mekân ve sosyallik boyutlarını 'alışılmışlık' ve 'alışılmamışlık' kavram çifti ekseninde sınıflandırıyor. Schutz'a göre alışılmışlık, bir gruba özgü bilgi stoğunun niteliğidir (Srubar, 2005: 243). Fakat, 'alışılmışlık' esasında dile gelen bir düşünce bazı eleştirileri de üstlenmek zorundadır. Zira, Schutz'da vurgu alışılmışlığa, benzerliğe ve alışılmış ve benzer olanın genelliğine/olduğu-gibi-kabul-edilmişliğine yöneldiğinde 'yabancı olan' ya da 'alışılmamış olan' analizin dışında kalmaya yazgılıdır. Schutz çoklu gerçekliklerden, hayat-dünyasının yerelliğinden, perspektiflerin çoğulluğundan sıklıkla bahsetse de, ondaki çoğulluk kahir ekseriyetle benzerlerin çoğulluğunu esas alır. Ortak bir mekânı eş zamanlı olarak paylaşanların çoğulluğunu, ortak bir amacın etrafında ilişkilenenlerin çoğulluğunu vurgularken, alışılmamışlık ya da yabancılık hep bir kenar süsü olarak kalır. Oysa, sadece alışılmış, benzer ya da aşina olanı kapsamaz hayat-dünyası; aksine, yabancı/farklı/atipik olanlar da onun asli unsurları arasında yer alır. Hayat-dünyası kavramı 'yabancılık'ı doğallaştırarak, örneğin onu daha benzer kılarak ondaki pürüzleri gidermiş olmaz. Yani onun varoluşsal yabancılığı hayat-dünyasına mündemiç olmaya devam eder (Srubar, 2005: 247). Tam da burada Weber ile Schutz arasındaki farklılıklardan birini vurgulamak yerinde olur. Schutz, benzer, ortak ve genel olanı anlamaya çalışır. Weber ise, eşsiz, kendine özgü ve eşi benzeri olmayanı anlamanın peşindedir (Nasu, 2005: 131).

anlama', yani, güç durumların, etkinliklerimizi gerçekleştirmek istediğimizde etrafımızdaki nesnelerin karşımıza çıkardığı koşulların, ötekilerin –desteklemek ya da en azından ilgilenmek zorunda olduğumuz- arzu ve niyetlerinin, geleneklerin getirdiği yükümlülüklerin ve yasaların getirdiği emirlerin/yasakların ayırt edilmesi için takınılan tavırdır. Bu tavır, zorunlu olarak pragmatiktir, yaygın olarak faydacı ve "realist"tir (Wagner, 1970: 15). Schutz, 'doğal tavır'a dair düşünceleri ile Schutz'un *epoche*'sini tersine çevirmiş olur. Husserl'de, hatırlanacak olursa, 'doğal tavır alma' ve 'doğal tavır almanın genel savı' indirgenen, *epoche*'ye uğratılan ya da 'parantez içine alınan'dı. Oysa, Schutz *epoche*'yi tersine çevirerek, bir gerçeklik olarak gündelik hayat dünyasının *epoche*'ye uğratılmasını askıya almaktadır; yani, ayraç içine alınan 'ayraç içine alma'nın bizatihi kendisidir.

Dünyayı ve kendimizi doğal bir tavır içinde anlamak 'alışılmışlık'ta temellense de, olduğu-gibi-kabul-ettiklerimiz her an üzerinde bazı şüphelerin dolaştığı doğrulara dönüşebilir, tıpkı olduğu-gibi-kabul-ettiklerimizin her an anlaşılmaz şeylere dönüşebilme ihtimallerinin olması gibi. Benzer bir biçimde, sabit önermeler ya da dünyanın yapısal bir sürekliliğe sahip olmasında temellenen beklentiler yanlışlanabilir, bütün muhkem doğrular pekâlâ kendilerinden şüphe edilen şeylere dönüşebilir ya da kullanışlı gibi görünen şeylerin gerçekleştirilemez olduğu ortaya çıkabilir. Olduğu-gibi-kabul edilenler, formüle edilmesi, analiz edilmesi ya da çözülmesi gereken bir soruna dönüşebilir. Bütün problemler olduğu-gibi-kabul edilenin (sonraları sorgulanabilir olana dönüşen) art alanında ortaya çıkar ve bütün problemlerin çözümleri yoğun sorgulama süreci ile birlikte bazı dönüşümleri de kapsar. Bu dönüşümle birlikte bir sorgulamanın ürünü olarak ortaya çıkan şey, yine olduğu-gibi-kabul-edilenlerden biri olmaya evrilir (Schutz, 1975: 117).

Alışılmışın dışında, sıradışı bir olayla yüz yüze gelen bir birey örneğinden giderek, olduğu-gibi-kabul-ettiklerimizin her an üzerinde bazı şüphelerin dolaştığı doğrulara dönüşebileceği gerçeğinin esasını daha anlaşılabilir hâle getirebiliriz. Vaysayalım ki gecenin ilerleyen saatlerinden birinde iki kişi silahlı bir hâlde hırsızlık yapmak üzere bir eve girsinler ve bir biçimde uyanan ev ahalisi ile yüz yüze

gelsinler. Ev ahalisine saldırıp onları soymaya teşebbüs etsinler ve ellerindeki silahları ev ahalisine doğrultsunlar. Kurguyu daha da uzatabiliriz. Ama bu kadarı ile yetinelim. Böylesi bir vahim durumla yüz yüze gelen ev ahalisi –mağdurlar- o an neler hisseder veya düşünürler? Her şeyden önce gündelik hayat dünyasına dair olduğu-gibi-kabul-ettikleri bütün gerçeklikler bir anda bu sıradışı olayla birlikte çözülmeye yüz tutar. Mağdurlar, o anda gündelik hayat dünyası ile bütün bağlarını koparmak zorunda kalırlar. Yaşadıkları "şok"la birlikte âdeta *lal-ü ebkemleşmiş*, dilleri tutulmuş, şaşırıp kalmışlardır. Gündelik hayat dünyasında daha önce edindikleri ne bilgi stokları ne de tipleştirmeler işe yarar olmuştur. Sağduyunun yitirildiği o anlarda, mevcut bilgi stoklarından ya da tipleştirmelerden yola çıkarak olayın faîllerinin niyetlerini tahmin etmek pek de mümkün değildir. Zira, mağdurlar ile faîller ortak bir perspektifi ve öznelerarasılığı paylaşmış değillerdir. Hayat-dünyasının bütün bildik sıradan/olağan gerçeklikleri bir anda kendilerinden şüphe edilir duruma düşmüştür; oysa ki, hayat-dünyasının temel vasıflarından biri onun olduğu-gibi-kabul-edilmişliğidir, diğer bir vasfı da öznelerarasılıktır. Örnekte her iki vasıf da kifayetsiz kalmış ve mağdurlar "şok" diyebileceğimiz kendilerine yabancı ve sorunlu bir gerçekliği deneyimlemek zorunda kalmışlardır. Söz konusu gerçekliğin bir ucunda 'ölümle yüzleşmek' zorunluluğu ortaya çıkar. Ev ahalisi tümüyle ölme ihtimalleri ile yüzleşmek zorundadır. Oradan yaşıyor olarak kurtulmaktan daha önemli hiçbir şey yoktur artık. Silahla ve dolayısıyla ölümle yüz yüze geliş hayat-dünyasına dair doğal tavrı kökünden değiştirir. Ölüm artık çok uzaklarda değildir; aksine, potansiyel olarak alabildiğine yakınlardadır.

Mağdurların yaşadıkları deneyim onların hayat-dünyası içindeki olağan zaman ve mekân algılarını dönüştürür. O kısa karşılaşma anı ve sonrasında dakikalar geçmek bilmez. 'Bir şey olsa da burdan kurtulabilsek' diye düşünürken 'sosyal standart zaman'ın dakikaları birer saat gibi gelecek, yani, zaman bilinçleri dönüşecektir. Gelecek onlar için artık hiç de tahmin edilebilir, planlar yapmaya uygun bir ufuk değildir. Ne bir şey için plan yapmaya ne de başlarına gelebilecekleri tahmin etmeye ellerindeki mevcut bilgi stokları kifayet edemez. Aynı şekilde mekân tasavvurları da kökten dönüşecektir. Bulundukları mekân dışında herhangi bir şeyle ilgilenecek durumda değillerdir. Kısacası, artık onlar için hem zaman hem de mekân

olduğu-gibi-kabul-edilmişliğinden sıyrılmıştır. O kısa zaman diliminde, mağdurlar hızla bazı tipleştirmeler yapmak suretiyle başlarına gelmesi muhtemel şeyi tahmin etmeye çalışırken faîllerin diyaloglarına, kelimelerine ve yüz ifadelerine dikkatlerini yoğunlaştırsalar da bir sonuca ulaşamazlar. Tipleştirme girişimleri sonuçsuz kalır. Elde kalan tek şey ümittir. Sadece öldürülmemeyi ümit ederler. Başka da bir şey ellerinden gelmez (Meisenhelder, 1979: 24-6). Meisenhelder, kurgusallaştırarak aktarılan yukarıdaki deneyime dair çözümlemesinde Schutz'un gündelik hayat dünyasının olduğu-gibi-kabul-edilmişliğine dair döngüsel iddialarını çok temel bir noktayı yeterince dikkate almıyor olması nedeni ile eleştirir: tümüyle sıradışı, tekinsiz ve atipik deneyimlere karşı düşüncelerinde Schutz ve diğer fenomenologlar yanılmaktan kurtulamazlar. Her ne kadar, gündelik hayattaki krizlere atıfta bulunuyor olsalar da, bu türden olayların cemaatin sıradışı olaylara anlamlar sunan ritüellerince kontrol altına alınabileceğine inanıyor gibidirler. Sadece Natanson ve Heidegger çok açık bir biçimde hayat-dünyasının anahtar unsurlarının tekinsiz deneyimlerce açıklanabileceğinin idraki içindedirler (Meisenhelder, 1979: 27).

Buraya kadar Schutz'un teorisinde gündelik hayat dünyasının ele alınma biçimine dair bazı temel noktaları ele almaya çalıştık. Hayat-dünyası iki temel özelliği ile –olduğu-gibi-kabul-edilmişlik ve öznelerarasılık- öne çıkar.[24] Biyografik olarak belirlenmiş konumlanmalar, ilgi/çıkar, ilişkilenme ve ilişkilenme dizgeleri, vb.'ni de öne çıkan diğer kavramlar olarak not edebilir, bu kavramsal birikimden hareketle, Schutz'un sosyal etkileşimleri ele alma biçimini tartışabiliriz.

[24] 'Öznelerarasılık' hayat-dünyasının asli özelliklerinden biri olsa da ve bu hususta Schutz, Husserl'in genel projesine sadık kalsa da, kavrama Husserl'in yüklediği anlamları dönüştürür. Örneğin, Schutz için, öznelerarasılık transandantal alan içinde kalarak çözülmesi gereken bir sorun değildir; aksine, o, hayat-dünyasının bir datumudur, bir başlangıç noktası ya da bilgi birimidir (Schutz, 1975: 82). Ayrıca, Schutz, Husserl'in öznelerarasılığı mutlak/saf özne kategorisinden istihraç etme teşebbüsünü açıkça reddeder. Bunun yerine öznelerarasılık, ona göre, gündelik hayatın bir datumudur/verisidir. Öznelerarasılığın nasıl mümkün olduğu, ortaya çıktığı ile ilgili değildir; bunun yerine zaten verili olan öznelerarası dünyanın detayları ile ilgilenmenin fenomenoloji için daha doğru bir yol olacağına inanır (Costelloe, 1996: 248). Tam da böyle yapıyor olması nedeni ile, yani öznelerarasılık sorununa sadece dünyevi/gündelik düzeyde duyarlılık gösterdiği için, Husserl'in transandantal öznelerarasılığa dair açıklamalarını, Carrington'a göre, gündelik öznelerarasılığın bir benzeri –basit ve doğrudan- olarak okumaktadır. Bu yüzden, Carrington, Schutz'un Husserl yorumlarının saçma ve savunulması güç yorumlar olduklarını iddia ediyor (1979: 110). Oysa, Husserl'de öznelerarasılık hem transandantal hem de dünyevidir. Husserl'in transandantal öznelerarasılığa yaptığı vurgudan yola çıkarak, onun dünyevi öznelerarasılığı reddettiği sonucuna ulaşamayız (Carrington, 1979: 98).

4.2.2. Gündelik Hayat Dünyası ve Sosyal Etkileşim

Gündelik hayat dünyasında birey tek başına deneyimde bulunuyor değildir. 'Ben' her nasıl hayat-dünyası gerçekliğini kendi öznelliği ile deneyimliyorsa, 'öteki' de kendine özgü bir biçimde hayat-dünyasını deneyimler. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, başka ben'lerin de mukim olduğu hayat dünyasını, benlik ötekiler için ve ötekilerin deneyimlediği biçimde deneyimler. Tam da bu yüzden öznelerarası gerçeklik asla homojen değildir. İnsanın kendisini içinde bulduğu sosyal dünya karmaşık bir yapı niteliğini haizdir; 'fellow-men', yani en yakın çevredekiler Benlik'e kendilerini farklı boyutları ile sunarlar ya da yakın çevredekiler farklı bilişsel stillere –kendileri aracılığı ile Benlik'in ötekinin düşüncelerini, motivasyonlarını ve eylemlerini algıladığı ve anladığı- tekabül ederler (Schutz, 1976: 20). Bu yüzden öznelerarası gerçeklik homojen değil, aksine heterojendir.

Ne Öteki ne de çevredeki nesneler, Benlik için bütün boyutları ile bir anda ulaşılabilir değildir. Her seferinde Öteki'nin sadece belli bir boyutu ile temas kurulabilir. Ortak deneyim dünyasında Öteki, Benlik'e özdeş perspektifler içinde görünmez. Öteki ile Benlik arasındaki ilişkiye ve Benlik'in Öteki'ni deneyimleyişine, o hâlde, sunulu farklı perspektifler hâkim olur; yani gündelik hayat dünyasındaki mevcut perspektiflerin çoğulluğundan hareketle Ben ve Öteki arasındaki ilişkiyi analiz etmek gerekir. Ama, aynı zamanda, her halükârda gündelik hayat dünyası deneyimi içinde olmaları esasında Benlik ve Öteki'nin yaygın bir ortaklığı paylaştıkları gerçeğini de ihmâl etmemek gerekir. Zaman ve mekânda ortak bir bölgededirler; onları çevreleyen dünya aynıdır ve Benlik'in bilinç süreci Öteki'nin dünyasının bir unsuru olduğu gibi, Öteki'nin bilinç süreci de Benlik'in dünyasına mündemiçtir.[25] Buna karşın, elbette Benlik'in sosyal dünyası sadece Öteki'nden –şimdi ve buradaki- ibaret değildir. Tıpkı Öteki'nin sosyal dünyasının Benlik'inkinden ibaret olmaması gibi. Doğrudan deneyimlenmeyen, şimdi ve burada olmayan bir sosyal gerçeklik alanı Benlik'in bilinç süreci içine dâhil edilmelidir (Schutz, 1976: 22). Her ne kadar doğrudan deneyimlemese de, Benlik'in yüz yüze

[25] Benlik ve Öteki yaygın bir ortaklığı paylaşıyor olsalar da asla tam olarak örtüşmezler. Zaten örtüşseler ya da özdeşleşselerdi farklı benlik'ler olarak kalabilmeleri mümkün olmazdı (Zeitlin, 1973: 173). O hâlde, bir ortak paylaşım alanından bahsedilebilse de, her ben/benlik eşsiz ve kendine özgüdür.

etkileşim kurmadığı hâlde çağdaşı olanlar, onu önceleyenler [selefler] ve ondan sonra gelenler [halefler] de Benlik'in deneyimlediği sosyal gerçekliğinin içine dâhil edilmelidir.

'Fellow-men'/yakın çevredekiler, Schutz'da, kendileri ile şimdi, geçmişte ya da gelecekte yüz yüze karşılıklı alış veriş yapmaya devam ettiğimiz, daha önce yaptığımız ya da gelecekte yapacağımız insanlara işaret eder. Yakın çevredekiler bizim doğrudan deneyimimiz içindedirler: mevcut, geçmiş ya da potansiyel deneyimlerimiz. Bizimle olan, ama kendileri ile doğrudan ilişkimizin olmadıklarına da, Schutz, çağdaşlarımız diyor; onlarla ilişkimizi "dolaylı Biz-ilişkisi" olarak adlandırıyor (Wagner, 1970: 37). Kendileri ile dolaylı ilişki kurduklarımız sadece çağdaşlarımız değildir. Seleflerimizle ve haleflerimizle de dolaylı ilişki kurarız. Her biri Benlik'in sosyal dünyası içinde bir yere sahiptir.[26] Özetle, Schutz, gündelik hayat dünyasında vukua gelen iletişimleri üç kategoride ele alır: yakın çevredekilerle kurulan 'Biz-ilişkisi', çağdaşlarla kurulan 'Onlar-ilişkisi' ve selefler ve haleflerle kurulan ilişkiler.

Biz-ilişkisinde, Benlik ve Öteki arasındaki sosyal ilişki ortak bir mekânda ve eş-zamanlı olarak gerçekleşir. Benlik ve yakın çevresindeki birlikte yaşlanmaktadır (Schutz, 1976: 23). Biri ile birlikte olmak, Schutz için, onunla birlikte yaşlanmak anlamına gelir (Zaner, 1961: 82). Ortak bir mekânda eş-zamanlı olarak bir araya gelen ve birlikte yaşlanan insanlar arasındaki ilişkilenmeyi temsil eden Biz-ilişkisinde Benlik'in yönelimi Sen'e doğrudur. Schutz, bu durumu, "Thou-orientation" [Sen-yönelimi] olarak adlandırıyor. Sen-yönelimi, içinde kişinin herhangi bir yakın çevresindekini deneyimlediği genel formdur (Schutz, 1976: 24); hem tek yönlüdür hem de karşılıklıdır. Şöyle ki, Benlik Sen'e yöneldiğinde Benlik'in mevcudiyeti görmezden gelinirse, yönelim tek yönlüdür. Tersi bir durumda, Benlik'in mevcudiyeti dikkate alınırsa yönelim karşılıklıdır. Yani, karşılıklı olarak birbirlerine dikkat kesilmekte ve birbirlerini dikkatle dinlemektedirler [*mutual*

[26] Wagner'e göre (1970) dolaylı ilişkilere dair yürütülen bir tartışma bizi makro-sosyolojinin alanına taşır. Makro-sosyoloji alanı, emeğin dağılımının sosyal sistemleri ve işlevleri, etkinliklerin çokluğu içinde ve onlar aracılığıyla bütünlüğün uyumu ve muhafaza edilmesi ve bireyler çokluğunun karşılıklı-etkileşimi ile ilgili bir alandır (38).

tuning-in]. Böylesi bir durumda bir topluluk ilişkisi, yani saf bir Biz-ilişkisi tesis edilmiş olur (Schutz, 1976: 24-5). Bir saf Biz-ilişkisinden bahsedebilmek için Benlik ve Sen'in birbirlerine yönelmeleri, mevcudiyetlerini mütekabiliyet esasında dikkate almaları gerekir. Ancak böylesi bir koşulun yerine gelmesi ile Ben bir başka Benlik'in bilinç hayatının içine nüfuz etmiş olur (Schutz, 1976: 25). Bilinç hayatlarının içine karşılıklı olarak nüfuz eden Ben'ler birbirlerine karşılıklı olarak Benlik'lerini yansıtırlar [reciprocal mirroring].[27] Böylesi bir karşılıklı yansıtma, Biz-ilişkisinin kurucu unsurudur; çünkü, bir Biz-ilişkisinin tarafları birbirlerini burada düşünümsel olarak kavrıyor değillerdir, aksine doğrudan deneyimlemektedirler. (Schutz, 1976: 30).[28] Yani, Biz-ilişkisinde deneyim karşılıklı olarak sahici bir biçimde paylaşılmaktadır. Buna karşın çağdaşlarla kurulan ilişkide Öteki [çağdaş] doğrudan deneyimlenmez. Deneyimler ne karşılıklılık ne de eş-zamanlılık [birlikte yaşlanma anlamında] özelliklerini haiz değildir.

Çağdaşlarla doğrudan yüz yüze iletişim kurulmaz, buna rağmen onlarla belirli bir zaman diliminde ortak bir mevcudiyetin paylaşıldığı bilinir (Schutz, 1976: 41). Çağdaşlarımızın deneyimlerinin akışının bizimkilerle eş-zamanlı olduğunu biliriz. Ama, bu, dolaylı bir bilgidir. Onları sadece *tipleştirmeler*[*] aracılığı ile idrak ederiz

---

[27] Benlik'in kendi özbilinci ile başkasının bilinci birbirinden ayrılmazcasına bağlanmıştır. Benlik'in kendine dair bütün deneyimleri başkasınca dolayımlanır, yani Benlik, kendini ortak bir sosyalliği paylaştığı başkalarının dolayımı ile deneyimler. Aynı şekilde Öteki de kendini bir başka Benlik'in dolayımı ile deneyimler.

[28] Bu doğrudan deneyimde Öteki'nin öznelliği azami belirtilerle Ben'e açıktır. Elbette, Ben, bu belirtileri yanlış yorumlayabilir. Öteki aslında pis pis sırıtıyorken onu gülümsüyor sanabilir. "Yine de, sosyal ilişki kurmanın başka hiçbir biçimi, yüz yüze durumda mevcut sübjektivite bolluğunu üretemez" (Berger ve Luckmann, 2008: 44). Söz konusu doğrudan deneyime dair bir başka önemli gerçeklik, gündelik hayat dünyasında Öteki tipleştirici şemalarla kavranması ve Öteki ile ilişkinin bu şemalar aracılığı ile kurulmasıdır. Böylece Öteki, 'bir erkek', 'bir Avrupalı', 'bir müşteri', 'neşeli bir tip' vb. olarak kavranır. Bütün bu tipleştirmeler Öteki ile ben arasındaki ilişkileri sürekli etkiler. Ta ki tipleştirme şemalarının Öteki'nin herhangi bir müdahalesi ile problemli hâle gelmesine değin (Berger ve Luckmann, 2008: 46-7).

[*] Schutz, *tipleştirme*yi Husserl'in "association" kavramıyla ilişkilendirerek açıklıyor. "Association", yani, benzerlik, birlik, arkadaşlık, vb. Association, bilincin doğasında var olan mündemiç menşelerin, başlangıçların genel bir formuna işaret eder. Association, bilince mündemiç olan bir şeyin bir başka şeyi çağırması, anıştırması ya da işaret etmesidir; birinin diğerini canlandırdığı, uyandırdığı bir çift olma hâlidir. Husserl, daha sonra, association'ın yerine benzer çağrışımlara sahip iki kavramı kullanıyor: *pairing* [çift-olma] ve *appresentation* [eş-sunum] (Schutz, 1975: 96); yani bir şeyin ya da kimsenin dolayımı ile başkasının ben'inin anlaşılması, aralarındaki benzerliğin diğerine dair bir referans noktası olması. Kısacası, tipleştirmede esas vurgu fiziksel ve sosyal hayattaki her türlü benzerliğedir. Söz konusu benzerliklerde kökenlenen tipleştirmeler aracılığı ile şeyleri, başkalarını ve kendimizi deneyimleriz. Gündelik hayat dünyasında karşılaştığımız hiçbir nesne salt eşsiz, kendine

(Schutz, 1976: 42). Dolayısıyla çağdaşlara dair deneyimler her zaman zorunlu olarak türevsel ve dolaylıdır (Schutz, 1976: 43). Ben ve Sen arasındaki yüz yüze ilişki 'Sen-yönelimi' formunda gerçekleşirken, çağdaşların deneyimlenmesi 'Onlar-yönelimi' formunda gerçekleşir. Çağdaşlarımızın dünyasına dair bilgimiz tipik süreçlerin tipik bilgisidir (Schutz, 1976: 46). Çağdaşlarla kurulan ilişkide, Ben'in partnerleri ne somut ne de eşsiz bireylerdir, aksine tiplerdir (Schutz, 1976: 45).[29] Meselâ, bir polis memuru ile ya da tezgahtar ile somut/eşsiz bir birey olarak ilişki kurulmaz. 'Polis memuru' bir tipleştirmenin ürünü olan genelliği temsil eder. Onunla somut/eşsiz bir birey olarak değil, sadece tipik bir polis memuru olarark, tipik bir polis memurunun genel özelliklerini –her nasıl görülmekte ise- dikkate alarak iletişim kurulur.[30] Polis, en nihayetinde bir tip olarak kalır, bilinci de tipik ve homojendir (Schutz, 1976: 47). Bilincinin tipikliği ya da homojenliği Ben'in onunla ilişki kurarken çağdaşına (burada polis) yönelişi ile ilgilidir. Yoksa somut ve eşsiz bir insan olarak çağdaşın kendi gerçekliği değildir. Kendisiyle dolaylı ilişki kurulan Öteki, burada, bir ideal tiptir (Schutz, 1976: 53). Somut ve eşsiz bir gerçeklik değil.

özgü değildir. Bir benzeri, bazı ortak noktaları paylaştığı benzerleri mutlaka vardır. Evler, ağaçlar, hayvanlar, Afrikalılar, Türkler, Karadenizliler, vb. olarak adlandırdıklarımız hep bir ortaklığı paylaşıyor olmalarından ötürü öyle adlandırılıyorlardır. İnsan toplulukları özelinde söylemek gerekirse, ortak bir mekânı ve zamanı paylaşan herkesin az çok birbirine benzemesi beklenir. İşte dışımızdaki dünya ile ilişki kurarken söz konusu benzerliklerden yola çıkarız. Algısal bilincimizin kökeninde, o hâlde, tipleştirmeler yer alır. Tipleştirme biçimleri, toplumdan topluma değiştiği gibi, aynı toplum içinde de değişir. Bir başka değişim kriteri onun zamansallaşmasıdır. Zaman içinde de tipleştirme biçimleri farklılaşır (Gurwitsch, 1975: XV).

[29] Doğrudan iletişimde başvurulan tipleştirme düzeyi ile dolaylı iletişimlerdekiler birbirinden farklılaşır. Ben ile Öteki arasındaki mesafe arttıkça –doğrudanlığın yerini dolayımlar aldıkça- anonim tipleştirmeler daha ileri düzeyde gerçekleşir (Schutz, 1976: 53). [Tersinden düşünerek söylemek gerekirse; dolayımların yerini doğrudan deneyim aldıkça Öteki'nin bireyselliği/eşsizliği ile doğrudan temas kurulmuş olur. Öteki'nin Ben'deki doğrudan imgesi onun bireyselliğinde/eşsizliğinde temellenir.] Eşdeyişle, "[a]hbaplarımı yüz yüze durumlarda kavramamı sağlayan tipleştirmelerde anonimliğin yarattığı boşluklar, somut bir insana göndermede bulunan somut belirtilerin çokluğu sonucu sürekli 'doldurulduğu' için, yakın çevredekilerden çağdaşlara doğru gittikçe anonimlik artar" (Berger ve Luckmann, 2008: 49). Çağdaşlardan seleflere ve haleflere gidildiğinde de benzer bir biçimde anonimlik düzeyi artar. O hâlde, Schutz'da, bir Ben'in bakış açısından hareketle anonimlik düzeyinin somuttan soyuta -Biz'den Sen ve Onlar'a- bir devamlılıkla temsil edildiğini söyleyebiliriz (Jenkins, 2008: 145).

[30] Bu noktada bir yanlış anlamanın önüne geçmek gerekir. Sadece çağdaşlarla kurulan ilişkilerde tipleştirmeye başvuruluyor değildir. Hem yakın çevredekilerle hem de seleflerle kurulan ilişkide de tipleştirmelere başvurulur. Ama çağdaşlarla ilişkinin mümeyyiz vasfı tipleştirmelere başvurmakken, diğerleri ile ilişkilerde başka değişkenler devreye girer (Schutz, 1976: 45-6). Örneğin, yüz yüze ilişkide de Öteki tipleştirici şemalar aracılığı ile kavranır. Ama dolaylı ilişkilerle karşılaştırıldığında, doğrudan/yüz yüze ilişkilerde Öteki'nin müdahelelerine karşı söz konusu şemalar daha kırılgandır (Berger ve Luckmann, 2008: 46).

Ötekini bir ideal tip olarak deneyimlemeyi mümkün kılan tipleştirme şemaları yasa, kural, gelenek, vb. tarafından kurumsallaştırılır (Schutz, 1976: 54).[31] Bu kurumsallaşmış Öteki imgesinin vasıtası ile çağdaşlar tipleştirilerek deneyimlenir.

Schutz'un son ilişki kategorisi selefler ve haleflerle kurulan ilişkilerde temellenir. Seleflerle kurulan sosyal ilişki Ben'den önceki sosyal deneyime, birikmiş bilgi stoklarına ve söz konusu deneyim ve stokların Ben'e bazı aracılarla –anne-baba, öğretmenler vb.- aktarılmasına dayalıdır. Daha önceden deneyimlenmiş sosyal gerçekliklerin anımsanma gerekçesi şimdi ve buradaki sorunlar ve ilgiler/çıkarlar tarafından koşullanır (Schutz, 1976: 57). Şimdi ve buradaki bir soruna çözüm bulmak adına geçmiş anımsanır ya da mevcut ilgilerin/çıkarların realize edilmesi geçmişteki deneyimlerin ışığı altında gerçekleşir. Ben, geçmişle kendi yaşam döngüsü içindeki -doğrudan ya da dolaylı- gündelik hayat deneyimleri ile olduğu kadar bazı geçmişten devralınan miraslarla –kitaplar, mimari eserler, sanat eserleri, vb.- da temas kurar ve sosyal bir iletişim gerçekleştirir. Kuşaklar arasındaki miras paylaşımında *dil*in özel işlevini de anımsamak gerekir. Zira, dil, "muazzam sayıdaki anlamlar ve tecrübeler yığınının nesnel deposu olmaya muktedirdir ve bunları zaman içerisinde öylece koruyup gelecek kuşaklara aktarabilir" (Berger ve Luckmann, 2008: 56). Dil başta olmak üzere seleflerden devralınan mirasın aktarılması suretiyle haleflerle de sosyal iletişim kurulmuş olur.

4.2.3. Hayat-dünyası, İletişim ve Kimlik

Husserl ve Schutz'un teorilerinde tezahür ettikleri biçimleri ile burada ele alınan temel kavramların –hayat-dünyası, öznellik, öznelerarasılık, tipleştirme, olduğu-gibi-kabul-edilmişlik, konumlanma, karşılıklı-yansıtma, çoklu gerçeklikler, iletişim, empati, yönelimsellik, eş-sunum, eşleştirme, bilgi-stokları, ilişkilenme yapıları, çalışma, temalaştırma, aşinalık, Sen-ilişkisi, Onlar-ilişkisi, selefler ve halefler, vb.- kimliğin neliğine ve nasıl inşâ edildiğine dair bir sorunsallaştırma içinde ağırlıklı olarak yer almaları kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Söz konusu düşünsel

[31] Schutz burada bir kez daha makro-sosyolojinin alanına girmiş olur. Öteki'nin –dolaylı olarak deneyimlenen, hayat-dünyasının gündelikliği içinde aşina olunmayan- Ben'deki imgesinin Ben'e sunuluşunun yasalar ve gelenek tarafından dolayımlandığını söylemekle pek çok sosyolojik, kültürel ve politik çıkarıma kapı aralar.

mirasın temel kavramlarının her halükârda analize dâhil edilme zorunluluğu kendisini apaçık bir gerçeklik olarak dayatır.

Gündelik hayat dünyası içinde şeyleri ve insanları deneyimlerken benzerliklerden yola çıkarız. İnsanlar arasındaki benzerlikleri teşhis etmeye çalışarak onlarla iletişim kurar ve tipleştiririz. Ortak özelliklere –ortak bir geçmişe, tarihe, dile, cinsiyete, kültüre, etnisiteye- sahip olanlar belli bir tipleştirmenin ortak çatısı altında yer alırlar. Bu türden tipleştirmelerin bireysel/kolektif ve yerel olana özgülüğüne zaman içinde değişebilir olmasını da eklemek gerekir. Kimlik de bahsedilen anlamda benzer özellikleri olan insanların kolektifliğini simgeleyen bir kavram değil midir? Birey açısından düşündüğümüzde ise, kimlik, benzer olanlarla paylaşılan gündelik deneyim içinde benzer olanların mirasının –deneyim ve bilgi stokları- olduğu-gibi-kabul edilmişliğinde kökenlenir. Kimliğimiz, Schutz'dan hareketle söylemek gerekirse, tipikleştirdiklerimizin tipik bir temsilidir; hayat-dünyası içinde iletişim kurduğumuz tipik Öteki'ndeki karşılığımızın bize yansımasıdır -tıpkı, Öteki'nin kimliğinin de Ben'in aynasından ona yansıyor olması gibi.

Schutz'un tipik ya da benzer olana yaptığı vurguda *yabancı* ya da *atipik* olan tümüyle dışarıda mı bırakılmaktadır? Bir başka biçimde sormak gerekirse, kimliğin inşâını sadece benzer/tipik olanla kurulan iletişimlerin ekseninde mi ele almak gerekir? Tipik olanın tipikliği sadece Ben'e benziyor olması ile ilgili değildir. Hayat-dünyasının çoklu gerçekliği içinde sıradışı/tekinsiz/atipik ya da benzemeyen/yabancı da bir atipik tip olarak mukimdir. Srubar (2005) ve Meisenhelder'in (1979) Schutz'a yönelik eleştirilerini dikkate alarak söylemek gerekirse, atipik olanı tipikleştirmeye yönelik bütün girişimler sonuçsuz kalmaya mahkûmdur.[32] Fakat, Srubar ve Meisenhelder'in eleştirilerindeki haklılığa rağmen, önemli bir ayrımın hâlen açıklığa

[32] Sosyal yapının ve onun öğelerinin kolektivitenin üyeleri için ifade ettiği anlamın soruşturma/sorgulama/tahkikat sürecinin sonucunda yabancı için de ortak bir anlam hâline gelişi Giesen'e göre muhaldir. Söz konusu anlama ya sahipsinizdir ya da değilsinizdir, ona dışsal bir erişim muhal olarak kalmaya devam eder. Dışarıdakilere yönelik her türlü eğitim ve öğretim çabası başarısızlıkla sonuçlanmaya yazgılıdır, zira, onlar basitçe doğal bir anlama yetisinden yoksundurlar. İlksel özellikleri inşâ etmenin partiküler modu onları her türlü kopyalama teşebbüsünü engeller (Giesen, 1998: 28). Örneğin şayet burjuvazinin aristokratik hayat tarzını taklit etme teşebbüsleri başarılı olmuş olsaydı, asla 'sathi' gösterişlerini gizlemek zorunda kalmazlardı.

kavuşturulmadan kaldığını vurgulamak gerekir. Atipik olanı tipikleştirmekle, atipik olanı bir tip olarak deneyimlemek farklı şeylerdir. Eğer Schutz'un niyeti atipik olanı tipleştirmek, onu tipikliğin içinde massetmekse, Srubar ve Meisenhelder'in eleştirilerindeki haklılığı teslim etmek gerekir. Ama eğer Schutz'un amacı atipik olanı bir tip olarak deneyimlediğimizi vurgulamaksa, hayat-dünyası içinde atipik olana bakışını eleştirirken, yıkadığımız bebeği kirli suyla birlikte atmış olmaz mıyız? Bu kritik soruya Schutz'un toplu eserlerinde yer alan "*The Stranger*" [Yabancı] adlı makaledeki düşüncelerinden hareketle bir cevap bulmaya çalışabiliriz.

Schutz (1976), adı geçen makalede büyük bir kısmı yukarıda ele alınan görüşlerinin genel çerçevesi içinde kalmaya devam ederek bir yabancının –temas kurduğu yabancısı olduğu grup tarafından kabul edilmek ve hoşgörülmek için sürekli mücadele eden bir yetişkin bireyin- farklı bir sosyal-kültürel uzama girme deneyimini sorunsallaştırıyor. Meselâ, kendi içine kapalı bir gruba girmek için başvurmak, bir damat adayının müstakbel eşinin ailesi arasında kabul edilmesi, bir çiftçinin oğlunun koleje girmesi, bütün ömrünü kentte geçirmiş bir kişinin kırda yaşamaya başlaması, vb. gibi durumlarda karşılaşılması muhtemel sorunları ele alıyor. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, sosyal-kültürel-tarihî bir ortaklığı paylaşan, ilişkilenme yapıları birbirine benzeyen, gelenek/görenek/ahlakî kurallar vb. esasında ortaklaşan bir kolektivitenin içine bir nedenle –meselâ göç- girmek zorunda kalan bir yabancının deneyimlerini ele alıyor.

Bahsedilen anlamda, kolektivitenin üyeleri için gündelik deneyimde onlara önceden-sunulu gerçeklikler olduğu-gibi-kabul-edilmiş birer deneyim ve yorum şemasıdır. Hayatın olağanlığı içinde kendilerine sunulu bilgi stokları ile gündelik hayattaki sorunlarını kolaylıkla çözmeleri ve tasarladıkları amaçlarına ulaşmaları beklenir. Ta ki tersi bir durum ortaya çıkana değin. Oysa, yabancı için bütün bu olduğu-gibi-kabul-edilmiş şeyler aynı anlama gelmez. Onun olduğu-gibi-kabul-ettikleri farklı şeylerdir. Ona sunulu reçeteler farklı bir sosyallikte kökenlenir. Bu yüzden yabancısı olduğu topluluk içinde bütün bütünleşme girişimlerine rağmen bir yarı-anonim, yarı-yakın ve yarı-tipik dünya içinde kalma ihtimali yüksektir (Schutz, 1976: 103). Bir 'marjinal adam'ın, kendisine şüpheyle yaklaşılan olarak kalmaktan

kurtulması hiç de kolay değildir. Çünkü, içine girmeye çalıştığı topluluk ile ortak bir geçmişe sahip değildir; söz konusu topluluğun üyelerince paylaşılan ortak anlam dünyasına nüfuz etmesi ne kadar istese de oldukça zordur.[33] Hep bir yabancı olarak gündelik hayat dünyası içinde kalma ihtimali yüksek yabancı için içine girdiği yapı koruyucu sığınak değil, kendini –sahip olduklarıyla birlikte- kaybettiği bir labirenttir. Yabancının yeni girdiği kolektiviteyle bütünleşebilmesi söz konusu kolektivitenin kültürel yapısı içinde aralıksız devam eden bir soruşturma/sorgulama/tahkikat sürecine işaret eder. Şayet bu süreç başarı ile tamamlanırsa söz konusu sosyal yapı ve onun öğeleri kolektivitenin üyeleri için ne anlam ifade ediyorsa –sorgulanamaz bir hayat biçimi, sığınak, korunma- yeni gelen için de aynı anlamı ifade etmeye başlar. Artık o bir yabancı değildir (Schutz, 1976: 105).

Schutz'un *Yabancı*'daki düşünceleri açık bir biçimde Srubar ve Meisenhelder'ı haklı çıkarıyor. Schutz'da, ya gözlemci (yabancı) ile gözlenen (benzer/tipik olan) birbirine yabancı kalmaya devam ederler, ya da yabancı/atipik olan tipikliğin içinde asimile edilir massedilir. Bunun anlamı şudur: Schutz'un teorisinde Öteki'nin (yabancı) mecudiyeti kabul edilse de, ona herhangi bir erişim mümkün kılınmaz (Welz, 2000: 9).[34] Oysa, hayat-dünyası, benzeri/aşina olanı/tipiği olduğu kadar farklıyı/yabancıyı/atipiği de içerir. Bu çalışmanın genel gidişatına uygun bir biçimde ifade etmek gerekirse, kimlikte aynılık/benzerlik kadar farklılık/ayrım da temsil edilir. Benzer ve farklı olan arasındaki ilişkinin diyalektiği kimliğin inşâını temellendirir.

Son bir noktanın daha altını çizerek bitirelim. Kimlik, sadece şimdi ve buradaki iletişimlerin bir ürünü değildir. Onun inşâında şimdi ve burada kurduğumuz doğrudan iletişimler kadar, aynı zaman diliminde yaşıyor olsak da ortak bir mekânı paylaşmadığımız/doğrudan deneyimlemediğimiz çağdaşlarımızla ve ne zaman ne de mekânda doğrudan deneyimlediğimiz seleflerimizle ve haleflerimizle kurduğumuz

[33] Zordur, çünkü, "[h]erkesin bildiği gibi, bir yerlinin ülkesinin düşünsel alışkanlıklarına uymak için hiçbir özel çaba harcaması gerekmez. Halbuki, bir yabancı, yalnızca karmaşık meseleleri değil, aynı zamanda gündelik yaşamın her ânında söylenen ve yapılan binlerce ıvır zıvırı da açıklamak ve anlamak için kendini heba eder" (Robert'den akt. Bauman, 2003: 154).

[34] Böylece, Schutz, Husserl'in fenomenolojisindeki ben-merkezci [öznellik] perspektife sahip çıkarken, Ben ve Sen [Öteki] arasında radikal bir bölünme/yarılma tesis etmiş olur (Welz, 2000: 9).

iletişimler de belirleyici faktörler olarak yer alır. Hayat-dünyasının içinde vukua gelen gündelik deneyimler, şimdi ve burada olan kadar, şimdi ve burada olmayanla da ilişkilidir. Geçmişle olduğu kadar gelecekle de ilişkilidir. Yakın çevredekilerle olduğu kadar çağdaşlarımız, seleflerimiz ve haleflerimizle de ilişkilidir. Bu durumda, her ne kadar her birimizin –kimliklerimizin/benliklerimizin/kişiliklerimizin- *bir* iklimin, *bir* devrin ve de *bir* muhitin ürünleri olduğumuz kuşku götürmez bir gerçeklik olsa da, her bir *bir*in sadece şimdiki iklim, devir ya da muhitle değil, geçmişteki ve gelecekteki iklim, devir ya da muhitle de rabıtalı olduğunu ve *bir*in aynılığa olduğu kadar ayrılığa/çoğulluğa işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bunun bu çalışma açısından anlamı şudur: baştan beri kimliğin ilişkilerin bir ürünü olduğu tezini temellendirmeye çalıştığımız düşünülürse, Schutz'un teorik mirası bir sıçramaya karşılık gelir -tabii ki kimliği sadece benzerlikle/aynılıkla ilişkilendirmenin kabul edilemezliği biçimindeki bir ihtirazi kayıt düşerek.

III. HABERMAS, HAYAT-DÜNYASI VE BEN-KİMLİĞİ

Kimliği sadece hayat-dünyasındaki öznelerarası deneyimlerin bir ürünü olarak görmek, sosyal gerçekliğin makro boyutlarının ihmâline yol açar. Her ne kadar hayat-dünyasında başkalarıyla kurulan ilişkilerin sadece şimdi ve burada olanlarla sınırlı tutulamayacağı varsayımı –Schutz'un önemli katkılarıyla- öne sürülmüş olsa da, makro gerçekliğin kimliğin inşâındaki rolüne dair derinleştirilmiş bir analiz ihtiyacı henüz karşılanmış değildir. Sosyal gerçekliğin sadece mikro boyutlarıyla ilişki kuran bir kimlik analizi, makro boyutların kimliğin inşâındaki rolünü görmezden gelmeye yazgılıdır. Hayat-dünyasını ya da gündelik hayattaki olağan ilişkileri kimliğin analizinde merkezî uğraklar olarak benimseyen bütün yaklaşımların kaçınılmaz bir biçimde içine düştükleri çelişkiden çıkmak ancak gerçekliğin makro perspektifleri ile temas kurmakla mümkündür.

'Kimlik', 'benlik' ya da 'kişilik'in ne olduğunu/nasıl inşâ edildiğini anlamak için, bireyi sadece 'anlamlı ötekiler'le çevrili dünyası bağlamında ele almak yeterli değildir. Daha geniş sosyal yapılar ve tarihî süreçler de bireyin kimliği, benliği ya da kişiliği üzerinde belirleyicidir. Birey dünyaya fırlatıldığı anda kimliğinin bazı unsurları ona verilidir ve söz konusu unsurlara dair herhangi bir seçim yapma şansı yoktur. Meselâ, beyaz, erkek veya taşradan göç etmiş bir alt-sınıf aileye mensup olmak ve Kurtuluş Savaşı, İkinci Dünya Savaşı, Soğuk Savaş, vb. makro tarihî süreçler bireyin kimliği üzerinde ona bir seçim şansı bırakmaksızın belirleyicidir (Craib, 1998: 28). Ancak böyle diye, burada, sosyal gerçekliği sadece makro ölçeğe sabitlemek öneriliyor değildir. Sosyal gerçekliği makro ölçeğe sabitlemek kimliğin inşâındaki mikro ölçekle özdeş "yaratıcı etkinlik"i tümüyle görmezden gelme çelişkisine düşmekten kurtulamaz. O hâlde, baştan beri iddia edildiği üzere, Habermas'ın yapmaya çalıştığı gibi, makro ve mikro ölçekleri bir arada, aralarındaki ilişki esas olmak üzere ele almak gerekir.

Sembolik etkileşimcilik (Mead ve Goffman), fenomenoloji (Husserl) ve fenomenolojik sosyoloji (Schutz) yaklaşımlarındaki ortak çelişki sosyal gerçekliğin

makro perspektiflerini benlik/kimlik analizlerinde yeterince dikkate almamakta temellenir. Söz konusu teorilerde 'sosyal yapı' ile 'gündelik hayat dünyası' yeterince bütünleştirilmeden ele alınır (Jenkins, 2008: 90). Meselâ, fenomenolojik sosyoloji, Bourdieu'ya göre, sosyal yapıları, bireysel sınıflandırma edim ve stratejilerinin basitçe bir araya gelmesinin ürünü addetmekle, bu strateji ile edimlerin ve bu stratejilerin sürdürdüğü ya da karşı koyduğu nesnel oluşumların kalıcılığını, gerçekliğin sosyal üretiminin niçin ve hangi ilkeye göre gerçekleştirildiğini açıklayamaz: Bazı mekanist eylem görüşlerine karşın, sosyal gerçekliği, sosyal eyleyicilerin bireysel ama aynı zamanda *kolektif* olarak inşâ ettiğini hatırlamak doğru olsa da, bazı etkileşimcilerin ve etnometodologların düştüğü tuzağa düşmemek, yani bu inşâ çalışması sırasında ortaya attıkları kategorileri kendilerinin inşâ etmediklerini unutmamak gerekir (Bourdieu'dan akt. Wacquant, 2003: 19-20). Habermas, geliştirdiği 'iletişim' esaslı modelle söz konusu çelişkiyi aşmak adına hayat-dünyasını sistem-dünyasından (iktisadî ve idarî alt-sistemler) farklı bir kategori olarak ele alır. Sosyal gerçeklik ne sadece hayat-dünyasından ne de sistemden ibarettir.[35] Toplumun kuruluşunu/bütünleşmesini ve kimliğin inşâını sadece hayat-dünyası ya da sisteme indirgeyen teorik çabalar tablonun bütünü ile değil sadece bir kısmı ile ilgilidir. Bu ikisi arasındaki gerilimli ilişkinin analizi, kimliğin inşâına dair yetkin bir teorileştirmeyi mümkün kılar.

4.3.1. Hayat-dünyası ve Modernliğin İmkânları

Habermas'ın hayat-dünyasını kavramsallaştırma girişimindeki vurgu öznelliği esas alan bilinç felsefeleri ile karşılaştırıldığında temel bir noktada kırılmaya uğrar: vurgu özneden öznelerarasılığa[36] ve bilinçten dile kayar. Bütün felsefe geleneği içinde (Descartes'dan Husserl ve Schutz'a, Feuerbach'tan Adorno'ya) iki ben modeli sunulur. Biri düşünen, bilen ben'dir (bir nesne üzerinde düşünen yalnız ben); diğeri doğayı dönüştürüp ele geçiren ben'dir (dünyayı şekillendiren eyleyen ben). Öznelerarasılık ve benler arasındaki ilişki Hegel'den bu yana bilinç merkezli olarak anlaşılmaya çalışılırken, kullanımdaki dil hep analizin

[35] Kimlik esasında söylemek gerekirse, kimliklerimiz ne sadece hayat-dünyasındaki etkileşimlerin ne de yasa, okul, kilise, iş ve diğer benzeri kurumların belirleyiciliğinin ürünü değildir (Appiah, 2006: 19).

[36] Habermas'ın çıkış noktası doğrudan öznelerarasılıktır. Öznelerarasılık öznelliği önceler.

dışında kalır (Benhabib, 2005: 308). Dili analizin dışında tutan herhangi bir yaklaşımın, Habermas'a göre 'sosyal etkileşimin bütünlüğü'nü yakalayabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, "ne etkileşimi bilinçler-arası bir forma indirgeyen kıta felsefesi, ne de analitik felsefede hüküm süren "öteki zihinler" tartışması" (Benhabib, 2005: 308) sosyal etkileşimi bütünlüğü içinde kavrayabilir. Çünkü, "her iki yaklaşım da, *benim* zihnimden *senin* zihnine, *benim* bilincimden *senin* bilincine doğrultusundan yola çıkar" (Benhabib, 2005: 308). Bunun anlamı şudur: bilinç felsefeleri Öteki ile karşılıklı anlamada, zora dayanmayan bir konsensüsde ya da dayanışmada temellenen bir etkileşim modelindense, ben'in kendi pratik çıkarları için kendini korumaya çalışmasında temellenen araçsal rasyonellik kavramıyla iş gören bir etkileşim modeli geliştirmektedirler (Best ve Kellner, 1998: 286-7).

Araçsal rasyonellik kavramıyla iş gören bilinç felsefeleri, Habermas'a göre, sosyalleşmeyi bireyselleşme üzerine kurmakla atı arabaya ters bağlamaktadırlar. Oysa, bireyselleşme sosyalleşme koşulları altında ortaya çıkar.[37] Yani, önce özneler ya da bireyler olarak gelmeyiz dünyaya, öznelliğimizi/bireyselliğimizi öteki benlerle kurduğumuz etkileşimlere, bir kolektiviteye aidiyete borçluyuzdur.

Bilinç felsefelerinin araçsal-rasyonel eylemde temellenen iletişim modellerinin karşısına Habermas karşılıklı anlamada, zora dayanmayan bir konsensüsde ya da dayanışmada temellenen alternatif bir iletişim modeli önerir: iletişimsel eylem.[38] "İletişimsel eylemlerde taraflar birincil olarak kendi başarılarına

[37] Bu düşünceyi, Habermas, aslen Durkheim ve Mead'e borçludur.

[38] Araçsal ve iletişimsel eylem arasındaki ayrımı belirginleştirmek adına bazı özelliklerinden bahsedebiliriz. Habermas'a göre, "araçsal eylem için "eylem-yönlendirici kurallar", "teknik kurallar"dır, "tanım-lama düzeyi, bağlamdan bağımsız bir dil"dir; "tanımlama türü, durumsal öndeyileme ve buyruklar"dır; araçsal eylemin "edinil-me mekanizması", "öğrenme becerileri ve nitelikleri"dir. Araçsal eylemde yerine getirilen "işlev", (araç-amaç ilişkilerinde tanımlanan hedefe varma anlamında) "sorun çözme"dir. Eylemin değerlendirilmesi gerçekte başarılı olup olmamasına bağlıdır. Bu eylem türündeki rasyonalizasyon "üretim güçlerinin büyümesi" ve "teknik denetim gücünün yayılması" olarak sonuçlanır" (akt. Çiğdem, 1997a: 98). Buna karşılık, "[i]letişimsel eylem için "eylem yönlendirici kurallar", "sosyal normlar"dır; "tanımlama düzeyi", "öznelerarası bir şekilde paylaşılan sıradan dil"dir; "tanımlama türü", "davranışlar hakkındaki karşılıklı beklentiler"dir. Etkileşimin "kazanılma mekanizmaları" "rol içselleştirimleri"dir. İletişimsel eylemin "işlevi", "kurumların sürdürülmesi"dir. Bu eylem türünün başarılı olup olmadığını anlamak için kullanılan ölçüt, niyetlenilen şeyin iletilip iletilmemesinde yatmaktadır. Etkileşimin "rasyonalizasyon" boyutu, "özgürleşim, bireyleşim ve baskıdan kurtulmuş iletişimin yayılması"dır (aktaran Çiğdem, 1997a: 101).

yönlenmemiştir; eylem planlarını ortak durum temelinde birlikte kararlaştırabilmeleri koşuluyla, kendi bireysel hedeflerini izlerler" (Habermas, 1996: 305). Ortak durum tanımlarının kararlaştırılabilmesi iletişimsel eylem içinde yorumlama etkinliğinin önemli bir bileşen olarak içerildiğini gösterir. Yorumlama, yani görüş birliğine yakın duran durum tanımlarının karşılıklı tartışılması ile iletişimin tarafları 'anlaşmaya yönelik tavır' alırlar. Anlaşma, dil ve eylem yetisi olan özneler arasında bir görüş birliğine ulaşma sürecidir. 'Karşılıklı ikna' ile bir görüş birliğine ulaşmanın ifadesi olarak anlaşma, "dışsal bir dayatmanın ya da şiddete dayalı bir uygulamanın ürünü değildir; ortak kanılara dayalıdır (Habermas, 1996: 305-306); onun için tek belirleyici güç "iyi bir tartışma otoritesi"dir; ki bu insanların kendi aralarındaki konuşmalarına mündemiç telostur (Finn, 1996: 4). Hayat-dünyasında bireylerin yönelimi, o hâlde, Habermas için, öncelikle anlaşmaya, konsensüse, uzlaşıya dönüktür.[39] Anlaşmaya yönelik tavırla bir görüş birliğine ulaşmakta 'rıza' esastır.

İki öznenin birbirleriyle anlaşmasının ne demek olduğunu konuşma modeline gönderme yaparak çözümleyebiliriz. Anlaşma insan diline telos olarak mündemiçtir. 'Anlaşma insan diline telos olarak mündemiçtir' demek, dille anlaşma arasında bir amaç-araç ilişkisi olduğu anlamına gelmez, aksine dille anlaşma arasında böylesi bir ilişki yoktur. Buna karşın, anlaşma kavramını açıklamak için tümceleri iletişimsel bir niyetle kullanmanın ne olduğunu göstermek gerekir. Bu nedenle iletişimin taraflarının tavrını model alarak anlaşmaya yönelik tavrın pragmatik vasıflarını çözümlemek gerekir; "bu modele göre en basit durumda taraflardan biri bir söz edimini gerçekleştirir ve diğeri de buna evet ya da hayır biçiminde bir tavır alır"

[39] Daha çok fark, ayrım, ötekilik, homojenleştirici normalleşmenin riskleri gibi kavramların ifade ettikleri anlamları merkeze alanlar –örneğin postmodernistler- Habermas'ın iletişimsel rasyonalizasyonunun zorunlu *consensuality*'sini [haz ve mutluluk için etkin bir işbirliği içinde olma] ve biçimsel evrenselleştirici güdülerini endişe verici bulurlar. Bu noktada, postmodernistlerin esas derdi, iletişimlerimizin amacı olarak öngörülen akılcı uzlaşıya dönük ısrarlı çaba sürecinin gerçek farklılıkların üstünü örtebileceği, onlara gereken önemin verilmemesi ile sonuçlanabileceği endişesinde temellenir (Coles, 1997: 25). Örneğin, Lyotard, Habermas'ın iletişimsel eylem üzerinden bir uzlaşıya varma düşüncesinin azınlıkta olanların, marjinallerin totalize edilmesine yol açabileceğini, dolayısıyla iletişimsel eylemin nihai amacının zorunlu olarak bir uzlaşıya erişmek olmaması gerektiği düşüncesindedir. Farklı olan dışlanabilir ve bastırılabilir; eğer nihai amaç uzlaşı ise (Sitton, 2003). Habermas, bahsi geçen endişelerin meseleyi çarpıtan niteliğine dikkat çekerek şöyle diyor; hiçbir şey beni töhmet altında kalmaktan daha çok kaygılandırmaz. İletişimsel eylem teorisi, akılcı bir ütopik toplumu teklif eder, en azından önerir. Benim ilgim bir ideal olarak tümüyle opak/şeffaf bir topluma yönelik değil (akt. Coles, 1997: 25).

(Habermas, 1996: 307). Yani, taraflardan biri konuşma ânında *söz ediminde*[40] bulunduğunda diğerinin evet ya da hayır biçiminde tavır alması ile taraflar arasında anlaşmanın sağlanabilmesi için kapı aralanmış olur. Dolayısıyla, konuşma ânında amaç, ne sadece nesne durumlarını dile getirmek ne de dinleyici de bir etki uyandırmaktır; bir şeyler söyleyerek edimde bulunmak, yani anlaşmaktır. Habermas'a göre, konuşmanın taraflarının anlaşabilmesi, yani edimsözsel edimlerin başarılı olabilmesi, olsa olsa, konuşmanın/iletişimin taraflarının "ait oldukları ve onların anlaşma sürecinin arka planını oluşturan yaşama evreni [hayat-dünyası -m.a.] içinde ortaya çıkar" (Habermas, 1996: 312). Hayat-dünyası anlaşma süreçlerinin bir bağlılaşığı/korelatıdır. "İletişimsel eylemde bulunan özneler, her zaman bir yaşama-evreninin [hayat-dünyasının –m.a.] ufkunda anlaşırlar" (Habermas, 1996: 95-6). Hayat-dünyasının ufkunda anlaşmak ifadesini şöyle açabiliriz: Hayat-dünyası anlaşmaya ulaşma süreci içinde sadece bir *bağlam* değildir; aynı zamanda ona *kaynak* temin edendir. Şöyle ki, ortak hayat-dünyası olduğu-gibi-kabul-edilmiş verili kültürel bilgi stoğunu anlaşma sürecine sunar. Bu sayede yorumlayıcı çabalarında kullanacakları üzerinde uzlaşılmış yorumlama modelleri katılımcılara sunulmuş olur (Habermas, 1990: 135). Hayat-dünyası içinde birbirleri ile iletişim kuran tarafların her birinin 'söz eylemleriyle edimsözsel hedefler ve *yalnızca bu tür hedefler* güttüğü, dil yoluyla sağlanan etkileşimleri', Habermas, iletişimsel eylem olarak adlandırırken; 'taraflardan en az birinin, söz eylemleriyle bir dinleyende etkisözsel etkilere yol açmak istediği etkileşimleri' ise stratejik eylem olarak adlandırıyor (1996: 313). İletişimsel eylem gibi özne yönelimli olsa da; stratejik eylemin amacı, "karşılıklı anlayışa ulaşmak olmayıp, ötekilerin sadece bizim amaç ve hedeflerimizi gerçekleştirmek üzere eylemesini ya da konuşmasını sağlamaktır" (Benhabib, 2005: 185). Burada bizim için önemli olan hayat-dünyası ile iletişimsel eylem arasında

[40] Habermas, burada Austin'in edimler arasında yaptığı ayrımdan istifade ederek anlaşmayı çözümlemeye çalışıyor. Edimler, Austin'de *düzsözsel*, *edimsözsel* ve *etkisözsel* olarak üçe ayırılır. Edimsözsel edimlerde, konuşmacı, nesne durumlarını dile getirmekte, bir şeyler söylemektedir. Edimsözsel edimlerde ise, konuşmacı, bir şeyler söyleyerek bir eylemi gerçekleştirmiş olur. Edimsözsel rolde, bir vaat, buyruk, itiraf vs. olarak kullanılan bir tümcenin kipi ortaya konur. Etkisözsel edimde ise, konuşmacı, dinleyicide bir etki uyandırmak istemektedir. Konuşmacı, bir söz edimi gerçekleştirmekle, dünyadaki bir şeye etkide bulunmuş olur (Habermas, 1996: 308). "Demek ki Austin'in saydığı üç edim, şu deyimlerle de karakterize edilebilir: *Bir şeyler* söylemek; bir şeyler söylemiş olmakla eylemde bulunmak; bir şeyler söylemiş olmakla eylemde bulunmak *yoluyla* bir şeye etki etmek" (Habermas, 1996: 308).

kurulan ilişki ve hayat-dünyasının anlaşmaya yönelik eylemin art alanını teşkil edişidir.

İletişimsel eylem ve hayat-dünyası arasındaki ilişki esasında yürütülen bir analiz, Benhabib'e göre, Hegel, Marx ve Habermas öncesi eleştirel teorisyenlerin eylem modellerinin eksikliğini görmemizi sağlar. Şöyle ki, ilkin, çalışma ve kendini gerçekleştirme modeli hayat-dünyasının öne çıkan özelliklerden birini ihmâl etmektedir: insan eyleminin dille dolanımlanışı. Söz konusu modellerde insan eyleminin dille dolanımlanışı görmezden gelinir. Oysa, "[i]nsan eylemi, yaptıklarının içeriğini ve ilgili niyetini dilsel terimlerle formüle eden hem aktör, hem de ötekiler için dille dolayımlanır" (Benhabib, 2005: 309). Bu yüzden, iletişimsel eylem modelinde, sosyal eylemin dilsel bir iletişim ihtiyacı ve yorumsal belirlenmişliği esastır.

Bahsedilen modellerdeki bir başka eksiklik çoğulluğun hafife alınmasında açığa çıkar. Hegel, Marx ve Habermas öncesi eleştirel teorisyenlerde çoğulluğun üzeri bir Tin, tarihî özne vb. adına örtülür. Bu, çoğulluğun tümüyle reddedilmesinden kaynaklanmaz; çoğunluk sadece bir özneye ve onun bütünlük talebine kurban edilir; öznelerarasılık öznelerüstülüğe dönüştürülür.[41] Buna karşılık, iletişimsel eylem modeli insani çoğulluğa hakkını teslim eder; zira, iletişim,

> *çoğulluğun* içinde açımlandığı mecradır. Konuşurken ve eylerken kim olduğumuzu ve ötekilerden farkımızı ortaya koyarız. Eylemlerimizin ifadelerimiz, ifadelerimizin de eylemlerimizin ışığı altında yorumlanışı ve sorulduğunda bunları açıklama yetimiz ötekilerle aramızdaki ayrımı kurar. Hâlbuki, çalışma eylemi modelinde bu çoğulluk tecrübesi sadece eylem "bağlamı" suretiyle değerlendirilir, iletişimsel eylem tecrübesinde ise bu tecrübe ta başından eylemin kurucudur (Benhabib, 2005: 310).

Özetleyerek söylemek gerekirse, Hegel, Marx ve Habermas öncesi eleştirel teorisyenlerin hayat-dünyasında eylemin dille dolanımlanışını ve çoğulluğu -bir Tin, tarihî özne vb. adına- görmezden gelmeleri, Habermas için kabul edilebilir değildir.

---

[41] Wittgenstein, Hegel'in kendisine sanki "hep farklı gözüken şeylerin aslında aynı olduğunu söylemek istermiş" gibi geldiğini söylerken, Hegel'de çoğulluğun üstünün örtüldüğünü vurgulamaktadır. Oysa, kendisi, 'aynı görünen şeylerin aslında farklı olduğunu göstermekle' (Eagleton, 1990: 19) hayata mündemiç çoğulluğu gözler önüne sermeye çalışır.

Geliştirdiği iletişimsel eylem modeli ile eylemin dille dolanımlanışını ve hayat-dünyasının çoğulluğunu öne çıkarır.

Hayat-dünyasının buraya kadar iki özelliği vurgulanmış oldu: hayat-dünyasında vukua gelen eylemler dille dolayımlanırlar ve hayat-dünyasında çoğulluk esastır. Habermas'ın hayat-dünyasına yüklediği anlamlardan bir başkasını daha açığa çıkarmak için 'emek' ve 'etkileşim' arasında kurduğu ilişkiye bakmak gerekir. Önce iki kavramın ayrı ayrı neye tekabül ettiğine bakalım. Emeğin bir nesneler alanı üzerindeki araçsal kontrol ilişkisini içerdiği yerde, etkileşim öznelerarasındaki iletişim veya karşılıklı anlama esasında tanımlanır. Ayrıca, emeği, doğa bilimi, teknoloji ve bürokrasinin alanına dâhil etmek gerektiği yerde; etkileşim değer ve normların sahasını teşkil eder (West, 2005: 120). Özcesi, birinde araçsallık esasken, diğerinde iletişim esastır.

Aralarındaki farklılıkları dikkate alarak söylemek gerekirse, Habermas için, "etkileşimin emeğe dayandırılması veya emeğin etkileşimden türetilmesi mümkün değildir" (Habermas, 2004: 24). Oysa, Marx, etkileşimi emek bağlamına, iletişimsel eylemi araçsal eyleme indirger. Söz konusu araçsal eylem, Marx'da "bütün kategorilerin ortaya konması için paradigma olur; her şey üretimin özdeviniminde çözülür" (Habermas, 2004: 31). Emeğin (araçsal eylem) etkileşime (iletişimsel eylem) indirgenmesi, "araçsal olarak kullanılabilen ya da "teknik" bilgiye –maddi dünyayı kontrol etmek için kullandığımız türden bilgiye- doğa bilimleri kadar sosyal bilimlere de özgü bir şey olarak bakıldığı anlamına" (Giddens, 2000a: 256) gelir. Böylece bütün sosyal meseleler "teknik" bir mesele olarak görülmeye başlanmış olur; ki bu insan aklının yeteneklerinin teknik bir akla saplanıp kalmakla tüketilmesi ile eş-değerlidir. (Giddens, 2000a: 256).

Marx'ın iletişimsel eylemi araçsal eyleme indirgemesi kapitalizmin işleyişinde açığa çıkan bazı gerçeklikler aracılığıyla yanlışlanabilir. Şöyle ki, bugün emek artan bir biçimde rasyonelleşmiştir. Makinalaşma ve üretici güçlerin tekniği ilerleyen seviyelerde kullanımı belirgin bir refahı beraberinde getirmiştir. Amaç-rasyonel eylem bir ideal olarak açlık ve eziyetten kurtuluşu öne çıkarabilir. Bunu

sağlayacağına bizi inandırabilir. Oysa, açlıktan ve eziyetten kurtuluş, zorunlu olarak kölelikten ve aşağılanmadan kurtuluş anlamına gelmez; zira, emek ve etkileşim arasında kendiliğinden gelişen bir ilişkiden söz edilemez. Ama, yine de, iki moment arasında bir ilişki kurulabilir. Şöyle ki, "tinin olduğu gibi insan türünün de oluşum süreci emek ve etkileşim arasındaki o ilişkiye bağlıdır" –her ne kadar Marx bu hususta bir şey söylemese de (Habermas, 2004: 32). "Emek" ve "etkileşim" hayatın temel şartlarının, insan türünün kendini korumasının (varkalması) ve kendini kurmasının süreç esaslı ifadesidir. Habermas'a göre, insan türünün kendini koruması ve kurması süreçlerinin şartları biyolojik kavramlarla kategorize edilemeyecek şekilde emek ve etkileşim aracılığıyla kültürel olarak belirlenir (Çiğdem, 1997a: 70).[42] İnsanın sosyal oluşumunu (ya da toplumun kuruluşunu) ve bireyin sosyal gelişimini (ya da kimliğin inşâını) çözümleyebilmek için, insanın kendini korumasının ve kurmasının süreçsel ifadesi olan emeği (araçsal eylem) ve etkileşimi (iletişimsel eylem) –birini diğerine indirgemeksizin- bir arada ele almak gerekir. Sosyal gerçekliğe bir bütün hâlinde ne sadece emek (araçsal eylem) yönelimli ne de sadece etkileşim (iletişimsel eylem) yönelimli olarak vakıf olamayız.[43] Çünkü sosyal gerçeklik araçsal eylemle ilişkilendirilen sistemden ibaret olmadığı gibi, iletişimsel eylemle ilişkilendirilen hayat-dünyasından da ibaret değildir.

---

[42] Perry Anderson *Tarihsel Materyalizmin İzinde*'de, Habermas'ın "emek" ve "etkileşim" arasında ilişki kurma ihtiyacından hareketle Marx'a yönelik eleştirilerine bir karşı eleştiri geliştirir. Habermas'ın düşünsel serüveni, Anderson'a göre bir dizi sapmaya uğrar. İlkin, sosyal etkileşim nosyonu yerini iletişime bırakır. Bunu iletişimin dille özdeşleştirilmesi izler. Sonrasında ise dile 'emek' üzerinde mutlak bir öncelik tanınır (Anderson, 2004: 75-6). Habermas, ayrı fakat eşit eylem türleri arasında ayrım yapmakla başladığı serüvenini dile emek karşısında öncelik tanımakla sonlandırır. Bunun anlamı şudur: Habermas da bir eylem türünü diğeri karşısında ayrıcalıklı kılmaktan kaçamaz. Ayrıca, Anderson, Habermas'ın serüveninin bir tür kadercilikle sonuçlandığını iddia eder: "[İ]letişimsel öğrenme süreci, bir kez tarihsel gelişimin nedensel önceliğiyle uyumlu kılındığında ve insan zihninde moral büyüme için doğal olarak bulunan bir potansiyel üzerinde kurulduğunda, teorinin selim bir kaderciliğe (providentialism) doğru dönmesi yolunda kendinde kurulu (built-in) bir eğilim vardır. Habermas'ın "evrensel pragmatiği"nin anlamı budur" (Anderson, 2004: 78). Anderson'un Habermas'a yönelik eleştirisinin bir benzeri Giddens tarafından dile getirilir. Giddens'a göre, Habermas etkileşimin emeğe indirgenemezliğini vurgularken, kendisini de etkileşim kavramı içinde üçlü bir indirgeme yapmaktadır: "Birincisi, etkileşimi eylemle eşdeğer ya da ona indirgenebilir olarak görmek yanlıştır. İkincisi, eylemi iletişimsel eylemle eşdeğer ya da ona indirgenebilir olarak görmek yanlıştır. Üçüncüsü, iletişimsel eylemin salt normlar düzeyinde incelenebileceğini sanmak yanlıştır" (Giddens, 2000a: 262-3).

[43] Habermas'ın "emek" ve "iletişim" arasındaki ayrımının bir benzeri Arendt'de "emek", "iş" ve "eylem" arasında yapılır. Arendt'in *viva activa* kavramsallaştırmasını kullanarak ifade etmek gerekirse; "emek", "iş" ve "eylem"den herhangi biri tek başına sosyal gerçekliği temsil etme yetkisine haiz değildir. "Bunlardan her biri, yeryüzündeki hayatın insana içinde [o şartla] verildiği temel durumlardan birine karşılık geldiği için aslidirler" (Arendt, 1994: 36).

Gelinen noktada, Habermas'ın bütün teorik serüvenine nüfuz eden bir başka kavramsallaştırma –rasyonellik- aracılığıyla, hayat-dünyasının temel özelliklerine bir yenisini eklemek yerinde olur. Ratio/akıl, "tıpkı dil gibi Habermas için sosyal bir vasat (ortam) ve kategoridir" (Çiğdem, 1997a: 16). Sosyal bir vasat ve kategori olarak aklı hayat-dünyasına iliştirebilmek için ya da hayat-dünyasını rasyonel addedebilmek için 'iletişimsel olarak ulaşılmış bir anlaşma üzerinden yönetilen etkileşimlere izin vermesi' gerekir (Habermas, 1996: 359). Yani, hayat-dünyasında vukua gelen etkileşimler şayet iletişimsel olarak ulaşılmış bir anlaşma üzerinden yönetiliyorlarsa, hayat-dünyasına rasyonellik atfetmek mümkün hâle gelir. Bu tür bir rasyonelleşmede, "normatif olarak atfedilmiş uzlaşmadan iletişimsel olarak ulaşılmış anlamaya doğru bir geçiş" (Dellaloğlu, 1998: 210) içerilir.

Eylemlerin dille dolayımlanması, çoğulluk, etkileşim ve rasyonellik bir arada düşünüldüklerinde kültürün, toplumun ve kişiliğin yeniden üretimi için hayat-dünyasının bir vasat olarak belirdiği varsayımını öne sürebiliriz. İletişimsel eylem kültürün olduğu kadar toplumun ve kişiliklerin üretim sürecinin temel aracısıdır. Elbette aynı zamanda kimliğin de. Buna karşılık, toplumun maddi yeniden üretimini analiz edebilmek için eylem teorisinden sistem teorisine, hayat-dünyasından sistem-dünyasına dönmek gerekecektir. Bu cümleden olmak üzere, bir sistem olarak toplum ile hayat-dünyası olarak toplum arasında yapılacak ayrım toplumun maddi yeniden üretiminin koordinatlarını serimlemeyi mümkün hâle getirecektir.

Hayat-dünyasının iletişimsel anlaşmaya art alan sunması koşuluyla sahip olabildiği rasyonellik bir başka rasyonellik biçimi ile gerilimli bir ilişki içindedir; şöyle ki, dilin anlaşma sürecindeki bütün işlevlerinin iktisadî ve idarî alt-sistemler tarafından üstlenilmesi (para ve iktidarın dilin yerine geçerek hayat-dünyasında koordine edici merkez rolünü üstlenmeleri) ile iki tür rasyonelleşme arasında gerilim ortaya çıkar.[44] Bu gerilimin iki talihsiz sonucu vardır: özgürlük yitimi ve anlam

[44] Böylesi bir gerilimle hayat-dünyası hem sistem-dünyasından ayrışmış hem de iki düzeyli bir toplum kavramı geliştirmek adına onunla bütünleşmiştir. Toplum, bu iki farklı dünyadan müteşekkil bir alt-sistemler toplamıdır. Ne sadece birinden ne de diğerinden ibaret değildir. Her biri kendine özgü

yitimi (Love, 1997: 55). Hayat-dünyası bu gerilimli ilişkide sistemin öğelerince – iktisadî ve idarî alt-sistemler- nesneleştirilir/şeyleştirilir, sömürgeleştirilir ve hayat-dünyası içinde mukim aktörler anlam yitimi ile kendilerine yabancılaşırlar. Habermas için, bu gerilimli ilişkiyi çözümlemeden, yani hayat-dünyasının sistem-dünyası tarafından biçimlendirilmesini anlamadan hayat-dünyasının karakterini çözümlemek mümkün değildir (Dellaloğlu, 1998: 214).[45]

---

işlevlerini yerine getirmek suretiyle sosyal sürekliliğe katkı sağlar. İktisadi ve idarî alt-sistemler, toplumun maddi yeniden üretimini, hayat-dünyası ise kültürel yeniden üretimi destekler. İktisat için para, yönetim/idare için iktidar, hayat-dünyası için ise iletişimsel eylem esastır (Sitton, 2003: 72).

[45] Hayat-dünyasının nesneleştirilmesi/sömürgeleştirilmesi teması şüphesiz yeni değil. Husserl, Heidegger, Lukacs ve Habermas öncesi eleştirel teorisyenlerde bu temanın izini sürebiliriz. Hatırlanacağı üzere, Husserl *Crisis*'de, 'doğanın matematikleştirilmesi'nden, 'doğanın teknik ölçüme konu edilmesi'nden, 'doğanın teknik kontrolü ve tahakkümü'nden, vb. hareketle naturalizm ve beşeri bilimleri eleştiriyordu. Benzer bir eleştiri, Heidegger'de bilim ve teknoloji analizlerinde dile gelir; şöyle ki, Heidegger'e göre, "insan benliği ve kimliği ile ya da bütün diğer yüklemleri ile teknolojinin nesne kıldığı bir varlıktır. Tüm nesneleşme bir hesabetmedir, bir şey üzerinde hesap yapmak o şeyi bir beklenti nesnesi olarak kurmaktır (Heidegger, 1998: 30). Bir başka yerde, O, benzer bir düşünceyi şöyle dile getirir: "[y]eni çağın özünü ıralayan [karakterize eden –m.a] dünyanın resme dönüşmesidir" (Heidegger, 2001: 79). Dünyanın resme dönüşmesi: insanın doğayı ve insanları nesneleştirmesi, varlığın efendisi olması ya da özneleşmesidir. İnsan bir bütün olarak, Heidegger'e göre, "varolanın efendisi olmak için ölçmeye, uygulamaya başlar" (2001: 80). Ölçme ve uygulama ile varolanın efendisi olan özne-insan, kendisini de doğa ile birlikte yok edişe mahkûm eder (Heidegger, 1994: 120); bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, insan türü, "bağımsızlaşma süreci içinde, içinde yaşadığı dünyanın yazgısını paylaşır. Doğa üzerinde egemenlik, insan üzerindeki egemenliği getirir" (Heidegger, 1994: 120). Husserl ve Heidegger'de dile gelen bilim ve teknik eleştirisi Horkheimer, Adorno ve Marcuse tarafından da devam ettirilir. Örneğin, Horkheimer'a göre, "[b]ütün varlık alanlarının bir araçlar alanına dönüştürülmesi, bunları kullanması gereken öznenin de yok oluşuna yol açar. Modern sanayi toplumuna o nihilist görünümü veren budur. Özneyi yücelten öznelleşme, onu aynı zamanda yok oluşa da mahkûm etmektedir" (1994: 120). Eleştirel Teoride, 'rasyonelleştirme', 'nesneleştirme', 'şeyselleştirme', 'planlama', 'uyarlanma zorunluluğu', 'standartlaştırma: sözümona bireyselleştirme', 'yönetim altına alınmış dünya', 'tek boyutlu dünya', 'çarşaf liste halinde düşünme', vb. kavramların her biri esas itibariyle özdeşliğe hapsedilen, yani tahakküme maruz kalan insanın yeni gerçekliğinin sembolik ifadeleri olarak belirir. Söz konusu temanın sıklıkla Eleştirel Teorisyenlerce yinelendiğini söyleyebiliriz. Örneğin *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'inde Horkheimer ve Adorno şöyle derler: "Değişik olan her şey eşit duruma getirilmektedir. Bu, gizil deneyimin sınırlarını eleştirel şekilde çizen yargıdır. Her şeyin her şeyle özdeşliğinin bedeli, hiçbir şeyin kendisiyle özdeşlik hakkına sahip olmamasıyla ödeniyor" (1995: 29). Tam da bu yüzden, 'bütünleşen kişi yitip gitmektedir' der Adorno (1998: 249). Standartlaşmanın, tek-boyutluluğun Lukacs'daki ifadesi ise şöyle: "[i]lkin kapitalizmdir ki bütün topluma, bütünsel bir ekonomik yapısıyla birlikte yine tüm toplumu kucaklayan –biçimsel olarak- bütünsel bir bilinç yapısını getirmiştir" (2006: 174). Söz konusu bilinç yapısının kökeninde hesaplamaya, hesaplanabilirliğe göre ayarlanmış olan rasyonelleşme ilkesi yer alır. Kapitalizm, Lukacs'a göre, ilk ortaya çıktığı dönemden farklı olarak yeni tür bir manipülasyona/sömürüye başvurur. Örneğin bir 'tıraş bıçağı' ya da 'sigara' reklamı ile kaliteli bir ürün sunmaktan daha çok, 'düşüncenin denetlenmesi' ya da 'bilincin yönlendirilmesi' amaçlanır. "Bilincin böylesine yöneltilmesi sonucu, işçi, çalışan insan, boş zamanını nasıl değerlendireceği sorusuna yanıt aramaktan alıkonur; tüketim, yaşamı dolduran bir amaç olarak kabul ettirilir; tıpkı oniki saatlik iş gününde çalışmanın zorlayıcı, tepeden inmeci tarzda yaşama egemen olması gibi" (Lukacs, 1970: 170). Özcesi, bilim ve teknoloji ya da kapitalizm eleştirileri esas itibariyle sosyalliğin, hayat-dünyasının tahakküm altına alınmışlığında temellenir.

Hayat-dünyasının tahakküm altına alınması, yani nesneleştirilmesi hayat-dünyasının evrensel ufkunun kesin olarak parçalanmasına, yerelleşmesine ya da bir alt-yapı olarak kalmasına işaret eder (Habermas, 1996: 607). Artık eylem koordinasyonu dilden yönetim araçlarına aktarılmış, etkileşim yaşam-dünyasal bağlamlardan koparılmıştır. Para ve iktidar gibi araçlar, deneye dayalı olarak "güdülenmiş bağlara dayanırlar; hesaplanabilir değer miktarlarıyla amaçsal-rasyonel bir ilişkiyi kodlarlar ve dilsel uzlaşı süreçlerinin *kestirmeden geçilmesi* yoluyla, öteki etkileşim taraflarının kararları üzerinde genelleştirilmiş bir stratejik etkide bulunmayı" (Habermas, 1996: 618) mümkün kılarlar. Bu durumda artık eylemlerin koordinasyonu için hayat-dünyası değersizleştirilmiştir, ona gerek duyulmaz (Habermas, 1996: 618). Hayat-dünyasının sistemce değersizleştirilişi ya da kolonize edilişi, kültüre, topluma ve kişiliğe karşı tuhaf bir kayıtsızlıkla açığa çıkar. Toplum insansızlaştırılır (Habermas, 1996: 758) –ya da yoksullaştırılır.[46] Buna 'gündelik bilincin parçalanması' ve 'iletişimin sistematik bir biçimde tahrif edilmesi' eşlik eder. Bütün bunlar birer sosyallik içre patolojidir (White, 1989: 119). Söz konusu patolojilerin kültürel yeniden üretim, sosyal bütünleşme ve sosyalleşme alanlarında yarattığı huzursuzlukları kültürel, sosyal ve kişisel düzeyde ayrı ayrı yansımalarıyla birlikte ele almak mümkün. Söz konusu patolojilerin kültürel düzeydeki sonucu kolektif kimliğin kendini güvende hissedemeyişinde açığa çıkar. Sosyal düzeyde anomi ve bireysel düzeyde ise yabancılaşma bahsedilen patolojilerin temsilleridir (White, 1989: 120).

Hayat-dünyasının sistemik güçlerce kolonize edilişi, şeyleştirilişi 'hukukun yaygınlaşması' ya da 'hukuksallaştırma'* –iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanlarının hukuksallaştırılması- örneği ile açık bir biçimde delillendirilebilir. Hayat-dünyasının sömürgeleştirildiğine dair temel iddia, iktisat ve devlet alt-sistemlerinin, kapitalist büyüme sonucunda giderek daha da karmaşıklaştıklarını ve hayat-

[46] Hayat-dünyasının kültürel yoksullaşması, Habermas'a göre, tümüyle bilim, ahlak ve sanatın birbirinden ayrışmasından, sonrasında kültürel gelenekleri değersizleştiren kültürel uzmanlaşmanın yaygınlaşmasından türer (Finn, 1996: 11).

* Kavram, toplumda pozitif hukukun giderek genişleyip yaygınlaşması, yazılı hukukun yükselişi, gittikçe daha fazla sosyal ilişkinin hukuken düzenlenir ve yargılanır hâle gelmesi, hukukî düzenlemelerin daha kapsamlı ve detaylı hâle gelmesi anlamına geliyor (Yüksel, 2006: 217-232).

dünyasının sembolik yeniden üretimine –kültürün, sosyalliğin ve kişiliğin yeniden üretimi anlamında- daha derinden sızdıklarını açığa çıkarır. Bu durum yalnızca kamusal alanda başarılı bir biçimde dramatize edilmiş hâlde bulunan, çevre koruma, nükleer ve reaktör güvenliği, verilerin korunması, vb. gibi konular için söz konusu değildi. Hayat-dünyasının hukusallaştırılma eğilimi, ayrıca,

> boş zamanın, kültürün, dinlenmenin, turizmin meta iktisadının yasaları tarafından ve kitle tüketiminin tanımlamaları tarafından belirgin bir biçimde ele geçirilmeleri; burjuva ailesinin yapılarının gözle görülür biçimde çalışma dizgesinin buyrumlarına uyum sağlamaları; okulun, meslek ve yaşam şanslarını dağıtma olanaklarını somut bir biçimde üstlenmesi ölçüsünde, daha geniş bir alana yayılır (Habermas, 1996: 821).

Hem aile hem de okul asıl itibariyle her türlü hukuksallaştırmayı önceleyecek bir biçimde birer eylem koordinasyon merkezi olarak anlaşmaya yönelik norm ve eylem bağlamları olmalarına rağmen, hukuksallaştırmayla birlikte bu bağlamlar hem hukuksal olarak bütünleştirilmiş hem de yeniden biçimlendirilmişlerdir. Bu bütünleşmişlik ve yeniden biçimlendirilmişlik hayatın nesneleştirilmesi ve hayat-dünyasından arındırılmışlık demektir (Habermas, 1996: 822-823). Hayatın nesneleştirilmesi ve hayat-dünyasından arındırılmışlıkta özgürleşim kadar bir tür bağımlılık da gizlidir. Şöyle ki, meselâ ailede kişilerarası ilişkiler hukukun güvencesi altına girdiğinde, bu kişileri aile üyeleri içinde özerk bir konum elde etmek anlamında özgürleştirse de, söz konusu özgürleşme yeni bir bağımlılık pahasınadır. Artık, ailenin "tekil üyesi, kendini bir kişi olarak kurabilmek için, devletin işe karışmasını istemek zorundadır. Böylelikle, ilk bakışta aile içindeki iktidar yapısının çözülmesi olarak görünen şeyin, daha yakından bakıldığında, başka bir bağımlılık biçiminin aracı olduğu açığa çıkar" (Simitis'den akt. Habermas, 1996: 823).[47] Hukusallaştırma sürecinde açığa çıkan bu çift-değerlilik esasında düşündüğümüzde, kişilerarası ilişkiler yasalarca düzenlenmeye başlandığında, devletin koruması altındaki birey, iletişimsel bir eyleme ihtiyaç duymaksızın gündelik hayatını idame ettirebilse de (Finn, 1976: 9) bu hayatın nesneleştirilmesi ya da hayat-dünyasından

[47] Habermas, hukuksallaştırma süreciyle hayatın şeyleştirilmesi/nesneleştirilmesi ve hayat-dünyasından arındırılmanın yarattığı sorunların –örneğin özgürlük yitimi ve artan ergen sorunları- çözümü adına rasyonalizyonu burjuva ailesinin yapısal dönüşümünde açığa çıkarmayı ve eşitlikçi ilişki modellerinde, bireyselleşmiş ilişkilerde ve özgürleşmiş çocuk-büyütme pratiklerinde iletişimsel eylemin içine yerleşik olan rasyonalitenin potansiyelinin açığa çıkarılmasını öneriyor (1987: 194).

arındırılma anlamında bir tür özgürlük yitimini beraberinde getirecektir.[48] Thomas Bernhard'ın deyişiyle, "devletleştirilmiş insanlar",[49] artık özgürlüklerini de yitirmişlerdir.

Hayat-dünyası ve sistem-dünyası arasında işlevleri esasında başlangıçta yapılan ayrımı anımsayacak olursak, hayat-dünyasının kolonizasyonuna dair bir başka önemli noktanın daha altını çizmek mümkün hâle gelir. Hayat-dünyası asıl itibariyle kültürün, toplumun ve kişiliklerin yeniden üretimi ile ilgilidir. Buna mukabil, sistem-dünyası maddi üretim alanıyla sınırlı bir işlev yerine getiriyor olmasıyla nitelenir. Oysa, kapitalizmin gelişim sürecine bakıldığında, geç kapitalist evrede sadece maddi üretim alanınında değil, kültürel üretim alanınında da sistem-dünyası ziyadesiyle mütecavizdir. Değer ve normlar aracılığıyla sosyal bütünleşme, eğitim ve gelecek nesillerin sosyalleşmesi iletişimsel davranış aracılığıyla bir araya getirilebiliyor olsalar da, sistemik tecavüzün etkisi altındadırlar. Söz konusu sistemik tecavüz/kolonizasyon tüketim ve hayat koşullarının bürokratizasyonu ile sosyal ilişkileri yeniden tanımlamak için hayat-dünyasına müdahele eder. Bu ise geleneklere yönelik bir saldırı anlamına gelir.[50] Böylesi bir kapitalist evrede maddi üretim kültürel, sosyal ve bireysel alanlarda ortaya çıkan patolojilere rağmen gerçekleşir (Habermas, 1981b: 21-22).

Habermas için hayat-dünyasındaki insansızlaşma ya da yoksullaşma ile açığa çıkan çöküntü Weber'in iddia ettiği gibi rasyonalizasyondan değil, "rasyonalitenin tarihsel olarak geçerlilik kazanmış belirli bir formundan" (Çiğdem, 1997b: 79)

---

[48] Bauman'ın sözleriyle, "[p]aradoksal bir şekilde, modern devlet ve modern pazar etkisine maruz kalanları "demodernize" etmektedir: İkisi de insanın niteliklerinin en moderninin gelişmesine engel olmaktadır: Özerk bir şekilde seçme ve gerçekten önemli olduğu durumda seçme kabiliyeti" (1998: 223).

[49] İnsanlar, okula gitme, okul aracılığıyla devletle temas kurmakla devletleştirilirler; devletle özdeşleşirler ya da devletin onlardan beklediği şey olurlar. Devletleştirilmiş insanlar, der Bernhard, "yaşamları boyunca devlete hizmet eden ve bundan dolayı da hayatları boyunca karşı-doğaya hizmet eden, devlet *hizmetkarlarıdır*" (akt. Bourdieu, 1995: 102).

[50] Geleneğe yönelik bir saldırı olduğu kadar, hayat-dünyasının kolonizasyonu cemaatlerin kendi kendilerini yönetmelerine yönelik bir saldırıdır. Sistemik kolonizasyonun idarî ayağını teşkil eden modern devlet, cemaatlerin özyönetiminin meşruiyetini yitirmesi ve yerel ya da loncalara özgü kendini idare mekanizmalarının ortadan kaldırılmasına karşılık gelir (Bauman, 2003: 139). Bauman'a göre, "[c]emaatin kendisini yeniden üretme mekanizmalarının kırılması ya da hızla dağılmasıyla birlikte, modern devlet, o zamana dek görülmemiş ölçüde sosyal süreçlerin yönetimine katılmak durumunda" (2003: 139) kalmıştır.

kaynaklanır: araçsal rasyonalite. Yani, dünyaya ve şüphesiz başka insanlara, onları nasıl sömürebileceğimiz temelinde bakmakta, olgu ile değerleri birbirinden ayırmakta ve değerleri, bilgi ve hayat açısından önemsiz bir role indirgemekte temellenen rasyonalite türü (Marshall, 1999: 180).[51] Her şeyi ölçülebilirliği ve yararlılığı esasında güvenilir addeden araçsal rasyonalite, bütün bir doğayı nesneleştirirken, aynı anda insanı da şeyleştirir/nesneleştirir, sömürür. Ancak böyle diye ne ratio'dan/akıldan ne de Aydınlanmanın kazanımlarından vazgeçmek gerekmez. Çünkü, "Aydınlanma ve rasyonellik hem ilerici hem de gerici görünümler barındıran bir çifte miras sunar: Demokrasi, kültürel farklılaşma ve eleştirel akıl ilericiyken, araçsal aklın hayatın tüm alanlarına uzanması yıkıcıdır" (Best ve Kellner, 1998: 290). Hem Weber hem de Horkheimer ve Adorno -Aydınlanma'nın Diyalektiği'nde- tarihî olarak geçerlilik kazanmış bir rasyonellik formunu –araçsal rasyonalite- çözümlerken, Marx'ın düştüğü hataya düşerler. Bütün şeyleşme/nesneleşme ve tahakküm analizlerini tek bir rasyonellik formu esasında yürütürler. İletişimsel eylemin olası imkânlarını –rasyonellik, konsensüs, özgürleşim ve dayanışmaya yol açması muhtemel- kullanmak yerine, onu araçsal eylemin içinde soğururlar. Tam da bu yüzden, Habermas'a göre,

> akla verilen totalize edici itkinin Aydınlanma'nın mite dönüşmesini kaçınılmaz kıldığını vurgulayan Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma eleştirilerinin yol açtığı ve aklın eleştirel işlevinin yıkıcı bir faaliyete indirgendiği bağlam savunulamaz. Aydınlanma ve ondan elde edilen felsefi ve sosyal kazanımlar, araçsal aklın yabancılaştırdığı bireylerin hayat-alanlarında [hayat-dünyalarında –m.a] tükenmiş ve gözükmez hale gelmiş olabilir ama bu tükenmişlik, Habermas için aydınlanma ruhunun bittiğine inanılmasına bir öndayanak teşkil etmez. Bu ruhun bittiğine inanmak insanların rasyonel yaratıklar olarak varkalma mücadelelerinden vazgeçmelerini gerektirecektir, oysa 'bütün makul standartları korumalıyız' (Çiğdem, 1997a: 52).

Horkheimer ve Adorno, Habermas'a göre, şeyleşme/nesneleşme kavramını iki biçimde genelleştirerek araçsal rasyonelliğin içinde iletişimsel rasyonelliği soğurmakla sonuçlanan bir girişimde bulunurlar. Şöyle ki, onlar, şeyleşme/nesneleşme kavramını sadece kapitalist iktisadî yapının doğuşunun özel tarihî bağlamından değil, insanlararası ilişkiler bağlamından da tümüyle koparırırlar

[51] Arendt'e atfen araçsal rasyonelliği bir başka biçimde şöyle açıklamak mümkün: İnsan *homo faber* [araç-yapan] olduğu oranda araçsallaştırır ve bu araçsallaştırış her şeyin araç düzeyine düşürüldüğü, mündemiç ve bağımsız değerini yitirdiği anlamına gelir; öyle ki neticede sadece imalat nesneleri değil ama aynı zamanda insanın yardımı olmadan varlığa geldikleri ve insani dünyadan bağımsız bir varoluşa sahip oldukları kesin olan 'doğanın bütün güçleri ile yeryüzü de, işten doğan şeyleşmeyi taşımadıkları için değer'lerini yitirir (1994: 231).

ve kavramı hem zamansal (türlerin bütün tarihi üzerinden) hem de konusal olarak (kendi-kendini koruma ve içgüdüsel doğasını bastırma çabası içindeki bilişi aynı tahakküm mantığına sokarak) genelleştirirler. Şeyleşme/nesneleşme kavramının bu ikili genelleştirilişi, araçsal akıl kavramına –öznelliğin ilksel tarihini ve ben-kimliğinin kendini-kurma sürecini tarihî-felsefesi olandan müteşekkil bir perspektife kaydıran- götürür (Habermas, 1984: 379-80). Oysa, ne öznelliğin ilksel tarihi ne de ben-kimliğinin kendini-kurma süreci, sadece araçsal eyleme atfen ele alınamaz. Öznelliğin ilksel tarihi ve ben-kimliğinin kendini-kurma süreci, araçsal eyleme indirgenmemiş bir iletişimsel eyleme atfen ele alınmalıdır. Burada Habermas'ın hayat-dünyasını sistemden ve araçsal eylemi iletişimsel eylemden tümüyle yalıttığı düşünülmemeli. Aksine, hayat-dünyasının kolonizasyonu ve araçsal eylemin iletişimsel eylem üzerindeki tahakkümü düşünüldüğünde bir iç içe geçmeden, çoğul bir bütünsellikten bahsedebiliriz. Önemli olan birinin diğerine indirgenmemesidir; sosyalliği ne sadece hayat-dünyasından ne de sistemden ibaret görmemektir; aklın eleştirelliğinin yıkıcı bir itkiye indirgenmemesidir; her halükârda sosyalliğe içre çoğulluğa hakkını vermedir.

Habermas'ın Horkheimer ve Adorno'nun karamsarlığı ile arasına mesafe koyuşunu bu noktada bir kez daha anımsamak gerekir. Habermas, araçsal akla saplanıp kalmış bir analizin geleceğe dair karamsarlığını aşmak üzere,[52] farklı rasyonalizasyon türleri geliştirerek, iletişimsel eyleme özel bir işlev yükler. Hayat-dünyasına mündemiç iletişimsel eylemin rasyonelleşme, demokratikleşme ve dayanışma kanalları açmak adına henüz açığa çıkarılmamış bir potansiyel taşıdığını dikkate almak gerekir. Bir evrensel barışa/ahlaka/kimliğe erişimi mümkün kılmak adına söz konusu potansiyeli açığa çıkarma girişimlerinin temeline, Habermas, 'ideal konuşma ortamı'nı yerleştirir. 'İdeal konuşma ortamı'nda gerçekleştirdiği iletişimlerle, insan, inisiyatif alır, bir şeyleri harekete geçirir, bir şeyler için önayak

[52] Horkheimer ve Adorno geleceğe dair karamsardırlar. 'Bizi ancak umutsuzluk kurtarabilir' (Christian Dietrich Grabbe) tümcesinin onlar için vazgeçilmezliği açıktır. Ancak böyle diye bir çözüm önerisinde bulunmuyor da değillerdir. Aydınlanma aklının tersinden bir mitleştirmeye saplanıp kalmasına –"aklın yoksullaşması"dır bu- karşı çare aklın bütün tahakküm edici güdülerinden feragat etmesidir. Bu ise aklın "ötekilik" ve "*non-identity*" alanlarına açılması ile mümkün olabilecektir (Dallymayr, 1991: 36). "Non-identity", her türlü totalite ile bütünleşmekten/özdeşleşmekten uzak durmaktır.

olur[53] ve 'ortak bir dünyanın kurulumuna katılabilir' (Sitton, 2003: 44). Ki böylece insan gerçek zincirlerinden –tahrif edilmiş iletişim- de kurtulmuş olur (Larrain, 1995: 178).

4.3.2. Hayat-dünyası'nın Kolonizasyonu ve Direniş Olarak Kimlik

Kimlik (ya da ben-kimliği) hayat-dünyasındaki etkileşimlerin olduğu kadar hayat-dünyasının kolonizasyonunun da bir ürünüdür. Her ne kadar 'ideal konuşma ortamı' içinde kimliğin inşâı öznelerarası etkileşimlere atfen ele alınsa da, Habermas, hayat-dünyasının kolonizasyonunun kimliğin inşâındaki belirleyiciliğinin altını çizer.

Habermas, ben-kimliğini kavrama yüklediği özgül anlamlar içinde ele alır. Kavram, ben'in sembolik düzenlenişini tanımlar; bu tanımla kavram bir yandan genel itibariyle kurucu bir sürecin yapılarında temellenir ve kültürel açıdan sabit ve yinelenen eylem sorunlarına olası en uygun çözümleri sunan bir evrensel ideal durumda dile gelir. Öte yandan ise, özerk ben'in ortaya çıkışı ile doğadaki diğer canlıların benzer olgunlaşma süreçleri arasında bir benzeşmeden bahsedilemez (Habermas, 1979, 70). Çünkü, özerk ben'in gelişimi gerçekte genellikle hayat sürecinde ulaşılabilir değildir. Yani, hayat devam ettiği sürece ben'in gelişimi de sürekli yinelenen bir süreç olarak devam edecektir.

Habermas'a göre, ne Erikson'un, ne Piaget'nin ne de Mead, Blumer ve Goffman'ın teorileri kimliğin gelişimine dair yetkin bir açıklama sunma kapasitesine sahiptir. Söz konusu teorilerdeki açığı kapatmak üzere, Kohlberg'in ahlakî bilincin gelişimi modelinden hareketle, Habermas, ben-kimliğinin inşâını analiz etmenin mümkün yollarının peşindedir. Hatırlanacağı üzere Kohlberg, her biri kendi içinde iki ayrı evreden müteşekkil üç ayrı ahlakî gelişim evresinden (geleneksel öncesi ahlaklılık, geleneksel ahlaklılık ve gelenek sonrası ahlaklılık) hareketle benliğin gelişimini analiz ediyordu. Kohlberg'in gelişim evreleri çocuğun ayrı bir benliği olduğunu fark edemeyişinden başlayarak özerkleşmiş bir ahlakî muhakemenin gelişimine ve aşılmasına uzanan bir süreçte benliğin gelişimini özerkliğin kazanımı

[53] Tıpkı Arendt'in "eyleyen insan"ı gibi. Arendt için, eylemek, inisiyatif almak, başlamak, önayak olmak ve hâkim olmak en nihayetinde bir şeyleri harekete geçirmek demektir. İnsanlar doğmakla bir başlangıç yaparlar, inisiyatif alırlar ve eyleme atılırlar (1994: 260).

ile ilişkilendiriyordu. Habermas, Kohlberg'in her bir gelişim evresi ile farklı bir kimlik biçimini özdeşleştirir. Gelenek öncesi ahlaklılık ile "doğal kimlik", geleneksel ahlaklılık ile "rol kimliği" ve gelenek sonrası ahlaklılık ile "ben kimliği" özdeştir. "Doğal kimlik"te bedensel acı, haz, vb. merkezdedir. Çocuk, doğa ve başkalarıyla kendi bedeni arasında bir ayrım yapabilse de, ayrımın temelinde sadece bedensel talepler yatar. Buna karşılık, "rol kimliği"nde bedenin dışındaki sembolik düzen keşfedilmiştir. Sosyal normların, kuralların benimsenip onlara itaat edildiği, sembolik anlamlar düzeninin keşfedildiği ve sosyal ahlakın belirleyici olduğu "rol kimliği"nin merkezinde itaat ve özdeşleşme vardır. Son evrede –"ben-kimliği"- ise özne/kişi artık içinde bulunduğu toplumla kendi bireyselliği arasında bir mesafe koyabilmektedir. Bu, sosyalleşme sonrasında gelen bireyselleşme eşiğidir. Birey kendine özgülüğünü/eşsizliğini keşfedip, gerekli durumlarda içinde bulunduğu toplumun değerlerini eleştirebilir; söz konusu değerlerle arasına mesafe koyabilir.[54] Ben-kimliği, o hâlde, bahsedilen anlamda bir özerkliğin/bireyselleşmenin cisimleşmesine tekabül eder (Habermas, 1979: 84-86). Ahlakî gelişimin yönü, Habermas'da, tıpkı Kohlberg'de olduğu gibi özerkleşmeye doğrudur. Özerklik, burada, gerekli durumlarda bütün cemaatsel bağların paranteze alınabilmesine; ya da benzer bir biçimde, "birey oluş"a, "kendi-kendini gerçekleştirme"ye ve "özgelişim"e (Warren, 1997: 172) karşılık gelir.[55] Bu durumda evrensel bir ahlaklılığın[56] hayat-dünyası ufkunda tesis edilmesi iletişimsel eylemlerin demokratik ortamında

[54] Ferry'ye göre, bireyin sadece biyolojik hayat çevriminden değil, tikel dilinden, tikel ulusundan ve tikel kültüründen uzaklaşabilmesi başkasıyla iletişim kurabilmenin ön-koşuludur: "Evrensele ulaşma yeterliliği de işte bu uzaklaşabilmeye bağlıdır" (1997: 183).

[55] Bu noktada bir yanlış anlamanın önüne geçmek gerekir. Özerklik, sosyalleşmeye öncel bir bireysel özellik değildir. Aksine, öncelikle bir cemaate aidiyeti gereksinir. Ortak bir iletişimsel anlama çatısının bir parçası olarak var olan "iletişimsel yetenekleri" ima eder. Özerkliğin gelişimi için dilsel etkileşimlere katılım bir ön-koşuldur (Warren, 1997: 174). Çünkü, Habermas için, ben-kimliği bir epistemik ben'in belirlenimi değildir. Aksine, ben-kimliği sosyal etkileşimlerde belirlenen bir yetenekte içerilir. Bunun anlamı şudur: ben-kimliği *sosyalleşme* aracılığı ile üretilir (Warren, 1997: 176).

[56] Habermas'ın ahlakın evrenselleştirilebilirliğine ilişkin varsayımlarının karşısına Bauman'ın ahlak tasavvurunu koyabiliriz. Bauman'a göre, "[a]poretik olmayan, müphem olmayan bir ahlak, evrensel olan ve "nesnel temele dayanan" bir etik, pratik olarak imkansızdır: hatta belki de bir oxymoron, terimlerdeki bir çelişkidir" (Bauman, 1998: 20). Ahlak, bir başka deyişle, her durumda aporetiktir, müphemdir ya da "diğer tüm varlıklar gibi ve onlar kadar olumsal bir şeydir" (Bauman, 2001: 15) – ona herhangi bir evrensellik atfedilemez. Çünkü, insanlar ahlaklılık esasında müphemdirler; özleri itibariyle ne iyidirler; ne de kötüdürler (Bauman, 1998: 23); hem iyidirler hem de kötüdürler.

gerçekleşir. Dolayısıyla, Habermas'ın ben-kimliğini hayat-dünyasının tahrif edilmemiş iletişim koşulları ile ilişkilendirdiğini söyleyebiliriz.

Habermas'da ben-kimliği hayat-dünyası (ve onun evrensel ufkuyla) ile ilişkiliyken, kolektif kimlikler –meselâ ulusal kimlik-[57] daha çok sistem-dünyasıyla (iktisadî ve idarî alt-sistemlerle) ilişkilidir, bir başka biçimde söylemek gerekirse, ben-kimliği iletişimsel eylemin bir ürünüyken kolektif kimlik araçsal eylemin bir ürünüdür.[58] Elbette ne hayat-dünyası sistemden, ne de ben-kimliği kolektif kimlikten tümüyle yalıtılmış değildir. Onlara belli bir bütünsellik, iç içe geçme atfedebiliriz.[59] Ama burada önemli olan iletişimsel eylemin bir evrensel ahlaklılığa kaynaklık etmesinin sistem tarafından engellenmesi ve bunun ben-kimliğinin gelişimi açısından yarattığı sıkıntıdır: yabancılaşma. Habermas, hayat-dünyasının henüz gerçekleştirilmemiş bir potansiyeli içinde barındırıyor olmasına yönelik vurgusu ile bir ideal konuşma durumunun demokratikliğini, demokratik katılımın ben-kimliğinin inşâındaki rolünü analiz eder. Demokrasi, Habermas için, özellikle de radikal demokrasi kendini gerçekleştirmenin, kendi üzerine düşünümün ve bireysel dönüşümün geç kapitalist evredeki en sahici aracıdır. Bu meyanda, demokrasi, Habermas için, kurumsal konuma tekabül eden bir süreçten daha çok, çatışmaların

[57] Ulusal-kimlik ve sistem arasında Habermas'ın kurduğu bağın bir benzerine Bourdieu'da rastlanır: "Devlet", diye yazar Bourdieu, "kültürel pazarın birleştirilmesine, hukuksal, dilsel ölçülere ilişkin tüm kodları birleştirerek ve tüm iletişim biçimlerini, özellikle de bürokratik olanını (örneğin doldurulacak formlar, belgeler vb.) türdeşleştirerek katkıda bulunur. Hukuk, bürokratik usuller, okul yapıları ve İngiltere ile Japonya örneğinde özellikle ilginç olan sosyal törenlerde mevcut olan sınıflandırma sistemleri (özellikle de cinsiyet ve yaşa göre) aracılığıyla, devlet *zihinsel yapıları* biçimlendirir ve ortak görü ve bölünme ilkeleri, düşünce biçimleri dayatır" (1995: 114-5). Böylece, ulusal kimlik diye tabir edilen şeyin oluşmasına katkıda bulunur. Okul, bütün türdeşleştirmelerin, zihinsel yapıların birleştirilmesinin ve bir bütün olarak ulusal kimlik yaratılmasının temel uğraklarından biridir. Böyle olmaklığı ile, okul sistemi, Bourdieu'ya göre, "gerçek bir 'yurttaşlık dini'nin temellerini daha da kesin bir biçimde söylemek gerekirse, ben'in (ulusal) imgesinin temel önvarsayımlarını aşılar" (1995: 115).

[58] Habermas, 'ben-kimliği' ve 'kolektif kimlik' arasındaki ilişkiyi *On Social Identity*'de ele alırken, bir evrensel yeni kimlik tahayyülü esasında her iki kimliği mukayese eder. Kolektif kimlik, belli bir cemaatle –aile, kabile, şehir, devlet veya ulus vb.- ile ilişkiliyken, ben-kimliği evrensel yapılarla ilişkilidir. Söz konusu evrensel yapılara erişim iletişimsel rasyonelliğin imkânlarının kullanılması ile gerçekleşir. Yeni bir ahlaklılığın ya da yeni bir kimliğin rasyonellik esasında tesisini amaçlayan iletişimsel eyleme herkes eşit katılım hakkına sahip olmalıdır. Ancak böylelikle bir yeni rasyonel kolektif kimlikten bahsetmek mümkün hâle gelir. Ki bu bir aile, kabile, şehir, devlet ya da ulusla özdeş kolektif kimliğin yol açtığı sorunların da –ben'in bir cemaatle ya mutlak bir aynılık ya da farklılık içinde kalmaya yazgılı olmasında temellenen- çözümü için radikal bir adımdır (Habermas, 1975).

[59] Bu bütünsellik ya da iç içe geçmeyi kimliğin/özdeşleşmenin dâhilî ve haricî boyutları arasındaki diyalektik temsil eder. Dâhilî boyut hayat-dünyası ile, haricî boyut ise sistemle ilişkilidir. (dâhilî ve haricî dinamikler arasındaki diyalektik ilişkiye dair ayrıntılı bir analiz için bknz. Jenkins, 2008.)

çözüldüğü ve kolektif eylemlerin müzakere edildiği umumi bir araçtır (Warren, 1997: 169). Benlik/kimlik esasında bir değerlendirme yaparak söylemek gerekirse, demokratik söylem katılımcıların *özerkliğini* artırır (Warren, 1997: 172).

Habermas, hayat-dünyası ve sistem arasındaki ilişkiye odaklanmakla kimliğin inşâında aynı anda hem mikro hem de makro gerçeklikleri analize dâhil etmiş olur. Bu çalışma açısından Habermas'ın önemini burada aramak gerekir. Fakat, ben-kimliğini mikro ve makro gerçeklikleri birbirleri ile ilişkilendirmek sureti ile analiz ederken, kimliği sadece kamusal bir boyuta hapseder ve onun bütün boyutlarını dilsel bir vasatta analiz eder; bu ise, Habermas'ta, dil öncesi ya da sosyalleşme öncesi dâhilî güdülerin ihmâli ile sonuçlanır (Warren, 1997: 193). O, ne Hegel'in "kendinde-şeyi"ni ne de Freud'un "id"ini ve Mead'in "ben"ini [I] yeterince dikkate almaz. Bunun yerine kimliği bütünüyle sosyalleşmenin bir ürünü olarak görerek kamusallaştırır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KİMLİK SİYASETİ VE TÜRKİYE'DE KİMLİK TARTIŞMALARI

İnsanların birbirine kopmazcasına bağlandığı pre-modern toplumlardaki geleneksel bağların zayıflamasıyla ortaya çıkan aidiyet boşluğu için modernliğin yegâne alternatifi "ulus"tu. Ulusun modern sosyal parçalanmışlığa karşı yeni bütünleşme ve içe alma formu (Giesen, 1998: 8) olarak ortaya çıktığı kavşakta, modernist teorisyenler, geleneksel aidiyet biçimlerinin (dinî ve etnik) aşınarak yerlerini yeni bir aidiyet kipine bırakacağını öngörmüştü: ulusal kimlik.

İnsana, *ne olduğu* değil, ancak eşit *yurttaş*lardan biri olması esasında değer atfedildiği bu yeni aidiyet kipinde 'insan yalnızca yurttaştır' (Touraine, 2002b: 46); sosyal dünya ise yalnızca yurttaş-bireylerden terkip edilmiştir (Taylor, 2006: 72). Yalnızca yurttaş-bireylerden mürekkep bir sosyalliği esas kabul eden ulus-devlet için bireyler ancak devlet tarafından temsil edilen ulusla özdeş bir kimliğe (ulusal kimlik) sahip olabilirler. Devletçe temsil edilen ulusla özdeş olmayan diğer tüm kimlikler ilkel, habis ve irrasyoneldir, yabani ve terbiye edilmemiştir; temizlenmesi gereken ayrık otlarıdır.

Modern devlet, ayrık otlarını temizleyen 'bahçeci bir devlettir', 'benimsediği duruş bahçıvanlık duruşudur' (Bauman, 2003: 34). Modern devletin bahçeci duruşu için hayat-dünyasının mevcut durumu [heterojenliği] gayrimeşrudur – homojenleştirilmesi gereken bir ilkellik/habislik/irrasyonellik timsali gayrimeşruluk. Çünkü, heterojenlik "kaos"tur, "düzensizlik"tir, "tanımlanamazlık"tır. Oysa modernlik, düzen, tanımlama, tanımları sabitleme, bütün müphemliklerin kökünü kazımadır.[1] Hayat-dünyasının modern devletin varolma koşulu ile uyumsuzluğu onu bahçeci bir pratiğin zorunlu hedefi hâline getirir: hayat-dünyası modern devletin mütecaviz sosyal mühendisliğince şeyleştirilir. Modern devletin (idarî alt-sistem) hayat-dünyasını kolonize edici pratiklerine pazarınkiler (iktisadî alt-sistem) eşlik

[1] 'Düzen', 'müphemlik', 'kaos', 'tanımları sabitleme' vb. kavramlar esasında bir modernlik eleştirisi için bknz. Bauman, 2003; Bauman, 1998; Bauman, 2001.

eder. Hayat-dünyasının heterojenliği, mevcudiyeti (ve kendini yeniden üretişi) müşterilerini olabildiğince çoğaltmaya endeksli iktisadî alt-sistem için de gayrimeşrudur. Kitle homojenleştirilmelidir; homojenleştirilmiş bir dünyada, talepler de homojenleşecek ve daha çok sayıda müşteriye ulaşılabilecektir (Öğün, 2008a). Bu amaçla, iktisadî güçler, insanlara kendileri için önceden belirlenmiş tek doğal ve uygun davranış tarzını dayatır (Horkheimer ve Adorno, 1995: 46). Böylece, birey, bir yandan devlet-içinleşirken diğer yandan pazar-içinleşir.

İdarî ve iktisadî alt-sistemler arasındaki ittifakın hayat-dünyasını kolonize edişi 'toplumu insansızlaştırır', 'gündelik bilinci parçalar', 'iletişimi sistematik bir biçimde tahrif eder'. Bu, özgürlük ve anlam yitimidir, yabancılaşmadır. Bireysel düzeydeki yabancılaşmayı, sosyal düzeyde 'anomi', kültürel düzeyde ise 'kolektif kimliğin kendini güvende hissedemeyişi' izler. Kısacası, hayat-dünyası topyekün bir saldırıya maruz kalır. Bu, aynı zamanda, geleneğe ve cemaatlere yönelik bir saldırıdır. Bütün bu saldırıların bu tez açısından bir başka önemli sonucu kimliği bireysel bir mesele olmaktan çıkarmasıdır. Kimlik, sistem-dünyasının hayat-dünyası üzerindeki mütecaviz girişimleri nedeniyle sadece bireyin kendisi tarafından inşâ edilebilir bir şey olmaktan çıkar (Bauman, 1992: 681-2; Habermas, 1975: 93; Atak, 2009: 79). Dolayısıyla, bu noktaya gelinceye kadar, daha çok kimliğin *bireysel* inşâına dair bir soruşturma yürütmüş olsak da, Habermas'ın 'yeni sosyal hareketler'e dair sunduğu teorik zeminden hareketle söylemek gerekirse, kimliğin inşâını sadece *bireysel* eksenle sınırlı kalarak tartışmamak gerekir.

Habermas, 'yeni sosyal hareketler'i hayat-dünyasının maruz kaldığı şeyleşmeye karşı tepki geliştiren hareketler olarak görür. Ona göre, özellikle 1960'lardan itibaren kurumsallaşmış çatışma biçimleri belirgin bir dönüşüme uğrayarak *bölüşüm* odaklı olmaktan çıkmıştır. Çatışma, artık maddi üretimden kaynaklanmadığı gibi, partiler ve örgütler aracılığıyla sürdürülebilir değildir. Artı-değerin ve refahın dağıtımından ziyade artık başka sosyal meseleler çatışma unsuru olmaya başlamıştır: hayat-kalitesi, eşitlik, bireysel özgerçekleştirim, katılım, insan hakları vb. (Habermas, 1981a: 33).

Bu yeni tür çatışma kültürel yeniden üretim, sosyal bütünleşme ve sosyalleşme alanlarında, alt-kurumsal ve parlamento-dışı alanlarda ortaya çıkan protesto hareketlerinde tezahür eder. Artık, *hayat biçimlerinin grameri* ile ilgilenen yeni bir sosyal hareketlilik gündemi hızla belirlemeye başlamıştır. Siyasi partiler ya da şirketler önceden örgütsel merkezi temsil ederken, hızla üyelerini kaybeder olmuşlardır. Siyasi partiler ya da şirketlere üyeliğin yerini, nükleer-karşıtı hareketler ve çevre hareketleri, barış hareketi, yurttaş eylemleri hareketi, alternatif hareketler (meselâ komünal hayat), azınlıklar (yaşlılar, özürlüler, eşcinseller), destek grupları ve gençlik hizipleri ile kurulan psikolojik sahne, dinî fundamentalizm, vergi protesto hareketi, ebeveyn derneklerinin okul protestoları, 'modernist reformlar'a direnç ve son olarak kadın hareketi almıştır. Bunlara, bölgesel, dilsel, kültürel veya dinî özerkliği savunan bağımsızlık hareketlerini de eklemek gerekir (Habermas, 1981a: 34). Bütün bu hareketlerin ortak vasfı hayat-dünyasının kolonizasyonuna direnmektir[2] (Habermas, 1981a: 35).

5.1. Yeni Sosyal Hareketler ve Kimlik Politikaları

Kimliği bir tartışma nesnesi olarak ele alan teorilerin 1960'ların sonlarına kadar esas ilgisi birey ve toplum arasındaki ilişkiye ışık tutabilmekti. Etkileşimci gelenekten (Cooley, Mead ve Goffman) Frankfurt Okulu düşünürlerine kadar pek çok teori, özgürlük/özerklik, eşitlik, yabancılaşma, kaygı, anomi, uyum vb. kavramsallaştırmalar ekseninde birey-toplum ilişkisini analiz etmeye yönelik girişimleri temsil eder. 1960'ların sonlarında ise tartışmanın ekseni birey-toplum ilişkisinden kolektif kimliklere kayar.

1960'ların sonlarına kadar, ana tartışma ekseni ben'in inşâıdır; benlik/kimlik bireye atfen tanımlanır; kimlik, kolektif bir temsile (biz) işaret etmek üzere kullanılmaz. Öteki, tekil ya da kolektif bir özneye işaret edebilse de, kimlik tekil öznenin kimliğidir. 1970'lerle birlikte ise kimliğin tekil öznedeki temsilinin yerini kolektif temsil alır –'biz' ve 'onlar'. Bu türden bir eksen kaymasını yeni sosyal

[2] Örneğin, yeşiller hareketi, hayat-dünyasının organik temellerinin muhafaza edilmesi fikri üzerine kuruludur. İlaveten, tüm alt-gruplar (psikolojk destek grupları, dinî fundamentalizmler, etnik hareketler vb.) kendi yerel (özerk) alanlarını korumak için mücadele ederler (Habermas, 1981a: 36).

hareketlerin ortaya çıkışı ve onların 'kimlik-temelli' pratikleri ile ilişkilendirerek açıklayabiliriz.

Yeni sosyal hareketler, üç büyük dünya-tarihsel olayın (Çin Kültür Devrimi, Küba Devrimi ve Vietnam Savaşı) global ölçekli etkisinin "halk" hareketleri (Kalouche ve Mielant, 2008: 221) biçimindeki tezahürüdür. 1969 öncesinin "halk hareketleri"den amaçları, sembolleri, katılımcıları ve örgütlenme tipleri temelinde bazı kopuşları temsil etmeleri nedeniyle sosyal hareketler "yeni"dir (Şimşek, 2004: 111). Çatışma ekseninin bölüşümden (sınıf) daha az objektif unsurlara –meselâ, kimlik, statü, hümanizm ve maneviyat gibi- kayması (Johnson, Larana ve Gusfield, 1999: 151) eski hareketlerle [işçi sınıfı hareketi] yeni sosyal hareketler arasındaki farklılığın merkezî öğesidir. "Toplumsal çatışmalar", diye yazar Melucci, "geleneksel ekonomik/endüstriyel sistemden kültürel alana kaymaktadır" (1999: 88). Sosyal çatışma ekseninin kaydığı bu yeni bağlamda, yeni sosyal hareketler, aktörlerin kendine özgü imajları, gündelik hayatın yeni kurgulanmış veçhesi ile birlikte ve "farklılaşmış bir toplumsal gruba ait olma duygusu ile ilişkili inanç, değer, sembol ve anlam bütününe sahiptir. Bu, özellikle mevcut devletlerdeki etnik, ayrılıkçı ve milliyetçi hareketler bağlamında geçerlidir" (Johnson, Larana ve Gusfield, 1999: 136). Ayrıca kadın hakları ve eşcinsel hakları hareketlerini de bu eğilimi örnekleyen hareketlere ilâve edebiliriz. 'Çatışma ekseninin dönüşümü', sosyal hareketleri "yeni" hareketler olarak kabul etmenin tek başına meşru bir gerekçesi addedilebilir mi? Soruyu bir başka biçimde formüle etmek gerekirse, "yeni" sosyal hareketler, tanımladıkları sorun alanları ve talep içerikleri bakımından "eski" hareketlerden radikal bir kopuşun tezahürleri midir? Bora'ya (1990) göre, yeni sosyal hareketler, tanımladıkları sorun alanları ve talep içerikleri bakımından 19. yüzyıla uzanan köklere dayanırlar; ayrıca, politik ve ideolojik dayanakları, üslupları bakımından da, 1960'ların sosyalizan/anarşizan hareketlerinin izlerini taşırlar - meselâ kadın hareketi, çevreci hareket, alternatif (basit, doğal, organik) hayat komünleri, barış hareketleri vb.. Bütün bu hareketler –kadın hareketi istisna olmak üzere, ondokuzuncu yüzyıl Batı Avrupa'sında, gelişen kapitalist modernleşmenin insani ilişkileri ve insani-sosyal faaliyetleri ticarileştirici/atomize edici/yabancılaştırıcı etkilerine tepki olarak ortaya çıkmışlardı. Bu akımlar, özellikle

yüzyılın başlarında bazen sosyalizan, bazen faşizan, çoğu kez muhafazakâr renklere bürünerek çıkış yaptılarsa da (Bora, 1990: 49-50), 1960'lara/70'lere kadar bahsedilen hareketler marjinal konumlara itili kalarak varlıklarını devam ettirmişlerdi. "68 dalgası" içinde, bu hareketlerin oluşturduğu 'sosyal-kültürel gelenekten gelen etmenlerin' yeniden zuhur ettiğini ve 70'lerle birlikte bu etmenlerin daha bütünlüklü bir çerçevede yeniden tanımlandığını söyleyebiliriz (Bora, 1990: 50). O hâlde, eksenin emek-sermaye çelişkisinin dışına kayması, söz konusu hareketlerin "yeni"liğinin asal belirleyeni olsa da, yeni sosyal hareketlerin kökenleri 19. yüzyıla kadar götürülebilecek bir geleneğin ardılı olduğunu vurgulamak gerekir.

Temel çatışma ekseninin dönüşümü, yeni sosyal hareketlerin, tekraren söylemek gerekirse, "hem liberalizmin baskı/çıkar grubundan hem de klasik sosyalist literatürdeki "sınıf" eksenli kavramsallaştırmalardan" (Önder, 2003: 35) farklılaşmasına işaret eder.[3] Yeni sosyal hareketlerin önemini bu farklılığı ile birlikte

[3] Yeni sosyal hareketlerin bir kopuşu temsil ettiğini iddia eden teorisyenlere göre, sınıfa dayalı eski kolektif eylem modeli artık aşınmıştır: sosyal yapı içerisinde işçi sınıfının merkezî rolü (tarihin ayrıcalıklı öznesi olması) yeni çatışma alanlarının filizlenmesine bağlı olarak sarsılmıştır (Laclau, 1989). Bu sarsılmayı öncelikle kapitalist üretim modelinin dönüşümü açısından anlamak gerekir. Şöyle ki, Laclau'ya göre, "19. yüzyıl ortalarında işçi olmak, saatlerce fabrikada çalışmak, belirli yerlerde yaşamak, belirli tüketim modellerine sahip olmak, ülkenin siyasi ve kültürel hayatına yalnızca katı çizgilerle tanımlanmış yollardan katılmak anlamına geliyordu. Ancak üretim araçlarındaki artış, fabrikada harcanan zamanın azalması demek olduğundan ve refah devletinin genişlemesi işçinin toplumsal kimliğinin üretim ilişkileri içindeki yeri tarafından giderek daha az belirlenmesi anlamına geldiğinden bütün bu toplumsal katılım biçimleri arasındaki karşılıklı ilişki giderek daha gevşek bir hal almakta" (1989: 26). Yani, artık işçiler sosyal hayata sadece katı bir biçimde üretim ilişkilerindeki yerleri esasında katılıyor değiller. Yeni çatışma eksenleri üretim ilişkilerinden kaynaklanmadıkları ölçüde, Mouffe'a atfen söylemek gerekirse, salt sınıfsal olmaktan çıkar (Savran, 1992: 9). Bu, üretim ilişkileri alanının dışında başka pek çok alanın 'yeni ve radikal sosyal mücadele zeminleri' olabileceği anlamına gelir. Dolayısıyla Marx'ın sınıf mevhumu, her ne kadar 19. yüzyıl sosyal kimliklerine tekabül etse de (Laclau, 1989: 26), II. Dünya Savaşı sonrasında kapitalizmin yaşadığı dönüşüm açısından bakıldığında, sosyal kimlik, artık bütünüyle "sınıf"la özdeşleştirilebilir olmaktan çıkmıştır. Dahası artık, "[v]erili bir toplumu oluşturan toplumsal ilişkilerle ve yurttaşlığın genişletilmesini, yani, dışlanmış ve ayrıcalıktan yoksun bulunan grupların haklar alanına ve siyasal oyunun kuralları içine dahil edilmelerini amaçlayan mücadelelerle ilgili olması anlamında toplumsal çatışmalar, ayrı bir varlık haline gelmişlerdir ve oldukça farklı aktörleri ve eylem biçimlerini içermektedirler" (Melucci, 1991: 55-6). Bu, Offe'nin, "sosyal çelişkilerin yapısal çoğullaşması" dediği şeydir; yani Ortodoks Marksist doktrinde "altyapıyla" olan ilişkisi ve ona tabiliği indirgemeci, türevsel bir şekilde açıklanan "üstyapı", hayat-dünyasının sömürgeleştirildiği II. Dünya Savaşı sonrasının kapitalist modernleşme sürecinde, artık kapitalist sisteme daha dolaysız bir şekilde eklemlenmiştir (Bora, 1990: 50). Bu türden bir dolaysız eklemleniş, emek-sermaye çelişkisine dayalı sınıf-temelli eski eylem modelinin aşındığını iddiasına yol açar. Böylesi bir iddiayı dile getirmekle, yeni sosyal hareketler paradigması, sosyal hareketlerle sınıf arasındaki ilişkinin artık tek yönlü bir ilişki olmaktan çıktığını ve sınıfa başka değişkenlerin (kültürel değerler, tanınma, özgürlük) eklenmesi gerektiğini öne çıkarırlar. Touraine, sınıf olgusunu sosyal hareketlerden tümüyle ayrıştırmaz. Ancak,

düşünmek gerekir: yeni sosyal hareketler, "kapitalist toplum bünyesinde, doğrudan emek-sermaye çelişkisi alanı dışındaki çelişkilerin kapsamını ve derinliğini gösterdiler. Yeniden üretim alanının siyasallaşmasının önemini belirginleştirdiler" (Bora, 1990: 52). Bu hareketler, sadece maddi hedefler için mücadele etmezler ya da sisteme katılımlarını artırmaya çalışmazlar;[4] sembolik ve kültürel talepler için – özgürlük, temel haklara saygı gibi (Melucci, 1999: 89; Touraine, 2002a: 132), devlete (ve piyasa ekonomisine) karşı 'toplumun kendisini koruma teması'nı[5] geliştirerek demokratik bir sivil toplum için (Cohen, 1999: 110) ya da devletin otoritesinden özerk kamusal alanların genişlemesi ve demokratikleştirilmesi ["gündelik yaşam demokrasisi"] için (Melucci, 1991: 62); "neyin normal ya da anormal olduğuna karar veren, izin veren ya da yasaklayan bir kurulu düzene karşı" (Touraine, 2007: 216) savaşırlar.[6] Kurulu düzene karşı savaşırken, yeni sosyal

---

ona göre, sosyal hareketle "sınıfı karşı karşıya getiren, sınıfın bir "durum" olarak tanımlanabilmesi, sosyal hareketin bir aksiyon, tarihselliği sorgulayan bir aktörün aksiyonu olmasıdır" (Touraine, 1999: 51). Sınıf ve yeni sosyal hareketler arasında bu türden bir ilişki kurmak, Çetinkaya'ya göre, geleneksel solu sınıf olgusuna indirgemeci bir şekilde vurgu yapmaya devam ettiği için eleştirirken, aslında onunla aynı indirgemeci sınıf tanımını paylaşmaktır: Sosyal hareketler "üzerine kalem oynatan bir çok araştırmacı sınıfı dar iktisadî bir kategori olarak ele alır ve onun aynı zamanda toplumsal bir ilişki biçimi olduğunu ve kültürel olarak da kurulmuş bir mahiyet arzettiğini görmezden gelir" (2008: 34). ("Sınıf"ın değişen/değişmeyen rolüne ilişkin ayrıca bknz. Miliband, 1989; Torney, 2003; Eagleton, 2004; Coşkun, 2007; İnsel, 2008.)

[4] Sosyal hareketlerin büyük çoğunluğu için hedef sisteme katılım ya da devlet iktidarını ele geçirmek değildir; aksine, devlet iktidarı karşısında özerk alanları artırmaktır. Fuentes ve Frank'a (1990) göre, devlet iktidarı peşindeki sosyal hareketler sosyal hareket olarak kendilerini yadsıma eğilimindedirler (29); zira "devlet iktidarı arayışında olmamak –o iktidarı kullanma meselesini bir yana bırakırsak bir sosyal hareketin **sine qua non**'ıdır" (35).

[5] Toplumun kendini koruma teması, 'yer eksenli' yani 'gündelik hayat eksenli' bir mücadeleyi sembolize eder. Dirlik'e göre, "Marksizmden ilham alan sosyalizmin sonuçlarının ve geçmişteki liberal vaatlerin başarısızlığının yarattığı düş kırıklığı, yer eksenli düşünce üretme adına ideolojik ve kültürel bir boşluk yaratmıştır; Gandi felsefesi, yerlicilik, anarşizm gibi, sağcı köktendincilikten sayısız sağcı ve dinci alternatife pek çok hareket, kurtuluş teolojisinde yere ve gündelik hayata karşı uyanan bu ilginin ürünüdür" (2008: 77). Dirlik'inkine benzer bir analize Castells'te rastlanır: "[s]on yirmi beş yılda teknolojik devrim, kapitalizmin dönüşümü ve devletçiliğin ölümünün yanısıra, küreselleşme ve kozmopolitleşmeye karşı, kültürel tekillik ve insanların kendi hayatları, çevreleri üzerinde denetim sahibi olma adına güçlü kolektif kimlik ifadelerinin yükselişine de şahit olduk" (2006: 3-4).

[6] Touraine'ye göre, sivil toplum, bu hareketlerin "aydınlık tarafı"dır. "Bunlar beraber yükselir ve beraber düşerler: Her ikisinin de devletten belirli bir özerkliğe ihtiyacı vardır, her ikisi de totaliter bir devlet tarafından yok edilebilirler. Bununla beraber sosyal hareketler devleti hedeflemezler. Hareketler sivil, sosyal muhaliflerin sivil toplumun yapıları üzerindeki mücadelelerinden oluşur. Dolayısıyla sivil toplum, mücadelelerin, kamu alanlarının ve siyasal süreçlerin alanı olarak görülür. Bu alan normların, kimliklerin ve sosyal egemenlik ilişkilerinin inşâ edildiği ve direnişin kök bulduğu alandır (Cohen, 1999: 125). Sivil toplum/devlet ikiliğine dair benzer bir kabul Frank'ın sosyal hareketler kavramsallaştırmasında da belirleyicidir. Frank'a göre, "devletten kesilen umut sonucu artık [içinde kimliklerin inşâ edildiği –m.a] mücadele alanı sivil toplumdur" (Savran, 1992: 14) Castells, kolektif kimliklerin sivil toplumda inşâ edildikleri görüşüne katılmaz. Ona göre "*[a]rtık özneler inşâ*

hareketler, premodern, bilim öncesi ve sosyal örgütlenmenin farklılaşmamış bir modelini ya da anti-modernist ve postmeteryalist karşı çıkışı değil; modernleşmenin "modern" bir eleştirisini temsil ederler. Çünkü, onların eleştirilerinin temelleri "modern hümanizm, tarihsel materyalizm ve aydınlanmanın özgürleşmeci fikirlerinde yatmaktadır. Gözlemlediğimiz bir "değer değişimi" değil, modern değerler evreninde bir kısmi uyuşmazlığın ya da çözülmenin bilincine varılmasıdır" (Offe, 1996: 76); bu amaçla, sistemin mekanizmalarına seslendirilmesi hoş karşılanmayan sorular yöneltmektir (Melucci, 1999: 102). Hülasa, Cohen'in "kendi-kendini sınırlayan radikalizmler" dediği yeni sosyal hareketler, mutlu gelecekçi (*millenarian*), ütopik ve bütünleştirici amaçların değil, kısmi ve pragmatik amaçların peşindedir (Şimşek, 2004: 117-8).

Yeni sosyal hareketlerin yürüttüğü mücadelenin/savaşın biçimi gelenseksel siyasal eylem kalıplarından "doğrudan eyleme"e dayalı olmasıyla farklılaşır (Önder, 2003: 36). Amaç demokratik bir sivil toplum alanının olabildiğince –devlet ve piyasa rağmına- genişletilmesi olduğu için, yeni sosyal hareketler, hak talebi kampanyaları, özel amaçlı dernekler, halk mitingleri ya da protesto gösterileri, medya demeçleri vb. ile geleneksel siyasal eylem kalıplarını dönüştüren bir eylem modelini benimserler.[7] Ayrıca, katılımcılar açısından değerlendirildiğinde, bu hareketler, geleneksel sosyal hareketlerden, "orta sınıf bireyleri, gençleri ve yüksek eğitim almış bireyleri kapsayan hareketler" (Pichardo'dan akt. Coşkun, 2007: 136) olmaları nedeni ile de farklılaşır.

Yeni sosyal hareketleri teorileştirmeye yönelik girişimler kendi içinde homojen bir bütüne tekabül etmez. Sosyal hareketlerin ortaya çıkışları, güçlü bir sosyal muhalefeti temsil etmeleri ve 1980'lerin ortalarından itibaren radikalliklerini

---

edilirlerse ya da inşâ edildiklerinde, bugün çözülme süreci yaşayan sivil toplumlar temelinde değil, komünal direnişin sürekliliği olarak kuruluyorlar" (2006: 19). (Benzer bir görüş için ayrıca bknz. Bauman, 2001: 353.)

[7] Tilly, sosyal hareketleri üç unsuru birleştiren bir yapı olarak tanımlar: "1) Hedef otoritelere yönelik yapılan ortak hak talebi kampanyaları; 2) Özel amaçlı dernekler, halk mitingleri, medya demeçleri ve gösterileri içeren hak talebi girişimleri; 3) Amacın makul olması, birlik, sayı ve bağlılığı halkın temsil etmesi" (2008: 22).

yitirmeleri,[8] amaçları, eylem tarzları, ideolojileri, örgütsel yapıları, reaktif ya da proaktif olmaları, ilerici ya da muhafazakâr olmaları, bir kopuşu ya da sürekliliği temsil etmeleri,[9] silahlı ya da silahsız mücadeleler olmaları vb. kerteler ekseninde kendi içlerindeki farklılıklar, hareketlerin teorileştirilmesine yönelik girişimlere de yansır. Bu farklılığa kısaca değinmek gerekirse, yeni sosyal hareketlerin, esas itibariyle iki ayrı sosyal hareket perspektifince teorileştirildiğini söyleyebiliriz: kaynak mobilizasyonu paradigması ve kimlik-temelli yeni sosyal hareketler paradigması.

Kaynak mobilizasyonu paradigması (Tilly, Gamson, Oberschall, McAdam, McCarthy ve Zald), aktörlerin, "çıkarları doğrultusunda stratejik hareket temelinde daha fazla pay alma amacıyla bir araya geldiğini ileri sürerken" (Çayır, 1999: 33), kimlik-temelli paradigma (Touraine, Habermas, Laclau ve Mouffe, Offe ve Melucci) 'yeni grup oluşumunun sadece ekonomik/politik çıkar temelli olamayacağını' iddia eder, kimliğin inşâı olgusunu (kültürel boyutu) öne çıkararak (Çayır, 1999: 33) kimliğin politik çatışmanın nirengi noktasına yerleştirilmesi gerektiğine inanır (Bernstein, 2005: 49). Bu temel farklılık merkezde olmak kaydıyla iki paradigma arasında bazı ortaklıklardan da bahsedebiliriz. Şöyle ki, her iki paradigma, sosyal

[8] Sosyal hareketlerin "1968 dalgası" ile birlikte edindikleri kolektif bir sosyal muhalefetin öncüsü olma niteliklerini 1980'lerin ortalarından itibaren yitirmeye başlamaları önemle üzerinde durulması gereken bir meseledir. Sosyal hareketlerin cazibelerini yitirme nedenlerinden biri, Bora'ya (1990) göre, "kapitalizmin ikinci modernleşme atılımı olarak tanımladığımız dönüşüm sürecinin [II. Dünya Savaşı sonrasında hayat-dünyasının tümüyle kolonize edilmesi sürecinin –m.a.] tamamlanarak rutinini oturtmasıdır. Yeni kuşaklar, bu yapı içinde sosyalleşmekte ve ona göre bilinçlen(diril)mektedirler. Bu koşullarda, özgürleştirici, anti-otoriter, anti-teknokratik, özyönetimci, doğrudan demokratik vb. mesajları iletmek zorlaşmaktadır" (51). Belki en az ilki kadar önemli bir başka neden ise, yeni sosyal hareketlerin önemli ölçüde kurumsallaşarak canlılıklarını/radikalliklerini yitirmeleridir. Özellikle "yeşil hareketi" bu açıdan anlamlı bir örnektir. "Kapitalist düzen, bu hareketlerin taleplerini, programatik levazımatını, söylemlerinin bazı etmenlerini –kuşkusuz yeniden tanımlayarak, bürokratikleştirerek, ehlileştirerek- kullanmaya başlamış; böylelikle bu radikal muhalefet potansiyelini en iyi ihtimalle "yönetime katılım"a tahvil ederek massetmeye yönelmiştir" (Bora, 1990: 51). Bir başka biçimde söylemek gerekirse, iktidar karşıtı hareketlerin yenilgisinin nedeni, iktidarın mantığını benimsemeleridir, iktidar-dışı ilişkiler üzerine kurulu bir toplumu iktidar olarak yaratmaya çalışmalarıdır (Holloway, 2006: 33).

[9] Sosyal hareket teorisyenleri arasındaki bir başka temel ayrım hattı "yeni" sosyal hareketlerle "eski"leri arasında 'kopuş/süreklilik' teması ekseninde ortaya çıkar. Yukarıda bu eksende bazı tartışmalara değinilmişti. Bir sınıflandırma yapmak gerekirse, Touraine, Habermas, Laclau ve Mouffe, Melucci, Castells, Pakulski, Inglehart, Cohen ve Arato eski ile yeni hareketler arasında bir süreklilikten çok kopuştan söz ederler; buna mukabil, Offe, Wallerstein ve R. Williams ise yeni sosyal hareketlerin bir kopuşa değil sürekliliğe atfen ele alınması gerektiğini öne sürerler (Savran, 1992; Coşkun, 2006).

hareketleri özerk yapılar içinde örgütlü, hayli üst-düzey iletişim formları ile donanmış gruplararası bir kutuplaşma olarak görür. Kolektif eylemin geleneksel teorisyenlerin tersine, hem kaynak mobilizasyonu hem de kimlik-temelli yeni sosyal hareketler paradigması için, çatışan kolektif davranış sosyal hayatın normal ve bütünleştirici bir parçasıdır (Şimşek, 2004: 116).[10] Kimlikle kurduğu ilişki nedeni ile buradaki öncelikli ilgimiz kimlik-temelli yeni sosyal hareketler paradigmasına yönelik olsa da, kaynak mobilizasyonu paradigmasının sunduğu genel çerçevenin Türkiye'deki sosyal hareketleri analiz ederken tekrar gündeme getirilmesi gerekecek.

Kimliği politik çatışmanın merkezine yerleştiren yeni sosyal hareketler paradigması, her ne kadar kimlik politikalarının diskuru ile meşgul olmasa da, kimliğin sosyal hayattaki rolünü anlamaya yönelik ilk derli toplu girişimdir: sınıf temelli olmayan herhangi bir aktivizmin ancak bir epifenomen ya da psikoloji menşeli olabileceğini iddia eden yaklaşımların tersine, yeni sosyal hareketler paradigması, kimlik politikalarına dair alternatif nedensel açıklamaların mümkünlüğünü öne sürer.[11] Meselâ, Melucci, kimlik politikalarının, verili bir toplumda farklılıkların nasıl ele alınacağına dair soruları akla getirmekle hâkim normatif ve kültürel kodlara meydan okuduğunu öne sürerek kimlik politikaları için daha kapsamlı bir amaç belirlemenin önünü açar (Bernstein, 2005: 54). Buna karşın, yeni sosyal hareketleri teorileştirme girişimlerinin öncülerinden olan Touraine,

[10] Kaynak mobilizasyonu paradigmasına göre, kaynaklardan daha fazla pay almak gibi stratejik bir amaçla cemaate dâhil olan insanların oluşturduğu sosyal hareketin başarısı, "politik aktör olarak tanınma elde etme yahut maddi kazancın artırılmasına bağlıdır" (Çayır, 1999: 21). Kaynak mobilizasyonu paradigması teorisyenlerinden Tilly günümüzdeki çatışmaları ağırlıklı olarak siyasi düzleme oturtur ve sosyal hareketin ortaya çıkışını siyasal bir sürece işaret etmek üzere 'dışlanmış, marjinal grupların politik sahneye giriş mücadelesi' olarak görür. (Çayır, 1999: 21). Dolayısıyla, Tilly'nin yeni sosyal hareketler tasavvuru esasında söylemek gerekirse, sosyal hareketler sadece direnmezler, aksine, güç ve kaynaklar üzerinde kontrol elde etmek için mücadele ederler (Çayır, 1999: 21-2). Tepkileri reaktif değil, proaktiftir. Buna karşılık, kimlik-temelli yeni sosyal hareketler paradigması, sistem karşıtı mücadelenin sadece ekonomik ya da politik çıkar elde etmeye yönelik olamayacağını, daha az objektif unsurların da bir sosyal hareketliliğin teşekkülünde belirleyici olduğunu iddia eder ve kimliği politik çatışmanın merkezine yerleştirir. (Kaynak mobilizasyonu paradigması ile kimlik-temelli yeni sosyal hareketler paradigması arasındaki ilişki için ayrıca bknz. Çayır, 1999; Cohen, 1999; Önder, 2003; Çetinkaya, 2008.)

[11] Yeni sosyal hareketler –oldukça merkezsiz, gayriresmî, özerk, yerel fakat aynı zamanda global ulusötesi mücadeleler-, Smith'e göre, "sınıf mücadelesinin bir gölge olayına indirgenmedikleri sürece doğru bir şekilde betimlenemezler. Ne var ki, sınıf mücadelesinin merkezden uzaklaşmasının, bu hareketlerin daha yararlı bir siyasal çözümlemesinin gelişmesinde sadece bir ilk adım olduğunu gösteren çok kanıt var" (1995: 215).

özellikle din ve etnisite temelli kimlik politikaları ile yeni sosyal hareketlerin birbirleriyle tümüyle farklı pratiklerin tezahürleri olduğunu düşünür. Kimliğe başvuru, ona göre, bir takım liberal ya da demokratik yönelimlere yardım edeceği gibi, pekâlâ bir otoriter cemaatçiliğe, hatta "gerçek bir tehdit unsuru olan etnik, ırksal ya da dinsel arılaşma arayışına" (Touraine, 2007: 217) da destek verebilir. Touraine, din ve ırk temelli hareketlerin yeni sosyal hareketlerden oldukça uzak olduğu düşüncesini bir başka biçimde şöyle formüle ediyor: Dinî hareketlerin iki yönelimi vardır. "Bir yandan Öznenin özgürlüğünü üstsosyal bir ilkeye dayandırırlar, bir yandan Özneyi bir üst düzenin doğal mantığı içinde eritirler" (2002a: 144). Aynı şekilde, ulusal düşüncenin de iki yüzü vardır: bir yanda, 1789 Devrimi'nin en güzel örneğini oluşturduğu, Kant'tan Fichte'ye ve genç Hegel'e kadar pek çok Alman düşünürü etkilemiş halk egemenliğine dayanan yurttaşlık düşüncesini buluruz; öte yanda, ulus adına devlete kutsal bir nitelik atfeden, otoriter yönetim biçimlerini beslemiş ve uluslararası savaşlara yol açmış ulus-devlet düşüncesini görürüz (2002a: 145). Tam da bu yüzden, kimlik politikalarının yeni sosyal hareketlerle ilişkilendirilmesi, Touraine için, doğru değildir. Castells, Touraine'nin dinî ve etnik hareketlere yönelik bu olumsuz yaklaşımına katılmaz. Ona göre,

> [t]arihin bizim hissettiğimiz, anladığımız tarihten başka bir anlamı olmadığından, *analitik bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde* "iyi" ya da "kötü", ilerici ya da gerici toplumsal hareketler yoktur. Hepsi de kim olduğumuzun, dönüşümümüzün izlediği yolların bir işaretidir; çünkü dönüşümün yolu cennetlere de, cehennemlere de veya cennetsi cehennemlere de çıkabilir. Öylesine söylenmiş bir söz değil bu; dünyamızdaki toplumsal süreçler genellikle fanatizm ve şiddet biçimini alıyor, genellikle toplumsal dönüşümleri düşünmüyoruz. Ne var ki, bu bizim dünyamız, çatışan çoğulluğumuz içinde bu biziz, anlamamız gereken, yüzleşmemiz gereken, aşmamız gereken bu (Castells, 2006: 6-7).

Bu iki karşıt görüşten hareketle şunu söyleyebiliriz: yeni sosyal hareketler paradigması kimliğin farklı bir politik aktivizm türü olduğu iddiasını hem onaylar (Melucci) hem de Touraine örneğinde olduğu gibi söz konusu iddiaya meydan okur (Bernstein, 2005: 54). Bütün bunların ötesinde, yeni sosyal hareketler paradigması ile kimlik politikaları arasındaki ilişkinin bu çalışma açısından önemi, yeni sosyal hareketler paradigmasının kimlik politikalarının sosyal hayattaki rolünü anlamaya yönelik ilk derli toplu girişimi temsil etmesidir.

5.2. Bir Rüyayı ya da Kâbusu Temsilen Kimlik Politikaları

'Kimlik politikaları' terimi ilk defa 1979 yılında Renée R. Anspach tarafından engellilerin hem kendileriyle hem de toplumla ilgili algılarını dönüştürmek adına engellilerce yürütülen aktivizme işaret etmek üzere kullanılır. Takip eden on yıl boyunca, kavram, bilimsel dergilerde yayınlanan üç makalede; a) bir çağdaş politika formu olarak etnisiteyi, b) Marksist bir temelden hareket ederken, sosyal yapıyı öznelliğin doğasıyla ilgilenen postyapısalcılığın algılama biçimi ile ilişkilendiren bir eleştirel pedagoji formunu, c) üyelerinin kültürel kimliklerini beslemek ve keşfetmek için statü-temelli hareketlerce ortaya konan genel çabaları tanımlamaya dönük olarak kullanılmıştır. 1990'larla birlikte ise, kavram, şiddetli etnik çatışmalara ve daha çok ulusalcılığa işaret etmek üzere kullanılır olmuştur (Bernstein, 2005: 47).

Kimlik politikaları dendiğinde, genel itibariyle, insanların öncelikle kim ve ne olduklarının ve niye birbirlerinin çıkarlarını ortak bir amaç ve bağlılık ortaya çıkarmak için gözetmeleri gerektiğinin farkına varmadıklarında, hiçbir politik programın başarıyla uygulanamayacağına inanan ve gündeminin en üstüne kimlik arayışını yerleştiren politik eyleme gönderme yapılır. Kimlik politikaları her ne kadar genellikle varolan düzene karşı duran muhalif azınlık liderlerini meşgul etse de aslında sadece bir protesto politikası değildir; ulusalcı tarzda çoğunluk hareketleri de kimliği politikanın önemli bir konusu yapar (Scruton, 1996: 249). O hâlde, kimlik politikaları sadece azınlıkların devlete yönelik protestolarını değil, kimlik esaslı ulusalcı çoğunluk hareketlerini de içerir.

Kimlik politikaları kökleri postyapısalcılıkta bulunan bazı disiplinlerce – feminist hareket, queer hareketi ve çokkültürlülük teorisi- sıklıkla kullanılan bir kavram. 1970 ve 80'lerle birlikte, daha önceki çalışmalarda çok fazla konu edinilmeyen insan kategorilerine yönelik ilgide belirgin bir artış olmuştur –uzun süredir *susturulmuş* olanların seslerini yükseltmelerine yönelik bir ilgi-. Irk, cinsiyet, sınıf, cinsel yönelim, etnisite ve ulusallık temaları ekseninde ortaya çıkan bu yeni yönelimler, hâkim ekonomik ve politik temelli analizlerden belirgin bir kopuşu temsil eder. Bireylere, münhasıran sosyal normlarca dışlanan bireylere yönelik bu

yeni ilgi, beraberinde kişisel ve kamusal, aile ve ulus, devlet ve sivil alanlar arasındaki sorunsuz ayrımlarda büyük bir istikrarsızlığa neden olmuştur (Ryan, 2005: 393). Kimlik politikaları, demek ki, kimliklerinden ötürü insanların susturulmasının, kendilerine gereken saygının gösterilmemesinin yanlış olduğunu idrak ettiğimizde ortaya konan tepkiyle birlikte başlar (Appiah, 2006: 20).

'Kimlik politikaları' dendiğinde, genellikle birbirinden farklı imalar içeren anlamlara gönderme yapılır; kavramın anlamı bağlama bağlı olarak değişir. Appiah'a (2006) göre, kimlik politikaları hakkında konuşurken yedi farklı şeyden -kimin gruba dâhil olup olmadığına dair politik bir tartışmadan; politikacıların kimlikleri mobilize edebileceklerinden; devletlerin farklı kimliklere sahip insanlara farklı biçimlerde davranabileceğinden; insanların bir tanınma politikasının peşinde olduklarından; bazı özdeşleşme normları dayatan bir sosyal mikropolitikadan; parti özdeşleşmeleri türünde asli politik kimliklerden ve sosyal grupların bütün bu öncekileri kolektif bir tepki vermek üzere mobilize edebileceğinden söz ediyor olabiliriz (Appiah, 2006: 22). Kavramı kullanırken, bu anlamlardan hangisinin kastedildiği her zaman açık değildir. Ancak, Appiah'ın vurguladığı farklı anlamlardan hareketle şunu söylemek tekrar mümkün hâle gelir: kimlik politikaları sadece devletin ya da piyasa mekanizmasının standartlaştırıcı tecavüzlerine karşı ortaya konan tepkileri temsil etmez; aynı zamanda, devletin bir ulus yaratmak ya da ulusal bütünlüğü muhafaza etmek adına başvurduğu pratikler ve özdeşleşme normları dayatan bir sosyal mikropolitika da kimlik politikası olarak adlandırılabilir. Bu ayrım, bu bölümün bundan sonraki seyri açısından oldukça önemli. Zira, kimlik politikaları, tanınma ve çokkültürlülük benzeri taleplerin devletin standartlaştırıcı pratiklerine karşı ortaya konmasına olduğu kadar, bu talepleri dile getiren cemaatlerin yol açması muhtemel standartlaşmalara ve devletin standartlaştırıcı pratiklerine de işaret etmesi ile tartışmanın birden fazla eksende bir arada yürütülebilmesine kapı aralar.

5.2.1. Bir Rüya Temsili Olarak Kimlik

Habermas'ın yeni sosyal hareketlere ilişkin analizini takiben söylemek gerekirse, kimlik politikalarının hayat-dünyasının kolonizasyonuna karşı geliştirdikleri tepkiyi modernliğin henüz açığa çıkarılmamış potansiyelinin bir

tezahürü olarak görebilir miyiz? Cevap eğer 'evet" ise, bu yönüyle, kimlik politikaları -hayat-dünyasına mündemiç iletişimsel eylemi temsilen- rasyonelleşme, demokratikleşme ve dayanışma kanalları açmaya yönelik pratiklere; özgürlüğün ve anlam yitimlerinin, yabancılaşmanın, anominin ve kolektif kimliğin kendini güvende hissedemeyişinin geriletilmesine; standartlaşmanın, konformizmin, özdeşlik politikasının reddine tekabül eder. Bir bakıma, kimlik politikaları, bir "rüya"nın gerçekleştirilme uğrağıdır.

Kimlik politikaları başlangıçta (1960'ların sonu ve 70'lerde) devlet-içinleşmenin ve pazar-içinleşmenin yarattığı zorunlu standardizasyonların geriletilmesi ve bir rüyanın (özgürleşme, anomiden ve kolektif kimliklerin içine düştükleri güvensizlikten kurtulma) gerçekleştirilmesine yönelik radikal direnişleri temsil ediyordu. 70'ler, önceki modernliklerin katı olan her şeyi buharlaştıran akışkanlığına karşı dayanacak katı bir şeyler aramanın, 'yeniden efsuna bürünme'nin ifadesiydi. Geçmiş modernizmlerin çoğu, Berman'a göre, kendilerini *unutuş* ile bulurken, 70'lerin modernizmi *anımsama* ile bulur: "Eski modernistler, yeni bir çıkış noktasına ulaşmak amacıyla geçmişi silip süpürmüştü. 1970'lerin yeni çıkış noktaları, ölmediği hâlde gömülmüş olan geçmiş yaşam tarzlarını yeniden kazanma çabalarında yatıyordu" (2004: 441). Bir bakıma, artık yuvaya dönmenin vakti gelmişti. Bu amaçla, "[e]tnik, dinsel vb. tüm hayaletler geri çağrılır" (Berman, 2004: 443). "Yuvaya dönmek", der Berman, "geriye, "tarihe" ve "öze" dönüştür. Yani modern benliklerini geçmişle ilişkilendirmek, yuvadan ve babaevinden sızan ışıkların peşine düşmektir" (2004: 443); onu kavramaya, ele geçirmeye çalışmaktır; dayanacak katı bir şeyler aramaktır. Sonuç olarak, başlangıçta kimlik politikalarının bir rüyayı, modernliğin akışkanlığının (globalleşme de dâhil olmak üzere) aşındırdığı tutunma noktalarının, münhasıran din ve etnisite esasında geri dönüşünü –yuvaya dönüş- temsil ettiğini söyleyebiliriz. Oysa, bütün yuvaya dönüş pratikleri, Berman'a göre hayaletlere sarıldığımızın anlaşılması ile sonuçlanır: "Sonunda hayaletlere sarılmış olduğumuzu gördük" (2004: 443). Bu, bir sükutu hayaldir.

5.2.2. Bir Kâbus Temsili Olarak Kimlik

80'lerin ortalarından sonra, kimlik politikaları bir rüyanın değil, hayal kırıklığının temsilidir artık. Kısa sürede tahakkümünün geriletilme ümidi, kimlik politikalarının tüm potansiyellerini umarsızca tüketmesiyle standartlaşmanın, homojenleşmenin bir başka biçimde yeniden üretilme uğraklarına dönüştü; içinde taşıdığı bütün radikallik idarî ve iktisadî alt-sistemlerce soğuruldu. Kimlik politikalarının yarattığı hayal kırıklığının nedenlerini anlamak zorundayız. Herşeyden önce kimlik politikaları, iletişimsel bir rasyonelliğin öncüsü olma potansiyelini umarsızca tüketmiştir. Bu tükenişin menşeinde kimliklerin sadece direnmesi, nadiren iletişim kurması yatar. Kendi çıkarları ya da değerleri adına mücadele etmenin dışında ne devletle ne de diğer kimliklerle iletişim kurmazlar. Diğer kimliklerle iletişim kurmazlar, çünkü, 'içeri' [biz] ve 'dışarı' [onlar] tanımı esasında "kesin bir biçimde diğerlerinden ayrılmış ilkeler üzerine kuruludurlar.[12] Ayakta kalmanın anahtarı cemaatçi mantık olduğundan, bireysel öztanımlar da hoş karşılanmaz" (Castells, 2006: 536). Kendi çıkar ve değerlerine, kendi otantiklik ve farklılıklarına 'mutlaklık' ya da "özsellik" atfeden cemaatler, ne kendi içlerinde ne de dışlarında sağlıklı bir iletişim vasatı kurabilmişlerdir.[13] Aksine, saldırgan bir

[12] Kimlikçi düşünce parçalara ayırır. "Dünya parçalarına ayrılmış bir dünyadır. Mutlak kimliklerin dünyası, bu nedenle aynı zamanda mutlak farklılıkların dünyasıdır" (Holloway, 2006: 93). Yeni sosyal hareketlerin ya da kimlik-temelli hareketlerin farklılıklarına yönelik orantısız vurgusu ve müzakereden kaçınışı sosyal değişim için evrensel bir ufkun ortaya konabilmesinin önüne aşılmaz duvarlar örer. Bernstein, kimlik politikalarına yönelik bu türden bir eleştirinin bazı noktaları görmezden geldiği kanaatindedir. Ona göre, kimlik politikalarına yönelik benzer suçlamalar, özsel farklılıkların altının çizilmesinin aktivistlerin stratejik bir manevrası olduğunu görmezden gelir. Ayrıca kimlik politikalarının sosyal değişim için evrensel ufkun ortaya konmasının önünde aşılmaz barikatlar kurduğu iddiası, aktivistlerin başka sosyal hareketlerle ittifaklar kurarak bir değişim potansiyeli barındırdıkları gerçeğini görmezden gelmektedir (Bernstein, 2005: 51). Bütün bunlara ilâveten, kimlik politikalarına yönelik eleştirel bir tutum alan çalışmalar, tikel bir bağlamdan hareketle bütün kimlik politikalarını itham eden genellemelere başvurmaktadırlar (Bernstein, 2005: 51). Bu cümleden olmak üzere, bazı kimlik-temelli sosyal hareketlerin "diğer hareketlerle üyelik ilişkisine girmesi veya daha fazla uyum sağlaması ya da ittifaka açık hale gelmesi" (Fuentes ve Frank, 1990: 29) ihtimali bazı sosyal hareketlerin diğerleriyle çatışma ve rekabet etme ihtimalinin genelleştirilmesiyle görmezden gelinir. Bu yüzden, tikel bir örnekten hareketle sosyal hareketlerin tümünün suçlanması kabul edilemez. Kimlik politikalarına yönelik eleştirilerin karşısına bu türden düşüncelerle çıkmanın elbette kabul edilebilir bir tarafı var. Ancak kimlik politikalarının, münhasıran din ve etnisite temelli kimlik politikalarının sadece kendi çıkar ve değerleri adına direnen –iletişim kurmayan- pratiklerde tezahür ettiğine dair temel eleştiri geçerliliğini korumaya devam ediyor.

[13] Kimliğe bir mutlaklık, doğallık, özsellik atfetmekle, onun insanın var ettiği bir sosyal gerçeklik olduğu görmezden gelinmiş olur. Oysa, sosyal gerçeklik, özsel ve "doğal değil, insanın var ettiği bir gerçekliktir" (Cangızbay, 2002: 9). Smith, kimliklerin "özsellik" ya da "özcülük" iddiaları ile kendi otantikliklerine ve farklılıklarına vurgu yapmalarının olumlu bir tarafının olabileceğine dikkat çekiyor. Şöyle ki, "[b]ir öz-iddiasında bulunulduğu başlangıç anından itibaren, öz-iddiası zaten çözülüyordur;

korumacılıkla ellerindekilere tutunmaları (Said, 2000: 33), cemaatleri kapalı birer *monad*a dönüştürür. Dışarıdakiler/Onlar/Öteki, cemaat için yok-varlıktır, uzam ve zamanda boşluğa yerleştirilmiştir: "Öteki ötekidir, Öteki bizden bir parça değildir, biz de ötekinin bir parçası değilizdir" (Holloway, 2006: 101).[14] Bütün *otantiklik* iddiaları ve farklılık talepleri, o hâlde, cemaatler arasındaki *sınırların*[15] esnetilmesine değil, aksine yıkılmaz birer duvar hâlinde tesisine ve dolayısıyla cemaatler arasındaki düşmanlıkların sürekli yeniden üretilmesine hizmet eder. Özellikle etnik ve dinî fundamentalizmler bu türden yeniden üretilen düşmanlıkların tezahürleridir.

Otantiklik iddialarının ve farklılık taleplerinin dile getirilişi, sınırları esnetmez, aşılmazlaştırır. Cemaatler birer *monad* hâline geldikçe, standartlaşmanın hem niteliksel hem de niceliksel olarak geriletilmesine değil, yoğunlaşmasına yol açar. Standartlaşma azalmaz, sadece daha küçük birimler hâlinde küçülerek çoğalır. Bu, birey üzerindeki özdeşleşme baskısının keskinleşmesidir. Birey, cemaat tarafından radikalize edilerek özdeşliğe direnme yönündeki son ümidi de rehin alınır; özdeşliğe/kimliğe mahkûm edilir.

Bireyin kimlik politikalarınca özdeşliğe mahkûm edilişi, bir başka biçimde, kimlik politikalarının bireyin çoğul kimliklerinin üzerini örterek sadece birini – meselâ cinsel, etnik ya da dinî kimliği- öne çıkarmasında görülür. Oysa, hiç kimse tek bir kimliğe sahip değildir. Birey, pek çok kimliğin bir aradalığından oluşan bir bileşimdir. Çoğulluğu reddederek, kimliği tek bir unsura sabitleyen kimlik politikaları "birçok kimlikten birinin siyasetimizi belirlediğini ya da ona egemen olduğunu kabul eder" (Hobsbawm, 1997: 60). Feministseniz kadın olmak, Katalan

---

arı bir "siyahlık", "kadınlık" vb. hiçbir zaman yoktur/hiçbir zaman olmayacak. Yine de, bu stratejik özleri sahiplenmenin, antagonizmlerin haritalandırılmasında kendini-adlandırma ile ötekini-adlandırmaya olanak veren önemli siyasal sonuçları vardır. Öz sahiplenmelerini soyut olarak değerlendirmek yerine, egemenliğe karşı mücadeleler gibi tikel stratejilerin tikel bağlamları gereğince yerlerine oturtulmaları gerekir. Bir direniş stratejisinin parçası olarak kullanılan bir öz-iddianın sonuçları, peşinen öngörülemez. Egemenliğin yıkılması açısından bir olabilirlik koşulu olarak, ya da kendi tikel bağlamına bağlı olarak bir sınırlama olarak işlev görebilir" (Smith, 1995: 218).

[14] Kimlik politikaları, *herkesin* değil, sadece özgül bir grubun özgürlüğünü, eşitliğini, kardeşliğini merkeze alır. Bu, en iyi biçimde etnik ya da milliyetçi hareketlerde açığa çıkar (Hobsbawm, 1997: 62).

[15] Burada sınırlar, "genelde fiziksel görünüş, giyim, konuşma, tavır ve diğer davranışlara dayanan biz-onlar ayrımı aracılığıyla kolektif tanımları pekiştiren aktiviteler olarak düşünülebilir" (Johnson, Larana ve Gusfield, 1999: 150).

milliyetçisi iseniz Katalan olmak, vb. diğer bütün kimliklerinizden öncelikli olması esasında feminist ya da milliyetçi siyasetinizi belirler ya da ona egemen olur. Bir başka biçimde söylemek gerekirse, feminist bir kimlik politikası pratiği içerisinde yer almak, bireyin bütün diğer kimliklerini mutlak bir özdeşliğe rehin bırakması ile sonuçlanır.

Kimlik politikalarının kısa sürede bir hayal kırıklığına dönüşmesinin bir başka nedeni piyasanın onun potansiyellerini manipüle etmesidir. Yuvaya dönüşler sırasında "otantik", "geleneksel", "geçmişte kalmış" her ne varsa ancak pazarlanabilirliği ölçüsünde değerlidir.[16] Piyasa geleneğin bütününü ya da bazı parçalarını ekonomik yararlılıkları ölçüsünde yeniden işler hâle getirir (Gross, 1993-4). "Piyasanın kullanabileceği özellik, güdü ve yetenekler (çoğu zaman olgunlaşmaya fırsat bulamadan) gelişmeye itelenir ve geride hiçbir şey kalmayana değin sıkılır, suyu çıkarılır" (Berman, 2004: 137). Piyasa, farklılığa âşık olmuştur. Kültürel farklılık *satar* (Rutherford, 1998: 10) –pazarlanabilirliği ölçüsünde.[17] Buna mukabil, pazarlanmaya elverişli olmayan her ne varsa "ya zorbaca bastırılır, ya kullanılmamaktan körelir ya da hayata geçecek fırsatı bile bulamaz" (Berman, 2004: 137). Dolayısıyla, pazardaki değişim değerinin yüksekliği ölçüsünde, otantik ve geleneksel olana, piyasa, "paketlenip" kitleye sunulabilir şeyler olarak bakar.[18] Bir kez paketlendiğinde, kimlik sabitlenir. Pazarlanabilirlik hüviyeti kazanabilmesi için sabitleştirilen kimlikler, bireyleri ve kolektiviteleri birer basit müşteriye dönüştürerek şeyleştirir (Piccone, 1992-2: 96).[19] Böylece, başlangıçta şeyleşmenin ve

[16] Benjamin, piyasa ve gelenek arasında benzer bir ilişki kuruyor: [m]oda hep geçmişin ormanlarında avlanıp güncel olanı yakalar, bir kaplan sıçrayışıyla. Ne var ki, geçmişe doğru bu sıçrayış, kuralları hakim sınıfın koyduğu bir arenada gerçekleşir. Aynı hamle, tarihin geniş ufkunda diyalektik bir nitelik kazanır" (1993: 47).

[17] Piyasa, ikinci modernleşme dalgasına kadar ulus-devlet sınırları içinde hayat-dünyasının standartlaştırılmasına hizmet ederken İkinci Dünya Savaşı sonrasında farklılığa âşık olur. Fakat homojenleşmeye, standartlaşmaya dayalı sanayi toplumunun çöküşe geçerken yerini daha esnek ve akışkan örgütlere bırakışı (Görmez, 2005: 10), piyasanın standartlaştırıcılığında bir gerilemeye karşılık gelmez. Aksine, piyasa, farklılığa pazardaki değişim değeri ölçüsünde âşık olurken, hiç olmadığı kadar global bir standartlaşmayı da beraberinde getirir. Piyasanın, o hâlde, âşık olduğu gerçekte farklılık ya da çoğulluk değil, çoğulluğun piyasanın sonsuz iştihasının –pazarın olabildiğince genişletilmesine duyduğu ihtiyaç- yeni hedefi olmasıdır.

[18] Farklılık, artık, Öğün'e göre, "yeni tüketim dünyasında markalarla şeyleşmiş ve paketlenmiş durumdadır. Peketlenmiş farklılıkların tüketimi kendiliğinden bir farklılık sanısı yaratacaktır" (2008a).

[19] Pazarın *tek* evlerin (kimliklerin) *çok* olduğu bu yeni imparatorluk çağında, artık "*ev,* sadece tüketim alanı ve de tüketimin tek alanıdır; ayrıca *pazar* üzerinde herkes sadece bir 'şey' olarak bulunup

standartlaşmanın geriletilmesine yönelik girişimleri temsil eden kimlik, hızla şeyleşmeye, standartlaşmaya ve konformizme hizmet eder hâle gelir.

Kimliğin standartlaşmanın yeni aracı hâline geldiğini söylemek, aşağı görülen ve yok olma/boyunduruk altına alınma tehdidiyle karşı karşıya kalan halkları ve kimlikleri müdafaa etmekten vazgeçmeyi gerektirmez, gerektirmemelidir.[20] Ama yok olma/boyunduruk altına alınma tehdidiyle karşı karşıya olan halkları müdafaa etmek ile, "günümüze özgü nedenlerle icad edilmiş geçmişi abarttıkça abartmak" (Said, 2000: 25) ve ilginçlikten yoksun otantiklik iddialarını, farklılık taleplerini öne çıkarmak bambaşka şeylerdir. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, otantiklik iddialarını, farklılık taleplerini öne çıkaran post-modern ve neo-liberal çokkültürlülüğü tartışırken, "kavramın kendisinin kültürel farklılıkları rasyonalize ederek, modernleşmenin başardığından daha fazla bir homojenleşmeye yol açtığını iddia etmek", kültürel farklılıkların manidar ve işlevsel olmadıkları anlamına gelmez (Çiğdem, 2005b: 91). Sonuç olarak, başlangıçta bir *rüya*nın gerçekleştirilmesi için yola koyulan kimlik politikalarının, modernleşmenin başardığından daha fazla standartlaşmaya yol açarak *kâbus*a dönüştüğünü söyleyebiliriz.

5.3. Türkiye: Ulus-Devlet ve Kimlik

'Cemaate dönüş', 'muhafazakârlaşma', 'din ve etnisite temelli politikaların yükselişe geçişi', 'milliyetçiliğin kabarışı', 'geleneğin dönüşü', vb. temalar etrafında süregelmekte olan tartışmaların özellikle 1990'lardan beri yoğun olarak gündemi belirlediği bir vasatta, Türkiye'de "kimliğin gücü" iyiden iyiye hissediliyor. Böylesi bir koşulu göz önünde bulundurarak, yukarıda sosyal hareketler ve kimlik politikalarından hareketle yürütülen tartışmanın genel seyrinin Türkiye'de kimlik meselesinin analizi için sunacağı bazı imkânların açığa çıkarılması gerekir. Bu amaçla, öncelikle yeni sosyal hareketlere yönelik teorileştirme girişimlerinin

---

*'kim'*se olmadığına göre" (Cangızbay, 1996: 80) pazar ve ev arasındaki ilişkide İnsan'ın sabit bir müşteriye dönüştürülmesiyle standartlaştırmanın, konformizmin gücü hiç olmadığı kadar artar.

[20] Ayrıca, kimliğin standartlaşmanın yeni aygıtı hâline geldiğini söylemek, onun bazı bağlamlarda (örneğin Ortadoğu'da, Kuzey ve Batı Afrika'da) bir direnme biçimi olarak tezahür edebildiğini de görmezden gelmeye yol açmamalıdır. Kalouche ve Mielants'ın (2008) dikkat çektiği üzere, "1980'lerde kimlik, din ve etnik temelli hareketler, gitgide daha da kapitalist bir kılığa bürünen bir "uluslararasılaşma" ya da "bölgeselleşme"ye karşı direniş biçimleri olarak serpildiler" (227).

Türkiye'deki sosyal hareketler ve kimlik politikaları için bir karşılığının olup olmadığına bakalım.

Sosyal hareketlere "yeni"lik atfeden kimlik-temelli sosyal hareketler paradigması, esas itibariyle, ikinci modernleşme dalgasından sonra kurumsallaşmış çatışma biçimlerinin bölüşüm odaklı olmaktan çıktığını ve çatışmanın artık maddi üretimden kaynaklanmadığını iddia ediyordu. Habermas, Melucci, Touraine gibi teorisyenlere göre, emek ve sermaye arasındaki çatışmanın yerini, 1960'lardan itibaren, kültürel alanda kimlik, statü, hümanizm ve maneviyat gibi *değerleri*n etrafında süregelen çatışmalar almıştır. Bunun anlamı şudur: "sınıf" tarihin ayrıcalıklı öznesi olma vasfını yitirirken yeni sosyal hareketler artık hayat-dünyasının şeyleştirilmesine direnmenin yeni özneleridir. 80'lerin ortalarından itibaren yeni sosyal hareketler yavaş yavaş bütün radikalliklerini yitirmiş olsalar da, 90'larda yeni bir sosyal hareketlilik, dinî ve etnik kimlikler aracılığıyla, sistemin sömürgeleştirici pratiklerine direnişin sembolü olarak zuhur etti. Burada söz konusu hareketlerin eski hareketlerle karşılaştırıldığında neye (kopuşa ya da sürekliliğe) karşılık geldiğini Kıta Avrupası ya da Amerika örneklerinden hareketle tekrar tartışmaya gerek duymaksızın, Türkiye'de sosyal hareketlerin seyri yukarıdaki tartışmanın kavramsal mirasından hareketle takip edilebilir.

Türkiye'de temel çatışma ekseninin, Kıta Avrupası'nda olduğu gibi, "bölüşüm"den "değer" eksenine kaydığını söyleyebilir miyiz? Türkiye'de sosyal hareketler, 1960'ların sonlarından itibaren sadece maddi hedefler için ve sisteme katılımlarını artırmak için değil, sembolik ve kültürel değerler için mi mücadele etmektedirler? Emek-sermaye geriliminin "sınıf"taki temsilinin aşındığını ve sınıfın tarihin ayrıcalıklı özne olma konumunu yitirdiğini söylemenin Türkiye için bir karşılığı var mıdır? Türkiye'de sosyal hareketlerin devleti hedeflemek yerine, devletin kolonize ettiği hayat-dünyalarını sivilleştirmeyi, bir başka ifade ile, devletten özerkleşmiş sivil toplum alanlarını artırmayı hedeflediğini söyleyebilir miyiz? Türkiye'de sosyal hareketler ademimerkezî, anti-hiyerarşik ve kendi içinde demokratik bir örgütsel modele sahip midir? Bütün bunlar, Türkiye'deki kimlik-temelli sosyal hareketleri anlamaya çalışırken cevap verilmesi gereken elzem

sorulardır. Aşağıda, bu sorulara, Türkiye'de, geniş kitleleri harekete geçiren en büyük ağların –dinî cemaatler- amaçları ve örgüt yapıları bakımından cevap verilmeye çalışılacak.

Din-temelli sosyal hareketler sadece daha az objektif unsurlar için değil; aksine, belki daha çok objektif unsurlar için mücadele ederler. Türkiye'de din-devlet ilişkisinin tarihî seyri din-temelli sosyal hareketlerin daha çok objektif unsurlar için mücadele ettiklerine dair bir iddianın temellendirilmesini mümkün kılabilir. Din, Cumhuriyet'in rasyonel, ilerlemeci ve modernleşmeci teleolojisi içinde, irrasyonel, habis ve gerici olana tekabül eder. Din, ya bastırılması ya da kontrol altına alınması gereken bir sosyal gerçeklik olarak görüldüğü için, farklı dinî ifade biçimlerinin de ya bastırılması ya da kontrollü bir şekilde varlığını devam ettirmesine izin verilmesi gerekir. Din, bu amaçla, zaman zaman devletin araçsallığına nesne kılınır. Devlet, dinle, gerektiğinde belli bir dinsellik formunun zuhuruna ve yaşamasına müsaade etmekle belirlenen formun dışında kalanların bastırılması arasında gidip gelen ikircikli bir ilişki kurar. Devletin belirlediğinin dışında kalan farklı dinsellik formlarının Cumhuriyet'i önceleyen mevcudiyetinin 1923 sonrasına devri devletle dinî cemaatler arasındaki baştan beri varolan kutuplaşmada açığa çıkar.

Devlet ve dinî cemaatler arasındaki ilişki, çevreden merkeze yönelen meydan okuyuşlardan biridir. Mardin'e göre, *büyük eşitleştirici güç*, çevreden merkeze yönelen üçlü bir meydan okumayla karşı karşıyadır: İlki, bilgili taşra ileri gelenlerinin, eşraf ve aşiret liderlerinin her türlü dinî tarikatla örtüşerek yönetimde görev alma/devlete kapılanma arzusunda; ikincisi, sıkı ve güçlü bir biçimde motive olan Nakşi anti-sekülerizminde, üçüncüsü ise, reformist İslam'ın devam eden "sesi"nde açığa çıkar. Cumhuriyet, bu bileşenlerin tümünü bastırdı –daha fazlasını da yaparak: "devlet bu taşra sosyal bileşiminin değişmesini temin etti" (Mardin, 2005: 44). Burada değişmeden kasıt, dinî cemaatlerin yeni kurulan bir dünyanın çerçeveleri içinde etkin olmaya mecbur kalmalarıdır (Mardin, 2005: 44). Söz konusu etkinlik hâlinin birden fazla alanda tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Her şeyden önce, İslami muhafazakârlar cemaat ağları kurarak iktisadî-rasyonel stratejileri teşvik eden pazar ilişkileri ile tanıştılar. Cumhuriyetin seküler eğitim kurumlarından faydalanmak,

medyayı kullanmak ve siyasete atılmak, endüstriyel yatırımlar yapmak, vb. suretiyle yeni operasyonel kodlar öğrendiler ve kendilerini değiştirdiler. Mardin'e göre bu, bir öğrenme sürecinin sonucuydu (2005: 45-8).

Mardin'in Nakşibendilik esasında kurduğu bu anlatı, Türkiye'deki din-temelli sosyal hareketlerin daha çok objektif unsurlar için mücadele ettiklerine işaret eder. İslami muhafazakârlar, son derece rasyonel bir tercih yaparak, merkezin eşitleyici pratiklerine karşı kendi yaşam-dünyalarına sahip çıkmış ve bazı operasyonel kodlar geliştirmişlerdir –pazar ilişkileri ile tanışmak, seküler eğitim kurumlarından istifade etmek, medyayı kullanmak, siyasete atılmak, endüstriyel yatırımlar yapmak gibi. Operasyonel kodların geliştirilmesini iki biçimde yorumlayabiliriz: cemaatler, bir yandan, devletin hayat-dünyasını kolonize edici pratiklerine karşı kendi özerk alanlarını muhafaza etmeye çalışırlar; öte yandan, söz konusu kodlarla *devleti hedeflerler.* Burada devleti hedeflemekten kasıt, siyasi partiler (ya doğrudan bir parti kurarak ya da herhangi bir parti içinde yer alarak) veya cemaat ağını devletin merkezine doğru genişletme aracılığı ile doğrudan devleti hedefleyen bir mücadele yöntemini benimsemektir, devlete kapılanmaktır.[21]

Din-temelli sosyal hareketlerin devleti hedefleyişleri, belki de en belirgin bir biçimde siyasal partilerde temsil edilmeleri ya da doğrudan siyasi parti kurmalarında açığa çıkar. Millî Nizam Partisi'nden başlayarak, Millî Selamet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi ve son olarak Adalet ve Kalkınma Partisi ve Saadet Partisi'ne kadar daha çok din-temelli bir politikanın öncülüğünü yapan siyasal hareketlerin öncelikli amacı "devleti ele geçirmek ve devleti kullanarak Cumhuriyetin merkezîliğine uydurulacak değişimlerle sınırlı kalmaktı" (Mardin, 2005: 50).[22] Elbette sadece

[21] Kaynak mobilizasyonu paradigmasının kaynaklardan daha fazla pay alma, maddi kazancın artırılması ve politik bir aktör olarak tanınma ile sosyal hareketler arasında kurduğu ilişki Türkiye örneklemi için, dinî cemaatler esasında söylemek gerekirse, kimlik-yönelimli yeni sosyal hareketler paradigmasından belki de daha açıklayıcıdır. Böyle söylemek, din-temelli sosyal hareketlerin bazı daha az objektif kriterler adına mücadele etmediği anlamına gelmez.

[22] Mardin'in İslami hareketlerin öncelikle devleti ele geçirmeyi ve devleti kullanarak Cumhuriyetin merkezîliğine uydurulacak değişimlerle sınırlı kalmayı amaçladıklarına dair iddiasının bir benzerini *Taşra Epiği*'nde Ahmet Çiğdem dile getirir: "Bugün İslami hareket ortak paydasında toplanan çeşitli oluşumların önemli bir kısmı, gerçekte, sanılanın aksine İslami bir hayat biçiminin savunulmasına ve bu yönde bir siyasal sistem oluşturulmasına değil, reel politik kaygılarla siyasal iktidarın

Nakşibendilik ve Fethullah Gülen hareketi ya da Adalet ve Kalkınma Partisi, Saadet Partisi ve öncülleri ile mahdut bir analizin Türkiye'de din-temelli sosyal hareketlere dair söylenenleri temellendirmeye kifayet etmesi beklenmez. Ancak diğer örneklerin büyük çoğunluğu için de durum aynıdır: dinî cemaatler öncelikle objektif unsurlar adına mücadele ederler.[23] Daha az objektif unsurlar, söz konusu cemaatler için daha talî meselelerdir.

Şayet dinî cemaatler daha çok objektif unsurlar için mücadele ediyorlarsa, Türkiye'de temel çatışmanın "bölüşüm" eksenli olarak kalmaya devam ettiğini söyleyebilir miyiz? En azından "bölüşüm" ekseninin tümüyle dönüşmediği söylenebilir. Ama bölüşüm ekseninin tarafları, Kıta Avrupası'nda olduğu gibi, sadece sınıflardan müteşekkil değildir. Bir başka ifade ile temel çatışmalar, Türkiye'de, *sadece* emek-sermaye geriliminden türemezler. Türkiye'de temel çatışmaların "bölüşüm" eksenli olduğunu söyleyebilmek ne kadar mümkünse, bu çatışmanın taraflarının *sadece* işçi sınıfı ve burjuvaziden müteşekkil olduğunu söylemek o denli gayrikabildir. Türkiye'de işçi sınıfı ve burjuvazinin Kıta Avrupası ile karşılaştırıldığında hayli geç ortaya çıkmış olması nedeniyle, çatışmanın taraf-öznelerini öncelikle bir başka yerde aramak gerekir –meselâ merkez ile çevre arasında.[24] Bölüşüm ekseninin henüz tümüyle dönüşmediğini söylemek, dinî

---

paylaşılmasına ve bu paylaşımla birlikte laik cumhuriyet ideolojisinin en azından geriletilmesi amacına yönelik hareketlerdir. […] Cumhuriyetle birlikte giderek siyasallaşan ve Müslümanların kamusallık teşebbüslerinin önünde duran tutum ve alışkanlıkların engellenebilmesi, dini hareketlerin en büyük amacı olmuştur" (2001: 110-1).

[23] Örneğin Haydar Baş'ın liderliğindeki Bağımsız Türkiye Partisi esasen tarikat hüviyetindeki bir cemaati temsilen kurulan bir partidir. Ayrıca, 'Çarşamba Cemaati', Mehmet Kutlular liderliğindeki Nurcu 'Yeni Asya Cemaati, Enver Ören'in liderliğindeki 'Işıkçılar' adıyla maruf cemaat, 'Süleymancılar', vb. diğer din-temelli hareketlerin hemen hepsi devleti hedefler; devleti hedeflerken hem siyasi partilerle hem de gerektiğinde bizatihi devlette stratejik işbirliklerinden kaçınmaz. Ancak, bu noktada, daha yaygın bir ağa sahip olan cemaatlerle karşılaştırıldığında, sadece kendi hayat-dünyalarını nesneleştirici tecavüzlerden korumaya çalışan ve devleti hedeflemeyen bazı daha az yaygın cemaatlerin de mevcudiyetini görmezden gelmemek gerekir. Genellikle bir 'şeyh'in ya da 'hocaefendi'nin etrafında oluşan bu daha az yaygın cemaat halkaları 'iktidar sahibi olmak' üzere değil, öncelikle kendi hayat-dünyalarını muhafaza etmek ve belli bir dinsellik formuna sadık kalarak daha az objektif unsurlar esasında gündelik hayatlarını devam ettirmek isterler.

[24] Şerif Mardin'in modeli esasında söylemek gerekirse, Türkiye'de temel çatışmalar merkezle çevre arasındaki kutuplaşmada açığa çıkar. Bu kutuplaşma Osmanlı'dan Cumhuriyete devredilen bir ideal aracılığıyla analiz edilebilir: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devredilen asli meselelerden biri merkezle çevre arasındaki kopukluğun giderilerek devletin bekasının, bütünlük idealinin güvence altına alınmasıydı; çevrenin kontrol edilerek bütünün içinde tutulabilmesiydi. Devletin bekası, birbirinden farklı inanç, gelenek ve kültüre sahip çevrenin ne ölçüde ve nasıl kontrol edilebildiği ile doğrudan

cemaatlerin, Türkiye'de daha az objektif unsurlar için hiçbir biçimde mücadele etmedikleri anlamına gelmez. Burada önemli olan, daha az objektif unsurlar için mücadele etmekle, kaynaklardan daha fazla pay alma adına mücadele etmenin kolaylıkla birbirlerinden ayırt edilemeyeceğinin; belki de ikincisinin birincisini içerdiğinin fark edilmesidir.[25]

Din-temelli sosyal hareketlerin örgüt yapıları çoğunlukla merkezî, hiyerarşik ve anti-demokratiktir. Dinî cemaatlerin örgüt yapısı, lider, şeyh, efendi, vb. karizmatik bir otoritenin önderliğinde ileri düzeyde merkeziyetçidir; cemaat içi-dışı ilişkilerin kurulma biçimine bağlı olarak hiyerarşiktir; bazı demokratik pratikler gözlenebilse de (istişare mekanizması gibi) çoğunlukla anti-demokratiktir. Türkiye'de en yaygın dinî cemaatlerden biri olan Fethullah Gülen hareketinin başarısı belki de oldukça katı bir merkeziyetçi ve hiyerarşik örgüt yapısına sahip olması ile ilgilidir. Cemaatin en geleneksel unsurlarından olan "ışık evleri" bahsedilen anlamda bir merkeziyetçiliğin ve hiyerarşinin kolaylıkla teşhis edilebileceği bir modeldir. Şöyle ki, her evin bir "abi"si, her iki ya da üç evden sorumlu bir "semt abisi", pekçok semtten sorumlu bir "bölge abisi", pek çok bölgeden sorumlu "il abisi", vb. şeklinde en küçük birimden başlayarak yayılan bu

---

ilişkiliydi (Hanioğlu, 2006: 156). Çevrenin çoğulluğu merkezin monizmi ile çeliştikçe/çatıştıkça, bütünlük idealinin sağlanması adına devletin olabildiğince çevreye sızması ve onu dönüştürmesi gerekiyordu. Çünkü, mevcut çoğulluğu içinde çevre, merkez tarafından, Cumhuriyet'in kurulduğu erken evrede ve sonrasında, ihanetle özdeş potansiyel bir muhalefet alanı olarak görülüyordu (Mardin, 2000: 60-61). Bu cümleden olmak üzere, siyasi tarihimizin üçüncü muhalefet partisi kurulduğunda (yıl 1946'dır), Halk Partisi'nin yaptığı uyarı epeyce ilginçtir: "Destek bulmak için taşra kasabalarına ya da köylerine gitmeyin; ulusal birliğimiz sabote edilmiş olur" (Köprülü'den akt. Mardin, 2000: 61). Mardin'e göre, bunun anlamı şudur: Halk Partisi taşralı grupların yeniden dirileceğinden ve ulusal bütünlüğün sabote edileceğinden endişe etmekteydi (2000: 61). Bu endişenin giderilmesi adına merkez olabildiğince güçlendirilir, devletin bütün enerjisi ulusal kimliğin yaratılmasına hasredilir (Mardin, 2000: 62). Bir başka biçimde söylemek gerekirse, "[m]odernleşmenin örgütleyici ve harekete geçici yanını ihmâl eden Kemalist politikalar, merkeze bağlılığı ulusal kimlik "simge"leri yaratarak oluşturmaya çalışıyorlardı" (Ahıska, 2006: 15). Bunu yaparken, Cumhuriyetin resmî tutumu içinde, hayat-dünyasının çoğulluğu ya da 'Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen yapısı', hiç düşünülmeden, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görülerek reddedildi (Mardin, 2000: 64). Merkez, *büyük eşitleştirici*dir (Mardin, 2000: 64). Çevredeki bütün çoğulluklar (etnik, yerel ve dinî) var kalmaya devam ettiği sürece bu büyük eşitleştiricinin bütünlük idealinin önündeki arkaik engellerdir.

[25] Daha az objektif unsurlarla objektif unsurlar için mücadele etmenin birbirinden ayrılamazlığı, kültürle medeniyetin birbirinden ayrılamazlığı gibidir. Kültürün (daha az objektif unsur) medeniyetten (objektif unsur) ayrılması nasıl gayrikabilse, kimlik, maneviyat, statü, kültürel haklar vb. daha az objektif unsurlar için mücadele etmeyi objektif unsurlar (kaynak, sermaye) için mücadele etmekten ayırmak o denli gayrikabildir. (Kültür ve medeniyet arasındaki ilişki için bknz. Cangızbay, 1997: 105-138.)

örgütlenme modelinde, temel kurallardan biri şudur: *cemaate bir gün sonra giren bir gün önce girene "abi" der*. "Abi", her sözüne mutlaka *itaat* edilmesi gereken otoritedir. 'İtaat et ve kurtul': cemaatin en bilinen mottolarından biri.[26] Cemaatin örgüt yapısındaki demokratik öğeyi temsil eden *istişare* mekanizması daha çok eş hiyerarşik düzeyler arasında işler. Bir üst hiyerarşik düzeyin aldığı istişare kararına daha alt birimdekilerin mutlaka itaat etmesi gerekir. "Işık evi" cemaatin en küçük birimlerinden biri olmasına rağmen, bu evlerdeki model yaygın bir biçimde diğer birimlerde de kullanılır. Meselâ, her odanın, farklı odalardan müteşekkil her katın, pek çok katı olan her yurdun ve bütün yurtların bir "abi"sinin olduğu yurt modelinde de benzeri bir merkezî ve hiyerarşik örgütsel yapı ağırlıktadır.

Merkezî, hiyerarşik ve anti-demokratik örgüt yapıları sadece Fethullah Gülen hareketinde değil, diğer cemaatlerin hemen hepsinde gözlenir.[27] Bu türden merkezî, hiyerarşik ve anti-demokratik örgütlenmeler sadece dinî cemaatlerle de sınırlı değildir. Türkiye'deki dinî cemaatlerin dışındaki sosyal hareketleri esas alarak söylemek gerekirse, Türkiye'deki yeni sosyal hareketler bir kaçı dışında "lider odaklı bir yapıya sahiptir. Bütün işler çoğunlukla birkaç kişi tarafından yapılmakta, çoğu yönetici uzun yıllardır yöneticilik yapmakta, hatta dernek kurulduğundan beri başkanlık yapan yöneticiler bulunmaktadır" (Coşkun, 2006: 87). Lider odaklı bu yapı nedeniyle, yeni sosyal hareketlerde örgüt içi demokrasi gelişmiş değildir. Bu durumu, Coşkun, 'sivil toplumun dar boğazı' olarak adlandırıyor (2006: 87).[28]

---

[26] "Gerçekte itaat" diye yazar Weber, "hayli güçlü korku ve umut duyguları tarafından belirlenir; doğa-üstü güçlerin ya da iktidar sahiplerinin öç alacağı korkusu, bu dünyada ya da öbür dünyada ödüllendirilme umudu, tabii bir de her türlü çıkar duygusu tarafından" (1996: 134).

[27] Örneğin, Millî Nizam Partisi'nden başlayarak Adalet ve Kalkınma Partisi ve Saadet Partisi'ne uzanan çizgide önce Necmettin Erbakan'ın, şimdilerde ise Erbakan'dan daha fazla politik karizmaya ve popüler desteğe sahip Tayyip Erdoğan'ın şahsında merkezî ve hiyerarşik bir tutum öne çıkar. Buna rağmen, Şimşek'e göre, bazı İslamist sivil toplum örgütlerinde daha demokratik örgüt formlarına rastlamak mümkündür (2004: 124).

[28] Benzer bir darboğazı Kürt siyasal hareketi için de söz konusu edebiliriz. İmga, Kürt siyasal hareketinin darboğazını şöyle açıklıyor: "Kamu otoritelerinden sürekli olarak daha fazla demokrasi ve özgürlük talep edilmesi, bu kavramların, ne yazık ki, hareketin kendi içerisinde var olduğu anlamına gelmiyor. "Tek adam"a endeskli siyasaların, hareketi yönlendirmesi, dolayısıyla, karar alma ve politika üretme sürecindeki demokratik katılım kanallarının kapatılması, Kürt sorunu ile ilgili "sahici" çözümler üretilmesinin önündeki ciddi bir engel olmaktadır" (2005: 73).

5.4. Sistem-Dünyası, Cemaat ve Birey

'*Sistem-Dünyası, Cemaat ve Birey*' adlı bu kısımda, Habermas ve Touraine'nin yeni sosyal hareketlere dair analizlerindeki kavramsal mirastan hareketle, kimlik politikaları, sistem-dünyası (idarî ve iktisadî alt-sistemler), cemaat ve birey arasındaki ilişki bakımından analiz edilmeye çalışılacak. Bu analizin kimlik politikalarına yüklediği anlamın üç ayrı kertesi var: idarî ve iktisadî alt-sistemlerin hayat-dünyasını kolonize edişi, bu türden bir nesneleşmeye yönelik kolektif tepkileri temsil etmesi anlamında kimlik politikaları, ve hem idarî-iktisadî alt-sistemlerin hem de cemaatlerin yürüttükleri kimlik politikaları tarafından bireyin rehin alınması.

Her ne kadar Türkiye'de kimlik politikası dendiğinde "etnik-temelli" hareketler ve onların pratikleri akla geliyorsa da, kimlik politikalarının bundan daha fazlasına tekabül ettiği açık. Daha önce de vurgulandığı üzere, devlet ve sermayenin de bir kimlik politikası var. Buna karşılık, cemaatlerin pratiklerini de kimlik politikası olarak adlandırmak mümkün –hem idarî-iktisadî alt-sistemlerin mütecavizliğine karşı geliştirdikleri tepkiler hem de kendi içlerinde bir özdeşlik kertesi olmaları anlamında.

Ulus-devlet olmanın pek çok niteliği tüm diğer modern devletlerde olduğu gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nde de açığa çıkar. Devlet kendine bir ulus yaratmak ister; mevcudiyetinin devamlılığını ilkin bir ulus yaratma zorunluluğunda temellendirir. Modern, ilerlemeci, seküler bir siyasanın rehberliğinde, bütün bir hayat-dünyası merkezî iktidarın ulus yaratma projesinin uygulamaları ile kolonize edilir. Amaç homojen/standart bir kitlenin [*ulus*] organik bir bütün hâline getirilmesidir –bu, etnik, dinî ve de sınıfsal ayrımların üzerinin örtüldüğü bütünleşmiş bir kitledir.[29] *İmtiyazsız, sınıfsız ve kaynaşmış bir kitle*, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu elitlerinin başlangıçtaki temel hedefidir. Geçmiş/tarih bu amaçla araçsallaştırılır. Yakın tarih (Osmanlı), gelenek hem reddedilir –ilkel, irrasyonel, habis addedilir-; hem de daha eski geçmişin kırıntıları arasından yeni kurulan devletin muhtevasıyla uyumlu olanlar

[29] "Devletin bekasını kurtarma" kaygısının biçimlendirdiği milliyetçilik anlayışı, Görmez'e (1999) göre, Türk kimliğinin inşâı sürecinde, "öteden beri seslendirilmeye çalışılan sivil arayışları örtmüş"tür (14). Sivil arayışların örtülmesi ise etnik, dinî ve sınıfsal farklılıkların temizlenmesi gereken ayrık otları gibi görülmesi ile sonuçlanmıştır.

seçilerek geçmiş ve gelenek yeniden inşâ edilir. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, bir yandan sosyal bellek imha edilirken, öte yandan yeni bir sosyal bellek inşâı için uzak geçmişin soluk izleri araçsallaştırılır.

Yeni devletin ideolojik öncelikleri ile, yeni düzenle uyumsuz bütün 'heterojen', 'kaotik', 'tanımlanamaz' müphemlikler gayrimeşrudur.[30] Bütün müphem unsurlar müesses bir nizamın tesisi adına bahçecilik faaliyetiyle ayrık otları gibi temizlenmelidir. Amaç, tekraren söylemek gerekirse, homojen bir kitlenin yaratılmasıdır; ulusal-kimliğin inşâıdır. Devlet bütün ideolojik aygıtlarını (okullar, bürokratik kurumlar, iletişim, vb.) bu amaç etrafında harekete geçirir.

Başlangıçta devlet eliyle yaratılan sermaye –iktisadî öğe- hayat-dünyasının kolonileştirilmesi pratiğine idarî öğeyle ittifak içinde katılır. Bütün bir hayat-dünyası pazarın nüfuz alanına dâhil edilir. Homojen bir ulus, aynı zamanda, homojen bir müşteri kitlesi demektir. İdari ve iktisadî alt-sistemler hayat-dünyasını ulaşılmadık, kontrol altına alınmadık hiçbir nokta bırakmamacasına şeyleştirir; hem yasal hem de iktisadî anlamda hayat-dünyasının olağanlığı içinde mukim bireyleri müşteriler hâline getirir.

Sosyal hareketlerin ortaya çıkışını, hayat-dünyasına yönelik bütün standartlaştırma girişimlerinin yol açtığı patolojilere –bireysel düzeyde 'yabancılaşma', kolektif düzeyde 'kimliğin kendini güvende hissedemeyişi' ve sosyal düzeyde 'anomi'-, nesneleşmeye ve özgürlük yitimlerine karşı gelişen kolektif tepkilerle ilişkilendirebiliriz. Türkiye'de cinsiyete, dine ve etnisiteye dayalı farklı kimlik politikalarının zuhuru bahsedilen anlamda bir standartlaşmaya karşı geliştirilen tepkilerin belirgin işaretleridir. Alternatif bir sosyalliği, 'daha iyi ve doğru' bir hayat rüyasını temsil etmeleri gereken direnişler hızla hiyerarşik ve merkezî hüviyetli kurumsallıklar tesis etmenin ve devleti hedeflemekten kurtulamamanın yol açtığı çıkmazda, tahrif edilmemiş bir iletişim vasatı yaratmanın

[30] Heterojen, kaotik ve tanımlanamaz müphemliklerin gayrimeşru ilân edilmesini, "denetlenemeyen toplumsal tehditlerin alanı olarak beliren, maddi ve teknik dolayımlarıyla bireysel yaratının sınırlarını aşan, içinde başkalığı ve farklılığı taşıyan toplumsal ilişkilerin "bozulmayla, yozlaşmayla" bir tutulmasını" Ahıska, "toplum korkusu" olarak adlandırıyor (2006: 13).

çok uzağında kaldılar. Çünkü sadece kendi cemaatlerinin (etnik ya da dinî) önceliklerini, çıkarlarını ve değerlerini özselleştirerek, cemaatler arasında aşılmaz sınırların yükselişine aracılık ettiler; iletişim kurmak yerine, kendi imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış kitlelerini yaratmaya çalıştılar. İslamcılığın farklı görünümlerinde bu açıkça ortaya çıkar: her biri kendi varlığını ancak diğerini en dışa iterek sürdürebildiğinde elde edilen ancak *kaos*tur (Çiğdem, 2005a: 26). İslamcılığın farklı görünümlerinde 'en dışa itilen diğeri' ile Çiğdem'in kastı daha çok farklı İslamcılık hâlleridir. İslamcı sosyal hareketlerin en büyük çıkmazlarından biri, amaçları/ideolojileri/örgütlenme modelleri ile görece yakın 'diğeri'nin en dışa itilmesi kadar, daha uzak diğerinin de sürekli dışa itilmesidir. Dışarı ile temas ancak cemaatin 'evrensel mutlak'ını daha fazla insana ulaştırarak kendini yeniden üretmesine vesile olacaksa meşrudur. Dolayısıyla, cemaat için eylem stratejiktir, yani dinleyicisinde etki uyandırmak; onun düşünce ve eylemlerinde, gündelik hayat pratiklerinde bir değişiklik yapmasına vesile olacak türde etki uyandırmak ister. Türkiye'de bu türden bir özcülük sadece din-temelli hareketlere has değildir. Cinsiyet ve etnisite-temelli hareketlere olduğu kadar, özcülük, yaygın bir biçimde sivil alanın pek çok aktörüne de sirayet eder: sosyalist, liberal, kemalist, ulusalcı, ülkücü, vb. siyasal ideolojilerin taşıyıcısı hareketler 'doğruluğundan şüphe duyulamayacak' bir özün daha iyi ve doğru bir hayat için vazgeçilmezliğine kendilerini rehin bırakırlar. Kolektif hareketlerin büyük çoğunluğu için (özellikle din ve etnisite-temelli cemaatlerde) ayakta kalmanın yegâne yöntemi cemaatçi mantık olduğu için, bireysel öztanımlar genellikle hoşnutsuzluk yaratır. Birey, cemaatin kendi çıkar ve değerlerine her halükârda kurban edilir. "Ben"in üzeri örtülmüştür, "biz" vardır sadece. Hayatın bütün akışı "biz"e adanmıştır; bu adanmışlık bireyin bütün tutum ve davranışlarına damgasını vurur –düşüncelerine de.

Bugün, birey ve hayat-dünyası üçlü bir kolonizasyonun, nesneleştirmenin, standartlaştırmanın muhasarası altındadır. Global piyasalar, sistem-dünyası (ulusal idarî ve iktisadî alt-sistemler) ve cemaatler. Globalleşmenin (modernleşmenin aldığı yeni biçim) mütecavizliği bütün tutamak noktalarını tahrip ederken, birey, ya ulusal-kimlik ile ya da başka bir kolektif-kimlik (cinsiyet, din ya da etnisite-temelli) ile özdeşleşerek kendine güvenli bir sığınak, tutamak noktası arar; kendi güçsüzlüğünü

devletin ya da cemaatin gücü ile örter. Bir yere (devlete, cemaate) ait olmak bir ağın, ilişkilenme yapısının içine girmektir. Her ağın istediği tek şey koşulsuz sadakattir. Bunu sunmak koşuluyla, tümüyle güvenli sıcak bir ortamın esrikliği zihinleri ve bedenleri sarar. Birey, artık ne yalnız ne de güçsüzdür.

Globalleşmenin mütecavizliği karşısında ulusa ya da ulus-altı bir cemaate üyelik, bir yandan globalleşme karşısında bireyin nesneleşmesini geriletmesine, özgürleşmesine ve güvenli bir sığınak bulmasına neden olurken, öte yandan yeni bir özgürlük yitimini de beraberinde getirir: devletleştirilmiş ya da cemaatleştirilmiş insan, bireyselliğini özdeşleşerek rehin bırakmak zorunda kalır.[31] Bu, bireyin kendi içindeki çoğulluğun olduğu kadar hayat-dünyasındaki çoğulluğun da yeniden standartlaştırıcı bir aktöre rehin bırakıldığı bir özdeşleşme uğrağıdır -yitip gitme uğrağıdır ya da.

İnsanlık tarihi, bir özdeşleşme uğrağının esrikliğinde yitip gitmenin yol açtığı patolojilerin tarihidir. Kimlik, dışlamanın, düşmanlıklar üretmenin, şiddetin, insanları öldürmenin ve toplu kıyımların meşruiyet kaynağı olarak araçsallaştırıldıkça, hayatı yaşanmazlaştıran bir güç olmaya devam edecek gibi görünüyor. Bu yüzden, global ya da ulusal standartlaştırıcı pratiklere ve onların aktörlerine direnmek adına, 'hiçbir şey düşünmemek, hiçbir şey görmemek, yaşamıyor gibi yaşamak' ve 'yaşamamaktan

[31] Çiğdem'e atfen bir başka biçimde ifade etmek gerekirse; "[k]imlik edinmenin, bir kimliğe ait olmanın, onu kolektif kılmanın ve kolektif olarak paylaşmanın güveni, bu kimliğin altındaki tarihsel öznelerin gerçek taleplerini ve sorunlarını ortadan kaldırmaz. Çünkü kolektif birimlerin, herhangi bir toplumun, bir mü'minler topluluğunun, Platoncu bir feylesoflar ordusunun konsensusu, konuşmaktan çok susar. Kimlikleri ayırdetmekten çok, birleştirir; homojenleştirir" (2001: 75-6). Birleşmeye, homojenleşmeye aracılık eden bir kimlik/özdeşleşme, "yanılsamaya dayalı ve gerçek güçten yoksun bir serap" (Kristeva, 1996: 25) olmanın ötesinde, "en büyük güvensizliğe uyarlanma"nın (Adorno, 1998: 144); 'kurulu güç dengelerinin konformist jandarması durumuna düşmenin' (Cangızbay, 2002: 76), "fetişizm veya şeyleşmenin belki de en konsantre (ve en zahmetli) ifadesidir" (Holloway, 2006: 86).

yorulmak'[32] yerine, birey, "tersine yarışabileceği"[33] başka seçeneklerle yüzleşmelidir.[34]

Çalışmanın bu son bölümünü yürütülen tartışma ile ulaşılan iki temel sonucun altını çizerek ve çalışmanın geneli için bu bölümün önemini vurgulayarak bitirelim. İlkin, yeni sosyal hareketler ve kimlik politikaları (cemaatler tarafından yürütülenler), hayat-dünyasının idarî ve iktisadî alt-sistemler ve (globalleşme esasında söylemek gerekirse) uluslararası güçler ve global piyasa tarafından kolonileştirilmesine karşı ortaya konan tepkilerin kolektif temsilleridir. İkinci olarak, globalleşme, ulus-devlet ve piyasa tarafından dayatılan standartlaşmaya karşı ortaya konan tepkilerin cisimleşmiş hâli olan cemaatler, yürüttükleri kimlik politikaları ile başlangıçta daha iyi ve doğru bir hayat için hayat-dünyası içindeki henüz açığa çıkarılmamış potansiyeli açığa çıkarsalar da, zamanla bütün radikalliklerini yitirerek

[32] Bu ifadeler, "[e]n iyisi hiçbir şey düşünmemek, hiçbir şey görmemek, yaşamıyor gibi yaşamaktı" (Tanpınar, 2002: 125) ve "yaşamamaktan yoruldum" (Atay, 1991: 457) cümlelerinden hareketle yazıldı.

[33] "Azizim güzel atlar güzel şiirler gibidirler/Öldükten sonra da tersine yarışırlar, vesselam!" (Ayhan, 1999: 157). 'Tersine yarışmak', özdeşleşmeye; iktidarın massediciliğine, şeyleşmeye direnmektir.

[34] Bu türden bir girişim için ilk adım "gelenek"in, din ve ailenin, devletin ve piyasanın baskısına karşı özgürleştirici bir sığınak haline gelebileceğini (Çiğdem, 2007: 28) vurgulamak olabilir. Zira, Piccone'ye atfen söylemek gerekirse, geçmişlerini unutan veya reddeden bireylerin bürokrasi ve ticaretçilik [*commercialism*] arasındaki habis ittifakın beslediği narsistik nihilizm türü içinde çamura saplanan soyut tüketiciler olmaktan öte bir geleceği olması beklenemez (1998: 13). Ulusal kimliklerin standartlaştırıcı pratiklerine karşı, Piccone modernliğin dondurduğu geleneklerin buzlarının çözülmesini içeren bir proje öneriyor. Bu proje kapsamında, geleneklerin "modernleştirmesi" ya da "sekülerleştirmesi" değil, üzeri örtülen her türlü kadim bilgeliğin yeni bir biçimde anlaşılması aracılığıyla geleneklerin organikliğinin yeniden etkinleştirilmesi/buzlarının çözülmesi gerekir. Bu tür bir çözüm daha çok bir demistifikasyon meselesi olmaktan ziyade içsel bir eleştiridir (Piccone, 1998: 14) -modernliğe ve onun geleneği reddine karşı içsel (modern) bir eleştiri. Gross, Piccone'nin geleneğin standartlaşmaya karşı içsel bir eleştiriye kapı aralayabilecek potansiyele sahip olduğu düşüncesine katılarak geleneğin önemine onun *şok değeri* açısından bakar. Gross için geleneğin önemi, özellikle tutarsızlıkları harekete geçirme ve eskinin mirası ışığında şimdilere dair yeni bir düşünme biçimine kapı aralama yeteneğinde saklıdır (1993-4: 9). Bu yetenek bireye sunuludur. Geleneği kolektif bir yeniden-inşâya tabi kılmak onu ulus-devletin yaptığı gibi bir amaç için araçsallaştırmaktan çok da farkı olmayan bir pratiktir. Burada geleneğe atfedilen önem onun özdeşleşmeye, standartlaşmaya direnecek bir içsel eleştiriye kapı aralayabilecek olmasında temellenir. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, gelenek, yitip gitmemek için özdeş-olmamayı tercih eden bireyin sığınağı olarak işlev görebilir. (Gelenek ve modernlik arasındaki ilişki ve geleneğin modernliğin standartlaştırıcı pratiklere karşı bazı eleştirel imkânları içinde barındırıyor olmasına dair tartışmalar için ayrıca bknz. Benjamin, 1993: 40-41, Piccone, 1993-4, Kim, 1993-4, Adorno, 1993-4, Adorno 1999: 125, Gross, 2005.)

ehlileşmiş, devlet ve piyasa tarafından soğurulmuş ve bireyin son rehin alınma uğrağı hâline gelmişlerdir.[35]

Bu bölümde ulaşılan iki temel sonucun bu çalışmanın genel seyri içindeki anlamı nedir? Baştan beri kimliğin bir inşânın ürünü olduğu söyleyen bu çalışma, kimliğin inşâının hangi aktörlerce gerçekleştirildiğini anlamaya adanmıştır. Önceki bölümlerden devredilen mirasın ışığında söylemek gerekirse, kimlik, hem hayat-dünyasında ben'in yakın-çevresiyle, çağdaşlarıyla ve halef ve selefleriyle etkileşimlerinin, hem de hayat-dünyasını kolonize eden idarî ve iktisadî alt-sistemlerin standartlaştırıcı pratiklerinin bir ürünüdür. Bu bölümdeki tartışmaların araladığı kapıdan kimliğin inşâına dair son önermeyi şöyle ifade etmek mümkün: kimlik, daha önce sıralanan faktörlere ilâveten, hayat-dünyasının sistem-dünyası, global güçler ve global piyasa tarafından kolonize edilişine karşı geliştirilen reaktif/proaktif tepkilerin bir ürünüdür.

[35] Belki de bu yüzden, Türkiye'de "bireysel tavır alma yeterince gelişmemiştir" (Görmez, 1999: 17).

SONUÇ

Bu tezde modern zamanlarda önemli bir teorik sorun hâline gelen kimliğin inşâı sürecini, felsefî, sosyolojik ve psikolojik açılardan analiz etmeye çalıştım. Kimliği inşâ edilmişliği esasında konu edinmek, kimliğe atfedilen her türlü "öz"ün daha başta reddedildiği iması taşır. "Öz", şayet, varlığın zamandan bağımsız ve değişmez biçimde varolan bölümünü betimliyorsa (Güçlü et al., 2003: 1104), ne insana ne de onun kategorileştirilme biçimlerinden biri olan kimliğe herhangi bir "öz" atfetmek mümkündür.

"Kimliğin inşâı"ndan bahsetmekle, her türlü "öz" reddedilmiş ve "süreç"in merkezîliği öne çıkarılmış olur. Burada "süreç", bireyin doğumla başlayıp ölümle sona eren hayatının tümüne olduğu kadar, bireyin içine doğduğu iklimin, devrin ve muhitin zamanın (geçmiş-şimdi-gelecek) akışına tâbiliğine de tekabül eder. Birey esasında düşünüldüğünde, kimlik, doğumla başlayan ve ölüme değin süren bir süreçte inşâ edilir. Bu yönüyle kimlik, bir tamamlanmışlık, bütünlük değil, daima tamamlanmamışlık, bütünlüksüzlük ve *eksiklik* örüntüsüdür.

Kimliği "süreç" esasında analiz etme girişimi, bu tezde yürütülen tartışmanın genel izleği itibariyle, bir başka temel noktanın daha altının çizilmesini gerektirir. Doğumla başlayıp ölümle sona eren hayat sürecinde insan *tek başına değildir*, daima başkalarıyla birliktedir. Hayatın sürdürülebilir kılınması için, insan, daima başkalarının yardımına muhtaçtır. Bir *birlikte-varlık* olan insan, hayatın içinde daima başkaları ile ilişki içinde ünsiyet peyda eden, dostluk/arkadaşlık/ahbaplık kurabilendir.

Bir ünsiyet ehli olan insan, başkalarıyla ilişki kurarak sosyalleştiği ölçüde "vahşi" olandan, "dehşet saçan"dan farklılaşır. Bu insanın tümüyle "vahşi"liğin, "dehşet saçma"nın uzağına düştüğü mânâsına gelmez. İnsanın "vahşi" ve "dehşet saçan" bir varlık olmaya devam edişini iki açıdan ele alabiliriz. İlki insan tekiyle, ikincisi ise insanın kolektif temsilleri ile ilgilidir. İnsan tekinden (bireyden)

bahsettiğimizde, ona, sadece başkalarıyla ilişki kuruşu ve özdeşleşmesi ölçüsünde değil, içinde ehlileşmeye, uyuma ve özdeşleşmeye direnen bir nüve taşımaya devam edişi ölçüsünde "insanlık" atfedebiliriz. İnsanın kolektif temsillerinden bahsettiğimizde de, insan, sadece ehil, uyumlu, başkalarıyla temas kuran bir birlikte-varlık değildir. Tersine, insan, hep vahşi kalmaya, dehşet saçmaya devam eder; kendi dışına çıkıp, belli bir muhitle dost, yâr, yâren, yoldaş, ırkdaş, dindaş olurken ve ortak bir cinsiyeti paylaşırken, kendi "biz"ine yabancı, uzak, ilkel (dolayısıyla vahşi) kolektiflikleri de eş zamanlı olarak üretir. "Onlar" ünsiyet peyda edenin küçük dünyasının [hayat-dünyasının] dışında kalan yabancılardır, vahşilerdir, düşmanlardır. Demek ki, kimlik (bireysel ve kolektif), sadece özdeşleşme, uyum ve dostluk ile değil, özdeş-olmama, çatışma ve düşmanlık ile de eşleştirilerek tanımlanmalıdır.

Kimliği tanımlarken, özdeşlik/özdeş-olmama, uyum/çatışma ve dostluk/düşmanlık ikiliklerini bir bütünlüksüz bütünlüğün parçaları olarak ele almak, ondaki diyalektiği gözler önüne sermektir. Kimliğin diyalektiği, onu her türlü hipostazlaştırmaya, metafizikleştirmeye, "öz"e ve aşkınlığa rehin bırakmayı imkânsızlaştırır. Kimlik, ilişkiseldir, izafidir ve olumsaldır. Kimlik politikalarının en büyük çelişkisi, kimliği "özselleştirme"lerinde, hipostazlaştırmalarında ve ona bir mutlaklık atfetmelerinde temellenir. Kimlik, bir kez sabit/durağan bir "öz"ü temsil etmeye başladığında, bütün direnme (nesneliğin geriletilmesi/özneleşme) ve demokratikleşmeye kapı aralama ihtimallerinin önüne aşılmaz bir duvar örmenin ötesinde bir işleve sahip olamaz.

Bireyin, mensubu olduğu kimliklerden herhangi birini diğerleri rağmına özselleştirmesi, kimliği sadece süreklilikle, bütünlükle ve özdeşlikle eşleştirmenin çıkmaz sokaklarından birinde kaybolmaktır. Ne var ki, birey, çoğu zaman kendi evinin efendisi olamayışının, bütünlüğe ve ayniyyete/özdeşliğe sahip olamayışının neden olduğu kaygıyla ancak kendisine özsellik/mutlaklık atfedilmiş bir kimlikle özdeşleşerek baş edebileceğine inan(dırıl)mıştır. Özdeşlik, insan için saadet kapısıdır, huzurun girizgâhıdır. Oysa, bir başka açıdan düşünüldüğünde, özdeşlik, özgürlüğün ve öznelliğin (bireyselliğin) yitirilme uğrağıdır.

Özdeşlik ve özdeş-olmama arasındaki diyalektik kimliğin tanımında saklıdır. Eğer kimlik başkaları ile etkileşmelerin bir ürünü ise, her etkileşimin bir özdeşlik uğrağı olduğunu söyleyebiliriz. Kimliğin etkileşimle ve özdeşleşme ile zorunlu rabıtası, kimliği her seferinde ötekini çağırarak (öteki rağmına) tanımlamayı gerektirir. Burada öteki, yakın-çervemizdekiler, çağdaşlarımız, seleflerimiz ve haleflerimizdir. Kimliği tanımlayabilmek için temel bir çerçeve ortaya koyduktan sonra kimliğin tanımıyla ilgili ulaşılan sonuçlara geçebiliriz.

Kimliğin gücü bir tutunma noktası, dayanılacak/güvenilecek bir zemin sunabilmesinden gelir. Bir hayat ufku olarak kimlik, kendi kendimizi inşâ etmek üzere kullandığımız yüklemlerimizdir; başkaları ile ilişki kurmamızı, gündelik hayatın olağanlığı içinde seçimler yapabilmemizi, hayata uyum sağlayabilmemizi mümkün kılan bilişsel bir haritadır. Kimlik, güven verici olduğu kadar, harekete geçiricidir; bir yönü özdeşliğe ve sürekliliğe diğer yönü farklılığa ve süreksizliğe işaret eden bir süreksiz sürekliliktir ya da özdeş-olmayan özdeşliktir.

Kimlik, asla tümüyle bütünleştirilmiş ve tekil değildir, aksine parçalı ve çoğuldur. Birey hep birden fazla kimliğe sahip olur; aynı anda, hem kadın ve Türktür, hem de müslüman, Marksist ve "Akdenizli"dir; her birinin bir aradalığından oluşan bir terkiptir. Kadın, Türk, müslüman, Marksist ve Akdenizli olmak benzeşmeye, özdeşleşmeye olduğu kadar, farklılaşmaya da –kadın-olmamaya, Türk-olmamaya, müslüman-olmamaya, Marksist-olmamaya, Akdenizli-olmamaya- işaret eder. Demek ki, kimlik, benzeştiren kadar farklılaştırandır.

Kimlik, gelişim evrelerinin diziselliğinin toplamına karşılık gelen tedricî bir gelişimin ürünüdür. Freud, gelişimi yitimle, kayıpla özdeşleştirerek ona olumsuz bir anlam yükler. Piaget, Erikson ve Kohlberg için ise gelişim bireyin "değerler" karşısında özerkleşmesine yol açmasıyla olumlu bir içeriğe sahiptir. Kimliğin süreksiz süreklilikle, süreçle, oluşla rabıtası, onun bir inşânın ürünü olduğu sonucuna ulaştırır. Kimliğin bir inşânın ürünü olduğunu teşhis etmek tek başına bir anlam ifade etmez. Önemli olan, kimliğin inşâı sürecindeki faîli ya da faîlleri belirlemektir. Bu

türden bir zorunluluğun üstesinden gelmek öncelikle sosyal alana ve onun içindeki ilişkilere, ilişkilenme yapılarına odalanmayı gerektirir.

Freud, benliği psişizmalararası etkileşimlerin bir ürünü addeder. Dâhilî ve haricî olan arasındaki geçişlilikler, Freud'a göre içsel bir sürekliliği yani benliği mümkün kılan etmendir. 'Dâhilî ve haricî olan arasındaki geçişlilikler', her şeyden önce, çocukla ebeveynleri arasındaki çatışmalı ilişkide açığa çıkar. Freud'un bakışı hayatın ilk safhasına odaklanır. Bu ilk safhada, benliğin inşâı için kritik eşik Oedipus kompleksidir. Çocuk, dünyaya geldiği ilk andaki mutlak bütünlüğünü (anne ile özdeş olma hâlini) yitirdiğinde artık eksilmiştir, cenneti elinden yitip gitmiştir. Bütün bir hayat, Freud'a göre, bu ilk aşkın, yitik cennetin özlemi ile sürer. Eğer, benliğin inşâındaki faîli ve belirleyici etmenleri anlamak istiyorsak, Freud bize, ağlarımızı yitik zamanın denizine atmamız gerektiğini va'zeder. Ben/id/üstben, ideal-ben, bilinçdışı, nesne yatırımı, libido, narsizm, özdeşleşme, bastırma, yineleme zorlanımı, haz ve gerçeklik ilkesi, ölüm ve yaşam içgüdüleri, vb. kavramsallaştırmalarını bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, Freud'un önemi benliğin inşâında haricî faktörler kadar dâhilî faktörlerin de belirleyici olduğunu iddia edişinde temellenir. İd, sürekli kaynayan bir kazan gibi, gerçeklik ilkesine uyum gösterse de, arzularının peşinde koşmaya devam eder. Freud, ben, id ve üstben arasındaki ilişkiyi çözümlemekle, özdeşleşmeye, kimlik edinmeye, uyuma direnen ele avuca geçirilemez bir vahşi özün, bireyi tümüyle sosyal belirlenime rehin bırakmadığını fark etmemizi sağlar. Freud'un bu temel katkısı, Mead'le ortak yönüdür. Her ne kadar, kimliğin inşâı, bireyin ilişkilerine ve ilişkilerin yapısallaşmasına bağımlı olsa da, birey başkalarıyla kurduğu ilişkilerin mutlak belirleyiciliğine tâbi değildir. Birey, belirlenmeyi, şeyleşmeyi, nesneleşmeyi aşan ya da gerileten aktif bir öznedir. Ama aynı zamanda belirlenime tâbi, şeyleşmiş, nesneleşmiş bir edilgen nesnedir. Bu, Hegel'den, Marx, Freud, Mead ve Goffman'a, onlardan Bakhtin, Habermas, Bourdieu ve Giddens'a ulaşan bir ortak önermedir. Sosyal hayat içinde insanın aynı anda hem özne hem de nesne konumlarına ilişik bir varlık olduğu iddiasının karşısında iki farklı bakış açısı yer alır: varoluşçuluk ve fenomenoloji, özneyi, öznelliği öne çıkarırken, yapısalcılık özneyi/öznelliği nesne karşısında mutlak bir belirlenime mahkûm eder.

Husserl'in teorisini insanın öznelliğinin görmezden gelinişine ve insanın dışsal dünyadaki nesnelerden herhangi biri kılınışına reddiye olarak görebiliriz. 'Hayat-dünyası' kavramsallaştırması ile, Husserl, esasen bu türden bir reddi teorileştirir ve dikkatimizi gündelik hayatın içindeki deneyimlere, etkileşimlere, empatiye ve öznelerarasılığa yönlendirir. Onun sunduğu zeminin etkileşimci gelenek, Schutz ve Habermas'ın teorilerine nüfuz edişi, hayat-dünyası kavramsallaştırmasını kimliğin inşâını konu edinen tartışmalar için vazgeçilmez kılar.

Kimlik, hayat-dünyasındaki gündelik deneyimlerin yapısallaşmış örüntüsüdür. Hayat-dünyasının olağanlığı içinde sadece yakın-çevremizle (biz-ilişkisi) değil, çağdaşlarımızla (onlar-ilişkisi) ve seleflerimizle/haleflerimizle de temas kurarız. Hayat-dünyasındaki bütün deneyimler öznelerarasında gerçekleşir. Bu öznelerarası deneyimlerin içinde kimliğimiz haricî belirlenime tâbi olarak tarihî sürecin içinde inşâ edilir. Ama, aynı zamanda, haricî belirlenimi gerileten dâhilî bir direncin ya da katkının söz konusu inşâ sürecindeki payını görmezden gelmemek gerekir.

Kimliğin inşâını sadece hayat-dünyası içindeki deneyimlerle sınırlayarak analiz etmek, sosyalliğin makro boyutlarının süreçteki etkisine bigâne kalmaktır. Oysa kimlik, hayat-dünyasındaki deneyimlerin olduğu kadar, hayat-dünyasının sistem-dünyasınca kolonileştirilmesinin de bir ürünüdür. İdari ve iktisadî alt-sistemler hayat-dünyasını kolonileştirmek üzere harekete geçtiklerinde, kimlik bu tür standartlaştırıcı pratiklerin tecavüzüne maruz kalır ve bireysel bir mesele olmaktan, sadece bireyin kendisi tarafından inşâ edilebilir bir şey olmaktan çıkar. Kimliğin inşâı sürecindeki son nirengi noktasını, o hâlde, sistem-dünyası ile hayat-dünyası arasındaki kutuplaşmada aramak gerekir. Kimliğin inşâındaki son belirleyici öğe, sistem-dünyasının şeyleştirici, standartlaştırıcı pratiklerine yönelik direnişlerde gizlidir. Sonuç olarak, bu tezin başlangıcında ortaya atılan hipotezin doğrulandığını ve kimliğin, öznelerarası etkileşimlerin ürünü olduğu kadar, etkileşimlerin gerçekleştiği alanın sistem-dünyasınca kolonize edilmesinin ve bu kolonizasyona karşı kolektif direnişlerin bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Bunun anlamı şudur:

kimliğin inşâı sürecindeki faîl, ne sadece bireyin kendisidir ne de yapısal öznelerdir. Kimlik, anılan iki faîlin çatışmalı ilişkilerinin bir ürünüdür.

KAYNAKÇA

ADORNO, W. Theodor; "Husserl and the Problem of Idealism", **The Journal Of Philosophy**, volume 37, number 1, 1940, pp. 5-18.

ADORNO, W. Theodor; **Against Epistemology**, translated by Willis Domingo, Basil Blackwell, Oxford, 1982.

ADORNO, W. Theodor; "On Tradition", **Telos**, number 94, 1993-4, pp. 75-81.

ADORNO, W. Theodor; **Minima Moralia**, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

ADORNO, W. Theodor; **Otoriteryen Kişilik Üstüne Niteliksel İdeoloji İncelemeleri**, çev. Doğan Şahiner, Om Yayınevi, İstanbul, 2003.

ADORNO, W. Theodor; **Toplum Üzerine Yazılar**, çev. M. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 2006.

AHISKA, Meltem; "Kimlik Kavramı Üzerine Fragmanlar", **Defter**, sayı 27, yıl 9, 1996, s. 9-36.

AHISKA, Meltem; "Hayal Edilemeyen Toplum: Türkiye'de "Çevresiz Merkez" ve "Garbiyatçılık"", **Toplum ve Bilim**, sayı 105, 2006, s. 11-29.

AKVARDAR, Yıldız, ÇALAK, Erdoğan, ETANER, Ulviye, HÜROL, Cem, SUNAT, Haluk, TÜKEL, Raşit, ÜÇOK, Alp, YÜCEL, Başak; **Psikanalitik Kurama Giriş**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000.

ALFORD, C. Fred; "Totalitenin Karşıtı: Levinas ve Frankfurt Okulu", Doğu Batı, sayı 28, 2004, s. 129-154.

ALLISON, E. Henry; "Locke's Theory of Personal Identity: A Re-Examination", **Journal of the History of Ideas**, volume 27, number 1, 1966, pp. 41-58.

ALTUNTAŞ, Nezahat; "Kısmi Kimliklerin Evrensel Konumlanması", **Türkiye Günlüğü**, sayı 79, 2004, s. 67-79.

ANDERSON, Perry; **Tarihsel Materyalizmin İzinde**, çev. Mahmet Bakırcı ve H. Gürvit, Belge Yayınları, İstanbul, 2004.

ANTHONY, Giddens; **Toplumun Kuruluşu**, çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

APPIAH, K. Anthony; "The Politics of Identity", **Daedalus**, volume 135, number 4, 2006, pp. 15-22.

AQUILA, E. Richard; "Sartre's Other and The Field of Consciousness: A 'Husserlian' Reading", **European Journal of Philosophy**, volume 6, number 3, 1998, pp. 253-276.

ARENDT, Hannah; **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

ARMAĞAN, Mustafa; "Descartes Felsefesinin Ufukları ve Sınırları", **Cogito**, sayı 10, 1997, s. 105-119.

AROWITZ, Stanley; "Reflections on Identity", **October**, volume 61, 1992, pp. 91-103.

ATAK, Kıvanç; "Kimlik Siyaseti ve Çokkültürlülük Ulus-devlet ve Kapitalizmin Açmazları", **Birikim**, sayı 239, 2009, s. 78-82.

ATAY, Oğuz; **Tutunamayanlar**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

ATILGAN, Yusuf; **Aylak Adam**, YKY, İstanbul, 2008.

AYDIN, Suavi, EMİROĞLU Kudret; **Antropoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.

AYDIN, Yaşar; "Levinas ve Ricoeur Üzerine Birkaç Not", **Birikim**, sayı 230/1, 2008, s. 133-135.

AYHAN, Ece; **Bütün Yort Savul'lar 1954-1997 Toplu Şiirleri**, YKY, İstanbul, 1999.

AYTO, John; **Dictionary of Foreign Words in English**, Wordsworth Editions Ltd., Hertfordshire, 1995.

BAKHTIN, Mihail; **Bir Eylem Felsefesine Doğru**, çev. Siyaveş Azeri, Avesta Yayınları, İstanbul, 2001.

BAKHTIN, Mihail; **Sanat ve Sorumluluk**, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

BAKHTIN, Mihail; **Karnavaldan Romana Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar**, der. Sibel Irzık, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

BALAKRISHNAN, Gopal; "Kimlik Çağı mı?", çev. Gürol Koca, **New Left Review** [Türkiye Seçkisi], Everest Yayınları, 2003, s. 365-385.

BAUDELAIRE, Charles; **Kötülük Çiçekleri**, çev. Erdoğan Alkan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2007.

BAUMAN, Zygmunt; "Soil, Blood and Identity", **The Sociological Review**, volume 40, number 4, 1992, pp. 675-701.

BAUMAN, Zygmunt; **Postmodern Etik**, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

BAUMAN, Zygmunt; **Parçalanmış Hayat**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

BAUMAN, Zygmunt; "Individuality, Together", **Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences** içinde, yazan Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim, Sage Pub., London, 2002, pp. XIV-XVII.

BAUMAN, Zygmunt; **Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.

BAUMAN, Zygmunt; **Identity Conversations with Benedetto Vecchi**, Polity Press, Cambridge, 2004.

BAUMAN, Zygmunt; **Bireyselleşmiş Toplum**, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

BECK, Ulrich, BECK-GERNSHEİM Elisabeth; **Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences**, Sage Pub., London, 2002.

BECKETT, Samuel; **Proust**, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2001.

BELLO, A. Angela; "Phenomenological Hyletics and The Life-World", **Analecta Husserliana LXXXIV** içinde, Ed. A. T. Tymieniecka, Springer, Netherlands, 2005, pp. 293-301.

BENHABIB, Seyla; **Eleştiri, Norm ve Ütopya**, çev. İsmet Tekerek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

BENJAMIN, Walter; **Son Bakışta Aşk**, çev. Orhan Koçak, yayına hazırlayan Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.

BENJAMIN, Walter; **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul, 2004a.

BENJAMIN, Walter; **Selected Writings**, Ed. Marcus Bullock ve Michael W. Jennigs, volume 1, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2004b.

BENJAMIN, Walter; **Tek Yön**, çev. Tevfik Turan, YKY, İstanbul, 2005.

BENOIST, Alain de; "On Identity", **Telos**, volume 128, 2004, pp. 9-64.

BERENICE, M. Fisher, ANSELM, L. Strauss; "Etkileşimcilik", çev. Kurtuluş Dinçer, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** içinde, der. Tom Bottomore-Robert Nisbet, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997, s. 459-496.

BERGER, L. Peter, LUCKMANN, Thomas; **Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.

BERGER, Peter; "Bilgi Sosyolojisinde Bir Problem Olarak Kimlik", çev. Mehmet Cüneyt Birkök, (erişim) http://bilgitoplumu.com/2004/12/bilgi-sosyolojisinde-bir-problem-html, 23.10.2007.

BERMAN, Marshall; **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İletişim Yayınları, 8. Baskı, İstanbul, 2004.

BERNSTEIN, J. M.; "Görünüşü Kurtarmak Niye? Metafizik Deneyim ve Etiğin Olabilirliği", çev. Kemal Atakay, **Cogito**, sayı 36, 2003, s. 201-235.

BERNSTEIN, Mary; "Identity Politics", **Annual Review of Sociology**, volume 31, 2005, pp. 47-74.

BEST, Steven, KELLNER, Dougles; **Postmodern Teori**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

BIEMEL, Walter; **Sartre**, çev. Veysel Atayman, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1984.

BİLGİN, Nuri; **Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu**, Ege Yayıncılık, İzmir, 1994.

BİLGİN, Nuri; **Sosyal Psikoloji Sözlüğü Kavramlar, Yaklaşımlar**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2003.

BİLGİN, Nuri; **Kimlik İnşası**, Aşina Kitaplar, Ankara, 2007.

BILGRAMI, Akeel; "Notes Toward the Definition of 'Identity'", **Daedalus**, volume 135, number 4, 2006, pp. 5-14.

BLUMER, Herbert; "Sociological Implication of the Thought of George Herbert Mead", **The American Journal of Sociology**, volume 71, number 5, 1966, pp. 535-544.

BORA, Tanıl; ""Yeni Toplumsal Hareketler"e Dair Notlar", **Birikim**, sayı 13, 1990, 49-53.

BOSTANCI, M. Naci; "Kimlik Tartışması Hayatın Telaffuzu Üzerinden Yürümeli", **Türkiye Günlüğü**, sayı 83, 2005, s. 52-56.

BOURDIEU, Pierre; "Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar", çev. Işık Ergüden, **Cogito**, sayı 18, 1999, s. 16-32.

BOURDIEU, Pierre; **Pratik Nedenler**, çev. Hülya Tufan, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1995.

BOURDIEU, Pierre, WACQUANT J. D. Loic; **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

BOZKURT, Nejat; "Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsü müdür?", **Cogito**, sayı 10, 1997, s. 119-131.

BRAVO, Işıl Bayar; "Edmund Husserl'in Fenomenolojisi", **Felsefelogos**, yıl 10, sayı 33-34, 2007, s. 163-183.

BREWER, B. Marilynn, GARDNER, Wendi; "Who is this "We"? Levels of Collective Identity and Self Representation", **Organizational Identity: A Reader** içinde, Ed. Mary Jo Hatch ve Majken Schultz, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 66-80.

BRUBAKER, Rogers, COOPER, Frederick; "Beyond "Identity"", **Theory and Society**, volume 29, number 1, 2000, s. 1-47.

BUBNER, Rüdiger; **Modern Alman Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993.

BUCENIECE, Ella; "How Can We Be Together: Intersubjectivity and Communication", **Analecta Husserliana LXXXIV** içinde, Ed. A. T. Tymieniecka, Springer, Netherlands, 2005, pp. 119-128.

BUDAK, Selçuk; **Psikoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.

BUMİN, Tülin; **Hegel**, YKY, İstanbul, 2001.

BYRON, Reginald; "Identity", **Encyclopedia of Social and Cultural Antropology** içinde, Ed. Alan Barbard ve Jonathan Spencer, Routledge, London, 1996.

CANGIZBAY, Kadir; **Komprador Rejimin Anatomisi**, Öteki Yayınevi, Ankara, 1996.

CANGIZBAY, Kadir; **Sosyolojik Praksis**, Öteki Yayınları, Ankara, 1997.

CANGIZBAY, Kadir; **Sosyolojiler Değil Sosyoloji**, Ütopya Yayınları, Ankara, 2002.

CARR, David; "On History and the Life-World", **The Crisis of Culture Steps to Reopen the Phenomenological Investigation of Man** içinde, Ed. Anna-Teresa Tymieniecka, D. Reidel Publishing Company, Boston, 1976.

CARRINGTON, J. Peter; "Schutz on Transcendental Intersubjectivity in Husserl", **Human Studies**, volume 2, number 1, 1979, pp. 95-110.

CASSIRER, Ernst; **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1996.

CASTELLS, Manuel; **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür Birinci Cilt Ağ Toplumunun Yükselişi**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005.

CASTELLS, Manuel; **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür İkinci Cilt Kimliğin Gücü**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

CASTORIADIS, Cornelius; **Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair**, çev. Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

CENGİZ, Aydoğdu; "Milletten Haberdar Olmak", **Türkiye Günlüğü**, sayı 54, 1999, s. 55-63.

CERULO, A. Karen; "Identity Construction: New Issues, New Directions", **Annual Review of Sociology**, number 23, 1997, pp. 385-409.

CEVİZCİ, Ahmet; **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

COELHO, Nelson Ernesto, FIGUEIREDO, Jr., FIGUEIREDO, Luis Claduio; "Patterns of Intersubjectivity in the Constitution of Subjectivity: Dimension of Otherness", **Culture and Psychology**, volume 9, number 3, 2003, pp. 193-208.

COHEN, John; "Strateji ya da Kimlik: Yeni Teorik Paradigmalar ve Sosyal Hareketler", **Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar** içinde, çev. ve der. Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 109-130.

COLES, Romand; "Identity and Difference in the Ethical Positions of Adorno and Habermas", **Habermas** içinde, Ed. Stephen K. White, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 19-45.

COSTELLOE, M. Timothy; "Between the Subject and Sociology: Alfred Schutz's Phenomenology of the Life-World", **Human Studies**, volume 19, number 3, 1996, pp. 247-266.

COŞKUN, M. Kemal; "Süreklilik ve Kopuş Teorileri Bağlamında Türkiye'de Eski ve Yeni Toplumsal Hareketler", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, cilt 61, sayı 1, yıl 2006, s. 67-102.

COŞKUN, M. Kemal; **Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler**, Dipnot Yayınevi, Ankara, 2007.

COTTINGHAM, John; "Kartezyen Dualizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim", **Cogito**, sayı 10, s. 273-286, 1997.

CRAIB, Ian; **Modern Social Theory From Parsons to Habermas**, Harvester Wheatsheaf, New York, 1992.

CRAIB, Ian; **Experiencing Identity**, Sage Publications, London, 1998.

CRAIB, Ian; **Psikanaliz Nedir? Psikanaliz Okulları ve Psikoterapi Üzerine Eleştirel Bir Giriş**, çev. Ali Kılıçoğlu, İstanbul, 2004.

CRAIB, Ian; **Hayal Kırıklığı**, çev. Aylin Onacak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.

CRANSTON, Maurice; "Jean-Paul Sartre: Düşman Bir Evrende Yalnız Kişi", çev. Güner Öztuna, **Çağdaş Siyaset Felsefecileri** içinde, der. Anthony De Crespigny ve Kenneth R. Minogue, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 207-221.

ÇAYIR, Kenan; "Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler", **Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar** içinde, der. Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 13-34.

ÇETİNKAYA, Y. Doğan; "Tarih ve Kuram Arasında Toplumsal Hareketler", **Toplumsal Hareketler Tarih, Teori ve Deneyim** içinde, der. Y. Doğan Çetinkaya, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 15-61.

ÇIRAKMAN, Elif; "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", **Doğu Batı**, sayı 13, 2000/1, s. 179-199.

ÇİĞDEM, Ahmet; **Akıl ve Toplumun Özgürleşimi Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997a.

ÇİĞDEM, Ahmet; **Bir İmkan Olarak Modernite Weber ve Habermas**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997b.

ÇİĞDEM, Ahmet; **Taşra Epiği "Türk" İdeolojileri ve İslamcılık**, Birikim Yayınları, İstanbul, 2001.

ÇİĞDEM, Ahmet; ""Milli Mesele" Olarak Din", **Şerif Mardin'e Armağan** içinde, der. Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005a, s. 21-35.

ÇİĞDEM, Ahmet; "Paul Piccone'nin Ardından", **Birikim**, sayı 195, yıl 2005b, s. 89-91.

ÇİĞDEM, Ahmet; "Yukarıdan Kibir Aşağıdan Nobranlık", **Birikim**, sayı 202, yıl 2006, s. 83-5.

ÇİĞDEM, Ahmet; "D'nin Halleri: Din, Darbe, Demokrasi", **Birikim**, sayı 218, yıl 2007, s. 27-33.

ÇOTUKSÖKEN, Betül; **Felsefe: Özne-Söylem**, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2002.

DALLMAYR, Fred; "Görüngübilim Ve Eleştirel Kuram: Adorno", **Frankfurt Okulu** içinde, der. H. Emre Bağce, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s. 219-262.

DALLMAYR, Fred; "Özdeşsizlik Politikaları: Adorno, Postmodernizm ve Edward Said", çev. Salih Akkanat, **Oryantalizm Tartışma Metinleri** içinde, der. Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 408-37.

DELEUZE, Gilles; **Leibniz Üzerine Beş Ders**, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007.

DELLALOĞLU, F. Besim; **"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması Habermas Üzerine Bir Araştırma**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998.

DESCHAMPS, Jean-Claude, DEVOS Thierry; "Regarding the Relationship Between Social Identity and Personal Identity", **Social Identity International Perspectives** içinde, Ed. Stephen Worchel, J. Francisco Morales, Dario Paez ve Jean-Claude Deschamps, Sage Publications, London, 1998, pp. 1-12.

DEWS, Peter; "Adorno, Post-Structuralism and the Critique of Identity", **New Left Review**, number 157, 1986, pp. 28-44.

DİREK, Zeynep; **Başkalık Deneyimi Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler**, YKY, İstanbul, 2005a.

DİREK, Zeynep; "Sunuş", **Zaman ve Başka** içinde, yaz. Emmanuel Levinas, Metis Yayınları, İstanbul, 2005b, s. 7-44.

DİREK, Zeynep; "Bir Entelektüel Olarak Jean Paul Sartre", **Doğu Batı**, 2006, yıl 9, sayı 35, s. 119-138.

DİRLİK, Arif; "Pasifik Perspektifinde Toplumsal Hareketler: Çağdaş Radikal Siyasetin Soyağacı Üzerine Düşünceler", çev. Galip Doğduaslan, **Toplumsal Hareketler Tarih, Teori ve Deneyim** içinde, der. Y. Doğan Çetinkaya, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 65-83.

MAGEE, Bryan; **Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgensetein'e Batı Felsefesi**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

EAGLETON, Terry; **Wittgenstein'in Dostları**, çev. Tuncay Birkan, Birikim, Kasım 1990.

EAGLETON, Terry; **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

EAGLETON, Terry; **Kuramdan Sonra**, çev. Uygar Abacı, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2004.

EDGAR, Andrew, SEDHWİCK, Peter; **Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar**, çev. Mesut Karaşahan, Açılım Kitap, İstanbul, 2007.

ENÇ, Mithat; **Ruhbilim Terimleri Sözlüğü**, TDK Yayınları, Ankara, 1980.

ENGİNÜN, İnci, KERMAN Zeynep; **Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2008.

ERHART, Itır; **Ben Neyim? Kişiler ve İnsanlar Üzerine Bir Çalışma**, çev. Egemen Demircioğlu, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2008.

ERIKSON, H. Erik; **Identity and the Life Cycle**, International Universities Press Inc., New York, 1968.

ERIKSON, H. Erik; **Identity and Youth and Crises**, W. W. Norton & Company, New York, 1968b.

ERIKSON, H. Erik; **İnsanın Sekiz Çağı**, çev. T. Bedirhan Üstün, Vedat Şar, Birey Toplum Yayınları, Ankara, birinci baskı, 1984.

EROL, Göka, BEYAZYÜZ, Murat; "Yeni Dünya Düzeninin "Kimlik Siyaseti": Psikolojik Bir Bakış Denemesi", **Türkiye Günlüğü**, sayı 83, Kış 2005, s. 17-26.

EROL, Göka, BEYAZYÜZ, Murat; "Her Kimlik Ulusal Kimlik Değildir", **Türkiye Günlüğü**, sayı 84, 2006, s. 58-65.

EZZY, Douglas; "Theorizing Narrative Identity: Symbolic Interactionism and Hermeneutics", **The Sociological Quarterly**, volume 39, number 2, pp. 239-252.

FAİK, Sait; **Bütün Eserleri I Semaver Sarnıç**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2001.

FEREDAY, A. Jennifer; **The Role of Performance Feedback in the Self-Assesment of Nursing Practice**, yayınlanmamış doktora tezi, Adelaide, 2004.

FERRY, Luc; "Karşı-Doğanın İnsanı", çev. Alp Tümertekin, **Cogito**, sayı 10, 1997.

FINLAYSON, G. James; **Habermas**, çev. Talat Kılıç, Dost Yayınları, Ankara, 2007.

FINN, Bowring; "A Lifeworld without a Subject: Habermas and the Pathologies of Modernity", **Telos**, number 106, 1996, p. 77-105.

FOUCAULT, Michel; **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

FRANK, W. Arthur; "Identity", **The Encyclopedic Dictionary of Sociology** içinde, Ed. Richard Lahmann, The Dushkin Publishing Group, Guilford, 1991.

FREUD, Sigmund; "Psikanalizin Yararı", çev. Alp Tümertekin, **Cogito**, sayı 9, 1996, s. 33-48.

FREUD, Sigmund; **Dinin Kökenleri**, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, ikinci baskı, Ankara, 1997.

FREUD, Sigmund; **Narsizm Üzerine ve Scheber Vakası**, çev. Banu Büyükkal ve Saffet Murat Tura, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

FREUD, Sigmund; **Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd**, çev. Ali Babaoğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 2001.

FREUD, Sigmund; **Psikanaliz Üzerine**, çev. A. Avni Öneş, Say Yayınları, İstanbul, 2002a.

FREUD, Sigmund; **Metapsikoloji**, çev. Emre Kapkın ve Ayşe Tekşen Kapkın, Payel Yayınevi, İstanbul, 2002b.

FREUD, Sigmund; **Totem ve Tabu**, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2002c.

FREUD, Sigmund; **Yaşamım ve Psikanaliz**, çev. Kamuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul, 2003.

FREUD, Sigmund; **Sanat ve Sanatçılar Üzerine**, çev. Kamuran Şipal, YKY, üçüncü baskı, İstanbul, 2004a.

FREUD, Sigmund; **Uygarlığın Huzursuzluğu**, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, ikinci basım, İstanbul, 2004b.

FREUD, Sigmund; **Cinsellik Üzerine**, çev. Emre Kapkın, Payel Yayınevi, İstanbul, 2006.

FUENTEZ, Marta, FRANK, A. Gunder; "Toplumsal Hareketler Üzerine On Tez", **Birikim**, sayı 16, yıl 1990, s. 29-41.

GARRET, Don; "Hume's Self-Doubts about Personal Identity", **The Philosophical Review**, volume 90, number 3, 1981, pp. 337-358.

GEÇTAN, Engin; **Psikanaliz ve Sonrası**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

GANDLER, Stefan; "Kimlik Diyalektiği", çev. Deniz Kanıt, **FelsefeLogos**, yıl 8, sayı 30-31, 2006, s. 321-327.

GIDDENS, Anthony; **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.

GIDDENS, Anthony; **Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori Toplumsal Düşüncenin Klasik ve Çağdaş Temsilcileriyle Hesaplaşmalar**, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000a.

GIDDENS, Anthony; **Sosyoloji**, çev. Hüseyin Özel ve Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara, 2000b.

GIDDENS, Anthony; **Modernity and Self-Identity Self and Society in Late Modern Age**, Polity Press, Cambridge, 2002.

GIDDENS, Anthony; **Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi**, çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

GIDDENS, Anthony; **Sosyal Teorinin Temel Problemleri Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki**, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.

GIESEN, Bernhard; **Intellectuals and the Nations Collective Identity in a German Axial Age**, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

GILLIGAN, Carol; "Recovering Psyche Reflections on Life-History and History", **Psychoanalysis and Women** içinde, Ed. Jerome A. Winer, James W. Anderson ve Christine C. Kieffer, The Analytic Press, London, 2004, pp. 131-147.

GLASER, G. Barney, STRAUSS, L. Anselm; "Awareness Contexts and Social Interaction", **American Sociological Review**, volume 29, number 5, 1964, pp. 669-679.

GLEASON, Philip; "Identifying Identity: A Semantic History", **The Journal of American History**, volume 69, number 4, 1983, pp. 910-931.

GLYNN, Simon; "Indentity, Intersubjecitivity and Communicative Action", (erişim) http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cult/CultGlyn.htm, 19.09.07.

GOFFMAN, Erving; "The Neglected Situation", **American Antropologist**, volume 66, number 6, 1964, pp. 133-136.

GOFFMAN, Erving; "The Interaction Order", **American Sociological Review**, volume 48, number 1, 1983, pp. 1-17.

GOFFMAN, Erving; **Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu**, çev. Barış Cezar, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

GONOS, George; ""Situation" versus "Frame": The "Interactionist" and the "Structuralist" Analyses of Everyday Life", **American Sociological Review**, volume 42, number 6, 1977, pp. 854-867.

GORMAN, A. Robert; "Alfred Schutz—An Exposition and Critique", **The British Journal of Sociology**, volume 26, number 1, 1975, pp. 1-19.

GORNER, Paul; **Twentieth Century German Philosophy**, Oxford University Press, Oxford, 2000.

GÖRMEZ, Kemal; "Türkiye'de Siyasal Yapı ve Siyasal Kültür", **G. Ü. İİBF Dergisi**, sayı 1, 1999, s. 13-18.

GÖRMEZ, Kemal; "Küreselleşme ve Yerelleşme", **Küreselleşme ve Yerelleşme** içinde, der. Kemal Görmez, Odak Yayınları, Ankara, 2005, s. 1-19.

GRAUMANN, F. Carl; "On Multiple Identities", **International Social Science Journal**, volume 35, 1983, pp. 309-321.

GREISCH, Jean; ""İdipsum": İlahi Benlik ve Postmodern Özne", çev. Ahmet Demirhn, **Heidegger ve Din** içinde, der. Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004, s. 107-147.

GROSS, David; "Rethinking Traditions", **Telos**, number 94, 1993-4, pp. 5-10.

GROSS, David; "Combating Modernity: Piccone and the Role of Tradition in the Present Age", **Telos**, number 131, 2005, pp. 33-45.

GUMBRECHT, H. Ulrich; "Everyday-World and Life-World as Philosophical Concepts: A Geneological Approach", **New Literary History**, volume 24, number 4, 1993, pp. 745-761.

GURWITSCH, Aron; "Introduction", **Collected Papers Studies in Phenomenological Philosophy III** içinde, yazan A. Schutz, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975, pp. XI-XXXI.

GÜÇLÜ, Abdülbaki, UZUN, Erkan, UZUN, Serkan, YOLSAL, Ü. Hüsrev; **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.

GÜNGÖREN, Ahmet; **Kimlik Bulmacası İçin Kılavuz**, Ayraç Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.

GÜRBİLEK, Nurdan; **Mağdurun Dili**, Metis Yayınevi, İstanbul, 2008.

HABERMAS, Jurgen; "On Social Identity", **Telos**, number 19, 1975, pp. 92-103.

HABERMAS, Jurgen; **Communication and Evolution of Society**, translated by Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston, 1979.

HABERMAS, Jurgen; "New Social Movements", **Telos**, number 49, 1981a, pp. 33-37.

HABERMAS, Jurgen; "The Dialectics of Rationalization: An Interview With Jürgen Habermas" (by A. Honneth, E. Knödler-Bunte, A. Widmann), **Telos**, number 49, 1981b, pp. 5-31.

HABERMAS, Jurgen; **The Theory of Communicatine Action Volume I Reason and the Rationalization of Society**, translated by Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston, 1984.

HABERMAS, Jurgen; "The Task of a Critical Theory", **Modern German Sociology** içinde, Ed. V. Meja, D. Misgeld ve N. Stehr, Columbia University Press, New York, 1987, pp. 187-212.

HABERMAS, Jurgen; **Moral Consciousness and Communicative Action**, translated by Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, The MIT Press, Cambridge, 1990.

HABERMAS, Jurgen; **Postmetaphysical Thinking**, translated by William Mark Hohengarten, MIT Press, Cambridge, 1992.

HABERMAS, Jurgen; **İletişimsel Eylem Kuramı**, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996.

HABERMAS, Jurgen; "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno", çev. Bülent O. Doğan, **Cogito**, sayı 36, 2003, s. 85-108.

HABERMAS, Jurgen; **İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim**, çev. Mustafa Tüzel, YKY, beşinci baskı, İstanbul, 2004.

HAIGH, Yvonne; **Living Well Toward Others The Development of an Everyday Ethics Through Emmanuel Levinas and Alfred Schutz**, yayınlanmamış doktora tezi, Murdoch, 2003.

HALL, Stuart; "Introduction: Who Needs Identity?", **Questions of Cultural Identity** içinde, Ed. Stuart Hall ve Paul du Gay, Sage Publications, London, 1996, s. 1-17.

HANÇERLİOĞLU, Orhan; **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1993.

HANİOĞLU, M. Şükrü; **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006.

HEGEL, F. G. W.; **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986.

HEGEL, F. G. W.; "Descartes", çev. Doğan Şahiner, **Cogito**, sayı 10, 1997, s. 135-149.

HEIDEGGER, Martin; **Özdeşlik ve Ayrım**, çev. Necati Açа, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997.

HEIDEGGER, Martin; **Bilim Üzerine İki Ders**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

HEIDEGGER, Martin; **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, çev. Leven Özşar, Asa Yayınları, Bursa, 2001.

HEIDEGGER, Martin; Varlık ve Zaman, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004. (HEIDEGGER, Martin; **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008).

HELD, David; **Introduction to Critical Theory Horkheimer to Habermas**, Polity Press, Cambridge, 1995.

HINCHMAN, Lewis; "Authonomy, Individuality and Self-Determination", **What is Enlightenment? Eigtheenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions** içinde, Ed. James Schmidt, University of California Press, London, 1996, pp. 488-516.

HOBSBAWM, Eric; "Kimlik Siyaseti ve Sol", **Mürekkep**, sayı 7, 1997, s. 59-65.

HOGG, A. Michael; "Social Identity", **Handbook of Self and Identity** içinde, Ed. Mark R. Leary ve June Price Tangney, The Guilford Press, New York, 2005, pp. 462-479.

HOLLINGER, A. David; "From Identity to Solidarity", **Daedalus**, volume 135, number 4, 2006, pp. 23-31.

HORKHEIMER, Max; **Akıl Tutulması**, çev: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

HORKHEIMER, M., ADORNO, T.; **Aydınlanmanın Diyalektiği I**, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

HOWARD, A. Judith; "Social Psychology of Identities", **Annual Review of Sociology**, volume 26, 2000, pp. 367-393.

HUSSERL, Edmund; **The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology**, çev. David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970.

HUSSERL, Edmund; "Başlangıç", çev. Ali Nalbant, **Cogito**, sayı 10, 1997a, s. 131-134.

HUSSERL, Edmund; **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997b.

HUSSERL, Edmund; "İçsel Zaman Bilinci", **Cogito**, sayı 11, 1997c, s. 17-28.

HUSSERL, Edmund, **Kesin Bilim Olarak Felsefe**, çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997ç.

HUSSERL, Edmund; "Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe", çev. Ayşe Sabuncuoğlu ve Önay Sezer, **Avrupa'nın Krizi Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupanın Dönüşümü** içinde, der. Önay Sözer ve Ali Vahit Turhan, Dost Kitabevi, Ankara, 2007, s. 321-348.

HÜNLER, Z. Solmaz; **Spinoza**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

İMGA, Orçun; ""Türkiye'de Kürtler Ne İstiyor?"", **Birikim**, sayı 195, 2005, s. 71-73.

İNSEL, Ahmet; "Sosyal Sınıflar Tarihe mi Karıştı?", **Toplum ve Bilim**, sayı 113, 2008, s. 21-28.

JACOBSON, Edith; **Kendilik ve Nesne Dünyası**, çev. Selim Yazgan, Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

JAMESON, Fredric; **Late Marxism**, Verso, London, 1996.

JARY, David, JARY, Julie; **The Harper Collins Dictionary of Sociology**, Harper Collins Publishers, New York, 1991.

JAY, Martin; **Diyalektik İmgelem Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950**, çev. Ünsal Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

JAY, Martin; **Adorno**, çev. Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul, 2001.

JOAS, Hans; **G. H. Mead A Contemporary Re-examination of his Thought**, translated by Raymond Meyer, The MIT Press, Cambridge, 1997.

JOHNSON, G. Allan; **The Blackwell Dictionary of Sociology A User's Guide to Sociological Language**, Blackwell, Oxford, 2000.

JOHNSON, Hank, LARANA, Enrique ve GUSFIELD, R. Joseph; "Kimlikler, Şikayetler ve Yeni Sosyal Hareketler", **Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar** içinde, çev. ve der. Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 131-58.

JONES, Ernest; **Freud Hayatı ve Eserleri**, çev. Emre Kapkın ve Ayşe Tekşen Kapkın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

JOYCE, James; **Ulysses**, çev. Nevzat Ekmen, YKY, İstanbul, 1997.

KALOUCHE, Fouad, MİELANTS, Eric; "Dünya Sisteminin ve Sistem Karşıtı Hareketlerin Dönüşümü: 1968-2005", **Toplumsal Hareketler 1750-2005** içinde, çev. Deniz Keskin, koordinatör William G. Martin, Versus Yayınları, İstanbul, 2008, s. 219-282.

KAYA, Ayhan; "İdeolojiden İDolojiye Yolculuk: Düşüncebilimden Kimlikbilime", Doğu Batı, yıl 7, sayı 8, 2004, s. 67-83.

KEGAN, Robert; **The Evolving Self Problem and Process in Human Development**, Harvard Un. Press, Cambridge, Massachuttes, London, 1982.

KILIÇBAY, Mehmet Ali; "Kimlik: Bir Tasnif Sorunu", **Türkiye Günlüğü**, sayı 33, 1995, s 142-146.

KILIÇBAY, Mehmet Ali; "Değerlendirme Paneli", **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, yayına hazırlayan Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 505-530.

KILIÇBAY, Mehmet Ali; "Kimlikler Okyanusu", Doğu Batı, sayı 23, 2003, s. 155-159.

KIRKOĞLU, Serdar Rifat; "Sartre'ın Ontolojisi ve Özgülük Ahlakı Fikrinin Gelişimi", **Çağdaş Fransız Düşüncesi** içinde, der. Zeynep Direk ve Refik Güremen, Epos Yayınları, Ankara, 2004, s. 17-47.

KIM, Sang-ki; "Confucian Capitalism: Recycling Traditions", **Telos**, number 94, 1993-4, pp. 18-24.

KLEIN, Melaine; "Ruhsal Sağlık Üstüne", çev. Alp Tümertekin, **Cogito**, sayı 9, 1996, s. 119-124.

KLEIN, Melaine; **Haset ve Şükran**, çev. Orhan Koçak ve Yavuz Erten, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

KLEIN, Melaine; **Sevgi, Suçluluk ve Onarım**, yayına hazırlayan Bella Habip, Kanat Kitap, İstanbul, 2008.

KOCKELMANS, J. Joseph; "Edmund Husserl ve Fenomenoloji", **Cogito**, sayı 50, 2007, s. 111-141.

KOÇAK, Orhan; "Türkçe'de Eleştiri Bir Tarihselleştirme Denemesi", Röportaj: Semih Sökmen, **Defter**, yıl 10, sayı 37, 1997, s. 88-108.

KOÇAK, Orhan; "Maelström Üslubu", **Defter**, sayı 5, 1988, s. 7-12.

KOJEVE, Alexander; **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 2004.

KRISTEVA, Julia; "Yabancı İçin Tokkata ve Füg", **Defter**, çev. İskender Savaşır, yıl 9, sayı 28, 1996, s. 9-38.

KOZOLL, H. Richard, OSBORNE, D. Margery; "Finding in Science, Life-World, Identity, and Self", **Science Education**, volume 88, 2004, pp. 157-181.

KROGER, Jane; **Identity in Adolescence The Balance Between Self and Other**, Routledge, London & New York, 1996.

KÜÇÜKALP, Kasım; **Husserl**, Say Yayınları, İstanbul, 2006.

LACLAU, Ernesto; "Sınıf Savaşı ve Sonrası", **Birikim**, sayı 5, 1989, s. 24-7.

LACLAU, Ernesto; **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, çev. Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000.

LARRAIN, Jorge; **İdeoloji ve Kültürel Kimlik Üçüncü Dünya Gerçeği**, çev. Neşe Nur
Domaniç, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995.

LASH, Scott, FRIEDMAN, Jonathan; "Introduction: Subjectivity and Modernity's Other", **Modernity and Identity** içinde, Ed. Scott Lash ve Jonathan Friedman, Blackwell Ltd., Oxford, 1992, s. 1-30.

LELEDAKIS, Kanakis; **Toplum ve Bilinçdışı**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

LEVESQUE, Claude; "The World-Remoteness of the Text", **The Crisis of Culture Steps to Reopen the Phenomenological Investigation of Man** içinde, Ed. Anna-Teresa Tymieniecka, D. Reidel Publishing Company, Boston, 1976.

LEVINAS, Emmanuel; "Fenomenolojiden Etiğe E. Levinas ile Söyleşi" (Richard Kearney), çev. Özkan Gözel, **Tezkire**, sayı 22, 2001, s. 187-205.

LEVINAS, Emmanuel; **Sonsuza Tanıklık**, çev. Hakan Yücefer, Ceylan Uslu, Umut Öksuzan, Cemalettin Haşimi, Özkan Gözel, Erdem Gökyaran, Zeynep Direk, Gaye Çankaya, Melih Başaran, Medar Atıcı, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

LEVINAS, Emmanuel; **Zaman ve Başka**, çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

LEVINAS, Emmanuel; **Ölüm ve Zaman**, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.

LOVE, S. Nancy; "What is Left of Marx", **Habermas** içinde, Ed. Stephen K. White, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 46-66.

LUKACS, György; **Birey ve Toplum**, çev. Veysel Atayman, Günebakan Yayınları, İstanbul, 1978.

LUKACS, György; **Tarih ve Sınıf Bilinci**, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 2006.

LUKES, Steven; **Bireycilik**, çev. İsmail Serin, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006.

MAGEE, Brain; **Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'e Batı Felsefesi**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

MANSFIELD, Nick; **Öznellik Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramları**, çev. H. Çetinkaya ve R. Durmaz, Ara-lık Yayınları, İzmir, 2006.

MARCUSE, Herbert; "On Science and Phenomenology", **The Essential Frankfurt Reader** içinde, Ed. Andrev Arato ve Eike Gebhardt, New York, 1985, pp. 466-476.

MARCUSE, Herbert; **Negations Essays in Critical Theory**, Free Association Book, London, 1988.

MARCUSE, Herbert; **Eros ve Uygarlık Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1998.

MARDİN, Şerif; **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, der. Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

MARDİN, Şerif; "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İstisnacılığı", **Doğu Batı**, sayı 31, 2005, s. 29-52.

MARKOVA, Ivana; "Constitution of the Self: Intersubjectivity and Dialogicity", **Culture and Psychology**, volume 9, number 3, 2003, pp. 249-259.

MARX, Karl; **Felsefe Yazıları**, Ed. Ömer Türkeş, çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları, İstanbul, 2004.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich; **Komünist Parti Manifestosu**, çev. Yılmaz Onay, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2005.

MARSHALL, Gordon; **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

MCADAMS, P. D., JOSSELSON, R., LIEBLICH A.; "Introduction", **Identity and Story Creating Self in Narrative** içinde, Ed. D. P. McAdams., R. Josselson ve A. Lieblich, American Psychological Association, Washington, 2007, pp. 3-11.

MEAD, H. George; "The Social Self", **The Journal Of Philosophy, Psychology and Scientific Methods**, volume 10, number 14, 1913, pp. 374-380.

MEAD, H. George; **Mind, Self and Society**, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1934.

MEDINA, Jose; "Kimlik Sıkıntısı: Kimliksizlik ve Farklılık Sorunu", çev. Mehmet H. Doğan, **Cogito**, sayı 46, 2006, s. 33-59.

MEGILL, Allan, **Aşırılığın Peygamberleri Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

MEISENHELDER, Thomas; "A Further Inversigation of the Life-World", **Human Studies**, volume 2, 1979, pp. 21-30.

MELUCCI, Alberto; "Toplumsal Hareketler ve Gündelik Yaşamın Demokratikleşmesi", **Birikim**, sayı 24, 1991, s. 55-62.

MELUCCI, Alberto; "Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması", **Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar** içinde, çev. ve der. Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 81-108.

MEYN, L. Henning; "Values and the Life-World in the Problem of the Crises", **The Crises of Culture Steps to Reopen the Phenomenological Investigation of Man**

içinde, Ed. Anna-Teresa Tymieniecka, D. Reidel Publishing Company, Boston, 1976.

MILIBAND, Ralph; "Sınıf Siyaseti", **Birikim**, sayı 5, 1989, s. 28-31.

MILLER, H. Patricia; **Gelişim Psikolojisi Kuramları**, çev. Zeynep Gültekin, İmge Yayınları, Ankara, 2008.

MORGAN, Ben; "Developing the Modern Concept of the Self: The Trial of Meister Eckhart", **Telos**, number 116, 1999, pp. 56-80.

MORIN, Serge; "A Return to Experience or How to Kick the Habit", **The Crisis of Culture Steps to Reopen the Phenomenological Investigation of Man** içinde, Ed. Anna-Teresa Tymieniecka, D. Reidel Publishing Company, Boston, 1976.

MORRIS, W. Charles; "Introduction", **Mind, Self and Society** içinde, yazan G. H. Mead, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1934, pp. IX-XXXV.

MOSHMAN, David; **Adolescent Psychological Development Rationality, Morality, and Identity**, Lawrence Erlbaum Associates, London, 2005.

MUTMAN, Mahmut; "Özne: Bir Başka Arşiv", **Toplum ve Bilim**, sayı 73, 1997, s. 3-29.

NASIO, J. D; **Psikanalizin Yedi Temel Kavramı**, çev. Özge Erşen ve Murat Erşen, İmge Yayınları, Ankara, 2006.

NASU, Hisashi; "Between the Everyday Life-World and the World of Social Scientific Theory Towards an "Adequate" Social Theory", **Explorations of the Life-World Continuing Dialogs with Alfred Schutz** içinde, Ed. Martin Endress, George Psathas ve Hisashi Nasu, Springer, 2005, s. 123-141.

NESLİOĞLU, E. Funda; **The Formation of the Self as Mental Unity and Moral Agency in Hume's Philosophy**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008.

NONNETH, Axel; **The Struggle for Recognition the Moral Grammer of Conflicts**, translated by Joel Anderson, Polity Press, Cambridge, 1996.

OFFE, Claus; "Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması", **Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar** içinde, çev. ve der. Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 53-80.

OKORO, Chiedozie; "A Critique of the Polarity in Edmund Husserl's Intersubjectivity Theory", **Analecta Husserliana LXXXIV** içinde, Ed. A. T. Tymieniecka, Springer, Netherlands, 2005, pp. 129-144.

ONLINE ETYMOLOGY DICTIONARY; (erişim) http://www.etymonline.com/, 17.02.08.

ÖĞÜN, S. Süleyman; "Ne Yazık Ki Türkler Artık Hayal Kuramıyor 2", **Zaman**, 02. 12. 2007.

ÖĞÜN, S. Süleyman; "Farklılıklarımıza Dair", **Zaman**, 08. 03. 2008a.

ÖĞÜN, S. Süleyman; "Kimlikler, Aidiyetler ve 68'li Olmak", **Zaman**, 24.05.2008b.

ÖNDER, Tuncay; **Ekoloji, Toplum ve Siyaset**, Odak Yayınları, Ankara, 2003.

ÖZDALGA, Elizabeth; "Kimlik Kuramı Üzerine: Sosyolojik ve Antropolojik Perspektifler", çev. Zarife Biliz, **Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan** içinde, der. Adile Arslan Avar ve Devrim Sezer, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 405-420.

ÖZLEM, Doğan; **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi Dersleri cilt I-II)**, İnkılap Kitabevi, ikinci basım, İstanbul, 1996.

ÖZLEM, Doğan; "Giriş", **Heidegger ve Teknik, Tekniğe Yönelik Soru** içinde, yazan Martin Heidegger, çev. Doğan Özlem, Afa Yayınları, İstanbul, 1997, s. 7-51.

ÖZLEM, Doğan; "Kaygı ve Tarihsellik", **Doğu Batı**, yıl 2, sayı 6, 1999, s. 13-40.

PACI, Enzo; "The *Lebenswelt* as Ground and as *Leib* in Husserl: Sematology, Psycholohy, Sociology", **Patterns of the Life-World** içinde, der. James M. Edie, Francis H. Parker ve Calvin O. Schrag, NorthWestern University Pres, Evanston, 1970.

PAUL, Maucorbs-Rene Bassoul; "Ben ile Başkası Arasında Diyalog", **Toplum Bilimleri Sözlüğü** içinde, der. R. Boudon ve P. Lazarsfeld, çev. Esen Sinanoğlu, Unesco Türkiye Milli Komisyonu, 1982, Ankara.

PAZ, Octavio; "Modernliğin Bedeli", çev. Ulus Baker, **Birikim**, sayı 65, 1994, s. 69-70.

PAZ, Octavio; **Yalnızlık Dolambacı**, çev. Bozkurt Güvenç, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997.

PENELHUM, Terence; "Hume on Personal Identity", **The Philosophical Review**, volume 64, number 4, 1955, pp. 571-589.

PETERS, E. Francis; **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.

PEURSEN, van C. A; "Life-World and Structures", **Patterns of the Life-World** içinde, der. James M. Edie, Francis H. Parker ve Calvin O. Schrag, NorthWestern University Pres, Evanston, 1970.

PIAGET, Jean; **Çocukta Zihinsel Gelişim**, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınları, İstanbul, 2004.

PIAGET, Jean; **Çocuğun Gözüyle Dünya**, çev. İsmail Yergüz, Dost Yayınları, Ankara, 2005.

PICCONE, Paul; "Beyond Identity Theory", **On Critical Theory** içinde, Ed. John O'neill, Heinemann Educational Books Ltd, London, 1977, pp. 129-144.

PICCONE, Paul; "The Actuality of Traditions", **Telos**, number 94, 1992-3, pp. 89-102.

PICCONE, Paul; "Modernity, Liturgy and Reification: Remarks on the Liturgical Critics of Modernity", **Telos**, number 113, 1998, pp. 11-18.

POLOMA, M. Margaret; **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993.

RAGGART, T. F. Peter; "Multiplicity and Conflict in the Dialogical Self: A Life-Narrative Approach", **Identity and Story Creating Self in Narrative** içinde, Ed. D. P. McAdams., R. Josselson ve A. Lieblich, American Psychological Association, Washington, 2007, pp. 15-36.

REBER, S. Arthur; The Penguin Dictionary of Psychology, Penguin Books, London, 1985.

RENAUT, Alain; "Birey ve Bireycilik", çev. İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü** içinde, der. Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

RICOEUR, Paul; "Tarih, Hafıza ve Unutma P. Ricoeur ile Söyleşi" (Zeynep Direk), **Cogito**, sayı 30, 2002, s. 28-37.

RICOEUR, Paul; "Personal Identity and Narrative Identity", **Self and Subjectivity** içinde, Ed. Kim Atkins, Blackwell Publishing, 2005, pp. 225-234.

RICOEUR, Paul; **Yoruma Dair Freud ve Felsefe**, çev. Necmiye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

RIMBAUD, Arthur; **Ben Bir Başkasıdır Bütün Düzyazı Şiirleri**, çev. Özdemir İnce, Gendaş Yayınları, İstanbul, 1999.

ROGERS, W. Kim; "Human Life and World: On the Insufficency of the Phenomenological Concept of Life-World", (erişim) http://www.bu.edu/wcp/Papers/TKno/Tknorage.htm, 21.09.2007.

ROKSTAD, Konrad; "Phenomenology, The Life-World and The Human Condition", **Analecta Husserliana LXXXIV** içinde, Ed. A. T. Tymieniecka, Springer, Netherlands, 2005, pp. 303-313.

RORTY, Richard; **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, çev. Mehmet Küçük ve Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

RUTHERFORD, Jonathan; "Yuva Denilen Yer: Kimlik ve Farklılığın Kültürel Politikaları", çev. İrem Sağlamer, **Kimlik Topluluk/Kültür/Farklılık** içinde, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998, s. 7-29.

RYCROFT, Charles; **Psikanaliz Sözlüğü**, çev. Sağman Kayatekin, Ara Yayıncılık, Ankara, 1989.

SABUKTAY, Ayşegül; "Bir Başka Öznellik Levinas Felsefesinde Öznellik ve Bu Öznelliğin Siyasal Olanakları", **Defter**, sayı 41, 2000, s. 162-186.

SARTRE, Jean-Paul; **Baudelaire**, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003a.

SARTRE, Jean-Paul; **Ego'nun Aşkınlığı**, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2003b.

SARTRE, Jean-Paul; "Huis-Clos'nun Kaydı için Yapılan Söyleşi", çev. Yeşim Özer, **Dün ve Bugün Felsefe Dizisi I** içinde, katkıda bulunanlar Selahattin Hilav, Sait Maden, Nuran Yavuz, Hilmi Yavuz, BFS Yayınları, İstanbul, 1985.

SARTRE, Jean-Paul; **Being and Nothingness An Essay on Phenomenological Ontology**, Routledge, London, 2005.

SAVAŞIR, İskender; "Verili Kimlikler versus Seçili Kimlikler", **Defter**, yıl 9, sayı 26, 1996, s. 7-9.

SAVRAN, Gülnur; "Marksizm ve "Yeni Toplumsal Hareketler" Tartışması", **Sınıf Bilinci**, sayı 11, 1992, s. 6-27.

SAYIN, B. Zeynep; "Yeniçağ: Descartes ve Montaigne", **Cogito**, sayı 10, 1997, s. 155-160.

SCHACHTER, P. Elli; "Erikson Meets the Postmodern: Can Classic Identity Theory Rise to the Challenge?", **Identity: An International Journal of Theory and Research**, volume 5, number 2, 2005, pp. 137-160.

SCHRAG, O. Calvin; "The Life-World and Its Historical Horizon", **Patterns of the Life-World** içinde, der. James M. Edie, Francis H. Parker, Calvin O. Schrag, NorthWestern University Pres, Evanston, 1970.

SCHUETZ, Alfred; "Sartre's Theory of the Alter Ego", **Philosophy and Phenomenological Research**, volume 9, number 2, 1948, pp. 181-199, (erişim) http://www.jstor.org/stable/pdfplus/2103388.pdf.

SCHUTZ, Alfred; **Collected Papers I Studies in Social Reality**, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967.

SCHUTZ, Alfred; **On Phenomenology and Social Relation**, Ed. Helmut R. Wagner, The University of Chicago Press, Chicago, 1970.

SCHUTZ, Alfred; **Reflections on the Problem of Relevance**, Yale University Press, New Haven and London, 1970.

SCHUTZ, Alfred; **Collected Papers III Studies in Phenomenological Philosophy**, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975.

SCHUTZ, Alfred; **Collected Papers II Studies in Social Theory**, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.

SCRUTON, Roger; **A Dictionary of Political Thought**, Macmillan Press, London, 1996.

SHARMA, B. B.; **Encylopaedic Dictionary of Sociology volume 2.**, Anmol Publication, New Delhi, 1992.

SHOEMAKER, Sydney; "Identity and Identities", **Daedalus**, volume 135, number 4, 2006, pp. 40-48.

SMITH, A. D.; **Husserl and The Cartesian Meditations**, Routledge, London, 2003.

SMITH, Anna Marie; "Direniş Olarak Rastafari ve 'Yeni Toplumsal Hareketler'de Özcülüğün Belirsizlikleri", çev. Ahmet Fethi, **Siyasal Kimliklerin Oluşumu** içinde, yayına hazırlayan Ernesto Laclau, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 215-254.

SITTON, F. John; **Habermas and Contemporary Society**, Palgrave Macmillen, New York, 2003.

SNOW, A. David, OSELIN, S. Sharon, CORRIGALL-BROWN, Catherine; "Identity", **Encyclopedia of Social Theory** içinde, Ed. George Ritzer, Sage Publication, London, 2004.

SONTAG, Susan; **Sanatçı Örnek Bir Çilekeş**, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

SOYSAL, Ahmet; **Birlikte ve Başka Toplum, Başkalık, Fenomenoloji**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1999.

SÖZER, Önay; **Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı**, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1976.

SPOHN, C. William; "Conscience and Moral Development", **Theological Studies**, number 61, 2000, pp. 122-138.

SRUBAR, Ilja; "The Pragmatic Theory of the Life-World as a Basis for Intercultural Comparisons", **Explorations of the Life-World Continuing Dialogs with Alfred Schutz** içinde, der. Martin Endress, George Psathas ve Hisashi Nasu, Springer, 2005, pp. 235-266.

STACE, W. T.; **Hegel Üzerine**, çev. Murat Belge, V Yayınları, Ankara, 1986.

STATT, A. David; **A Student's Dictionary of Psychology**, Taylor and Francis, Hove, 2003.

STETS, E. Jan, BURKE, J. Peter; "Identity Theory and Social Identity Theory", **Social Psychology Quarterly**, volume 63, number 3, 2000, pp. 224-237.

STETS, E. Jan, BURKE, J. Peter; "A Sociological Approach to Self and Identity", **Handbook of Self and Identity** içinde, Ed. Mark R. Leary ve June Price Tangney, The Guilford Press, New York, 2005, s. 128-152.

STOLTZFUS, J. Michael; "Alfred Schutz: Transendence, Symbolic Intersubjectivity, and Moral Value", **Human Studies**, volume 26, number 2, 2003, pp. 183-201.

STRATTON, P., HAYES, N.; **A Student's Dictionary of Psychology**, Hodder Headline PLC, London, 1993.

STROKER, Elisabeth; "Science and Lifeworld: A Problem Of Cultural Change", **Human Studies**, volume 20, number 3, 1997, pp. 303-314.

STRYKER, Sheldon; "Identity Theory", **Encyclopedia of Sociology volume 2** içinde, Ed. Edgar F. Borgatta ve Rhonda J. V. Montgomery, Macmillan Reference, New York, 2000.

SWEENEY, D. Robert; "Affectivity and the Life-World", **The Crisis of Culture Steps to Reopen the Phenomenological Investigation of Man** içinde, Ed. Anna-Teresa Tymieniecka, D. Reidel Publishing Company, Boston, 1976.

ŞİMŞEK, Sefa; "New Social Movements in Turkey Since 1980", **Turkish Studies**, volume 5, number 2, 2004, pp. 111-139.

TANPINAR, Ahmet Hamdi; **Huzur**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1997.

TANPINAR, Ahmet Hamdi; **Hikayeler**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2002.

TANPINAR, Ahmet Hamdi; **Mahur Beste**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005a.

TANPINAR, Ahmet Hamdi; **Sahnenin Dışındakiler**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005b.

TARHAN, A. Belkıs, "Özne, 'Ben' ve Tarih Hakkında", **Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ** içinde, yayına hazırlayan: Hasan Ünal Nalbantoğlu, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997.

TAYLOR, Charles; **Modenliğin Sıkıntıları**, çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

TAYLOR, Charles; **Sources of the Self The Making of the Modern Identity**, Harvard University Press, Cambridge, 2001.

TAYLOR, Charles; "Tanınma Politikası", çev. Yurdanur Salman, **Çokkültürcülük Tanınma Politikası** içinde, hazırlayan Amy Gutmann, YKY, İstanbul, 2005.

TAYLOR, Charles; **Modern Toplumsal Tahayyüller**, çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

TAYLOR, Peganta; "İnsan Kimliği ve Tarih Biçimi", çev Mustafa Atiker, **Türkiye Günlüğü**, sayı 53, 1998, s. 105-114.

TEPE, Harun; "Giriş", **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders** içinde, yazan Edmund Husserl, çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997.

THE OXFORD ENGLISH DICTIONARY; Clarenden Press, Oxford, 2004.

TORNEY, Simon; "Kimlik Siyaseti'ne İhtiyaç Duyuyor muyuz?", **Mürekkep**, sayı 22, 2003, s. 114-133.

TILLY, Charles; **Toplumsal Hareketler 1768-2004**, çev. Orhan Düz, Babil Yayınları, İstanbul, 2008.

TOURAINE, Alain; "Toplumdan Toplumsal Harekete", **Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar** içinde, çev. ve der. Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 35-52.

TOURAINE, Alain; **Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?**, çev. Olcay Kunal, YKY, İstanbul, 2002a.

TOURAINE, Alain; **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, YKY, İstanbul, 2002b.

TOURAINE, Alain; **Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma**, çev. Olcay Kunal, YKY, İstanbul, 2007.

TUGENDHAT, Ernst; **Self-Consciousness and Self-Determination**, translated by Paul Stern, The MIT Press, Cambridge, 1986.

TURA, Saffet Murat; **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**, Kanat Yayınları, İstanbul, 2007a.

TURA, Saffet Murat; "Winnicott ve Geçiş Deneyimi", **Oyun ve Gerçeklik** içinde, yaz. D. W. Winnicott, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2007b, s. 7-13.

TURA, Saffet Murat; **Histerik Bilinç**, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

TURAN, Halil; "The Existence of Other Egos and the Philosophy of Moral Sentiments", **Analecta Husserliana LXXXIV** içinde, Ed. A. T. Tymieniecka, Springer, Netherlands, 2005, pp. 177-191.

TÜKEL, Raşit; "Freud'un Metinlerinde Ego İdeali", **Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası** içinde, yaz. Sigmund Freud, çev. Banu Büyükkal ve Seffet Murat Tura, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 9-19.

TÜRK, Bahadır; "Pierre Bourdieu'nun İdeoloi ve Söylem Tartışmalarına Katkısı", **Birikim**, sayı 177, 2004, s. 77-83.

TÜRK DİL KURUMU; **Genel Türkçe Sözlük,** (erişim) www.tdk.gov.tr.

UYGUR, Nermi; **Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu Transzendental Fenomenologi ile Transzentental Felsefenin Özüne Giriş**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1972.

ÜSTÜN, T. Bedirhan, ŞAR, Vedat; "Temel Kavramlar", **İnsanın Sekiz Çağı** içinde, yaz. Erik E. Erikson, çev. Bedirhan T. Üstün ve Vedat Şar, Birey Toplum Yayınları, Ankara, 1984.

VATANDAŞ, Celalettin; "Psiko-Sosyal Bir Kavram Olarak Kimliğin Kimliği", **Avrupa Günlüğü**, sayı 4, 2003, s. 241-254.

WACQUANT, J. D. Loic; "Giriş", **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar** içinde, yazan Pierre Bourdieu ve Loic J. D. Wacquant, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 13-45.

WAGNER, R. Helmut; "Introduction", **On Phenomenology and Social Relation** içinde, yazan Alfred Schutz, Ed. Helmut R. Wagner, The University of Chicago Press, Chicago, 1970.

WALLACE, Kathleen; "Autonomous "I" of an Intersectional Self", **The Journal of Speculative Philosophy**, volume 17, number 3, 2003, pp. 176-191.

WARREN, E. Mark; "The Self in Discursive Democracy", **Habermas** içinde, Ed. Stephen K. White, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 167- 200.

WEBER, Max; **Sosyoloji Yazıları**, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

WEINREICH, Peter; "Identity Structure Analysis", **Analysing Identity: Cross-Cultural, Societal, and Clinical Context** içinde, Ed. P. Weinreich ve W. Saunderson, Routlege, New York, 2004, pp. 7-75.

WELZ, Frank; "Identity and Alterity in Sociological Perspective", Sempozyum Bildirisi, yıl 2000, New Delhi, (erişim) http://www.zmk.unifreiburg.de/Online_Texts/Welz_Identity.pdf, 10. 02. 08.

WEN-SHENG, Wang; "Beyond Identity and Alterity?-From Heidegger's Viewpoint", (erişim) htpp://www.cuhk.edu.hk/rin/phs/PEACE/papers/WandWenSheng.pdf, 18.09.2007.

WEST, David; **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.

WHITE, K. Stephen; **The Recent Work of Jürgen Habermas Reason, Justice and Modernity**, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

WILLIAMS, Raymond; **Anahtar Sözcükler**, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

WINNICOTT, D. W.; **Oyun ve Gerçeklik**, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

WOFF, H. Kurt; "Fenomenoloji ve Sosyoloji", çev. Harun Rızatepe, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** içinde, der. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997.

WOLFF, Sula; **Problem Çocuklar Stres Altındaki Çocukları Tedavi Yöntemleri**, çev. A. Oral ve S. Kara, Say Yayınları, İstanbul, 2002.

WOLF-GAZO, Ernest; "Theodor W. Adorno: Sürgünden Barışmaya", çev. Tayfun Salcı, **Kutadgubilig**, sayı 4, 2003, (erişim) http://www.kutadgubilig.com/makaleler/1.php?id=18, 15.02.08.

WOOLFOLK, E. Anita; **Educational Psychology**, Allyn and Bacon, London, 1993.

YU, Chung-Chi; "Schutz on Transendence and the Variety of Life-World Experience", **Explorations of the Life-World Continuing Dialogs with Alfred Schutz** içinde, der. Martin Endress, George Psathas ve Hisashi Nasu, Springer, 2005, pp. 267-280.

YÜKSEL, Mehmet; "Modernleşme, Toplumsal Yaşamın Hukuksallaşması ve Etik", **İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi**, Sayı 23, 2006, s. 217-232.

ZANER, M. Richard; "Theory of Intersubjectivity: Alfred Schutz", **Social Research**, volume 28, number 1, 1961, pp. 71-93.

ZEITLIN, M. Irving; **Rethinking Sociology A Critique of Contemporary Theory**, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1973.

ZILLIOĞLU, Merih; "Kimliğin Kavramsal Serüveni, Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor musun?", **Toplumsal Yaşamda Kimlik İzdüşümleri** içinde, der. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayıncılık, İstanbul 2008.

ÖZET

ALTUNOĞLU, Mustafa, "Kimlik"in Modern İnşâı, Kimlik Politikaları ve Türkiye'de Kimlik Tartışmaları, Doktora Tezi, Ankara, 2009.

Herkes hayatının belli safhalarında kendine dönerek "Ben kimim?" diye sormuştur. Kendimizle baş başa kaldığımız bu anlar, genellikle kişisel (ya da sosyal) problemlerin bir "kriz"le kendini açığa vurduğu anlardır. Her "kim" tarafından sorulursa sorulsun, soru dile gelişini, geleneksel aidiyet biçimlerinin çözülmesine bağlı olarak ortaya çıkan sosyal bölünmüşlüğe ve toplumun farklı kompartımanları arasındaki çatışmalara borçludur. Sosyal bölünmüşlük ve çatışmanın modern toplumun asli vasıfları arasındaki merkeziliğini dikkate aldığımızda, "ben kimim?" sorusunun ve münhasıran "kimlik" meselesinin neden hayatımızın vazgeçilmezleri arasında yer aldığını anlamak kolaylaşır.

Bu çalışmada, "kimlik" meselesinin sosyal teorinin temel tartışma nesnelerinden biri hâline gelişine neden olan tarihî/sosyal gelişmeleri ve "kimlik"in kimliğini (nasıl inşâ edildiğini, inşâının fâillerini, daha iyi ve doğru bir hayata kapı aralayabilme potansiyelini) çözümlemeye çalıştım. Bu amaçla, Freud, Piaget, Erikson, Kohlberg, Mead, Goffman, Husserl, Schutz ve Habermas'ın birey ve toplum arasındaki ilişkileri konu edinen çalışmalarını birbirleri ile mukayese ederek ele aldım. Ayrıca, "kimlik"in sadece bireysel bir mesele olarak ele alınmasının yol açacağı çelişkilerden kaçınmak adına, son bölümde, "kimlik"in kolektif inşâını, ulus-devlet/piyasa ve "yeni sosyal hareketler" arasındaki gerilimli ilişkiden yola çıkarak tartıştım.

Anahtar Sözcükler

1. **Kimlik**
2. **Öteki**
3. **Hayat-dünyası**
4. **Öznelerarasılık**
5. **Kimlik Politikaları**

ABSTRACT

ALTUNOĞLU, Mustafa, Modern Construction of "Identity", Identity Politics and Discussions of Identity in Turkey, Doctoral Dissertation, Ankara, 2009.

In a certain period of his life everyone has probably turned to himself and asked "Who am I?". These moments, when we are all by ourselves, are those at which usually personal (or social) problems reveal themselves through a crisis. The question, no matter who asks it, owes its expression to social fragmentation emerging as a result of the dissolution of traditional forms of belonging, and to conflicts between different parts of the society. Considering the centrality of social fragmentation and conflict among major qualities of modern society, it is easier to understand why the question of "who am I?" and especially the issue of "identity" have an indispensible place in our lives.

In this study, I have attempted to examine the historical/social developments that have caused the issue of "identity" to be one of the fundamental discussion objects, and the identity of "identity" (how it is constructed, the actors of its construction, and its potential to show the way towards a better and more true life). With this aim in mind, I reviewed Freud, Piaget, Erikson, Kohlberg, Mead, Goffman, Husserl, Schutz and Habermas's works on the relationship between the individual and the society in a comparative manner. Besides, in order to avoid any bias that could be caused by an examination of "identity" as merely an individual issue, in the last section, I have discussed the collective construction of "identity", based on the tense relationship between nation-state/market and "new social movements".

Key Words

1. **Identity**
2. **Other**
3. **Life-world**
4. **Intersubjectivity**
5. **Identity Politics**