

ÖTEKİ SORUNSALININ "ALTERİTE" KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE YENİDEN OKUNMASI ÜZERİNE BİR DENEME

F. Hilâl ONUR

*(Dr., Hacettepe Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü, 06532, ANKARA)
ohilal@hacettepe.edu.tr*

Özet:

Bu çalışmada, "öteki" kuramının temelini oluşturan alterite kavramı, söz konusu kuramın önde gelen yorumcuları Levinas, Kristeva ve Waldenfels-nın görüşlerinden hareketle irdelenmiştir. Zira, modern toplumların belirleyici nitelikleri arasında yer alan içleme-dışlama problematiğinin, yeni bir okumayla tekrar ele alınmasının zorunlu olduğu düşünülmektedir. Bu anlamda, öteki kuramının hoşgörü, çok kültürlülük, farklılık gibi görece yeni olgularının, literatürün klasik varsayımlarını aşan bir perspektifte incelenmesinin yerinde olacağı savunulmaktadır.

Abstract:

An Attempt for Rereading on the Problematic of the other in the Framework of the "Alterity" Concept

This study aims at investigating "alterity," which is one of the basic concepts of the theory of the "other" by focusing on the views of the mainstream theorists like Levinas, Kristeva and Waldenfels. As it is one of the determining features of the modern societies, the problematic nature of inclusion-exclusion should be reconsidered. In this juncture, it is argued that the relatively new phenomena of tolerance, multiculturalism and difference should be analyzed by transcending the classical assumptions of the other literature.

Anahtar Sözcükler: Öteki, kendi, azınlık, çoğunluk, kültür, farklılık, alterite, hoşgörü, modernite, tin.

Keywords: Other, minority, majority, culture, difference, alterity, tolerance, modernity, spirit.

GİRİŞ

Son yıllarda öteki kavramı, toplumsal ve siyasal tartışmalarda önem kazanmış ve öteki olarak nitelenen kişi ve gruplar, modern toplumlarda bir sorun olarak algılanmaya gelmiştir. Söz konusu tartışmalar, modern toplumlarda "öteki" olgusunun nasıl tanımlanabileceği ve çözümlenebileceği biçiminde şekillenmektedir. Bu bağlamda, "üst" ve "alt", "içerisi" ve "dışarı" gibi tanımlamalar önem kazanmaktadır. Nitekim, toplumsal kimliklerin oluşumunda belirleyici olan temel öğelerden birinin, kimin içeriye dahil olduğu ve kimin dahil olmadığına tespitine bağlı olduğu söylenebilir. Farklı olan, alışlagelmiş "içerisinin" düzenine yönelik bir tehdit olarak algılandığından, bu öğenin tespitinin de ön koşulu algılama ve iletişimidir. "Ait olanlar" ve "olmayanlar" belirlemesini kapsayan sorular, bugün üzerinde durulması zorunlu olan bir tartışmadır. Bu noktada, kendisini yeniden üretmeyi hedefleyen bir düzen, çevresini ve kendi varlığını tehdit eden alanlara yönelik bir sınır çizmeyi, kendi kuralları çerçevesinde meşru kılmaktadır. Böylesi bir perspektif içerisinde, öteki olarak sınıflandırılanlar her zaman tehdit olarak düşünülebilmektedir. "İçerisi" ve "dışarı", "kendi olan" ve "öteki olan", tarihsel olarak her topluma göre spesifik biçimde ifade edilmenin yanı sıra; *"kavramsal olarak belirlenir ve dilin de yardımıyla sosyal alanda biçimlendirilir"* (Kosseleck, 1989: 659). Bu anlamda; "dost" ve "düşman" şeklinde kavramsallaştırılan dikotomi, çok daha kapsayıcı ve köklü bir tanımlamayı ifade eden ve farklı olanların statüsünü ve çoğunluğa yönelik davranışlarını belirlemede yetersiz kalan "insan" kavramının yerine kullanılabilir hale gelmiştir.¹ Söz konusu dikotomi yoluyla, farklılıklar vurgulanarak, çoğunluğa dahil olan ya da olmayanların belirlenmesinde temel teşkil edeceği varsayılan kategoriler oluşturulmaktadır. Denilebilir ki, sözü edilen kategorilerin oluşumu, doğrudan doğruya; zaman ve mekan farklılaşmasına tabi olan toplumsal düzen sorunu ile ilişkilidir. Örneğin, Ortaçağ toplumsal yapısında, iç ve dış sorunsalı, din üzerinden merkezi bir biçimde düzenlenmiş, sanayileşme ve sömürgecilik döneminde ise "ırk" kavramı, ayırım ve farklılık belirlemede temel eksenini oluşturmuş ve 19. yüzyıl, topluluğun pozitif bir belirlenmesini temel alan "halk/ulus" kavramlarıyla, iç ve dış farklılığının vurgulanmasında yeni bir semantik geliştirmiştir. 20. yüzyılın sonundan itibaren modern sosyal devlet düzenlerinde ise, farklılıkları, kendi ile, öteki arasında sınırlama sorunsalının çözümüne yönelik kategorik araçlar bir kez daha dönüştürülerek, kültürel farklılıklar temeline vurgu yapılmaya başlanmıştır.²

Bireyler, çoğunluğa ait olduklarında, belirlenmiş ve yapılandırılmış olan ötekini, düşman ve tehdit unsuru; çoğunluğa ait olmadıklarında ise, kendilerini "öteki" ya da çoğunluktan dışlanmışlık içerisinde görebilmektedirler. Bu dışlanmışlık, Georg Simmel'de görüldüğü gibi, "öteki" olanı siyaset sosyolojisinin bir *"prototipi"* haline getirmekte ve dolayısıyla toplumdaki bir

azınlığın konumu öteki olarak değerlendirilebilmektedir (Simmel, 1908: 687). Simmel'a göre, karşılıklı oluşturulan "ötekilikler" arasında gerçekleşen ilişkiler sonucunda, başlangıçta birbirlerinden ayrı iki grubun değişimine yol açan dinamikler ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, "öteki" kavramını irdeleyerek, günümüzde çok kültürlü toplum tartışmalarında önemli yer edinen bu kavrama yönelik yaygın çözümleme mantığının eleştirel bir gözle yeniden ele alınmasıdır. Öteki'ne dair kuramsal ve kavramsal çalışmalar bağlamında ihmal edilen öncelikli boyutun; öteki oluşumunun toplumsal süreçler bağlamında taşıdığı önem olarak ifade edilmesi mümkündür. Bu anlamda, içleme ve dışlama problematiğinin öteki'nin toplumsal ve siyasal anlamda inşasında öncelikli bir çıkış noktası olarak ele alınmasının yerinde olacağı düşünülmektedir. Zira, toplumsal ilişkilerde her birey dahil olma ya da olmama, ait olma ya da dışlanma sorununu algılamak ve bu sorunlarla yaşamak zorundadır ve er ya da geç yüzleşmek durumundadır.

1. BİR KAVRAM OLARAK "ÖTEKİ"

Öteki, kişi temelinde ele alındığında neleri kapsar? Öteki bir düşman, veya birlikte, ya da yan yana yaşanan kişi olarak görülebilir mi? Öteki sorunsalı ve ötekiden gelebilecek tehlikeler sıklıkla ele alınmasına karşın, öteki kavramını tanımlamaya çalışmak çok karmaşık bir sürece tekabül etmektedir. Örneğin Günter Frankenberg, öteki kim sorusuna yanıt olarak bir dizi öteki tanımı yapmaktadır. Frankenberg'e göre öteki, *"başka bir ülkede doğmuş olan, sonradan gelen, devlete yabancı, vatansız, konuk, ait olmayan, mülteci, ya da turisti"* (Frankenberg, 1994: 47) olarak tanımlanabilir. Esasen, öteki kavramının içerdiği anlam çeşitliliği, ötekine karşı davranış biçimlerinin de çeşitliliğine işaret etmektedir (Hahn, 1994: 163).

Öteki ya da yabancı olgusunu açıklayabilmek için, öncelikle bu olguların oluştuğu toplumsal yapılanmaların analizi gerekmektedir. Modern toplumların temelini Zygmunt Bauman, bu toplumların düzen ile belirlenmiş ilişkilerinde görmektedir (Bauman, 1991: 23-49). Genel çıkar kategorileri, ayrıntılı olmayan homojen toplulukların amacına karşı koyan öteki figürlerinin oluşturulmasını sağlarlar. Yabancı ve öteki henüz ortaya çıkmadan, dışlanmaları gündeme gelmektedir. Günümüz dünya düzeninde bu dışlama, öncelikle devlet sınırları, ulusları birbirlerinden farklı kılmayı amaçlayan ve tarihi yüz yılı geçmeyecek kadar yeni sayılabilecek genel sınırlar olarak yansımaktadır. Ulus devlet açısından bakıldığında önyargılar, kategorileştirmeler, biz-grup-merkeziyetçilikleri, hatta belli ölçülerde yaşanan etno-merkeziyetçilik normal karşılanabilir. Ancak kategorileştirmeler, tekeli bir yönelime uğradıkları, yeni bilgilenmelere ve deneyimlere kapalı oldukları, önyargısal tahmin ve

tanımlamalara hapsedikleri ve böylece gerçekliklere karşı kapandıkları durumlarda tehlike arz ederler. Günümüz dünyasında, değişime ve gelişime kapalı olmak, tamamen olanaksız görünmektedir. *"Etkileşimi ve hareketliliği zorunlu kılan modern gerçeklik, kurumların statikliğinden ve insanların çoğunluğunun yabancılıktan ürkmelerinden daha güçlüdür"* (Schmid, 1994: 79). Burada vurgulanmak istenen, durdurulamaz değişimin, gelecek için bir şans olduğu, dolayısıyla da olabildiğince erken gözlemlenmesi ve değerlendirilmesi gerektiğidir. Hedeflenen değişimi göz önüne alarak, öteki ya da yabancı olanın, çoğunluk toplumuna olabildiğince yaygın tarzda entegre edilmesi yönünde çaba sarf edilirken, ötekinin kendi kimliğinin, çoğunluğun model alındığı bir biçime sokulmasından kaçınılmalıdır. Bu modelin içerdiği dışlama mekanizmalarının varlığı, buna bağlı olarak kompleks kimliklerin yadsınması nedeniyle, asimilasyon ve bütünlükle uyum, aydınlanmış toplum modeli ile ters orantılı beklentilerdir. Bireyselleşme çağında, insan *"kendi kendisine yabancı olduğundan"* (Kristeva, 1990: 35), yabancılık, toplumların sorunu olmaktan çıkmalıdır ve ötekilerin de var olduğu ve olma hakkına sahip olduğu anlayışı, geride kalmış bir yapı olarak aşılmalıdır.

Öteki kavramının muğlaklığı, kavramsallaşmasından başlayarak bir belirsizliği ifade etmektedir. Bununla birlikte, hakim öteki kavramsallaştırmalarına alternatif teşkil eden karşı kavramlar, siyah beyaz karşıtlığında olduğu gibi, simetrik tarzda yapılandırılmış olabilirler. Ancak, belirgin bir karşıtlık arz etmeyen asimetrik karakterli karşıt kavramlar da mevcuttur; örneğin, *"Yahudi kavramının tarihsel yapılandırılması, böylesi karşıtı olmadan oluşturulan karşıt kavramlar için belirgin bir örnektir. Bu tarz kavramlar, düzenin dışında ya da düzenler arasında konumlandırılan yabancı kelimesine denk düşerler"* (Wong, 1992: 409).

Öteki, ya da yabancı zorlukla konumlandırılmaktadır. Yabancı konusundaki tahlilini Zygmunt Bauman şu kelimelerle başlatmaktadır: *"Dostlar ve düşmanlar vardır. Bir de yabancılar vardır"* (Bauman, 1991: 23). Sınıflandırmanın herhangi bir biçimine tabi kılınmayan bu kavramın belirsizliği, yabancıların kişiliğinde ve varlığında yansımaları bulur. Bilinen dost ve düşman ikilemine uymayan yabancı, her türlü kategorileştirmeden uzak kalma niteliğiyle, çoğunluk toplumu açısından bir tehlike haline gelmektedir. *"Dost ve düşman karşıtlığının yanılması, her türlü farklılığı normalleştiren ve bundan dolayı bunun dışında hiç bir şeyi meşru kılmayan zıtlıkların yanlışlığını ortaya çıkartır"* (Bauman, 1991: 25). Böylece yabancı, kararsızlık içeren, hatta var olmaması gereken bir olgu haline dönüştürülmektedir. *"Hiç bir şey olmadıklarından, her şey olabilirler. Zıtlıkların düzenleyici gücüne bir son verirler. Zıtlıklar bilgilenmeyi ve eylemi olanaklı kılarlarken, kararsızlıklar çaresizliği temel alırlar. Zıtlıklar son derece kesin ayırım çizgilerinin anlamsızlığını çarpıcı bir biçimde ortaya koyarlar. Dışsal olanı, içselin içine*

olarak, düzenin rehavetini, kaosun şüpheciliğiyle zehirlerler. Yabancı tam da bunu yapar" (Bauman, 1991: 26). Böylece yabancı, sadece çoğunluğun yaşamsal alanlarının değil, aynı zamanda her türlü sınıflandırmanın da dışında kalmaktadır.

Zygmunt Bauman modernite kavramını, rasyonel, hatasız ve tümüyle şekillenmiş bir düzenle eş anlamda kullanmaktadır. Bauman'dan hareketle denilebilir ki, modern toplum, belirgin kategoriler temelinde oluşan pragmatik bir rasyonellikte ifadesini bulur. Weber'den beri rasyonellik, toplumun çekirdeği olarak algılanır. Modernite her iki anlayışa göre muğlaklığı yok etmeyi, anlamlandırma sorunlarını en aza indirgemeyi ve böylece kesin olmayan olguları azaltmayı temel almaktadır. Öteki ve yabancı, muğlaklığın kişileştirilmiş biçimi olarak algılandığından, her türlü kategorileştirme ve sınıflandırma olanaklarının dışında kalarak, düzenin kendisinden uzaklaşmaktadır. Düzeni tahrip etme potansiyeline sahip olarak tanımlanan öteki ve yabancı, çoğunluk toplumu için bir tehlike olarak algılanırken, korku ve sınırlamayı beraberinde getirir. Böylece dost-düşman-dikotomisinin dışında kalan öteki ve yabancı, bir düşman pozisyonuna indirgenir.

Öteki ve yabancı olma olgularının, her zaman başkalarının öznel bir tarzda ele aldığı ve ne olduğunun, ya da ne olması gerektiğinin bilimsel açıdan kesin olarak belirlenemediği bir muhtevaya sahip olduklarını söylemek mümkündür. Bu anlamda, ötekilik ve *"yabancılık bir vasıf ve kişilerin ve grupların objektif bir ilişkisi değil, bir ilişkinin tanımlanmasıdır."* (Hahn, 1994: 140) Ancak belirtilmelidir ki, bu tanımlamanın etkisi, kavramın özellikle olumsuz çağrışımlarla birlikteliğinde ortaya çıkmaktadır. Bu noktada dikkat çekici olan, bireyler arası farklılıklara farklı anlamların yüklenmesidir. *"Dün, birlikte yaşayan binlerce insanın arasında olduğu gibi, sadece rastlantısal gerçek farklılık olarak görünen, ... bugün 'biz' ve 'yabancı' arasında çizilen ölümcül bir sınıra dönüşmektedir"* (Hahn, 1994: 140). Neticede, kişileri, sosyal yaşam içinde olumsuz sonuçlarını beraberinde getirecek şekilde, yabancı ve öteki olarak kimliklere büründürme çabası gündeme gelmektedir. Belirli kesimlerin öteki ve yabancı olarak tanımlanması sürecinde, bu kimlikleri belirleyenlerin, ötekileri ilkel ve modernite öncesi toplum üyeleri olarak tanımlayarak, ötekilerin belirgin dış farklılıklarından ya da davranış biçimlerinden yola çıktıkları görülmektedir. Bu noktada; konuşma tarzı, ten rengi, köken, din, meslek gibi çoğunlukla nötr ve olumsuzlanan semptomlar referans alınmaktadır. Bu yöntemle, kendi çoğunluk aidiyetine karşılık, farklı olarak tanımlananlar öne çıkartıldığında, dışlamaya ve çoğunluğun konumunu güçlendirmeye yönelik sınırlamalar gündeme gelmektedir. Burada belirleyici olan, çoğunluğu temsil eden kesimin, ötekinin bu gerçekliğe uyup uymamasına yönelik kaygı taşımamasıdır (Hahn, 1994: 141).

Nitelendirme süreçleriyle maniple edilen gerçeklik, sosyal yapılanma içerisinde, bilinçli olarak hareket ettirilir ve yönlendirilir. Öteki olan ile ilgilenme, öteki olanda değil, yabancı ile ilişkide sorgulanmayan geleneksel davranış tarzlarının sürekli olarak yeniden üretilmesinde başlar (Wong, 1992: 405). Bu nedenle, öteki, çoğunluğun kendisini meşrulaştırma sürecinde sürekli biçimde yeniden oluşturulmaya gerek duyulan soyut bir kategori olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte, öteki ve kendi, bir toplumun kültürel, ekonomik ve sosyal konumunun yanı sıra tarihsel geleneklerinin de belirlediği karmaşık bir yapı özelliğini taşıdığı ölçüde; paradoksal biçimde, dışardan tanımlanma sürecinde kendisi haline dönüşmektedir.

Çoğunluk, ötekilerin farklı yaşam tarzlarıyla gündelik yaşamının bir parçası haline gelmelerini, yerleşik kültürü tehdit edici bir gelişme olarak algılamaktadır. Alois Hahn çoğunluğun anlayışında egemen olan bu görece tehlike olgusunun, çoğunluk aidiyetlerinin dünyaya bakışlarının, büyük oranda bilinçsiz, ya da bilinç altı davranışlar tarafından belirlendiğine bağlamaktadır (Hahn, 1994: 155). Bu nedenle, öteki olana karşı harekete geçirilen saldırganlıkların, kavramsal ve söylemsel olarak açıklanması, zorlukları beraberinde getirmektedir. Dönüşüm ve değişimin, özellikle ötekilerin bu değişimleri çoğunluk toplumuna aktarabildikleri zaman, olumlu ve ileriye dönük sonuçlar verebileceği hususunu Werner Sombart "Modern Kapitalizm" (Sombart, 1927) adlı eserinde, çoğunluk toplumuna yeni dahil olan üyelerin yatırımcı ruhunda açıklamaya çalışmıştır. Öteki ve yabancı, çoğunluk toplumunun belli kurallarını dikkate almak zorunda olmadığı için, kendine özgü bu konumundan dolayı, çoğunluğun sınırlayıcı ortamda işlerlik kazandıramadığı girişimlerde bulunabilmektedir (Hahn, 1994: 155). Ancak değişim, toplum için somut olmayan tarzlarda da kendisini gösterebilir. Çoğunluğun dünyaya bakışında, yukarıda sözü edilen etkiler birer tehlike olarak görülmediği oranda, var olan kültürün ileriye yönelik değişim ve gelişiminin gerek duyduğu zeminin oluşumuna olanak tanınmış olur.

Sombart tarafından "girişimci ruh"a atfedilen öneme benzer biçimde, ötekinin nesneliliğine yıllar önce işaret eden Georg Simmel, ötekilik olgusunun, çoğunluk toplumu için ilgisizlikten çok, süreç içinde yitirilmiş olan atılımcılık ruhunu geliştireceğini vurgulamıştır. Simmel'a göre, bu nedenle Ortaçağ İtalya'sında etkin olan ailelerin müdahalesini engellemek amacıyla hakimler ve yöneticiler dışardan getirilmişlerdir, çünkü "*nesnel insan, var olan hakkındaki algılamasını, anlayışını ve ölçmesini belirleyebilecek olan hiç bir ön koşula bağlı değildir.*" (Simmel, 1908: 688)

Günümüzde öteki olgusu, belirli bir özel yaşam alanının korunması ve bireyin kendi yaşamını kendisinin belirleme olanakları yönünde pozitif bir parametre olarak algılanabilir; öteki yabancı değil, diğerleri ve ötekiler

tarafından denetimden korunmak için, bireyin kendisi kendi içinde bir ötekilik yaşamaktadır. Bu tarzda gelişen bir ötekilik sayesinde, diğer ötekilerle ilişkilerde bir yaklaşma söz konusu olabilmektedir. Ancak ötekiliğin bu spesifik yanı dışında, göç eden toplulukların ötekiliğine, bugüne kadar Batı toplumlarında entegre edilmeme şeklinde yanıt verilmektedir. Ötekilere, yalnızca çoğunluk toplumunun yararı ve çıkarlarına orantılı olarak ve belirli sınırlamalar içerisinde yaşama olanağı verilmektedir. *"Bu durumun zorluğu ortadadır: ötekiler, sosyal yapının bireyleri ya da aile fertleri olmadıklarından, ait olanların genel haklarından yararlanamamakta, alışlagelmiş koruma altında bulunma biçimlerine dahil olamamakta ve sadece kendilerinden beklenen işlevlerin gerekliliğine uygun anlarda koruma söz konusu olabilmekte, ihtiyaç görülmediği takdirde ise, istenildiği zaman bu koruma sona erdirilebilmektedir"* (Hahn, 1994: 191). Bu nedenle ötekilik, özel alanın korunmasına tekabül eden özelliğini, yalnızca çoğunluğa ait olanların içsel ötekilikleri şeklinde kabul etmektedir ve bireylerin, bu ötekilikleri, toplumun bir parçası olduklarından, birer tehdit unsuru olarak algılanmamaktadır. Çoğunluk toplumuna entegre olmayan, ya da entegrasyonları engellenen yabancılar ise, dışlanan ötekiler konumuna indirgenmektedirler. Bu noktada uyum, ya da entegrasyon, çoğunluk toplumunun, söz konusu topluma öteki olanın katılma sınırlarını belirlemesine orantılı olarak gelişmektedir. Bu sınırlamalarda, öteki olanın, bir çok rolü ve kimliği aynı zamanda üstlendiğine rastlanmaktadır. Dikkat çekici olan nokta, başka bir mekana göçen bireylerin, kendi farklılıklarının bilincine daha fazla ulaşabildikleri gerçeğidir. *"Göçmen pozisyonuyla yeni gelene, çoğunluk toplumu doğrultusunda geliştirilen bir kimlik atfedilmektedir"* (Hoffman, 1992: 32). Öteki olan, çoğunluk toplumuna uygun olmayan bir dizi kimlik oluşturmaya başlamaktadır. Bu gelişme bir çelişki, hatta uyumun reddi şeklinde yansısı da, çoğunluğun belirlediği kimlik, öteki tarafından aynı içeriklerle algılanmadığından ve bu kimlik modeli, sadece çoğunluk toplumunun ürünü olduğundan, ötekinin farklı algılanmasına yol açmaktadır. Zira, kimlikler *"farklı boyutlarda geliştirilebildiği; göç eden kimlik, etnik açıdan belirlenemediği, tam tersine etnik kimlik, toplumsal ve siyasi alanda kozmopolitlik olarak anlaşıldığından ve artık bir ulus devlete aidiyet olarak algılanmadığı"* (Hoffmann, 1992: 33) içindir ki, çoğul biçimde ortaya çıkabilmektedirler.

Lutz Hoffmann'a göre, göç eden ve ötekileşen; geçmişinden kopmuş olan, ama aynı zamanda geleceği de belirli olmayan bireydir. Ancak, geçmişinden ve etnik aidiyetinden kopuş düşüncesi sorgulanmalıdır. Çoğunluk, öteki olarak belirlediği bireye, geçmiş aidiyetini sürekli olarak hatırlatmaktadır. Ayrıca entegrasyon tasarımları, gelenek ve kökenlerin yadsınmasını ve yok edilmesini öngörmemektedir, çünkü entegrasyon, birlikteliklerin oluşturulmasını, birleşme ve farklı çıkış noktalarının yan yanlığını ifade etmekte ve bu bağlamda asimilasyon tasarımının karşısında yer almaktadır.

Asimilasyon kavramının merkezinde, bireylerin ve toplulukların kendileri tarafından bilinçli bir biçimde oluşturulmamış değişim olgusu yatarken; 18. yüzyılın ortalarından itibaren özellikle ABD siyasetinde uyum, eşitlemeye dönüşmüştür. Zygmunt Bauman bu bağlamda *"tekbiçimleştirmenin yeni tarzda vurgusuna"* işaret etmektedir (Bauman, 1991: 37). *"Asimilasyon, doğal düzenin yerine yapay bir düzen koymanın genel planlaması içerisinde bir çok ayrıntıdan bir tanesiydi; buna biçim verenlerin, "uygun" ve "uygun olmayanlar", "değerli" ve "değersiz" olanlar arasında ayırım koymanın ve aynı zamanda, ikincisinden birincisine geçişin koşullarını ifade eden tekelci bir denemesiydi"* (Bauman, 1991: 38-9). Burada sözü edilen *"doğal düzen"* kavramının, bireyin indirgenmesini ve denetlenmesini sağlama yönünde erk içeren biçimde ele alınması mümkündür. Zira, asimilasyon, ulus devletlerde halkın kültürel ve ideolojik tek tipleştirilmesi ile bağlantılı ele alınması gereken modernite fenomeni ile iç içedir. Bu nedenle, *"egemen güç tarafından belirlenen kültürel örneklere uymayan davranış pratikleri, yabancı ve bununla birlikte ulusal ve siyasi uyumu tehdit edici biçimde algılanmıştır"* (Bauman, 1991: 41). Buna rağmen asimilasyon, entegrasyonun etkin olduğu hususlarda başarısızlığa uğramaktadır. Bir başka ifadeyle, öteki kimliğinin ikincil kimlik olma özelliğinin ortaya çıkışını engelleyememektedir. Asimile edilen yabancılar, kökenleriyle uyum içinde olmayan ama aynı zamanda çoğunluk toplumundan kopuk ve onun tarafından kabul edilmeyen ötekiler olarak bir topluluk oluşturmaya devam etmektedirler. Dolayısıyla, asimilasyon olgusunda da iki kimlik arasında yeni bir kimlik, bir "ara kimlik" şekillenmeye başlamaktadır.

Modern toplumlarda giderek artan biçimde bir yalnızlaşma ve bireyselleşme gözlenmektedir. Her birey topluma bir katılım sağlasa da, yaşamının merkezi pek çok bilinmezliği bünyesinde barındıran özel alanda gelişmektedir. Giderek artan tekbiçimleşme, özellikle büyük metropollerdeki yaşam tarafından hızlandırılmaktadır; özel ilişkiler artık bir ağ tarafından belirlenmek yerine, bireyin inisiyatifinde gelişmektedir. Herkesin öteki ve yalnız olduğu bu gelişmeyi, Hahn *"ötekiliğin genelleştirilmesi"* (Hahn, 1994: 162) olarak tanımlayarak, ötekiler arası eşitliğin koşulunun, toplum içinde yaşayan her bireyin vatandaş olarak kabul edilmesine bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Ancak, bu yaklaşım belli bir aydınlanmış bilinci varsaymaktadır. Belirtilmesi gerekir ki; *"ötekiliğin genelleştirilmesi"* ve her bireyin öteki olduğu yaklaşımı içinde geliştirilen eşitlik ilkesi, günümüz modern toplumlarında var olmayan bir evrensellik düşüncesini yansıttığı içindir ki; ilkesel olarak uygulanabilir olduğu varsayıldığında mevcut asimilasyon ve entegrasyon tartışmalarını anlamsızlaştırma ihtimalini ihtiva eden Hahn'ın perspektifinin, ötekine dair genellenebilir bir uygulanabilirlik içerdiğini söylemek mümkün değildir.

2. "KENDİ" VE "ÖTEKİ" OLANIN SORUNSALI

Hegel'in tarihin sonu ve sanatın sonuna (Danto, 1996: 20) dair söyleminin yanı sıra, felsefi çalışmasının doruğu olarak kabul edilen "Phänomenologie des Geistes" (Tin'in fenomenolojisi) (Hegel, 1970: 145-155) adlı eserinin, günümüzde "postmodernizm" olarak tanımlanan anlayışlara ve felsefi duruşlara bir referans teşkil ettiği yönünde hakim bir kanaatin var olduğunu söylemek mümkündür.³ Zira "Tin'in fenomenolojisi"nde Hegel, dünyada olmanın ilk başlangıcındaki duygusal saflığından tinin mutluluğuna varan yolu göstermeye çalışmaktadır. Hegel'in söz konusu eserinin, efendi ile ve köle arasında asimetrik bir ilişkinin kökeni ve yönelimine dair çıkarımlar itibariyle, İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransız felsefesi içinde yapısal bir söylem olarak gündeme gelen alterite⁴ ve farklılık üzerine yapılan kuramsal çalışmalara ışık tutmaya çalışan iki merkezi soruya yanıt aramada, temel olarak kabul edilmesi mümkündür (Descombes, 1981: 17-24).

Tin, mükemmelleşme yolunda tartışmasız olanda gelişse de, aynı zamanda bunu olanaklı kılan koşullardan da kopmaya başlamaktadır, çünkü bilincini aldığı ve geliştirdiği kendi içindeki öteki, tartışmasızlık yolunda vücudunda kalmakta ve tin ile beden kopukluğuna yol açmaktadır. Tin'in bu kopukluğunda, pratikte ve aktif yaşamda somutun yitirilişi saklanmaktadır. Bu kopukluk, yüceltilen bilinç, esaret altına alıcı emekten bağımsız hale geldiğinden, "ötekinin" mücadelede yenilgisini diyalektik bir zafere dönüştürmesine yol açmaktadır. Hegel'in mantığından yola çıkılırsa, görünürde yenilgiye uğrayan "öteki", tartışmasız tinin vicdanı haline gelmektedir. Böylece Hegel, mantığın ötekisini ve bu diyalektiğin göreceli düşünce sistemini oluşturacağını ortaya koymaktadır. Bu diyalektik çıkış noktası ve kendi içindeki öteki ile mücadele, Hegel düşüncesinde "dünyada olmanın" mantığı için önem taşımaktadır. Mücadele olmaksızın özgüvenin olamayacağını savunan Hegel, özgüvenin ölçü olarak kendini değil, ötekini aldığını sürekli vurgulamaktadır (Hegel, 1970: 148). Buna bağlı olarak, Hegel'in ilk çalışmalarında, özgüvenin mücadele ile bağlantısı yönündeki düşüncesi bir temel oluşturmaktadır ve Hegel mücadele kavramını bilinçli bir ölüm kalım savaşı içerisinde olan iki kişinin karşılaşması olarak tanımlamaktadır. Hegel'in, ötekine yönelik felsefi çalışmaları, bir yandan yabancılaşma kuramının temellerinden biri olan Marksist diyalektiği, diğer yandan ise alterite söylemini belirlemesi itibariyle büyük önem taşımaktadır.

Öteki felsefesinin en önemli temsilcilerinden Emmanuel Levinas (Levinas, 1995: 167-193), Hegel felsefesinin önemini vurgularken, efendiyi, kölenin kölesi ve köleyi, efendinin efendisi yapan diyalektiği bir kez daha incelemektedir. Bu anlamda, "lanetlenen öteki olana sınır koyma" olarak da ifade edilen alterite felsefesi, diyalog halindeki öznelere karşılaşmalarını değil,

kendi ve ötekinin bir iç diyalogunu temel alarak, ancak bu diyalog sonucunda "özne" kavramından söz edilebileceğinden yola çıkmaktadır. Levinas'ın, Max Weber ve Hannah Arendt'i (Arendt, 1970: 36; Brunkhorst, 1999) bir tarafa bırakıp Hegel'i öne çıkartması, egemenlik analizi açısından da önem taşımaktadır. Kendi ve öteki olan, ne sosyal, ne kültürel, ne de cinsiyetçi ölçüler temel alınarak oluşturulmaktadır. Bu nedenle Anglosakson kültür çalışmaları terminolojisinde kullanılan *class*, *sex* ve *gender* gibi kavramlar; soyutlama düzeyinde, bu ölüm kalım savaşının (agonality) sembolik biçimlerini algılamada yardımcı olsalar da, kendi ve öteki arasında süregelen çatışmayı açıklamada yetersiz kalmaktadırlar.

"Kendi" ve "öteki" siyasi, kültürel ve sosyolojik olmaktan çok, soyut felsefi kavramlardır. Dolayısıyla, alterite kavramı, egemenliğin oluşumu ve geleceği sorunuyla iç içe ele alındığında, sosyal, dinsel, dilsel, ulusal, etnik ve cinsiyetçi farklılaşma süreç ve biçimlerini açıklamanın zorlaşacağı soyut bir düşünce modeline ulaşılmaktadır.

Öteki, kendi ve yabancıya dair söylemsel çerçeve, günümüzde "evrenselcilik" ve "kültüralizm" kavramlarına koşut olarak ele alınmakta ve bu nedenle kuramsal zorluklar taşımaktadır. Kültüralist yaklaşımda farklılıklar, farklılıklar arası geçişler ve yabancı olanlar arası farklılıkların, - İngilizce terminoloji kullanılacak olunursa, ›*the other*‹, ›*the stranger*‹ ve ›*the foreigner*‹ arasındaki farklılıkların - ele alınması zorlaşmaktadır. Julia Kristeva, bu farklılıkları birbirine geçişken tarzda tartışmaktadır. Öteki kavramından çok, spesifik ve belirgin olmayan "yabancı" kavramını kullanan Kristeva, burada Batı ülkelerinde yaşayan "yabancılardan", diğer bir ifadeyle yabancı kültürel kökenleri olan "göçmenlerden" ve "mültecilerden" söz etmektedir. Kristeva, nefretin ve ötekinin figürü olan yabancıncının, ne alışılabilirliği rahatsız edici "*romantik bir kurban*", ne de çoğunluğun olumsuzluklarının sorumluluğunu taşıyan bir varlık olduğunu vurgulamaktadır, zira "*yabancı, içimizin bir öğesidir*" (Kristeva, 1991: 11). Ötekinin, algılanamasa da, içimizde olduğu görüşünden yola çıkan Kristeva, yabancıyı, yalnızca ahlaki ve siyasi opsiyonlardan dolayı değil, kendimiz için kabul etmek gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşımının sonucunda, ötekileri öznel olarak ve içsel bir biçimde aşağılamadan, ama aynı zamanda da yüceltmeden algılayabilir miyiz sorusuyla bir tarz "*psiko-siyasi*" ütopyaya yönelmektedir (Kristeva, 1991: 11). Yabancı ile ilişkide, misafirperverlik gibi olgularda gözlenen geleneksel ve ritüel davranış modellerinin tersine (Bahr, 1994), burada yabancıncının, çoğunluğu kabulü ve entegrasyonu değil, bir çok yabancı arasında bir birleşme hedeflenmektedir. Yabancıncının kabulü, Kristeva'ya göre, köken itibarıyla kendi kendimize yabancı olduğumuzun iç kabulüne tekabül etmektedir. Bu nedenle hedeflenmesi gereken, yabancı olanı, kendisini yok edecek bir sisteme kabul etmekten çok, yabancı olan hepimizin ortak yaşam alanlarının öne

çıkartılmasıdır (Kristeva, 1991: 12). Kristeva'ya göre, öteki, diğer bir ifadeyle her bireyin bilinç altı, ürkütücü olduğu ve korku yarattığı için, birey kendisine yabancıdır. Dolayısıyla, yabancı olgusu, bilinç altındaki "beni" gizleyen sembolik dublörden başka bir şey değildir ve yabancından korku, bireyin içindeki yabancından korkuya tekabül etmektedir. Kristeva'nın bu tespitlerinin sonucunda geliştirdiği iyimser çağrı, insanın kendisinde bulunan yabancıyı hiç bir zaman bütünüyle algılayamayacağı bilincinden yola çıkarak, paradoksal bir "kendini tanımayı" içermektedir. Bu psiko analitik perspektife göre, dışsal yabancı ve öteki ile, alışıl gelmiş stratejiler olan yadsıma, yok etme, dışlama ya da yüceltme dışında, barışma temel alınmaktadır. Burada, her bireyin kendisine yabancılığı ve bu kültürel olmayan olgunun algılanamazlığı, kültürel olarak yabancı olana karşı herhangi bir önceliğe sahip olarak değerlendirilmemektedir.

Kristeva'nın temel çıkış noktası, 1990'lı yıllardan itibaren Avrupa'da yabancıların, özellikle de Avrupa dışı ülke göçmenlerinin sayısının artışına karşı oluşan tepkilerde aranmalıdır. Kristeva, dikkat çekici bir biçimde yabancıları temsil eden "bölge dışı öteki" kavramı ile, her bireyin "bilinç altı yabancıasını" belirleyen kavramını zaman zaman yer değiştirerek ve belirgin olmayan biçimde kullanmaktadır. Kültürel önceliğe, yüksek eğitim düzeyine sahip ve ekonomik istikrar içinde yaşamakta olan insanların, öteki olandan korkmayacakları yönündeki iyimser teze rağmen, çoğunluğun alışıl gelmiş kültürel pratikleri ile, öteki arasında içsel bir bağdan söz etmek oldukça sakıncalıdır. Çünkü her iki ötekinin de tek ortak özelliği, karşılıklı olarak anlaşıl amamaları ve algılan amamaları durumunu paylaşmalarıdır. Hermann Broch'un yıllar önce belirttiği gibi (Broch, 1979: 75-96), öteki olanın dikkat çekici özelliği, sembolik dünyaya entegre edilemeyen her ögenin yansıtılarak, ötekinin korku yaratıcı olduğu anlayışıdır. Broch ve Cassirer (Cassirer, 1953: 29-45) düşüncesinde olduğu gibi, insan, dünyada var olabilmek için, kültürel sembolizmlere gereksinim duyuyorsa, öteki, sembolik alışıl gelmişliklere ve rutinlere yönelik bir sınır çizgisi teşkil etmekte ve insan bu sınırın dışında tutulmaktadır.

Kristeva'nın öteki, ya da kendi ifadesiyle yabancı tasarımı, kültüralist olmaktan çok evrenseldir, çünkü yabancı olanda ilginç olan taraf, onun yabancı kültüründen çok, bireyi kendi yabancılığıyla karşı karşıya getiren yabancılığının varlığıdır. *"Bu çehrenin farklılığı, her çehrenin kendini dikkatli izleyiciye yansıtacağını birden bire tüm çıplaklığıyla ortaya sermektedir: insanın var olmayan banallığını"* (Kristeva, 1991: 13). Kristeva, birbirlerine ve kendilerine yabancı olduklarından, tüm insanların eşit olduğunu ve özgün bir biçimde kozmopolit ve psiko analiz temelinde anlaşılması gereken bir dünya topluluğu modelini tasarlamaktadır. Ancak bu iyimser yaklaşımda, yapay bir biçimde çekici, ya da tehditkar olarak belirlenen ötekilerin, bu biçimde belirlenen ötekilik ve kültürel mekansızlık içinde yaşamak isteyip istemedikleri sorusu

dikkate alınmamaktadır. Aynı şekilde ötekiler hakkında iyimser, ya da kötümser, kabul edici, ya da dışlayıcı değerlendirmelerde bulunanların, kendilerine biçilen bu rolü ne ölçüde benimseyebilecekleri, ya da benimsemeyecekleri sorusu da gündeme gelmemektedir. Hegel tarafından ortaya atılan alterite diyalogu, Kristeva tarafından, Freud'un "ürkütücü" ögesiyle bir dönüşüme tabi kılınarak, Hegel'in, egemenliğin alterite biçimlerinden ortaya çıkıp çıkmadığına yönelik gerçekçi sorusu, bireyin bilinç altına ve hissedişine indirgenmektedir. Egemenliğin tabulaştırılması ve kültürel farklılıklara ağırlık verilmesinin nedenleri konusunda, doğal olarak Hegel aşılacak zorundadır. Ancak sorunu iç psikolojik fenomenlere indirgemek ve psiko analitik bir kendini tanımaya çağrıda bulunmak, hem fenomenolojik, hem de siyasi açıdan sorunları beraberinde getirmektedir.

Kristeva'ya kıyasla, Levinas'ın alterite modeli daha ayrıntılı olmasının ötesinde, psikolojik temellerden yola çıkmamaktadır. Levinas'ın metinleri (Levinas, 1984: 13), kültürel öteki olanın vurgusundan çok, ötekinin bir gerçeklik olarak var olduğu ve kabul edildiği bir ortamdaki öznenin temel alındığı, uzun süren fenomenolojik ve varoluşçu felsefi söylemin son aşamasını oluşturmaktadır. Öteki, Walter Benjamin'i etkileyen "*kambur adamcık*" gibi (Benjamin, 2000: 162-4), her zaman kendisi için belirlediği mekana yerleşmektedir. Tüm geleneksel etik anlayışlarından farklı olarak, Levinas, etik olanı varoluşçuluk temelinden yola çıkarak ele alırken, ötekinin, her zaman akustik bir fenomen olarak var olduğunu belirtmekte ve her bireyin öteki çehreyle yüzleşmek zorunda olduğunu ve bundan kaçışı olmadığını vurgulamaktadır (Levinas, 1984: 47). Levinas, "*ikili özelliği olan öteki ile ilişkinin ne mücadele, ne eritme, ne de algılama*" (Levinas, 1984: 59) olduğunu ifade ederken, bilinçli olarak Hegel düşüncesinden uzaklaşmaktadır. Levinas, var olan sorunun, ne Hegel'de olduğu gibi mücadele yoluyla, ne de öteki olanı içinde eritmekle çözülebileceğine inanmaktadır. Levinas'a göre öteki, kendisini uzaklaştırmasıyla belirlenmektedir. Öteki, kendisine sahip olunsaydı, tanımlanabilseydi ve algılanabilseydi, öteki olamazdı görüşünden yola çıkan Levinas, sahip olmanın, algılamanın ve tanımlamanın, yapabilme erkinin eşanlamlıları olduğunu ifade etmektedir (Levinas, 1984: 61). Erken yapıtlarında Levinas, söz konusu "yapabilme erkinin", yalnızca aşkta gözlemlenebildiğini savunmaktadır.

"*Aşkta başarısızlığa uğrayan iletişim, ilişkinin olumluluğunu yansıtmaktadır*" diyen Levinas, "*ötekinin yokluğu, kendi içindeki ötekinin varlığıdır*" tespitinde bulunmaktadır (Levinas, 1984: 65). Bu sistematik içerisinde kadın, ötekileştirilerek, hetero seksüel aşk, alteritenin paradigmasına dönüştürülmektedir. Bu paradigma, Levinas'ın var olmanın ikiciliği olarak ifade ettiği düşünceyi temsil etmektedir. Levinas'ın bu modelinde dikkat çekici husus, ötekine yönelik kadın perspektifinin var olabileceği gerçeğine

değınmeyerek, çalışmalarının genelinde gözlenen soyut varoluşçu analizinden uzaklaşmasıdır. Zira, kadın ve erkek farklılığından yola çıkan alterite modeli, derin sembolik ve spesifik özellik taşımaktadır. Öte yandan alterite modelini böyle anlayan Levinas için, aşk içinde beğeninın yapısını tanımlamayı olanaklı kılmaktadır. Ancak beğeni ve coşku, var olmanın aşılmaz ikiciliğinden, diğeri bir ifadeyle, sürekli uzlaşan farklılıkların kendisinden oluşmaktadır. Burada öteki, ben olmamakta ve tersine "*sürekli kendi gizemliliğine sığınmaktadır*" (Levinas, 1984: 57). Levinas'ın aşka dair mistik tasarımı içerisinde öteki; kendi varlığının gelişmesinin bir aşaması olarak kabul edilmekte ve aşk, ötekinin ötekiliğini algıladığı bir momente dönüşmektedir. Bu tasarımda öteki, mücadeleye çağrıda bir tehdit değil, kendi olanın ihtiyaç duyduğu bir öge olarak kabul edilmektedir, çünkü öteki, karşı karşıya geldiğimiz, bizi tehdit eden, ya da bizi yok etmeyi hedefleyen bir varlık olarak düşünülmemektedir (Levinas, 1984: 58). İleriki yaşlarında kaleme aldığı eserlerinde, Levinas'ın bu coşkusu belirgin bir biçimde azalmış, hatta geri çekilmiştir. Bunun nedeni *gender studies*, ya da kültür kuramları tarafından yöneltile eleştirilerden çok, Levinas'ın, aşk örneğini temsili olmaktan çok, özgül bir model olarak görmeye başlamasında aranmalıdır. Zira, "*sevmek, seven ve sevilenin, dünya üzerinde yalnızlanmışçasına var olmalarıdır*" (Levinas, 1995: 33). Bu nedenle, en yakın anlarda bile kendimize uzak olan, ama her zaman yakın ve özgün olan öteki değil, dışarıyı temsil eden ve örneğin para aracılığıyla kendi taleplerini dile getiren soyut ötekiyi ifade eden üçüncü şahıs konumuna sahip olmaktadır. "*Paranın kültürü*" (Levinas, 1995: 35) kavramını ve sivil toplumu bir arada düşünen Levinas, kendi siyasal dönüşümünün yanı sıra, varoluşçu etiğinden, artık siyasalı içeren bir felsefeye yönelmektedir. Bu noktada Levinas'ın felsefe yapış tarzı ütöpik bir çıkışı yansıtmaktadır. Özellikle batı kültüründe egemen olan, kendini sınırlama tekniğine karşılık, alteritenin kabulünün, ötekini, ne yok etme, ne de denetleme olduğunu ifade eden çıkışla, soğukkanlılık, Levinas için birincil olmaktadır. Egemenliğin kültürel açıdan sürekli biçimde yeniden yapılandırılmasından dolayı, bu felsefenin asli sorunsalı, somut olandan uzaklaşmayı öngörmesidir.

Levinas'ın modeli, Kristeva ile karşılaştırıldığında soyut ve evrensel nitelikler taşımaktadır. Öteki ilişkisinde ne kültürel sembolizm, ne de iktidar asimetrisi içselleştirilerek ele alınmaktadır. Kendi ve öteki boş bir mekanda karşılaşmaktadırlar ve kültürel öteki incelenmemektedir. Kültürel öteki, Levinas'ın ileri yaşlarda ifade ettiği gibi, ya para ilişkisinde sürekli varlığı kabul edilen sosyal bir aşama ve "duyarsızlıkla" karşılanan ötekidir, ya da kendi olanın bilinç altında geliştirdiği, kendine uzak ve yabancı olan ve bu nedenle de dehşet doğuran hayali bir ötekidir. Şiddet ve baskı ile karşı karşıya kalan öteki, aynı zamanda dilin sembolizminin ürünü, diğeri bir ifadeyle dil sayesinde oluşturulan bir ötekilik durumunda kalabilmektedir. Judith Butler, Foucault düşüncesinden yola çıkarak dil ve şiddet paradigmasını ele alırken, özellikle

cinsiyetçi ötekinin oluşturulmasında ikili kodlamaların temel alındığını ve örneğin kadın ve erkek polarizasyonundan başlayarak, bir üçüncü şahsın dışlandığını vurgulamaktadır (Butler, 1991: 39-44). Bernhard Waldenfels (Waldenfels, 1991 ve 1998) bu radikal yapısalılıktan yola çıkarsa da, çalışmalarında şiddetin, öteki olana olası tepki biçimi olduğunu ve bu tepkinin temelindeki söylemlerde, şiddetin meşrulaştırıldığını belirtmektedir.

Kendi aralarında eşit bireylerden oluşan bir sivil topluma yönelik siyasi ütopyayı öngören Levinas fenomenolojisine kadar, alterite üzerine oluşturulan çeşitli tasarımlara, "postmodern" sivil toplum içerisinde, bireysel ve kolektif stratejileri uyarılma çabaları, ilginç, bir o kadar da üzerinde durulması gereken gelişmelerdir. Sözü edilen tasarımların, öteki ve kendi kuramına katkılarına, kültürel dönüşüm (*cultural turn*) gibi radikal yapısalıcı bir anlayışla karşı çıkılsa da, bunları yok saymamak gerekir. Açlığın, ölümün, baskının, aşağılamanın ve esaretin yalnızca kavramsal yansımalar ve yapay oluşumlar olmadığı dikkate alınarak, öteki yukarıda aktarılan yöntemlerin dışında incelenmek zorundadır. Ayrıca, Hegel'den Kristeva'ya kadar vurgulanan mücadele, sıfır noktasından başlayarak değil, ama var olana tepki göstermektedir ve bu nedenden dolayı anlamsız değildir. Diğer bir ifadeyle, mülkiyet, kariyer, güvenlik ve zenginlik gibi olgular, sadece sembolik olmaktan öte, birbirleriyle rekabet eden bireylerden oluşan toplum çerçevesinde, birer gerçeklik olma özelliğini taşımaktadırlar. Bununla birlikte, sözü edilen gerçeklik, söz konusu süreçlerin temeli olan kültürel sembolizmin ikincil olduğu anlamına gelmemektedir. Bu nedenle, kabul kavramında, reel ve sembolik yönlerin çakıştığı söylenebilir. Ötekinin kabulü, kendi olanın kendisini kabulünü gerektirmektedir. Bu bağlamda kültür yalnızca bir araç, yanlış bilinç, ya da bir toplumun bilinç altı olarak görülemez. Dolayısıyla sosyal işlevsellik ile kültürel sembolizm arasındaki ilişki, ne rastlantısal, ne de hiyerarşik düzlemde ele alınabilir. Çünkü sembolizm, farklılıkların itici gücüne sahip olmaktadır ve kültüre, yalnızca anlamlandıran değil, aynı zamanda farklılık oluşturan bir işlev yüklenmektedir. Böylesi bir kültür kavramsallaştırması içerisinde neyin önemli ve anlamlı, neyin ise önemsiz ve anlamsız olduğu ortaya çıkmaktadır. Kültürün sembolizmi, aynı zamanda ötekinin sınıflandırılmasını, ya da ötekinin diğerinden daha yabancı olduğu varsayımını üretmektedir. Farklılık kavramına içsel olan bu sembolik rastlantı düzeni, kültürler arası diyalog ve araştırmalarda yine rastlantısal yöntemle ele alınmaktadır. Ancak, ne aynı toplum içerisinde yaşamakta olan bireylerin, ne de öteki olarak sembolize edilen bireylerin kültürel değerliliği eşit ve aynı biçimdedir. Kabul görebilecek kültürel ve bilimsel paradigma değişimi, reel egemenlik koşullarının kabulü ile farklılıkların analizini birlikte ele almaktadır. Farklılıkların farklılığı (*difference of difference*), kültürel çeşitliliği kapsarken, özellikle şiddet olgusunun ortaya çıkışındaki farklılıklarda olumsuzluk olarak gündeme gelmektedir. Elias Canetti'nin vurguladığı gibi, kültürel öteki olarak adlandırılanlar söz konusu olduğunda, bir grubun "*sürgün*

avında", öldürme tabusundan uzaklaştığı gözlemlenmektedir (Canetti, 1995: 49-54). Dolayısıyla, öteki, dışsal ve eşit olmayan olarak tanımlanarak, yok edilmesi çoğunluk tarafından meşru kılınmaktadır.

Öteki ile ilişkiye yönelik geleneksel tasarımların ortak özelliği, Levinas'da merkezi bir öneme sahip olan ve Hegel'in öncelikli çıkış noktasını ifade eden, ilkesel eşitliği temel alan alterite statüsünü yok saymalarıdır. Öteki olanı ve aynı zamanda kendi içindeki ötekini, lanetleyerek sınır koymaya tekabül eden alterite, ötekine öncelik tanımayı ve ötekini eşit rakip olarak görmeyi beraberinde getirmektedir. Öncelikle kültüre karşı gelişen şiddet, diğer bir ifadeyle, kültürel olarak "dışarıda" konumlandırılanlara karşı şiddet, bir söyleme ihtiyaç duymaktadır. Bu söylemin taşıdığı sorun, kültürel dışlamaların, ilkin kavramsal olarak onaylanacağı ve daha sonra kültürel yanlısamları ortaya çıkaracağıdır (Waldenfels, 1997: 132-3). Öteki, farklı olan, bir taraftan yok edilmek "zorunda" olan tehdit unsuru iken, diğer taraftan ise siyah caz müziği, Yahudi zekası, Hint mistisizmi, Türk mutfağı ve cengaverliği şeklinde stigmatlaştırılarak, hayranlıkla izlenebilmektedir. Burada, öteki, eğer aynı zamanda kültürel öteki ise, dışlama sürekli varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte, cinsel, etnik ve sosyal ötekiliklerin birlikte gözlemlendiği farklılık yoğunlaşmalarında, dışlamanın arttığı söylenebilir. Bu nedenle, öteki ve yabancı düşmanlığı (*xenophobia*), itici ve eyleme dönüştürücü güç olarak, nefret olgusuna gerek duymamaktadır ve coşku dolu aydınlanma retoriği bu gelişme karşısında aciz kalmaktadır. Çoğunluğun, ötekine karşı daha anlayışlı olmasını sağlamak amacıyla ortaya atılan ve siyasallaştırılan "hoşgörü" kavramı, şiddetin toplumsal ilişkilerin bir parçası haline gelmesini engelleyememektedir. Tam tersine, öteki olana karşı uygulanan şiddet, çoğunluğun hoşgörüsüyle meşruluk kazanmaktadır (Hartmann, 2001: 118-132). Öteki olana yönelik sınırlar akışkandır, çünkü belli bir durumda kişisel ve kültürel alanda yakın olan, uzak bir dünyadan gelmiş, alışlagelmiş dünyaya ait olmayan şekilde algılanabilir. Bir başka ifadeyle, öteki olana karşı belirlenmiş sınırların gündelik yaşamdaki radikalleşmeleri, çoğunluğun kurumları tarafından yeniden üretilir.

Etnik açıdan farklı kökenlere sahip insanların özel ilişkilerinde, sürekli içsel ve kültürler arası alteriteler bir arada yaşanmaktadır. "Post-sömürgecilik" (*postcolonial studies*) metinlerinde beklendiği gibi, "melez" (*hybrid*) kimliklerin modernite sonrası özneler olabileceği düşüncesi, hem kuramsal hem de siyasal anlamda son derece sorunludur. Bu tasarımda, varsayılan tekil birliğin karşısına, yabancı konfigürasyonların çoğulluğu yerleştirilmektedir. Böylesi felsefi söylemlerin aksine, yansıma, kültürel ötekinin varlığına gereksinim duymaktadır. Kendi olan, kendisini, ötekinin gözü ve değerlendirmesiyle algıladığı oranda, kültürel açıdan çeşitlenen ve aynı zamanda bölgeselleşen dünyada, eşit bir yan yanılığın ilk adımları atılabilecektir. Çoğunluğun, kendi varlığını tanımlarken gereksinim duyduğu öteki olana bağımlılığı azaldıkça, yan

yanalığın koşulları eşitlenebilecektir. *"Her toplum, kültürel farklılıkları hoş görmek ve korumak zorundadır.... Ancak farklılıkları kabul etmek, bu farklılıkları baskılayan, hor gören ve sindiren bir davranışı kim yaparsa yapsın, kabul etmek anlamına gelmemektedir"* (Hörning, 1993: 138).

Öteki ve yabancı olanın korku yarattığı sürekli vurgulanan bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Öteki ile doğrudan ilişkide, açıkça tepkisel, hatta saldırgan ve ırkçı olan bireyler, ırkçı olmama çabası içerisinde olan bireylere kıyasla kendilerinden daha emin davranışlar gösterebilmektedirler. Dışlamama zorlaması içinde davranış gösteren bireyler, genellikle nasıl davranacaklarını bilememekte, öteki ile ilişkide tamamen ötekinin farklılıklarına yoğunlaşmakta ve bu yoğunlaşmanın öteki tarafından fark edilmemesi çabasında olmaktadır. Bu ikilem, çoğunluğa ait olan bireylerin öteki olana yönelik dışlayıcı görüş ve duyguları ile, bu bireylerin eşitlik ilkesine bağlı kalma düşüncesi - önyargısız ve hoşgörülü olma çabası - arasında bir iç çatışmaya yol açmaktadır. Özellikle, bu noktada hoşgörülü davranma çabası bir sorunla karşılaşmaktadır (Forst, 2000: 119-143). Stigmalarla karşı içsel mücadele, kendisini olumsuz çağrışımların, olumlu çağrışımlarla yer değiştirmesi çabasında da göstermektedir. Kültür ağırlıklı çalışmalarda „öteki olana yaklaşmaya“ (Leyer, 1991: 16) dair söylemlere bağlı olarak, kültürler arası ilişkilerde, çoğunluğa ve azınlığa ait olanlar arasında ilişkiler ve arkadaşlıklar gelişse de, bu tür ilişkilerde farklı olan özelliklerin konu edilmediği bir gerçekliktir. Bu tür yaklaşımlarda, ötekinin yüceltilmesinden dolayı, romantik nüvelerin olduğu söylenebilir, çünkü çoğunluk ve azınlıkların birlikte yaşamları, çatışmasız ve uyum içinde *"bir arada yaşayan halkların cenneti"* anlayışında öngörüldüğü gibi gerçekleşmemektedir (Schmid, 1997: 121).

Çoğunluğun, öteki ile ilişkisi, farklı dönemlerde ortaya çıkan koşullara göre, yeni çatışmaları üretebilmektedir. Çoğunluk öteki olana karşı kendi kavram tekelinde tuttuğu "hoşgörünün" sınırlarını, istediği gibi düzenleme hakkını kullanabilmektedir. Buradan yola çıkıldığında, öteki olanların her zaman öteki olarak kalacakları söylenebilir. Bu nedenle ötekilik, sürekli yabancı olma ve çoğunluk için öteki olana yönelik bir sınır çizme çabasının sonucu olarak algılanmalıdır. Çünkü çoğunluğa ait olanlar, azınlığa dahil olanlarla ilişkilerinde bilinçli veya bilinçsiz bir ayıklama sürecine girmektedirler. Ötekiliğin oluşturulmasında, kimin söz konusu topluma ait olduğu ve kimin ait olmadığını belirleyen sınırlar hakimdir. Bu sınır çizmede önyargılar ve stigmalar, merkezi bir işleve sahip olmaktadır: Siyah tenli insanların görüntüsüne sömürgecilik tarihi, „fanatik“ ve „tehlikeli“ Müslüman'ın görüntüsüne ise Orient ve Oksident arasında yüzyıllarca egemen olan siyasi ve kültürel hegemonya mücadelesi yansıtılmaktadır (Brown, 2000: 119-143).

Son yıllarda, felsefi derinliği ihmal edilen bir kavram olan hoşgörü, Batıda siyasi ve sosyal alanda kullanılır hale getirilerek, hoşgörü ve kabulün çok kültürlü toplumların temeli olduğu anlayışı vurgulanmaktadır. Buna bağlı gelişmelerin bir sonucu olarak, siyaset felsefesi analizlerinde de, alterite kapsamında tekil kimliklerin hoşgörüsüne ve kabulüne yönelik bir eğilim tespit edilebilmektedir. Bu anlayışa uygun olarak, adalet ve fırsat eşitliği sorunlarına yönelik analizler, kimliklere ve farklılıklara karşı saygı talepleri tarafından belirlenmeye başlandığı için, ilk bakışta "kabul siyaseti" gibi bir eğilimin varlığından söz edilebilir (Benhabib, 1999: 33). Ancak, kimliklerin ve farklılıkların saygıyla karşılanması, bir diyalog temelinde gerçekleşebilmektedir. Günümüz toplumlarında, bu anlayışa dayalı bir diyalogun varlığından söz etmek pek de mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı Waldenfels'in de belirttiği gibi, „herkesin aynı tarzda katıldığı ve her şeyin ... aynı tarzda konu edilebildiği kapsamlı bir diyalog düşüncesi, totalite fikrinin ütopiyalarından biridir“ (Waldenfels, 1997: 33). Hoşgörü, ötekinin görüşünün kabulünün yanı sıra, bir öz eleştiri mekanizmasını yaratacağı için, „öteki ile yapılan deneyim, ötekinin kendine yaklaşması oranında, kendi ve öteki arasındaki sınırı belirsizleştirmektedir“ (Waldenfels, 1997: 44). Burada hoşgörü kavramı, azınlıktaki öteki ve çoğunluğa ait olan arasında sınır çizilmesine hizmet etmektedir. Aidiyet kavramı, sadece çoğunluğa ait olanların öncelikler ve haklarla donatılacağı anlayışını vurgulamaktadır. Bunlar, dikkat çekmemek gibi, diğer bir ifadeyle kişinin herhangi bir öteki grubuna aidiyetinden çok, yeteneklerine orantılı olarak değerlendirilme ve buna bağlı olarak, toplumsal hak sahibi olmak gibi önceliklerdir. Bu yaklaşım, söz konusu hakkın dışında kalanların ve farklı olanların, tehlike içerdikleri düşüncesi için referans teşkil etmektedir. Farklılıkların var olması durumunda, kültürel belirleyiciliğin yitirileceğine yönelik korkunun ölçüsü olmamakta ve ötekiliğin en ufak belirtisi dahi bir tehdit olarak algılanmaktadır. Belirtilmesi gerekir ki, sözü edilen korku ve tehdit fantezilerinin temelinde; çoğunluğun, gerçekliği bütünüyle belirleme talebi etkindir. Böylesi bir talebin gerçeğe uygunluğu şüphe götürdüğü için, sürekli bir tehditle karşı karşıya kalınacağı düşünülmekte, bu anlamda, gerçeklik her zaman farklılıklar tarafından belirlenmektedir. Diğer bir ifadeyle, Derrida'nın belirttiği gibi, farklılıklar olmasaydı "var olana yönelik isteğin soluk alacak yeri olamazdı. Bu aynı zamanda isteğin kendi içerisinde, doyuma ulaşmamayı hedeflemesini içermektedir. Farklılık, olanaksız hale getirdiğini olanaklı kıldığından, yasakladığını kendisi üretmektedir" (Derrida, 1974: 143). Sorun olan, insanların ne oranda bu farklılıkları kabul etme yeteneğine ve koşullara bağlı olabildikleridir. Bu gerçeklik görüldüğü ve kökeni, cinsiyeti ve ten renginden bağımsız olarak, her insana hümanist ve saygılı bir tarzda yaklaşılması gerektiği bilincine ulaşıldığı oranda, kendini çoğunluğa ait sayan bireylerin düşün dünyasında ait olma ve öncelikli haklar konularında kendi çıkarlarıyla bir çatışma içine girmeleri söz konusu olmaktadır. Bu noktada „nasıl“ bir çatışma sorusu gündeme gelmektedir. Ötekinin çarpıtılmasına hizmet edecek bir yaklaşımın,

ötekinin oluşturulması ve sürekli kılınmasını hedefleyen bir yansıması olamayacağından, böyle bir yaklaşımın anlamsız olduğu ortadadır. Tam tersine böylesi bir düşünce, ötekinin yabancılığına vurgu yaparak ve onu egzotik hale getirerek, alışlagelmişle arasında bir sınır koymaya, hatta "*ötekini ötekiliğinde bırakan bir irrasyonelliğe*" (Waldenfels, 1997: 52) yardımcı olacaktır.

SONUÇ YERİNE

Öteki olanı dışlamanın alternatifi olarak görülen, öteki ve kendi arasında kurulan ilişkinin bizatihi kendisi de, sürekli geliştirilen önyargıların ortadan kaldırılmasında bir araç olarak görülemez. Zira, bu ilişkilerde, var olan hiyerarşi ve mesafeler korunmakta ve bunlar kurulan ilişkiler içerisinde sürekli olarak yeniden üretilmektedir. Bundan dolayı aşağılanan ve dışlanan azınlıkların üyeleri, yönetici kadro olduklarında, ya da çoğunluğun kendi normallik anlayışları başka bir bakış açısı tarafından eleştiriye açıldığında, "kendi"ne ait tanımlama erki sorgulanmaya başlandığında, ilişkilerin farklılaştığı gözlemlenir. Ayrıca çoğunluğun öteki üzerindeki "doğal" haklarını belirleyen konumu, eleştiriyle karşılaştığında ve hiyerarşilerin tersyüz edilmesiyle ortaya çıkan uyumsuzluk durumlarında, karşılıklı bilgilenmenin gelişeceği ve ilişkilerin bir anlam içereceği söylenebilir. Ancak bu durumda, güvensizlik, üretici bir içeriğe bürünebilir. Çoğunluğa ait olan için, kendi çelişkili durumunu kavraması ile birlikte, hangi yöne doğru gidileceği kararını vermesi kolaylaşabilecektir. Bu bağlamda, günümüzde, özellikle Batı ülkelerinde, hoşgörü ve kabul gibi kavramlar, dikkat çekici biçimde benzerlik içeren ırkçılık ve Avrupa merkezîyetçilik kavramları tarafından belirlenmektedir. Benzerlik, kendi kültürünün doğallığı argümanından yola çıkarak, diğer kültürlerle kıyaslanması suretiyle yüceltilmesinde aranmalıdır. Bu nedenle "*ötekilerden öncelikle ve çoğu kez Avrupa değerlerini kabul etmesi ve üstlenmesi beklenmektedir*" (Essed, 1990: 379).

Esasen, ötekilerin, çoğunluğun değer sistemlerini ve yaşam anlayışlarını kabul etmeleri gerektiğine dair beklenti şu fenomeni yansıtmaktadır: Çoğunluğa ait olanların, ötekini ve yabancıyı konu etmeye yönelik ilgi ve çıkarlarının yansıtılmamasıyla, öteki hakkındaki bakış kendine bağlı kalmakta ve içerdiği sorunlar algılanmayarak, bunun aksine ötekine yansıtılarak ele alınmaktadır. Ancak kültürler arası diyalog içerisinde öteki hakkında kendi hissedilişleri ile bir tartışma yaşandığı takdirde, öteki hakkındaki geleneksel ve alışlagelmiş klişeler yeniden üretilmektedir (Kristeva, 1990: 33). Bu noktada, ötekilerinin davranış biçimlerinde, yabancı olarak algılananların, gerçeklikte öteki olanlara ait olup olmadığı ve ötekilerin hangi nedenlerle ötekileştirildiği sorgulanmamaktadır. Yalnızca ötekinin neden belirli olumsuz duygu ve yaklaşımları doğurduğu ele alınmakta ve ötekinin bir gerçeklik olduğu

varsayılmaktadır. Kendi istek ve korkularının yansıması olarak; öteki, seçmeci biçimde ele alınmaktadır. Bu alanda yoğunlaşan çoğunluk üyeleri kendilerini "öteki uzmanları" olarak ifade etmekte ve azınlıkları egzotik unsurlara indirgemektedirler. Aynı zamanda kültürel kökenleri itibariyle ötekileştirilen azınlıklar, çoğunluğun norm ve yaşam tarzlarının zenginleştirilmesinde işlevselleştirilebilmektedirler. Yabancı yemekler, egzotik müzik gibi yabancı alışkanlıklar, toplumsal ve tarihsel kökenlerinden soyutlanarak, yeni toplumsal bağlamla bütünleştirilmeden, rastlantısal bir tarzda çoğunluğun gündelik yaşamına eklenmektedirler. Belirli davranış biçimlerini kabul etmeyi olanaklı kılan, ancak "öteki" olanları tüm yaşamsal biçimleriyle genel toplumun "normallikleri" dışında tutan bu yaklaşım, ötekine yönelik önyargılara temel teşkil etmektedir. Önyargıların aşılması var olan bilinç sistemleriyle buluşmaktadır; nitekim bilinç sistemine, belirleyicilik temelinde gelişen kültürün patriarkal otoriter erki içseldir. Dolayısıyla bu temelde gelişen önyargılar, soyut yansımaları olduğu çoğunluk toplumunun içerisinde bulunan hiyerarşik, sosyal ve ekonomik yapıların benzerleridir. Bu benzerlikleri, erkeklerin kadınlara karşı şiddet uygulamasından, ast ve üst ilişkisine kadar toplumun her alanında gözlemek mümkündür. Bundan dolayı erke boyun eğen, her zaman otoriter davranış biçimine eğilim göstermektedir.

Ancak kendisine çok kültürlü olma özelliğini atfeden toplumlarda, hoşgörü ve kabul temel değer teşkil ederken, bu ön koşulun varlığından söz etmek her zaman mümkün olmamaktadır. O nedenle hoşgörü ve kabul gibi kavramların içerikleri, gelişen koşullara uyarlanarak yeniden tartışılmalıdır. Felsefi olan bu kavramların alışıl gelmiş tanımları, siyasi ve sosyal alanlarda referans gösterilmekten uzaktır, ya da hoşgörü ve tahammül kavramlarını örtüşen bir tarzda ele alan Goethe'nin ifadesiyle "*hoşgörü aslında geçici bir anlayış olmalıydı: hoşgörü kabule dönüşmelidir. Çünkü tahammül hakaret etmektir*" (Goethe, 1999: 205, aktaran O. Höffe). Hoşgörü, tahammül olarak ele alma anlayışı, ötekinin, çoğunluğu oluşturan topluma ve onun gündelik yaşam pratiklerine entegrasyonu için yeterli olmamakta, ve eşit haklar temelinde gelişecek bir toplumsal yapı modeli düşüncesine uygun düşmemektedir. Bu iki kavramın günümüz Batı toplumlarında işlevselleştirilmeleri, özellikle çok kültürlü toplum tartışmalarında ortaya çıkmaktadır. Çok kültürlülük kuramının çıkışına dair söylemlerde, öncelikle kuramın ırkçılık karşıtı yönelimi vurgulanmaktadır. Çünkü çok kültürlülük, ırkçılığın günümüzde belirgin olan "kültürel" karakterine karşı bir duruş ideolojisi olarak düşünülmektedir. Bu temel yönelime rağmen, çok kültürlülük kuramı ve söylemlerinde bugüne kadar kültürel ırkçılığın kökeni olan ve kendi ve kendi kültürünü - bir başka ifadeyle Batı kültürünü - yüceltmenin nedenlerine ve bu anlayışın ortadan kaldırılması için gerekli mekanizmaların tartışılmasına değinilmemektedir. Çok kültürlülük kuramında, kısaca belirtilecek olunursa, farklılıklardan korkuya alternatif olarak, toplum içerisindeki çoğunluk ve azınlıkların eşit hakları öne çıkartılmaya çalışılsa da, "*ırkçılığın temeli olan*

farklılıklardan korkunun" (Elfferding, 1989: 45) hangi yöntemle ortadan kalkabileceği ve eşitliğin hangi temellerde gelişeceğine dair modeller açıklığa kavuşturulamamıştır. Öte yandan, eşitlik ilkesi, farklılıkların varlığını yadsımamasına rağmen, çok kültürlülük tartışmaları, yasal eşitlik düzleminde ve onunla sınırlı olarak ele alındığından, farklılıkların sınırları, sosyal hakların sınırları, görünürde evrenselcilik içeren, ancak evrensel olmayan hegemonik kavramlarla belirlenmektedir. Eşitlik ilkesinin işler hale gelebileceği bir toplumsal yapı, farklı ve çok sayıda kültürün, diğer bir ifadeyle azınlık ve çoğunluğa ait kültürel aidiyetlerin, bir toplum içerisinde aynı anda birer belirleyici olma hakkına sahip olabileceklerini meşrulaştıran bir hoşgörü ortamı aracılığı ile olacaktır. Ancak bu anlayış temelinde, azınlığın ve ötekinin varlığı, "ait olan" şeklinde kabul edilebilecektir. Böylesi bir kuramsal çerçeve içerisinde "ait olan" ve "ait olmayan" ve "kendi olan" ve "öteki olan" şeklindeki sınıflandırma ve sınırlandırmalar sorgulanabilecektir. Söz konusu sorgulamalar sonucunda, eşitliğin, farklı ırklara, farklı uluslara, batı ya da doğu kültürüne "ait" olma biçimindeki sınıflandırılmalarla bozulan dokusu, insan olma temelinde yeniden tanımlanması ile birlikte, farklılıkların bir arada ve aynı haklar temelinde yaşamasının bir ütopya olmaktan çıkabileceği düşünülebilir.

NOTLAR

¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Lévi-Strauss (1981: 194).

² Kültürel ırkçılık konusunda ayrıntılı bir okuma için bkz. Balibar, E. ve Wallerstein, I., 1990

³ Özellikle Almanya'da postmodernizmi eleştiren felsefi tartışmalarda, Hegel felsefesinde önemli bir yere sahip alterite sorunsalından yola çıkılarak, öteki ve kendi kavramlarına vurgu yapılmaktadır. Bu yaklaşımın en önemli temsilcileri olarak Peter Sloterdijk ve Bernhard Waldenfels belirlenmektedir. Bkz. Sloterdijk, P. (1995), *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Frankfurt/M., ve Sloterdijk, P. (1994), *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence*, Frankfurt/M.

⁴ Alterite kavramı (*Lat. Alter; Alm. Alterität; İng. Alterity = lanetlenen öteki olana sınır koyma*), son yıllarda öteki-kendi-dikotomisi tartışmalarında, ötekinin reddedilmesinin açıklanmasında kullanılmaktadır.

KAYNAKÇA

Arendt, H. (1970), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Hanser.

Balibar, E./ Wallerstein, I. (1990), *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Berlin/Hamburg: Argument.

- Bahr, H.-D. (1994), *Die Sprache des Gastes*, Leipzig: Reclam.
- Bauman, Z. (1991), "Moderne und Ambivalenz", Bielefeld, U. (der.), *Das Eigene und das Fremde: neuer Rassismus in der alten Welt?*, Hamburg: VSA.
- Benhabib, S. (1999), *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2000), *Berliner Kindheit um 1900*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Brown, W. (2000), "Reflexionen über Toleranz im Zeitalter der Identität", Forst, R. (der.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt/M.: Campus.
- Brunkhorst, H. (1999), *Hannah Arendt*, München: C.H. Beck. Butler, J. (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Broch, H. (1979), *Massenwahntheorie*. Gesammelte Werke, Bnd. 12, Frankfurt/ M.: Suhrkamp.
- Canetti, E. (1995), *Masse und Macht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Cassirer, E. (1953), *Philosophie der symbolischen Formen*, Wiesbaden: Herder.
- Danto, A. C. (1996), *Kunst nach dem Ende der Kunst*, München: C.H. Beck.
- Derrida, J. (1974), *Grammatologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp. Descombes, V. (1981). *Das Selbe und das Andere*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Essed, P. (1990), "Multikulturalismus und kultureller Rassismus in den Niederlanden", Institut für Migrations- und Rassismusforschung (der.), *Rassismus und Migration in Europa*, Berlin/Hamburg: Argument.
- Elfferding, W. (1989), "Funktion und Struktur des Rassismus. Eine Theorieskizze", Autrata, O. v.d. (der.), *Theorien über Rassismus*, Berlin: Argument.
- Forst, R. (2000), "Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft", Forst, R. (der.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt/M.: Campus.
- Frankenberg, G. (1994), "Zur Alchemie von Recht und Fremdheit. Die Fremden als juristische Konstruktion", Balke, F. v.d. (der.), *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Goethe, J.W. (1999), *Maximen und Reflexionen*, No. 875, aktaran Höffe, O. 1999, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: C.H. Beck.

- Hahn, A. (1994), "Die soziale Konstruktion des Fremden", Sprondel, W.M. (der.): *Die Objektivität der Ordnung und ihre kommunikative Konstruktion*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Hartmann, M. (2001), "Dulden oder Anerkennen? Varianten der Toleranzkritik", Kaufmann, M. (der.), *Integration oder Toleranz? Minderheiten als philosophisches Problem*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Hegel, G.-W.-F. (1970), *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Bnd. 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hörning, K. H. (1993), "Das Fremde und das Eigene: Schwierigkeiten zivilen Zusammenlebens", Sicking, M. (der.), *Die Bedrohung der Demokratie von rechts*, Köln: Junius.
- Hoffmann, L. (1992), *Die unvollendete Republik. Zwischen Einwanderungsland und deutschem Nationalstaat*, Köln: Junius.
- Kosseleck, R. (1989), "Sprachwandel und Ereignisgeschichte", *Merkur*, No. 43.
- Kristeva, J. (1990) *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, C. (1981), *Das wilde Denken*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Levinas, E. (1984), *Die Zeit und der Andere*, Hamburg: VSA.
- Levinas, E. (1995), *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München: Hanser.
- Leyer, E.M. (1991), *Migration, Kulturkonflikt und Krankheit. Zur Praxis der transkulturellen Psychotherapie*, Opladen: Leske+Budrich.
- Schmid, T. (1994), "Der Fremde als Provokateur und Entwicklungshelfer", Balke, F. v.d. (der.), *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schmid, T. (1997), "Die multikulturelle Gesellschaft als Chance und Zumutung. Kleines Plädoyer wider die Xenophilie", Fischer, M. (der.), *Fluchtpunkt Europa. Migration und Multikultur*, Frankfurt/M: Fischer.
- Simmel, G. (1908), "Exkurs über den Fremden", Simmel, G., *Soziologie*, Leipzig: Reclam.
- Sloterdijk, P. (1994), *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Sloterdijk, P. (1995), *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sombart, W. (1927), *Der moderne Kapitalismus. Historisch-sytematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, Leipzig: Reclam.
- Waldenfels, B. (1991), *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1997), *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1998), *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wong, D. (1992), "Fremdheitsfiguren im gesellschaftlichen Diskurs. Am Beispiel der Asylzuwanderung nach Deutschland", Matthes, J. (der.), *Zwischen den Kulturen. Die Sozialwissenschaft vor dem Problem des Kulturvergleichs*, Göttingen: Soziale Welt.