

Kimlikler ve Birarada Yaşama Pratiđi: Yeni Bir Dil Yeni Bir Kurgu

SERDAR ÜNAL*

Giriş

Bütün toplumlarda gözlemlenen bir gerçek var ki, bireyler kendilerinden farklı olanlarla da temasa geçmek durumundadırlar. Toplumun üyeleri arasında, her ne kadar ifade edilemese de, ortak kimliğe dayalı duyguların varlığından söz edilmesi gerekir. Bu duygular hem pratik hem de sözel bilinç düzeyinde açığa çıkabilirler ve değer uzlaşması'nı gerektirmezler. Bireyler mutlaka doğru ya da uygun olduğu konusunda fikir birliğine varmadan da belirli bir topluluğa ait olduklarının farkında olabilirler (Giddens, 1984:96). Gündelik yaşam içinde birçok kişiyle ilişki içindeyizdir. İnsan, doğası gereği tek ve toplumun diğer kesimlerinden izole olmuş bir biçimde yaşamamaktadır. Davranışlarımızın büyük bir çoğunluğu toplum veya daha özelde içinde yer aldığımız gruplar içinde şekillenir. Nitekim içinde yaşadığımız dönemde, "çoğulcu" toplum yapısının daha

* Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Doktora öğrencisi

ön plana çıktığı görülmektedir. Küreselleşmenin toplumlarda meydana getirdiği değişimler ve buna bağlı olarak gelişen çok yönlü kimlikler, artan farklılaşmış kimlikler/kültürler bugünün bir gerçeği durumuna gelmiştir. Walzer'in (1998:21) ifadesiyle "ötekiyle sürekli burun buruna gelme hiçbir zaman bu denli yaygın yaşanmadı." Farklı kültürlerle, yaşam biçimlerine ait bireylerin gün geçtikçe daha fazla iç içe yaşamaya başlaması ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal değişimleri/dönüşümleri de beraberinde getirmektedir. Peki farklı dil, inanç, ideoloji, kültür, estetik ve alışkanlık taşıyan insanlar "bir arada" nasıl yaşayacak? Bu yönde birçok araştırmacı, hem eşit hem de özgür olmak kaydıyla farklılıklarımızla nasıl bir arada yaşayabiliriz? sorusunun cevabını aramaktadırlar.

İnsanlarda bir farklılaşma eğilimi vardır, ancak bu eğilim sınırsız değildir. Çünkü sosyal düzen, insanların sonsuza dek farklılaşmalarını kendi bütünlüğü açısından tehlikeli görür ve genelde benzerlik yönünde bir baskı uygular (Bilgin, 1994:150). Toplum, doğası gereği katmanlı bir yapıdadır. Ancak bu katmanlar arasındaki iletişim ve etkileşim azaldıkça gruplar birbirine karşı duyarsızlaşmakta, uzlaşma ve hoşgörü ortamı yitirilmekte, hatta çatışma ortamlarının ortaya çıkması tehlikesi gündeme gelmektedir. Her zaman çatışma sonucunun doğacağına ilişkin kesin bir veri yoktur, ancak bu ihtimal dikkate alınmak zorundadır (Özgür, 2006:31). Nitekim toplumsal ve siyasal farklılaşma, kutuplaşma, bloklaşma, uzaklaşma, ayrışma ya da kümelenme gibi kavramlar birçok toplumda son dönemlerde sıklıkla kullanılan ifadelerdir. Şüphesiz, bu ifadeler bir sorunun varlığına işaret etmektedir. Elbette ki buradaki sorun farklı olmak değildir. Sosyolojik olarak toplumlardaki farklılaşmalar doğal, hatta yararlı ve gereklidir. Hatta siyasal ve top-

lumsal farklılıklar, farklı yaşam tarzları, yararlı olmanın ötesinde demokrasinin vazgeçilmez unsurlarıdır.

Dolayısıyla farklılıklar ve görüş ayrılıkları her zaman olabileceğine göre toplumsal mutabakatı, bütünleşmeyi veya uzlaşmayı tesis etmek nasıl mümkün olabilir? Toplumsal etkileşim bireylerin bir arada bulunulan durumlarda içinde yer aldıkları karşılaşmalara ve bu nedenle de toplumsal sistemlerin kurumlarının eklenildiği ‘inşa edici bloklar’ın bir düzeyi olarak toplumsal bütünleşmeye işaret eder. Toplumsal ilişkiler, kesinlikle etkileşimin yapılaşmasıyla ilişkilidir, ancak aynı zamanda kurumların sistemsel bütünleşme içinde etrafında eklenildikleri temel ‘inşa edici bloklar’ı oluştururlar (Giddens, 1984:83).

Birbirimize dokunmadan ayrı mekânlarda, ayrı dünyalarda yaşarsak o zaman beraberlik veya mutabakat dediğimiz toplumsal iklim oluşmaz. Farklı gruplar birbirleriyle sosyal, ekonomik, siyasi, kültürel ilişki kurabilirler. Ortak bir sosyal hayat oluşturabilirler. Bu ortak sosyal hayatın şartlarını müzakere yoluyla ortaya koyarlar. Bunun dışında kalan alanlarda her bir grup kendi farklı inancı ve dünya görüşünü benimsemiş, yaşama ve devam ettirmede serbest kalır (Karaman, 2011). İşte bu iki kural yan yana geldiğinde, farklılık içerisinde zaruri olan birlik ve beraberliğin tesisi için gerekli bulunan birlikte yaşama isteği ve diyalog ortamını bozmadan, aynı zamanda her bir grubun kendini karşı tarafa tanıtmaya imkânı bulması mümkün olacak ve yeni bir dil geliştirilebilmesi mümkün hale gelebilecektir.

Kimlik Tartışmaları ve Talepleri

“Kiminle yapmalı?” diye sormayan, buna ihtiyaç duymayan biri, kimlikle ilgili derin bir problem yaşıyor demektir:

Kimlik sorusu, hepimizin gündelik yaşamındaki temel sorulardan birisidir. Bilgin’in (2007) ifadesiyle, kimlik sorunu-na verilen cevaplar, daha genel bir düzlemde evrenselcilik ve farklılık arasında yapacağımız tercihlerle yakından ilişkilidir. İnsanın kendini, kendi gözünde ve diğerlerinin aynasında nasıl gördüğünü ifade eden kimlik, kendini sosyal bir çevrede tanımlama ve konumlamayı içerir. Dolayısıyla bu sorun, insanın dünya görüşünü ve diğerleriyle ilişkilerinin çerçevesini gündeme getirmektedir.

Evrensel bir kimliğin olanaklılığı Aydınlanma düşüncesiyle birlikte gelişen hümanizm akımlarıyla gündeme gelmiştir. Yerleşik ve kabul görmüş bir tanımı olmamakla birlikte evrensel kimlik, bireyin ulusal ve kültürel ayırt ediciliklerden kendisini soyutlayarak Kant’ın ifadesiyle bir dünya vatandaşı olarak görmesini ifade eder. Evrensel kimlikte tüm insanların ortak bazı niteliklere sahip olduğu varsayımından hareket edilir. Kişi buna göre kendini etnik ve ulusal özelliklere değil insan olmaya gönderimle tanımlamalıdır. Evrensel kültür ise yine etnik ve ulusal kültürlerden soyutlanarak ortak bir kültür oluşturmayı ifade eder. Buna göre tüm ulusların kültürel anlamdaki ortaklıkları yeni bir üst kültür olarak, yani evrensel kültür olarak kabul edilmelidir. Bu kavramın temel içerimi de ortak bir insan doğası olduğu kabulüdür. Buna göre kendi aralarında bazı farklılıklar sergiliyor olmakla beraber insanların tümü için geçerli olan bazı kültür örüntüleri mevcuttur ve evrensel kültür bunları ifade eder. Ancak bireylerin küreselleşen dünyada evrensel bir kültür ara-

cılığıyla ortak değerlere dayalı kimlikler edinerek daha insan-cıl bir dünya oluşturacakları inancına dayanan evrensel kimlik tezi bazı düşünürlerce farklılıkları yok etmek ve aynileştirmekle eleştiri konusu olmuştur.

Buna göre, kendilerinden ve dünyadan bir anlam çıkarmaya çalışan, düşünebilen varlıklar olarak insanlar, bir anlam veya önem sistemi ya da kültür yaratıp yaşamlarını ona göre düzenlerler. Farklı doğal ve toplumsal durumlarla karşı karşıya oldukları, farklı geleneklerden geldikleri, farklı biçimlerde düşünüp hayal kurdukları, yaratıcılık ve hayal gücü yeteneklerine sahip oldukları vs. için yarattıkları kültürlerin doğası da kaçınılmaz biçimde çeşitlidir. Kültürel çeşitlilik bir tuhaflık kaynağı veya şaşırtıcı bir şey olmak bir yana, insan varoluşunun ayrılmaz bir parçasıdır. Bu Vico, Herder ve diğerlerinin öne sürdüğü gibi insan doğası tarafından güvenceye alındığı ve bir gün ortadan kaybolamayacağı anlamına değil, daha çok insanların kendilerini nasıl bir varlık haline getirdikleri göz önüne alınırsa, kültürel çeşitliliğin sağlam kökleri olduğu ve pek mümkün olamamasına rağmen bir gün ortadan kaybolursa bunun insan gelişiminde yepyeni bir aşamayı göstereceği anlamına gelir (Bhikhu, 2002:162).

İnsan olmak bakımından hepimizin sahip olduğu benzer birçok nitelik vardır. Ancak tüm bu niteliklerin içerikleri, gerek bireysel gerekse toplumsal şartlar bakımından bireyden bireye ve hatta toplumdan topluma değişmektedir. Bu anlamda, gerek ülke gündemimiz gerekse dünya gündemine bakıldığında fark ve farklılıkların nasıl anlaşılması gerektiğine dair önemli tartışmalar bulunmaktadır. Toplumlar arasındaki veya aynı toplum içindeki farklılıklar zorunlu mudur? Faydalı mıdır? Yoksa ortadan kaldırılmaları mı gerekir?

Nitekim 1980'lerden, ama özellikle 1990'dan bu yana yaşadığımız dünyada oluşan siyasal, ekonomik ve kültürel gelişmelerin ortaya çıkardığı en önemli değişim noktalarından biri, farklılıklar; kimlik temelli talepler ve çatışmalar olmuştur (Keyman, 2007). 1990'da Soğuk Savaş'ın bitimi üzerine "liberal demokrasi-serbest pazar-birey" ilişkisinin ortaya çıkacak evrensel siyasi, ekonomik ve kültürel kodunu yaratacağı ve bu anlamda "tarihin sonu dönemine" girdiğimiz önermesini yapan Francis Fukuyama'nın (2005) öngörülerinin tam tersine, yaşadığımız son 20 yıl kültürel kimlik talepleri ve çatışmaları ekseninde oluşan giderek güçlenen ve dünya siyasetinin işleyişine damgasını vuran "farklılıkların yaşama geçirilmesi ve tanınması" mücadelesini içermiştir. Bu bağlamda da dinsel, etnik, kültürel, cinsel vb. temellerde ortaya çıkan kimlik taleplerine ve çatışmalarına gönderim yapmadan yaşadığımız dünyayı anlamamız ve aynı zamanda bu taleplere ve çatışmalara uzun dönemli kalıcı çözümler bulmadan istikrarlı ve güvenli bir dünya düzeni olasılığından bahsetmemiz artık olanaksızdır. Bir toplumsal gerçeklik olarak kimlik olgusu ve yarattığı tanınma siyaseti, yaşadığımız dünya içinde ikincil öneme sahip; etkileri marjinal, siyasi ve ekonomik alanların gölgesinde yaşayan ve bu alanların bir türevi olarak ortaya çıkan ve hareket eden bir oluşum olarak ele alınamaz (Keyman, 2007).

Bu yönde, günümüzde kimliklerin yeniden hatırlanması ve kamusal alana çıkması kimseye garip gelmemelidir. Çünkü bizler doğal olanı engellemiş, bastırmış ve çarpıtmış durumdayız. Buradan hareketle doğal olanın kendiliğinden makbul olduğunu öne sürmek caiz olmasa da, doğal olanın gaspının geri tepcek bir sosyal/siyasi birikimi ima ettiğini de bilmek zorundayız (Mahçupyan, 2008). Bir tarafta yükselen milliyetçilikler, öte ta-

rafta küreselleşmenin ulus-devlet yapısını çözücü etkileri, mevcut kimlik tanımlarının lokal olanla global olan arasında sıkışıp kalmasına neden oluyor. Yaşadığımız hızlı değişim sürecinde ne tek başına “dünya vatandaşlığı” gibi liberal ve müphem bir kavram ne de asabiye temelli grup kimlikleri sosyal ve siyasi bütünlüğü sağlamamıza imkân veriyor (Kalin, 2006). Fakat bunun için önce varoluş biçimimizi doğru bir şekilde tanımlamamız gerekiyor. Çünkü “ben kimim?” sorusu, “ben nasıl var olmalıyım?” sorusuna tahvil edilebiliyorsa, o zaman “ben nasıl bir değer sistemine sahibim?” sorusunu sormadan kendimizi herhangi bir şekilde “tanımlamamız” anlamlı bir eylem olmuyor demektir.

“Kiminle yapmalı?” diye sormayan, buna ihtiyaç duymayan biri, kimlikle ilgili derin bir problem yaşıyor demektir. Çünkü “kim” sorusu, sahibini kimliklere ulaştıran ilk kapıdır. İnsan bu kapıdan girerek tek tek ya da toplu kimliklere ulaşır. Bu kapıyı vurmayanlar, kimlik problemini önemsemeyenlerdir. Onlar bir kimlik ortaya koymadıkları için ortaya konulmuş başka kimlikleri de merak etmezler. Onları tanımak için ödenecek bedeli çok görürler. Dahası, insanlarla asıl tanışmanın kimlikleriyle tanışmak demeye geldiğini göz ardı ederler.

Kimlik sahibi olmak, kişilik sahibi olmakla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla kişiliğini kazanamamış olanların kimliklerini kazanmasından da söz edilemez. Kimlik, kişiliğin görüntüsüdür. “Kiminle yapmalı?” diye soran biri, kimlikler içerisinde tercih yapmak istediğini beyan etmiştir. Bu seçmektir. Seçen, seçtiklerini niçin tercih ettiğini, seçmediklerini niçin tercih etmediğini bilmek durumundadır (İslamoğlu, 2011:155-156). Bu da insanı doğrudan insan denen meçhulun önüne getirip bırakır.

Ötekileştirme, Toplumsal Güvensizlik ve Kuşkuculuk

Mesele, ötekinin varlığı değil, ben/biz olarak tanımladığımız şeyle öteki arasındaki sınırların ne kadar katı veya geçişken olduğudur:

Tarih boyunca farklılıkların algılanmasında ve toplumsal hayat içerisinde farklılıklarla beraber yaşanmasının temininde en büyük sıkıntılardan biri öteki'leştirme süreci olmuştur. Zira ötekileştirme süreci başladığı andan itibaren farklılıkların marjinalite olarak algılanması ile birlikte genellikle dışlama ve çatışmanın da başladığı yaşanan bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır (Gürer, 2007:104). İnsanın öteki'yi algılayamaması, onu anlayamaması hatta öteki'nin farkında olmaması dünya tarihinde olduğu gibi, bugün de önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Öteki, İngilizce; *other* (ness); Fr. *autrui* (ment); Alm; *anderel/andersheit*dir. Öteki kelimesi bilinenden ayrı, öbür, diğer anlamlarına gelmektedir. “Tanımlanmış ve meşruiyet kazanmış” bir dairenin içinden baktığınızda, bu dairenin dışında kalanlar, o dairenin içinde olanlara göre öteki olarak adlandırılacaktır. “Kendinden olmayan” dediğimizde benden/bizden başka birilerini, diğer deyişle öteki'ni kastediyoruz. Benim dışındaki herkes benim için ötekidir. “Biz” diye gördüğümüz toplumsal gruplar varsa bu grupların dışındaki gruplar bizim grup için ötekidir. Yani bireysel düzeyde de toplumsal düzeyde de öteki hep vardır, var olacaktır.

Esasında, ötekileştirme hem önyargıların sonucu hem de kaynağıdır. Bu bir döngüdür ve bu döngünün kırılabilmesi ancak öteki'ni anlamaktan, en azından anlayabilmekten geçer. En

somut şekilde “biz” olmayanın kişileştirilmesi olan “öteki” birçok nitelendirmeyi de bünyesinde barındırır.

Öteki kavramı söz konusu olduğunda, öteki ile ben’in ilişkisinin şekli de başka bir problematik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkinin genelde iki biçimde gerçekleştiği öne sürülmektedir (Schnapper, 2005:25-27). Birinci biçimde öteki, ben’in eksik halidir ve dolayısıyla ben’in kültür çerçevesine göre aldığı değer aşağı konumda olmaktadır. İkinci biçim ise, farklarına rağmen insanların eşit olduğunu öne süren evrensel bir yaklaşımla öteki’ni değerlendiren ben’in bu yaklaşımının asimilasyona kayması şeklinde ortaya çıkar. Zira kendi dışında bir başkasının özdeş olmadan eşit olabileceğini düşünmemektedir.

İster kültürel bir varlık, ister ampirik bir nesne, isterse söylesel bir yapı olarak ele alınsın tüm bu öteki inşaları bir çeşit “biz ve onlar” ayrımı yaratılmasına yol açmaktadır. “Biz ve onlar yalnızca iki ayrı insan grubunu değil, tümüyle farklı iki tutum arasındaki duygusal bağlanma/antipati, güven/kuşku, güvenlik/korku, işbirliği/çekişme arasındaki ayrımı temsil etmektedir. Sosyolojide dış grup-iç grup ayrımı olarak da verilen bu kutuplaşmada, her bir taraf kendi kimliğini, bizim onu zıddıyla birlikte uzlaşmazlık oluşturan bir şey olarak görmemizden türetmektedir. Dış grup, tam da iç grubun kendi hayali zıddıdır ve iç grubun öz-kimliği, tutarlılığı, kendi içindeki dayanışması ve duygusal güvenliği için ona ihtiyaç duymaktadır” (Bauman, 1999:51-52).

Bu karşıt tutumların oluşumu ve gelişmesinin kökenine, egeyen dilin dikotomik yapısını yerleştirmek mümkündür. Fransız dilbilimci Ferdinand de Saussure’un *“dizge içinde kavramlar dizgeden doğan değerlere dönüşmektedir ... kahverengi, siyah, boz, sarı vs. olmayandır... farklılıklardan değerlerin doğması bütün*

göstergeler için geçerli olmaktadır” (akt. İnal, 1996:47) şeklinde tanımlaması, ben’in kendisini tanımlayabilmek için öteki’ne nasıl ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Yani insan kimlik kazanabilmek için hiç tanımadığı, hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığı ve tam da bu nedenle korkutucu ve tehditkâr olan yabancı’dan korunabilmek için onu sıfatlarla betimleyebileceği nesneleştirilmiş, somut bir öteki haline getirmeye çalışmaktadır. Öteki olmayan kendisi olandır; bütün negatif özellikleri ve eksiklikleri taşıyan diğeri, ben’in olumlu bir anlam kazanması işlevini gerçekleştirmektedir (Tunç, 2010:53).

Bu durumda dil, farklılıkların inşasında en etkili araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ben/öteki, iyi/kötü, beyaz/beyaz olmayan, Batılı/Batılı olmayan şeklindeki zıtlık kümeleri söylem içinde kurularak insanların düşünme biçimlerini etkilemekte ve günlük yaşam pratiklerini de belirlemeye başlamaktadır. Bu şekilde yapılan genellemeler, örneğin Batılı olanın karşısına birleşik bir Doğu koymakta, dolayısıyla homojenleştirici farklılıkları yadsıyan bir nitelik taşımaktadır. Böylelikle insanların ne hakkında nasıl düşünmeleri gerektiği onlara dikte edilmektedir ki Van Dijk’e göre de *“söylem yoluyla toplumsal denetim uygulanmasının önemli bir koşulu söylemin denetimi ve bizzat söylemin üretimidir”* (akt. Akça, 2000:188).

Öteki’nin filozofu olmakla ünlü Emmanuel Levinas (1995), bireyin kendi başına ve başkasıyla birlikte var olması arasındaki farkı tartışır. Çıkış noktası, totaliter eğilimli bireyin dünyaya hâkim olma isteği ve çevresini ve öteki’ni kendi ekseni etrafında görmek isteyen temel davranış biçimidir. Esasında, kavga da bu noktada başlar. Bunu önlemek, bireyin öteki’nin varlığını fark etme süreciyle mümkün olabilir. Öteki’nin ayrı bir varlık olduğu, ötekine göre ben’in de yalnızca bir öteki olduğu görül-

düğünde durum değişmeye başlayacaktır. Ben'in, dünyayı bütüncül bir biçimde sahiplenme arzusu, öteki'ni fark edince terk edilir. Başkasının yüzünün, başkasının sesinin araya girmesiyle egonun tekil ve bencil dünyası zedelenir. Üstelik öteki'ne karşı bir sorumluluk, bir görev duygusu belirlemeye başlar. Birey, bu ideal noktada artık öteki'ne karşı da sorumludur.

Levinas için öteki, o denli yabancıdır ki, ben ile ortak herhangi bir yanı bulunamaz. Bu nedenle Levinas, genellikle tıpkı negatif teolojideki gibi öteki'nin ne olduğundan çok ne olmadığını açıklamaya çalışır (Edgar, 2005:56). Çünkü öteki'nin ne olduğunu söylemek, onu dilin sınırlarına hapsetmektir. Ayrıca öteki'ye dair atıflarda bulunmak, öteki'nin sonsuzluğu, onun bir fenomen olmaması ve tematize edilemezliği ile çelişir. Öteki'nin sonsuzluğu ile ben'de oluşan sonsuzluk fikri arasındaki ayrım, sonsuzluğun en temel özelliğidir (Apaydın, 2006:123).

Mesele, ötekinin varlığı değil, ben/biz olarak tanımladığımız şeyle öteki arasındaki sınırların ne kadar katı veya geçişken olduğunda yatıyor. Eğer ben/biz katı/otoriter bir şekilde kurulmuşsa, özgüven yoksunluğu yaşıyorsa, öteki saydıklarıyla arasında hiç bir ortak insani zemin varsaymıyorsa, kendi içindeki öteki konumlarının ya da potansiyellerinin farkında değilse ya da onları inkâr etme ihtiyacındaysa, öteki, yani benden/bizden farklı olan, beni/bizi de etkileşim içinde geliştirebilecek bir zenginlik olarak görülmez, onun yerine derinden derine teğelleri zar zor tuttuğu sezinlenen beni/bizi bozacak bir tehdit unsuru olarak görülür. Bu durumda en hafif tepki öteki sayılanla hiç bir anlamlı ilişki kurmamak, onu merak etmemek, ondan ayrı ve uzak durmaktır. Daha ağır bir tepki, ötekini kendimize benzetmeye çalışmak, farklılıklarını inkâr etmek, asimile etmeye çalışmaktır. En ağır tepki ise ötekini "tehlikeli düşman" olarak kodlayıp

saldırılanlararak yok etmeye çalışmaktır. Bu tepkilerin hepsi en genel anlamıyla zenofobik eksende yer alırlar (Paker, 2007). Tehdit algısı ve buna yönelik tepki dozu ağırlaştıkça psikolojik/sembolik şiddetten açık/fiziksel şiddete doğru bir geçiş görülür.

Biz'in, öteki'yi insanlık tarihinin başından beri korkulması, en azından önlem alınması gereken bir şekilde tasarlanması-nın nedeni hakkında çeşitli görüşler mevcuttur. Örneğin Julia Kristeva (1991) bunu Freud'un izini sürerek insanların kendi içlerindeki yabancıya atıfla açıklamaya çalışır. Ona göre yabancı bizim içimizde yaşar ve her birimizdeki farklılık bilinci oluştuğunda yabancı ortaya çıkar; herkes kendini yabancı olarak değerlendirirse de kaybolur. Diğer yandan Alois Hahn (1999) modern toplumda giderek artan yalnızlık ve bireyselliğe atıfla, herkesin öteki ve yabancı olduğu durumda ötekinin genelleştğini iddia eder ve bunun bir evrensellik temeli oluşturduğunu savunur. Gerek Kristeva'nın, gerekse Hahn'nın bireyden yola çıkışı ve bireyin kendi içindeki yalnızlığına vurgusu önemlidir, ne var ki talihsiz bazıları için bu yalnızca içsel bir durum değildir ve bunu toplumsal yaşamın her anında hissederler. Bu nedenle Hahn'ın iddia ettiği şekilde bir evrensellik temeli olduğunu söylemek zordur.

Zygmunt Bauman (2003) bunu dost-düşman dikotomisine atıfla analiz etmeye çalışır. Bauman'a göre, dostlar ve düşmanlar vardır; bir de yabancılar. Özellikle yapısalcı yaklaşıma göre kişilerin düşünceleri dil sistemindeki karşıtlıklar yoluyla şekillenir. Bu nedenle kişiler yeni karşılaşılan durumları dost-düşman, içerisi-dışarı gibi karşıtlıklar yoluyla algılar. Ne var ki öteki'yi ilk aşamada bu karşıtlıkların tekabül ettiği bir kategoriye sokmak güçtür. Yabancı ya da öteki; kararsızlığın, muğlâklığın kişileşmesidir. Modernite muğlâklığı yok etmeyi, anlamlandırma

sorunlarını en aza indirmeyi ve böylece kesin olmayan olguları azaltmayı temel almaktadır. Modernitenin bu amacına uygun olarak “öteki” bir kategori içine dahil edilir ve bu da “düşman” kategorisi olur. Çünkü “Hiçbir şey olmadıklarından, her şey olabilirler. Zıtlıkların düzenleyici gücüne bir son verirler. Zıtlıklar bilgilenmeyi ve eylemi olanaklı kılarlarken, kararsızlıklar çaresizliği hedef alırlar” (Bauman, 2003). Hem zıtlıkların ve kararsızlıkların yarattığı çaresizlikten hem de modern toplumun kesinliğe verdiği önemden dolayı “öteki” düşman kategorisine yerleştirilir.

Toplumsal hayat içerisinde farklılıklarla beraber yaşanmasının teminindeki sıkıntılardan biri olarak “toplumsal güvensizlik ve kuşkuculuk”:

Bugün bütün dünyada insanların birçok bakımdan büyük kaygılar ve güvensizlik içerisinde yaşadığını ileri sürmek mümkündür. Güven bunalımı küresel modern dünyanın en önemli sorunlarından birisi haline gelmiştir. Bu güvensizlik sadece bireysel olarak insanlar arasında değil, aynı zamanda toplumlar arasında da söz konusudur (Beşe, 2009). Öyle ki, insanların gündelik yaşamlarının değişik bölümleri, onları son derece farklı ve sık sık acımasızlık derecesinde zıtlaşan anlam ve deneyim dünyaları ile karşı karşıya getirmektedir. Artık modern yaşam da ileri derecede kısımlara ayrılmıştır ve bu bölünmenin sadece gözlenebilir sosyal ilişkilerde değil, bilinç düzeyinde de önemli tezahürlerinin olduğu açıkça fark edilmeye başlanmıştır (Wagner, 1996:16). Genelleşmiş bir akılcılık tarafından üstleri örülmüş olan korkular günümüzde yatıştırılmış gibi görünse de aslında bugün bunların yerini daha yenileri almıştır (Lefebvre, 1998:50).

Güvensizlik ortamının doğal sonuçlarından biri de, yarattığı anomik şartlar içerisinde insanların değişik kuşuklar ve parano-yalar geliştirmesidir. Paranoya, olmayan şeyleri varmış gibi kabul etmek, kendisini süreklilik arz eden bir şeyin tehdidi altında hissetmek, günlük hayatın rutin döngülerini bile birer tehlike kaynağı olarak görmek ve kronik hale gelmiş bir kuşkuculuk halidir. Paranoya halinde insan, normal insanların standart ya da ortalama zihinsel kalıplarının ve düşünme modelinin ötesinde bir düşünce sistemine sahip olur. Bu tür bir düşünce sisteminde ise zihinler sürekli bir güvensizlik duygusuna doğru kayar (Beşe, 2009). Bu tür ortamlarda insanlar; ötekileşir ve öteki-leştirir. Başkalarına karşı derin güvensizlik beslerler ve sonuç kaotik bir topluma dönüşmedir.

Seküler bir risk kültüründe yaşamak, doğası gereği huzur-suz edicidir ve kaygılar kritik anlarda özellikle belirgin ve etkili olabilir. Bir risk kültürü içinde yaşamının güçlükleri, gündelik hayat düzeyinde -hatta kurumsallaşmış risk ortamlarında- daha önceki çağlardakine göre daha fazla emniyetsizlik anlamına gelmez. Bu güçlükler, bizzat risk hesaplamalarının ürettiği kaygı-ların yanı sıra ihtimal dışı olumsuzlukların elenmesiyle ve böyle-ce hayat planlamasının kontrol düzeyinde düşüşlerle ilişkilidir. Süzgeçten geçirmek, koruyucu kozanın görevi olsa da mevcut ve gelecek olaylara sağlam temelli itimat ile daha az sağlam temelli itimat arasındaki sınır çizgisini belirlemek kolay değildir; bu durum bilgisizliğin paranteze alındığı güven'in ayrılmaz bir parçasıdır. Bu sınır çizgisinin kasıtlı ve çoğu kez yaratıcı bir biçimde şekillendirilmesi bilinçli ve eğitilmiş risk alma biçimlerinin temel özelemlerinden biridir. Fakat heyecan ve coşku yaratmak için kullanılmadığı durumlarda bu sınır çizgisi bir kaygı odağı olmayı sürdürür (Giddens, 2010:230).

Dolayısıyla Fukuyama'nın sosyal sermayenin bir unsuru olarak gördüğü “*üyelerinin ortaklaşa paylaştığı normlara dayalı, düzenli, dürüst ve işbirliği yönünde davranan bir toplumda ortaya çıkan beklentiler*” anlamında güven, kuşkusuz insanların güvenlik ya da güvensizlik algılamalarından bağımsız bir şey değildir. Burada insanların nasıl davranacakları konusundaki bilinemezlik, onlara güvensizliğin ana kaynağıdır. İşte bu bilinemezlik faktörü, güvenlik ihtiyacını körükler. Toplumsal endişe ve güvensizlik hali, bir süre sonra kamusal ve sosyal hayatın hâkim ögesi haline gelir. Objektif bir temele dayanmayan bu tehdit ve ona karşı güvenlik ihtiyaç algısı, bir süre sonra bir söylem ve kültür haline dönüşür. İnsanlar kendisine karşı tehdit olarak algıladığı şeyleri politikleştirmeye ve onları subjektif ve duygusal kavramlarla ifade etmeye başlarlar. Artık adalet sisteminde de güven duymayarak, onu yetersiz ya da etkisiz görürler (Beşe, 2009). Bu güvensizlik, aşırı bir hal aldığı anda ise insanlar güvenmediği herkesi ortadan kaldırma eğilimi içerisine dahi girebilirler. Bunun en ileri safhası, yok etme edimini besleyen bir duygu olarak, her şeyden ve herkesten şüphe etmek yegâne duygu haline gelir.

Nitekim ötekilerin dünyası her zaman bilinmezlikler ve kaygılarla dolu bir korku alanıdır. Peter Berger'e (1993) göre bu korku veya kaygı, yabancıların farklı yüz yüze ilişki çevrelerinden gelmelerinden kaynaklanmaktadır. Tehlikeli yabancılarla dolu bir dünyada/toplumda, bir insana güvenmek zordur. Yabancılar ve riskler karşısında duyulan korku/kaygı güvenin azalmasıyla doğru orantılıdır. İnsan ilişkilerinde, aynı mahalle ya da semtte yaşayan insanlar arası ilişkilerde bile doğru davranışın ne olduğu giderek belirsizleşir. Bu durumda kişi sürekli olarak şu soruyu sorar: “Karşımdakinden ne beklemeliyim?” (Furedi, 2001:170).

Bu durumu açıklayan “komşusuz mahalleler” ifadesi, yan yana yaşayan ve mekânsal olarak birbirine yakın olan, ancak bunun dışında birbirinden yalıtılmış halde bulunan kişileri tarif etmektedir. Eğer komşularınızı pek tanıyorsanız, onlarla yakınlaşmanız mümkün değildir. Komşularınızın nasıl geçindiğini de bilmiyorsanız, onların karanlık işler çevirdiğine inanmanız da kolay olur. Farklı ailelerin çocukları beraber oyun bile oynayamıyorsa, aileler arasında ortak bir zemin bulmak zordur. Bu tür bir ortak zemin olmadığında, aynı mahallede yaşayan insanlar arasındaki karşılıklı sorumluluk da giderek yok olur (Furedi, 2001:170-171).

Francis Fukuyama’ya (1995:26) göre, “*güven; ortak normlara dayanan ve düzenli olarak, dürüst ve işbirliği içeren davranışların sergilendiği bir toplulukta, diğer üyelere yönelik olarak ortaya çıkan bir beklentidir*”. Elbette, yanlış anlamalar ve toplumsal ilişkilerin akışkanlığı bu beklentiyi etkiler. Çeşitli çatışma unsurları da güven beklentisinin gerçekçi bir biçimde yaşanabileceği ilişkileri kısıtlayabilir. Ancak birçok toplulukta, bir kişinin bir diğerinden ne bekleyebileceğini belirleyen formel ve daha da önemlisi enformel bir anlayış sistemi vardır.

Yabancıların sayısının ve çeşidinin artmasının nedenlerinden biri de, insanların ilişki kurarken dayandığı normların belirsizleşmesi olmuştur. Birçok yazara göre bu belirsizlik güvenin zayıflamasına yol açmış, bu da toplum için yıkıcı sonuçlar doğurmuştur (Furedi, 2001:172). Fukuyama’nın (1995:10-11) gözlemlerine göre, güvenin ve sosyalleşmenin zayıflamasının sonuçları, toplumdaki bir dizi değişimde görülebilir: Şiddet içeren suçlarda ve bu tür davalardaki artış; aile yapısının parçalanması; mahalle grupları, ibadethaneler, birlikler ve hayır dernekleri gibi bir dizi toplumsal yapının gerilemesi; diğer insanlarla ortak

değerlere ve ortak bir topluluğa ait olmadığını hissetme... Bu sürecin diğer yüzü, toplumsal yalıtım, savunmasızlık duygusu ve risk altında olma hissinin artmasıdır (Furedi, 2001:172).

Toplumsal Çatışma Yerine Toplumsal Mutabakat/Uzlaşma

Bireysel ve toplumsal farklılıklar, görüş ayrılıkları her zaman olabileceğine göre, toplumsal mutabakatı, bütünleşmeyi veya uzlaşmayı tesis etmek nasıl mümkün olabilir?

Toplumda kamplaşmalara veya çatışmalara yol açan farklılıkların ve görüş ayrılıklarının sebep olabileceği bazı konular olabilir; görüş ayrılığı insanlar içindir. İnsan çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Belki de “insan ihtilaf eden bir varlıktır” dense pek de anlamsız olmaz. Ortada iki insan varsa, bunlar aynı ailenin, aynı dinin mensupları olsalar, aynı kültürün içinde olsalar bile aralarında görüş ayrılığı olabilir. Ama her görüş ayrılığı kamplaşmalara götürmez; hele toplumda kamplaşma, sosyal kutuplaşma, toplumun görüş ayrılıklarına bağlı olarak farklı gruplara ayrılıp bu grupları bir anlamda gettolaştırıp kendi aralarında ilişki, dostluk kurup bu sıcak ilişkiyi başkalarından esirgemeleleri ve grupların bu anlamda birbirlerine soğuk hatta giderek yan bakan, düşmanca duygular besleyen gruplar, kamplar haline gelmesi olumsuz ve olmaması gereken bir gelişmedir. Böyle bir gelişme toplumda birçok tahribata sebep olabilir. Bunları maddi ve manevi diye ayırırsak, neden olduğu en önemli manevi tahribat kültürün ve manevi üretimin fakirleşmesidir. Kamplar arası sürtüşmenin ortaya koyacağı huzursuzluk, istikrarsızlıktır. Bu huzursuzluk ve istikrarsızlığın sebep olacağı şey ise toplumsal kısırlıktır (Karaman, 2011).

Farklılıklar, görüş ayrılıkları her zaman olabileceğine göre toplumsal mutabakatı, bütünleşmeyi veya uzlaşmayı tesis etmek nasıl mümkün olabilir? Toplumsal etkileşim bireylerin birarada bulunulan durumlarda içinde yer aldıkları karşılaşmalara ve bu nedenle de toplumsal sistemlerin kurumlarının eklemelendiği inşa edici blokların bir düzeyi olarak toplumsal bütünleşmeye işaret eder. Toplumsal ilişkiler, kesinlikle etkileşimin yapılaşmasıyla ilişkilidir, ancak aynı zamanda kurumların sistemsel bütünleşme içinde etrafında eklemelendikleri temel inşa edici bloklar'ı oluştururlar (Giddens, 1984:83).

Marshall'a (1999:2001) göre bütünleşme, önemli bir pozitif kültürel temas örneğidir. Özellikle işlevselci kuramda bütünleşme terimi temel bir yere sahiptir ve bir yandan sistemin bozulmasını ve istikrarının bozulmasını kolektif bir biçimde önleyen, öbür yandan sistemin bir birlik halinde işlemlerini beslemek için işbirliği yapan bir sistemin birimlerinin ilişki tarzını karşılar. Başka kuramsal geleneklerde ise daha esnek biçimde, toplumsal konsensüsün, mutabakatın ya da uzlaşmanın eşanlamlısı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Belirtmek gerekir ki bütünleşme denildiği zaman mutlak bir türdeşlikten bahsedilmemektedir. Zira farklılıklar, bütünleşmenin gerçekleşmesi için mevcut olması gereken ilk unsurdur. Farklılıklar olmadan, farklı parçaların bütünleşmesi olmadan bütünleşme kavramının kendinden de bahsetmek mümkün değildir (Fichter, 1996:199-200). Esasında, farklılaşma ve bütünleşme ikiz süreçler olarak ele alınmalı ve birlikte düşünülmelidir. Söz konusu noktadan hareketle asla mutlak ve tam manada bir bütünleşmeden söz etmek de mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla sosyal bütünleşme hem farklılaşma hem de bütünleşmeyi birlikte kapsamaktadır Zira bahsedilen farklılıklar zıtlıla-

malara, rekabet ve bastırılmalara, istismarlara da yol açabildiği için gerek bireyin toplumla gerekse toplulukların birbirleriyle bütünleşerek birbirlerini tamamlamaları teoride mümkün olsa da pratikte zordur (Maciver; Pages, 1969:86) ancak imkânsız değildir.

Farklılıkları, muhalifin varlığını ve insana özgü hak ve hürriyetlerini ortadan kaldırma eylemine ilişkin olmayan görüş ayrılıkları zararlı değildir. Toplumsal mutabakatı tesis etmede bu bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Burada iki şarttan bahsedebiliriz: Birincisi, görüş ayrılıklarına düşmüş gruplardan birinin karşı tarafın maddi varlığını düşünmesi, hak ve hürriyetini kaldırmaya yönelmemesidir. Karşısındakine de var olma, inanma, düşünme ve düşüncesini açıklama hak ve hürriyetini tanımasıdır. Toplumsal mutabakatın ikinci şartı, yapmakla, etmekle ilgili müspettir (Karaman, 2011). Bu da toplum içerisinde farklı inanç ve düşünce gruplarının aralarında ilişki kurlmaları, diyalogu kesintisiz olarak devam ettirmeleridir.

İnsanların ortak bir doğaları, ortak varoluş şartları, yaşam deneyimleri, durumları vb. vardır. Ancak aynı zamanda bunları çok farklı şekillerde kavramlaştırır ve onlara çok farklı tepkiler verir, farklı kültürlerin ortaya çıkmasına sebep olurlar. Kimlikleri, evrensel özel, hepsinde ortak olanla kültürlere özgü olan arasındaki diyalektik bir etkileşimin ürünüdür. Evrensel olarak paylaşılan özellikler insan bilinci ve davranışlarının ham biçimlerini doğrudan etkilemez; bunlara farklı kültürlerde farklı anlam ve önemler verilir. Ancak kültürler ne bir boşlukta var olmuş ne de yoktan yaratılmışlardır. İnsan olmak hem ortak bir türün hem de farklı bir kültürün üyesi olmaktır ve biri diğerini gerektirir (Bhikhu, 2002:159). Dolayısıyla çok farklı yönlerden insandırlar; ne tamamen benzer ne de tamamen farklıdırlar, bir-

birleri için ne tamamen şeffaf, ne de tamamen anlaşılmazdırlar. Benzerlikleri ve farklılıkları hem önemlidir hem de diyalektik olarak ilişkilidir.

İnsanlara bu şekilde yaklaşınca ne insan doğası kavramının bizi teşvik ettiği gibi diğer insanların temelde bize benzediğini düşünür ne de kültürel determinizm ve költürcülük kavramının ima ettiği gibi tamamen farklı olduklarını varsayabiliriz. Onlara anlaşılabilir ve bir diyalogu mümkün kılacak kadar benzer; şaşırtıcı olacak ve diyalogu gerekli kılacak kadar farklı oldukları varsayımına dayanarak yaklaşırız. Bu nedenle, ne onları kendi insan doğası kavramımızın içinde eritip farklılıklarını reddederiz, ne de kendilerine ait bir dünyaya kapatıp bizimle paylaştıkları evrenselliği inkâr ederiz. Evrensel ve farklı olduklarını kabul ederek hem ortak insanlıklarına hem de kültürel farklılıklarına saygı duyma zorunluluğumuzu kabul etmiş oluruz. Bu görüş natüralizm ve költürcülüğün abartılarını reddederken onların geçerli taraflarını korumakta ve geniş insan kuramında költüre güvenli bir yer açmaktadır (Bhikhu, 2002:160).

Netice itibariyle görülüyor ki, sosyal bütünleşme ve mutabakat farklılıklarla bir arada yaşayabilmeyi sağlamanın temel şartı olarak her toplumda gerçekleştirilmek istenen ve başarılı olduğu oranda da toplumsal huzurun ve dayanışmanın sağlanabildiği önemli bir süreçtir. Bu sebeple, dayanakları farklı olabilse de her toplum bu süreci sağlıklı bir şekilde kurabilmek üzere kurum ve sistemlerini inşa etmeye çalışmaktadır.

Birbirimize dokunmadan ayrı mekânlarda, ayrı dünyalarda yaşarsak o zaman beraberlik veya mutabakat dediğimiz toplumsal iklim oluşmaz. Farklı gruplar birbirleriyle sosyal, ekonomik, siyasi, kültürel ilişki kurabilirler. Ortak bir sosyal hayat oluşturabilirler. Bu ortak sosyal hayatın şartlarını müzakere yoluyla

ortaya koyarlar. Bunun dışında kalan alanlarda her bir grup kendi farklı inancı ve dünya görüşünü benimsemiye, yaşama ve devam ettirmede serbest kalır (Karaman, 2011). İşte bu iki kural yan yana geldiğinde, farklılık içerisinde zaruri olan birlik ve beraberliğin tesisi için gerekli bulunan birlikte yaşama isteği ve diyalog ortamını bozmadan, aynı zamanda her bir grubun kendini karşı tarafa tanıtmaya imkânı bulması mümkün olacak ve gruplar içinde insanların birbirlerine yardım etmeleri de mümkün hale gelebilecektir.

Yeni Etik Arayışlar: Pasif ve birbirini görmeyen insanların birbirine karşı kayıtsız kaldıkları bir toleransın yerine, temelde herkesin birbirine sorumlu olduğu bir etik anlayış

Bauman (1998:12-13), günümüzde ahlâki kaygıların aynı kalmasına rağmen onların ele alınış yöntemlerinin değiştiğine dikkat çeker. Çünkü toplumdaki ahlâki kaygılar, yüzlerce yıldır birey ile toplum arasında süren gerilimden temellenmeye devam etmektedir. Oysa felsefe yapmanın ve bu gerilime çözüm aranmanın yolları, geleneksel yollardan bütünüyle farklılaşmaktadır. Artık “mutlak, evrensel ve temel olanın aranması” bir yana bırakılırken bireyin kimliği, talepleri ve bunların dayattığı çoğulculuk, yeni felsefi arayışların vazgeçilmez unsurlarını oluşturmaktadır. Herkesi kapsayan, ussal ilkelerle temellenen bir genelgeçer doğruluk ve iyilik anlayışının, kimliklerde ve yaşantılardaki bu çeşitliliği karşılayamayacağı gerçeği bunların yerine geçecek gö-reli, duruma ve koşula bağlı ilkelerin aranmasına yol açar.

Yeni dönemin en temel sloganı olan “tolerans” düşüncesi, bireye ne kadar karmaşık olursa olsun kendisini tanımladığı kimliği ile toplumsal yaşantıda ciddi bir hareket olanağı sağ-

lamayı amaçlar. Ancak Bauman'a (1998:11) göre vicdanla ilişkilendirilmemiş bu tolerans fikri kaçınılmaz olarak kayıtsızlıkla sonlanır. Bireyler, toleransın gölgesinde birbirine değmeyen, birbirini umursamayan atomlar haline gelmektedir. Bunun yol açabileceği sorunlardan bir tanesi toplumsal yapının gevşemesi ve hatta dağılması iken, diğer taraftan bu yapının dinamizmini yitirmesi olarak düşünülebilir.

Ütopyaların, toplumsal kurtuluş fikirlerinin ortadan kalktığı, bireyciliğin doruklara ulaştığı böyle bir dönemde, insanlar hem birey olarak onları birey yapan tüm hareket alanlarını, özgürlüklerini ve kimliklerini koruyacak, hem de içi her türlü kolektif idealden boşaltılmış bir bireyciliğin yerine, toplumsal dinamizmi yeniden kurabilecek yepyeni etik anlayışlar üzerinde düşünmeye başlarlar. Geçmişte totaliter devletlerin, zamanla ulus devletlerin, sonra ussal kurucu ilkelerle tasarlanmış modern devletlerin bir arada tutmaya çalıştığı insanlar, artık içinde farklılıkların korunabileceği tolerans devletleri ile bir arada tutulmaya çalışılmaktadır. Yukarıda da belirtildiği üzere tolerans, her ne kadar farklılıkların bir aradalığı için kaçınılmaz olsa da kendi başına bir toplumsal dinamizm getirmez ve bu da hiç şüphesiz ki toplumsal yapının zayıflamasına yol açar (Apaydın, 2006:6).

“Kiminle yapmalı?” sorusu, yüzeysel bir bakışla, insanın sosyal bir varlık olmasından kaynaklanan sosyolojik bir gereklilik gibi görünüyor. Kendisiyle barışık insan, sırf kendisini fark etmez. Bu zaten insanın kendisiyle barışıklığının çıkış noktasıdır. Fakat bu barışıklığın varış noktası, başkasını fark etmektir. Zira bir başkası yoksa ben demenin gereği nedir? Eğer ortada bir “sen”, bir “o” yoksa bu durumda ben’i fark etmenin gerekçesi kalır mı? Ben demek, ancak sen’in ve o’nun olduğu yerde bir anlam kazanır. Dolayısıyla ben idraki insanı, başkasının varlığını

tanımaya götürür. Bir ben, başkası olmaksızın idrak edilemez. Bu da mecburen başkasının varoluşunu, kendi varoluşu kadar anlamlı bulmak demektir. Başkasını fark edemeyen bir ben'in varacağı nokta ben idraki değil bencilliktir. Bencillik başkalarını yok saymak üzerine, ben idraki başkalarını fark etmek üzerine inşa edilir. Başkalarını fark etmek nasıl varoluşsal barışıklık haliyse, başkalarını yok saymak da varoluşsal küskünlük halidir (İslamoğlu, 2011:154-155).

Bu yönde, farklılık temelli bir etiğin, toplumsal ilişkileri çözmek yerine, insanların birlikteliklerine katkıda bulunacağını savunan Levinas, pasif ve birbirini görmeyen insanların birbirine karşı kayıtsız kaldıkları bir toleransın yerine, temelde herkesin birbirine sorumlu olduğu bir etik anlayış yerleştirmeye çalışır. Levinas (1995:41) hem farklılığın korunduğu, hem de ilişkinin temel alındığı bir noktadan yola çıkmayı amaçlar. Ona göre, dünyadaki sosyal yaşam, iletişimdir. Birisiyle uyumsuzluk yaşamak, onunla ortak hiçbir şeyin bulunmadığını anlamaktır. Ortak bir şeyle, bir fikirle, bir çıkarla, bir işle, bir yemekle, "üçüncü" bir şahısla katılım yoluyla ilişki kurulabilir. Kişiler birbiri ile karşı karşıya değildirler, bir şeyin çevresinde yan yanadırlar. [...] Benlik, bu ilişkide bireyselliğinden bir şey kaybetmez. Bu yüzden insanlar arası bir ilişki olan uygarlık, hep saygınlık ile yan yana olagelmıştır ve hiçbir zaman bireyciliğin ötesine geçememiştir: Birey, hep bana olarak kalmıştır.

Levinas'ın (1995) kuramında etik özne, öteki'yle "karşılaşma" ile kurulur. Karşılaşmanın temel yaptırımı, öznenin öteki'ye karşı sonsuz ve bakışsız bir sorumluluğa sahip olmasıdır. Böylece hem öteki farklılığını korur, hem de özne öteki'den bağımsız bir yalnızlık içinde kurulmadığından, bencil bir dünyanın içine düşmez. Özne, ne bir kolektiflik içinde kendi farklılığını yok

etmek zorundadır, ne de kendi bireyciliğini öteki'ye dayatmaktadır. Levinas, kurduğu etik yapıda, bir grup içinde ya da bireyci bir yalıtılmış dünyadaki özgürlük yerine, öteki'ye karşı adalet ve sorumluluk fikrini koymuştur (Apaydın, 2006:71).

Netice itibariyle, toplum üyelerinin birbirlerine kayıtsız kalmamaları ve en önemlisi birlikte iş yapabilme yetisi kazanmaları gerekmektedir. Birlikte iş yapabilme yeteneği birlikte iş yaparak kazanılır. Bu yeteneği kazanmayan şahsiyetler örgütlü toplum oluşturmada başarılı olamazlar. Birlikte iş yapmaktan söz etmek için asgari iki şey gereklidir: İş yapmaya gönüllü insanlar ve yapılacak iş. Bu ikisinin birbiriyle buluşması sorunu çözmeye yetmemektedir. Birçok insan iş yapma becerisine sahip olduğu halde birlikte iş yapma becerisine sahip değildir. Burada tartışılan soru “Ne yapmalı?” sorusudur ve bu soru bireysel bir soru değil, değerlerimizle ilgili toplumsal bir sorudur. Dolayısıyla birlikte yapılacak iş de değerlerimizle ilgilidir.

“Değerlerimiz” derken, bilinç ben konumundan biz konumuna geçmektedir. Çünkü söz konusu olan bireysel değerler değil, biz tanımının içine giren her şahsı millet yapan toplumsal değerlerdir. Bu değerlerle ilgili bir dil tekil şahıs kipine indirgenemez. Çünkü bu değerler ben'e indirgenemez. Ben bilincinin bir üst katmanı olan biz bilinci işte bu noktada önem kazanır. Biz bilinci, öncelikle doğru bir “biz” tasavvuruna yaslanmak zorundadır. Nasıl ki bireyi şahsiyet eden “ben bilinci” ise, kalabalıkları millet eden de “biz bilinci”dir (İslamoğlu, 2011:75). Biz bilincini getirmeyen bir ben bilinci, sahibini bencilliğe mahkûm eder. Bununla da kalmaz, bir üst kimlik olan biz bilincini oluşturamayan ben bilinci, git gide aşınmaya ve sonunda kaybolmaya yüz tutar.

Sonuç

Yeni Bir Dil Yeni Bir Kurgu: “Ben-Sen-O” Arasında İletişim ve Diyalog

Tamamıyla türdeş bir toplumsal yapıdan bahsetmek sosyolojik anlamda oldukça güçtür. Toplumsal yapı birbirinden görece farklı niteliklere sahip çok çeşitli alt gruplardan ve sosyal katmanlardan oluşur. Fakat en küçük sosyal gruplardan tutun da toplumun bütününde görülebilecek ortak bazı paydalar; sosyal değerler, ortak hedefler ve ortak bir geçmiş bulunmaktadır. Toplumsal bütünlüğü oluşturan bu tür temel özellikler unutuldukları toplumsal farklılıklar ön plana çıkmaktadır.

Günümüzde kültürlerin ve farklı olanların çok daha iç içe geçtiği bir süreç yaşanmaktadır. Yaşanan bu gelişme, içinde yaşadığımız toplumlara derinden etki etmektedir. West’e göre, *“farklılık, çoğulculuk ve heterojenlik adına monolitik ve homojen olanı yıkmak; somut, belirli ve özgün olanın ışığında soyut, genel ve evrensel olanı reddetmek; olumsal, geçici, değişken, deneysel, kayan ve değişen olanı ortaya çıkartarak tarihselleştirmek, bağlamsallaştırmak ve çoğullaştırmak”* farklılığın yeni kültürel politikalarının temel özellikleridir (akt. Smith, 2005:323). Nitekim farklı kültürlere, yaşam biçimlerine ait bireylerin gün geçtikçe daha fazla iç içe yaşamaya başlaması ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal değişimleri/dönüşümleri de beraberinde getirmektedir. Peki, farklı dil, inanç, ideoloji, kültür, estetik ve alışkanlık taşıyan insanlar “bir arada” nasıl yaşayacak?

Çoğunlukla birlikte yaşamının zorunlu bir önkoşulu olarak sunulan hoşgörü ve tolerans kavramları tek başlarına bir arada yaşayabilmenin anahtarları olarak görülemez. Kanaatimizce, bir arada yaşayabilme durumu tarafların birbirini tanıması ve “ben-

sen-o” arasında iletişim-diyalog kurma becerisini kazanmasıyla ve “yeni bir dil inşa etmek”le mümkün olabilecektir.

Biriyle bir şey yapmak için onunla tanışmak gerek. Biriyle tanışmak için onunla iletişim kurmak gerek. İletişim, kendi varlığından haberdar olan ben’in, varlığını bir başkasına haber vermek istemesiyle başlar. Onunla ilişkiye girer. “Ben buradayım” der. “Varlığımı hissedecek birine ihtiyaç var” mesajını verir. Eğer karşı taraf bu mesajı alır ve “varlığını hissetmek istiyorum” derse, bu süreç diyalog sürecini başlatır.

Latince “karşılıklı konuşma, muhavere” anlamına gelen *diyalogus* kelimesinden türetilen diyalog, üst bir iletişim biçimidir. En dar anlamda birbirini tanımak isteyen iki tarafın, kendileri hakkında karşı tarafa bilgi sunmalarıdır. Ortada bir diyalogun olabilmesi için “en az iki tarafın olması; tarafların birbirlerinin varlığını tanımaları ve tarafların birbirlerini tanımlamamaları” gerekmektedir (İslamoğlu, 2011:164).

İyi bir başlangıç, diyaloga engeller getirilmemesidir. Taraflar etrafta bolca seslendirilen paradigmaları tartışabilmelidir. Birilerinin bizim hakkımızda veya istedikleri dünya hakkında ne düşündüklerine tabii ki karışamayız ama yaşam biçimimize öneri getirene karşı çıkarken, sadece onun usûlüne göre düşünmemizin, onu “anlamamızın” istenmesi haklı bir istek değildir. Savunduğumuza katılmayanın “anlama” sorunu taşıyan kişiler olarak resmedilmesi de diyalogu engelleyen yapıcı olmayan bir usûldür.

Taraflardan biri diğerinin varlığını tanımıyorsa, orada diyalogdan söz edilemez. Varlığını tanıma, ona kendini ifadeye fırsat vermeyi gerekli kılar. Diyalogun eşitler arasında olması gerekmez. Fakat eşit şartlar altında olması zorunludur. Diyalogdan umulan ilk şey, muhatabı kendi dilinden tanımadır.

Tanıtan bir tarafın olduğu yerde, tanımak isteyen bir taraf da olmalıdır. Eğer taraflardan biri ya da ikisi birbirlerini tanımlıyorlarsa, orada olsa olsa “sağırklar diyalogu”ndan söz edilebilir. Zira tanımlamak, karşısındaki nesneleştirmektir. Evet, insan bir nesneyle de diyaloga geçebilir. Mesela bir gül diyalojik bir yöntemle okumaya tâbi tutulabilir. Gül zaten kendisini rengiyle, kokusuyla, şekliyle, canlılığıyla ifade etmiş; kendi varlığı hakkında bilgi sunmuştur. Bu bilgiye talip olan biri varsa, gelir ve onunla diyalojik bir ilişkiye girer (İslamoğlu, 2011:164-165).

Tarafların birbirlerine kulak verme ve birbirlerini anlama imkânları, farklı hakikat iddiaları nedeniyle kesintiye uğrayabilir. Bir dilden bir dile geçmek bir dünyadan öteki dünyaya geçmek kadar zor olur. Hiç kuşkusuz sorunlar taraflarca farklı şekillerde algılanmaktadır. Her bir taraf kelimeleri, kavramları ve bütün bunlar üzerinden inşa ettikleri söylemlerini başka bir dilin açılımına, imkân ve avantajlarına izin vermeyecek şekilde özelleştiriyor. Böylece tarafların sınırlılıklarını yansıtabilen bu dil ve söylemler, müzakere ve diyalog imkânlarını tıkayıcı bir işlev görüyor. Sorunu aşmak için sorunun parçası olan herkesin sağlıklı, tutarlı ve katılımcı bir anlama çabasına katkı sağlaması gerekiyor (Subaşı, 2008).Yeni çözüm dillerine bütün insanlığın ihtiyacı vardır.

Nitekim tartışma süreci veya üslubu da karşılıklı birbirini anlama ve kendini ifade edebilme ilkelerini gerektirir. Çoğu zaman tartışma yapıldığı veya yapıldığı zannedildiği ortamlarda karşılıklı “birbirini anlama” ilkesinin olmayışı dikkat çeker. Anlamanın olmadığı bir iletişim süreci tartışmadan ziyade karşısındakine bir bildiri sunma yeri haline gelir. Dolayısıyla “karşılıklı anlama”nın ve tanımanın olmadığı bir tartışma, diyalogdan ziyade bir tek taraflı gösteridir.

Anlamak kafa yormayı, sorunlarla boğuşmayı, konuya yoğunlaşmayı, düşüncede serbestliği, karşıt olan duygudaşlığı, ötekini hissetmeyi, karşılıklı duygu transferlerinin yollarını genişletmeyi, ortak değerleri yüceltmeyi, kenarda kalmamayı, velhasıl sahici bir insanilikle ilişkilendirilebilecek bir üst ahlâksal çabayı gerektirmektedir. Böylece anlamakla kendimiz gibi olmayana ya da kendimiz gibi saymadığımızı fark etmeyi, ona yaklaşmayı, kendimizi açmayı, birbirimizi idare etmeyi, mevcut sorunları sahiplenerek birlikte konuşmayı ve bütün bunların üstesinden gelebilme iradesini, yeni bir konsepte duyduğumuz ortak arzuyu ifade ediyoruz (Subaşı, 2008).

Tarafların mevcut dil bariyerlerini aşamayan yetersiz anlama çabaları, anlaşmaya yönelik olmayan yüzeysel tartışmalar muhabbet dilini açıkça örselemektedir. Bu durum hemen her kesimi, bir “dil hapishanesi”nin (Jameson, 2002) içine kapatmaya, dilsizleşmeye, başka seslere sağırlaşmaya ve karşılıklı körleşmelere yol açıyor. Anlayışsızlık gündelik gerçekliğin tabiatı olmaya başlıyor. Husumet, kabul gören bir dil olup çıkıyor (Kurban, 2008; Matur, 2008). Bu manada, karşısındakini nesneleştiren, anlamaya çalışmayan bir insanla diyaloga girilmez. Eğer bir taraf tanıma yerine tanımlamayı seçmişse, bu durumda diyaloga kendini kapatmış demektir. Geriye tek taraf kalmıştır ki, tek taraflı diyalog olmaz. Olsa olsa monolog olur. Diyalog, en çok hakikatin işine yarar. Çünkü hakikat gücünü kendi özünden alır. Onun dışarıdan güç transferine ihtiyacı yoktur. Gadamer’in dediği gibi, hakikat kendisini dilde ifşa eder. Onun için de sözden korkmaz. Söz hakikatin atıdır. Bir hakikati ifşa ettiğine inananın diyalogdan korkmasına hiç gerek yoktur. Muhatabını tanımlamasına da gerek yoktur. Tek şeye ihtiyacı vardır: Kendisini olduğu gibi, bütün içtenlik ve sadeliğiyle, doğru bir usül

ve üslupla, doğru bir mekân ve zamanda muhatabına sunmak. Eğer doğru muhataba denk gelmişse, o zaman mesele yoktur (İslamoğlu, 2011:75).

Sonuç olarak insani değerleri ve merhameti önceleyen, anlamayı birlikte özgürleşmenin ön şartı sayan yeni bir dile ihtiyaç vardır. Savaşçı, hırçın ve günübirlik bir dilin sarmalında kaybolmadan, bütün bu dillerden azade olarak kurulabilecek çoklu bir dile nasıl ulaşılabilir? (Subaşı, 2008).

Bu yönde farklı bir iletişim düşünmek; kimliklerin asgari düzeyde kaldığı gündelik hayata ve oradaki muhabbet'e dönüp bakmak gerekiyor. Ara alanları, iç içe geçişleri, ötekisinde kendisini görececek, onunla muhabbet etmeye imkân sağlayacak yeni bir dil, yeni bir kurgu gerekiyor. Ancak, bu kurgu, karşılaşmayı ve dinlemeyi, beraber yazmayı, yazmanın kendisini öne koyacak ve ucu açık bir kurgu olabilir. Yazılacak nihai kurguyu değil; bitmiş, sınırları çizilmiş ve hapishaneye dönen ve her farklı ses duyduğunda, başka takımların farklı rengini, kıyafetini gördüğünde ihanet, tehdit ve düşman gören bir kurgu değil; ötekinde kendinden bir parçayı keşfetmeyi sağlayacak sürecin kendisini öne çıkaran bir kurgu gerekli... Çünkü ancak o zaman dil-siz, sessiz, gösterişsiz hareketleri keşfedebilir; dayanışma gibi unuttuğumuz bir takım duyguları yeniden keşfedebiliriz. Bunun için de aslında insanların değil, kurguların çatıştığını görmek; dolayısıyla kurguların değil, insanların konuşmasını sağlamak yetecektir (Kentel, 2007:58-59).

Aslında konuşma ve diyalog, ben'in başkasıyla iletişime geçmesinin tek yolu da değildir. Ben, kendisini muhataplarına söz dışı dillerle de ifşa edebilir. Başkalarıyla dil dışı yöntemlerle de iletişim kurulabilir (İslamoğlu, 2011:165). İtimat telkin eden bir duruş, ahlâki bir davranış, kimi zaman bir tebessüm, kimi

zaman bir ikram, bu yöntemlerden bazılarıdır. Eylemin dili, dil dışı iletişim yöntemlerinin en etkilisidir. Çünkü “insani yapma”, en güzel iletişimdir. Eylemin etkisi sözün etkisinden çok daha güçlü ve kalıcıdır.

Kaynakça

- Akça, B.; Emel, T. (2000) Yazılı Basın Söyleminde Yunanistan'ın Ötekileştirilmesi ve Kardak Krizi Örnek Olayı, *Siyasal İletişim Dergisi*, 3-5 Mayıs.
- Apaydın, E. (2006) Levinas Felsefesinde Öznellik ve Öteki Problemi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarh Anabilim Dalı, Ankara.
- Bauman, Z. (1998), *Postmodern Etik*. Çev. A. Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2001) *Parçalanmış Hayat Post Modern Ahlak Denemeleri*, Çev: İ. Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- Bauman, Z. (2003) “Modernlik ve Müphemlik”, Çev.: İ. Türkmen, Ayrıntı Yay. İstanbul.
- Berger, P.L. (1993) *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev.: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Beşe, E. (2009) Güven(sizlik) Sorunu ve Sosyal Paranoya, Stratejik Düşünce Enstitüsü (SDE), <http://www.sde.org.tr/tr/iletisim.aspx>.
- Bhikhu, P. (2002) *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, Phoenix Yayınları, Ankara.
- Bilgin, N. (1994) *Sosyal Bilimlerin Kavuşağında Kimlik Sorunu*, Ege Yayıncılık, İzmir.
- Bilgin, N. (2007) Evrenselcilik Farkçılık Gerilimini Aşmak, BKD, www.bkd.org.tr.
- Edgar, M. (2005) “On the Ambiguous Meaning of Otherness in Totality And Infinity.” *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol.36, No.1.
- Fukuyama, F. (1995) *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York, Free Press.
- Fukuyama, F. (1998) *Güven, Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım Çev. A. Buğdaycı, Ankara.

- Furedi, F. (2001) *Korku Kültürü, Ayrıntı Yayınları, 1.Basım, Çev. B. Yıldım, İstanbul.*
- Fichter, J. (1996) *Sosyoloji Nedir?*, (Çev. Nilgün Çelebi), Ankara.
- Kalın, İ. (2006) *Kimlik Siyaseti ve Pandora'nın Kutusu*, <http://www.setav.org/>
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*, University of California Press, 'Introduction', 1984, p.xiii-xxxvii, Çev.Ümit Tatlıcan.
- Giddens, A. (2010) *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum, Say Yayınları Modern Düşünce-1, Çev. Ümit Tatlıcan, 1. Baskı, İstanbul, Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age, 1991, Polity Press Ltd., Cambridge.*
- Gürer, B. (2007) *Bireysel ve Sosyal Farklılıkları Sosyal Bütünleşmeye Dönüştürmede Din Eğitimi Açısından Kur'an'ın Rolü, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İlahiyat Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, İstanbul.*
- Hahn, A. (1999) *Mit Herbert Willems: Identität und Moderne. Suhrkamp, Frankfurt.*
- Jameson, J. (2002) *Dil Hapishanesi, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul.*
- Karaman, H. (2011) *Farklılık içinde diyalog tesis edilmeli, www.Hayrettin-Karaman.net*
- Kentel, F. (2008) "Tom Curriuse'dan Polat Alemdar'a Türk Milliyetçilikleri", *Milli Hallerimiz Yurttaşlık ve Milliyetçilik: Farkında mıyız? Helsinki Yurttaşlar Derneği*, ss.54-60.
- Keyman, E. F. (1998) "Globleleşme ve Öteki Sorunu", *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam*, Der: E. Fuat Keyman – A. Yaşar Sarıbay, Ankara.
- Keyman, E. F. (1996) "Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kuramında 'Öteki' Sorunu", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, Derleyenler: Fuat Keyman, Mahmut Mutman, Mesut Yeğenoğlu, İletişim Yay.
- Kristeva, J. (1991) *Strangers to ourselves*, (transl. by L.S.Roudiez), New York: Columbia U. Press.
- Kymlicka, W. (1998) *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev: A. Yılmaz
- Lefebvre, H. (1998), *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Metis Yayınları, İstanbul.

- İnal, M. A. (1996) Haberi Okumak, Temuçin Yayınları, İstanbul.
- İslâmoğlu, M. (2011) Hayatın Yeniden İnşası İçin Ne Yapmalı, Nasıl Yapmalı, Kiminle Yapmalı, düşün Yayıncılık, 7.Baskı, İstanbul.
- Maciver, R. M.; Pages, Charles H. (1969) *Cemiyet*, (Çev. Amiran Kurtkan Bilgiseven), İstanbul.
- Mağcupyan, E. (2008) '*Kimliklerin özgürlüğü' versus özgürlükçü kimlik siyaseti...*, <http://www.timeturk.com>
- Marshall, G. (1999) *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev: O. Akınhay), D. Kömürçü, Bilim ve Sanat Yay, Ankara.
- Özgür, E. F. (2006) Sosyal ve Mekansal Ayrışma Çerçevesinde Yeni Konutlaşma Eğilimleri: Kapalı Siteler İstanbul-Çekmeköy Örneği, Basılmamış Doktora Tezi, Şehir Plancısı Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Şehircilik Anabilim Dalı, İstanbul.
- Paker, M. (2007) Paker ile Söyleşi: Öteki Korkusu, 08.122007), Birikim.
- Smith, P. (2005) *Kültürel Kuram*, (Çev.: S. Güzelsarı; İ. Gündoğdu), 1.Baskı, Babil Yay., İstanbul.
- Schnapper, D. (2005) Öteki ile İlişki, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.
- Subaşı, N. (2008) Kürt Sorunu Üzerine: Anlamak İçin Yeni Bir Dil Kurmak, Birikim, Sayı:232-233, Ağustos-Eylül, ss.163-173.
- Tunç, A. (2010) Uluslararası Bağlamda 'Öteki' Ve 'Yabancı' Olanın Haber Medyasındaki Temsili Merkezinde Haber ve Gerçeklik Arasındaki İlişki, Sosyal Gelişim Dergisi Yıl: 1 Sayı: 1, Ss.49-60, Haziran 2010 <http://www.sosyalgelisim.net>
- Walzer, M. (1999) "Tanınma Politikası", Çokkültürcülük-Tanınma Siyaseti, Çev. C.Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Walzer, M. (1998) Hoşgörü Üzerine, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul.