

‘KÜLTÜREL KİMLİK’ KAVRAMI ve KİMLİĞİN TANIMLANMASINDA TEMEL YAKLAŞIMLAR

R.Saim DALBAY¹

ÖZET

‘Kültür’ kavramının yüzlerce tanımı olduğu gibi ‘kültürel kimlik’ kavramı da bu karışıklıktan fazlasıyla etkilenmiştir. Kültürel kimlik nosyonunu açıklamak üzere öne sürülen birbirinden oldukça farklı nitelme ve kavramsallaştırmalar benzer nitelmelemlerin bir araya geldiği ikili bir sınıflamayı öne çıkarmaktadır. Bunlar kültürel kimliği daha sabit ve verili görenlerle, daha esnek ve süreçsel görenlerin yaklaşımlarını içerir. Modernizmin ürünü olan ulus devletler doğası gereği kültürel kimliği sabit ve verili olarak görmekte ve özcü/homojenleştirici kimlik politikalarını öne çıkarmaktadır. Diğer taraftan postmodernite de ulus devletin özcü kimlik yaklaşımını tehdit etmekte ve o da kendi doğası gereği daha esnek ve süreçsel olmanın yanında parçalı kimlik yaklaşımlarını öne çıkarmaktadır. Kimliğin tanımlanmasına ilişkin bir diğer yaklaşım öznelci ve nesnelci yaklaşımdır. Bu sınıflama, kültürel kimliğe yönelik gelenekçi(özcü)-yenilikçi(esnek) yaklaşımdan farklı olarak, kimliği daha çok kişilik bağlamında daha geniş perspektiften ele alan bir sınıflamayı ifade eder. Nesnelci yaklaşımın içinde yer alan sosyolojik kuramlardan en önemlilerinden biri inşacı yaklaşım olarak bilinir. Kimliğin (bir anlamda gerçekliğin) inşasında içsel ve dışsal dinamiklerin (bir anlamda eylem ve yapı) arasındaki diyalektik ilişkiye vurgu yapar. Özetle inşacı yaklaşım, tek taraflı olarak ne yapının ne de eylemin gerçekliğin inşasında belirleyici bir etkiye sahip olmadığını ancak bunların arasındaki diyalektik ilişki ile kimlik/gerçeklik inşasının ortaya çıktığını savunur.

Anahtar Kelimeler: Kültürel Kimlik, Kimlik İnşası, Kimliğin Ötekileştirilmesi, Sosyal Kimlik, İnşacı Yaklaşım

¹ R. Saim Dalbay, Dr., Isparta Mesleki Eğitim Merkezi, saimdalbay@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-8269-7590.

CONCEPT of 'CULTURAL IDENTITY' and BASIC APPROACHES DESCRIPTION of IDENTITY

ABSTRACT

Just as there are hundreds of definitions of the concept 'culture', the concept 'cultural identity' has been greatly influenced by this confusion too. The very different qualifications and conceptualizations proposed to explain the notion of cultural identity put forward a dual classification where similar of qualifications come together. These are include approaches those who see more fixed and ascribed to cultural identity with those who see more flexible and processual to it. The nation states of the modernism product due to the nature of the see fixed and ascribed to cultural identity and put forward of essentialist/homogenizer identity politics. On the other hand, postmodernity also threatens the nation state's approach to essentialist identity, which, in addition to being more flexible and processual in its own nature, put forward fragmented identity approaches. Another approach to the description of identity is the subjectivist and objectivist approach. This classification is different from the traditionalist (essentialist)- innovative (flexible) approach to cultural identity and tackle in the context of personality and from a wider perspective the identity. One of the most important sociological theories within the objectivist approach is known as the constructivist approach. It emphasizes the dialectical relationship between internal and external dynamics (action and structure in a sense) in the construction of identity (reality in a sense). In summary, the constructivist approach argues that neither structure nor action unilaterally have a decisive effect on the construction of reality, but the construction of identity/reality emerges with the dialectical relationship between them.

Keywords: Cultural Identity, Identity Construction, Otherness of Identity, Social Identity, Constructivist Approach

1. GİRİŞ

Kültürel kimlik kavramını tanımlamaya yönelik birçok yaklaşım olmakla birlikte bu dağınık kavramsallaştırmayı bir nebze daha anlaşılır kılabilmek için temelde ikili bir sınıflama çerçevesini öne çıkarmak yararlı olabilir. Fakat bu sınıflama da bu kavramsallaştırmayı bütünüyle açıklamaktan uzak olacaktır. Çünkü zaten doğası gereği sosyal bilimler katı sınırları olan kavramsal bir çerçeveye sıkıştırılamaz. Hele ki kültür gibi kimlik gibi multidisipliner kavramlarla çalışılıyorsa bu kavramları katı sınırlar içerisinde hapsederek açıklamak imkansızdır. Kültür denildiğinde nasıl ki kimliğe ilişkin birçok şeyden bahsedebiliyorsa kimlik denildiğinde de kültüre ilişkin birçok noktaya değinmeden geçilemez. Benzer şekilde kimlik ile ilgili birçok tanımlama bize aynı

zamanda kişilik ile ilgili tanımlamaları çağrıştırıyorsa, kişilik ile ilgili herhangi bir tanımlama da bütünüyle kimlik kavramından soyutlanarak yapılamaz. Nihayetinde burada bu kavramlara ilişkin bağlam durumları ön plana çıkar. Bunlar kimliğin tarihsel kökeni, kimliğin siyasetle ilişkisi, kültür ile dinin, eğitimin, iktidarın, coğrafyanın, tarihin vb. bağlantısı ya da bir toplumdaki baskın kişilik örüntüleriyle siyasal kültür ilişkileri gibi bağlamsal ilişki türleri olarak örneklendirilebilir. İnsan beyni kategorik düşünmeye yatkın olduğu için sıklıkla bu kategorileştirmeden yararlanmak durumunda kalmaktadır. Burada bizim öne çıkarıp önerdiğimiz kategorileştirme gelenekçi/özcü ve yenilikçi/esnek kimlik yaklaşımı olarak formüle edilebilir. Fakat yeniden belirtmek gerekirse bu tür kategorileştirmeler kapsamındaki kavramsallaştırmalar ele almak istenilen bağlam içerisinde değerlendirilmelidir.

Aynı zamanda bu kategorileştirmelere yönelik önemli bir diğer konuda, bu kategoriler her ne kadar kavram olarak bir değer çağrışımı yapsa da yalın haliyle-ya da bir şablon gibi düşünülebilir- nötr olduğu, herhangi bir değer taşımadığı ancak bağlamı içerisinde olumlu ya da olumsuz bir değer yüklenebileceği bilinmelidir. Bu duruma örnek verecek olursak milli kimliğin kökenine ilişkin gelenekçi/kapalı/özcü yaklaşımın geliştirdiği söylem özümüzü tanıma/sahip çıkma anlamında çoğu kez pozitif bir algı yaratmakta iken yenilikçi/açık/esnek yaklaşımın geliştirdiği söylem daha çok ‘toplum mühendisliği’ çağrışımı yaptığı için daha olumsuz bir algı yaratmaktadır. Fakat diğer taraftan sürece bağlı olarak da bu değer algısının değişkenlik gösterebildiğini söyleyebiliriz. Mesela imparatorlukların yıkılıp yeni bir toplumsal/siyasal yapıya ihtiyaç duyulduğu ulus inşa süreci bağlamında gelenekçi/özcü yaklaşımın toplumsal kimliğe ilişkin söylemine daha pozitif bir değer yüklenirken yüz yıl sonra küreselleşmeyle birlikte sınırların daha geçirgen olduğu günümüzde aynı söylemlere tektipleştirici/homojenleştirici ve dışlayıcı gibi gerekçelerle daha negatif bir anlam yüklenebilmektedir.

Birbirine yakın olmakla birlikte kimliğe ilişkin psikolojik ve sosyolojik bakış açısı arasındaki farkı vurgulamak için ayrıca öznelci ve nesnelci (inşacı) olmak üzere ikili bir sınıflamayı da öne çıkarmak uygun bulunmuştur. Ayrıca bu sınıflamanın bize, kimliğin oluşumuna ilişkin daha çok fikir verme potansiyeline sahip olduğu düşünülmektedir. Bu sınıflamada kabaca öznelci yaklaşım, daha çok kimliği kişilik bağlamında ele alan psikolojik bakış açısını ifade ediyor. Fakat esasında başlıca bir çalışma alanı olan bu konuya ilişkin derinlemesine bir inceleme bu çalışmanın kapsamını fazlaca aşacağından konuya sadece değinilmekle yetiniliyor. Sınıflamanın diğer ayağındaki nesnelci yaklaşımda kimlik

konusu yapı-eylem ikiliği üzerinden ele alınıyor. Klasik sosyolojide toplumsal gerçekliği -bir anlamda kimliği- yapı ya da eylem ürünü olarak gören kuramları aşan, toplumsal gerçekliği salt yapı ya da eylemin ürünü olarak görmekten çok bunların arasındaki diyalektik ilişkiye vurgu yapan Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın bilgi sosyolojisi kapsamında öne çıkardığı inşacı yaklaşım ve bu yaklaşımın felsefi zeminini oluşturan fenomenoloji ve etnometoloji konuları öne çıkartılıyor (Yaklaşım eleştirisi için bkz. Balkız ve Ögütle 2012).

Son olarak bu makalede, 2018 yılında kaleme alınan “‘Kimlik’ ve ‘Toplumsal Kimlik’ Kavramı” isimli makalede cevabının müstakil bir çalışma gerektirdiği belirtilen ‘toplumsal/kollektif/kültürel kimlik’ kavramlarının temelde aynı şeyi ifade edip etmediği, bu kavramların birbirinin yerine kullanılıp kullanılmayacağı sorusunun cevabı da aranmaktadır (Dalbay, 2018, s.174).

2. KÜLTÜREL KİMLİĞE GELENEKÇİ/ÖZCÜ ve YENİLİKÇİ/ESNEK YAKLAŞIMLAR

Gelenekçi/özcü kültürel kimlik yaklaşımı daha çok kapalı, verili, dar ve sabit bir bakış açısıyla kavramın içeriğini doldurmaya çalışır. Aynı zamanda bu yaklaşım bütüncül, tümdengelimci ve homojenleştirmeyi öne çıkaran katı bir anlayışı benimser. Yenilikçi veya esnek olarak tanımladığımız diğer yaklaşım ise kültürel kimlik tanımlamasında tarihselliği vurgular. Kültürel kimliği inşacı bir bakış açısıyla tamamlanmayan bir süreç olarak değerlendirir. Bu tümevarımcı yaklaşım aynı zamanda kapsayıcılık ve esneklik ile de ilişkilendirilir.

İlkinde kültürel kimlik tamamlanmış bir nosyon olarak görülür. Kurumsal ve toplumsal şartlara bağımlı olarak kültürel çeşitlilik, doğal ve verili olarak algılandığı için kimliklerin devamlılığı beklenir. Kimlikler geçişkenliği olmayan katı formlar olarak görülür. Kimlik tanımlamalarında siyah-beyazın dışında ara renklerin de olabileceği çoklukla kabul edilmez (Janssens,“vd.”, 2006). Halbuki diğer yaklaşımda bırakalım ara renkleri grinin bile neredeyse onlarca tonu üzerinde durulur. Gelenekçi kültürel kimlik yaklaşımı ‘katı’ kültürel unsurların kuşaklararası aktarımının, toplumsal kalıtım yoluyla gerçekleştiğine ve böylece homojen bir topluluk yapısı oluşacağına inanır. Topluluklara kimliklerini bu yolla kazandıran muhafazakârlığı ve dışlamayı tetikleyen katı kültürel unsurlar bu nedenle günümüzde daha çok negatif bir çağrışım yaratır. Özellikle radikal milliyetçi kimlik yapılarının öteki kimlik yapılarına yönelik aşağılayıcı, dışlayıcı, olumsuz algısı ve nihayetinde de çoğu zaman şiddete başvuran ötekileştirme süreci, katı kimlik yapılarının ötekilerle ilişkisinin tipik göstergeleri olarak görülür

(Aşkın, 2007, s.215). Türkiye'nin de dahil olduğu günümüz ulus devletlerinin ulus inşa süreçlerinde, daha çok özcü/homojenleştirici yönünü öne çıkartan gelenekçi/kapalı kimlik yaklaşımlarını benimsemek durumunda kaldıklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak ulus inşa sürecinin bir zorunluluğu gibi algılanan bu yaklaşımın, kimliklerin farklılaşıp daha görünür hale geldiği günümüz küresel dünyasının gerçeklerine uyum sağlamadığı, toplumsal sancılara yol açtığı yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Esasında 'zorunluluk' algılamasının bir anlamda modernist paradigmanın ortaya çıkardığı bir yanılsamadan ibaret olduğu da değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımın oryantalist bakış açısıyla epistemolojik ve ontolojik bağlamda sınırları Doğu-Batı, Modern-İlkel, Barbar-Medeni gibi ikili kategorileştirmelerle de ifade edilmektedir. Salt modernizm karşıtlığı üzerinden kendini konumlayan yazarlar birçok yönden haklı olarak modernizmin yıkıcı yönlerini kıyasıya eleştirmektedir. Bu kişilerin temel argümanlarına göre Batı tipi modernleşme (modernizm) doğayı, canlıları adım adım felakete sürüklemekle birlikte aynı zamanda insanda da maddi ve manevi yönden aynı yıkıcı etkiyi yaratmaktadır. Dalbay bu konudaki düşüncelerini şöyle vurgulamaktadır:

“...Toplumlarda yaratılan, eninde sonunda modernleşmek zorunda oldukları ve Batıların açmış oldukları yoldan başka bir yol olmadığı algısı Batıların oyunundan başka bir şey değildir. Bundan dolayı Batı dışı toplumlar modernleşmek zorunda değildir... en azından kendilerine dayatılan Batılı modernleşme tarzına uymak durumunda değillerdir.-Bu noktada kültür-medeniyet ayırımı öne çıkmaktadır. Bu ayırımın yapılabileceği ya da yapılabiliyorsa bunun nasıl mümkün olacağı yaklaşık iki asırlık bir tartışmadır.- Fakat Batı dışı modernleşmenin nasıl bir şey olduğu, pratikteki görünümü çok açık değildir. Nihayetinde modernleşme Batıdaki Aydınlanma Dönemi ile başlayıp sanayi devrimi, Fransız İhtilaliyle devam eden, ortaya çıkışı itibarıyla devrimsel; gelişimi ve kendini yenilemesi bağlamında tarihsel ve evrimsel bir çizgiyi izleyen sürecin adıdır. Batı kendi toplumsal koşullarının bir ürünü olarak bu sürece, kolaylıkla kendini ontolojik olarak konumlayabilmişken, Batı dışı toplumlara ise bu gömlek giydirilmiştir. Ancak giydirilmiş de olsa ne giyilen gömlek ne de giyen beden aynı kalmıştır. Hem modernleşme sürecinden nasıl bir geriye dönüşün gerçekleşeceği de belirgin değildir. Yani insanlar fabrikaları kapatıp kentleri mi boşaltacak, cemiyet yapısı kendini feshedip yeniden cemaat yapıları mı oluşacak. Böylece insanlar kendi ellerinin eseri kaçınılmaz felaketten kurtulup sahici mutluluklarına yeniden mi kavuşmuş olacaklar. Ya da Taylor'un ortaya koyduğu

modernleşmeyle yitime uğrayan anlam, ahlak, amaç ve özgürlüklere kolayca yeniden mi sahip olacağız. Modernleşmenin eleştirisi yapılırken karşıt modernleşmenin ya da antitezinin açıkça tanımlanması ve sağlam rasyonel temellerinin oluşturulması gerekiyor. Bugün modernleşme kendi mucitlerinin iradesini de aşan bir yapıya dönüşmüştür. Ama bu durum modernleşmenin haklılığının ya da kaçınılmazlığının bir göstergesi değildir. Modernleşmeye toptancı bir bakış açısıyla karşı koymak yerine onun insana ve doğaya karşı vahşi yönlerinin ehlileştirilmesine yönelik çözümlere kafa yormanın daha yapıcı olacağı kanaatindeyiz. Aslında Türkiye, Cumhuriyet deneyimiyle değeri sonradan anlaşılan umut verici bir sentez ortaya koyabilmiştir. Türkiye'nin bu özgün modernleşme deneyimi ülkenin Ortadoğu bataklığına saplanıp kalmasını büyük ölçüde engellediği gibi, Batı'nın soğuk rasyonalitesi içerisinde benliğini ve kültürünü kaybetmesine de ket vurmıştır...” (Dalbay, 2018, s.94-95).

Gelenekçi/özcü/kapalı kültürel kimlik anlayışının kimlikleri ötekileştiren yönü, esasında tam olarak kimlikler siyasetinin hayat bulduğu bir alan olarak ortaya çıkar. Karakaş'ın (2013, s.5) da belirttiği gibi, kimlikler siyaseti Türk toplumunun bir gerçeği ve bunun toplumsal yapı üzerindeki belirleyici bir faktördür. Öteki üzerinden yapılan kimliksel söylemlerde ötekinin, “tarih dışı, tek boyutlu, kalıplaşmış bir gerçeklik boyutuna” indirgenmesi yaklaşımı kimlikleri sınıflandıran bir faktör olarak öne çıkmasının yanında kimlikler siyasetini de keskinleştirir. Böylece kolaylıkla kimlik kurgusu yapılabildiği gibi gerek bireylerin gerekse de grupların kendilerini konumlandırabilecekleri bir siyasal alan da oluşturulabilmektedir. Kimlik bağlamında siyaset yapma dinamiğini ortaya çıkartan bu durum, Osmanlı'dan itibaren Türk toplumunda da siyasal yapıyı etkilemiş ve çoğunlukla toplumsal yapı üzerinde belirleyici bir etkisi olmuştur. Türk toplumundaki kimlik siyasetinin kimi zaman dini kimi zaman milli, kimi zaman siyasi kimi zaman mezhepsel onlarca örneğini bir çırpıda ortaya koyabilmek mümkündür.

İkincisinde ise kültürel kimliğin en önemli yönü onun bir süreç olarak kabul edilmesidir. Böylece kesin ve katı kriterler yerine müzakere edilebilir alanlar oluşturulur (Aşkın, 2007, 215). Kimliklerin bu esnek yapısı dahilinde müzakere edilebilir alanların olması demek, her isteyenin istediği şekilde kültürel kimlik yapılarının formlarını şekillendirebileceği anlamına gelmez. Müzakereye açık alanlar kavramı esasında kendi varoluşsal sınırları dışındaki alanları ifade eder. Böylece müzakereye dayalı esnek yapılanma sayesinde kültürel kimliklerin sürekliliğine ve işlevselliğine katkı sağlanmış olur.

Hoşgörü çağrışımı yapan yenilikçi/açık kimlik anlayışının kendine özgü bir ilerleme süreci ve öteki kimliklere gerektiğinde sınır koyan bir değer anlayışı olduğu iddia edilmektedir. Sorgusuz benimsenen katı kültürel unsurların aksine dinamik ve değişime açık olan esnek yenilikçi unsurlar, uzun vadeli rasyonel öğrenme süreçleri ve bireysel deneyimler sonucu kazanılır (Aşkın, 2007, s.215-216). Yenilikçi esnek kültürel kimlik yaklaşımını benimseyen Keyman da günümüz dünyasında etnik, dinsel, kültürel, cinsel vb. bağlamlarda ortaya çıkan kültürel kimlik taleplerini görmezden gelmenin mümkün olmadığını öne sürmektedir. Güvenli ve istikrarlı bir dünya düzeni için çatışmalara kalıcı ve uzun soluklu çözüm arayışlarının katkı sağlayabileceğini belirtmektedir. Soğuk savaşın 1990’larla birlikte sona ermesi ve 11 Eylül saldırılarının oluşturduğu küresel konjonktürle birlikte kültürel kimlik olgusu; siyasal, ekonomik vb. alanların gölgesinde tali bir soru(n) alanı olmaktan çıkmış ve “sistem-kurucu ve sistem-dönüştürücü bir toplumsal gerçeklik”e dönüşmüştür (Keyman, 2007, s. 217-230). İnsanlar arasında etkileşim ve iletişim unsuru olan kültür, aynı zamanda bir tahakküm kaynağına da dönüşebilir.

“Kültür; inançları, gelenekleri, değerleri, dili kapsar; aynı zamanda bireyleri ve grupları kurumsallaşmış hiyerarşilere bağlayan pratikleri dolaylıdır. Yatkinlikler, nesnelere, sistemler, kurumlar vs. –hangi biçim altında olursa olsun, kültür, iktidar ilişkilerini somutlaştırır” (Swartz, 2011, s.11).

“Kültür, tarih bakımından mevcudiyeti kesin olarak bilinen bir toplumun, sosyal etkileşim yoluyla nesilden nesile aktardığı manevi ve maddi yaşayış tarzlarının temsil ve tecelli bakımından yüksek bir seviyedeki bir bileşimi olan, sebebi ve sonucu açısından ise, ferde ve topluma mensubiyet şuuru, özel bir kimlik kazandırma, bütünleşmiş kılma, yaşanan çevreyi ve şartları kendi hedefleri istikametinde değiştirme arzusu ve iradesi veren, değer, norm ve sosyal kontrol unsurlarının belirlediği bir sistemdir” (Tural, 1988, s.52).

Kültürün önemine yönelik bu vurguların yanında Aksoy (2001, s.44), salt kültürel kimlik üzerine yürüyen ilişkilerin de bir risk unsuru oluşturduğunu söyler. Bu çerçevede siyasal, sınıfsal taleplerin geri plana itilmesi, demokratik ve toplumsal taleplerin üzerinin örtülmesi durumu söz konusu olabilir. Etnik, dini, ulusçu, cemaatçi kimlik tanımları da bu kapsamda kendi içinde tehlike barındırır ve çokkültürlülüğe özcü bir yaklaşımla yakındığımız aynı noktaya geri geliriz.

Bourdieu ise kültürü bağımsız bir olgu olarak ele almaz. Bourdieu’ya göre birey, grup ya da eğitim sistemi gibi kurumlar

arasındaki iktidar ilişkilerine bakarak büyük resmi görme imkanına sahip olabiliriz. Toplumsal hayatın merkezindeki ‘iktidar’ olgusu ayrı bir inceleme alanı olarak değil, ‘kültür’le birlikte bir bütünün iki parçası olarak ya da siyasi içeriğin bir ifade şekli olarak görülür. Nihayetinde eleştirel bir kültür kuramı aynı zamanda bizi bir siyaset kuramına da götürür (Bourdieu, 1989’dan akt. Swartz, 2011). Aynı zamanda sosyal dünyayı anlamamanın yolu iktidarların sorgulanmasını gerektirir. Dolayısıyla bilimsel işlevini hakkıyla yerine getiren bir sosyoloji iktidarları yalanlama ve hayal kırıklığına uğratma potansiyeline sahiptir. Sosyolojinin bir şeyin işine yaramak gibi bir işlevi yoktur. Bir şeyin işine yaraması demek onun hizmetine girme anlamına işaret eder. Halbuki sosyolojinin en temel bilimsel işlevi yansız olarak iktidardan başlayarak sosyal bilimlere anlamaktır (Bourdieu, 1997: 87-90). Benzer şekilde Kongar da iktidarların kültür üzerindeki etkilerine değinir. Hükümetler kendi ideolojilerinin, devletin her alanında egemen olmasını isterler ve toplumdaki bütün etkinlikler gibi, kültür ve sanat etkinliklerini de kendi ideolojileri çerçevesinde biçimlendirme eğilimindedirler (1994, s.113). Kurumsal eğitim, ulus toplumlarında kültür aktarımının temel araçlarından biri olarak görülmesinin yanında aynı zamanda ulus toplumların kendi vizyonlarına yönelik tek tip vatandaş modelinin kurgulanıp üretildiği temel kurumlardır. Dolayısıyla kimliğin inşasında irade özgürlüğü bahsi ulus devlet modeli bağlamında tartışmalı bir konudur. Cohen ve Arato ise kimlik inşasının bir güç mücadelesi gerektirdiğini ortaya koymakta ve bu mücadelenin politik ve sivil alanda demokrasinin yaygınlaşmasını katkı sağlayacağını söylemektedir (Cohen ve Arato, 1997’den akt. Çayır, 1999, s.26). Hall (1991, s.45), toplumsal kolektif kimliklerin, modern dünyayı üreten uzun vadeli tarihsel süreçler tarafından biçimlendirilip sağlaştırdığını ileri sürmektedir.

1980’lerle birlikte gerek ulaşım gerekse de iletişim alanlarında büyük teknolojik devrimler yaşanmıştır. Devrim niteliğindeki bu gelişmeler ve kırsaldan kente büyük bir toplumsal hareketliliğin olması neticesinde sınırların esnemesi yeni kimlik arayışlarının ve özellikle kültürel kimliklerin yeniden kurgulanmasının önünü açmıştır. Bu temel paradigma bu yeni süreci ‘yeni sosyal hareketler’ olarak kavramsallaştırmakta ve bu kapsamda sivil toplumun ve kamusal alanın sınırları yeniden oluşmaktadır. Kültürel kimliklerin inşası üzerine kurulan bu süreç demokratikleşmenin de buna paralel olarak derinleşeceği varsayımıyla meşrulaşmış yaygınlaşmaktadır. Bauman, kültür kavramıyla kimlik inşası sürecini birbirinden ayrı olgular olarak görmez (2001, s.114). Kültür tek başına bir anlam ifade etmediği gibi ancak kendi rengini vereceği kimliklerle birlikte var olabilir. Aynı şekilde kimlikler de

herhangi bir kültürün formunu almadan kimlik olarak nitelenemez. Bugün bir Türk, Müslüman, Avrupalı, Kürt ya da Alevi kimliğinden bahsedebiliyorsak bu aynı zamanda bir Türk, İslam, Avrupa, Kürt ya da Alevi kültürünün varlığını ifade eder. Bu bağlamda Hall kültürel kimliğin tarihten bağımsız olarak değerlendirilemeyeceğini, onun aşkın ve evrensel bir ruh ya da içgüdü olmadığını söyler. Hall, Bauman’ın benzer bir ifadeyle kültürel kimliklerin kültür söylemleri ve tarih potası içerisinde konumlandığını belirtir. O nedenle bu konulamaya ilişkin bir kimlik politikası daima vardır (Hall, 1998, s.178).

Alberto Melucci kimliğin oluşum sürecinde iletişimle birlikte eğitimin de önemine vurgu yapmaktadır. Ona göre modern zamanların bireyi potansiyelini geliştirmek için eğitim ve iletişim gibi önemli imkanlara sahiptir. Seçim özgürlüğü ile birlikte bu fırsatların kullanılması birey açısından sonsuz ilişki ağlarının kurulmasının ve böylece çoklu kimliklerin oluşmasını sağlar (Melucci, 2001, s. 72-73). Ancak Melucci’nin tezi Türkiye gibi ülkelerde ne kadar geçerlidir? Eğitim ve iletişim bizde iradi olarak potansiyeli geliştirme araçları olmanın dışında iktidarların kolektif kimlik inşa siyasetinin temel araçları olarak görülür. Başgil de bu araçların kullanımını çoğu zaman keyfi olarak görür. Devletin hareket alanı yani kanunların kapsadığı alan görünen âlemle yani fiil ve hareketlerle sınırlı olması gerekirken devlet görünmeyen iç âleme bir diğer deyişle kimlik inşası faaliyetlerine fazlaca bulaşmaktadır:

“Bilâkis, hususiyetle zamanımızda, binbir çeşit reklâm ve propaganda vasıtalarına mâlik olan; hükümet adamları, geniş bir ölçüde akide ve kanaatler üzerinde müessir olmakta hattâ diledikleri gibi oynamaktadırlar. Bugün hükümetler gerek politikalarını ve gerek doğru sandıkları görüşleri mektep kitapları, resmî neşriyat, radyolar ve gazeteler marifetiyle, yalnız küçüklere ve halkın saf tabakalarına değil, yetişkinlere ve okumuşlara bile çabucak ve kolayca aşılamaktadırlar. Hükümet adamları, fikir ve kanaat aşulamak veya mevcut bir fikir ve kanaati yaymak için, bugün çok ileri bir tekniğe ve geniş imkânlarla sahiptirler. Bugün hükümetlerin elinde her noktası inceden inceye işlenmiş ve etüdü edilmiş müthiş bir propaganda tekniği vardır. Her sınıf halka göre hazırlanan bu tekniğin ilk hareket kademesi mekteptir. Daha ilk mektepten itibaren küçük vatandaşlara, bir çoğu hakikat olmaktan uzak bir takım fikir ve görüşler vitamin hapları gibi yutturulur. Radyolar ve matbuat vasıtasıyla yağdırılan propaganda yağmuru vatandaş işyerinde ve tarlada bile rahat bırakmaz. Köy, kasaba ve şehirlerde sokak başlarına yerleştirilen hoparlörler, ekseriya hakikat olmaktan uzak hükümet propagandasının birer yorulmaz ve çok geveze hizmetçisidir” (Başgil, 2007, 131).

Başgil'in yaklaşık 20 yıl önce vatandaşı rahat bırakmadığından yakındığı propaganda araçları günümüz teknolojisi koşullarında çok daha baş döndürücü bir yayılma alanı bulmuştur. Artık propaganda evimizde, otobüste, sokakta, cebimizde kısacası sürekli peşimizdedir. Öznenin içinin neyle ve kim tarafından doldurulacağı konusu günümüzün de en tartışmalı meselelerinden biri olmaya devam etmektedir. Benzer şekilde konuyu siyasal iktidar-İslami kimlik ilişkisi bağlamında ele alan Ünaltay'ın da tespitleri ilgi çekicidir ve özetle şöyledir: İslam tarihi bize siyasal iktidarların dinin koruyucusu işlevinin olmadığını göstermekte asıl koruyucu unsurun Müslüman halk olduğuna işaret etmektedir. Kendi tarihimiz iyi niyetlerle yola çıkmış fakat zaman içinde yozlaşmaktan kendini kurtaramayan siyasal iktidar örnekleriyle doludur. Bütün kurumların siyasi iktidarların emrinde olması demek yani deyim yerindeyse bütün yumurtaların aynı sepete konulması durumu olası bir yozlaşma halinde bozulmanın diğer kurumlara da rahatlıkla sirayet etmesi demektir. Sağlam bir toplumsal yapı istiyorsak eğer birbirini denetleyen, bir kısmı bozulup yıkılmaya yüz tuttuğunda diğer kısımları ayakta kalabilen birbirinden bağımsız toplumsal kurumların varlığını teminat altına almalıyız (Ünaltay, 1990). Kurnaz da kimliğin dönüşüm dinamiklerini anlamada devletin kritik bir değişken rolünün olduğunu ileri sürmektedir. Bireyin sahip olduğu alt kimlikler ile devletin bireye sunmuş olduğu üst kimliklerin arasında üç tür ilişkiden söz etmektedir. Birincisinde devletin bireye sunduğu üst kimliği kabul etmeyle gönüllü asimilasyon gerçekleşir ve çatışma olmaz. İkincisinde birey verili üst kimliği reddeder ve çoğunlukla çatışma ortaya çıkar. Üçüncüsü ve günümüzde sıklıkla görülen modelde ise birey devletin verili üst kimlik modelini benimsemekle birlikte kendi alt kimlik kodlamalarını da yaşamına katmak ister. Eğer devlet alt kimlik taleplerine saygı duyup uyum politikaları geliştirmeye çabalarsa barış ortamı tesis edebilir (2021, s.45-48).

2.1. Kültürel Kimliğin Milli Boyutu

Kültürel kimliğe ilişkin kavramsallaştırmada kültürün önemli bir boyutu olan, 'millî'lik boyutu tarihselliği, değerleri ve kültürel yapıyı ön plana çıkartmaktadır. Gerek gelenekçi/özcü gerekse yenilikçi/esnek yaklaşımın kendi bakış açısıyla ele aldığı ve literatürde önemli bir hacme sahip olan 'millî kimlik' kavramını kültürel kimlik kavramının içinde yan bir başlık halinde ele almayı uygun gördük. Kösoğlu millî kimliği millî kültürün içtimaî ve ferdî planda ortaya çıkan bir üslubu olarak görür. Millî kimlik kişiyi ve toplumu farklılaştıran, en yakınlarından başlayarak diğer benzerlerinden ayıran özellikler yekûnudur (2013, s.19). Nesilleri

biçimlendirme iradesinin en önemli motivasyon kaynaklarından biri şüphesiz ki milli kimliktir. İdeallerin, değerlerin, kuşaktan kuşağa aktarılması, ortak kimlik paydalarının geliştirilmesi milletlerin devamını sağlamanın gerekleridir.

Milletlerin ayakta kalabilmesi tarihi süreciyle bir kimlik tanımlamasının yapılmasına bağlıdır. Bu tanımlama kimine göre bir kimlik inşa süreci olarak değerlendirilirken kimine göre de tarihi hafızanın okunmasından ibarettir. Sosyal ya da kültürel kimliğin doğru tanımlanarak pratikteki değerinin sorgulanabilmesi bu noktada önemlidir. Bunun en pratik yolu ise tarihtir (Sağır, 2009, s.6). Ancak çoğunlukla ulus inşacılarının ‘tarih’i manipülatif bir araç olarak gördükleri bir sır değildir. Tarihi sonsuza dek çarpıtarak gizleme imkânına henüz sahip değiliz. Tarih nihayetinde kendi gerçekliğini ortaya koyma eğilimindedir. Bu nedenle kendi ‘kutsal’ ideallerimiz bağlamında pragmatik ve gümbürlik çözümler adına tarihi çarpıtmak uzun vadede yarardan çok zararlara sebep olacaktır. Gerçeklerle yüzleşme kültürüne sadece bireylerin değil toplumların da ihtiyacı vardır. Milleti ayakta tutmak adına girilen kimlik inşasına yönelik faaliyetlerin etkili olabilmesinin yolu kanımızca temeldeki tuğlaların düzgün yerleştirilmesine bağlıdır. İlk başta gösterilecek titizlik, harcanacak çaba sonradan eğri duvarı düzeltmeye harcanacak çabadan daha fazla olacaktır.

‘Millî kimlik’ kavramının ortaya çıkışı ile ilgili yenilikçi/esnek yaklaşım bu kavramın, modern sanayi toplumunun sürdürülebilirliğini sağlamak üzere kurgulanmış bir meşrulaştırma aracı olarak devlet tarafından icat edildiğini iddia eder. Diğer tarafta gelenekçi/özcü yaklaşım ‘milliyet’ ya da ‘millî kimlik’ kavramının modern zamanlarla ilişkisinin olmadığını, onun kendiliğinden doğal olarak ortaya çıktığını savunur. Bu yaklaşıma göre özetle insan grupları önce iklim ve coğrafi şartlara bağlı olarak kümelenir sonrasında ise bu kümeler kendine özgü kültür (din, dil edebiyat, sanat, gelenek vb.) geliştirir. Böylece kendi kültürel dokusunu oluşturan insan kümelerinden olgun milliyetler doğar. Kanımızca gerek yenilikçi, esnek, inşacı bakış açısının öne sürdüğü üzere millî kimlik kavramı, modern sanayi toplumunun varlığını devam ettirebilmeye yönelik yapay bir ruh olarak icat edilmiş de olsa gerekse de yenilikçi, özcü bakış açısının iddia ettiği gibi kendi tarihselliği içinde doğal olarak ortaya çıkan bir olgu da olsa her iki bakış açısının da kendi bağlamında belirli bir haklılık düzeyine sahip olduğu söylenebilir. Millî kimlik kavramı salt ulus devletlerin kurulma sürecine bağlı olarak bir anda yoktan var olmadığı gibi, uluslaşma sürecinin de bu kavramı tarihin

hiçbir döneminde olmadığı kadar gündeme getirdiği, ön plana çıkardığı bir anlamda uykusundan uyandırdığı da abartı değildir.

İmparatorlukların sona ermesi ve ulus devletlerin kurulmasıyla 20.yy. ulusal ve milliyetçi kimliklerin zirve yaptığı bu dönem olarak yaşandı. Günümüzde 21.yy'ın ilk çeyreğinde görmekteyiz ki aksi tezlere rağmen milli kimlikler değerinden hiçbir şey kaybetmemiş sadece milli kimliklerin yanına birçok kültürel kimlik eklenmiştir. Böylece milli kimlikler ekseninde daha yoğun yaşanan duygular daha alt ve çeşitlenmiş kimliklere de bölünmüş oldu. Hobsbawm, Gellner, Anderson ve daha birçok teorisyene göre de 20 yy. millet/ulus inşa sürecinin başladığı bir tarih olarak kabul edilir. Bu teorisyenlerden kiminin 'hayali bir cemaat', kiminin de 'icat edilmiş en büyük gelenek' olarak niteledikleri ulus/millet kavramı, milli kimlik kavramını da beraberinde getirir (Sağır, 2009, s. 8). Fakat son 30-40 yıllık bir dönemde postmodernizm-kimlik ilişkileri bağlamında özellikle milli kimlik yapılarının etkisinin azaldığına ilişkin yenilikçi, esnek, nesnelci, inşacı yaklaşımın söylemlerinin daha çok öne çıktığını söylemek mümkündür: Postmodernizmin kaygan zemininde kimlikler de esnekleşip kırılanlaşmış ve yeniden inşa edilebilir hale gelmiştir. Hall bu süreci öznenin geri dönüşü olarak görmektedir. Modernizmin rasyonel, tekçi, statik öznesi yerine daha önemi artmış ancak daha istikrarsız, kırılan, çoklu ve esnek kimliklere sahip bir özne gelmiştir (1991, s.45-62). Modernite millet, sınıf, cinsiyet, ırk gibi homojen ve kolektif bir bütünlüğe işaret eden ve kapsadığını tanımladıktan sonra değişimin önünü kapatan kodlamalar yapmıştır. Ancak bu kapsayıcı kolektif kimliklerin hiçbiri dünyayı kavramsallaştırmamızda artık geçmişteki kadar tarihsel, toplumsal ya da epistemolojik bir anlam ifade etmemektedir (Hall, 1995, s.109).

Küreselleşmeyle birlikte sınırların saydamlaştığı bir dünyada kimlik eksenli tartışmaların daha çok, farklılıklara rağmen bir arada yaşama kültürünün nasıl geliştirilebileceğine ilişkin olduğunu görmekteyiz. Ancak bu kapsamda katedilen mesafenin çok sınırlı düzeyde olduğunu da belirtmek gerekir. Yaşadığımız çağda kimliklerin parçalanmışlığını belirleyen en temel ayırımlardan biri de kültürel kimliklerin küresel kültürel ve yerel/milli kimlikler olarak ayrımıdır. Mc Donaldlaşma veya Coca colanizasyon olarak da nitelenen hâkim Batı kültürünün sahip olduğu teknolojik, ekonomik ve iletişim imkânları çerçevesinde yerel/milli kültürler üzerindeki baskısı bilinen bir gerçektir. Modernleşme öncesi geleneksel yaşam tarzında güven esasına dayalı birincil ilişkiler kuran birey, modernleşmeyle birlikte bu konforunu büyük ölçüde kaybetmiş, ilişkilerinde belirsizlik ve güvensizlik hâkim

olmaya başlamıştır. Geleneksel kimliklerin yeniden güvenli limanlar haline gelebilmeleri, onların yeniden üretilmelerine bağlıdır. Calhoun geleneklerin salt miras olarak değerlendirilemeyeceğini aksine onların yeniden üretilmeleri gerektiğini belirtir. Böylece hikâyeler tekrar tekrar anlatılmalı ve bazı geleneklerin yeniden anlam kazanması için yeni koşullara uyarlaması yapılmalıdır (2007, s. 69-70).

Kimlik bir yönüyle gelenek olarak da değerlendirilebilir. Gelenekler ise bize atalarımızdan kalan miraslardır. Bazı değişikliklere uğrayarak bize bırakılan bu geleneklerin aynı zamanda bizler tarafından sonraki nesillere aktarımı da beklenir. Bu aktarım da kendi rasyonallitesi kapsamında kimlikler ve geleneklerle yeniden şekil alacaktır. Aşkın, kimliği bireysel bir olgu olarak değerlendirmekte ve kişiyi içinde yaşadığı toplumun milli, dini, ekonomik, siyasal değer yargılarının bir ürünü olmaya zorladığını ileri sürmektedir: Toplumsal üretim araçları vasıtasıyla belirli kimliklere sahip insanlar üretilmektedir. Giydirilmiş birçok kimliğin altında ise, insan kimliği yer almaktadır. İnsanlığı tümünü kapsayan en üst kimlik ‘insanlık kimliği’dir. Bu kimlik insanların sahip olduğu ruh, akıl gibi öz cevherleri barındırmakta ve aynı prensiple çalışmaktadır. İnsanlık kimliğinin üzeri katmanlı bir sırayla ‘genetik ırk kimliği’, ‘kültürel kimlik’, ‘ulusal/milli kimlik’ ve ‘ekonomik kimlik’le kaplanmış. Genetik ırk kimliği bütünüyle biyolojik bir unsur olmasına rağmen ona ideolojik vasıflar yüklenmesiyle bölücü, ırkçı bir niteliğe sahip olmuştur. Giydirilmiş üçüncü kimlik olan kültürel kimlikse “toplumlara kimlik kazandıran önemli bir faktör”dür. Kültürel kimliklerin oluşumundaki en etkili faktör din kurumudur. Din kurumsal yapısıyla aileden başlayarak; hukuktan siyasete, ekonomiden sanata kadar geniş bir çerçevede insanı şekillendirir. Dördüncü dairedaki ulusal kimliğin oluşumunda çoğu kez ırk ve kültür kimliklerinden de yararlanılmaktadır. Ulusal/milli kimlik çoğu kez ırk kimliği ile özdeşleştirilebilmekte ve gerektiği durumlarda bu kapsamda yapay veya kurgusal faaliyetlere başvurulabilmektedir. Dolayısıyla giydirilmiş olan bu kimlikler birer çatışma kaynağına dönüşmekte ve aralarındaki çatışma hala devam etmektedir (2007, s. 216-217). İnsanlığın neslinin devamı için, giydirilmiş kimlik gururundan sıyrılarak insan kimliğinde birleşmesi ve insan kimliğinin onurunun yakalanması gerekmektedir (Serter, 1996).

3. KİMLİĞİN İNŞASINDA ÖZNELCİ ve NESNELCİ (İNŞACI) YAKLAŞIMLAR

Gerek kolektif kimlik gerek toplumsal kimlik ve gerekse de kültürel kimlik kavramlarının çoğunlukla eş anlamlı olarak kullanıldığını ve bunları bütünüyle birbirinden ayırmaya çalışmanın hem gereksiz hem

de imkânsız olduğu makalenin başından beri yazdıklarımızla anlaşılmalıdır sanıyoruz. Dolayısıyla buradaki başlığımızı kolektif, toplumsal ya da kültürel gibi bir ayırıma girişmeksizin salt ‘kimlik’ olarak kullanıyoruz. Bununla birlikte metnin içinde bağlamına göre diğer kavramları da kullanmakta bir sakınca görmüyoruz. Kimliğin oluşumuna ilişkin bir diğer yaklaşım öznelci ve nesnelci (ya da inşacı) yaklaşımdır. Bu sınıflama, toplumsal/kolektif/kültürel kimliğe yönelik gelenekçi/özcü-yenilikçi/esnek yaklaşımdan farklı olarak, kimliği daha çok kişilik bağlamında ve daha geniş perspektiften ele alan bir sınıflamayı ifade eder. Önceki sınıflamada dikkat edileceği üzere kimlik kavramını açıklamaya yönelik sosyolojik bakış açısının kendi içerisinde kültür eksenli bir ayırımı genel çerçevede daha ön planda görünmektedir. Fakat buradaki sınıflamada kimliğe ilişkin daha çok psikolojik ve sosyolojik bakış açısının kişilik temelli bir ayırımı öne çıkmaktadır.

Daha çok psikoloji ile ilişkilendirilen öznelci yaklaşımda kimlik ya değişmeyen ya da çok az değişen tutarlı bir ben’den oluşur. Kimliğin oluşmasında dışsal faktörler göz ardı edilmiş ve daha çok içsel dinamiklere vurgu yapılmıştır. Fakat bu ben kişilikten farklıdır. Çünkü kişilik birçok kimliğin uyumlu bir bütününden meydana gelir. Öncelikle psikodinamik kuram ve sosyolojik kuramlar olmak üzere kimliğin oluşumunda dışsal faktörleri öne çıkartan yaklaşımlar ise nesnelci yaklaşımlar olarak isimlendirilir. Bu yaklaşımın içerisinde daha çok inşacılık olarak anılan yaklaşımda ise kimliğin oluşumunda iç ya da dış dinamiklerin ağırlığına vurgu yapmak yerine daha çok, iç dinamiklerle dış dinamiklerin karşılıklı etkileşimlerine odaklanılır.

Nesnelci yaklaşımdan psikanalitik kurama göre kimlik, bireyin psişik yapısının dış çevreyi algılamasıyla genellikle ve daimî olarak çatışan bir süreç içerisinde şekillenir. Psikanalitik geleneğin kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Freud’a göre kimlik, bireyin yabancı kişi ya da nesnelere içselleştirmesiyle başlayan bir özdeşleşme eylemi neticesinde meydana gelir. Ancak Sigmund Freud’un kişiliğin şekillenmesinde cinselliğe yapmış olduğu aşırı ve tek taraflı vurgu Alfred Adler, Carl Jung gibi takipçileri tarafından en çok eleştirilen noktayı oluşturmuştur. Kişiliğin şekillenmesinde biyolojik faktörlerle birlikte sosyal faktörlerin de önemini kavrayan bu kuramcılar psikodinamik kuramın monist ve parçalı bireyini yeniden ele almışlardır. “Onlara göre kimlik, psikoseksüel güçlerden ziyade psikososyal güçler tarafından belirlenmektedir. Yani kimlikte sosyal etkileşim cinsel etkileşimden daha önemlidir” (Schultz ve Schultz, 2002, 543-544. 554’ten akt. Aydoğdu, 2004, 119-120). Hem psikanalitik gelenekten hem de Freudcu bir ego

psikoloğu ve psiko-tarihçi olan Erik Erikson, psikodinamik kurama farklı uyarlamalarla diğer Yeni-Freudcular gibi kimliğin inşasında sosyal çevrenin önemini daha da öne çıkaran bir psikososyal kimlik kuramı geliştirmiştir. Böylece Ericson, psikodinamik kuramın önemli eksikliklerini gidermeyi amaçlayarak kimliğin inşasında toplumun ve özellikle de kültürün belirleyici bir faktör olarak öne çıktığını ileri sürmüştür. Ona göre insan, belli gelenek ve değerleri içeren bir kültür içinde yaşadığından bu kültürü de kendi içinde yaşatır. Bunun nedeni belli bir yere bağlanma ve aidiyet duygusudur. Erikson'a göre kimlik, kendi sınıflaması olan sekiz psikososyal dönemde bireyin yaşadığı birbirinden farklı çatışmaların çözüm yollarından meydana gelir. Bu çatışmaları her birey aynı şekilde yaşamaz, bunlar kültürden kültüre farklılık gösterebilmektedir. Bu kuramıyla Erikson'da kimlik bir süreç olarak görülür ve öznenin kendine özgü gelişim sürecinde şekillenir. Fakat öznenin bu çatışmalı süreç içerisinde kimlik inşa etmesi ve bunu kabullenmesi oldukça zordur. Anksiyete üreten bu süreçte özne, kendisine en uygun olanı bulabilmek için farklı kültürleri, rolleri ve ideolojileri denemek durumunda kalır. Bu da öznedeki çatışmalar üretebilir. Öznenin kimlik inşasında yaşamış olduğu çatışmalar çözülmediğinde birey ‘kimlik krizi’ veya ‘kimlik karışıklığı’ gibi sorunlar yaşar (Schultz ve Schultz, 2002, s.593; Kulaksızoğlu, 1998, 27-29'den akt. Aydoğdu, 2004, 120-121).

Nesnelci yaklaşımın içinde yer alan sosyolojik kuramlarda ise kimliğin oluşumunda, şekillenmesinde sosyal faktörler belirleyicidir. Kimliği şekillendiren sosyal faktörlerin ne olduğu, bunların önem dereceleri kimliğin içeriği, niteliği; kısaca kimliğe hangi açıdan bakıldığı yani bağlamı kimliği açıklamaya çalışan sosyal kuramların çeşitliliğini belirler. Makalemizin bu aşamasında bu bağlam örneklerinden bazıları ele alınacaktır.

Kültürün bir kimlik, kimliğin de eylem üretmesi olarak kabaca ifade edilebilecek salt kültürcü-yapıcı bir yaklaşıma Bourdieu de tıpkı Berger ve Luckmann (2008) gibi karşı çıkmaktadır ve toplumsal yapı-aktör ilişkisine dair görüşleri birbirine yakındır. O bu bağlamda salt öznelci yaklaşımlar kadar nesnelci yaklaşımlara da karşı çıkar. Bireysel eylemi ortaya çıkaran saikler konusunda fail/eylem/özne ve yapı arasındaki ‘diyalektik ilişki’ çözüm yolu olarak önerilir. Böylece Bourdieu, iradeci ve determinist boyutları birbirinden tamamen soyutlamadan eylemi kültür, yapı ve iktidara bağlayan ‘kültürel sermaye’ kavramı ile birlikte ‘habitus’ kavramıyla yapısal bir kuram geliştirmiştir. Habitus kavramı “öznelcilik ve nesnelcilik şeklindeki geleneksel ikilikten hem kopan hem de bunları aşan bir eylem ve yapı anlayışı gerektirir”.

Burada ‘kültürel sermaye’ kavramını biraz açmak gerektiği kanaatindeyiz: Bourdieu kuramında genelde dört sermaye tipinden bahseder. Bunlar: para ve mülkü ihtiva eden maddi iktisadi sermaye; genel kültürden eğitim imkanlarına her tür beceriden estetik tercihlere kadar geniş bir alanı kapsayan kültürel sermaye; sosyal münasebetler ve ilişki ağlarını kapsayan sosyal sermaye ve üzerinde çokça durduğu Weber’in ‘karizma’ kavramı üzerinden geliştirdiği meşruluğu sağlayan simgesel sermayedir. Simgesel sermaye çıkarın çıkarsızlığa dönüşmesinde faydalanmak isteyen birey ve grupların sermayesidir. Bir anlamda ‘inkâr edilmiş sermaye’ olan simgesel sermaye temelde yatan ‘çıkarlı’ ilişkileri gizleyerek onlara meşruiyet kazandırır. Simgesel sermayenin işlevi, ekonomik sermayeyi görünürde olumsuzlamasıdır. Simgesel sermaye, iktidar olarak değil, itibar, tanınma, itaat ya da hizmet gibi meşru talepler olarak sunulan bir iktidar biçimidir. Yani maddi ve siyasi iktidarın etkili bir şekilde kullanımını sağlayabilmek için bu meşrulaştırma arayışı zorunlu görülmektedir. O nedenle sermaye biçimleri arasında kurulan hiyerarşide maddi sermaye temel olmakla birlikte ekonomik ve siyasi iktidarın etkili olabilmesi için simgesel iktidar zorunluluk olarak görülür (Bourdieu, 1989’dan akt. Swartz, 2011, s. 18-22, 56, 66-134).

Benzer şekilde Erving Goffman’ın (2009) eklektik(seçmecî) inşacı toplum görüşünde de toplumdaki bireyler toplumsal eylemlerinde ne bütünüyle bağımsız ne de toplumsal olarak inşa edilmiş varlıklardır. O, insanların eylemlerinde strateji faktörünü öne sürer ve bunun önemini ortaya koymaya çalışır. Strateji, bireylerin eylemlerinin bütünüyle normlar tarafından biçimlendirildiği anlayışı yerine toplumsal düzenin sağlanmasında ya da gerçekliğin/kimliğin inşasında aktörlerin de aktif rol üstlendiğini ileri sürer. Goffman normlarla bağımsız eylemler arasındaki uyumu göstermek için drama metaforunu kullanır. Toplumsal yaşamda aktörler, rollerini iyi de oynayabilir kötü de fakat hemen her şekilde toplumsal düzeni yeniden inşa etme eğilimindedirler. Öznelcilerin iki temel hatalarından biri toplumsal aktörlere daha çok iradecilik yükleme eğilimidir. Bazen yeni bir gerçekçiliği bazen bir yaratıcılığı inşa fırsatı gibi değerlendiren, her özel duruma bu kapsamda odaklanan öznelciler temel bazı şeyleri gözden kaçırmırlar. İnsanı insan yapan gerek irade gerek eylem gibi temel becerilerin kazanılması tek başına öznel süreçlerin bir ürünü değildir. Bunların kazanılmasında öznel süreçler olmakla birlikte, toplumsal olarak üretilen nesnel olarak yapılandırılmış öğrenme süreçlerinin de önemli etkileri vardır. Diğer taraftan öznelci yaklaşımlar toplumsal yaşamı gerçeğinde olduğundan daha az yapılanmış ve daha

fazla olumlu bir biçimde sunma eğilimindedirler (Calhoun, 2000, s. 705-726).

‘Kimlik’ kavramını ‘söylem’le ilişkileri bağlamında nesnelci bir yaklaşımla ele alan Özdemir (2001, s.112-114) insan yaşamının benzer senaryoların benzer bir tekrarı olmadığını söyler. Mead’in, ‘düşünce, iletişimin içselleşmesidir’ görüşünden yola çıkarak; söylemin de, ‘düşüncenin dışsallaşmasıdır’ sonucunu ortaya koyabiliriz. Sürekli olarak yeni söylemlere maruz kalan özne bu söylemler karşısındaki pozisyonunu ayarlamak durumundadır. Söylemlerin gücünü, “tarihsel-toplumsal uzayda kapladığı alan ve mesafe” belirler. Böylece güçlü söylemler kimlikler yaratarak özneleri kendine bağlar. Eğer söylem, öznenin yaşam alanına ilişkin sorunları aşma konusunda çözüm üretebiliyorsa ya da umut olabiliyorsa özne onu sahiplenir. Bu bağlılığının derecesi gerek askerî gerek ekonomik gerekse de siyasî destekten kendi canını feda etmeye kadar gidebilir. Öznenin söyleme bağlılığı tükendiğinde yabancılaşma da başlar ve “özne kendisi için uygun yeni varsayımlardan kurulu bir söyleme geçer. Söylemsizlik yoktur.”

Öznenin kimlikleştirilmesi söylemle olur ve aslında kimliklendirme süreci bir anlamda öznenin de yok edilmesini beraberinde getirir. Kategoriler altında ezilen özneyi hayata döndürecek ve yeniden ona özgürlüğünü kazandıracak olan şey de esasında ironik olarak öznenin kendinde saklı bulunan söylemin gücüdür. Söylemle verili kimlikler yeniden ve yeniden parçalara ayrılır yeniden ve yeniden yeni yapılar oluşturulur (Özdemir, 2001, s.116). Verili kimlikler böylece, öznenin de inşasında aktif rol aldığı yaratılmış kimliklere dönüşür. Günümüzün kimlik savaşları da bu anlamda öznelerin kimlik inşasında aktif rol alma iradelerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Jenkins kimliğin oluşumunda bireysel, kurumsal ve etkileşimsel olmak üzere üç düzlemden bahseder (2004, s. 18-19). Bireysel kimliğin inşası kişilik sistemleriyle mümkündür. Bireyler biricik ve tek olmakla birlikte aynı zamanda değişkendir. Kişilik, toplumdaki soyutlanabilen bir kavram değildir bilakis sosyal sistemler içerisinde var olabilir. Bu yaklaşıma bağlı olarak kendiliğin dışsal ve içsel belirlenimi olarak formüle edilebilecek bir şablon oluşmuştur. Bu formülasyonda bütün kimliklerin inşası dışsal ya da içsel diyalektik kimlik süreçleriyle mümkündür. Bahsi geçen bireysel ve kolektif inşa süreci Mead’de I(ben), me(beni) şeklinde kavramsallaştırılır. ‘Ben’, kişiliğin biricikliğini ve tekliliğini ifade ederken, ‘beni’ kişiliğin başkalarının aynasındaki yansımaları olarak kabul edilir. Kimliğin inşasındaki etkileşimsel düzlem

kolektiviteye, dışsallığa vurgu yapar. Kimlik etkileşim süreci içerisinde inşa edilen, geçerliliğini kişisel ilişkilerle sağlayan ve tek taraflı olmayan bir süreçtir (Mead, 1934, s. 173-178'den akt. Jenkins, 2004, 62-64). Kişiliğin geçerliliğini sağlamaya yönelik bu ilişkiler Goffman'da 'kendiliğin sunumu' olarak ifade edilir (Goffman, 2009). Bu sunum, belirli hedef ve çıkarlar çerçevesinde benimsenen kimliğe yönelik olarak, bilinçli bir eylem niteliğinde karşıya gönderilen birtakım işaretlerle sağlanır.

“Benliğin belirlenmesi (içsel) ve diğerlerinin belirlenmesi (dışsal) arasındaki etkileşim içselleştirilen bir süreçtir. İçselleştirme bireyin uygun kurumsal ağlar içinde otoriter bir şekilde etiketlenip etiketlenmemesine göre olabilir. Ancak içselleştirmenin bu modeli yeterli değildir. Kimliği oluşturmak için ya da bireylerin etiketleri içselleştirip içselleştirmemesine göre bireysel deneyimler üzerine otorite uygulanır. Bu 'durumun' tanımlanması sorundur (kabaca güç uygulama). Diğer bir ifadeyle diğerleriyle tanımlanmanın sonuçlarıdır. Kimlik bu sonuçları üretme kapasitesidir ve sorunları birleştirir. Bununla birlikte etiketleme direnmeye de yol açabilir. Etiketleme perspektifi sapma ve kontrol çalışmalarında ortaya çıkmasına rağmen diğer bağlamlarda (eğitim ve işgücü piyasasında) da ortaya çıkabilir. Buna ek olarak etiketlemenin pozitif ve negatif olabileceğini belirtmek gerekir” (Jenkins, 2004, s. 21).

Kolektif kimliğin kurumsal düzeydeki inşası klasik sosyologların temel sorunsallarından biri idi. Marx'ın 'sınıf bilinci', Durkheim'ın 'kolektif bilinci', Weber'in anlam dünyası ve Tonnies'in 'cemaatçi' yaklaşımları gibi. Kolektif olarak kimlik, grup üyelerinin paylaşılan ortak değerler veya benzerlikler etrafında birleşmesiyle oluşur. İlk dönem kimlik çalışmalarında bu özelliklere 'temel' veya 'doğal' karakteristikler olarak yaklaşmıştır (Aka, 2010, s.19-20). Bunun temel nedeni Avrupa'da, Rönesansla birlikte XVI. yüzyıl sonrası bireysel kimliğin öne çıkmaya başlamış olmasıdır. Sanayi toplumu ve buna bağlı kentleşme de toplumların kimlik dokusunu değiştirmeye başlamıştır. Tarıma dayalı geleneksel toplumlarda cemaatçi bir yapılanma ve kolektif kimlikler öne çıkmışken aydınlanma, kentleşme ve sanayileşmeyle birlikte dayanışmacı yapı çözülmüştür. Bunun yerine bireysel kimliklerin öne çıktığı toplumsal yapılar ve sanayiye dayalı bir cemiyet türü ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla doğal dayanışmanın artık söz konusu olmadığı bu toplumsal yapıda toplumsal bütünlüğün nasıl sağlanacağı, insanları toplumdan savrulmalarını engelleyecek toplumsal harcın nasıl oluşturulacağı ile ilgili temel sorunlar klasik sosyolojik yapıtların esas gündemini oluşturmuştur. Durkheim'in bu kapsamdaki analizleri ilgi çekicidir: Ona göre geleneksel

toplumlarda kolektif bilinç ön plandadır. Ortak inanç ve duygu birliğine sahip bu toplumlarda dayanışma mekanik ve doğal olarak kendini gösterir. Modern toplumlarda ise kolektif bilince göre bireysel bilinç daha baskın karakterdedir ve organik bir dayanışma söz konusudur. Mesleklerin ve kimliklerin çeşitlendiği modern toplumlarda insanları bir arada tutan faktör toplumsal iş bölümüdür. Bireysel farklılıklar böylece bütünü işleyişi için bir gereklilik haline gelir.

Kimliğin oluşumunda nesnelci/inşacı yaklaşımın en güçlü vurgusu ‘öteki’ üzerinedir. Dolayısıyla bu noktada nispeten geniş bir konu olan ötekileştirme konusu için alt bir başlık açılması uygun olacaktır.

3.1. Kimliğin Ötekileştirilmesi

Nesnelci/inşacı yaklaşımda kimliğin inşası konusunda ‘öteki’ kavramı merkezi bir önemdedir ve bu kavram olmadan kimliğin varoluş sürecinden söz edilemez. En basit tarifile ‘öteki’ biz olmayandır. Nasıl ki geceyi gündüz, soğuğu sıcak, kısıyı uzun olmadan anlamlandırmamız imkansızsa inşa edilmek istenen kimliğin varlığını da ‘öteki’ kavramı olmadan anlamlandıramayız. Kriterler, hedefler ötekiye göre belirlenir, ‘biz’ duygusunun oluşturulabilmesi için ötekinin varlığı kaçınılmazdır.

Kimlik çatışmaları politik ve ekonomik güç, statü kazanımı ve kaynak paylaşımı gibi rasyonel, nesnel, somut amaçlara dönük olabileceği gibi; ötekileştirilmiş guruba yönelik düşmanca duygular, hizipleşmeler gibi irrasyonel, öznel, soyut amaçlarla da ortaya çıkabilir. Dolayısıyla nesnel ihtiyaç ve çıkarlar üzerinden yürüyen çatışma psikolojik ve psikiyatrik bir boyuta da uzanabilir (Şahin, 2013, s.51).

Daha önce de belirttiğimiz gibi kültürün, kimliklerin belirlenmesinde en temel faktörlerden biri olduğu kabul edilmektedir. Bu kapsamda Stuart Hall (1998), kültürel kimliklerin tarihselliğini vurgular: Geçmişe olduğu kadar, geleceğe de ait olduklarını aynı zamanda bir yeri ve tarihleri olduğunu söyler. Fakat tarihsel olan her şey gibi kültürel kimliklerinde sürekli olarak bir dönüşüme maruz kaldıklarını ve sonsuza kadar kökleşmiş bir geçmişe sahip olmalarının mümkün olmadığını belirtir. Bitmeyen tarih, kültür ve güç ‘oyun’larına bağımlı olarak “bulunmayı bekleyen, bulununca da benlik duygumuzu sonsuza kadar güvence altına alacak, yalnızca geçmişin ‘geri alınması’na dayanmaktan çok uzaktırlar; kimlikler bizi konumlayan ve kendimizi konumladığımız farklı durumlara verdiğimiz isimlerdir” (s.177). Zamana ve daha birçok faktöre bağlı olarak görecelik kazanan ‘biz’ ve ‘öteki’ kavramı bu konumlamayla alakalı bir kavramlaştırma değildir. Jean-François Bayart da

Kimlik Yanılsaması adlı eserinde kimliğin tarihselliği üzerinde durur: kaçınılmaz olarak kendini bize dayatan doğal bir kimlikten söz edilemez. Kimliklerin her biri ya siyasal bir inşa ya kültürel veya ideolojik bir inşa yani nihayetinde hepsi de tarihsel bir inşadır (1999, s.9). Bayart ise bugün dünyada birbiriyle ilintisiz gibi görünen birçok olgunun yerellik ve evrensellik arasındaki diyalektik ilişkinin bir sonucu olduğunu söyler:

“Gündelik tartışmalara, gazete yazılarına konu olan olguların çoğunun altında evrensellik eğilimi ile özgüllüklerin öne çıkarılması arasındaki diyalektik ilişki yatar: Pazar ekonomisinin ve demokratik düşüncenin Batı dünyasının ötesine yayılması, ticari alışverişlerin yoğunlaşması ve küresel boyutta bilgi akışının duyulmadık ölçüde hızlanması, göç akımının gemi aızıya alması, Avrupa’da ırkçılığın uyandığının kabullenilmesi, bir dizi çatışma sırasında ortaya çıkan “etnik arındırma” operasyonları, Meksika’daki Chiapas yerlilerinin talepleri, Rusya’da Vladimir Jirinovski çılgınlığı, ABD’deki “siyasal doğruculuk” ve çok kültürcülük modası, Hint milliyetçilerinin iktidarı ele geçirmeleri veya İslamcılar’ın kavgaları. Hem rasyonel hem düşsel olan, birbirinden ayrı duran bütün bu tezahürler, evrenselleşme ve onun karşısı olan kimliksel geri çekilmenin çeşitli veçhelerini daha iyi anlamaya iter bizi” (s.10).

“Kendimizin kim olduğu sorusunu cevaplandırmak için başvurduğumuz birer referans mektubu niteliğini taşıyan kimlik nosyonu aynı zamanda kendimizin de başkaları tarafından damgalanmaya/etiketlenmeye de yol açabilecek kadar sancılı bir anlam taşıdığını belirtmek gerekir” (Aka, 2010, s.17-24). Aka’nın damgalanma veya etiketlenme olarak ifade ettiği şey tam da ‘ötekileştirme’ dediğimiz kavrama denk düşer. Yani bizim esasında sosyal dünyada kendimizi konumlayarak ötekilerimizi belirlediğimiz nokta aynı zamanda bizim kimlerin ötekisi olacağımızı da belirler.

Dolayısıyla kimlik aynı zamanda özneye yönelik bir etiketleme işlemi olarak değerlendirilebilir. Etiketleme işlemi toplumsal gruplardan etnik ya da dini cemaatlere kadar geniş bir yelpaze içerisinde süreklilik gösterir. Etiketlemenin amacı ise öznenin altını çizmek “özneyi nitelemek, ait olduğu zemini belirginleştirmek, diğerleri karşısında pozisyonuna açıklık kazandırmak, hak ve yükümlülüklerinin sınırlarını çizmek, dost ve düşmanlarını belirlemek, ona zaman ve mekânda yer vermektir” (Özdemir, 2001, s.116). Siyasal eylemin aynı zamanda kültürel bir eylem olduğunu da söylemek mümkündür. Siyaset bağlamındaki kimliksel geri çekilme ise entelektüel, hatta ahlaki zaafı da beraberinde getirebilir. Ruanda’ya müdahale konusunda General de

Gaulle’ün eski bir bakanının mecliste “onlar siyah biz ise beyazız. İşte bu yüzden de müdahale etmememiz gerekir” demesi; Amerikalı saygın bir siyaset bilimci olan Samuel Huntington’ un ciddi olarak 21.yüzyılın ‘uygarlıkların çatışması’ tarafından belirleneceğini söylemesi düşündürücüdür. Günümüzde kültürün tekilik ve aidiyet ilkesi bir dışlama ilkesine dönüşmüş bu durum da milliyetçilik ve daha kötü şeyleri besler hale gelmiştir (Bayart, 1999, s.11-12).

Connolly kimliğin inşası bağlamında ötekiliğin inşa edilmesini ve farklılığın oluşturulmasını iki ayrı olgu olarak değerlendirir. Farklılık ve kimlik siyasetine örnek olarak Augustinus’un Maniciliği zındıklık olarak Yunan çoktanrıcılığını da paganizm şeklindeki tanımlamasını gösterir. Farklılığın oluşturulmasıyla kimliğin sağlamaştırılması sağlanır, ötekiliğin inşa edilmesiyle de kimliğe bir özgüven kazandırılır. Augustinus bu yöntemi kullanan ne ilk ne de tek kişidir. Benzer yöntemler kimlik inşasına girişen birçokları tarafından daha önce de izlenmiş ve izlenmektedir. Connolly farklılığın tanımlanmasını kimliğin mantığı açısından bir gereklilik olarak görür. Ötekiliğin inşası ise bu mantığın içine sızan ayartmadan da öte bir şey olarak kabul edilir: “Bir ayartmadır, çünkü sürekli işlerliktedir ve siyasal araçlarla sınırlandırılabilir ya da gücü azaltılabilir; ayartmadan öte bir şeydir, çünkü bilinçli düşünce eşiğinin altında hareket eder ve onunla uzlaşmak için yapılacak her girişim kimliğin mantığında yer etmiş inatçı engellerle ve toplumsal örgütlenmenin yapısal buyruklarıyla karşılaşır.” Bu durum Connolly’nin kavramsallaştırmasında kimliğe dair bir “kötülük sorunu” olarak görülür. Bu sorunla baş etmek için “benliğin içine yerleştirilmiş olan kimlikten koparılması” bir yöntem olarak görülebilir ancak belli bir kimliğe sahip olmayan bir insan olmak neredeyse imkânsız ve kesinlikle de istenilen bir durum değildir. Dolayısıyla benliği kimlikten ayırarak değil; kimliğin yaşanma şekline ve farklı kimliklere bakıp kendimizi nasıl tanımladığımıza dikkat ederek bu kötülük sorunuyla baş edebiliriz (Connolly, 1995, s.14-24).

Kimlik, oluşum ve gelişim yönünden salt tabii bir süreç değil aynı zamanda da siyasi bir inşadır. İnsanın ne olduğunu, kim olduğunu doğumuyla birlikte başlayan süreçte başkalarıyla kurduğu sosyo-psikolojik ilişkileri belirler. Yani kimlik üzerinde psikolojik olduğu kadar kültürel ve geleneksel faktörler de temel belirleyicidir (Tatar, s.91). Kimlik statik bir olgu olmaktan çok saydam ve değişken bir yapıya sahiptir. Nasıl ki bir toplumda insan dinamik bir yapıdaysa kimlik de benzer şekilde dinamik bir yapıya sahip olmak durumundadır. Kimliğin bireysel boyutu olduğu gibi toplumsal boyutu da vardır. “Bir kimlik

toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur. Bu farklılıklar onun varlığı için hayati önem taşır. Eğer onlar farklılık olarak birlikte varolmasaydı, kimlik de onlardan farkı sayesinde ve kendi sağlamlığı içinde varolmazdı” (Connolly, 1995, s.92). Connolly’nin de belirttiği gibi kimlik farklılığın işareti, farklılığın ifade ediliş şekli, farklılığın bir diğer adı kısacası aynı olmayanın ta kendisidir. Aynılığın olduğu bir yerde kimlik herhangi bir anlama karşılık gelmez. Farklılığın meydana gelmesiyle birlikte bu farklılığa verilen anlamın ifadesiyle kimlik oluşur. Bu anlamlandırma ise ‘ötekileştirme’ de denilen, genelde bir olumsuzlamaya denk düşer. Bu olumsuzlama olumsuzlanan yani ötekileştirilen grup için uzun ve kısa vadeli çeşitli tepkiler ortaya çıkartır: “Bir grubun diğer grup/lar tarafından dışlanması, ilk başta dışlanan grubun içine kapanmasına yol açmaktadır. İçeride kapanma, kısa vadede kendini koruma amaçlı olsa da, uzun vadede, dışlanan grubun kimliğini oluşturmada da çok etkili olmaktadır” (Özmen, 2009, s. 199).

Bu olumsuzlamaya devletler ölçeğinde ele alan Alexander Wendt devletler arasındaki düşman imajlarının uzun bir soykütüğü olduğunu ve bu geleneğin günümüzde de devam ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda ‘kafir’ler, ‘barbar’lar ötekileştirme imajlarından en öne çıkanlarıdır (Wendt, 1999, s. 261). Yine ‘sapık’, ‘eşcinsel’, ‘travesti’, ‘deli’ vb. kamusal alanda en sık kullanılan birey ölçeğinde ötekileştirme kavramlarına; ‘kara kıta’, ‘yabancı’, ‘gerici’, ‘terör örgütü’ vb. de kültür ölçeğinde sık kullanılan ötekileştirme kavramlarına örnek gösterilebilir. Connolly “bu sonsuz tanım, karşı-tanım ve karşı-tanımların karşıtları oyununda...”-eğer içsel ya da doğal bir kimlik yoksa-dışlayıcı bir kimliğin kendi inşa ettiği farklılıklarla ilişkisi bağlamında iktidarların çok önemli bir rol oynadığını tespit etmektedir. Ötekileştirmenin ana motivasyonu hem kendini güvenceye alıp meşrulaştırmak hem de kendini ötekinden koruma dürtüsüdür. “Böylece oluşturulan ötekiler grubu artık güçlü kimliğin doğruluğu için hem çok önemli hem de tehditkâr hale gelir. Tehdit yalnızca ötekinin doğru kimliği yenmek ya da yaralamak amacıyla yapabileceği eylemlerden değil; onun öteki olarak varolma tarzının görünürlüğünden de kaynaklanır” (Connolly, 1995, s.92-94). Farklı kültür gruplarının kamusal alanda daha çok görünürlük talepleri, tek tipçi bürokratik devlet örgütlenmelerinin şiddetli tepkilerini meydana getirir. Gerekirse kamusal alanın sınırları yeniden çizilerek, ötekilerin “varolma tarzının görünürlüğünden” kaynaklanan riskler ortadan kaldırılmaya çalışılır.

Nilüfer Göle bu durumu farklı bir ‘öteki’ tanımıyla açıklamaya çalışır. Ona göre “ ‘öteki’, yabancı olan değil, fazla yakına gelerek, saflığı bozma tehdidini yöneltendir.” Onun için düşmanlıklar uzaktaki yabancından daha çok sınırlarımızdaki, yanı başımızdaki, bize çok benzeyen ama bazı farklılıklarından dolayı bizden olmayanadır. Bir arada yaşayabilmenin formülü ise birbirinden etkilenip öğrenme, karşılıklı bağımlılığı ortaya koyma anlamında ‘melezlenme’dir. Ancak bu, soyun ve köklerin kaybolup saflığın bozulması anlamında negatif değer yükü taşıması nedeniyle çok da kolay bir süreç değildir (Göle, 2000, s.17). Bugün başta ABD olmak üzere devletlerin ya da siyasal iktidarların düşman arayışlarındaki temel motivasyon kaynağı kendini teminat altına alıp meşrulaştırma ve ötekenden korunma dürtüsüdür. İktidarlar ulusal sınırlarını güvenceye almak için ulus aşırı düşmanlar türetebildikleri gibi, yine iktidarlarını perçinlemek gibi benzer bir motivasyonla ulus içi düşman kimlikler de türetebilmektedirler. Bu durum büyük ölçüde iktidarların devamlılığını sağlamaya yönelik bir stratejinin parçası olarak da değerlendirilebilir. Ancak iktidarlar kolektif veya kültürel kimliğin inşa edilmesinde tek yönlü bir etkiye sahip değildirler. Konjonktürel olarak yükselen kimliklerin, daha özgürlükçü, liberal, dışa dönük yahut daha milliyetçi, ulusal, içe dönük olması otoriter bir partinin iktidara gelmesi ya da mevcut iktidar politikalarının bu kapsamda şekillenmesi konusunda belirleyici bir etki göstermektedir. Yani kolektif/kültürel kimliklerin edilgen-belirlenen bir yapısı olduğu kadar etken-belirleyen bir yapısı da söz konusudur. Göle’nin yakınımızdakini daha çok ötekileştirdiğimize ilişkin tezinin rasyonel bir işlevi de vurgulanabilir. Bize benzeyen, fazlaca yakınımızda yer alan, esasında çoğu kez pirincin içindeki beyaz taş gibidir. Benzerliğin fazlalığı riskin büyümesini dolayısıyla bu durum da öfkenin katlanmasını sağlar. Günümüzdeki dinsel görünümlü terör yapılarına yönelik açığa çıkan tepki buna en güzel örneği olarak gösterilebilir.

3.2. İnşacı Yaklaşımın Felsefi Zemini: Fenomenoloji ve Etnometodoloji

Günümüzde toplumsal gerçekliğin inşası ya da kimliklere ilişkin en etkili yaklaşımlardan biri olan inşacı yaklaşımın felsefi zeminini oluşturan fenomenoloji ve etnometodolojiye de değinmekte yarar olduğu kanaatindeyiz. Yapı ve eylem -başka bir deyişle özne ve fail- kavramları sosyoloji kuramlarının en önemli problematik alanlarından birini oluşturmaktadır. Toplumsal gerçekliğin açıklanmasında bazı kuramlar fail ve yapıyı birbirinden bağımsız faktörler olarak değerlendirip her iki kavramdan birini merkeze alırken fenomenoloji ve etnometodoloji gibi

bazı kuramlar ise bu ikilinin diyalektik ilişkisine dikkat çeker. Toplumsal gerçekliğin inşasında ne tek başına fail ne de tek başına yapı belirleyici bir role sahiptir. Gerçeklik her ikisi arasındaki aktif ilişki ile belirlenir. Fail toplumsal eylemlerinde toplumsal yapının normatif verilerine gereksinim duyar. Toplumsal yapı ise failden bağımsız kendi kendini inşa edebilen bir varlık değildir. Aktif failin yapıya ilişkin algılama sürecini etkileyen faktörler etnometodolojinin çalışma alanını meydana getirir.

Husserl'in (2003, s. 42-43) fenomenin görünene göre görünene o şeyin özsel bağlaşımdan kaynaklı çift anlamlılık tanımını Slattery (2012, s. 232) şu şekilde açıklar: fenomen ilk anlamıyla duyularımızla algılayabildiğimiz bir dünyanın gerçekte var olan bir şey olduğu gerçeğidir. Fakat diğer taraftan ise bu dünyanın aynı zamanda izah ve idrak edemediğimiz sıra dışı bir şey olması durumudur. Dolayısıyla insanlar duyuları vasıtasıyla bağımsız bir gerçekliğe sahip olmayan bu dünyayı idrak ve yorumlarıyla yeniden yaratacaklardır.

Fenomenoloji ve bu yaklaşımdan esinlenen etnometodolojiye göre, pozitivist sosyolojinin birey eylemlerinin dışsal faktörler tarafından belirlendiği yönündeki determinist yaklaşımını tümüyle reddeden bir yaklaşım benimser. Onun temel argümanı birey eylemlerinin amaçsal eylemler olduğudur. Sosyolojinin temel işlevi de bireylerin toplumsal dünyaya yükledikleri anlam kodlarının çözümlenmesinden başka bir şey değildir. Bu yaklaşımlarda insan eylemlerinin nedenselliğinden söz edilemez çünkü zaten bu nedenselliği meydana getirecek nesnel koşullar mevcut değildir. İnsanoğlunun gündelik yaşamında karmaşa ve kaostan çok bir düzen durumu hâkimdir. Bu düzen durumu ise bireylerin başarılı etkileşimleri ile ortaya çıkan toplumsal olgulardır.

Fenomen (görünüş) kelime anlamı olarak, sezgiler ve duyular vasıtasıyla algılanan şeyler anlamına gelir. Kavram ilk olarak 19.yy başlarında Hegel felsefesinde kullanılır. Ancak bu kavramı felsefi bir araştırma yöntemi olarak kullanan kişi Edmund Husserl'dir (2002). Bu yöntem, gündelik hayatta sorgusuz ve verili olarak kullandığımız fenomenlerin gerçeklik algısını nasıl oluşturduğunu, gerçekliğin inşa edilmesindeki süreçleri ortaya çıkarmaya çalışır. Başka bir deyişle fenomenoloji, içinde bulunduğumuz hayatımıza devam ettiğimiz dünyanın bu dünyaya yönelik bilincimizle anlam kazandığı temel varsayımına dayanır. Bireyin bilincinin işleyişi ve bireyin dünyayı yorumlama biçimlerinin ortaya çıkartılması fenomenolojinin esas ilgi alanlarını oluşturur. Fenomenolojinin temel kavramı olan yönelimsellik (intentionality)e göre sürekli olarak bir nesneye/şeye yönelmiş olması, bir

nesne ya da şeyle ilişki içinde bulunması bilincin varlığının esas koşuludur.

Pozitivist yaklaşımın farklı olarak fenomenolojik yaklaşımda aşkın ve bireylerden bağımsız nesnel gerçekliğe sahip toplumsal bir dünyadan söz edilemez. Toplumsal dünya ancak bireylerin ona yüklediği anlam kodlarıyla vardır. Mesela bazı uyuşturucu maddeler bazı ülkelerde eğlence unsuru olarak görülüp kendi toplumsal dinamikleri bağlamında meşruluk kazanırken, birçok ülkede ise suç unsuru olarak değerlendirilmektedir. Yine bizim de içinde yer aldığımız Müslüman toplumların kurban ritüeli dini bir vecibe olarak kabul edilirken başka toplumlar bunu hayvan hakları bağlamında eleştiri konusu yapabilir. Bu örnekler salt toplumlar düzeyinde değil, aynı toplum içinde aynı kültürel değerleri paylaşan kişiler arasında bile farklı bakış açılarını ortaya koymak adına oldukça çoğaltılabilir. Farklı bakış açılarını farklı anlam kodlarını ortaya çıkarabilmek için gerçekleştirilen sorgulama yöntemi Husserl’in kuramında ‘paranteze alma’, ‘fenomenolojik indirgeme’ ya da ‘epoche’ olarak kavramsallaştırılır.

Bilindiği gibi Husserl’e göre toplumsal dünya/toplumsal gerçeklik insanların varsayım ve yorumlarından oluşmaktadır. Dolayısıyla insanların toplumsal dünyaya yönelik anlam kodlarını çözümlenmek istiyorsak deneyime ve sağduyuya dayalı bilgilerimizi, inançlarımızı bir kenara bırakmak durumundayız. Böylece toplumsal olguları bu olguları deneyimleyenler açısından görme çabamız Husserl fenomenolojisinin toplumsal gerçekliği çözümlenme yönteminin esasını oluşturur. Husserl’in fenomenolojik felsefesini sosyal bilimlere felsefesine uyarlayan Alfred Schutz (1953) ise gündelik yaşam dünyasının sağduyunun dünyası, özneler arası bir dünya olduğunu söyler. Sağduyu dünyasında insanlar gerçekliği sorgulamadan olduğu haliyle kabul etmektedirler. Schutz, toplumdaki insanların ortak olarak sahip olduğu ve gündelik yaşamın sürmesi için bir zorunluluk olan bilgi birikimini ‘sağduyu bilgisi’ olarak adlandırır. Toplumsal dünyada bireyler deneyimleri ve şeyleri sınıflandırmak için ‘tipleştirme’ yöntemini kullanır. Toplumdaki bireyler deneyimlerin paylaşılması ve gözleme sonucunda diğerlerinin de aynı tipleştirmeyi yaptığını varsayar. Kısaca biz dünyayı nasıl algılıyorsak diğerlerinin de benzer şekilde algıladığını düşünürüz (s. 1-38).

Kabaca etnometodoloji ise dünyayı örgütlemek için ‘halk’ın (etno) kullandığı yöntemleri (metodoloji) anlamayı amaçlar (Punch, 2005, s. 213). Etnometodoloji, Harold Garfinkel tarafından fenomenolojik yaklaşımın toplumsal araştırmalara uygulama yöntemini

içeren bir yaklaşım olarak geliştirilmiştir. Garfinkel'in etnometodolojiyi; öznel ifadelerin (indexical expressions) ve gündelik hayatın örgütlenmiş, sanatsal, devam eden muhtemel edinimleri gibi diğer pratik eylemlerin incelenmesi olarak tanımlar. Bu eylemler gerçekleştirilirken kullanılan ifadelerin, nesnelligi/özneliği ile pratik eylemdeki karşılıklılığı ve eylemin gündelik yaşam bağlamında çözümlenebilirliği sorunları, etnometodolojinin temel içeriğini meydana getirir (Poloma, 1993, s.244). Etnometodoloji, insanların gündelik hayatta gerçeklik duygusunu nasıl inşa ettiklerini ve gerçekliğin oluşumuna yönelik süreci anlamaya ve açıklamaya katkı sağlayacak kavramları ve ilkeleri geliştirmeye çalışan teorik bir yaklaşımdır. Etnometodoloji gerçekte toplumsal bir düzenin olmadığı iddiasındadır. Bireylerin toplumda düzen sandıkları durum illizyondan ibarettir. Ancak bu bireylerin hayatlarını kolaylaştırdığı için yararlı ve kullanışlı bir illizyondur.

Etnometodologlar gündelik yaşam dünyasının inşasında ve anlamlandırılmasında bireylerin kullandığı temel araç iletişim olduğunu belirtirler. Nihayetinde öznel ifadelerden nesnel kesinliğe ulaşabileceğini sanan günümüz sosyolojisi anlamsız bir çabanın içerisinde. Ancak etkileşim alanları sorgulandığında öznel ifadeler nesnel bir değer kazanabilir. Tüm değer ve anlamların durumsal olduğunu varsayan etnometodologlar bu sorgulamayı her şeyi kendi bağlamı içinde değerlendirerek yapar. Toplumsal düzende bireyler karşılaştıkları durumları otomatik olarak anlamlandırma eğilimindedirler. Çünkü mevcut düzenin normları bireyin davranışlarını biçimlendirir. İşte etnometodoloji de tam da bu nedenden dolayı 'gerçek'e ulaşmak için bireylerin durumları anlamlandırma sürecine odaklanır. Etnometodologlar, gündelik etkileşimleri analiz ederek gerçekleştirdikleri somut deneylerinde, anlam dünyası sarsılan bireylerin, yeniden anlam inşa etme ve düzen kurma çabalarını ortaya çıkarmışlardır.

4. SONUÇ

Multidisipliner bir kavram olması nedeniyle tıpkı 'kültür' kavramında olduğu gibi 'kültürel kimlik' kavramında da oldukça dağılmış bir literatür söz konusudur. Bununla birlikte toplumsal/kültürel/kolektif kimlik konusunun sosyolojinin temel problematik alanı olan yapı-eylem ikiliği ve bu kapsamda toplumsal gerçekliğin inşası konularıyla da büyük ölçüde örtüşmesi karmaşık olan bu kavramsallaştırmayı daha da içinden çıkılmaz hale getirmektedir. Aynı zamanda bilindiği üzere sosyal bilimlerde birçok kavramı katı sınırlar içerisinde tanımlamak neredeyse mümkün değildir. Özellikle bu çalışmada toplumsal kimlik, kültürel kimlik ya da kolektif kimlik

ayırımının mümkün olmadığını söylemeye daha yakın olduğumuzu ifade etmek isteriz. Literatürde bazı çalışmalarda bunları birbirinden ayırma çabasına girilse de esasında hepsinin iç içe girdiği benzer şeyleri ifade ettiği görülmektedir. Ne kimliği tam olarak kişilik, toplum, kültür, yapı gibi kavramlar olmadan açıklayabiliriz ne de kültürü, kişiliği, eylemi kimlik kavramı olmadan açıklayabiliriz. Bu noktada bizim önerimiz bu kavramları kendi bağlamı içerisinde ele alarak en uygun şekilde sınıflamaya gidebilmektir. Nihayetinde burada bu kavramlara ilişkin bağlam durumlarının ön plana çıktığını belirtmek istiyoruz. Bunlar kimliğin tarihsel kökeni, kimliğin siyasetle ilişkisi, kültür ile dinin, eğitimin, iktidarın, söylemin, tarihin vb. bağlantısı ya da bir toplumdaki baskın kişilik örüntüleriyle siyasal kültür ilişkileri gibi bağlamsal ilişki türleri olarak örneklendirilebilir. İnsan beyni kategorik düşünmeye yatkın olduğu için sıklıkla bu kategorileştirmeden yararlanmak durumunda kalıyoruz. Bunları toparlamak ve daha anlaşılır bir hale getirmek ancak sağlıklı bir sınıflamayla mümkün görünmektedir. Bu kapsamda tanım ve nitelermelerin ortak noktaları bir araya getirilip gruplandırıldığında kültürel kimlik nosyonunu açıklamak üzere ikili iki ayrı sınıflamayı öne çıkarmayı öneriyoruz. Bunlar kültürel kimliği daha sabit ve verili görenlerle, daha esnek ve süreçsel görenlerin yaklaşımlarını içerir. Bu sınıflamanın daha çok uluslaşma bağlamındaki kimlik algısını açıklamada daha kullanışlı olduğu söylenebilir. Modernizmin ürünü olan ulus devletler doğası gereği kültürel kimliği sabit ve verili olarak görmekte ve özcü/homojenleştirici kimlik politikalarını ileri sürmektedirler. Diğer taraftan postmodernite de ulus devletin özcü kimlik yaklaşımını tehdit etmekte ve o da kendi doğası gereği daha esnek ve süreçsel olmanın yanında parçalı kimlik yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Yapılandırılmış bir yapı olarak tanımlayıp geliştirdiği özellikle ‘habitus’ gibi kavramlarla Bourdieu (Bourdieu, 1996: 170) gibi kimi kuramcılar ise bireysel eylemin (ya da kimliğin) hangi saikler altında ortaya çıktığına dair sorunda salt kültürcü/yapıcı bir yaklaşım sergilemez. Onlar, bu sorunun cevabını tıpkı Berger ve Luckmann gibi fail/eylem ve yapı arasındaki ‘diyalektik bir ilişki’ içerisinde arar. Kültürel kimliğin millî boyutu olan ‘millî kimlik’ nesilleri biçimlendirme iradesinin en önemli motivasyon kaynaklarından biri olarak görülür. Ancak çoğu zaman ulus inşacılarının elinde bu durum, manipülatif bir alan yaratma potansiyeli taşır ve ‘tarih’i araçsallaştırır. Bir diğer taraftan kimliğin inşasında ‘ötekileştirme’ önemli bir faktör olarak görülür. Özellikle gelenekçi/özcü kimlik yaklaşımlarında, uluslaşma sürecinin açıklanmasında ötekileştirme öne çıkan bir kavramdır. Fakat aynı zamanda nesnelci yaklaşımlar içinde önemli bir yer tutan inşacı

yaklaşımın da kimlik inşasını açıklamaya yönelik tezlerinde kullandığı temel kavramlardan biridir ötekileştirme kavramı.

Kimliğin tanımlanmasına ilişkin öne çıkarmaya çalıştığımız yaklaşımlardan biri de öznelci ve nesnelci (ya da inşacı) yaklaşımdır. Bu sınıflama, kültürel kimliğe gelenekçi/özcü-yenilikçi/esnek yaklaşımdan farklı olarak, kimliği daha çok kişilik bağlamında ve kimliğin oluşumuna yönelik bir perspektiften ele alan bir sınıflamayı ifade eder. Bu sınıflamada daha çok kimliğe ilişkin psikoloji ve sosyoloji arasında görüş farklılıkları öne çıkar. Kabaca birçok kimliğin uyumlu bir bütünlük oluşturması kişilik olarak tanımlanır. Daha çok psikoloji disiplini ile ilişkilendirilen öznelci yaklaşımda değişmeyen ya da çok az değişen tutarlı bir 'ben'in varlığı kabul edilir. Öznelci yaklaşımda, kimliğin oluşumunda dışsal faktörler göz ardı edilmiş ve içsel dinamiklere vurgu yapılmıştır. Başta psikodinamik kuram ve yapısalcı sosyolojik kuramlar olmak üzere kimliğin oluşumunda dışsal faktörleri öne çıkartan yaklaşımlar ise nesnelci yaklaşımlar olarak adlandırılır. Nesnelci yaklaşımın içinde yer alan sosyolojik kuramlarda kimliğin oluşumunda, şekillenmesinde sosyal faktörler belirleyicidir. Kimliği şekillendiren sosyal faktörlerin ne olduğu, bunların önem dereceleri kimliğin içeriği, niteliği; kısaca kimliğe hangi açıdan bakıldığı kimliği açıklamaya çalışan sosyal kuramların çeşitliliğini belirler ve bu kapsamda birçok sınıflama çeşitliliği ortaya çıkar. Nesnelci yaklaşımın içinde yer alan sosyolojik kuramlardan en önemlilerinden biri inşacı yaklaşım olarak bilinir. Kimliğin (bir anlamda gerçekliğin) inşasında içsel ve dışsal dinamiklerin (bir anlamda eylem ve yapı) arasındaki diyalektik ilişkiye vurgu yapar. Nihayetinde tek taraflı olarak içsel ya da dışsal dinamiklerin tek başına kimliğin inşasında belirleyici bir etkiye sahip olmadıklarını ya da daha sosyolojik bir kavramsallaştırmayla tek taraflı olarak ne yapının ne de eylemin gerçekliğin inşasında belirleyici bir etkiye sahip olmadığını ancak bunların arasındaki diyalektik ilişki ile kimlik/gerçeklik inşasının ortaya çıktığını savunur. Az önce de belirttiğimiz gibi kimliğin oluşumunda inşacı yaklaşımın en güçlü vurgularından biri de "öteki" kavramıdır. Postmodernizm-kimlik ilişkileri bağlamında inşacı yaklaşımın söylemlerinin daha da önem kazandığını söylemek mümkündür. Postmodernizmin kaygan zemininde kimlikler de kırılma eğiliminde, esnekleşmiş ve yeniden inşa edilebilir hale gelmiştir.

Bilindiği üzere yapı ve eylem kavramları sosyoloji kuramlarının temel ve önemli bir problematik alanını oluşturmaktadır. Dolayısıyla kimliğin inşasındaki nesnel yaklaşımlar da bu problematik alandan etkilenir. Toplumsal gerçekliğin açıklanmasında klasik bazı temel

kuramlar yapı ve eylemi birbirinden bağımsız faktörler olarak görüp her iki kavramdan birini merkeze alırken fenomenoloji ve etnometodoloji gibi yorumlayıcı bazı kuramlarda ise bu ikilinin diyalektik ilişkisine dikkat çekilir. Toplumsal gerçekliğin inşasında ne tek başına yapı ne de tek başına özne belirleyici bir role sahiptir. Gerçekliği belirleyen her ikisi arasındaki aktif ilişkidir. Özne toplumsal eylemlerinde toplumsal yapının normatif verilerine ihtiyaç duyar. Toplumsal yapı ise öznenen bağımsız kendi kendini inşa eden bir varlık değildir. Aktif öznenin yapıya ilişkin algılama sürecini etkileyen faktörler etnometodolojinin çalışma alanını oluşturur.

Fenomenoloji ve bu yaklaşımdan ilham alan etnometodoloji, pozitivist sosyolojinin birey eylemlerinin dış koşullar tarafından belirlendiği yönündeki determinist yaklaşımını tümüyle reddeden bir yaklaşım benimser. Onun temel argümanı birey eylemlerinin amaçsal eylemler olduğudur ve sosyolojinin temel işlevi bireylerin toplumsal dünyaya yükledikleri anlam kodlarının çözümlenmesinden başka bir şey değildir. Bu yaklaşımlara göre insan eylemlerinin nedenselliğinden söz edilemez çünkü zaten bu nedenselliği ortaya çıkaracak nesnel koşullar mevcut değildir. Muhakkak ki insanoğlunun gündelik yaşamında kaostan çok bir düzen durumu hâkimdir. Bu düzen durumu ise bireylerin başarılı etkileşimleri ile ortaya çıkan toplumsal olgular olarak görülür.

KAYNAKÇA

- Aka, A. (2010). Kimliğe Teorik Yaklaşımlar. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 34(1), 17-24.
- Aksoy, N. (2001). Çokkültürlülük Üstüne, Modernleşme ve Çokkültürlülük içinde. İstanbul: İletişim.
- Aşkın, M. (2007). Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C. 10, S. 2, 213-220.
- Aydoğdu, H. (2004). Modern Kimlikte Öznenin Ölümü. Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, 10, 115-147.
- Başgil, A.F. (2007). Din ve Lâiklik. İstanbul: Yağmur.
- Balkız, B, Öğütle, V.S.(2012). Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın “Gerçekliğin Sosyal İnşası” Teorisi ve Eleştirisi. Sosyoloji Dergisi, S.27, 33-49.
- Bauman, Z. (2001). Parçalanmış Hayat. İsmail Türkmen (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

- Bayart, J.F. (1999). Kimlik Yanılsaması. Mehmet Moralı(Çev.). İstanbul: Metis.
- Berger, P., Luckmann, T. (2008). Gerçekliğin Sosyal İnşası, V.Saygın Öğütle (Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Bourdieu, P. 1989/1996 The State Nobility, Stanford University Press, Stanford.
- Bourdieu, P. (1996) Distinction: A Social Critique of the Judament of Taste (Çev: R. Nice), London: Routledge.
- Bourdieu, P. (1997) Toplumbilim Sorunları (Çev: Işık Ergüden) İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Calhoun, C. (2000). 'Pierre Bourdieu', The Blackwell Companion to Major Social Theorists, George Ritzer(Ed.),p.705-726. Blackwell. Güney Çeğin(çev.), http://www.babilkulesi.org/wp-content/uploads/2012/05/ART_%C3%87e%C4%9Fin-calhounbourdieu.pdf(17.06.2014).
- Calhoun, C. (2007). Milliyetçilik. Bilgen Sütçüoğlu (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Cohen, J. L. – Arato A. (1997). Civil Society and Political Theory, USA.
- Connolly, W.E. (1995). Kimlik ve Farklılık Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri, Fermâ Lekesizalın(Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Çakır, R. (2002). Ayet ve Slogan (9.Basım). İstanbul: Metis.
- Çayır, K. (1999). Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler. Kenan Çayır(der.), Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımla içinde. İstanbul: Kaknüs.
- Dalbay, R.S. (2018). “Kimlik” ve “Toplumsal Kimlik” Kavramı, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2018/2, S.31, 161-176.
- Dalbay, R.S. (2018). Postmodern Kavşakta Türkiye Kimliği - Kimliğin Siyaseti ya da Siyasetin Kimliği, Isparta: Gece Akademi.
- Goffman, E. (2009). Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu. Barış Cezar (Çev.). İstanbul: Metis.
- Göle, N. (2000). İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler, İstanbul: Metis.

- Hall, S. (1991). Old and New Identities, Old and New Ethnicities. Anthony D. King (Ed.). Culture, Globalization and the World System (p. 45-62). Binhamton: Macmillan Press.
- Hall, S. (1995). “Yeni Zamanların Anlamı”, Yeni Zamanlar 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi. Abdullah Yılmaz (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Hall, S. (1998). “Kültürel Kimlik ve Diaspora”, Kimlik Topuluk/Kültür/Farklılık. İrem Sağlamer (Çev.). İstanbul: Sarmal.
- Husserl, E. (2002). Ideas- General Introduction to Pure Phenomenology. W. R. Boyce Gibson(trans.). New York: Routledge.
- Husserl, E. (2003). Fenomenoloji Üzerine Beş Ders. Ankara: BilgeSu Yayıncılık
- Janssens, M. (2006). “Diversity in Organisations: Towards a Non-Essentialistic, Dynamic Approach,” SUSDIV Position Paper Research Task 1.1 on Cultural Diversity: Mapping Dynamic Processes.
- Jenkins, R. (2004). Social identity. London and New York: Routledge.
- Karakaş, M. (2013). Türkiye’nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyolojisi, Akademik İncelemeler Dergisi. C.8, S.2, 1-44.
- Keyman, F. (2007). Türkiye’de Kimlik Sorunları ve Demokratikleşme, Doğu Batı Düşünce Dergisi, 41, 217-230.
- Kongar, E. (1994). Kültür Üzerine. İstanbul: Remzi.
- Kösoğlu, N. (2013). Milli Kültür ve Kimlik, İstanbul: Ötüken.
- Kulaksızoğlu, A. (1998). Ergenlik Psikolojisi, İstanbul: Remzi.
- Kurnaz, S.Ç. (2021). Kimlik ve Çokkültürlülük Üzerine Bir Değerlendirme, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. C.3, S.41, 32-54
- Mead, G. H. (1934) Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist, ed. C. W. Morris, Chicago: University of Chicago Press.
- Melucci, A. (2001). “Becoming a person”, Inclusions and Exclusions in European Society. Editör: A. Woodward, M. Kohli. London: Routledge.

- Özdemir, C. (2001). Kimlik ve Söylem. Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2, 107-122.
- Özmen, A. (2009). Etnik ve Kültürel Kimliklerin Dışlanma Üzerinden Kurulması: Tur'Abdin Süryânîleri, Gönül Pultar(Ed.), Kimlikler Lütfen içinde. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı.
- Poloma, M. (1993). Çağdaş Sosyoloji Kuramları. H. Erbaş (Çev.). Ankara: Gündoğan.
- Punch, K.F. (2005). Sosyal Araştırmalara Giriş- Nicel ve Nitel Yaklaşımlar. D.Bayrak, H.B.Arslan ve Z.Akyüz(Çev.). Ankara: Siyasal.
- Sağır, A. (2009). Kimlik İnşası Bağlamında Sosyolojik Bir Derinlik: Türkmen Kimliği ve Ruhnama. Akademik Bakış,17, 1-12.
- Schutz, A. (1953). Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action. Philosophy and Phenomenological Research, 14(1), 1-38.
- Schultz, D.P., Schultz, S.E. (2002). Modern Psikoloji Tarihi. Yasemin Aslay(Çev.). İstanbul: Kaknüs.
- Serter, N. (1996). Giydirilmiş İnsan Kimliği, İstanbul: Der.
- Slattery, M. (2012). Sosyolojide Temel Fikirler. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Swartz, D. (2011). Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi. Elçin Gen (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Şahin, Y. (2013). Çatışma Kuramları ve Kimlik Temelli Çatışmalar; Teorik Bir Giriş. Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi, 1(1), 32-55.
- Tatar, H.C. Batının Kimlik İnşasında Ötekinin Yeri, Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi, 4(14), 91-102.
- Tural, S. (1988). Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Ünaltay, A. (1990). Doğu'da ve Batı'da Din-Devlet İlişkisi. İstanbul: Endülüs.
- Wendt, A. (1999). Social Theory of International Politics, UK: Cambridge University.