

Fransız Düşünürlerden Ötekilik Yaklaşımları

Özet

Bu yazıda uzak ya da yakın ötekilerin Batılı toplumbilimlerinde nasıl düşünüldüğünü kısaca ele aldık. Bunu yaparken, Fransız basınında Japonya temsillerinin nasıl inşa edildiğini araştıran Jean-Paul Honoré'nin sorduğu soruların özgüllüğüne dikkat çektikten sonra Tzvetan Todorov'un *biz* ve *berin* ötekiyle ilişkisini nasıl tasarladığını ele aldık. Ardından, ötekiliklerin, özellikle coğrafi anlamda uzak ötekilerin yok olduğu savunusunun, uzak ötekilikleri araştıran antropolojinin ölümünü ilan ettiğini gördük. Antropolojinin günümüzde bu iddiaya nasıl yanıt verdiğini görmek için, Fransız antropolog Marc Augé'yi dinleme gereksinimi duyduk. Augé'nin bu iddialara verdiği yanıtlar, antropoloji ile sosyoloji arasında bir yakınlaşma olup olmadığı sorusunu gündeme getirdi. Soru güncelliğini koruyor, biz sadece başlangıç olarak, Augé'nin kimliği ve tarihi üstünde yaşadığı mekanın kimliği ve tarihiyle özdeş olmayan kesimler olarak tanımladığı yabancılara, göçmenlere sosyolog olmasının yanı sıra Cezayir'de doğmuş bir *pieğnoir* olan Pierre Bourdieu'nün nasıl yaklaştığına yer verirken, P. Bourdieu'nün marjinalliklerini modern toplum tasarımı borçlu olan marjinallerin modern bilgi kuramı hakkında konuşan özneler olarak sosyolojiye kazandırmaya nasıl çaba gösterdiğine dikkati çekmeye çalıştık.

Nilgün Tatal
Ankara Üniversitesi
İletişim Fakültesi

Distant and Close Others

Abstract

We are tackling in this article the question of how do social sciences think the Others. Primarily, we're focusing on the specificity of the issues Jean-Paul Honoré is considering when he tries to discover, in a recent research, how representations of Japan are being constructed in the French newspapers. Afterwards, we're considering the way Tzvetan Todorov perceives the relation of «*We*» and «*It*» with the Other. In other respects, following the argument that alterities, especially those of distant cultures, had now disappeared, the death of anthropology has been proclaimed. In order to see how contemporary anthropology does answer to this obituary notice, we considered accurate to lend an ear to Marc Augé. Marc Augé's answers brings forth another question, which is on convergence of anthropology and sociology. This issue is still a very contemporary one, and we only briefly approached what's been said by Pierre Bourdieu about foreigners and immigrants, whose history and identity, according to Marc Augé, has no links with their native country's ones.

Fransız Düşünürlerden Ötekilik Yaklaşımları

¹ Julia Kristeva'nın, *Etrangers a Nous-mêmes* kitabında yer alan bu alıntı, yazarın aynı adlı kitabının İngilizce basımından "Yabancı için Tokatta ve Füg" başlığıyla (Deftir 28, [yaz 1996]: 9-36). İskender Savaşır tarafından çevrilen metinden alınmıştır.

"Yabancı çalışandır. Medeni dünyanın yerlileri, çalışmanın bayağı bir şey olduğunu düşünüp, imkanları elverdiğinde aristokratik bir aldırışsızlık ve kapris sergilerken, yabancıyı, çalışmayı hâlâ bir değer saymasından hareketle tanıyabilirsiniz. Geçiminin yegane teminatı, hayati bir gereklilik olan çalışmaya bir görkem halesi atfetmiyordur kuşkusuz, ama yine birincil bir hak olarak onurunun sıfır derecesini talep ediyordur" (Kristeva, 1988: 31)¹.

Giriş

Antropologların ataları sayılan 19. yüzyılın Avrupalı düşünürleri yaptıkları yolculuklardan bir kaç seyahat anlatısıyla dönerlerdi. Bu anlatılarda, gezdikleri ve gördükleri yerlerin geleneklerini sistematik olmayan bir şekilde betimlerler; bu betimlemelerde bir "bilimsellik" kaygısı taşımazlardı. Anlatılarında bilinmeyene ve tanınmadık olana, hatta olağandışı şeylere özellikle yer verirler ve önyargılarını, ahlaki ve politik yargılarını ötekini betimlerken hiç çekinmeden kullanırlardı. Kabaca söylenecek olursa, hem egzotik öteki hem de vahşi olarak anılan öteki imgelerini bu düşünürler icat etti. Antropoloji bilim statüsünü hak edebilmek için bir yandan bu atalarının üslubundan farklı bir üslup yaratmak zorunda kaldı; diğer yandan ise sömürgecilik gibi dünyanın neredeyse tamamını tahakkümü altına alan bir girişimin, etnolojinin ürettiği bilgilerle iktidarını pekiştirdiğini dikkate alarak günah çıkarmak zorunda kaldı. Bu bilinçlenmenin, ötekilerinin farklılıklarının indirgenemezliği savunusunun

ve Batı'nın evrenselliği temsil ettiği iddiası ile ilerlemenin insanların mutluluğunun anahtarı olduğuna ilişkin inanca yöneltilen eleştirilerin kökeninde yer aldığını söylemek yanlış olmaz.

19. ve 20. yüzyıllarda düşünceye ve eyleme insanlığın özgürleşmesi *İdée'*sinin egemen olduğunu söyleyen Jean-François Lyotard'a göre, "bilimin, tekniğin, sanatın ve politik özgürlüklerin ilerlemesinin tüm insanlığı cehaletten, fakirlikten, despotizmden kurtaracağına ve insanların hepsini mutlu kılacağına, ama özellikle de okul sayesinde bu insanların aydınlanmış yurttaşlara, kendi kaderlerinin efendilerine dönüşeceğine" (117) inanılıyordu. Son iki yüzyılın politik akımları –geleneksel tutuculuk ve nazizm hariç– ilerlemeye duyulan bu inançtan beslendi. Politik ve ekonomik liberalizm, Marksizm, anarşizm ve sosyalizmin ortak bölümleri özgürlük vaadiydi. Bu vaadi savunuların ortak ufku ise, ilerleme ve ilerlemenin meşrulaştırılmasıydı. Gelişmiş ülkelerde bu idealler gerilerken, politikacılar retoriklerini hâlâ özgürlük savunusuyla dekore etmeye devam ediyor. Ama hiç kimse, ilerlemenin yokluğundan değil de, ilerlemenin belki de her yerdeliğinden (*omniprésence*) dolayı açılmış yaraları saracak ilacın bileşenlerinin ne olduğunu bilmiyor. Mutlak ve totaliter savaşlar tekniğin, bilimin, sanatın, ekonominin ve politikanın gelişmesine, dolayısıyla ilerlemeye borçlu olduğumuz savaşlardır. Bunun yanı sıra, işsizliği, Kuzey ve Güney arasında giderek daha fazla büyüyen gelişmişlik farkını da ilerleme yarattı. Modern projeyi geri dönülemez bir şekilde yaralayan ilerlemenin ta kendisi oldu (Lyotard, 1988: 118).

2

Avrupa, Amerika ve Kanada gibi ülkelerde yaşayanlar özellikle Asya ve Afrika kökenli göçmenler aracılığıyla bu deneyimi yaşamaktadır. Ayrıca, Amerika ve Kanada'nın Avrupa kökenli sömürgeciler tarafından bu yerlerin yerel halkları yok edilerek kurulmuş ülkeler olduğunu da unutmamak gerek. Türkiye söz konusu olduğunda ise, Karadeniz Bölgesi ve İstanbul'un eski Sovyetler Birliği'nin yıkılmasıyla Türklerin hem Ruslarla hem de Türk kökenli halklarla yeniden karşılaştığı mekanlara dönüştüğü büyük olasılıkla hala akıldardadır. Sadece Türkçe öğrenmek için Türkiye'ye gelen Türkofon ve Rus öğrenci sayısındaki artış bile son on yılda Türkiye'nin farklılıklarla nasıl daha sık karşılaştığını görmek açısından yeterlidir. Karadenizlilerin Gürcistan'a giderek kendi yerel müziklerini yeniden keşfetmeleri, sınırlar kısmen engel olmaktan çıktığında, farklılıkların benzerliklerin keşfedilmesine nasıl yol açtığını oldukça anlamlı bir şekilde göstermekte. Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üye olmasının Türkiye'nin doğusundaki ülkelerin halkları açısından Türkiye'yi nasıl Batı'ya uzanan, Batı'ya geçişi sağlayan ülke konumuna getirdiğinin ise Türklerin pek azı farkında. Ülkenin başka kentlerinde olduğu gibi örneğin Edirne'de Suriyeli öğrencilerin olduğunu, Ankara'nın Ulus semtinde, eski Fransız elçiliği binasında Fransız katolik bir rahibin tek ortak noktaları Türkçe bilmek olan cemaatıyla birlikte pazar ayinlerini Türkçe yaptığını Ankaralıların kaçınılmaz olarak biliyor. ...

Modern projenin nedeni olduğu hayal kırıklığının Claude Lévi Staruss'un ve izleyicilerinin savunduğu kültürel göreceliğin temelini oluşturduğunu söylemek hiç de yanlış olmaz. Kültürel göreceliler, bilimsel bilginin ve teknolojik ilerlemenin insanlığı mutluluğa değil, totaliter savaflara sürüklediğini ve üstelik ilerlemenin global olarak değil, toplumsal yaşamın tikel sektörlerinde ölçülebilir bir şey olduğunu ileri sürdükten sonra, farklı gelişmişlik düzeylerine sahip toplumlar arasında hiyerarşik bir ilişki kurmanın anlamsızlığını dile getirdiler. Yerli halklara Batı modeli ilerleme anlayışının dayatılmasının mutlak bir eleştirisi böylece dile gelme fırsatı yakaladı: "Bizim uygarlığımız, sadece toprakları çalmakla yetinmedi: Boyun eğdirmeye çalıştı. Katliam yapmaktan yorulduğu yerde, 'uygarlaştırmaya' karar verdi" (Schapper, 1998: 175).

Kültürel göreceliler, Batı'yı böylesine köklü bir şekilde eleştirirken, kimi zaman öteki halkları sadece Batı'yı eleştirmek adına yüceltmekten de geri durmadılar. Vahşi öteki, kendinin eleştirisi adına, iyi vahşiye böylece dönüşmüştü. Herkesin bildiği bir şeyi bir kez daha yineleyelim, iki öteki tiplemesi de 20. yüzyıldan önce mevcuttu.

Ötekiyle kurulan ilişki ya da ötekiliği konu alan düşünce, modern toplumla birlikte doğmadı. Modern çağ, ötekilerini düşünme biçimini Antik Yunan'dan ve Yeni Dünya'nın keşfiyle başlayan dönemlerden miras aldı. Özellikle, Amerika'nın keşfi Batı'nın halkların ve ülkelerin sonsuz çeşitliliğinin farkına varmasını sağladı. Farklılıklar ve çeşitlilikler günümüzde artık sadece uzak diyarlarda yaşamıyor. Baş döndüren teknolojik yenilikler sayesinde kitle iletişim araçları bu farklılıklardan her gün farklı bir şekilde söz ediyor. Bunun yanı sıra, bu farklı halklar artık sadece bizden çok uzaklarda yaşamıyor². Uluslararası ve ulusal göç olguları, sağlamlığından emin olunan sınırların her geçen gün biraz daha fazla ihlal edilmesini de beraberinde getirirken, Batılıları uzak yerel renkler olarak gördükleri insanlarla birlikte yaşamaya itiyor.

Fransız Basınında Japonya ve Japonlar

Ötekiyle sadece yüz yüze ilişkiye girmeyiz. Kitle iletişim araçları *ötekilerin ne olduğunu* bize anlatılamayı kendisine görev edinmiş durumda. Bu çerçevede, Fransız basınında Japonya'nın nasıl anlatıldığını ele alan bir çalışmanın sorduğu soruların ne olduğu üzerinde durmak oldukça anlamlıdır. Fransız araştırmacı Jean-Paul Honoré, Japonya'nın ve Japonların 1980-1993 yılları arasında Fransız basın organlarında nasıl temsil edildiğini konu alan bir çalışma yaptı (1994).³ Japonya, 1980'li yıllarda Batı karşısında olağanüstü ekonomik bir atılım yapar. İkinci petrol kriziyle ekonomileri allak bullak olan Batı ülkeleri, bir Uzakdoğu ülkesinin ekonomik alandaki bu başarısı karşısında, olsa olsa bir "skandal" ile karşı karşıya olduklarını düşünür. Skandal söylentisi, kulaktan kulağa toplumun farklı kesimlerine yayılırken, Fransız basını da bu söylentinin dallanıp budaklanmasına katkıda bulunmaktan geri durmaz. Fransız basınında, "Japonlar Bizi Nasıl Yemek İstiyor?", "Dünyanın Efendileri", "Japonlar Meydan Okuyor", "Korkutan Ülke" ve "Zafer ve Kompleksler" gibi manşetler atılır (Honoré, 1994: 3). ABD'de de durum bundan çok farklı değildir: Amerikalılar tarafından Japonya, diğer ekonomik güçlerden farklı bir mantıkla işleyen, uluslararası ekonomik aktörler için tehlike kaynağı olan ve bu nedenle de liberal mübadelelerin dışına itilmesi gereken bir ülke olarak algılanır. Bu bakış açısını paylaşanlar, kendine özgü bir kültüre sahip olduğu için, Japonya'nın serbest piyasanın serbest rekabet ilkesine uymadığını düşünürler. Bu bağlamda, "serbest piyasanın Japonya'yı dışlaması gerektiği" oldukça revaçta bir argüman olarak kabul görür. "Japon skandalı" 1990'lı yıllara kadar, Batılı zihinleri meşgul edecektir. Bunu izleyen sürece, ekonomik krizin sadece Batı'nın kaderi olmadığını keşfiyle başlayan rahatlama sürecidir: Japonlar da ekonomik krize yenik düşmüşlerdir! Jean-Paul Honoré, yaklaşık on yıl süren "Japonya hakkındaki söylentiyi", Fransız imgeleminde bu söylentinin ne tür çağrışımlarla inşa edildiğini ortaya çıkarmak açısından ele alır.

Rasgele mahalle polikliniklerinden birine acilen gittiğinizde buralarda Lübnanlı doktorların çalıştığını görmek için, biraz daha duyarlı olmak gerekir. Türkiye'nin sadece göç veren bir ülke olmadığını (her ne kadar bu göçmenlerin sayısı Türkiye'de yaşayan yabancı göçmenlerden daha fazla olsa bile) söylemekte yarar var. Tüm bu söylediklerimize Türkiye'deki ulus-devletin kendi içindeki ötekilikleri bir arada yaşatma konusunda ne kadar aciz kaldığını eklemek gerekir. Ama bu konu, başka bir yerde ayrıntılı olarak ele alınmalıdır; zira bu konu, bir kaç satırla geçiştirilemeyecek ve kendi çapında bir kaç düşünürün ötekilikleri nasıl kavrandığına dikkati çekmeye çalışan bir yazıda siyasal kimlik dozu olarak kullanılamayacak kadar önemlidir.

3

Jean-Paul Honoré aynı zamanda *Mots* dergisinin "Parler du Japon" (Japonya'dan söz etmek) konu başlıklı bu sayısının editörüdür.

Honoré'nin sorduğu sorular, ötekine yöneltilen bakış açısının değiştiğini oldukça açık bir biçimde yansıtır: "Biz, Fransızlar, Japonları hangi kültürel süzgeçler dolayısıyla algılıyoruz? Yorumlama modellerimize nasıl bir değer biçilebilir?" (4). Bu sorular, ötekini daha iyi manipüle etmek için ötekinin ne olduğunu öğrenmek isteyen bir bakış açısının, tamamen yerinden edildiğine tanıklık eder. Bu yerinden edilmenin açıkça ifade edildiği sözce-leri bulmak için, söz konusu araştırmayı incelikli bir analize tabi tutmaya gerek bile duymayız. Sözelimi, söz çok fazla dolaştırılmadan ötekinden söz ederken söz edenin ne yaptığını getirilir. Fransa'nın Japonya'yı algılama tarzında, "belki de, en çarpıcı olan şey, endüstriyel ya da ticari çatışmalara eklenerek tehlike çanları çalan söylemin, kültüre ya da kimliğe ilişkin daha derin bir bunalımı gizlemeye yaramasıdır (...): Japonya'dan söz etmek, her şeyden önce kendinden söz etmektir" (Honoré, 1994: 4). Bu ve benzer türdeki araştırmalar, kitle iletişim araçlarının bizi öteki hakkında bilgilendirmekten daha çok kolektif bizi nasıl sorunlu bir şekilde yeniden inşa ettiğini gösterir. Ya da başka bir ifadeyle, bizim (Batı'nın) yaşadığı iç çelişkilerin ötekinin algılanmasını nasıl belirlediğini gün ışığına çıkarır.

Ötekini keşfetmek aynı zamanda kendini keşfetmektir

Bizin ötekiyle ilişkisi, Tzvetan Todorov'un iki önemli eserinin *La Conquête de l'Amérique* (Amerika'nın Fethi) ile *Nous et Les Autres*'un (Biz ve Ötekiler) konusunu oluşturur. Todorov'un tüm eserleri ötekine ilişkin tüm basma kalıp yargıların yargılandığı eserlerdir. Daha *Amerika'nın Fethi*'nin alt başlığından (Öteki Sorunsalı) itibaren öteki, Todorov'un temel ilgi odağı haline gelir. Bu düşünür, *Amerika'nın keşfi, aynı zamanda kendinin öteki olarak keşfidir, diyecektir.*

Tzvetan Todorov, *Amerika'nın Fethi*'nde ötekinin öteki olarak kurulmasının tek sorumlusunun ben'in ve biz'in bakışı olduğunu vurgularken, bir yandan da ötekiliklerin her yerdeliğine işaret etmek istercesine şöyle yazar:

Benin ötekini keşfinden söz etmek istiyorum. (...) Ötekileri kendinde keşfedip, homojen bir töz olmadığımızın ve kendimiz olmayandan radikal bir şekilde farklı olduğumuzun farkına varabiliriz: Ben ötekidir. Ama ötekiler de bendir: Benim gibi öznelardir, sadece benim bakış açımdan, ben buralıyım, onların hepsi ise başka yerdendir, oysa, onları benden ayıran ve farklılaştıran sadece benim bakış açımdır (...). Bu ötekileri, bizim ait olduğumuz somut bir toplumsal grup olarak kurabiliriz. Bu grup dahil olduğumuz toplumun içinde yer alabilir. Örneğin, erkekler için kadınlara, fakirler için zenginler, 'normaller' için deliler; ya da bu grup dahil olduğumuz toplumun dışında yer alabilir, yani duruma göre, bizim toplumumuza yakınlığı ya da uzaklığı açısından tanımlanan başka bir toplum olabilir. Kültürel, ahlaki, tarihsel olarak her şeyin bize yaklaştırdığı varlıklar; ya da ne dillerini ne geleneklerini tanıdığım yabancılar olabilir; hatta öylesine yabancıdır ki, onlarla aynı türe ait olup olmadığımız konusunda son kertede kararsız kalabilirim. Bu dış ve uzak öteki sorunsalını (...) seçtim (1982: 11).

Amerika'nın Fethi'nde 'keşif' coğrafi olana, 'fetih' ise insan ilişkilerine gönderme yapar. Bu sözcük oyunu, keşfedenle keşfedilenin bakış açılarının farklılığına işaret eder: Vahşilere uygarglık göturdüklerine inanan Avrupalılar için "keşif" olarak adlandırılan, bu sömürgeci seferberliğin kurbanı olan yerliler tarafından "işgal" olarak adlandırılır. Doğal olarak, bu konum değişikliği, ifadesini Aztek anlatılarında bulur. Bu anlamda, başlıklar oyunu kendi içinde oldukça anlamlıdır. Kitaba verilen başlık, kavramların sürekli yer değiştirmesiyle farklı anlamlar kazanır. Sözelimi, *Amerika'nın Fethi* başlığını taşıyan kitabın birinci bölümünün başlığı, Amerika'nın Keşfi'dir. Bir kıtanın keşfine işaret eden başlığı izleyen paragrafta ise, benin ötekini keşfi ele alınır. Fetih-keşif sözcükleriyle kurulan oyun, farklı bakış açılarının dikkate alındığını; kıta keşfi/benin ötekini keşfi ise, keşfin öznesi ile keşfettiği şey arasındaki ilişkinin vurgulandığını gösterir (Verrier, 1995: 35).⁴

Todorov ötekiliği konu alan çalışmalarında tam bir göstergebilimci gibi davranır. *Amerika'nın Fethi*'nin ikinci bölümünde, Colan⁵'ın göstergelerle, dillerle ve özellikle de ötekilerin dille-riyle kurduğu ilişkiyi ele alır. Todorov, bu eseri hakkında, "bu

⁴ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Connolly, 1995: 58-73.

⁵ Söz konusu kişi, Amerika'yı keşfeden Kristof Kolomb'dur. Colon ismini kullanmamızın çeşitleri nedenleri var. Colon özel isimlere özel bir ilgi gösterir. Bu ilgi, öncelikle kendi ismi üzerinde yoğunlaşır; isminin yazılış biçimini sürekli değiştirir. Hatta, biraz daha ileriye giderek ismini Cristobal olarak değiştirir; Cristobal, İsa'yı taşıyan kişi anlamına gelen *Christum Ferens* demektir. Colon kendisini Hıristiyanların kurtarıcısı İsa'ya o güne kadar bilinmedik yerlerin kapısını açan kişi olarak düşünür. Colon'un anlamı ise bununla bağlantılı olarak dünyanın bilinmedik muhteşem köşelerinden birine doğru yola çıkacak insanla.ın (doğal olarak Hıristi, anların) buraya yerleşmesini sağlayan kişidir. Todorov'a göre, Colon'un özel isimler konusundaki bu merakı, çağdaşlarının çoğu gibi, isimlerin, en azından olağanüstü niteliklere sahip insanların isimlerinin, varlıklarının imgesine uygun olması gerektiği inanesinden kaynaklanır. Colon'un kendi ismi konusunda gösterdiği bu titizlik, yolculukları boyunca kendisine biçtiği isim koyucu (*nominateur*) etkinliğinde doğal uzantısını bulur. Karşılaştığı adaların hepsine *yeniden* isim verir; kimisi dinsel isimler alırken, kimisi daha dünyevi, İspanya Krallığına gönderme yapan isimler takınır. Colon bu adaların daha önceden adlandırılmış olabileceğini düşünür, ama önemli olan ötekilerin sözcükleri değildir. Bu anlamda, adlandırma bir tür sahiplenmedir. Üstelik bu adlandırma çilginliği, İspanya'ya götürülen yerlilerin isimlerinin İspanyol isimlerle değiştirilmesine kadar vardırılır (1982: 38-41).

6
Diyalog ve Diyalojizm Rus dilbilimci Mikhail Bakhtin'in geliştirdiği kavramlardır. Tzvetan Todorov'un bütün çalışmalarında bu düşünürün etkisi olduğu görülür. Rus Biçimcilerinin ve Bakhtin Çevresi'nin çalışmalarını Fransız düşün dünyasına kazandıran Todorov ile birlikte Julia Kristeva olmuştur. (Peytard, 1995: 113-121).

7
Burada sanki Bakhtin konuşuyor gibidir, çünkü bu düşünür "insanlararasılık insanın oluşturucusudur" demişti. Bakhtin'in Dostoyevski okumalarında kullandığı bu ifadeye Todorov, *Critique de la Critique, un Roman d'apprentissage* kitabında (96) atıf yapar.

8
Claude-Lévi Strauss'un düşüncesinin nasıl bir kopuş yarattığını anlamak açısından Joseph-Marie de Gerando'nun uzak ötekileri nasıl keşfetme çabası içinde olduğunu anımsamakta yarar var. Bu 19. yüzyıl düşünürü, 1800 yılında yayınladığı ve Fransız düşünce dünyasındaki ilk etnoloji çalışması olarak kabul edilen *Vahşi Halkların Gözlemlenmesinde İzlenecek Metotların Çeşitliliği Üzerine Düşünceler*'de etnologlara vahşileri nasıl inceleyeceklerine ilişkin öğütler verir. Soru biçimindeki bu öğütler arasında örneğin, "Vahşi, sonuçlardan hareketle nedenlere ilişkin önermeler üretebiliyor mu?", "Bu nedenleri nasıl tahayyül ediyor?" ve "Bir ilk neden olabileceğini kabul ediyor mu? Bu ilk nedene bir zeka, güç, bilgelik ya da iyilik atfediyor mu?" yer alır.

etik araştırma, göstergeler, yorumlar ve iletişim üzerine bir düşünümüdür" der (aktaran Verrier, 1995: 36). Çünkü, Todorov'a göre, göstergebilim, ötekiyle bağlantısının dışında düşünülemez. Bu açıdan Todorov, Habermas ve K. O. Appel'in temsilcisi olduğu, etiğin temelini insanlararası iletişimde arayan felsefe akımının içinde yer alır (Verrier, 1995: 36).

Tzvetan Todorov, kültürler arasındaki ilişkilerde egemen olanın diyalog⁶ olmadığını bilir. Belki de bunu bildiğinden olsa gerek, diyalog, *Nous et Les Autres*'un (Biz ve Ötekiler) hem konusu hem yöntemidir. Örneğin, Todorov, kimlik ve ötekiliği, biçim ve anlamlandırmayı ya da tikel ve evrenseli farklı tarzlarda ele almış düşünürleri karşı karşıya getirir. Tüm bu ikili kavramları kendi aralarında diyaloga davet eder. Hatta kendisi, gerektiğinde yaşadıkları dönemlerde birbiriyle konuşma fırsatı bulmamış düşünürleri dünyanın güncel sorunları hakkında konuşur. Bunu yaparken, mutlak düşüncelerin kırılmasını ortaya çıkarmaya çalışır. Özerk bir öznenin ifadesi olarak metin anlayışının aşılması gerektiğini öne sürdüğünde, insanın kendisinin indirgenemez bir şekilde heterojen olduğunu vurgulamak ister. Todorov'a göre insanın varlığı, diyalogda mevcuttur, varlığın tam merkezinde bulduğumuz sadece ötekidir. İşte bu anlamda Todorov, kültürlerarasılığın kültürün oluşturucusu olduğunu söyler.⁷ *Biz ve Ötekiler*'de Todorov, "genel-tikel" ve "evrensel-göreceli" gibi kavram çiftleri arasındaki ilişkileri ele alır. Todorov'un evrensel ve tikel olan üstüne düşünmesinin altında hep etik kaygılar yatar. Sözgelimi, bu kitabın "Ötekilerin İyi Niyetli Kullanımı" (1989: 355 ve devamı) başlıklı bölümünde, ötekilerin sadece bizden farklı oldukları için bizden daha iyi olduğunu söylemekle, aslında ötekiler hakkında hiçbir şey söylemediğimize dikkati çeker. Çünkü, aynı şekilde, ötekiler bize benzediği için ötekilerin kötü olduğunu da söyleyebiliriz. Öteki karşısında takınılan ve farklı gibi görünen her iki tavır da, aslında ötekinin yadsınmasından, ötekinin sadece ait olduğumuz grubun ya da kültürün bakış açısından değerlendirilmesinden başka bir anlam taşımaz. Todorov'a göre, evrenselci ideolojinin sadece insanların tek bir türe ait olduğunu tanımakla, göreceli-

ği düstur edinen ideolojinin ise farklı kültürler arasında bir hiyerarşi kurulmasını reddetmekle yaptığı budur. Todorov, nasıl olup da kültürel tikelliklerin kültürler ötesi değerlerle eklemenebileceği üzerine bıkıp usanılmadan düşünülmesi gerektiğini savunur. Hem tikel bir kültürün içine hapsedilip kalmanın, hem de bir kültürün diğeri tarafından yok edilmesinin önüne ancak böyle geçilebilir.

Doğal olarak yerleşik bakış açılarının yerlerinden edilmesi, sadece bugünün düşünürlerinin tek başlarına gerçekleştirdikleri bir dönüşüm değildir. 1952'de yayınlanan *Race et Histoire* (Irk ve Tarih) başlıklı çalışmasında Claude Lévi-Strauss, benzerin (*même*) yeniden üretimine dayalı tarihsel teolojiyi eleştirir, kültürlerin çoğulluğunu ve farklılığın indirgenemezliğini vurgular. François Dosse, bu eleştirisinin, ifade edildiği dönemde "zihinsel bir devrim" (155) olarak nitelendiğini yazar. Söz konusu eleştiri, sömürgeciliğin son günlerini yaşadığı ve Avrupa merkezçiliğin sömürgeleştirilmiş üçüncü dünya ülkeleri tarafından baskıcı bir ideoloji olarak yerden yere vurulduğu politik bir ortamda, gerçek bir bomba etkisi yapar. Bundan böyle, Batı kültürünün diğer kültürlerden üstün olduğu gibi bir söylemin eleştirilere maruz kalmadan hem bilim dünyasında hem de kamusal alanda dolaşıma girmesi oldukça zorlaşacaktır. Yalnız, Lévi-Strauss farklılığın indirgenemezliğini savunduğunda, her toplumu kendi tikelliğinin içine hapsedecek bir bölgecilik (*localisme*) savunusu yapma tuzağına düşmez. Ünlü antropolog, Batı'yı ötekini anlamaya götüreceği yolu –yeniden- keşfetmekle kalmaz; bu yolu kat ederken Batı'ya rehberlik etme rolünü de üstlenir. *Ashında, Batı bu yolda adım adım ilerledikçe, anlayacağı, keşfedeceği öteki değil, kendisidir*.⁸ François Dosse'a göre, Lévi-Strauss, ötekinin anlaşılması bizi kendimiz hakkında bilgilendirir, der.

Dosse, ötekilik konusunda Lévi-Strauss'un izini sürdüğü düşünürün Jean-Jacques Rousseau olduğuna değinir. Jean-Jacques Rousseau, Kartezyen Cogito'nun "Düşünüyorum, o halde varım" önermesine "Ben kimim?" sorusuyla yanıt vermişti. Rousseau'nun takipçisi olduğunu söyleyen Claude Lévi-Strauss,

Bu sorular, De Gerando'nun insan nasıldır sorusuna ilişkin net bir tanıma sahip olduğunu, evrensel ve rasyonel olduğunu varsaydığı bir çerçeveden hareketle düşündüğünü gösterir. De Gerando, kendi toplumuna daha bir yüzyıl önce uygulanması mümkün olmayan kategorilerle vahşi olarak nitelendiği halkları *kavramaya* çalışır. Ötekini doğrudan doğruya yargılamaz. De Gerando, ama kendi kültürünün içinde biçimlenmiş soyut kategorileri ötekini yargılamanın hareket noktası olarak kullanır (Todorov, 1989: 31). Claude-Lévi Strauss ötekinin farklılığının indirgenemez olduğunu savunduğunda De Gerando gibi düşünürlerin kendi kültürel ve düşünsel kategorilerini ötekini *kavranır kılmak* için kullanmasına karşı çıkar. Öteki'ni düşünmek işte bu anlamda aynı zamanda ötekini düşünürken benin kendini nasıl kurduğunun farkına varılmasını sağlar. Ayrıca, Claude-Lévi Strauss bu anlamda "ötekinin kavranmaması" gerektiğini de savunur. Bu anlamda, Ötekini "deşifre" etmek gibi bir derdi de yoktur.

9 Claude-Lévi Strauss ötekini anlamının benin keskinliklerinden uzaklaşarak mümkün olduğunu söylemesine rağmen, Collège de France'a kabul edilişi vesilesiyle yaptığı konuşmada ve *Yapısal Antropoloji* kitabında antropolojinin misyonunun, düşüncenin ve etinin bazı evrensel biçimlerine ulaşmak olduğunu söyler. Bu önerme, insanın evrensel doğasına yaptığı göndermeyle Aydınlanma Felsefesinin temel iddialarının izlerini içinde taşır. Strauss, kültürlerin karşılaştırılmayacağını savunur. Oysa, özellikle *Yapısal Antropoloji*'de antropolog Strauss'un karşılaştırmalardan ve tipolojiler kurmaktan kaçınmadığı görülür. Strauss'un eserlerinde geleneksel/modern ve otantik toplumlar/otantik olmayan toplumlar gibi ikiliklerin oldukça önemli bir yeri vardır. Bu açıdan, Strauss antropolojiye yasakladığı ötekini yargılamama ilkesine kendisi sadık kalmaz. Hatta, otantik olarak adlandırdığı "ilkel" toplulukları savunmanın etik bir davranış olduğunu söylerken, otantik olmayan toplumlar olarak düşündüğü kendi topluluğunu mahkum eder. Görececiliği ve evrenselciliği birarada eserlerinde bulmakta güçlük çekmeyeceğimiz Strauss, görececiliğinden evrenselciliğe ulaşmaya çalışırken 19. yüzyıl düşünürlerinin övgüye boğduğu "iyi vahşi" kurgusunu ilkelğin övgüsünü yaparak yeniden üretir. Eşitsiz ve bileşik "gelişme" diye sınırlı bu tür karmaşık konum alımlara deniliyor. Ama, kim eşitsiz ve bileşik bir şekilde yol almıyor ki! Bu konuda bkz., (Todorov, 1989).

ötekini anlayabilmek için benin (*Je*) kesinliklerinin reddedilmesi gerektiğini Rousseau'dan öğrendiğini özellikle vurgular. Bu anlamda, antropoloji, ötekini dinleme yeteneğinin, ancak kendinden uzaklaşarak edinilebilecek bir yetenek olduğunu vurgulayarak ötekine yöneltilen bakış açısının dönüşmesine katkıda bulunur (Dosse, 1992: 155-157).⁹ Tzvetan Todorov'un *Biz ve Ötekiler* kitabında buna benzer bir önermeyle yeniden karşılaştığımızda, bu bakış açısı değişikliğinin günümüzdeki çalışmalar için ne kadar belirleyici bir değişiklik olduğunu fark ederiz. Todorov bu kitabında, kendinden önce dile getirilen uyarıyı farklı bir şekilde yeniden ifade eder: "Eğer kendimizi tanımamaya devam edersek, ötekini de tanıyamayız, ötekini ve kendini tanımak bir ve aynı şeydir" (1989: 31). Bu sözceyle Todorov, 'bir yandan biz (Batı) hâlâ nasıl olur da, öteki hakkında konuşurken kendimiz, kendimiz hakkında konuşurken öteki hakkında konuştuğumuzu bilmeyiz' diye çıkışır, öte yandan da Rousseau'nun¹⁰ kartezyen özneye yönelttiği peki "ben kimim?" sorusunun güncelliğini yitirmediğini gösterir.

Antropolog Marc Augé, *Le Sens des Autres, l'Actualité de l'Anthropologie* (Ötekilerin Anlamı, Antropolojinin Güncelliği) gibi oldukça cezbedici bir başlık taşıyan kitabına, günümüzde antropolojinin konusunun ne olduğunu tartışarak ve farklılığı hoş görme kapasitesinin giderek azaldığı çağımızda, "ben kimim"¹¹ sorusunun, yeni ötekiliklerin yaratılmasını kışkırtan bir soru olduğuna işaret ederek başlar (9). Marc Augé'ye göre, insan grupları günümüzde sordukları ben kimim sorusuyla, kolektif kimliklerine sağlamlığından emin oldukları bir zemin aramakta; bunun sonucu olarak da, sürekli ötekiler icat ederek-milliyetçilikler, bölgeselcilikler, aşırı dincilik ve etnik soykırım-, kendilerini bölüp parçalamaktadır. Kimi postmodern düşünce akımlarının kültürlerin çoğulluğunu sanki yeni keşfedilmiş bir gerçekmiş gibi sunması karşısında Marc Augé, antropolojinin, -Batı'nın bakış açısından- uzak toplumlarla karşılaştığından bu yana *kültürlerin görececiliğinin*¹² farkında olduğunu söyleyerek, yeni bir kışkırtan söz etmenin zor olduğunu ima eder (1995: 8).¹³

Antropolojinin Güncelliği

Marc Augé'ye göre, antropoloji, ötekilerinin antropolojisinin antropolojisi; bu bilim, kolektif bir topluluğun sembolleştiği, kurumsallaştığı ve toplumsal yaşamını düzenlediği ilişkilerin toplumsal anlamıyla ilgilenir. Her toplum, kuşaklar, kadınlar ve erkekler, dost ve düşman ülkeler, özgürler ve köleler, yerliler ve yabancılar arasında bir dizi "normal" ilişkiler olarak kodladığı ilişki tanımlarına sahiptir. Marc Augé'ye göre, antropolojinin amacı, bu göreceli kimlik ve ötekilik kurgularını araştırmaktır. Antropolojiyi böyle tanımlarken, ünlü antropologun, aslında antropolojiye ilişkin oldukça güncel bir "sorunu" tartışmaya açtığını ve 1960'lı yıllarda egemen olan antropolojik anlayışı eleştirmeyi hedeflediğini belirtmek gerekir. Tartışılacak sorun ile eleştirilecek olan 1960'larda antropolojiye atfedilen işlev, birbiriyle doğrudan doğruya bağlantılıdır. Bu bağlantıların ortaya çıkarılması, antropolojinin konusunun ne olduğu/olacağı tartışmasının yanı sıra, ötekiliğin kavramsallaştırılmasının nasıl değiştiğini de gözlerönüne serer. Marc Augé, antropolojinin, uzak ve egzotik toplumların bilimi olarak tanımlanmasının günümüzde artık mümkün olmadığını söylerken, antropolojinin bu tanımını kabul etmekten çok -'antropoloji bir toplumun kimlik ve ötekilik haritasını çıkarır' dediğini akılda tutarak- uzun yıllar boyunca bu bilimin temel uğraşı olmuş bir gerçekliğin yavaş yavaş gözlerden yitip gittiğini dile getirir. Kaybolan, uzak ötekilerdir. Bu kayboluşun nedenleri de açıkça ortada: Öteki hakkındaki bilgi ve görüntüler, dünyayı bir uçtan diğer uca baş döndürücü bir hızla kat ettiğinde, ötekinin sözlensel boyutunu yitirmesinden başka bir şey beklenemez. Bu olgu karşısında, antropolojinin ölümünden söz etmenin anlamsızlığına işaret eden Marc Augé, antropolojinin uzak toplumları incelerken araştırdığı şeyin, bu toplumların kimlik ve ötekilik ayrımlarını nasıl inşa ettiği olduğunu söyleyerek, her toplumun bu ayrımlar üzerine kurulmuş olduğunun altını çizer. Öteki, sadece uzak öteki değildir; "eğer antropolojinin nesnesinin/konusunun öncelikle ve temel olarak ötekilerin, birileri ile ötekiler arasındaki bağıntıya ilişkin sahip oldukları fikir olduğu kabul edi-

10 Todorov'a göre Jean-Jacques Rousseau, klasik felsefenin etno-merkezçiliğini evrenselciliğinden vazgeçmeden eleştiren ilk düşünürdür. *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'in onuncu notu, diğer kültürlerin tanınması konusuna ayrılmıştır. Bu notta, Rousseau, gezginlerin ötekilerini betimleme tarzlarını eleştirir. Bu düşünürün göre, bu betimlemeler bizi nasıl bir öteki imgesi kurduğundan çok, bu gezginlerin bozulmuş, deforme edilmiş bir kendi imgesini nasıl inşa ettiklerini gösterir. Bu tür eleştirilerin ardından Rousseau, ötekini tanımanın nasıl mümkün olacağını tartışır: Her halkın özgüllüğünü ve bizle olan olası farklılıklarını keşfetmek gerekir. Bunu yapabilmeyi ön koşulu ise, ötekinin dinini değiştirmek ya da topraklarını elinden almak için tanınması gerektiği önyargısından kurtulmaktır. Todorov, bunu, ötekini tanıyabilmek için ulusal önyargıların vazgeçemeliyiz şeklinde yorumlar (Todorov, 1989: 35).

11 Marc Augé, Rousseau'ya bir gönderme yapmamış olsa da, yazdıkları Rousseau'nun sorduğu soruyu akla getiriyor.

12 Tzvetan Todorov *Nous et Les Autres: La Réflexion Française sur la Diversité Humaine* kitabında evrenselcilik ve görececilik kavramlarının Fransız düşünce tarihinde kat ettiği yolun izini sürer.

13 Bu konuda bkz. Marc Augé'nin *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*'nin Türkçe basımına yazdığı Önsöz.

14
Marc Augé, bu eserin 60'lı yıllardaki işlevselcilik eleştirisine damgasını vuran bir eser olduğunu söylerken, eserin 1966 yılında baskı adedi artırılmış üçüncü yeniden basımını dikkate alır.

lirse, ilk ötekilik (yani antropoloğun incelediklerinin ötekiliği) antropoloğun en yakınında başlar; ille de etnik ya da ulusal değildir; toplumsal, mesleki ya da ikamet yerine ilişkin olabilir" (Augé, 1995: 24). Marc Augé'nin bizim tartıştığımız konuya yaptığı ilk ve önemli katkı, antropolojinin konusunun sadece kültürel ve coğrafi anlamdaki ötekiler olmadığını vurgulamasıdır.

Ama bundan daha belirleyici olan katkı, Augé'nin, 1960'lı yıllarda egemen olan ve günümüzde de geçerliliğini kısmen koruyan kültür kavramına yönelttiği eleştirilerdir (16). 1960'lı yıllarda, kültür hakkındaki tartışmalara egemen olan eğilim, kültüre yönelik işlevselci bakış açısının sorgulayan eğilimdir. Marc Augé, işlevselciliğin eleştirisini hazırlayan düşünürlerin/ eserlerin içinden, özellikle üç düşünür/ esere gönderme yapar: Claude Lévi-Strauss'un, Marcel Mauss'un *Sociologie et Anthropologie*'nin (Sosyoloji ve Antropoloji) 1950'deki ilk basımına yazdığı giriş yazısı (*Introduction a l'Oeuvre de Marcel Mauss- Marcel Mauss'un Eserine Giriş*)¹⁴; Cornelius Castoriadis'in 1975 yılında yayınlanan *L'Institution Imaginaire de la Société* (Toplumun İmgesel Kuruluşu) başlıklı çalışması; Althusser'in 1965'de yayınlanan kitabı *Pour Marx* (Marx İçin). Anti-ışlevselci düşünce akımı, kültürü bir yandan insan-bireyin tikel varoluşunun hem sınırı hem de ön koşulu olarak tanımlarken, öte yandan, bir toplumdaki yerleri ne olursa olsun, bir kültüre ait herkesin bu kültürün izini taşıdığını öne sürüyordu. Kültürün bu şekilde kavramsallaştırılmasıyla, antropolojiden beklenen, tikel bir kültürün özgülüğünün ne olduğunu araştırmasıydı. Bu anlamda, bu eleştirel düşüncenin antropolojiye yüklediği rol, Marc Augé'nin ifadesiyle "kuşku uyandıran" (1994: 21) bir çeviri işiydi. Örneğin etnolog Castoriadis'e göre, "Babilonların ya da Bororoların doğal ve toplumsal evrenini, onların yaşadığı haliyle anlamaya çalışılmalı, bunu yaparken, bu kültürde (bilinçli ya da bilinçsiz olarak) varolmayan belirlenimleri bu kültüre dahil etmekten kaçınılmalıydı" (Augé, 1994: 21). Anti-ışlevselciler, kültürü toplumsala yapılan bir ek (*supplément*) olarak tanımladıklarında, antropologdan neden Bororoların Babilonlu değil de, Bororolu

olduğunu keşfetmelerini talep ederler. Artık (*surplus*) ya da ek (*supplément*) olarak tanımlanan kültür, işlevselci ve belirlenimci açıklamalar son bulduğunda, ihtiyaç duyulan şeydi. Bu, kültürel-ışlevselci bakış açısından "toplam" olarak kavramsallaştırılan kültür kavramının yerine, kalıntı (*reste*) olarak kavramsallaştırılan bir kültür kavramının ikame edilmesi anlamına geliyordu. Etnoloğa düşen görev, *açıklanamaz ve indirgenemez* olanı ortaya çıkarmaktı. Post-ışlevselci anlamıyla kültür, her şeyi açıklandıktan sonra bir toplumdaki geriye kalan şeydi. Etnologlar, uzak toplumlara doğru yola çıktıklarında, onlardan beklenen, *ötekilerin farklılıklarının sırrını keşfetmek, ekonomi ve sosyolojinin açıklayamadığını açıklamaktır*.

Marc Augé'ye göre, etnologun keşfettiği ilk şey kültürler değil, toplumlar, yani farklılık ve ötekilik kavramlarının özel bir anlama sahip olduğu örgütlü ve hiyerarşik bütünlüklerdir; etnolog, öncelikle karşısında hukuki ve politik terimlerle bakılması gereken kurumsallaşmış bir yapı bulur. Her şeyden önce fark ettiği, toplumsal farklılıktır: Cinsiyet farklılığı, yaş farklılığı, soy farklılığı, toplumsal köken farklılığı, kuşak farklılığı (Augé, 1994: 21-24). Günümüzde antropolojinin görevinin sanıldığı gibi *kültürleri açıklamak değil de toplumsal farklılıkları araştırmak* olduğu bir kez daha vurgulandığında, kültürün değişmeyen bir olgu olarak kavramsallaştırılması da sorunsallaştırılmış olur. Neden Türk'ün Türk olduğunu soran bir bakış açısı, sadece Türklerin değişmez bir şekilde Fransızlardan farklı olduğunu ortaya koyabilir. Sosyolojinin farklılıklarını araştırmaya çalıştığı bir Fransız toplumunun karşısına, antropoloji, değişmesi mümkün olmayan, mutlak bir aşkınlık olarak tanımlanmış bir Türk kültürü kurgusuyla çıkabilir. Marc Augé, kültürçü (*culturaliste*) yaklaşımların barındırdıkları tehlikeye şöyle değinir: "Farklılıklara saygı, farklılık hakkı, çok kültürlü toplum kavramı, asil bir dilin gereksinimlerini karşılayabilir, bir getto ve dışlama ideolojisine gerekçe oluşturabilir" (1994: 156-157). Oysa, tüm toplumların toplumsal farklılıklar ve ötekilikler inşa ettikleri vurgulandığında, Türk kültürünün Fransız kültürü karşısında yüceltilmesi ya da alçaltılması -bununla bağlantılı olarak Türk göçmenlerin

15
Marc Augé, *Le sens des autres*'un "la Conquête de l'Espace" başlıklı bölümünde bunları ayrıntılı olarak tartışır. Bu bölümde, özellikle, ötekilik ve mekan arasındaki ilişki ele alınır. Augé'ye göre bugün herkesin hep bir ağızdan "kimlik krizi" olarak tanımladığı olgu, aslında mekana ilişkin bir krizdir (1994: 149-172).

Fransa'ya asla uyum sağlayamayacağı ya da kültürlerini tamamen bir kenara bırakarak Fransız toplumuna uyum sağlamaları gerektiğinin savunulması- yönündeki bir eğilimin meşrulaştırılması zor olacaktır; araştırılması gerekenin, her iki toplumun kimlik ve ötekilik sorunlarını nasıl yaşadığı ve kurguladığı sorusu olduğu düşünülebilir. Antropolojinin nesnesini yeniden tanımlama girişimleriyle, toplumsal farklılıkları/toplumsal ötekilikleri araştırmaya başlaması, yani Fransız toplumunun antropolojisini yapma yolunda emin adımlarla ilerlemesi, bugün antropolojinin Fransız toplumundaki işsizleri, kenar mahallelerde yaşayan göçmenleri konu alan çalışmalarla adını duymasına yol açar.¹⁵

Modern Proje mi?

Ötekilik sorunsalı gerçekten de uçsuz bucaksız bir sorunsal. Antropolojiden sosyolojiye kaydığımızda, ötekine bakış açısının sosyolojik çalışmalarda değiştiğine tanıklık eden en gözde çalışmalardan birisi, hiç kuşkusuz, Pierre Bourdieu'nün yönetiminde gerçekleştirilen *La misere du Monde* (Dünyanın Sefaleti) başlıklı araştırmadır. Marc Augé, *Le Sens Des Autres*'da (Ötekilerin Anlamı) "Mekanın Fethi"nden söz ederken, Pierre Bourdieu *La misere du Monde*'da yer alan çalışmasına "Bakış Açılarının Mekanı" adını verir.

Marc Augé, modernliğin çelişkilerini gün ışığına çıkarmak için mekan ve ötekilik arasındaki ilişkilerin yeniden kavramsallaştırılması gerektiğine dikkat çeker. Avrupa'nın birleşmeye çalıştığı tarihsel bir anda, ulusal kimlikler ve sınırlar yeniden sorgulanırken, birden bire azınlık kavramının ne olduğu da tartışılmaya başlanır. Bu olgu karşısında, Afrikalı toplumları incelemiş bir antropolog, Afrika ülkeleri bağlamında ulusal kimliğe ilişkin sorunların kitle iletişim araçlarında etnik sorunlara indirgenerek tartışılmış olduğunu anımsar; ve böylece, aynı olgunun, bugün Avrupa'da ulusun etnik çoğunluk olarak tanımlanmasında ve bu etnik çoğunluğun, tarihin kendisine miras bıraktığı-

nı düşündüğü mekanı, ulusal mekan olarak sahiplenmesinde yeniden ortaya çıktığını görür. Marc Augé, ister Avrupa Birliği tartışmaları ister Avrupa ülkelerindeki göçmenlerin konumuyla ilgili tartışmalar olsun, bu tartışmalarda egemen olan söz dağarcığının; dolaşım, duvar, getto, banliyö, sınır gibi mekana ilişkin sözcüklerden oluştuğuna dikkati çeker. Burada, karşımıza çıkan sorunsal, benzer ve öteki arasındaki ilişkiye içkin bir sorunsaldır; bir yanda, kimliğinin, tarihinin belli bir mekanda kayıtlı olduğunu savunan ve bu nedenle homojen olduğu yanılığında yaşayan topluluklar, öte yanda, ne kimliğin ne de tarihin kavranılmasına izin verdiği dolaşımın ve iletişimin yarattığı mekanlarda yersiz yurtsuzluklarıyla öne çıkan ve birincinin sözde kökensel etnik saflığını tehdit ettiği düşünülen topluluklar. Bu sorunları dikkate aldığı anda antropologun savunması gereken temel ilke, mekanın sembolikleştirilmesinin bir birliğin ifadesi değil, -toplumlar hiç de sanıldığı gibi homojen varlıklar değildir- bir anlam arayışının ifadesi olduğudur. Örneğin, Afrika'da yapılan etnolojik araştırmalar, kimi bölgelerin sadece tek bir etnik topluluğa ait yerler olarak kurulmasının ya sistematik bir politik girişimin ya da bu bölgelere sömürgeci tarafından dayatılan bir yanılısamının eseri olduğunu gösterir (Augé, 1994: 154-157). Bu tartışmalar ışığında, bugün, Avrupa'nın kimlik ya da sınır sorunlarını etnik terimlerle tartışmasının, beraberinde kimlik, homojenlik ve bütünlük yanılısamından başka bir şey getirmeyeceğini söylemeye gerek var mı?

Marc Augé'nin çağdaş bir olgu olarak nitelediği, tarihi ve kimliği, üzerinde yaşadığı mekanla tanımlayan topluluklar, Pierre Bourdieu'nün ilgisini çeker. "Görüş Açılarının Mekanı" başlıklı yazısında Bourdieu, "sözcüklerin farklı söylem özneleri için sahip olduğu çok değerliliği ve dünyanın karmaşıklığıyla belirsizliğinin bakış açılarının çoğulluğunun bir sonucu olduğunu" (1993: 13) göstermeye çalışır. Bourdieu, sözcüklerin ifade edildikleri bakış açısı farklılıklarına karşılık gelecek şekilde çok anlamlı olduğuna dikkati çekerken, öncelikle sosyologun çalışmasında bu farklılıklara duyarlı olduğunu söylemekle yetinmeyip, bu duyarlılığı bire bir görünür kılmayı en azından denemesi ge-

rektiğini özellikle vurgular. Bunu yapabilmek için, araştırmacının, bakış açılarının duyurulmasında aracı olduğu kişilerin sözlerini anlam kaymalarına neden olabilecek tehlikelerden korumaya çalışması ya da en azından bunu denemesi gerektiğini söyler (1993: 10). Pierre Bourdieu'nün çalışması, kalkınmada öncelikli bölge olarak tanımlanan bir mekanda inşa edilmiş Düşük Kiralı Konutlarda (HLM) oturan Cezayir kökenli göçmenleri konu alır. Bourdieu, bu tür toplulukların yaşam tarzlarıyla, aile içi ilişkilerini örgütlenme biçimleriyle ilgilendiğinde, modern bilgi kuramının temel kaygısının, bu toplulukları modernleştirmeye, kentlerdeki yaşama uyumlu kılmaya ve eğitim sisteminde başarılı olmalarını sağlamaya yarayacak bir bilgi üretmek olduğuna dikkati çeker. Bu modern bilgi kuramının karşısında eleştirel bir tavır alan Bourdieu, amacının, eğitimsizliğe, işsizliğe, kötü ve bakımsız konutlarda yaşamaya terk edilmiş Cezayirli göçmenlerin, bu modern bilgi kuramı hakkında kendi sınırlı dil olanaklarıyla neler söylediğini ortaya çıkarmak olduğunu belirtir (1993: 14). Bourdieu'ye göre, yaşadıkları bölgedeki fabrikalar kapatıldıktan sonra, işsizliğin yaşamlarındaki en belirgin ve önüne geçilemez gerçeklik olduğu bu Cezayirli göçmenler, kendi tikel dünyalarında birebir yaşadıkları haliyle dünyanın içinde debelendiği sefaletten söz eder. Bu çalışmayla, Bourdieu, bir yandan modern bilgi kuramını köşeye sıkıştırır, yazgıları üzerinde müdahale şansı olmayanlar hakkında bu kuramın bilen konumuyla ürettiği bilgileri ve bu bilgilerden yararlanılarak üretilen politikaları eleştirir; öte yandan, hakkında bilgi üretenlerin kendi maddi ve manevi varoluş koşulları hakkında konuşan özneler olduğunu vurgulayarak, modern bilgi kuramının nesnesini bu kuramı eleştiren özneler olarak öne çıkarır.

Bununla bağlantılı olarak, bugün dünyanın ileri ülkelerinin –özellikle Avrupa ülkeleri- demokrasilerini tehdit eden olgu, bu ülkelerin ideal olarak tanımladıkları demokrasinin uygulamada karşılaştığı çarpıklıklarla birlikte doğmaktadır (Schapper, 1998: 13). Modern toplumların politik meşruluğu, vatandaşlık ilkesine dayandırılan bir meşruluktur. Vatandaşlık ise, eşit bireylerin hukuki ve politik olarak eşit haklara sahip olma-

sı ilkesine dayanır. Eğer, bir ülkede yaşayan insanlar sadece o ülkenin yerlileri olmadıkları için bu hukuki ve politik haklardan yararlanamıyorsa, modern toplumlar bir kez daha sistemlerinin meşruluğunu ya da demokratikliğini askıya alıyorlar demektir. Tam da, bu haklara sahip olmadığı için yabancının, göçmenin sözü dinlenmez, bu sözün politik bir değeri yoktur. Pierre Bourdieu, bunu daha keskin bir ifadeyle dile getirdiğinde, göçmenlerin olduğu kadar, toplumun marjinal kesimlerinin sözünün de neden dinlenmediğini anlarız: "Anlaşılır tümceler üretmek için yeterli olan dil becerisi, *dinlenmeye* elverişli tümceler, konuşmanın gerektiği her durumda alınabilir (*recevable*) olarak kabul edilen tümceler üretmek için hiç de yeterli olmayabilir" (1982:42). Sorun, demek ki, bir yandan hangi kesimlerin ülkenin geleceği hakkında söz söyleme hakkına sahip olduğuyken, öte yandan toplumun belli kesimlerinin –entelektüel seçkinler kadar politik seçkinlerin ve özellikle toplumun belli bir eğitim ve gelir düzeyine sahip kesimlerinin- hangi sözün kamusal alanda dolaşıma girebileceğini belirliyor olmasıdır. Pierre Bourdieu, Cezayirli göçmenlerin sözünü kamusal alana dahil ettiğinde, hem göçmenlerin hem de marjinallerin sözüne hak ettiği toplumsal saygınlığı kazandırır. Hakkında konuşulanlar, modernleştirilmesi ve eğitilmesi gerekenler modern projenin yarattığı hayal kırıklıklarını sırayla hâlâ birilerini eğiteceğini ve modernleştireceğini düşünenlerin yüksek beğenilerine sunar.

Kaynakça

- Augé, Marc (1994). *Le sens des autres, actualité de l'anthropologie*. Paris: Fayard.
- Augé, Marc (1995). *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*. Çev. Hülya Tufan. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bourdieu, Pierre (der.) (1993). *La Misere du Monde*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1993). "L'Espace des points de vue." *La Misere du Monde*. Pierre Bourdieu (der.) içinde. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1982). *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard.
- Connolly, William E. (1995). *Kimlik ve Farklılık*. Çev. Feriâ Lekesizalın. İstanbul: Ayrıntı.
- Dosse, François (1992). *Histoire du structuralisme, I. Le champ du signe, 1945-1966*. Paris: Editions La Découverte.

Honoré, Jean-Paul (1994). "De la Nippophilie a la Nippophobie. Les stéréotypes dans la vulgate de presse (1980-1993)." *Mots, Les langages du politique*. No:41 (Décembre 1994): 9-55.

Kristeva, Julia (1988). *Etrangers a Nous-mêmes*. Paris: Gallimard.

Lyotard, Jean-François (1985). *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris: Editions Galilée.

Peytard, Jean (1995). *Mikhail Bakhtine, Dialogisme et analyse du discours*. Paris: Bertrand-Lacoste.

Schapper, Dominique (1998). *La Relation a l'Autre*. Paris: Gallimard.

Todorov, Tzvetan (1982). *La Conquête de l'Amérique, La question de l'autre*. Paris: Seuil.

Todorov, Tzvetan (1984). *Critique de la critique, un roman d'apprentissage*. Paris: Seuil.

Todorov, Tzvetan (1989). *Nous et Les Autres, La Réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil.

Urban Cultural Identities and Globalization: A Critical Account

Abstract

The author analyses contemporary urban cultural identities from a macro-sociological point of view. The main issues on which this article is built upon are the following: Firstly, the argument that there is a new system of interaction between what can generally be called as 'global' and what has traditionally been identified as 'local'. This new system gives rise to a new cultural identity and a new topology where everything is both 'local' and 'global' at the same time. The interaction of this system with elements that have not been incorporated in its fields is the second major issue that the author uses. Furthermore, it is argued that the built environment has a major influence on cultural identities, as it is not only part of these identities but their mirror as well. Therefore, the latter argument is a third issue as in the text we find many parallel references to aesthetic factors. It becomes evident throughout the whole article that the author applies his arguments to an imaginary globalized society, which is not very far from the urban societies of contemporary developed countries.

Konstantinos Ntaras
University of
Portsmouth
School of Art
Design and Media

Kentsel Kültürel Kimlikler ve Küreselleşme:

Eleştirel bir Bakış

Özet

Bu makalede yazar çağımızın kentsel kültürel kimliklerini makro-sosyolojik bakış açısı ile inceliyor. Çalışmanın üzerine kurulu olduğu temel tartışma konularının ilkinin, genelde 'küresel' olarak adlandırılan ve geleneksel olarak 'yerel' olarak tanımlanan arasında yeni bir etkileşim sisteminin varlığına ilişkin öne sürülen görüşler oluşturuyor. Bu yeni sistem, yeni bir kültürel kimliğin ve herşeyin hem 'yerel' hem de 'küresel' olduğu yeni bir topoloji ortaya çıkarıyor. Bu sistemin kendi alanına henüz daha dahil olmamış elemanlarla etkileşimi ise yazarın odaklandığı diğer önemli konuyu oluşturuyor. Oluşturulan bu yeni ortam kültürel kimlikler üzerinde önemli ölçüde etkili ve sadece bu kimliklerin bir parçası değil aynı zamanda onların bir yansıtıcısı hitelindedir. Bu son tartışmayla ilgili olarak çalışmada estetik faktörlerin önemine ayrıntılı olarak değiniliyor. Yazar, öne sürdüğü görüşlerde, günümüz gelişmiş ülkelerinin kentsel toplumlarından çok da uzak olmayan hayali küreselleşmiş topluma göndermede bulunuyor.