

Fırat Mollaer

Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık

metis

Fırat Mollaer

Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık

Edward Said'in İzinde

Fırat Mollaer Bursa'da doğdu, okul ve iş nedeniyle Kocaeli, İstanbul, Bursa ve Ankara'da, kazandığı doktora ve doktora sonrası araştırma bursları sayesinde bir süre Glasgow ve New York'ta yaşadı. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji programında doktorasını tamamladı. Siyasal-sosyal kuram, siyasal düşünceler, kültürel incelemeler ve modern Türkiye'de siyasal düşünceler alanlarında çalışıyor. Önceki kitapları: *Yerliciliğin Retoriği* (2019), *Türk Muhafazakârlığında Bir Cevelan* (2017), *Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi* (2016), *Modernlik Kehanetleri* (2016), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* (haz., 2014), *Çağdaş Üç Tarz-ı Siyaset Üzerine Eleştiri Yazıları* (2012), *Muhafazakârlığın İki Yüzü* (2009), *Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu* (2008), *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı* (2007), *Ruhun Metafizik Ayaklanması: İsyan Ahlâkı'nın Etik-Felsefi Temelleri* (2006).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık
Edward Said'in İzinde
Fırat Mollaer

© Fırat Mollaer, 2018
© Metis Yayınları, 2018

İlk Basım: Şubat 2019

Yayıma Hazırlayanlar: Savaş Kılıç, Müge Gürsoy Sökmen

Kapak Resmi: Adolph Gottlieb, 1949

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-153-0

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Fırat Mollaer

Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık

EDWARD SAİD'İN İZİNDE

metis

İçindekiler

Teşekkür 11

Önsöz 13

I

Kimlik: Kavram, Anlam, Mesafe

1. Kuramsal Çerçeve 25
2. Anlam ve Mesafe 41

II

Tanınma: Fenomenolojiden Politikaya ve Sömürge Alanına 53

3. Tanınma Fenomenolojisi ve Sonrası 55
4. Tanınma Politikasından Yapısöküme 71
5. Sömürge Toplumunda Tanınma: Çifte Narsizmin Üstesinden Gelmek 100

III

Dünyalar Arasında: Kimlik, İroni, Bağlılık 141

6. *Leitmotiv* Olarak Kimlik 143
7. Saidyen Üslup 156
8. Sürgün Anlatısı 176
9. Sömürge Deneyiminden Direniş Kimliğine 191

IV

Kimlik Alegorileri 221

10. Politik Alegori 226
11. Dünya, Tarih, İrade 234
12. Başlangıç Konumları 256
13. Karmaşık Eleştirel Tutum 280
14. Sürgün Kozmopolitizmi 311

Kaynakça 331
Dizin 353

Bir yanda hiçlik, diğer yanda utanç verici bir gurur. Başka bir deyişle, insan *ya* kimlik hissini kaybeder ve böylece kaotik, farklılaşmamış ve anonim zamanın akışında kayboluyor görünür... *ya da* korkunç bir bencil olur.

EDWARD W. SAİD
Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca

[Eleştiri] *Ne* tinin kült haline getirilmesine *ne de* tin düşmanlığına katılabilir. Kültürün diyalektik eleştirisi kültüre *hem* katılmalı *hem de* katılmamalıdır. Ancak o zaman *hem* nesnenin *hem de* kendi kendisinin hakkını vermiş olur.

THEODOR W. ADORNO
"Kültür Eleştirisi ve Toplum"

Teşekkür

~

BU ÇALIŞMA uzun bir süreçte ve birçok insanın desteğiyle nihai halini aldı. Müge Gürsoy Sökmen ve Savaş Kılıç titiz okumaları ve kritik müdahaleleriyle kitabın son halini almasına büyük katkı sundular. Müge Gürsoy Sökmen zihin açıcı önerileri ve eleştirel yaklaşımıyla kimi bölümleri farklı bir biçimde ele almamı sağladı. Savaş Kılıç'ın özellikle ifade, akış ve bütünlük konusundaki dikkati ve teşvik edici üslubu son derece yol gösterici oldu. Onlarla çalışma fırsatı bulduğum için çok şanslı hissediyorum kendimi. Elbette çalışmadaki eksik ve kusurlar bütünüyle bana aittir.

Said'in kitaplarını özgün dilinden okumama rağmen, düşünürün ülkemizde az bilinen radikal eleştirisini elinizdeki kitaptan çok daha önce vurgulayan ve önemli eserlerini dilimize kazandıran Tuncay Birkan'ın tercümelerindeki şiirselliği anmadan geçemem. Tuncay Birkan'a kitabın ilk halini gönderdiğimde gösterdiği ilgi ve cesaretlendirici tavrı için müteşekkirim.

Bu kitap Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji bölümünde gerçekleştirdiğim doktora çalışmama dayanıyor. Bölümün müfredatı o vakte kadar esasen siyasal düşünceler üzerine çalışan fakat farklı alanlara yönelmeyi arzu eden benim için eşsiz bir fırsat olmuştu. Meral Özbek'in "Kültürel Çalışmalar", Yıldırım Şentürk'ün "Ulusaşırı Toplumsal Çalışmalar", aramızdan maalesef erken ayrılan Emre Işık'ın "Postmodern Kuram" ve Sibel Yardımcı'nın "Çağdaş Siyasal Kuram" dersleri bu kitaptaki fikirleri muhakkak şekillendirmiştir. Aykut Çelebi ve Mesut Yeğen'in ilk taslağa getirdikleri eleştiriler de çalışmanın biçimlenmesinde çok faydalı oldu.

Lancaster Üniversitesi'nden Bülent Diken, TÜBİTAK bursu için davet mektubu gönderme nezaketini göstermekle kalmadı, eleştiri ve önerileriyle çalışmama katkıda bulundu.

Bu davet mektubu sayesinde İskoçya'da bulunduğum dönem, masabaşı tefekkürle edinilmesi zor, gözleme dayanan bir tecrübenin kapılarını açtı. Glasgow'un merkezi Sauchiehall Caddesi'nde Filistin mücadelesine destek için toplanan bir grup İskoç bu nevi şahsına münhasır şehrin en güzel yüzüydü. Cumartesi öğleden sonraları Filistin için kurulan platformda zeytinyağından poşuya destek ürünleri satıyorlar, Filistin'de bulunmuş olanlar anılarını anlatıyor, akşamüstü ise bir yerde kahve içiyorlardı. Yoğun bir aksanla konuşan, candan, Marksist ya da eski Marksist, hümanist, antiemperyalist, dünyayı değiştirebileceğine inanan insanlar... Filistin'den bu kadar uzakta, Britanya'nın kuzeyinde ve Filistin meselesinin itibar görmediği bir politik coğrafyada tanık olduklarım, kimlik ve tanınma mücadelesi üstüne okuduğum bu dönemde kitapların temin edemeyeceği bir tecrübeyi mümkün kıldı.

Hamid Dabashi ise gönderdiği davet mektubuyla Said'in öğrenci ve takipçilerinin toplandığı Columbia Üniversitesi MESAAS'taki dersleri ve bu akademik çevrenin yeni eleştirel kurama dair tartışmalarını yakından takip edebilmemi sağladı. Yoksa bu kitabı Said'in çalışma odasının karşısındaki kiralık evimizde yazmayı tahayyül dahi edemezdim.

Nihayet kitabı bütün bu sürecin pratik ve duygusal yükünü paylaşıp heyecanını katan eşim Esra Can Mollaer'e ithaf etmek istiyorum. Esra kitabın her bir satırının ilk okuru ve asıl emektarı oldu, yoldaşlığınıysa hiç esirgemedi. Çalışmanın bu nihai hali, onun verdiği sevgi, emek ve başlı başına varlığından duyduğum şükran duygusuna küçük bir karşılık olabilir ancak. Minik bir varlık, Duman ise, bizim için biricik anlamının yanı sıra, kedi dünyasının –o dünyadan gelmeyen sorularla– anlaşılıp anlaşılamayacağı üzerine düşünmemizi her daim olanaklı kılmaya devam ediyor.

F. M.

Kasım 2018, Bursa

Önsöz

~

İnsanları seviyorum ama kendi kendime şaşıyorum da, diyordu: İnsanlığa olan sevgim arttığı ölçüde kişilere olan sevgim azalıyor. İnsanlığa hizmet yolunda büyük işler başarmayı düşlüyorum sık sık, gerçekten de insanların mutluluğu uğruna çarmıha gerilmeye bile giderim belki, ama öte yandan, bir insanla aynı odada iki gün yalnız kalmaya dayanamam, bunu deneyimlerimden biliyorum. Bana yakın olunca kişiliği onurumu eziyor, özgürlüğümü kısıtlıyor. Bir gün içinde dünyanın en iyi insanından bile nefret edebilirim... Gelgelelim, kişilerden nefret ettiğim ölçüde insanlığa olan sevgim artıyor.

F. M. Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*

Hayatın diyalektiğine uygunluk... bir denge ile... ama bu denge bir uyumun, bir durgunluğun dengesi midir? Değil. Sürekli bir hareketin, bir iç savaşın dengesidir.

Gülten Akın, *Şiir Üzerine Notlar*

BU KİTAP, kimlik kavramı ile kimlik politikasının mahiyeti, sınırları ve imkânları üzerine bir düşünme denemesidir. Modern dünyanın can alıcı meselelerinden *kimlik ve tanınma mücadelesi*'ni çağdaş sosyal-siyasal kuram ile postkolonyal çalışmalar çerçevesinde, *sürgün Edward W. Said'in izinde* çözümlemeye çalışıyorum. Amacım, söz konusu sorunlar hakkında tefekkürün etik-politik sorumlulukla yakından ilgili olduğunu varsayan bir anlayışla, konunun düşünsel canlılığını ve üretkenliğini gösterebilmek, öğretici gerilimlere temas ederek *kimlikçi düşünce* ile *kimliksizleşme* yaklaşımlarına karşı eleştirel çokkültürlülük idealine mütevazı bir kuramsal katkı yapmaktır.

"Kavram"ı bütün fenomenlerini kapsayan Hegelci bir bütünlük olarak düşünürsek, kimlik, kavram olamayacak kadar karmaşık veya tutarsız görünür; "bir arada bulunan farklılık veya zıtlıklar" anlamındaki müzik terimi *kontrpuan*'a daha çok benzer. Gerçekten, birbirine zıt unsurlar barındıran kimliğin mahiyeti gibi sureti de bir muammadır.[1] Kimlik evrenselliğe karşı tikelliği kışkırtabileceği gibi, varoluşun gerilimlerini belli bir düzeyde anlatabilir de. *Karamazov Kardeşler*'deki karakterin şaşkınlığını hatırlamanın tam zamanı: Bir tarafında soyut insanlığın, diğer tarafındaysa somut kişinin bulunduğu, daha üst bir sentezde aşılması güç ilişkiye yöneliktir bu şaşkınlık. Dostoyevski, epigrafta yer alan pasajda, en etkili yorumcularından biri olan Mihail Mihailoviç Bahtin'in (2004) Platoncu diyalog ve Hegelci diyalektikten ayırt ederek *kontrapuntal* tutum olarak ifade ettiği bir bağlamda, soyut-somut geriliminin diyalektik hamleyle üstesinden gelinemeyeceğini ima eder. Dolayısıyla, hem soyut insandan söz eden liberal evrenselcilikten hem de köktenci bir bağlamsallığı ileri süren reaksiyonerlikten farklı bir konum alır. *Karamazov Kardeşler*'in ilgili pasajından çıkarabileceğimiz sonuç, mutlak olarak ikiliğin bir tarafında ikamet ederek gerilimi sonlandırmamızın imkânsız olduğudur. Soyut evrenselcilik insan deneyiminin somut tezahürlerini ıskalıyorsa, evrenselciliğe köktenci karşı çıkış da insan deneyimini tek boyutlu ve bağımlı hale getirir. Gerilimde yaşanıyorsa göreli bir denge var demektir. Gülten Akın'ın Fazıl Hüsnü Dağlarca şiirini yorumlarken kullandığı metafora benzer bir biçimde bir uyumun veya durgunluğun değil, sürekli bir hareketin ve bir iç savaşın dengesidir bu. Eğer bir kavramsa, onu böyle hareketli bir kavram olarak tasavvur etmek, kimlikçi düşüncenin kendine özdeşlik iddiasına karşı (kimlik) fenomeni(ni) Adornocu bir ruhla karmaşıklaştırmak için faydalıdır.

Gelgelelim kimlik sadece bir kavram olarak incelenirse farklı sosyopolitik anlamları gözden kaçırılır. Kimlik kavramını anlamanın bir yolu da "kimlik politikası"na daha yakından bakmaktır. Ör-

1. Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*'nda gölge metaforuna başvurarak benzer bir yorumu "benlik" için yapar. Ryle'dan akt. Yalçın 2010: 3.

neğin Jean-Paul Sartre erken çalışmalarından birinde (ilk baskısı 1946, Türkçesi 2008) "Yahudiyi Yahudi yapanın antisemit olduğu" nu dile getirirken, sonradan kimlik politikası taraftarları ve eleştirmenlerinin hareket ettiği, kimliğin felsefenin özdeşlik metafiziğinde tüketilemeyecek sosyopolitik bir fenomen olduğu uyarısını belki de ilk kez bu kadar açıklıkla ifade etmiştir. Frantz Fanon'un (2008, ilk baskısı 1952) "Siyah ruhu"nun sömürgedeki ilişkilerden ve beyaz adamın sınıflandırmalarından bağımsız değerlendirilemeyeceği varsayımı bu zemini sağlamlaştırır. Buna göre, özdeşlik[2] serüveninin metafizik inceliklerine vâkıf ama kimliğe verilen yeni sosyopolitik anlamlara kayıtsız araştırmacının "güzel ruh"uyla meselenin anlaşılması oldukça zordur.[3] Hatta bir kavram olarak kimliğin geçerliliğini yadsımak kâğıt üzerinde mümkün olsa bile soyut olumsuzlamanın insanı zalim bir sosyopolitik gerçeklik karşısında çaresiz bırakabileceğini öne sürebiliriz. Soyut değil, konumlan(dırıl)mış varlıklarız. Toplumdan düşemeyeceğimizden,[4] belirli bir tarihsel durumda belirli kimliklerin konumunda görülürüz. Sartre'ın Yahudi'si ve Fanon'un "Siyah ruhu"na ek olarak Said'in (1991) "seküler eleştiri" yaklaşımı da bu konumları farklı bağlamlar açısından ifade eder. Yahudi'yizdir, Siyah'ızdır, Şarklı'yızdır, vs.

Okumaya başladığınız çalışma birkaç kritik deneyim ve düşüncenin etkisiyle şekillendi. Kuruluşundan itibaren "kültür kavgası" nın süregittiği Türkiye'de yaşayan hemen herkesin kimlik mevzuları hakkında bir fikri vardır. Kültür kavgasında tanımlanmış karşıtlıklar

2. İngilizce *identity*, hem kimlik hem de özdeşlik anlamına gelmektedir. Aslında bu iki kelimeyi birbirinden bütünüyle ayırmak zor. Fakat analitik amaçlarla, konu politikayla ilgili olduğunda "kimlik"i, *kavram*'a veya felsefedeki bir anlama işaret ettiği durumlarda "özdeşlik"i kullanacağım. Kimliğin anlamları ve kimlikle ilişkili ("kimlikçi düşünce", vb.) terimler hakkında birinci bölümün "Anlam ve Mesafe" kısmında ayrıca açıklama yapıyorum.

3. "Güzel ruh" Hegel'in fenomenolojisinde eylem, temsil ve "aktüel varoluş" tan kaçınan içeriksiz bilinç durumlarından biridir: "... 'güzel ruh' adı verilen şey, yani objektifliği her türlü muhtevadan boşaltan ve böylece, sonunda kendisi de bütün gerçekliğini kaybederek sönüp giden asil subjektiflik..." (Hegel 1991: 135).

4. Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda "çözülmez bir bağlılık, birliktelik duygusu"nu ifade etmek üzere Christian Dietrich Grabbe'nin *Hannibal* trajedisinden aktarır: "Bu dünyadan düşemeyiz" (2004: 26).

kişinin kimliğini önceden tayin eder. Popüler kültürde bu tayin edilmişliğe yarı bilinçli postmodern bir tepki bile gelişmişti. 1990'ları yaşayanlar Sezen Aksu'nun şarkısını hatırlayacaklardır: "Beni kategorize etme." Bu metin Türkiye'de Tanzimat'tan itibaren belirlenmiş kimliklerden, bunlar arasındaki çatışmanın politikayı belirlemesinden sıdkı sıyrılmış birinin kimlik mefhumu üzerinde düşünme ve onu karmaşıklaştırma çabası olarak okunursa yanlış olmaz.[5] Söz konusu gündelik fikir, tanınmayan, baskılanan ve/ya damgalanan bir azınlık kültürünün içinde sosyalleşen kişiler açısından Raymond Williams'ın (1990) "duygu yapısı" olarak adlandırdığı daha temel bir olguya da dönüşebilir. Geriye dönüp baktığımda kimlik üzerinde daha fazla durmamın nedenlerinden birinin, ulus-devletin kuruluşuyla ilgili, bizleri derece derece kuşatan sorunların yol açtığı duygu yapısı olduğunu düşünüyorum. Bunu bütün saydamlığıyla açıklamak imkânsız olduğundan, duygu yapısını biçimlendiren birkaç deneyimi aktarmaya çalışacağım.

Yaklaşık on sene önce, üniversitede araştırma görevlisi olarak çalıştığım dönemde katıldığım bir konferansta, Paris'in banliyölerinde yaşanan göçmen isyanlarını çokkültürcülüğün bitişi olarak yorumlayan bir konuşma yapmıştım. O dönemdeki düşüncem, çokkültürcülüğün her durumda bölüşüm[6] veya sınıf politikasına engel olan bir hedef saptırıcı olduğu yönündeydi. Konuşmanın ardından aldığım eleştiriler, sınıf ve kültürü her durumda birbirine karşıt, biri yükseldiğinde diğeri gerileyen olgular biçiminde ele alan yaklaşımımı sorgulamak için bir hareket noktası oluşturdu. Galiba analitik olarak yanlış bir varsayımdan yola çıktığım gibi, kimlik taleplerinin psiko-sosyal-egzistansiyel-politik sıcaklığını ve farklı eleştirel çokkültürlülük taleplerinin demokratik imkânlarını kavrayamamıştım. Kitapta temel gerilim hatlarından biri olarak bölüşüm ve tanınma

5. Önceki kitaplarımda, daha farklı bir yazın üzerinden olsa bile benzer bir amacım vardı: Kültürelciliğin, yani öz olarak söylenirse, politikanın kültüre indirgenmesinin eleştirisi. Bkz. Mollaer 2016b.

6. Metin boyunca, Türkçeye "yeniden dağıtım" olarak da tercüme edilebilen İngilizce *redistribution*'a "bölüşüm", *recognition*'a ise "tanı(n)ma" biçiminde karşılık verdim.

politikalarının yer alması bu eleştirilere bir şeyler borçlu olabilir.

Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre ve Hannah Arendt okumalarımda söz konusu deneyimle ilgili başka bir kuramsal veçheyi keşfettim. Kamusallığın filozofu Arendt, Fanon ve Sartre'a yönelik eleştirisinde yükselen siyah hareketini de kastederek kendine saygı ve onur iddialarında temellenen tanınma taleplerini keskin bir şekilde mahkûm etmiş oluyordu. Fanon-Sartre diyaloğu ise, Marksist Sartre'ın tüm iyi niyetliliğine rağmen "siyah deneyimi"ni diyalektiğin bütünselleştirici kategorilerine dahil ederek ikincil bir fenomen haline getirdiğini anlatmaktaydı. Arendt'in tutumu, kimlik ve tanınma mücadelelerine duyarsızlığın bölüşüm politikası uyarınca tanınma politikasına karşı çıkan liberal ve Marksist görüşlerle sınırlı olmadığını anlamak için faydalıdır. Sözünü ettiğim diyalog ise, Fransız Marksisti Sartre'ın siyah sorunu bağlamındaki radikalizmine karşın, kimliğin öznesinin kim olduğu ve kimliğin kimin tarafından anlaşılıp yorumlanabileceği sorularını gündeme getirir.

Bunlar, felsefi idealistin düşünebileceği türden mücerret konular değil, yanı başımızda, daha doğrusu tam içinde yaşadığımız, eylemlerimizin içindeki sorulardır. Örneğin, Batmanlı dostum Veysel Kaya'yla Yılmaz Güney'in *Yol* filmi hakkında muhabbet ederken oradaydılar. Dikkatli izleyenlerin hatırlayabileceği gibi, filmde Tarık Akan'ın Diyarbekir'e ulaştıktan hemen sonra berber koltuğuna oturduğu bir sahne vardır. Bu sahnenin arka planındaki seslerin savaş uçaklarına ait olduğunu anlamama bu muhabbet vesile olmuştu. Ortaya çıkan hakikat, bana alelade bir gürültü gibi gelen şeyin esasında politik bir tasarruf olduğuydu. Nötralite bir şiddetsizlik durumunu, bu hakikat ise örtük ama yapısal olarak yoğunlaşan şiddeti imler. Deyim yerindeyse Fanon-Sartre diyaloğu sohbette yeniden canlanmıştı. Sartre nasıl "siyah deneyimi"ni anlamadıysa ben de Kürtlük deneyimini meydana getiren fenomenlerden birini kavrayamamıştım.

Sosyal kuramın gelişimi sayesinde, bir deneyim olarak dikkatin yansız (nötr) olmadığını, söylemler ve ideolojiler aracılığıyla inşa ve karşı-inşa süreçlerinden geçerek şekillendiğini artık daha iyi biliyoruz. Diana Fuss (1989) "Sınıfta Özcülük" makalesinde, deneyi-

mi özün gerçek varlığa kavuşması olarak değerlendiren Aristotelesçi "deneyimin otoritesi" ekolüne karşı Althusserci "ideolojik bir ürün olarak deneyim" eleştirisini incelerken bunu çok iyi anlatır. Psikolojiye indirgenebilecek basit algıda seçicilik durumundan öte bir hakikat olduğuna kanaat getirdiğimden, Fuss'un önerisinden hareketle, az önce bahsettiğim sohbeti temsili bir örnek olarak çokkültürlü politika dersi sınıfında öğrencilerimle paylaştım. Diyarbekir'de geçen bu sahnedeki politik incelikleri (ancak) Batmanlı biri anlayabilirdi, bunda bir anlaşılmazlık yoktu. Beklenmedik olansa sınıfın katılımını rica ettiğimde Silvanlı öğrencim Ömer'in sahnedeki sesleri kendisinin de ayırt edemediğini belirtmesiydi. Filmi dikkatle izlemiş olmasına karşın sesleri fark etmemesine kendisi de şaşırdığında, bir kimliği ancak "içeride"kilerin anlayabileceğini temel alan *içeriden epistemoloji* hakkında yeniden düşünmeye başladık. Deneyiminin içine o kadar gömülüydü ve bu onun için öylesine gündelikleşmişti ki, uçak sesinin günlük hayattaki başka bir sesten (bir iş makinasının sesinden örneğin) farkı kalmıyordu belki de. İlginç bir biçimde onun açısından da deneyimin tarafsızlaşması ve nötrleşme vakası söz konusuydu. Nihayetinde dersi içeriden epistemoloji tezine yönelik ilk eleştirilerden birini temsil eden Hegelci kehanetin anlamını düşünerek sonlandırdık: Kendisine mesafe-başkalaşma-yabancılaşma[7] olmaksızın özbilinç yoktur. Kitapta yer alan –ve farklı anlamlarıyla birbirine karıştırılmasından biraz tedirginlik duyduğum– *ironi*[8] de bu varsayımla birlikte düşünülebilir.

Hrant Dink'in katledilmesinin yarattığı travmayla olayın toplumsal-politik bir protestoya dönüşmesi de duygu yapısını yoğun-

7. Hegelci terimlerle, olumsuzluk. Terim ahlaki bir içerik veya gündelik dildeki "nahoş durum" anlamını taşımaz Hegel'in tanınma fenomenolojisinde olumsuzluk gerçekleşmeksizin özbilinç ve tanı(n)ma mümkün değildir. Olumsuzluk daha üst bir aşamaya çıkarılıp olumluluğa dönüştürülür. Kitabın ikinci bölümünde, bilincin kendi içinde geçirdiği deneyimde karşılaştığı bir olumsuzluk olarak farklılık anlayışından fark'ın kurucu bir unsur olarak anlaşıldığı Jacques Derrida'nın felsefesine, terimin geçirdiği değişim de ele alınıyor.

8. İroni genellikle –orta sınıfa özgü– bir tutum olarak eleştirilir. Oysa kitapta ironinin sadece bir tutum değil, aynı zamanda kimlikteki bir aralık-mesafe olduğunu açıklamaya çalışıyorum.

laştıran deneyimler arasında zikredilebilir. Cansız bedeniyle boylu boyunca uzanıp yatmış İnsan Hrant Dink'in delik ayakkabıları çok farklı kesimleri etkilemişti. Bu herhalde bölüşüm veya klasik sosyal adalet politikasıyla ilgilidir: İnsan Hrant Dink. Delik ayakkabı imgesi, Aktivist-Ermeni Hrant Dink'in düşüncelerine katılmayan gruplarda dahi sosyal adalet duygusunu harekete geçirmişti. Oysa aynı ayakkabının tanınma politikasına karşılık gelen, göz ardı edilemez bir boyutu vardı: İnsan Hrant Dink bir aktivist ve Ermeni'ydi. (Sosyal adalet duygusunu paylaşanların genellikle konunun tanınma olarak anlaşılmasına kayıtsız kaldıklarını veya daha sıkı biçimlenmiş olumsuz ideolojik tepkiler geliştirdiklerini belirtelim.) İnsan Hrant Dink portresi, içeriksiz ve tikelliği boşlayan soyut evrenselciliğin en basit anlatımlarından biridir. Soyut evrenselcilik bazen politik içerik taşıyan bir olayın etik cenderesine koyulmasıyla gelişir; politik olay etik kisvesinde içeriksizleşir; etik politika, form içerik, soyut somut, evrensellik tikellik karşısında egemen kılınır. Diğer portre ise, saldırının Türkiye'de farklı kimliklere yönelik tehdidin varabileceği en aşırı sonuçlardan birini simgelediğini ileri sürüyordu. 2007 yılında, anısına düzenlenen, konuşmacı ve dinleyici olarak katıldığım bir milliyetçilik sempozyumunda, Hrant Dink'le ilgili bazı tanıklıklar da dile getirilmişti ve bunlardan biri özellikle dikkat çekiciydi. Hrant Dink, yurtdışında katıldıkları bir toplantıda, "kimliksizleşme"yi savunan bir siyasetbilimci akademisyene "bir kimliğimiz kaldı elimizde" diye cevap vermiş. Sempozyumun ardından, sözün anlamı üzerinde düşünmeyi öneren, bu kitaptaki düşüncelerin derli toplu ilk taslağı sayılabilecek "Modernleşme, Aşkın Yurtsuzluk ve Kimlik" (2016a) başlıklı bir yazı kaleme aldım. Hrant Dink'in kimliğe yaptığı yatırımın mahiyetini anlamaya çalışırken, kimlikle ilgili her tür talebi kimlikçi düşünce olarak nitelemeye meyilli önceki görüşüm iyiden iyiye zayıflayıp yerini farklı türden tanınma talepleri arasında bir ayrıma bırakmaya başladı. Bu zaman zarfında gömüldüğüm Said okumalarında, Said'e Hrant'ın, Hrant'a da Said'in mercekleriyle bakıp bu iki sürgün figür arasında bir politik tercüme yapmaya çalıştım. Ezcümle, kimlik ve tanınma mücadelesi gibi büyük meselelerin peşine düşerken kendimi aynı zaman-

da sürgün Said'in izinde buluverdim.

Gelelim kitabın düzenine. "Kimlik" başlığını taşıyan ilk bölümde kimliği kavram ve politika olarak anlamaya yönelik kuramsal bir çerçeve belirlemeye çalışıyorum. Bu bölümün ilk kısmı, kitabın temel sorunsallarıyla tezlerinin tanıtıldığı bir mukaddimedir. Bölümün ikinci kısmı ise, kimliğin felsefi anlamından sosyopolitik yeni anlamına doğru yaşanan tarihsel değişimin önemli anlarını ortaya koyuyor. Kimlik politikasının öncüleri sayılan 1960'ların siyah ve feminist hareketi aracılığıyla, kimlik, felsefedeki özdeşlik kavramına ek bir anlam edinerek "yeni bir insan ihtiyacı" olarak politikanın gündemine girmiştir. Anglo-Amerikan liberal düşünce geleneğindeki "çıkar grubu" ve Marksist gelenekteki "sınıf", ekonomik ihtiyaç kavramına dayalı *bölüşüm politikası*'yla koşut iken, kimliğin yeni bir insan ihtiyacı olarak belirlenmesi *tanınma politikası*'nı kamusal hayatın gündemine taşır. 1990'larda Charles Taylor (1996), Nancy Fraser ve Axel Honneth (2003) gibi çağdaş siyaset kuramcılarının tartıştığı bölüşüm-tanınma geriliminin nüveleri söz konusu dönüşümde yer alır. Konuya ilişkin önemli kavramsallaştırmalardan biri olan Johan Galtung'un (1999) insan hakları kuramında "hayatta kalma, esenlik, özgürlük ve kimlik" olmak üzere dört temel insan ihtiyacı vardır. Kimlik politikasının savunucuları, tam da Galtung'un analizindeki bu ana fikirden yola çıkmışlardı. Buna göre –Galtung'un terimleriyle söylenirse– kimlik yapı-bağımlı fakat maddi olmayan bir insan ihtiyacıdır. Yapı-bağımlıdır: Dolayısıyla karşılanması konusundaki engeller, kimliğin bağlı olduğu yapılarda belli dönüşümlere gidilerek ortadan kaldırılabilir. Maddi değildir: Fakat zarar gördüğünde maddi olanlara benzer etkiler meydana getirir. Öyle ki, kişinin kendisini gerçekleştirmesinde esenliğin ihlal edilmesi kadar ket vurucu bir rol oynayabilir. Bu nedenle, Erik H. Erikson'ın (1968: 15-19) popülerleştirdiği "kimlik krizi"nin referans çerçevesi büyük ölçüde esenlik gibi maddi ihtiyaçların kavramsal dünyasından çıkarılmıştır: Kimlik krizinin nedeni bir kültürel tahakküm olarak anlaşılır ve bu da hegemonyacı bir kimliğin etkisiyle kamusal alanın eşitlik ve adalet prensibine aykırı bir biçimde kurulmasıyla ilişkilendirilir. Başka bir anlatımla, kendini gerçekleştirmenin çar-

pıtılması tanınma sorununa, yanlış tanınma ise bir tür yabancılaşmaya sebep olmaktadır.

O halde, tanınma sorununun felsefi çerçevesinin Hegel'in *tanınma mücadelesi*'ni temel alması oldukça anlaşılabilir nedenlere dayanmaktadır. "Tanınma" başlıklı ikinci bölümde Hegelci tanınma fenomenolojisinden sömürge toplumunda tanınmaya doğru bir yol izliyorum. Taylor ve Honneth gibi çağdaş tanınma düşünürleri, sözü edilen toplumsal-siyasal hareketlerle birlikte ortaya çıkan ve yeni bir insan ihtiyacı telakki edilen kimlik taleplerini kuramsal olarak işlemişlerdir. Bu analizler kendi içinde farklılaşsa bile Hegel'in fenomenolojisinden çıkarılan kendini gerçekleştirme teması merkezi bir konumdadır. Kimlik burada bir tanınma politikası aracılığıyla karşımıza çıkar. Galtung'un çözümlemesindeki gibi, esenliğin karşıtı sefalet ise, kimliğinki yabancılaşmadır. Taylor (1996), yanlış tanınmanın bir baskıya yol açacağını vurgular. Honneth (2005) ise, Eleştirel Kuram'ın bakış açısından konuyu *şeyleşme* çerçevesinden yorumlar.

Tanınma tartışması Nancy Fraser'ın müdahalesiyle yeni bir doğrultu kazanmıştır. Fraser (2014), Taylor ve Honneth'in Hegelciliğini sorgulamak suretiyle tanınmanın, kendini gerçekleştirme düzeyine hapsedildiğini ve psikolojikleştirildiğini iddia eder. Fraser'a göre, tanınma ile bölüşüm arasındaki analitik ayrımı gözetmemiz ve bunlardan birini diğerine indirgeyip merkez haline getirmememiz gerekir. Fraser *yapısöküm*'e de başvurur. Böylelikle Hegel'in aşmaya çalıştığı farklılık, özdeşlik ve kimliğin indirgenemez ötekisi biçiminde konuya dahil olur. Hegelci düşünürler kimlik oluşumunu çarpıtan toplumsal koşullara değinseler bile bir onarım sürecine odaklanırlar. Ancak onarım ile kendini tam olarak gerçekleştirip tamamlanmak ve böylece fark içermeyen saydam bir kimliğe ulaşmak kastediliyorsa, kimlik kendi içinde bir farklılık öğesi olmaksızın düşünülemeyeceğinden, bu nihai olarak imkânsızdır. Jacques Derrida'nın yapısöküm tasavvurunun *kimlik/farklılık* hakkındaki verimleri bu şekilde açıklanabilir.[9]

9. Farkın (kimliği) kurucu işlevini izah ettikten sonra, farklılığın rolüne ve

Frantz Fanon ise, Hegelci fenomenolojinin mirası sayılabilecek yabancılaşma ve kurtuluş gibi temalarla, kimliğin bütünlenip kendisine özdeş hale gelmesinin imkânsızlığını öne süren yapısökümcü strateji arasında mekik dokur; Hegelci fenomenoloji ve Derridacı yapısöküm arasında bölünen tartışmanın ortasında konumlanır. Fanon uzun bir süre boyunca fenomenolojiyi sömürge gerçekliğinden yorumlayan tipik bir antiemperyalist kurtuluş düşünürü olarak anlaşılmıştır. Bununla birlikte, yorumcuları Homi Bhabha (2008) ve Edward Said'in (1994a) perspektifinden bakılırsa Fanon'u asıl ilginç kılan "son beyaz adam gittikten sonra" kimliğin kendi özüyle görünümlerinin bütünleşerek saydamlaştığını düşünmenin politik bir yanılgı olacağını varsaymasıdır. Sömürge sonrası dönemin milliyetçilik hareketlerinin sahici kolektif kimlik geliştirme arzusu, aslında ilk kez, ulusal özgürleşme kuramcısı olarak bilinen Fanon tarafından sorgulanmıştır. Fraser (2014), bunu *kimliğin şeyleşmesi*'nden kaçınmak için önerir. Fanon (2004, 2008) Fraser'ı önceleyerek "milliyetçi bilincin tuzakları"na karşı zenci-beyaz ikiliğini erken bir yapısökümcü ruhla ele alır. "Siyah ruhu" olarak idealize edilen şeyin beyaz adamın eseri olduğunu ileri sürecek kadar radikal çıkışlar yaparak kimlikçi düşünceyi sorgular.

Bu ikili yaklaşım Said tarafından sürdürülür. Said, yirminci yüzyılın en gaddar tahakküm makinelerinden birinin kurbanı olan Filistin halkıyla özdeşleştiğinden antiemperyalizm geleneğinin kurtuluşçu ideallerine bağlıydı fakat aynı zamanda entelektüel macerasında fark öğesini vurgulayan ironinin azımsanmayacak bir payı vardı. İroninin oluşumunda Said'in karmaşık deneyimlerinin tesiri aşikârdır. Said, Amerika Birleşik Devletleri vatandaşı, Hıristiyan müktesebata sahip bir Filistinli olarak günümüzde kimileri tarafından göklere çıkarılan kimilerininse bozulma alameti gördüğü melezliğin tipik bir örneğini sergiler. Dahası, farklılıkları aşkın bir sentezle çözüme kavuşturmak yerine *kontrapuntal* biçimde yaşatmayı tercih ederken kimlik kavramı ve politikasına yönelik belli bir yak-

kimlik ile farklılığın tecrit edilemeyeceğine işaret etmek üzere, kavramı kitap boyunca *kimlik/farklılık* biçiminde de kullanıyorum.

laşımı da cisimleştirir. Bu bağlamda, "Dünyalar Arasında: Kimlik, İroni, Bağlılık" başlığını taşıyan üçüncü bölümün ilk kısmında, Said düşüncesinde kimliğin bir mesele olarak nasıl ortaya çıktığı; kimlik temsilleri, sürgün fenomenolojisi, Filistin sorunu, tikellik-evrensellik ve tanınma açısından ortaya konuluyor. Bunu takiben, Saidyen üslubun mahiyeti, sürgün ve bağlanma, kontrapuntal ve ironi, kökenlere karşı başlangıçlar, tarihsellik ve dünyevilik, kültür ve hegemonya açısından belirleniyor. Sürgün anlatısının imkânları ve sınırlarının tartışıldığı bir kısmın ardından, son kısımda, Said'in deneyimleri tanınma sorunuyla ilişkilendiriliyor.

"Kimlik Alegorileri" başlıklı dördüncü bölümün temel iddialarından biri, *başlangıçlar*'ın tasarı kimliği açısından anlaşılabileceğidir. Bunun gerekçelerini ortaya koymak için ilk önce başlangıç mefhumunun politik bir alegori olarak yorumlanabileceğini göstermeye çalışıyorum. İkinci kısımda ise köken *versus* başlangıç aksiyomunun felsefi arka planını dünya, tarih ve irade temaları açısından irdeliyorum. Başlangıçlar, tarih ve politika ilişkisi bağlamında Hannah Arendt, Edward Said ve Stuart Hall'un düşüncelerini tartıştıktan sonra, Said'in karmaşık metodolojik tutumunu ve bu tutuma içkin öğretici gerilimleri eleştirel biçimde anlamayı deniyorum. Said, *söylem*'in antihümanist çerçevesine başvurur ama onu mantıksal sonuçlarına ulaştırmadığından kimliğin hem söylemsel hem de gerçek olabileceği bir gerilim hattında iş görür. Bunun nedeni, Said'in hümanizm ile antihümanizm arasındaki daimi kararsızlığa dayanan metodolojik tercihi veya muğlaklığıdır. Benzer bir durumu, Said'in dili nesneleri yerinden etmeye dayalı şiddetle tanımlayan radikal dil anlayışının şiddetin olmadığı koşulları çağrıştıran iyi iradeye duyduğu özlemle bir arada varoluşunun geriliminde de takip edebiliriz: Radikal dil anlayışı, kimliğin kötü iradeye dayalı dilsel bir şiddet olduğunu söylerken, iyi irade tahakkümcü olmayan bir iradeye dayalı kimliğin imkânlarını araştırır. Keza Şarkiyatçıların Doğu hakkındaki bilgisinin zorunlu olarak bağlam-bağımlı ve çarpıtılmış olacağı imasından hareketle içeriden epistemoloji sorunları üzerinde de ayrıca düşünmek gerekir. İçeriden epistemoloji kimlikçi-özdeşlikçi düşüncenin epistemolojik dayanak noktası olduğun-

dan bu sorunu gündeme getirmek önemli görünüyor. Çünkü bu tutum açısından ancak Doğulular Doğuluları, kadınlar kadınları bilebilir, anlayabilir ve ifade edebilir. Bu kısmın son başlığının altında, ilk gerilim hattıyla benzer bir soruna işaret eden, Şarkiyatçılık, realizm ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi inceliyorum. Kitabın son kısmı ise, Said düşüncesinin pozitif politik önerisini *sürgün kozmopolitizmi* olarak sonuca bağlıyor.

Bir bütün olarak bakıldığında, kitaptaki çözümlemeler günümüzde dostları kadar düşmanlarını da üretmiş olan kimlik politikası, tanınma mücadelesi ve Said düşüncesini kavramayı amaçlıyor. Kimlik kavramı ve politikasını ele alırken bazı kuramsal gerilimleri de gün yüzüne çıkarmayı denedim. Said'in düşüncelerinin öğretici olabileceğini iddia ederken belli bir evrenselliği temsil ettikleri faraziyesinden hareket ediyorum. Birçok çağdaşımız, kimliğin *hem* imkânı *hem de* imkânsızlığı içinde, *hem-hem de* olmaksızın kimliği varsayamayacağımız sezgisiyle yaşamaktadır.[10] *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, bu sezgiyi daha önce bahsettiğim örgütlenmiş duygu yapısıyla kuramsal olarak işleme çabası şeklinde okunabilir.

10. Kitap boyunca da değineceğim gibi, "hem-hem de", kimliğe içkin olmasının yanı sıra, politik olarak düşünüldüğünde, somutlaştırmanın, adlandırmanın, kimliklendirmenin, kategorize etmenin ve şeyleştirmenin düzen yanlısı mantığına karşı "yarı taktiksel" bir karşı hamleyi de içerir.

I

KİMLİK

KAVRAM, ANLAM, MESAFE

1. Kuramsal Çerçeve

~

Zamanımızda *kimlik* çalışmak Freud'un döneminde cinsellik çalışmak kadar stratejiktir.

Erik H. Erikson, *Çocukluk ve Toplum* (1950)

Kimlik Kavramı: Başlangıç Soruları

Erik H. Erikson kimlik kavramını tartışmaya açtığından beri konunun önemi hızla pekişmiştir. Yarım asrı geride bırakan literatür gelişmekte, günümüzde kimlik kavramı üzerine düşünmek önemini korumaktadır. Öyle ki, kimliğin Erikson onu kullanana dek popüler bir sosyal bilim terimi olmadığı gerçeği bugün çoğu kişiye şaşırtıcı görünür. Bunun nedenlerinden biri, kimliğin tüm insanlık tarihini izah edebilecek ezel ebed bir kategori olduğu yönündeki yerleşik kanaattir. Bu kadar kapsamlı bir açıklama gücü atfedildikçe kimlik banalleşen bir kelimeye bile dönüşmüştür.[1] Tam da bu her şeyin kuramı biçiminde öne sürülen mutlaklaşmış açıklayıcılık ve banalleşerek izah yeteneğini kaybetme ikilemi nedeniyle konuya ihtiyatla yaklaşmak daha yerinde bir tutum olur. Kimlik kavramı üzerinde çalışmak önemini muhafaza etse de, kimliğin stratejikliği Erikson'ın

öngörülerini aştığından daha dikkatli ve eleştirel bir yaklaşımı gerektirmektedir.

1950'lerin Anglo-Amerikan dünyasında, dönemin merkezi sorunlarının köksüzleşme, "kitle toplumu"nda anonimleşme ve kimlik arayışında somutlaştığı görüşleri dolaşımdaydı.[2] Bu arayışın sıcaklığıyla da ilgili olsa gerek, kimliğin mahiyeti hızla belirsizleşti. Kimlik kişinin veya belli bir grubun *ne olduğu*'nu anlatan bir tanım haline gelmeye başlamıştı (Gleason 2014: 48, 21). Yine de çok geçmeden, kimliği *nasıl oluştuğumuz* ve *ne olabileceğimiz*'le ilişkilendiren farklı yaklaşımlar da sahnedeki yerlerini aldı. Kimlik kavramı ne olduğumuz sorusuna indirgendiğinde tek boyutlu bir açıklamaya dönüşme riski taşır. Erikson'ın kimliği içsel bir süreklilik, kimlik krizini de devamlılığın sekteye uğraması olarak tanımlaması, öncü bir analiz olmasına rağmen, bu riskten azade değildi. Nasıl oluştuğumuza yönelik temel soru ise ne olduğumuza dair muhtemel mutlakçı yanıtları görelileştirir. Kimlik burada bir ontoloji sorusuna hapsedilmez; tarihsel oluşumuyla ele alınır veya Stuart Hall'un (1998a) terimleriyle ifade edersek sadece var olmanın değil oluşun da konusu haline gelir. Aslına bakılırsa, kimlikler, ne olduğumuzu mutlak biçimde tayin eden sabit bir noktada kökenleniyor gibi düşünülseler de, temel meselelerden biri, var olmadan ziyade oluşma sürecinde tarih, dil ve kültürün Gramsci'ci bir anlamda "işlenmesi" meselesidir. *Hapishane Defterleri*'nin –dikkatli okuru Edward Said tarafından da defaatle yorumlanan– önemli bir pasajında, kişinin "gerçekten ne olduğu"nu, kendisini "o âna uzanan tarihsel sürecin bir ürünü olarak", bu tarihsel sürecin yüklediği "iz"lerin "dökümünü derleyerek" anlayabileceği ileri sürülür (2003: 324; ayrıca bkz.

1. "Kimlik" terimi daha yirmili yaşlarına ulaşmadan, yani "1960'ların sonuna doğru, terminoloji durumu tamamen kontrolden çıkmıştı" (Gleason 2014: 29). 1950'lerin başında terimin önemini ve "stratejik"liğini vurgulayan Erikson bile "ritüelleşmiş" bir biçimde ve "gelişigüzel" kullanılmasından yakınmaya başlamıştı (akt. Brubaker ve Cooper 2014: 407; ayrıca bkz. Erikson 1968: 15-16).

2. Erikson da "Freud'un zamanında, engelleme ve baskı öncelikli faktörlerken, çağdaş endüstriyel toplumun karmaşıklık, mekanikleşme ve köksüzlüğünün vurguda bir değişikliğe yol açtığını" düşünüyordu (Stevens 2008: 60).

Said 1979: 7 vd.). Antonio Gramsci düşüncesinden eleştirel bir kültür kuramı türetmeye çalışan diğer çağdaş düşünürlere göre de, asıl soru(n), özde ne-kim olduğumuzdan çok, "nasıl temsil edildiğimiz ve bu durumun nasıl temsil edilebileceğimizle ilişkisidir" (Hall 1996a).

"Nasıl oluştuğumuz", sorunu "ne olabileceğimiz"le açık bir biçimde ilişkilendirir. Bu yeni soru gündeme getirildiğinde, kimlik nihai bir hedef olarak görülmez. Amaç kimliği bir doğa yasası gibi açıklamak ve/ya olduğu gibi ortaya koymak değil, onu bir özgürleşme politikasının içinden yorumlamaktır. Terry Eagleton'ın felsefi romanı *Azizler ve Âlimler*'de İrlandalı Cumhuriyetçi Connoly, eserde kimliksizleşmeyi öneren erken bir postyapısalcı olarak temsil edilen karakterin "Kimlik edinmek neden bu kadar önemli?" sorusuna cevap verirken bunu dile getirir:

> *Sorun kimliğimizi ortaya koymak değil... Ne olabileceğimizi* öğrenmek için özgür olmaya gereksinmemiz var... Milliyetçilik sınıfa benzer. Ondan kurtulmak için önce ona sahip olmak zorundasınız. *Kendi başına bir amaç değil* yani. (1998: 30)[3]

Ne var ki, nasıl oluştuğu ve ne olabileceği sorularının *zayıf ontoloji*'si (White 2009), kişiyi sözümona güçlü anlamların kökenine ulaştıracak ne olduğu sorusundan daha az cezbeder.[4] Buradaki zayıf birlik, parça ya da tikellerin hareket halinde değişen ilişkisinde *arada-varlık* (Rancière 2007) olarak şekillenir. Bu arada-varlık, tözsel birliği ve anlamı ilanihaye garantileyemez. Esasında ne olduğumuza

3. Eagleton (2004a), *Filistinli* Said üzerine kaleme aldığı "son Yahudi entelektüel" yazısında Said'i asıl meselesi –ne olduğumuza dair hummalı bir arayıştan neşet edebilecek– kimlik ihtiraslarından, hatta bizzat kimlikten ziyade toplumsal adalet olan bir düşünür biçiminde tanımlarken muhtemelen İrlanda Cumhuriyetçiliği ve sosyalizan-enternasyonalist Üçüncü Dünyacılığın kimliği bir özgürleşme pratiğine bağlı olarak seferber eden anlayışıyla benzerlik kuruyordu.

4. "Zayıf ontoloji", kimliğin özsel bir temele dayanmadığını, güçlü ontolojik iddiaların yorumunun hilafına, kimliğin kaynaklarının "dünyada eylem halinde, daimi bir keşif ve yaratım sürecinde" şekillendiğini varsayar (White 2009: 814). Stephen White, zayıf ontolojiyi –sonraki bölümde değineceğim– William Connolly'nin (1995) geç-modern politik yaşamın ruhunu ifade eden "kimlik/farklılık" terimiyle ilişkilendirir (2009: 813).

dair hiçbir yargı bildirimi, bu tikellerden bir bölümünün alıkonulup diğerlerinin bastırıldığı, kurguyla hakikatin birbirinden ayrılamadığı, ancak bir *söylem*'in sınırları dahilinde inşa olan muhayyel bir birliğe dönüşmekten kaçınamaz. Keza yargı bildiriminde, orada zaten var olan bir şeyden ziyade, nesnenin inşa edilmesi söz konusudur ki, bu tözsel değil "ilintisel" birliğe işaret eder.[5]

Yorumbilgisindeki bir yaklaşım da bu tür bir birliğin altını çizer. Buna göre, insan, kendi kendisini yorumlayan bir varlıktır ve *yorum*, daima ötekilerin, farklılığın, tarihselliğin döngüsünde cereyan eder. Burada "insanın kendisini-anlaması", "kendisini hep sorgulaması ve değişmez başka-öteki-varlığa dönüştürmesini icap ettirir. İşte bu nedenle, insan asla tam bir kendini-teşhis-tespit anlamında kendinin-bilincine ulaşamaz" (Gadamer 2002: 334, 342). Böylelikle ne olduğumuzun tanımı, bir mesafe, gecikme ve erteleme öğesiyle yüzleşirken özdeşliğin özdeşlik olabilmesinin imkânı –bir mesafe, gecikme ve erteleme olarak– farklılıkla irtibatına bağlanır. Dolayısıyla kimliğin ne olduğundan ziyade farklılıkla birlikte nasıl oluştuğu sorusu öne çıkar.

Bu iki soru, zayıf ontoloji ve yorumbilgisi açısından olduğu gibi politik imaları bakımından da ele alınabilir. Tanınma ve bölüşüm politikaları olarak tanımlanan, birbirinden farklı iki politikanın nüveleri bu sorularda mevcuttur. *Tanınma politikası*'nın temel hareket noktasını kültürel baskı, tanınmama, yanlış tanınma ve toplumda temsil, yorum ve çeşitli iletişim biçimlerinde yerleşmiş kültürel adaletsizlikler oluşturur. Kültürel ve/ya simgesel değişim yoluyla kimlikler olumlu bir biçimde yeniden değerlendirilerek grup farklılıklarının kabul ettirilmesi ve tanınması amaçlanır. *Bölüşüm politikası* ise sömürü, ekonomik marjinalleştirme, yoksunluk ve toplumun altyapısından kaynaklanan eşitsizliklere karşı geliştirilmiştir. Buradaki çıkış noktası, gelirin bölüşümü yoluyla sağlanacak ekonomik yeniden yapılanma iken, amaç, farklı sınıflar –ya da sınıf benzeri topluluklar– arasındaki eşitsizlikleri gidermek; bir başka deyişle grup farklılıklarını azaltmaktır (Fraser 2003, Kymlicka 2004: 460-61). Bu aşamada, iki politik paradigmayı önceki sorularla birlikte ele alarak, özellikle ikinci bölümün temelini oluşturacak bir belirleme

yapabiliriz: Tanınma politikası kendi özerk mantığına sahip bir politika biçiminde mutlaklaştırılırsa, kişinin ne olduğunun tanınmasını tam olarak çözdüğünü iddia ederken nasıl oluştuğu sorusunu ihmal eden tözsel bir bütüncülüğe yol açar. Diğer yandan, sosyal-liberal veya sosyalist bölüşüm politikası tanınma politikasını reddederse, tikelliği inkâr eden soyut bir evrenselciliğe takılıp kalır.

Son olarak, burada ortaya atılan sorular, Said'in (2010) Joseph Conrad'ın hiçlik *versus* utanç verici gurur veyahut kaos, farklılaşmamış ve anonim zamanın akışı neticesinde kimlik hissinin kaybı *versus* korkunç bir bencillik biçimindeki ikilemlerini ifade ederken belirlemeye çalıştığı sorunları da yankılamaktadır. Said şunu söylemeye çalışıyordu: Sorunu Conrad'ın ilgi duyduğu Hegel sonrası *ya/ya da* paradigmasıyla sınırlarsak, kişi *ya* bir hiçliğe (örneğin Kafkaesk bir dünyadaki isimsiz, *anonim* bir karaktere) *ya da* dünyanın kendi tasarımı olduğuna vehmeden korkunç bir bencillik ve utanç verici gurura gark olur. O halde, önümüzde kimlik üzerine düşünürken akılda tutulabilecek bir başka paradigma daha var demektir. Said'in (2000a) Conrad'ın eserlerini –kendi deyişiyle– "adeta bir sabit melodi gibi" terennüm etmesinin nedenlerinden biri, bu kitapların sürgün yaşamında kimliğe yönelik stratejilerin varabileceği aşırı konumları sergilemesiydi.

Said, benzer terimler kullanmış olsa da, konuyu diyalektiğe somut atıflarla, Hegel ve Marx külliyatıyla doğrudan tartışmaya girerek geliştirmez. Yine de kendisini sıkı bir takipçisi addettiği, diyalektiğin verimlerini karmaşık bir biçimde koruyan Theodor Adorno'nun (1973) *negatif diyalektik*'ine koşut bir yaklaşımı Conradcı paradigmaya alternatif olarak tasavvur ettiğini varsayabiliriz. Adorno ve Said'in düşüncelerini özdeşlik-kimlik ekseninde yorumlayıp aralarında bir düşünsel bağ kurmaya çalışan Fred Dallmayr, negatif diyalektiği Said'in entelektüel kaynakları arasında değerlendirir. Said'in (2000a, 2000b) "dünyalar arasında" konumu düşünüldüğünde

5. Kimlik ya da benliğin "birliğinin doğası"na verilen "ilintisel birlik" yanıtında, sözünü ettiğimiz tikellikler "birbirleriyle belli bir ilinti halinde olduklarından dolayı bir birlik oluştururlar. Birlik, daima, temeldeki bir töz meselesi değildir" (Fay 2005: 60).

bu yorum oldukça isabetli görünmektedir. Zira Adorno'nun yaklaşımından hareketle,[6] kişinin bir kimliğin hem içinde hem de dışında düşünülmesi gerektiği; kimlik kavramının özdeşlik ve farklılığın mücadelesi olmaksızın tasavvur edilemeyeceği iddia edilebilir. Dallmayr'a (2007) göre, Adorno'nun özdeşsizlik-kimliksizlik formülleştirmesi, postyapısalcı özdeşsizlik tasavvurundan farklı olarak, "özdeşliğin basit bir silinişi yoluyla radikal bir olumsuzluğa, özdeş olmayana ya da hiçliğe sıçrayış anlamına gelmez". Dallmayr, Adorno'da özdeşsizliğe yönelişin "kavrayışsız bir boşluğa doğru çekilme" biçiminde değil "*özdeş olmayanı özdeşliğin kendisiyle ve kendi içinde düşünme çabası*" olarak anlaşılması gerektiğini yazar. *Özdeşsizlik*, özdeşlikten –ya/ya da biçiminde formüle edilebilecek– bütünüyle farklı bir alan olmaktan ziyade, "*her özdeşlikte gizli bir farklılık* ve kendini-aşkınlık, her mevcudiyette bir yokluk"tur. Bu farklılaşma "yalnızca bir çatışma olmaktan uzaktır; aynı zamanda bir karşılıklı öğrenme süreci, katılımcıların birbirlerini hem farklı hem de ortak olarak kabul etmeye hazır oldukları bir *tanınma mücadelesi*"dir (Dallmayr 2007). Buradan bakıldığında Conrad'ın ya/ya da paradigması özdeşlik-kimlik ile farklılık-kimlik olmayan arasında tanınma mücadelesinin iptal edildiği radikal bir kutuplaşma olarak görünmeye başlar: *Ya* (saf) özdeşlik *ya da* (kökten) farklılık; *ya* kimlik ihtirasından mütevellit korkunç bencillik ve utanç verici gurur *ya da* kimliksizlik ve hiçlik. Bilhassa ileride üçüncü bölümden itibaren tartışmaya açacağım gibi, Said'in amacı da, ya/ya da paradigmasının mutlakçılığında birbirinden koparak zıt

6. Said her ne kadar kendisini Adorno'nun "en sıkı takipçisi" olarak takdim etse de, yukarıdaki belirleme, kuramsal düşüncenin zirvelerinden biri sayılan Adorno'yla aşırı kuramsallaştırmayı sürekli eleştirmesiyle bilinen Said'in düşüncesi arasında pürüzsüz bir ilişki olduğunu ima etmekten ziyade bir ruh benzerliğini teşhis etmek amacını taşımaktadır. Bu noktada, Dallmayr'ın yanı sıra, Steven Best ve Douglas Kellner'ın (1998) Adorno yorumundan hareket ediyorum. Buna göre, Adorno, postyapısalcı filozoflarla birçok ortak yanına rağmen, "eşanlı olarak yapısökümcü ve yeniden-inşacı bir kanalda iş görmüştür". Said'in de buna benzer bir kanaldaki (hem hümanizm hem de antihümanizmi kucaklamaktan kaynaklanan) metodolojik çelişkilerle iş gören ikili bir optiğe sahip olduğunu sonraki bölümlerde analiz edeceğim.

kutuplara ayrılan özdeşlik ve farklılık gibi terimleri mücadele ve diyaloğa sevk etmek için önceden belirlemekti.

Kimlik Yarılması: Kontrapuntal ve İroni

Kimliğin bir sosyal bilim terimi olarak 1950'lerden itibaren kazandığı popülerliğin en önemli nedenlerinden biri birey-toplum ilişkisiyle ilgili klasik tartışmaya uyarlanmasıydı (Gleason 2014: 46). Kimlik, varoluşumuza içkin; *özdeşlik ile farklılık*, aidiyet ile özerklik, güvenlik ile özgürlük, *tikellik ile evrensellik* gibi gerilimleri çevreleyen geniş bir politik spektrumda yer almaktadır. Bu terimlerden biri diğerini gerektirdiğinden ve fakat uzlaşamadıklarından aralarındaki ilişki gerilim(li)dir. Çünkü mutlak bir dayanışma olsaydı, terimlerden biri diğerinin içinde eriyip aynılaşır, kendi farklılığını koruyamazdı; bunun sonucu ise diğerini eriten terimin de tanımlanamaması olurdu. Hegelci fenomenolojinin terimleriyle, terimlerden her biri, belli bir açıdan efendinin konumundadır: Karşısındakini içerik açısından yetersiz görse de, varlığı onun tarafından görülüp tanınmaya borçludur (Hegel 1977, 1993).

Tikellik-evrensellik ilişkisinde bu daha belirgin bir biçimde görülür. Immanuel Wallerstein'ın (1998) belirttiği gibi, evrensellikten bahsetmek paradoksal olarak evrensel kültürden söz etmektir. Paradoksaldır, zira tikellik olarak kültür bir sınır çizip antagonizma ürettiğinden –evrensel kültür anlamında– evrensellik imkânsız hale gelir. Saf evrensellik kurucu öğeleri olan tikellikleri, sınırları ve antagonizmaları ortadan kaldırarak başarılabilir. Evrenselliğin bu formu, Hegel'in Schelling eleştirisindeki, "tekdüze biçimcilik"e, tüm vurgunun "çıplak özdeşlik biçimindeki evrensellik" üzerinde olduğu *soyut evrensellik*'e benzer (Copleston 1996: 16 vd.). Bu eleştirideki meşhur "tüm ineklerin kara olduğu gece" olarak mutlak evrensellik, bütün insanların aynı olduğu biçimsel bir evrenselliğe işaret eder. Diğer sonuçlarının yanı sıra, böyle "soyut-kötü" bir evrensel, kendisini tanımlayan kurucu unsurların kayda değer bir bölümünün dışlandığı durağan bir *saf özdeşlik* olduğundan kendi özbilincine sahip olamaz. Öte yandan, tikelci bir talep de evrensel "an-

toloji"deki[7] diğer tikelliklerle bir tanınma mücadelesi dahilinde ileri sürülüp gerçekleştirilebilir. Tanınma mücadelesinin karşılaşma sahnesinde yer almayan bir tikelcilik kendi iddialarını temellendiremez; tikelciliğin bir iddia haline gelmesi, kaçınılmaz bir evrensel geçerlilik talebine bağlıdır. Nihayetinde, tikel hesaba katılmaksızın evrensel, tüm ineklerin kara olduğu geceye dönüşeceği gibi; evrensel bir belirlenim olarak alınmaksızın tikel varsayılamaz. Böylece, birbiri tarafından sınırlanıp dolayım kazanan tikel ve evrensel, Said'in (2005a) terimleriyle *geçişli* bir hareketle birlikte, gerilim içinde, dolayımsız saf bir bünye olmaktan uzak kategoriler olarak düşünülmelidir (Laclau 2003, Butler, Laclau ve Žižek 2009).

Kimliği çevreleyen bu gerilimin vücuda getirdiği karmaşık bünyeden, kimlikle ilgili birbirini tamamlayan iki yaklaşım geliştirebiliriz. Bunlardan ilki *kontrapuntal* terimiyle ortaya konulabilir.[8] Said, söz konusu geçişliliği ifade ederken kontrapuntalı bizzat gündeme getirmiştir:

> *Çok katlı bir kimlik, seslerin bir diğerine karşı çalınmasının oluşturduğu çokseslilik*, söylediğim gibi, bunları *uzlaştırma-üstesinden gelme gereği duymaksızın birlikte tutmak*, işte benim çalışmamın anafikri (2001: 99).[9]

7. Robert Bernasconi (2000), uzun bir dönem boyunca tikelciliğin felsefi kaynağı olarak yorumlanan Herder'in düşüncesinde evrenselliğin (bütün kültürlerin katkı yaptığı) bir antolojiye benzetildiğini ileri sürer.

8. *Kontrapuntal*, müzikte, çokseslilliğin iki boyutundan biridir. Çokseslilik, genellikle, "sesler arasında, hiçbir parçanın bir diğerini hükmü altına alamadığı bir tür eşitlikle birlikte yürür". Kontrapuntal boyut, "aynı anda ortaya çıkan sesler arasındaki ritmik ve melodik farklılıkla ilişkilidir. Seslerin eş zamanlılığı çeşitli melodik ilişkilere olduğu gibi ritim açısından uyumsuzluğa da yol açar". İkinci boyut ise, harmoniktir: "Harmonik, uyumlu ile aynı anlama gelmez. Aslına bakılırsa, sesler arasında büyük bir ahenksizlik ortaya çıkabilir" (Groot 2010: 209). Kontrapuntal, Latince *punctus contra punctum*'dan (notaya karşı nota) gelir. Bununla birlikte, "Kontrapuntal müzik pratikleri, hiçbir şekilde yazılı nota kullanan geleneklerle sınırlı değildir. Kontrpuan (çeşitli melodileri birlikte çalma), aynı melodilerin çalındığı eşseslilliğin yapısında, melodik farklılaşmaların müzikal dokusunda ve aynı anda çalınan sesler arasındaki ritmik aynılıkta da ortaya çıkabilir" (Groot 2010: 223).

9. Said'in düşüncesinde müziğin konumu hakkında özellikle bkz. Said 2006,

"Uzlaştırma gereği duymaksızın birlikte tutmak" ifadesindeki Hegelci diyalektik sonrası düşünce tohumlarıyla, kimliğin, yukarıdakine benzer gerilimleri taşıyan, birbirinden farklı seslerin çalındığı bir tür kontrapuntal olarak anlaşılabileceği öngörüsünün altını çizelim.[10] Kontrapuntal, bu anlamıyla muntazam bir tözsel bütünlüğün kendini tamamlayamamasına dair müzikal bir analoji, *kendi kendiyle özdeşliğin negatif diyalektiği*'dir. Kontrapuntal bütün, kendine nüfuz eden başka bütünlükler aracılığıyla bünyeleşen geçişli ve kurmaca bir bütündür. Burada mutlakçı kimlik iddialarına *göre*liliğin gölgesi düştüğünde, özcü olmayan kimlik anlayışlarına zemin hazırlayan bir *kimlik yarılması* görünür hale gelir.

Bir kimliğin ilk kurucu siyasal edimi başka kimliklerle arasına sembolik sınırlar çizerek bir antagonizma oluşturmaktır. Bununla birlikte, kimlik mücadelelerine genel olarak bakıldığında, kendi sınırını başka kimlikler teşkil ettiğinden, kimlik, yalnızca mutlaklığındaki bir yarılma pahasına kurulabilir. Mesele sınırsa, bir yer(l)e sınırdır; bu da ister istemez başka bir bağlamla (bağlamsal) varoluşa işaret eder: "Hegel'in bir yerde söylediği gibi, sınırı düşünmek onu aşmakla aynı şeydir" (Adorno 2005).[11] Sınırı düşünmek, bir belir-

2008a; Said ve Barenboim 2006). Said'in müzisyen dostu Barenboim'in (2005) özlü yazısı da iyi bir giriş sunar.

10. Said'in düşünce ve deneyimlerini izah etmek üzere ileri sürdüğü kontrapuntal, Mihail M. Bahtin tarafından Dostoyevski romanının Platoncu diyalog ve Hegelci diyalektikten ayrım noktasının ana fikri olarak geliştirilmiştir. Bahtin, kontrapuntalı, "müzikte tek bir sesin sınırları aşıldığında yeni sorunlar doğmasında olduğu gibi", "bir romanın *alışıldık monolojik bütünlüğün sınırları ötesinde* inşa edildiğinde ortaya çıkan yeni sorunlara işaret eden" bir imge olarak değerlendirir. Bahtin'e göre Dostoyevski poetikası farklılıkların silindiği sentezlere yönelik ciddi bir kuşkuyla belirir; gerilimleri diyalektik hale getirmez ve zamansal bir hat veya evrimleşen bir dizi üzerinde gelişmez. Romandaki "her şey sanki karşıtına geçmeye hazırlansa" bile, bu geçiş, "gerginlikten kurtulabilecek" bir şey söz konusu olmadığından, Hegelci diyalektik anlamında bir aşma değildir: "Daha çok birbirleriyle yan yana veya karşı karşıya, kaynaşmadan ama uyumlu olarak veya çaresizce çelişiyor olarak, kaynaşmamış seslerin sonsuz uyumu olarak veya son bulmayan veya bağdaşmayan çatışmalar olarak tek bir düzleme yayılmışlardır... Dostoyevski'nin bütün sesleri ânında ve eşanlı olarak duyma ve anlama becerisi çoksesli romanı yaratmasını mümkün kılmıştır" (Bahtin 2004: 69, 75, 79-80, 238; ayrıca bkz. 92-94, 122, 283, 336, 342, 366, 372).

lenimle karşılaşmak, kendisini kimliklerin evrensel panoramasında konumlandırmak, evrenselin varlığını tasdik etmektir. Tikel, sınırı gördüğü anda evrenseli de görür. Deyim yerindeyse, görelinin hakkını nasıl mutlak veriyorsa, göreli hale gelen kimliğin hakkını başka kimlikler, tikelin hakkını evrensel veriyordur.

Temel ilkesi olan tek sese indirgenemezlik, kontrapuntalın kimlik açısından sunduğu analojinin çıkış noktasını oluşturur. Ne kadar tikelci iddialara sahip olursa olsun, kimlik, başka sesleri tanıma ve tanınma aracılığıyla varlık kazanır. Bu varlık daima *dünyalar arasında*'dır. Said, kendi düşüncesini çok iyi ifade eden bu imgeyi, özdeşlik ve farklılık, "paralellikler ve paradokslar" dünyaları arasındaki bir diyalog ve mücadele olarak ele alır. Hatta bazen Lacancı Freud yorumuna yakın ve yukarıdaki sınır yarılmasından daha farklı bir üslupta, kimliğin kuruluşunun olmazsa olmaz koşulunu teşkil eden bir yarılmadan bahseder. Saf tikelcilik olarak *kimlikçi düşünce*'yi zayıflatan bu içsel yarılma, kontrapuntaldaki farklı sesleri mümkün kılan kurucu bir hareket olarak anlaşılabilir:

> Kimlik yalnızca kendisinden hareketle düşünülemez ya da geliştirilemez... *kökeninde yer alan o radikal kırılma ya da çatlak* olmadan, kimlik kendini kuramaz, hatta tahayyül bile edemez. (Said 2004a: 72)

Kendi üzerine kapanmış bir metafizik bütünlük olarak kimlik bu yüzden imkânsızdır. Evrensel onaya ve tanınmaya ulaşmayı hedeflemeyen bir tikel, varoluşunu yadsımıştır. Başka kimlikleri, ötekiyi, farkı varsaymayan bir kimlik kendi kendini kuracak siyasal potansiyeli yitirmiş demektir. Dolayısıyla bütünlük imkânsız bir idealdir; kimliği verili bir varlık olarak değil hiç ulaşılamayan bir kurucu yokluk öğesi olarak dolayımlayabilir. Tam olarak gerçekleştiğinde kendi "tarihinin sonu"nu da getirir.

Kimlik yarılmasını anlamanın en iyi yollarından biri de, yabancılaşabilme, başkası olabilme veya bir kimliğin dışına çıkabilme il-

11. "Bu yüzden göreciler asıl –kötü– mutlakçılardır; üstelik kötü burjuvalar da onlardır, çünkü bilgilerine bir mülkiyet olarak sahip çıkma telaşı içinde onu büsbütün yitirirler. *Görelinin hakkını ancak kendi gölgesinin üzerinden atlayan mutlak verebilir*" (Adorno 2005: 132).

kelerine dayanan *ironi*'yi devreye sokmaktır. Bunun ne tür bir ironi olduğunu sonraki kısımda ele alacağım. Bu noktada, kimlik yarılmasının anlamını yeniden yorumlayalım: İronide ne kimlik olmayan alanında ne de kimliğin tam kalbinde sürekli ikamet edebiliriz; bir kimliğin hem içinde hem dışındayızdır. Bu nedenle, konuya bir yerleş(eme)me zemininden, *hem* olmanın *hem de* oluşun perspektifinden bakmak gerekir. O halde, Fred Dallmayr'ın Adorno ile Said düşüncesi arasında akrabalığı belirleyen analizine yaklaşıyoruz: Kimlik, Adorno'nun *özdeşlikçi düşünce*'ye karşı öne sürdüğü *ayrışıklık mantığı* dışında düşünülemez. Bu mantık ise, ayrışık seslerin bir arada çalındığı kontrapuntal ve ironinin mantığıyla paraleldir. Bir diğer deyişle, Adorno ve Said kimlikçi düşünceye karşı benzer kuramsal araçlar kullanırlar. Bu benzerlik en fazla ironi ortak paydasında gün yüzüne çıkar. Dallmayr'ın analizini bu açıdan yeniden değerlendirirsek, ironide, kimlik *versus* kimliğin silinişi yoluyla özdeş olmayana, hiçliğe sıçrayış gibi basit bir ikilem öngören "ya/ya da" kararcılığıyla değil kimlik imkânı ve imkânsızlığıyla birlikte düşünürüz (Adorno 2016: 141, 339). Bu anlamıyla ironi, iki basitleştirici yoruma, yani kimlikçi düşünceye ve postmodern kimliksizleşmeye alternatif bir anlama sahiptir.

Kimlik Yorumları

Kimlikçi düşünce ile, tanınmanın kendi bağımsız mantığına sahip bir politika biçiminde mutlaklaştırılmasıyla, salt grup farklılıklarını temel alan bir doğrultuda benimsenmesini kastediyorum. Kimlik, burada, verili ve doğal bir gerçeklik gibi sabitlenir; politikayı kültür ve kimlik karşısında epifenomen konumuna düşüren bir "etno-politika" anlayışından hareket edilir ve bütün açıklamalar buradan türetilerek siyasal-toplumsal analize indirgenir. Neticede, bu düşünce, insani faaliyetlerin doğanın olguları gibi anlaşılmasına tekabül eden "şeyleştirme"nin bir türüdür. Mary Douglas'ın (2007) kavramıyla ifade edersek, bu düşüncenin arkasında köktencileştirilmiş bir *saflık* varsayımı yer almaktadır; böylelikle kimliklere değişmeyen, ebedi yapılar dayatılır. Said'in entelektüel girişiminin en öğretici etik-po-

litik öngörülerinden biri de kimlikçi düşüncenin Siyonizm, milliyetçilik, ırkçılık, Avrupa-merkezcilik, Şarkiyatçılık, Garbiyatçılık gibi farklı tikelci formlarda tezahür ederek politik dünyayı bir kültür savaşları durumuna çevirebileceğidir.

Ne var ki, liberal ve Marksist adalet kuramı ve evrenselcilikle de yetinemeyiz. Tikelciliğe karşı, kötü ve soyut bir evrenselciliğe başvurmak anlamına gelirdi bu. Buradaki tehdit, sorgulanmamış ve öz olarak anlaşılmış bir evrenselciliğin gizli bir tikelcilik olarak iş görmesidir.[12] Az önce tanınma politikasına gönderme yapmıştım; bu noktada ise bölüşüm politikasının adaletin tek biçimi olarak mutlaklaştırılmasına ve tikelliği inkâr eden bir evrenselciliğin salt grup farklılıklarını ortadan kaldırmaya yönelik mantığına atıfta bulunuyorum. Bazı Marksistler, tanınma taleplerinin insanların gerçek ihtiyaçları arasında yer almadığını ve bu tür taleplerin sınıf politikasını zorunlu olarak iptal eden bir yanlış bilince işaret ettiğini düşünürler. Dolayısıyla kimliğe dair her tür iddia aralarında herhangi bir ayrım gözetmeksizin kimlik politikası yapmakla özdeşleştirilip postmodern çağın ürünü meşum bir fenomen olarak izah edilir.[13] Liberaller ise kimliğin modern politikanın değil politika-dışı ilksel bağlılıkların konusu olduğuna ve politikanın bu bağlılıklardan yalıtılmış soyut bireyi temel alması gerektiğine dair görüşleriyle buna ilginç bir katkıda bulunmaktadır. Sonuç olarak, birbirinden farklı iki kuram tuhaf bir ittifakla tanınma taleplerinin karşısına dikilir: yanlış bilinç ve metodolojik bireycilik.[14]

12. Bu politik-felsefi dikkat için özellikle bkz. Wallerstein 1996, Balibar ve Wallerstein 2007, Amin 1993.

13. Elbette bu iki politikayı uzlaştırmaya çalışan tutumlar da vardır. Bkz. Gimenez 2001.

14. Metodolojik bireycilik, "bütün sosyal fenomenin en iyi bir biçimde, fenomeni bünyesinde barındıran bireylerin özellikleriyle açıklanabileceği ya da aynı biçimde, makro düzeydeki her açıklamanın, sosyal kavramların ilkesel olarak sadece bireyleri ve onların özelliklerini içeren mikro düzeydeki açıklamalara indirgenmesi gerektiği görüşüdür" (Wright, Levine ve Sober 2003). Friedrich August von Hayek ve Karl Popper gibi liberallerin anti-Marksist bir tutumla geliştirdikleri metodolojik bireyciliğin "analitik Marksizm"de nasıl onaylandığı hakkında daha fazla bilgi için Wright ve arkadaşlarının (2003) çalışmasına bakılabilir.

Kimlikçi düşünce, kimliği doğal bir gerçeklik olarak yansıttığından kurucu yarılmayı ve nihai imkânsızlığı düşünmeyi engellerken; klasik Marksist ve liberal görüşler, bu yarılmayla birlikte iş görebilme imkânını ve kimliğin onu bir tanınma talebi olarak yükselten aktörleri açısından yeni bir adalet sorununa karşılık gelebileceğini anlamaktan uzağa düşer. Birbirinin muarızı olan bu anlayışların ortak paydası konuyu politikanın dışına çıkarmaktır. Diğer tüm farklılıklarına karşın, her iki akım da, kimliği ilksel bağlılıkların bir unsuruna indirgeyerek politikanın dışına gönderir.[15] Bunun gibi, anti-özcü yaklaşımı paylaşan kimi postyapısalcı filozoflar da, hem liberalizme hem de Hegelci Marksizme cephe almalarına rağmen, kimliği menfi bir konu olarak gören genel tutumu ilginç bir biçimde sürdürmektedir. Oysa, özcülüğün kimliği bir kökende sabitleyen katı tutumuna karşı sunduğu bazı imkânlar olsa bile, anti-özcülük, kimlikleri anlık doğaçlamalara indirgediği ölçüde yanıltıcı ve kimliğin radikal bir parçalanmasını önerdiği için, son tahlilde, etik ve politik açıdan yetersizdir. Bu strateji, hegemonyacı özcülüğün kimlik stratejilerine karşı gözümüzü açabilir ama baskı gören kimliklerin aktörlerinin eşit temsil taleplerine duyarsız da kalabilir. O halde, (küresel) kamusal alanın demokratikleştirilmesi bağlamında, özcülüğe bir anti-özcülükle karşı çıkmanın da belli problemlere yol açacağı düşünülmelidir. Bu yeniden düşünmenin kritik noktası, kültüralistlerin kimliğe dair özcü varsayımlarını bir arada yaşama etiği açısından sorgulayan ve fakat bunu yaparken yeni adalet taleplerini de dikkate alan bir perspektifi edinebilmektir. Özcülerin

15. İhtiyaç kavramını ekonomik üretimle sınırlandıran ideolojilerin "yeni bir insan ihtiyacı"nı öne süren kimlik temelli toplumsal-siyasal hareketleri anlamakta başarısız olduğunu iddia etmek, ekonomik refah (ve "bölüşüm") meselesinin, bazı durumlarda, konunun stratejik yönünü teşkil ettiğini göz ardı etmek anlamına gelmez. Aslına bakılırsa, bölüşüm ve tanınma kategorileri farklı varsayımlara sahiplerse de, birçok durumda birbirlerinden ayrıştırılamaz bir biçimde iç içe geçmişlerdir ki, bu da, konumuzun evrensellik (bölüşüm politikasının sağlayacağı toplumsal haklar) ve tikellik (tanınma politikası) geriliminde yer aldığını bir başka açıdan gösterir. Bu iki politikayı ikinci bölümde çağdaş tanınma kuramı tartışmasında, Charles Taylor, Axel Honneth ve Nancy Fraser'ın düşünceleri açısından daha ayrıntılı biçimde irdeleyeceğim.

bu konuyu tekeline alma girişimleri, kimlikle ilgili problemlerin saf tikelciliğin politik güç istencine indirgenebilecek, tehlikeli ya da önemsiz konular olduklarını göstermez. Tam aksine, bu konu kamusal alanın demokratikleştirilmesi açısından kültüralistlere bırakılmayacak kadar önemlidir. Kimlik, bir "hegemonya aracı" olabileceği gibi, bir "kurtuluş pratiği" de, aktif ve dinamik bir yorumun konusu da olabilir (Dirlik 2005: 44-85).

Edward Said'in Anlamı

Said'in entelektüel arayışları tam da bu noktada önem kazanır. Bunu biraz geride değindiğim kimlikçi düşünce ve kimliksizlik düşüncesine karşı eleştirel bakışından hareketle düşünebiliriz. Said'in kimlik meselesini merkeze alan ve bu sorundan kurtulmayı hedefleyen arayışları üzerinde yeniden düşünerek eleştirel bir kimlik kavramı ve politikasına ulaşabiliriz.

Çağdaş toplumların temel problemleri arasında yer alan ve çok boyutlu nitelik arz eden kimlik meselesinin boyutlarından biri, kimliklerin bir arada yaşamaları sorununu araştıran ve siyaset kuramının kamusal alan tartışmalarında belirginleşen çizgiyle koşuttur. Burada kimlik-farklılık ilişkisinin rehberlik ettiği temel soru şudur: Farklı kimlikler ortak bir anlam ufkunu paylaşacakları ve ayrıca "renk körü"[16] olmayan bir kamusal alanda nasıl bir arada bulunabilirler? Bu konunun tanınma problemini küresel bir perspektife yerleştiren antiemperyalizm geleneğiyle ilgili bir yönü de bulunmaktadır. Hegelci anlamda Dünya-tarihine "geç kalmış" ve/ya Dünya-tarihinin sahnesinde temsil edilmeyen bir topluluğun üyesi olmanın koşullarını sorgulayan Bankim'in şu deyişi açıklamamıza yardımcı olabilir:

16. Metin boyunca geçen bu ifade, soyut evrenselciliğin tanınma sorunlarına, farklı renklere (kimliklere) kayıtsız yaklaşımına işaret etmektedir. Renk körlüğü gerçek (fiziksel) anlamıyla bir veya birden fazla rengi ayırt edememe sonucu ortaya çıkan bir bozukluk iken, bu politik mecazda sadece bir (hâkim) renk söz konusudur. Örneğin beyaz. Elbette hâkim renk başka politik bağlamlarda (mesela Türk gibi) başka şekillerde karşımıza çıkar. Dolayısıyla bahsedilen soyut evrenselcilik tikelciliğe (milliyetçilik) karşıt değildir.

İngiliz kuş avlamaya çıksa bir keşif tarihi yazılır. Fakat Bengal'in bir tarihi yoktur!.. Hintliler aşırı derecede ılımlıdırlar, kendi eylemlerinin öznesi olduklarını düşünmezler... Avrupalılar (ise)... esnediklerinde bile bu başarının dünya tarihi yıllıklarına kayda değer bir hareket olarak geçirilmesi gerektiğini düşünürler. Gururlu uluslar, bir tarihsel yazın bolluğuna sahiptirler. Bizimse hiçbir şeyimiz yok. (akt. Chatterjee 1996: 113)

Buradaki soru ise, sadece belli tikelliklerin evrensel payesi edindiği bir küresel kamusal alanın ötesine geçilip geçilemeyeceğidir. Demek ki, konu küresel bir kamusal alanda bir arada yaşama sorununa kopmaz bir biçimde bağlıdır. Elbette, geniş ve demokratik anlamıyla küresel kamusal alan henüz ne bir topluluk ne de tutarlı bir söylemsel zemindir. Susan Buck-Morss'un belirttiği gibi, ondan "farz ettiğine neden olmayı amaçlayan performatif bir edim olarak bahsedilebilir" (2007: 26).[17] Fakat hiç kuşku yok ki, onun demokratik bir tarzda gerçekleşmesi, içeriğini oluşturan farklı kimliklerin temsil problemlerinin aşılmasıyla mümkün olacaktır. Bu bakımdan, kimlik, siyaset kuramının olduğu gibi postkolonyal çalışmalarla sömürge söylemi kuramının da yakıcı araştırma konularından biri olmaya devam etmektedir.

Filistin asıllı bir New Yorklu olan Said'in düşünceleri, yaşam deneyimleriyle koşut bir biçimde bakıldığında, kimliğin sözünü ettiğimiz kuramsal boyutlarıyla örtüşür. Said'in entelektüel dünyasına iki sorun damgasını vurmuştur. Bunlardan biri, Amerika Birleşik Devletleri'nin edebi ve siyasal kamusunda Beyaz-Anglosakson-Püriten (WASP) olmayan toplulukların temsili problemi, diğeri ise Filistin meselesinin ABD'deki ve küresel kamusal alandaki temsili problemidir. Bir düşünür ve eylemci olarak Said Filistinlilerin bir halk olarak varlığını yadsıyan, onları belli bir iktidar ekonomisine

17. Buck-Morss, bu alanın oluşturulmasını "küresel bir karşı kültür"ün inşa edilmesi bağlamında tartışırken sömürgeciliğe karşı mücadele pratiği ve kuramının önemine değinir. Buck-Morss'la görüş birliği içinde Üçüncü Dünyacılığı arkaik bir kalkınma iktisadına indirgeyen yaklaşımların, küresel kamusal alanın eşitlikçi inşası bağlamında önemli bir kalkış noktasından mahrum kaldıklarını düşünüyorum. Eleştirdiğim bu yaklaşımın bir örneği için bkz. Keyder 1993: 111. Bu yaklaşıma yönelik önde gelen eleştiriler için bkz. Young 2000, Dirlik 2005 ve 2009.

göre temsil eden yaklaşımlara muhalefet eder. Alternatif bir kozmopolitizm arayışını sürdürerek, demokratik bir kamusal alan idealine yol açacak eleştirel bir yaklaşım da ortaya koyar. Dolayısıyla Said'in (bu kitaptaki) anlamını kimlik kavramı ve eleştirel bir kimlik politikası üzerinde yeniden düşünmek biçiminde ifade edebiliriz. Said'in yaklaşımını analiz edip açıklığa kavuşturabilirsek hem özdeşleşmenin onarıcı bir toplumsal-siyasal hareket için önemini hem de kimliği şeyleştirmenin tehlikelerini görmemiz mümkün olabilir.

2. Anlam ve Mesafe

~

İki yüzyıl kadar önce bu terimleri bugünkü anlamıyla kullanacak olsaydık atalarımız bize anlamayan gözlerle bakarlardı.

Charles Taylor, "Tanınma Politikası"

Sadece mükemmel bir kuramsal belirleme ortaya koymaktan ziyade, bu diyalektiği tutkuyla, bütün ele geçmez imkânsızlığı içinde, yaşamaya gayret etmek sorunudur bu... Bu tür bir hareket, zor ve belki de son tahlilde imkânsız bir *çifte bakış* talep edecektir.

Terry Eagleton, "Milliyetçilik: İroni ve Bağlılık"

Kimliğin Anlamları

Kimliğin modern anlamının yerleşmesinde sosyopolitik nedenler belirleyici olmuştur. *Kimlik kavramı* ve *kimlik politikası*, bu anlamıyla ilk kez yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki toplumsal-siyasal hareketleri tanımlamak üzere kullanılmıştır. Buna ek olarak, felsefenin kadim sorunları olan, özdeşlik, tözcülük ve benliğin bütünlüğüne atıfta bulunan geleneksel bir kullanım da bulunmaktadır. Mesela, *Oxford İngilizce Sözlüğü*'ndeki tanıma göre kimlik, "bir kişi ya da şeyin bütün zaman ve koşullardaki *aynılığı*, bir kişi ya da şeyin *başka bir kişi ya da şey değil de kendisi olduğu gerçeği* ya da koşulu... özde, bileşimde, doğada, özelliklerde ya da üzerinde düşünülen özel niteliklerde, *mutlak ve temel aynılık, birlik*" gibi anlamlara gelmektedir.

Bu anlamlar, *kimlikçi düşünce*'de, kimliğin kendisine özdeşliği ana fikrinde etkisini sürdürmektedir. Buna göre, bir kimliği tanım-

layan, özündeki mutlak ve temel aynılık, birliktir. Kimlik, kendi içinde farklılık taşımayan bir kendisine özdeşliktir.[18] Ayrıca kelimenin bu kullanımı, kimlikçi düşüncenin çağdaş versiyonlarından takip edilebileceği gibi bunun eleştirisine dair metinlerden de çıkarılabilir. Örneğin Jacques Derrida (2003), bu tür metinlerin en iyi örneklerinden biri olan *Öteki Hedef*'te, kimliğin temel özelliğini kendisine özdeş olmama açısından ortaya koyar. Kendisine özdeş olmama, kimliksizlikten çok, kimliği yapılandıran asıl unsurun kendi içindeki farklılık olduğu anlamına gelir. Esasen bu farklılık olmaksızın kimlik tasavvur dahi edilemez. Bu kendine fark nedeniyle, daha önce bahsettiğim türden bir kimlik yarılması kimliğin kurucu unsuru haline gelir. Derrida yorumcusu Niall Lucy'nin belirttiği gibi, kimlikler açısından, hiçbir şey kendiliğinden bir biçimde temel değildir. Sözgelimi, A kimliğinin belli bir (ulusal) kimliğe işaret ettiği düşünülebilir ama farklılıkları göz önünde bulundurarak: A kimliğinden olmak, B ya da C kimliğinden olmamaktır. Bununla birlikte, kişi, birçok farklı şekillerde A kimliğinden olabilir. Bunun anlamı, A kimliğinin sadece başka ulusal kimliklerden değil kendi içinde de farklılaşmasıdır (2004: 52).

Sözlükteki tanıma dönersek, son tahlilde bir metafizik terimi olarak *özdeşlik*'ten söz edildiğini vurgulamalıyız. Tanımlama için gönderme yapılan Britanya ampirist felsefe geleneğinin öncü filozoflarına göre, bilgi duyumlara dayandığından *benlik* sürekli değişen bir "algılar demeti"nden fazla bir tutarlılığa sahip olamaz. Benliğin birliği, tözselliği, aynılığı gibi tanımlamalar, bilgi değeri olmayan, kaçınılması gereken metafizik soyutlamalardır (Yalçın 2010: 49-77). Özdeşlik, tözsellik ve benliğin bütünlüğü sorununu temel alan eleştirinin farklı biçimlerini Hegelcilikten Nietzsche'nin yeniden okunmasına doğru yol alan çağdaş Fransız düşüncesinde oldu-

18. *Kimlikçi düşünce*'nin metafiziğin töz kavramını yankılaması, *tözcülük*'ün kendi varlığı için başka hiçbir şeye gereksinim duymayan, ilk ve her şeyden önde gelen (ve önemli) bir kavram olarak tözün dolayımsız varlığını temel almasıyla ilgilidir (Marenbon 2005: 601). Kimlikçi düşüncede kimlik, kendi varlığı için başka hiçbir şeye gereksinim duymayan, ilk ve her şeyden önde gelen bir öze dayanan, dolayımsız, *geçişsiz* bir kategoridir.

ğu gibi, benlikle ilgili teolojik, kozmolojik ve mistik anlayışlarda da bulabiliyoruz (Roney 2004: 176; ayrıca bkz. Arendt 2000: 39).

Modern *kimlik*'le genellikle çok az ilişkileri olmasına karşın,[19] özdeşlik ve benliğe dair modern öncesi ve modern yaklaşımlar, kimlik teriminin hem derinliğini hem de karmaşıklığını artırmıştır.[20] Bundan dolayı belli bir noktada kimliğin modern anlamındaki sosyopolitik boyutunun ayırt edilmesi elzemdir. Erik H. Erikson evrenselci ve metafizik anlamlara sahip *benlik*'le bir felsefe terimi olan *özdeşlik*'ten daha farklı bir fenomene gönderme yapıyordu. *Kimlik krizi*, ABD'deki "marjinal" gruplar ve göçmenlere işaret ederek geliştirilmiştir. Buna göre, kimlik, kişisel bütünlüğü sağlayan, derinlik, içsellik ve süreklilik gibi öğelerle tanımlanan kurucu bir toplumsal-ruhsal fenomendir. Kimliğin sürekliliği ve kendisini yeniden üretebilmesinin koşulları zayıfsa, sonuç bir kimlik krizi olacaktır. Diğer bir deyişle, Erikson'ın kullanımında, kimlik, hem metafizik boyutundan hem de karakter ve kişilik gibi psikolojik terimlerden ayrılmıştır.[21]

Erikson'ın çalışmaları daha ziyade bireysel kimlik bağlamında olmasına rağmen, kimlik krizi 60'ların ruhunu açıklayan politik bir fenomen haline gelmiştir. Dönemin kimlik temelli toplumsal-siyasal hareketleri, Amerikanlaştırıcı "eritme potası" ideolojisine karşı farklı kimliklerin sürekliliğini sağlama ve toplumsal haklardan, egemen kimlikler gibi, eşit bir biçimde yararlanma taleplerini öne sürdüler. Bu aynı zamanda kimliğin anlamıyla ilgili kritik bir dönemeçti. O döneme kadar, toplumsal ve siyasal analiz açısından Marksizm ve liberalizmin "sınıf" veya "çıkar grubu" kategorileriyle ilgili ekonomik ihtiyaç kavramı büyük ölçüde egemenken, kimlik yeni bir insan ihtiyacı olarak ileri sürüldü. Modern kimlik kavramının

19. Örneğin İbn Miskeyevh'in benlik kavramı modern kimlikten oldukça farklıdır. *Tezhîbü'l-Ahlâk* eserinde "nefs" kelimesi "ruh", "evrensel akıl" ve "benlik"e karşılık gelecek bir biçimde kullanılır (2006: 28'deki ç.n.).

20. Bu durum, Aristotelesçi töz kavramından kimlikçi düşüncenin modern versiyonuna miras kalmış olduğunu ileri süren felsefi yaklaşımlardan takip edilebilir. Bkz. Long 2003.

21. Kimliğin semantik tarihi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Gleason 2014. Erikson hakkında bkz. Stevens 2008.

belirlenmesinde önemli aşamalardan biri olan bu gelişmeyi Johan Galtung'un *İnsan Hakları*'ndaki sınıflandırmasıyla gözden geçirebiliriz. Bu sınıflandırmada, hayatta kalma, esenlik, özgürlük ve *kimlik* olmak üzere başlıca dört ihtiyaç türü ele alınır. Esenlik ve kimliğin her ikisi de "yapı-bağımlı" olmasına karşın, esenlik "maddi" iken kimlik "maddi olmayan" bir ihtiyaçtır; esenliğin karşıtı "sefalet"se kimliğinki "yabancılaşma"dır (1999: 71). Kimliğin yapı-bağımlı, maddi olmayan bir insan ihtiyacı olarak, yabancılaşmayla karşıt bir biçimde tanımlanması, 60'lardaki kimlik politikaları öncülerinin kimliğe verdikleri anlama oldukça yakındır. Çağdaş tanınma tartışmasında göreceğimiz gibi, bu öncülerden bazıları, tanınma sorunlarının halihazırdaki yapıların dönüştürülmesiyle çözülebileceğini ileri süren reformist veya devrimci toplumsal-siyasal hareketlere dayanıyordu. Bu hareketler çerçevesinde, yabancılaşma ve şeyleşme söylemi var olan kimlik eşitsizliklerine karşı yeni bir insan hakları talebini yükseltmek için seferber ediliyordu.[22]

Bu sınıflandırmayı sembolik anlam, toplumsal rol ve onur terimleri aracılığıyla biraz daha genişletirsek, kimlikle ilgili yeni söz dağarcığının ana hatlarını çizebiliriz. Sosyopolitik dünyada somutlaşmasıyla kimliğe geleneksel kullanımda bulunmayan yeni bir anlam eklenmiştir. Anlam derken, Manuel Castells gibi, kişinin eyleminin amacına getirdiği sembolik tanımı kastediyorum. Buna göre,

> ... kimlikler, baskın, egemen kurumlardan kaynaklanabilseler de yalnızca toplumsal aktörler onları içselleştirdiğinde, kendi anlamlarını bu içselleştirme etrafında örgütlediğinde kimlik haline gelirler. Kimlikler toplumsal rollerden daha güçlü anlam kaynaklarıdır. Esasen kimlikler anlamı örgütler, rollerse işlevi. (2008: 12-13)

Anlam ve işlev, kimlik ve toplumsal rol arasındaki ayrım, kimliğin modern anlamının belirlenmesinde en önemli hareket noktalarından biri olmuştur. Mesela, Marshall Berman (2011) 1960'ların

22. Bu gelişmeyi UNESCO'daki tartışmalardan takip etmek mümkündür. 1970'lerden itibaren yapılan tartışmalarda konu "kültürel tahakküm" bağlamında ele alınarak kimliğin yeni bir insan hakkı olarak kabul edilmesi talep edilmiştir (Tomlinson 1999: 105-16).

kimlik politikası'yla yakın anlamlı biçimde kullandığı "özgünlük politikası"nın ayırt edici özelliğini toplumsal rolle karşılaştırarak belirler: "Varlığını bireyin oynayabileceği her rolden bağımsız olarak sürdüren bir kimlik." Berman'a göre, bu özellikle Montesquieu ve Rousseau'nun eserlerinde bulabileceğimiz Aydınlanma'nın çelişkili mirasının bir parçası olarak anlaşılmalıdır. Çünkü bu düşünürler, bugün kimlik ve farklılık diyalektiği olarak tanımladığımız duruma uygun bir insan anlayışı geliştirmişlerdir.[23]

Charles Taylor ise, yeniliği izah etmek için, "sahicilik ideali"nin yanı sıra hiyerarşik bir şeref kavramından modern *onur* kavramına geçişi vurgular (1996: 44 vd.). Kimlik yeni kullanımında, zarar gördüğünde kişinin onurunu zedeleyebilecek bir anlam kaynağı olarak görülür. Genel olarak bakıldığında, kimlik, burada kendini gerçekleştirme, insani potansiyellerini somut bir bağlamla hayata geçirme, sosyopolitik-varoluşsal bir dışavurum ve nihayet bütün bunların gerçekleşmesi için *tanınma* olarak anlaşılmaktadır. Bu konuda kısa devreye yol açan yanlış tanınmanın, kendini gerçekleştirme ve ifade kaynaklarını zaafa uğrattığı, kişinin onurunu ve kendine saygısını örseleyerek yabancılaşmaya neden olduğu düşünülür.

Son olarak, kimlikle ilgili terim ailesinin anlamını açıklığa kavuşturmaya çalışalım. Aynı(lık) anlamına gelen Latince *idem* kökünden türeyen İngilizce *identity*, hem özdeşlik hem de kimlik olarak tercüme edilebilir. *Özdeşlik*, daha ziyade, mantık ve metafizikteki bağlamı karşılarken, *kimlik*, sosyopolitik bağlamı çevreler. Dolayısıyla ele alındığı bağlama göre, özdeşlik ve kimlik terimlerinden birini tercih edeceğim. *Kimlikçi düşünce* ise felsefedeki özdeşliğin politikadaki bir kullanımına işaret etmektedir. Burada "tözcülük", "özcülük" ve "kültürelcilik" terimleriyle kastedilenle yakın anlamlı bir düşünce ve mantık söz konusudur.[24] Bundan dolayı kimlikçi dü-

23. "Bir taraftan sürekli değişiklik ve devinimle dolu bir yaşantıya duyarlı hale gelmişler ve dikkat çekecek kadar esnemişlerdir; diğer taraftan da içlerindeki benlik duygusu geçirdikleri bütün değişimlere rağmen bozulmadan kalmıştır" (2011: 70).

24. "Özcülük" ve "kültürelcilik", sosyopolitik kavramlar olarak, *kimlikçi düşünce*'nin çağdaş uygulamalarıyla ilişkilendirilebilir. Özcülüğün metodolojiyle

şüncenin *kimlik politikası* ile eş anlamlı olmadığının altını çizmeliyiz. Kimlik politikasının karmaşık anlamları arasında, yeni bir insan ihtiyacı olarak kimlikle ilgili insan hakları talebiyle politikanın bir özgürleşme politikası bağlamında yeniden düzenlenmesi de bulunmaktadır. 60'ların toplumsal-siyasal hareketleri tarafından gündeme getirilen bu politikalar, "evrensel onur politikası" ve "farklılıkların tanınması"nı (Taylor 1996: 52-53) aynı anda talep eden, özcülük ve kültürelciliği aşan dayanışmalar geliştirebilen bir içeriğe sahip olabilmiştir.

Kimlikçi Düşünceye *Mesafe*

Kimlikçi düşüncede kimliğin kendi kendisine özdeş ve kendi içinde farklılığı bulunmayan bir öz olarak anlaşılması, özdeşliği yaran ve farkı kuran bir mesafenin varsayılmamasıyla ilgilidir. Kimlik, burada ironik mesafenin bulunmadığı mutlak olarak tutarlı bir bütünlük biçiminde anlaşılır. Özgürleşme politikası açısından yapılması gereken ise ironi ve mesafe üzerinde yeniden düşünmektir.

Özgürleşme politikası ile, Jacques Rancière'den hareketle siyasal alandaki bir "eşitlik süreci"ne ya da "eşitliğin doğrulanması kaygısının kılavuzluk ettiği pratiklerin oyunu"na gönderme yapıyorum.[25] Bu politika, bir yandan, kimliği politika öncesi ilk(s)el bir olgu telakki eden yaklaşımlardan ayrılır; diğer yandan burada belirli bir kimlik tam olarak mevcudiyet kazanmaz veya bir kimliğin öz-

ilgili anlamı, "sosyal fenomenin karmaşıklığını tek bir boyuta (bir öze) indirgeyen argümanlar"a işaret eder (Abercrombie, Hill ve Turner 2005). Feminist felsefedeki tanıma göre ise, özcülük, "kadınlığın merkezi bir açıdan doğa tarafından belirlendiği ve toplumsal uzlaşımlar ve gelenekler ile açıklanamayacağı görüşü"dür (Mautner 2005). İkinci tanım, kültürü bir doğa olgusu gibi ele alan kültürelcilikle koşuttur. Çünkü kültürelcilik, Terry Eagleton'ın deyişiyle, doğalcı felsefelere karşı gösterilen bir tepki olarak ortaya çıkmasına rağmen "doğalı bir yanda karalamaya çalışırken bir yandan da yeniden üretmiştir. Kültür de bunu yaptığında, doğayla aynı rolü oynuyormuş gibi görünür ve bize doğal gelir" (2005: 113).

25. Rancière, atıfta bulunduğum *Siyasalın Kıyısında* kitabının ilgili bölümünü 1991 yılında ABD'deki kimlik tartışmalarına katkı olarak kaleme aldığını yazar (2007: 14).

güllüğü hiçbir zaman bütünüyle temalaştırılmaz.

> Bu süreç, daima kendilerine bu eşitliğin ilke olarak ya da sonuçları bakımından tanınmadığı bir kategori –emekçiler, kadınlar, siyahlar ya da başkaları– adına işleme konur. Ama eşitliğin işleme konması, bu yüzden söz konusu kategoriye has olanın ya da bu kategorinin vasıflarının dışavurumu değildir. (2007: 73)

Bu politikanın idealist bir portre sunduğu, "gerçek dünya"ya bakıldığında kimliğin bir diğer kimliğin kurdu olduğu tezi, bütünüyle tutarsız olmasa bile tek yanlı bir açıklama sunar. Kimlik politikasının öncüleri olan siyah hareketi ve feminist hareket, kimlikçi düşüncenin kendi varlığı için başka hiçbir şeye gereksinim duymayan, ilk ve her şeyden önde gelen bir öze dayanan, dolayımsız, geçişsiz mekanizmasına karşı "eşdeğerlilik"le oluşturulacak politik ittifaklar fikrinin (Laclau ve Mouffe 1992) nüvesini oluşturur. Kimliğe dayanan bütün toplumsal-siyasal hareketleri, aşırı iyimser bir görüşle, diyalog arayışı açısından değerlendirmek anlamına gelmez bu; zira çatışma da en az dayanışma ve karşılıklı öğrenme kadar etkili olabilir. Fakat bu hareketlerin kimi üyelerinde, bir *karşı-hegemonya* unsurunu teşkil ettikleri yönünde açık ya da örtük bir politik bilinçliliğin bulunduğunu anlıyoruz (Farber 1994).

Eğer özgürleşme politikası (Rancière) ve hegemonya kavramları (Laclau ve Mouffe) boşlukta doğmadılarsa, bu *karşı-siyaset*'ten kuramsal dersler çıkardıklarını düşünmek de dikkate değer bir varsayımdır. Özgürleşme politikasında eşitlik sürecinin gerçekleştiği toplumsal-siyasal alanın varlığı kimliklerin saf tikelciliğin dışına çıkabilmelerine bağlıdır. Bahsedilen toplumsal hareketlerin bir özgürleşme politikasının öznesi haline gelebilmeleri, Laclau'nun (2003) terimleriyle, kimliğin saf tikelcilik olarak anlaşıldığı kimlikçi düşüncenin aşılmasıyla mümkündür. Özgürleşme politikası, saf tikelciliğin ötesinde, kimliğin bir "aralık ya da çatlak, bir arada-varlık, adlar, kimlikler ya da kültürler arasında, birlikte-varlık" olarak düşünülmesini talep eder (Rancière 2007). Arada-varlığın zayıf ontolojisi, kimliğin bütünsel metafizik varlık olarak kendi üzerine kapanmasını engelleyen bir yarılmanın ve mesafenin varlığıyla politik anlamını kazanır. Dolayısıyla *mesafe*, özgürleşme politikası, kimlik

ve ironiyi bir arada düşünmek için son derecede uygun görünüyor.

Minima Moralia'nın en önemli fragmanlarından biri olan "Mesafeyi Korumak"ta pozitivizmin düşüncenin gerçeklikle arasına koyduğu mesafeyi daraltmasına karşı, (düşünce) deviniminin "mesafenin korunması"na bağlı olduğu ileri sürülür. Theodor Adorno' ya (2005) göre düşünce yaşamı veya felsefe esasen özdeşlikle mücadele eden bir faaliyettir. Nietzsche'nin yanı sıra Hegel'in dahi onu "oyun"la karşılaştırması felsefenin bu özelliğinden ileri gelmektedir. Pozitivizmin kavramla şey arasında mütekabiliyet olduğu iddiası genellikle uyum ve düzenle paralel bir tutum olan ciddiyete neden olur; özdeş olmayanı eşitleme tutkularının tehlikeli naifliğini gösteren bir felsefe ise bu ciddiyeti bozmuştur. Mesafenin ortadan kaldırılması kavramla şeyin özdeşleştirilmesine dayanan özdeşlikçi-kimlikçi düşüncenin bir boyutunu sergiler. Adorno'nun yaklaşımında mesafe "bir güvenlik kuşağı değil, bir gerilim alanı" haline gelir. Nihayetinde özdeşlikçi-kimlikçi düşüncenin karakteristik özelliği düşünce ve varlık arasında özdeşlik iken, mesafede, düşünce ve nesnesi arasındaki fark açılır (2005: 131). Bir tür mesafe etiği, Adorno'nun *sahicilik jargonu* ve *özdeşlikçi-kimlikçi düşünce* olarak tanımladığı düzeni olumsuzlayan bir iş görür (2012a: 107-8, 2016: 141, 143, 146, 172).

Mesafe kimliğin kendisiyle özdeş olmasının imkânsızlığını gösteren bir aralık ise, onu en iyi karakterize eden terim kişinin kendisiyle veya özüyle örtüşemeyeceğini varsayan *ironi* olmalıdır. Öncelikle bunun ne tür bir ironi olduğunu izah etmeliyiz. Literatürde Sokratik ironiden postmodern ironiye kadar birbirinden çok farklı anlamlar taşıyan yaklaşımlar bulunmaktadır. İroninin Sokrates'te hakikate ulaşmanın ("kendini bil"menin) bir "yöntemi"yken, postmodern ironide hakikati reddeden bir üsluba dönüştüğü iddia edilir (Hutcheon 2002: 17). Bir görüşe göre, Richard Rorty'nin eserinde (1995) Sokrates'in "metafiziği"nden postmodernin ayırt edici vasfı olmaya doğru keskin bir geçiş yapar; benlik, dil ve topluluğun olumsallığı düşüncesinin ana fikri haline gelir. Richard Sennett (2002) benzer bir dönüşümü kastederek postmodern ironik insanın amaçlı insanın yerini aldığını ve bunun "yeni kapitalizmde karakter

aşınması" olarak tanımladığı olguyla birlikte düşünülmesi gerektiğini ileri sürer:

> Rorty'nin bahsettiği türden bir ironik karakter, modern dünyada kişinin kendisine zarar verir; hiçbir şeyin sabit olmadığına inanan insan, bir süre sonra "ben gerçek değilim, benim ihtiyaçlarım da gerçek olamaz" noktasına gelir. Kişinin değerini takdir edecek bir insan, bir otorite yoktur artık. (2002: 122)

Sokratik ve postmodernist formların yanı sıra bir de Alman romantiklerinde izi sürülebilecek,[26] modernist edebiyatla zirvesine ulaşan *modernist ironi* geleneği vardır. Kimlikçi mantık, kimliği kendisine özdeş ve tutarlı bir bütünlük olarak tasavvur ederken modernist ironi deyim yerindeyse bütünlük konusunda agnostiktir. Modernist ironi, gerçekten varsayıldığı gibi olup olmadığı kesin olarak belirlenemeyecek bir bütünlükten geriye kalan, parçalanmış,

> ... parçalı bir şekilde anlaşılan dünyaya tepkidir ve hem tutarsızlığa sadık kalma hem de onu aşma arzusunu temsil eder... köklü tutarsızlık, çözüme ya da birliğe kavuşturulamaz ama ikili karşıtlıklar halinde tasarlanarak kontrol altında tutulur... tanınabilir bir estetik biçim içinde sınırlanır... Postmodernist ironide ise onarılması gereken bir dünyanın yerini onarılamayacak bir dünya almıştır. (Connor 2005: 165-66)[27]

Modernist ironinin temel öğeleri açısından bakıldığında, çağdaş sosyal kuramda akraba yaklaşımlardan biri Fredric Jameson'ın Adorno felsefesiyle sürdürdüğü diyaloğu yankılayan ironi anlayışıdır. Jameson terime hem Rorty'den hem de Sennett'tan farklı bir anlam verir:

26. Sennett'ın Rorty'ye itirazı, Hegel'in *Estetik*'te (2011) ironinin ortaya çıkışından sorumlu tuttuğu Schlegel'e yönelik eleştirisini andırır. Buradaki ortak tema, ironideki "karaktersizlik" (Hegel) ve "karakter aşınması"dır (Sennett).

27. Hegel sonrası dönemde ironi ve bütünlük konusu *Roman Kuramı*'nda açılır. Georg Lukács'a (2003) göre, "tarihte hiçbir zaman bütünlüklü bir toplumun var olmadığı kabul edilse bile, bütünlük ihtiyacı insan bilincinin kurucu öğelerinden biridir. Böyle bir varsayım Lukács'ın roman tanımını tarihselleştirmesini (zamansallaştırmasını demek belki daha doğru olur) sağlamaktadır: Roman somut, yaşanmış bir deneyim olarak bütünlüğün parçalandığı ama bütünlük ihtiyacının sürdüğü bir dünyanın epiğidir" (Koçak 2003: 11).

Yalnızca İroni'de bir şeye her iki yönden de sahip olabilir ve olumladığımız şeyi reddedebilirken reddettiğimiz şeyi olumlayabiliriz... Pek çok insan açısından ironi hiçbir temel konum almamaktan ibaretken... *karmaşık terim* aslında buna her iki yoldan da sahip olmayı ve iki karşıt kutbun olumlu sayılan bütün taraflarını kullanarak kendini tanımlamayı ister... bize aynı anda iki yerde de olma fırsatı verir... Bunlar ne hümanist bir organik sentezde birleştirilmelidir ne de tümden silinip bir kenara atılmalıdır; aksine korunup keskinleştirilmeli, daha ölümcül hale getirilmelidir. Uzlaşmazlıkları ve hatta karşılaştırılamaz olmaları akıl açısından bir skandaldır, ama canlı ve yaşam dolu kalan ve çözerek ya da eleyerek düşünceden uzaklaştırılamayan bir skandal. (2004a: 243-46)

İroni Jameson'da Hegelci diyalektikle girilmiş eleştirel diyaloğun ürünüdür. Bu felsefenin geleneksel karikatüründen, iki büyük terimin sentez olarak birleştirilmesini sahte bir çözüm olarak görerek uzaklaşmıştır. Ne var ki, buradaki temel karşıtları, bize iki terimi de "aynı anda düşünme ve uygulama, uzlaştırma olanağı veren modernist İroni değerinin uzamı" olarak ele alması bakımından Hegel felsefesiyle ilişkisini bütünüyle koparmaz. Yine de, uzlaştırmanın hızlı bir geçişle gerçekleşemeyeceği öngörüsünün altı çizilmelidir. Öyle ki, bunun son tahlilde imkânsız bir çifte bakış talep ettiği söylenebilir. Hegel'in –olumlu anlamda– Kierkegaardlaştırıldığı bir bakış:[28]

Diyalektik karşıtlarının haklı olduğu nokta, böyle bir doğrulamanın yalın ve mükemmel bir birlik olarak yaşanamayacağıdır. Gerçekten de, Hegelci bütünlüğün aslında yaşanamayacağı, Kierkegaard'un buna karşı mütemadiyen yinelediği bir itirazdı... Kierkegaard'un diyebileceği gibi, sadece mükemmel bir kuramsal belirleme ortaya koymaktan ziyade, bu diyalektiği tutkuyla, bütün ele geçmez imkânsızlığı içinde yaşamaya gayret etmek sorunudur bu... Bu tür bir hareket, zor ve belki de son tahlilde imkânsız bir *çifte bakış* talep edecektir. (1990: 38, 24)

28. "Olumlu anlamda"; çünkü terimi devraldığım Lukács aslında bunu olumsuz bir manada kullanır. "Hegelci tarih diyalektiğinin Kierkegaardlaşması", Lukács'ın erken dönem eseri olan *Roman Kuramı*'na (1916) sonradan –Komünist döneminde– yazdığı (1962) önsözde getirdiği tanımlamadır. Bununla "sol etik ile sağ epistemolojiyi kaynaştırmayı hedefleyen bir dünya kavrayışı"nı anlatır. Komünist Lukács, Marksizmin tükenmez kaynağı olarak düşündüğü Hegelci diyalektikten sapmayı dile getirmektedir bundan böyle (2003: 32, 34).

İşin çetrefil niteliği, diyalektiğin üstadı Hegel'le uzlaştırılamaz "mutlak ironiler"in temsilcisi Kierkegaard'un, iki bağdaşmaz filozofun, temsilcisi oldukları evrensel ile tikelin bir arada düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Bunu toplumsal ontoloji düzleminden okursak (Diken 1997), saf düzen *versus* kaotik melezlik biçimindeki karşıtlığı melez düzen biçiminde aşmaya çalışan (yarı) Hegelci bir müdahale, nasıl ve ne kadar sorgulanmış olursa olsun, varlığını sürdürmeye devam eder. Burada söz konusu olan, postmodern yaklaşımlardaki kimlik olmayanın tek taraflı vurgulanması lehine hiçliğe doğru yönelme değil, kimlik ile farklılık arasındaki diyalektik bağlılık ve mücadelenin korunmasıdır. William E. Connoly *Kimlik ve Farklılık*'ta bu kaygının politik ürününü "agonistik demokrasi" olarak tanımlar. Bu tanım Said'in düşüncesi için kullanılan "agonistik diyalektik"le (Hussein 2004) koşut olması açısından da ilgi çekicidir:

> Deneysel bir yabancılaştırma, kimliklerle aramıza düşünsel bir *mesafe* koyma olanağı sağlar... (ama) belli bir kimliğe dayanmadan insan olmak herhalde hem olanaksız hem de arzu edilmeyen bir şeydir. Dolayısıyla, burada hem yorumun vazgeçilmezliği hem de çabanın sınırlı, geçirgen ve problematik karakteri aynı anda olumlanır. (1995: 12, 23)

II

TANINMA

FENOMENOLOJİDEN POLİTİKAYA VE SÖMÜRGE ALANINA

> Hegel'i okumak ya da yeniden okumaktan asla vazgeçemeyeceğiz; belli bir açıdan da, kendimi bu noktada açıklamaya girişmekten başka bir şey yapmıyorum.
>
> Jacques Derrida, *Konumlar*

HEGELCİ ANLAMDA *kimlik* kavramsa, *tanınma* kavramın tarihte gerçekleşmesidir. Bu gerçekleşmenin en önemli tarihsel anlarından biri 1960'lardan itibaren çeşitli topluluklar tarafından ileri sürülen kimliklerin tanınması talepleriydi. Charles Taylor, hem bu taleplerin özgüllüğünü hem de tanınma ve kimlikle ilgili söylemin bize neden âşina geldiğini açıklamak için iki önemli gelişmeden bahseder: İlki, kişinin toplumdaki yerini merkeze alan hiyerarşik şeref kavramının eşitlikçi ve evrenselci "modern haysiyet kavramı" lehine gerilemesidir. İkincisi ise kökleri romantik felsefelere dayandırılabilecek, "kendine, kendi özel varoluş biçimine sadık kalma" ve "insan olarak her birimizin özgün bir var olma biçimimiz olduğu" fikirlerine dayanan "yeni sahicilik ideali"dir (1996: 44-46).

Yeni onur ve sahicilik anlayışına "hoşgörü" retoriğinden kopuşu da eklemek gerekir. Johan Galtung (1999), kimliğin maddi olmayan ve *yapı*-bağımlı bir insan ihtiyacı, karşıtının ise yabancılaşma olduğunu belirtiyordu. *Tanınma*'nın *hoşgörü*'den kategorik farkı da, ya-

pıların sembolik, yasal, toplumsal, politik açıdan dönüştürülmesi arzusunu içermesidir (Parekh 2006: 1-2).[1] Bu dönüşüm *arzusu* bir *tanınma mücadelesi*'nde cereyan eder. Önde gelen tanınma kuramcıları, kimliği, tanınma mücadelesiyle ilgili Hegelci fenomenolojiden hareketle, kendini gerçekleştirme ve sosyopolitik dışavurum açısından ele alırlar. Charles Taylor (1989) kimliğin modern inşasında romantik dışavurumculuğun önemini vurgularken, Axel Honneth (1995a, 1997), Hegel ve Marx'a yönelerek, emeğin kişinin kendisini gerçekleştirmesi ve başarılı kimlik biçimlenmesinin dış dünyada maddeselleşmesi olduğunu iddia eder.

Bu bölümde, kimlik, tanınma, farklılık kavramları fenomenolojik ve sosyopolitik boyutlarıyla, Hegel'in fenomenolojisinden çağdaş tanınma kuramlarına, yapısöküme ve sömürge söylemi kuramına uzanan bir çizgide ele alınmaktadır. Öncelikle, tartışmaların referans noktası olan Hegelci tanınma fenomenolojisinin ardından bir arasözde liberal-komünitaryen tartışmasına değinip çağdaş tanınma kuramlarının ana hatlarını ortaya koymaya çalışacağım. Nancy Fraser'ın önceki tanınma düşünürlerinin kaçınamadıklarını iddia ettiği *kimlik mantığı*'nı Jacques Derrida'nın düşüncesi açısından gözden geçirdikten sonra, benzer soru(n)larla bu kez sömürge alanından muhatap olmak üzere Frantz Fanon düşüncesini analiz edeceğim.

1. Bhikhu Parekh, *Çokkültürcülüğü Yeniden Düşünmek* kitabında buna eleştirel bir çokkültürlülük yaklaşımı olarak dikkat çeker: "Tanınma politikası kendi özerk mantığına sahip olmasına rağmen, daha eski ve daha tanıdık toplumsal adalet ve ekonomik bölüşüm politikasıyla yakından ilişkilidir... Tanınma politikalarına öncülük eden yeni hareketler bazen sadece kimlik ve farklılık sorunlarıyla meşgul görünmelerine rağmen bu hareketlerin kendilerini daha iyi ifade eden sözcüleri bunların daha kapsamlı ekonomik ve politik yapıdan ayrılamayacağını kabul etmektedir. Kimliklere onları taşıyanların baskın güç yapısındaki yerlerine göre değer biçilir; yeniden değerlendirilmeleri, bu yapıda da bazı değişiklikler yapılmasını gerektirecektir" (2006: 3).

3. Tanınma Fenomenolojisi ve Sonrası

~

> Hegel'in aynı paradoksu formüle edişini alıntılayacak olursak, nasıl oluyor da kimliğe ancak onu kaybederek ulaşabiliyoruz? (...) ya da Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki net formülünü alıntılayacak olursak, "ancak *arkada bırakılma* yoluyla *var olur*" (...) Hegel'in özdeşlik mutlak çelişkidir tezinin mükemmel bir örneği değil mi?
>
> Slavoj Žižek, *Kırılgan Temas*

Tanınma Mücadelesine Doğru

Fenomenoloji, Husserl felsefesinden sonra sosyal bilimlerin farklı alanlarında dolaşıma girmesiyle çeşitli anlamlar kazanmıştır. Tanınma fenomenolojisinin entelektüel kaynaklarını ise fenomenolojiyi bilincin diyalektik hareketinin incelenmesi olarak anlayan Hegel felsefesinde buluyoruz. Hegel'in fenomenolojik meşgalesinin izleri Jena dönemi olarak adlandırılan erken yazılarından itibaren takip edilebilir (Pinkard 2008: 27-31). Bu konuda temel başvuru noktası, ilk büyük eserlerinden biri olan *Tinin Fenomenolojisi*'dir. Hegel hakikati tözsellikle açıklayan felsefeleri özdeşlik felsefeleri olarak nitelendirir. Kimlikçi düşüncenin köklerinin bulunabileceği bu felsefelerin temel özellikleri, düşüncenin kendi idrakine salt özdeşlik biçiminde varması, kendi içinde farklılık taşımayan ilkel ve soyut bir özdeşliğe dayanmasıdır. Tanınma fenomenolojisini incelemeden önce, "sahicilik ideali" ile ilişkili "içedönüklük"ün (Taylor 1989: 143 vd.) epistemolojik temellerini kısaca ele alalım.

Charles Taylor'a göre, Descartes felsefesinin ayırt edici özelliği, temelde Augustinusçu bir düşünce olan içedönüklüğü "radikal bir

dönüş"le yeni bir yöne sevk ederek, benlik ya da kimliğin ahlaki merkezini dışsal-Tanrısal bir düzlemde değil öznenin içinde "konumlandırması"dır (1989: 143 vd.). İçe bakış öznel kesinliği elde etmenin yöntemiyse, "içedönüklük" de bu yöntemi çevreleyen değerler dizisi veya paradigmadır. İçe bakış, özgürlüğü dışsal baskıdan yalıtılmak olarak değerlendiren bir yaklaşımın felsefi temelini sağlamıştır (Taylor 1979: 155-56);[2] modern içedönüklük ise benliğin-kimliğin ahlaki kaynaklarını öznenin içine yerleştirmiştir (1989: 143 vd.).

Richard J. Bernstein, dünyanın karmaşıklığını ve bir düzene sığdırılması güç akışını değişmez ilkelerle denetim altına almaya yönelik tutuma "Kartezyen endişe" adını verir (1983: 18).[3] Kartezyen felsefeyi merkezin dışsal bir güçte değil öznede konumlandırıldığı bir *özdeşlik-kimlik endişesi* biçiminde yorumlayabiliriz. Kartezyen felsefede modern formunu kazanan içedönüklük paradigmasının temel özelliği, "bağlantısız" (Taylor 1989: 143-58) bir töz şeklindeki kimlik anlayışıyla farklılığın dışlanmasıdır. Özdeşlik-kimlik endişesi "zayıf ontoloji"nin zıddı bir işleyişe sahiptir. Bu endişe, kendisi olmak için ötekilere gereksinim duymayan üniter ve bütünsel bir varlık düşüncesine, sadece kendisinin girebildiği "eşsiz bilinç durumları" sayesinde ötekilerden tam bir özerklikle sahip olduğu kapasiteler tarafından yaratılan "atomcu" ve çelişkisiz varlıklara güçlü bir temel hazırlar.[4]

2. Charles Taylor'ın belirttiği gibi, içedönüklük, Descartes felsefesine karşı düşünsel bir tepki biçiminde ortaya çıkan romantik dışavurumculuğun "sahicilik etiği"nde varlığını farklı bir biçimde sürdürecektir.

3. Söz konusu endişe, "kesin ve şüphenin ötesinde" olarak ele alınan bilginin "son tahlilde daha ileri düzeyde bir haklılaştırmaya gerek duymayan inançlara dayanması gerektiği doktrini" biçiminde tanımlanan "temelcilik"in bir ifadesidir (Cheyne 2005: 228-29). Descartes bu nedenle sonraki bölümde ele alacağım "başlangıçlar"ın "geçişsiz"-temelci türünün öncü filozoflarından biridir.

4. Brian Fay'in eleştirel çokkültürlülük anlayışı açısından eleştirdiği "atomculuk", sadece bütün toplumsal fenomenleri bireye indirgeyen metodolojik bireycilikle değil, aynı zamanda kimlikleri etkileşime girmeyen kapalı devre bütünlükler olarak ele alan gettocu bir çokkültürcülükle de yakından ilişkilidir. Fay'in yaklaşımına göre, eleştirel bir çokkültürlülük anlayışına ulaşmak için, kuramsal olarak, "tehlikeli ikicilikler"in ötesinde düşünmemiz gerekir. Bu ikicilik-

Fenomenoloji Hegel'de içedönüklük paradigmasının eleştirisi olarak gelişir. Bu paradigma, Hegel'in nazarında, "tek-yanlılığı özü haline getiren bir bilgi" üretir; somut içeriğe sahip gelişmiş bir bilinç olmak yerine basit bir "ben"le yetinen kuşkuculuk biçiminde ("somut") "evrenselden kaçar". Bir başka deyişle, nesnel ve somut içeriklerden yoksun soyut evrenselcilik olarak kendisini hareketsiz bırakır (Hegel 1977: 50-52). Descartes, metodik kuşkuyla yalıtılmışlığı evrensel bilgiye ulaşabilecek bilincin koşulu olarak belirlerken, Hegelci fenomenoloji açısından,

> ... Kartezyen kuşku aracılığıyla varılabilecek yer soyut bir bilinçten başka bir şey değildir, çünkü bu tür bir bilinç özbilincin sadece onunla mümkün olduğu, yani kendimizi onunla ilişkiye geçerek bulduğumuz bir dış dünyanın bilincinden, somut koşullardan kendisini soyutlar. (Houlgate 2003: 12)

Hegel'e göre, diyalektik hareket olmaksızın, bilinç, olumsuzluğu düşüncenin dışına aktararak kendisine özdeşliğini doğrulayan, farklılığın tanınmadığı, basit ve kendinde birlik olarak kalır.[5] Olumsuzun emeğinden yoksun olan çelişkisiz bilinç, "*kendi içine kapalı* duran ve *töz olarak* anlarını koruyan... *duru bir kendine özdeşlik ve*

---

lerin en önemlilerinden biri ise atomculuk-bütüncülük ikiciliğidir. Aslında, ilki, metodolojik bireyciliğiyle bireyi, diğeri ise metodolojik bütüncülüğüyle topluluğu temel almasına karşın, birey ve topluluk, her ikisinde de tözselci bir eğilimle, üniter ve kapalı devre yapılar olarak ele alınmıştır (2005: 50-75).

5. Hegelci diyalektik, "tez-antitez-sentez" üçlemesi olarak popülerleşmesine karşın, Hegel'in başvurduğu terimler, (sırasıyla) "kendinde", "kendi için", "kendinde ve kendi için"dir (Inwood 1992: 295-98). Herhangi bir nesne, diğer nesnelerle ilişkilerinden bağımsız şekilde, tam bir dolayımsızlık olarak ele alındığında kendinde şeydir. Bilinç, bu aşamada, nesnelleşip somut içerik kazanmadığından soyut ve formeldir. Sınırların ve kendisinin ötesine giderek özbilinç haline dönüşememiştir: "... (K)endinde şey, bu haliyle, bütün belirlenimlerden boşaltılmış bir soyutlamadan başka bir şey değildir" (Hegel 2005: 118-19). Bir sonraki aşama olan "kendi için", dolayımsızlığın bir ilişkiler dünyasına adım atıldığında sınırlanmasıyla ortaya çıkar. Bilinç, ilksel doğasını aşma yönünde bir hamleyle, doğal bilinç olmaktan çıkar. Bu iki terim, Hegelci fenomenolojiyi baştan sona kateden temel çelişkiyi ifade eder. Buna göre, doğal bilinçten kendi(lik) bilincine giden yol, sınırlanma ve belirlenmenin dünyasından geçer. Başkalığı ve yabancılaşmayı önemsemeyen organik uyum dünyasında kendini tanıma imkânsızdır.

*birlik*tir ki, *başkalığı ve yabancılaşmayı yenmeyi önemsemez*" (Hegel 2005: 65). Basit kendine özdeşlik halindeki bilinç, özbilince dönüşmenin engeli haline gelir. Olumsuzu iç dinamiği haline getirmeyen, farklılıkla karşılaşmasında mücadeleye girmeyen bilinç, özbilince dönüşme imkânlarını boşa çıkarır.[6] Özbilince doğru sınırı aşmadan evrensel bilgi ve kendini tanıma da gerçekleşemez. Zira bilinç "*sınırların ötesine gidebilen ve bu sınırlar onun kendisinin sınırları olduğundan, kendi ötesine gidebilen* bir şeydir".[7]

Bilinç, sınırların ve kendisinin ötesine gidebilen bir şey olarak, Descartes'ın mutlak dışsallık olarak bıraktığı farklılıkla karşılaşmalı, kendini onda tanımalı, sonra onu da içeren daha yetkin bir birlik olarak kendisine dönerek yeniden inşa etmelidir. Hakikati yalnızca töz olarak kavramak onu durağanlaştırarak bir yarı hakikat derekesine düşürmektir. Bu bağlamda, salt epistemolojik temellendirmeden farklı olarak, tözü bilincin hareketiyle açıklayan diyalektik bir mantık ortaya konur:

> Benim görüşüme göre –ki ancak sistemin kendini (bütünüyle) beyan etmesi ile haklılaştırılabilir– *her şey Hakikati sadece töz olarak değil aynı derecede Özne olarak kavramaya ve anlatmaya dayanmaktadır*... Hakikat, *kendi kendisinin oluş süreci* ve mantıksal olarak kendi amacını hedefi olarak gerektiren, amacını aynı zamanda kendi *başlangıcı* olarak içinde taşıyan ve sadece amacına doğru gerçekleştirildiğinde fiili hale gelen çemberdir... *Hakiki olan bütündür. Fakat bütün, kendi gelişimi ile kendisini tamamlayan-mükemmelleştiren özden başka bir şey değildir.* (Hegel 1977: 10)

Diyalektik oluş "zaman"da gerçekleşir. Hegel'in tarih felsefesi açısından bakıldığında, tinin kendisini tanımasını sağlayacak olan

6. Hegel'de olumsuzluğun rolü hakkında Türkçe literatürdeki en iyi yazılardan biri için bkz. Koçak 2006.

7. Hegel'de mutlak bilgi, "bilginin bundan böyle kendi ötesine geçmeye gerek duymadığı, kendi kendisini bulduğu, Kavramın nesneye, nesnenin Kavrama tekabül ettiği noktadır... Doğal bir yaşamın sınırları içinde hapsolmuş her tür şey, kendi çabalarıyla dolaysız varoluşunun ötesine doğru gidemez... (B)ununla birlikte, bilinç, açık bir biçimde kendisinin Kavramıdır. Bu nedenle, sınırların ötesine gidebilen ve bu sınırlar onun kendisinin sınırları olduğundan, kendi ötesine gidebilen bir şeydir" (Hegel 1977).

hareket, içedönüklüğü aşarak, en somut gerçekliğini kazandığı tiyatro sahnesine çıkmasıdır. Tin, bunu dünya-tarihinde bireyler ya da halklar olarak nesnelleşerek başarır.[8] Hegel'e göre, tarih mutluluğun temeli olamayacağından (2014: 100), söz konusu başarı, içedönüklük paradigmasının huzurunu alaşağı eden mutlak bir yırtılışa dayanmaktadır:

> Tin'in yaşamı, ölüm karşısında korkuya kapılan ve kendini yıkımdan koruyan yaşam değil, ona katlanan ve onda kendini sürdüren yaşamdır. Tin, doğruluğunu ancak *mutlak yırtılış* içinde bularak kazanır... *olumsuzdan yüz çeviren olumlu halindeyken böyle bir güç olmaktan uzaktır. Tin, ancak olumsuzla yüz yüze geldiği ve onda yerleştiği zaman böyle bir güç olur*. Bu oturma onu varlık haline dönüştüren büyüdür. (Hegel 2005: 65-66)[9]

Tini ancak olumsuzlukta da yerleşebildiği ölçüde varlığa dönüştüren bu çelişki büyüsü, kuşku yolundan çok, bir "*umutsuzluk yolu* olarak görülebilir, çünkü onda olup bitenler genellikle kuşku sözcüğü kullanıldığında anlaşılan şeyler değildir" (Hegel 1977: 49).[10]

Yırtılışın nedeni bilincin deneyimlediği hiçbir uğrakta "doyum bulamaması"dır (Hegel 1993: 18). Bu doyumsuzluk, bizi Hegel'de özbilinci tanımlayan temel kavrama ulaştırır. Hegel'e göre, "özbilinç genel olarak *Arzu*'dur". Arzu salt düşünen değil, *arzulayan* bir

8. "Tin, kendisini seyrettiğimiz *tiyatro sahnesi*'nin üzerindedir, yani dünya-tarihindedir, kendisinin *en somut gerçekliği*'ndedir" (Hegel 2014: 60).

9. Çevirideki "saltık" kelimesini "mutlak" olarak değiştirdim.

10. *Fenomenoloji*'nin önde gelen yorumcularından Jean Hyppolite'in (1993a) dikkat çektiği gibi, bu sarsıcı deneyim, "ruhun çile çekmesi" ya da "varoluşsal bir bunalım" olarak da anlaşılabilir. Bilincin geçirdiği deneyim "yalnızca terimin dar anlamıyla bilgi üzerinde değil, varoluş anlayışı üzerinde de etkili olmaktadır". Hyppolite'e göre, birçok çağdaş yorumcusunun yaptığı gibi Hegelci felsefede "hayatın hareketliliği" öğesini vurgulamak yetmez. Bu diyalektik hareketle en sık karşılaşabileceğimiz sıfat "kaygılı-huzursuz"dur. Kendisiyle bir düşemeyen, "kendini kaybeden ve sonra başkalığında bulan", "başkası olduğu için kendi olamayan", kendi kendisi olmak için kendini yadsıyan Kendiliğin huzursuzluğudur bu (1993b: 104-5). İçinden geçtiği uğraklardan herhangi birinde yerleşmek, durağanlıkta kök salmak istediğinde, varoluşsal bir "huzursuzluk", onun "durağanlığını bozar". Bu olumsuzluk, harekete sevk ederek edimselleştirir. Böylelikle onun ayırt edici vasfı, sürekli sınırın ötesine geçme ve bu sınır kendisine ait olduğu zaman da kendi kendisinin ötesine geçme edimi olur.

varlığı ifade eder (Taylor 1999: 152). Bilinç, kendisine özdeşlikle, hareketsiz bir "Ben Benim" genellemesiyle elde edilmiş soyut bir evrensellikle yetinemez (Hegel 1977: 105); dışsal bir yaşamı da arzular.

Alexandre Kojève, bu bağlamda, "*insan failliği* perspektifi ve *tanınma mücadelesi*"ni merkeze alan en etkili Hegel yorumlarından birini geliştirmiştir (Williams 1997: 10). Failliğin ve tanınma mücadelesinin temeli olan arzu, iki bakımdan incelenmelidir: Doğal-organik ve tarihsel-toplumsal-inorganik arzu. Kojève, doğal arzudan arzunun toplumsallığına doğru ilerlemenin, İnsan öznesini meydana getiren yaratıcı bir yıkıcılık süreci olduğunu iddia eder (1993: 30).[11] Biyolojik gerçeklik ve doğal arzu, özbilinç için zorunlu olsa bile yeterli değildir. Arzunun bu türü, Hegel'in Jena dönemine ait *Etik Yaşam Sistemi* gibi elyazmalarında vurguladığı etik yaşam oluşturmaya yetecek bir değer taşımaz (Beiser 2005: 233-39). Dolayımlanmamış ve kendinde arzu, ihtiyaç kavramıyla çok yakın bir anlama sahiptir. Bu dönemeçte, arzu ve ihtiyaç kavramları arasında

11. Burada *Tinin Fenomenolojisi*'nin "insan"ı değil bilincin geçirdiği deneyimleri ele aldığını ve dolayısıyla ille de antropolojik bir metin olmadığını ileri süren güçlü yorumları hatırlatabiliriz. Jacques Derrida'ya göre, "bilincin deneyiminin bilimi... olarak *Tinin Fenomenolojisi* kendisini antropolojiden kesin olarak ayırt eder." İnsan failliğini öne çıkaran, tarih ve doğa arasına çizgi çekerek tarihi "ilerleme" olarak yorumlayan Kojève, Fransız düşüncesinde fenomenolojinin hümanizmle sentezlenmesinin sorumlularından biridir. (Derrida, Heidegger'in varoluşçu ve fenomenolojik *Dasein*'ının Fransızcaya "insan gerçekliği" biçiminde tercüme edilmesi örneğini verir.) Kojève, eseri "hümanizmin ortadan kaldırılması" perspektifinden değil, hümanist bir kanon olarak yorumlamıştır. Oysa *Fenomenoloji*'deki bilinç "insanın *Aufhebung*'udur; fenomenoloji, antropolojinin kaldırılmasıdır. O artık, bir insan bilimi değildir; hem de hâlâ bir insan bilimidir. Bu anlamda *Tinin Fenomenolojisi*'nin betimlediği tüm yapılar, insanı kaldırmış olan şeyin yapılarıdır. İnsan bu yapılarda kalıntı olarak belirgindir" (Derrida 2001: 116-18). Jean-Michel Besnier, Kojève'in okumasının doğa ile toplum, zorunluluk ile özgürlük arasında Hegel'in benimsemeyeceği bir karşıtlığı sürdürdüğünü iddia ederek antropolojik yorumun metne sadakatini sorgular. Hegel bir "doğal durum" mitini reddetmesine rağmen, Kojève, İnsanın ortaya çıkışını vurgulamak üzere doğal olandan tarihsel olana keskin bir ayrım yapmıştır (Besnier 1996: 61). Michael Roth (1985) ise, Hegel'in Arzu analizinin Kojève'in vurguladığı ikicilikten farklı olduğunu belirtir.

bir ayrılık kendisini gösterir.[12] Ian Fraser'ın ihtiyaç kavramını temel alan çözümlemesine göre, Hegel için, "*ihtiyaç*, özne ile nesne arasında bir ayrılma duygusudur. Diğer yandan, *arzu*, çaba ve çalışma (aracılığıyla)... öznel ve nesnel olanı geçersiz kılmakla ilgilidir. Arzu kendisini ihtiyaçtan ayırır, çünkü emek aracılığıyla özne ile nesne arasındaki ayrımın üstesinden gelmenin bir parçasıdır" (Fraser 2008: 69).

Özbilinç genel olarak arzu ise, özbilinç kazanmak ihtiyaç kavramından farklılaşan bir arzu kavramını gerektiriyor demektir. Arzu, bu noktada, özbilince zemin hazırlayan, *tanınma arzusu* biçiminde tezahür eder. Bilinç, fiziksel nesnenin basit farklılığından başka bir (bilincin) arzu(su)nun karmaşık farklılığına yönelerek kendisi için tanınma, kabul, onaylanma talep eder. Özbilinç olmanın koşulu, başka bir özbilinç adayının orada bulunmasıdır. Jean-Paul Sartre'ın (2009: 326) "Hegel'in dâhiyane sezgisi" olarak zikrettiği, *Fenomenoloji*'nin Hegel tarafından italik olarak vurgulanan en önemli belirlemelerinden biridir bu:

> *Özbilinç, kendi doyumuna ancak başka bir özbilinçte ulaşır...* Bir özbilinç *başka bir özbilinç için* var olur. (akt. Gadamer 1976: 61-62)

Bilincin kendisi gibi yaşayan bir arzunun farklılığıyla karşılaşması kritik bir aşama olmasına karşın bir başka çelişkiyi bünyesinde taşır: Arzu bir fiziksel nesneyi tüketerek kendisini kanıtladığında ortaya ben'in soyut evrenselliği çıkıyordu. Bu aşamada ise, nesnenin ortadan kaldırılmaması gerekir. Tanınma arzusunun tatmin edilmesi, arzu sadece bilinçli bir varlığa yöneldiğinde mümkündür. Onun yok edilmesi, özbilince ulaşmayı engelleyecektir. Kabul edilmek amacıyla birbirine yönelen arzuların tanınma mücadelesinin en iyi bilinen örneği, Hegel'in "efendi-köle diyalektiği" sahnesidir.

Söz konusu bilinçlerin ortaya çıkışını anlamak üzere, Almancada "özbilinç"in karşılığı olan *selbstbewusstsein* kelimesinin yananlamlarına göz atabiliriz. Bu kelime "*kendine güven* ve *kendine saygı*

12. "Arzu"nun "ihtiyaç"tan ayrılması Lacancı psikanalizde şahikasına ulaştıktan sonra çağdaş sosyal kuramın mottosu haline gelecektir. Jacques Lacan'a göre arzu talebin ihtiyaçtan koptuğu noktada beliren temeldir (Cléro 2011: 26).

anlamlarına da gelir. Kendine saygı, başkaları tarafından *onaylanma*'yı gerektirir. Başkalarınca sürekli olarak değeri düşürülen biri kendisine saygısını yitirmeye eğilimli hale gelir" (Inwood 1992: 247). Bilinç, (kendine güvenli ve kendine saygılı) özbilinç olabilmek için (içedönüklük) kabuğunu kırarken karşısında tanınma arzusuyla hareket eden başka bir özbilinç adayıyla karşılaşır. Özbilincin karşılığı olan kelimenin kendini ortaya koyma ve kendi varoluşunu öne sürme anlamlarını düşündüğümüzde, karşılaşmanın niteliğinin mücadele olduğu açıklık kazanır. Tanınma arzusuyla eyleme geçen bütün bilinçli varlıklar, öteki ile karşılaştıklarında, bir özbilinç olduklarını göstermek üzere kendi başına varoluşlarını öne sürerler. Karşılıklı tanınma arzusunun ateşi, mücadeleyi yatıştıran liberal bir diyalog ortamında veya barış içinde bir arada yaşama etiğinde kolaylıkla söndürülemez. Öyle ki, bu mücadelede her özbilinç adayı ötekisini ortadan kaldırmak ister. Müstakbel özbilinç, başka bir bilinçle giriştiği "ölüm"üne tanınma mücadelesinde hem kendisinin hem de ötekinin doğal varlığını tehlikeye atmaktan çekinmediğini, bu yüzden de özbilinç olduğunu kanıtlamaya uğraşır. Yine de mücadelenin sonucu taraflardan birinin ölümü olmamalıdır; aksi halde tanınma imkânı yitirilir. Hegelci diyalektikte ölüm, saf yokluk olarak, belirlenimi olmayan bir olumsuzlamadır. Dolayısıyla bir üçüncü terimle ("oluş") belirlenim kazanmalı ve aşılmalıdır. Mücadelenin zorunlu olması ve fakat ölümün aşılması, efendi-köle ilişkisinin Hegelci mantıktaki dayanağıdır.[13]

Bu ilişkideki çelişki, hangi tarafın bedensel varoluşundan vazgeçebileceğine bağlı olarak uç verir. Efendi, ilk bakışta, bilinci ev-

13. Hegel'e göre, "aşmak", "felsefenin en önemli kavramlarından biri" olarak, hem "saklamak, korumak" hem de "son vermek, ortadan kaldırmak" anlamına gelmektedir. Varlık ve hiçlik, özdeşlik ve farklılık gibi aşılmış terimler, dolaysız varoluşlarını yitirmişler, dolayım kazanmışlar ama bütünüyle yok olmadan korunmuşlardır. Varlık ve hiçlik, birliğin birbirinden ayrılmaz uğraklarıdır. Ne var ki, doğru birlik bu uğraklardan farklı üçüncü bir terim olarak "oluş"la ortaya çıkar. Bu üçüncü terim olmaksızın, varlık ve hiçlik, analitik düşüncenin durgun karşıtlıklar olarak çözüp bıraktığı, dolayımsız, soyut kavramlar olarak kalır. Diyalektik düşünce ise, onları bütünleyip hareket kazandıran üçüncü terime, "oluş"a dayanır. Daha fazla bilgi için bkz. Diemer 2007.

rensel bilgiye doğru uzun yolculuğunda taşımaya yetkin olduğunu kanıtlayan taraf gibi görünür. Hegel'in terimleriyle, ölüm karşısında korkuya kapılmayan, kendini yıkımdan korumak yerine ona katlanan ve kendini onda sürdüren, olumsuzdan yüz çevirmeyen, bilakis olumsuzla yüz yüze gelip onda yerleşen bir güç. Köle ise, olumsuzla tam olarak karşılaşmanın korkusuyla, bedeninin manevi varlığından önemli olduğunu tasdik ederek maddi varoluşuna çekilmiştir. Bu eşitsizlik bir otorite ilişkisi doğurur. Kojève'e göre, köle, efendinin otoritesine mutlak bir karşı çıkıştan bilinçli olarak vazgeçmiştir; kendi hayatını riske atacağından bunu arzu etmemektedir. Neticede, efendi, görünüşte tanınma, onaylanma ve kendine saygıyı elde eden taraf olurken köle bütün bu nimetleri bir kenara bırakmıştır (2007: 24).

Hegelci diyalektiğin sol Hegelcilik tarafından gündeme getirilen en önemli politik-fenomenolojik bildirimi, bu ilişkinin nesnel koşullarına bakıldığında sabitlik taşımadığı, otorite ilişkilerinin toplumsal ve değiştirilebilir bir yapıya sahip olduklarıdır. Bilinci belli bir soyutlamayla ele alan yöntemi uyarınca somut tarihle irtibat kurma kaygısının sınırlı olduğu çokça vurgulanmışsa da,[14] *Tinin Fenomenolojisi* eski otorite biçimlerine meydan okuyan Fransız Devrimi'nin gölgesinde, devrimin etkilerinin Avrupa'da hızla yayıldığı bir dönemde kaleme alınmıştır. Napolyon'un orduları eski rejimlerin korkulu rüyası haline gelirken, genç Hegel, süreci tinin özgürlüğe doğru gelişimi açısından yorumluyor, "Dünya-tarihi"nde yeni

14. Hegel (2014) tarih felsefesinde tinin gerçekleşmesini tarihsel göndermelerle açıklar: Tin, Doğu, Antik Yunan, Roma, Prusya tarihlerinde somutlaşır; Doğu'daki "ilkel" formundan Yunan-Roma uğraklarına geçtikten sonra Prusya'da kemale ulaşır. *Fenomenoloji*, ana fikri bilincin somutlaşma hareketlerini incelemek olsa bile, bilinci bu tür tarihsel olaylardan soyutlar. Bilinç için üç temel evre söz konusudur: Duyusal kesinlik, algı, anlama (Inwood 1992: 62). Bilinç, nesneleri kavramsal bir sistemle değil "bu", "burada", "şimdi"nin basit farkındalığıyla, oldukları gibi duyumsayan "duyusal kesinlik"ten, nesnelerin sınıflandırılabildiği ve kendi yasalarını nesnel gerçekliğe uyguladığı "algı" ve anlama formlarına doğru ilerler. Basit bir farkındalıktan nesneleri evrensel yasalar uyarınca sınıflandırıp açıklayabildiği daha karmaşık bir aşamaya ulaşır. Özbilincin koşulu ise, arzunun verili olmayan bir gerçekliğe, inorganik bir nesneye yönelmiş olmasıdır. Efendi ve köle formları bu kritik noktada karşımıza çıkar.

bir sayfa açıldığını, (Napolyon'u kastederek) "dünya tininin atın üzerinde" nesnelleştiğini düşünüyordu. Dünya tininin Jena'ya girdiği dönemde, *Fenomenoloji* Hegel tarafından arkadaşı Niethammer'e basılmak için gönderilmişti (Rauch 1983: 9). Efendinin otoritesinin tarihsel olarak eski otoritelerin kırılganlığına benzer terimlerle ifade edilmiş olması zamanının ruhunu yankılar.

Son tahlilde, efendi, tanınma talebini başarıya ulaştıran taraf gibi görünse de, onay özbilinçli bir varlık olarak onurlandırmadığı köleden geldiği için, eksik bir zafer ortaya çıkmıştır. Öte yandan, efendisi için üretim yapan köle, emeği ve tasarlayıp nesnelere varlık kazandırmasıyla düşünceyi bir ürüne dönüştürerek somutlaştırır; böylece kendi düşünsel varlığına kalıcılık kazandırır. Ancak çelişki sürmektedir. Efendi, kabul edilmiş olmasına rağmen, bu, *şey* olarak gördüğü bir varlık tarafından yapıldığından kendine saygıyı tahkim edecek yeterli bir tanınma sağlamaz. Köle ise, efendinin fiziksel varoluşunu tehlikeye atabileceği korkusuyla durumunu kabullenmiş olsa da tüketici efendisi için üretmesiyle özbilince yönelmiş ama tanınmamıştır. Karşıtlığın bir yanında saygıdeğer bir varlık tarafından tanınmayan efendi, diğer yanındaysa çalışmasıyla özbilinç olmaya doğru gelişen ama efendinin özbilinçli bir varlık olarak tanımadığı köle bulunmaktadır. Bu karşıtlık karşılıklı tanınmanın engelidir.

Fenomenolojiden Sömürgeciliğe Ana Hatlar

Hegel felsefesinin çatallanıp yorum ekollerine ayrılması karşılıklı tanınma sorusundan neşet eden farklı tanınma perspektifleriyle gerçekleşmiştir. Başlangıçta o meşhur bölünmeyle, sağ ve sol Hegelcilik zuhur eder. *Tinin Fenomenolojisi*, sol Hegelci düşünürlerin yeni uyarlamalarıyla modern tarihin en etkili eserlerinden biri haline gelmiştir. Sol Hegelciler, kölenin çalışma aracılığıyla özbilincini ve özgürlüğünü gerçekleştirmesi temasından hareketle fenomenolojik soyutluktan eleştirel toplum kuramına yönelirler: Köle, düşünsel tasarımlarını maddi dünyada somutlaştırırken kendisine ait bir nesneyi dönüştürmemekte ve varoluşunun temeli olan emeğine yaban-

cılaşmaktadır. Dünya tarihinin maddi koşullarını inşa eden kölenin emeği bir efendinin otoritesine girmiştir. Oysa Hegel'in gösterdiği gibi, özbilinç ancak başka bir özbilinçle var olduğundan, efendi daima köleye göre tanımlanır ve bu anlamda otoritesi zorunlu olarak bir tanınma eksikliğiyle maluldür. Efendi, diyalektiğin koşullarını ortadan kaldırırsa kendi varlığını da saf bir biçimde olumsuzlamış olacağından, bu ilişkinin muhafaza edilerek aşılmasını engelleyen taraftır; söz konusu tutuculuk ise, kölenin kendi varoluşunun özüne yabancılaşması pahasına gerçekleşmektedir. O halde, efendinin otoritesinin dünyevi kaynaklarının kuramsal analizi, efendi ve köle arasındaki karşıtlığı pratikte aşmanın yolunu açabilir. Sol Hegelciler, böylelikle, *Fenomenoloji*'nin vaatlerinden, özgürlüğün mücadeleyle kazanılabileceği, otorite ilişkilerinin kırılgan ve dönüştürülebilir olduğu düşüncelerinin altını çizerler. Ana fikir, Hegelci felsefenin kapitalist toplumun eleştirisi açısından kuramsal ve pratik olarak geliştirilmeye müsait nüveler taşıdığıdır.

Fenomenoloji'nin yeniden yorumlanmasında, Alexandre Kojève' in 1930'lardaki Hegel dersleri son derece belirleyici olmuştur. Bu derslerdeki Hegel yorumları, Fransız antihümanizminin –daha ziyade olumsuzlama yoluyla– etkileşime geçtiği egemen sol Hegelciliğin yanı sıra, varoluşçuluk, fenomenoloji ve Eleştirel Kuram gibi felsefi akımlarda derin izler bırakmıştır (Beiser 1993: 1; 2005: 307 vd.). Bu kuramsal patikada konumuz bağlamında öne çıkan başlıca üç figür var: Jacques Derrida, Jean-Paul Sartre ve Frantz Fanon. Derrida, özdeşlikçi düşünceye yönelik eleştirisinde Hegel'in yenmeye çalıştığı ötekiliği yeniden değerlendirir. Sartre, üç ekolün (varoluşçuluk, fenomenoloji ve Marksizm) birleştiği bir felsefi zeminde, karşılıklı tanınmanın imkânsızlığını iddia eden çatışmacı bir yorum geliştirir. Fanon ise, sömürgeci söylemin ilk çözümlemelerinden birini yaparken hem Sartre'ın felsefesiyle hem de *Fenomenoloji*'yle eleştirel bir diyaloğa girer. Hegelci fenomenoloji, bu okumayla –farklı bir tanınma alanı olarak– sömürge alanına adım atmış olur.

Bu bölümün devamında, Derrida, Sartre ve Fanon'un düşüncelerini kimlik, tanınma, farklılık sorularıyla ele alacağım. Fakat bundan önce, Hegelci felsefenin bazı temalarının siyaset kuramının

gündemine nasıl girdiğini izah etmek üzere "liberal-komünitaryen tartışması"nı kısaca değerlendirdikten sonra; daha uzun bir kısımda, fenomenolojinin bir tanınma politikası olarak yorumlandığı çağdaş "tanınma tartışmaları"nı inceleyeceğim.

Kahramanvari Hegelcilikten Liberal-Komünitaryen Tartışmasına

Alexandre Kojève, *Fenomenoloji*'yi tanınma arzusu açısından değerlendiren ve tanınmayı tarihsel mücadelelerin merkezine yerleştiren politik bir okuma yapmıştı. Buna göre, İnsan başkasının arzularını arzuladığında tarihsel fail haline gelir: "İnsanlık tarihi, arzulanan Arzuların tarihidir" (1993: 33). "Politik propaganda" Kojève açısından Hegel derslerinin en önemli veçhelerinden biriydi:

> Hegelci felsefe, Marx'ın döneminde olduğu gibi, bizim zamanımızda da... eylem tarafından gerçekleştirilecek ve kanıtlanacak bir "tasarı"dır. Bu nedenle, Hegelci ideal üzerine her yorum bir politik propaganda statüsüne sahiptir... Bu aşamada, Hegel'in her yorumunun, eğer basit bir konuşmadan öte anlam ifade edecekse, yalnızca bir çatışma ve mücadele programı olduğunu söyleyebiliriz (Bu "program"lardan biri Marksizm olarak tanımlanır). Ve bu da Hegel üzerine çalışmanın bir politik propaganda çalışması olarak taşıdığı değeri ifade eder. (Kojève'den akt. Roth 1985: 297)

Kojève, *Fenomenoloji*'de ortaya konulduğunu düşündüğü Kahramanvari İnsanın "evrensel Tarih"i nasıl biçimlendirdiğini ifade ederken mücadele, olumsuzlama, çatışma gibi temaları önceleyen Hegelci hümanist Marksizmin en iyi bilinen örneklerinden birini vermesine karşın, bu yorumda hümanizmin güçlü tarihsel taşıyıcısı liberalizmle ilginç bir göbek bağının bulunduğu da iddia edilmiştir. Robert Williams'ın Hegel'in "tanınma etiği" hakkındaki analizine göre,

> ... Kojève için tanınma Hegelci anlamda etik yaşama ya da bir "Biz" biçimlenmesine yol açmaz. Aksine, Kojève, bireyselliğin topluluk üzerindeki ontolojik üstünlüğünü sürdürür ve bu nedenle, Hegel'in eleştirisinin hedefi olan bireyciliği tekrar ileri sürer... Sol Hegelci eğilimlerine

rağmen, Kojève'in Hegel'in eleştirisinin hedefi olan politik liberalizme benzer bireyci bir yorum geliştirmesi ironiktir... Kojève, topluluğu bireyselliğe göre dışsal, olumsal ve araçsal ele alan, köle ve efendi analizini çok daha Nietzscheci bir doğrultuda yapan kahramanvari bir bireycilik felsefesiyle iş görmektedir. (1997: 369-70)

Hegelci felsefe, çağdaş siyaset kuramında komünitaryen akım tarafından, bu kahramanvari (sol) Hegelcilikten çok daha farklı bir biçimde tanımlanmıştır. Kahramanvari Hegelcilik kendini yıkıp yeniden yaratan huzursuz İnsanın olumsuzlama gücüne dayanırken, komünitaryenlerin Hegelciliğinde uzlaşımsal normlar ölçüsünde kendisini gerçekleştirerek huzurlu bir toplulukta ikamet eden kişinin dayanışma duygusu öne çıkar. Kojève'in Hegel'i bir yadsıma filozofu iken, komünitaryen yorumlarda Hegel Aristotolesçi bir yorumla birlikte büyük bir uzlaştırıcı olarak değerlendirilir.

Bu yeni yorum, liberal-komünitaryen tartışmasından takip edilebilir. Komünitaryenler, liberallerle girdikleri tartışmada, soyut evrenselciliğe karşı, karşılıklı tanınmanın ancak etik yaşamın somutluğu içinde gerçekleşebileceği yönündeki Hegelci düşünceyi güncellemişlerdir. Charles Taylor'ın (2006) sınıflandırmasına başvurarak, bu tartışmada, atomist-liberal ve holist-komünitaryen ya da köksüz benlik *versus* konumlanmış benlik biçiminde iki farklı toplumsal ontolojiden söz edebiliriz. Bu toplumsal ontolojilerin etik-felsefi karşılığı ise, ahlakilik *versus* etik yaşamdır: Hegel, öznel ahlaklılığı ifade eden Kantçı ahlakilik tasavvuruna ahlaklılığın toplumsal dolayıma girdiği bir topluluğun etik yaşam kavramıyla cevap verir. Komünitaryenlerin bakış açısından, bunlardan ilki soyut hakkı merkeze alan bir evrensellikle iş görür ve *adil olan*'ın peşine düşer; diğeri ise soyut hak ve soyut evrensellik kavramlarına karşı bir topluluğun yaşamına dahil olmakla ulaşılabilecek *iyi yaşam* arayışına dayanır (Lash ve Featherstone 2001: 1).

Sözü edilen toplumsal ontolojiler Anglo-Amerikan siyaset felsefesinin gündemine sol liberalizmin geçtiğimiz yüzyıldaki en önemli filozoflarından biri addedilen John Rawls'un (2017) *Bir Adalet Teorisi*'nin 1971'de yayımlanmasından sonra yerleşmiştir. Rawls, kitabında liberalizmin toplumsal sözleşme geleneğiyle Kant-

çı liberal evrenselciliğe dayanan bir adalet kuramı geliştirir. Bu kuramın en kritik noktalarından biri, toplumsal adalet ilkelerini soyut eşitlik prensibine uygun bir biçimde belirlemek üzere, bireyin bütün toplumsal bağlılıklarından, toplumsal sınıfından ve kimliğinden soyutlandığı kurgusal bir *başlangıç durumu*'nu temel almasıdır. Başlangıç durumu, söz konusu önsel koşullara dair bir "cehalet örtüsü"nü varsaydığı için, Rawlscu liberalizmin özgür ve özerk öznesinin yerleştirileceği toplumsal sözleşmenin başvuru noktası haline gelir (Berten, Silveira ve Pourtois 2006).

Komünitaryen akımın siyaset filozofları ise, liberalizmin "köksüz benlik" anlayışına karşı kimliğin "anlam ufukları" sunan belli bir topluluğa referansı zorunlu kıldığını ileri sürdüler. Liberalizme en ciddi cevaplardan biri "Liberalizm ve Adaletin Sınırları"yla Michael J. Sandel'den gelmiştir.[15] Sandel'in çağdaş liberalizmi Kant geleneğine yerleştiren eleştirisi, Charles Taylor'ın bağlantısız *cogito* eleştirisini yankılar.[16] Sandel'e göre, Rawls'un liberal tasarımı, insanı "etsiz kemiksiz bir varlık, angaje olmayan bir özne ya da tamamen bir ruh olarak sunan sınırlı bir antropoloji"ye dayanmaktadır.[17] Kartezyen *cogito* gibi, "soyut ve etten kemikten arınmış bir

15. Charles Taylor'ın liberalizm eleştirilerinde önemli yeri olmasına karşılık, komünitaryanizmi Alasdair MacIntyre ve Michael J. Sandel'in daha iyi temsil ettiğini düşünen yorumcular da vardır. Bkz. Kitchen 1999: 29.

16. Sandel'in düşüncesinin gelişiminde, merkezinde Taylor'ın bulunduğu, analitik felsefe ve faydacılığa karşı eleştirel kaygılarla bir araya gelen bir düşünürler grubu önemli rol oynamıştır. Sandel, Taylor'la yaptığı Aristoteles ve Hegel okumalarının çağdaş siyaset felsefesinde, özellikle Rawls'da görülebilecek bireyci varsayımlara, adalet ve haklar sorununun iyi yaşam sorunundan yalıtılmasına karşı başlattığı sorgulamayı etkilediğinden söz eder. Ayrıca Sandel, "komünitaryen" etiketinden "cemaatçi" değerlerin her koşulda haklılığını savunmak gibi bir anlam çıkarılmasından rahatsız olduğunu belirtir (Sandel 2013). Sandel'in ifade ettiğine benzer nedenlerden ötürü, Türkçeye "cemaatçilik" biçiminde tercüme edilen "komünitaryanizm"i özgün haliyle aktarmayı tercih ettim.

17. Pozitivizme karşı insan bilimleri ve doğa bilimlerinin "yöntem"lerini birbirinden ayırt eden bir felsefi ekolün en önemli düşünürlerinden biri olan ve Hegel'in çalışmalarını Almancada bir araya getiren Wilhelm Dilthey, ampirizm ve Kantçı idealizme karşı eleştirisini oldukça benzer bir söylem içinde ifade etmişti: "Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine, bu öznenin damarlarında katıksız bir düşünme etkinliği

insan imgesini yansıtmaktadır. İnsan, burada... araçların akılcı hesabıyla kendisini gerçekleştiren yalıtılmış bir varlık olarak tasarlanmıştır". Bu konumsuz özneye karşı geliştirilen konumlanmış benlik anlayışında, kimliğin, ayrıcalıklı değer atfedilen saf bilincin ürünü olmadığı, belirleyici bir topluluğun tarihsel dünyasında keşfedildiği öne sürülür (Berten 2006: 190 vd., Sandel 2003).

Bu aşamada, ortada iki politik Hegelcilik bulunduğunu, Hegelciliğin bir tarafta sol-hümanist, diğer tarafta komünitaryen olmak üzere yeniden bölündüğü iddia edilebilir. Daha önemlisi, bu bölünmenin tematik içeriği bölüşüm-tanınma çelişkisinin perspektifinden okunabilir. Sol-hümanist Hegelcilik bölüşüm politikasıyla uyumluyken, komünitaryenlerin söz dağarcığında temel olarak tanınma politikasının ruhu daha belirgindir.[18]

Daha önce belirttiğim gibi, bölüşüm politikası, ekonomik koşulların yol açtığı toplumsal adaletsizliklerin ortadan kaldırılmasını temel alır. Bu politika, sınıf eşitsizliklerini azaltacak ya da tümüyle ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla grup farklılıklarının azaltılması temel hedeftir. Tanınma politikası ise, egemen kültürün başka kültürlerin kendilerini ifade etme ve kamusal alanda eşit yer alma sorunlarına yol açan kültürel adaletsizlikleriyle ilgilidir. Bölüşüm politikası grup farklılıklarını azaltmayı amaçlayan evrenselci bir yaklaşıma sahipken, tanınma politikası bunların onaylanmasını amaçlayan bir anlayıştan hareket eder (Fraser 1997: 13 vd.). Bu iki poli-

sayılan 'akıl'ın imbiklerinden geçirilmiş, arındırılmış özsuyu dolaşır. Oysa beni ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik ['anlamacı psikoloji' manasında] açıdan uğraşmaktır... Bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgimizin en önemli yapıtaşları, öğeleri; kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içerisindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşılıklı etkileridir" (1999: 17-19).

18. Liberal-komünitaryen tartışması bağlamında bölüşüm politikası tarafında Rawls bulunuyor. Sol Hegelcilik, Kojève örneğinde Hegel'in "tanınma" açısından bir yorumunu ortaya koymuş olsa bile, bölüşüm-tanınma çelişkisine atıfta bulunduğumda, bundan böyle tanınma terimini kimlik politikaları gibi sosyopolitik terimlerin ışığında düşünüyorum. Taylor'ın tanınma politikası hakkındaki çalışması da tanınmanın Kojève sonrası bir dönemecine işaret eder. Buradan bakıldığında, Kantçı liberalizme ek olarak sol Hegelcilik de bölüşüm politikası aracılığıyla toplumsal farklılıkların azaltılmasından yanadır.

tikanın çözümlenmesi, çağdaş tanınma tartışmalarının en önemli katkılarından biridir. Bu tartışmaların kavramsal arka planını ortaya koyabilmek için, önümüzdeki kısımda, Charles Taylor'ın tanınma politikasını, Axel Honneth'in "üst kategori"si olan *tanınma*'yı ve Nancy Fraser'ın alternatif düşüncesini irdeleyeceğim.

4. Tanınma Politikasından Yapısöküme

~

Toplumsal yaşamı en başından bir ahlaki gerilim olarak inşa eden, bireylerin *kimlik*'lerinin öznelerarası tanınması talebidir.

Axel Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele*

(K)endi ile *fark* olmaksızın, kültür veya kültürel kimlik yoktur.

Jacques Derrida, *Öteki Hedef*

Fenomenolojiden Politikaya: Tanınma Tartışması Başlıyor

Tinin Fenomenolojisi'nin kavramlarının çağdaş sosyopolitik olguları açıklama amacı taşıyan bir tanınma tartışmasına kaynaklık edişi Charles Taylor'ın eserinde görülür. Taylor, kaleme alındıktan sonra tanınma alanının klasiklerinden biri haline gelen çalışmasında 1960'ların toplumsal-siyasal hareketlerinin tanınma politikaları çerçevesinde anlaşılabileceğini ileri sürmüştür. Taylor'ın analizinin en dikkat çekici boyutlarından biri egemen ihtiyaçlar hiyerarşisine dair yeni bir yorumdan hareket etmesidir. Buna göre, kendine saygı, kimliğin tanınması ve farklılığın onaylanması "can alıcı önem taşıyan bir insan ihtiyacı"dır (1996: 43).

Bölüşüm-tanınma çelişkisinde ihtiyaç kavramı başroldedir. Bu bağlamda, Taylor'ın, liberallerin ekonomik ihtiyaç anlayışına karşı, Hegel felsefesinin ana fikirlerinden biri olan ihtiyaç-arzu ayrımına

başvurduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, topluluğun etik yaşamı doğal ihtiyaçları aşan *tanınma arzusu*'na dayanır. Tanınma arzusu ise, liberallerin ekonomik adalet için temel aldıkları ihtiyaçlardan farklı bir kültürel ve kolektif anlam kavramını gerektirir. Taylor, daha erken çalışmalarından itibaren "diyalojik benlik"in temeli olan bu tür bir anlam kavramının peşine düşmüştür: "Paylaşılan anlamlar, öznelerarası olanlar gibi, ana akım sosyal bilimin ağında kendisine yer bulamaz... Ana akım sosyal bilimin eksikliği, bir *anlam kavramı*'dır – yüzeysel bir biçimde bireysel özne için değil; 'ben' olabildiği gibi 'biz' de olabilecek bir özne için" (1976: 182). Kendimizi gerçekleştirmek, içinde yaşadığımız, kendi içinde anlamlı değerler sunan, topluma, kültüre ve politik kurumlara bağlıdır (1985: 208). Zira "kimliğimizi her zaman, önemli saydığımız öbür kişilerin bizde görmek istedikleri şeylerle diyalog içinde, bazen de çatışma içinde tanımlarız... Kimliğim can alıcı bir biçimde başkalarıyla giriştiğim diyalojik ilişkilere dayanıyor" (1996: 48-49; 1991).

Taylor (1996), sonradan Nancy Fraser'ın geliştireceği *bölüşüm-tanınma* ikiliğinin ana hatlarını farklı terimlerle ortaya koyar. İkilik, *eşit onur politikası* ve *farklılık politikası* arasında düşünülmelidir. Bunlardan ilki, Kantçı bir düşünceyi, "insanlarda saygıyı hak eden şeyin, yasalara ilkeler doğrultusunda yön verebilecek akıllı varlıklar olma konumu"nu temalaştırır. Eşit onur politikası, bütün insanlarda ortak bir yeti olarak akla başvurduğundan evrenselcidir. İnsanları özgül değerlere sahip birbirinden farklı varlıklar olarak görmeyi gerektirecek *iyi yaşam* kavramından ziyade evrensel olarak herkesin talep edebileceği *haklar* kavramına başvurur. Bu anlayış, çağdaş liberallerin bölüşüm politikasına gönderme yapmaktadır. İkinci terim ise, "kendi özel varoluş biçimine sadık kalma" düşüncesini takip eden "sahicilik ideali"ne dayanır. Kantçı evrensel insanlık ilkesine karşı, "insan olarak her birimizin kendine özgü bir var olma biçimimiz olduğunu öne süren" Rousseau ve Herder gibi filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Sonuç olarak, "evrenselcilik politikası bireylerin özerkliğini onların haklarını teminat altına alarak korurken, farklılık politikası onların kimliklerini kültürlerini muhafaza etmelerine izin vererek korur" (Thompson 2006: 10).

Bu iki politika arasındaki çelişkinin nedeni, ilkinin "farklılık körü" evrenselciliği, ikincisinin ise özgül bir iyi kavramından neşet eden evrenselcilik karşıtlığıdır. Bununla birlikte, Taylor, kategorik olarak ve çelişkileriyle ortaya koyduktan sonra iki politikanın birbirini gerektirdiğini öne sürer. Son tahlilde, 1960'larda kimlik politikalarının gelişmesiyle koşut olan farklılık politikası, evrensel onur politikasının içinden çıkmıştır. Asıl yapılması gereken, bu evrenselci politikanın tarihsel taşıyıcısı olan liberalizmin yeni bir yorumunu geliştirmektir. Taylor, farklılıkları görmezden gelen Rawlscu-Dworkinci "işlemsel-prosedürel" liberalizme karşı, "liberalizmin kucaklayıcı bir çeşitlemesi" içinde sorunların çözülebileceğinden umutludur. Taylor'a göre, liberalizm aynı zamanda "kendisi için savaş veren bir inançtır" (1996: 71).

Tanınma Tartışmasının Çatallanan Yolları: Eleştirel Kuramın Müdahalesi

Çağdaş tanınma tartışması, Eleştirel Kuram çizgisindeki düşünürlerin dahil olmasıyla hem yeni bir kavramsal çözümleme seti hem de bazı yorum farklılıkları kazanmıştır. Buradaki temel kaygılardan biri, tartışmayı, problemlerin kucaklayıcı bir liberalizmle çözülebileceği varsayımından sosyalist bölüşüm politikasıyla tanınma politikasının nasıl uzlaştırılabileceği sorusunun alanına doğru sevk etmektir (bkz. Lash ve Featherstone 2001: 2).[19] Tartışmanın aldığı yeni biçimi Nancy Fraser'ın (2014) tarih okumasıyla formüle edersek, yirminci yüzyılın sonuna doğru Soğuk Savaş sisteminin çökmesiyle sosyoekonomik reform taleplerinden kimlik taleplerine doğru bir

19. Charles Taylor'ın yaklaşımı postkolonyal kuram cephesinden de eleştirilmiştir. Homi Bhabha'ya (2011) göre, asıl sorun Taylor'da tanınmanın durduğu "senkronik" uzamda liberalizmin kültürlerin farklı zamanlarına yönelik körlüğünün devam ediyor olmasıdır. Liberalizm, sorunlu bir eşitlik kavramından hareket ettiğinden, eşit saygı ilkesini sahiplendiği noktada dahi kültürel farklılığın dayandığı zamansallığı tanımaktan uzaktır. Keza Taylor, farklılığı tanımak için kullandığı kuramsal araçlardan biri olan Bahtinci "diyalojik"i de böylece yoldan çıkarır. Çokkültürlülüğü "dışarı"dan bir talep olarak düşündüğünden aslında Taylor'ın tezi Bahtinci diyalojik anlayışın ve melezliğin karşıtıdır.

paradigma değişimi yaşanmıştır. Eleştirel toplum kuramı tanınma mücadelelerinin politik çatışmanın egemen formu haline geldiği bu yeni gelişmeyi nasıl izah etmelidir?

Açıklamalardan biri, bölüşümün bir türü olarak sınıf politikasını tanınma politikasına karşı savunmaya devam etmek olabilirdi. Bu tür bir girişimde *sosyalist bölüşüm* ile *tanınma* politikaları uzlaşmaz görülür. *Evrenselci onur politikası* ve *sahicilik politikası* ayrımı açısından bakıldığında, solun evrenselciliğinin altı çizilir, tanınma mücadelelerinin tikelci ve bölücü nitelik arz ettiği iddia edilir. Ne var ki, solun bölüşüm-tanınma, ekonomi-kültür, evrensel-tikel gibi kategorilerin iç içe geçişlerini kavramaktan uzak, antidiyalektik bir konum alıyor olma riski pusuda beklemektedir. Tanınmanın nasıl bir kategori olarak anlaşılması gerektiği konusundaki fikir ayrılıklarına rağmen, Axel Honneth ve Nancy Fraser bu tür bir riski aşma bağlamı içinde düşünmeleri açısından ortak bir zeminden hareket eder. Fikir ayrılıkları ise, Honneth'in tanınmayı, bölüşümü de içeren bir "üst kategori" olarak değerlendirmesine karşılık Fraser'ın (2003) bu iki kuramsal kategorinin pratikteki iç içe geçişlerini gözden kaçırmamamız yine de aralarındaki analitik ayrımı korumamız gerektiğini varsayan "perspektifçi düalizm"i ileri sürmesidir.

Tanınmanın Unutulması Olarak Şeyleşme

Axel Honneth'in (1995a) Charles Taylor'ın makalesiyle hemen hemen aynı dönemde yayımlanan *Tanınma Uğruna Mücadele* kitabı çağdaş tanınma tartışmasının referans çerçevelerinden biri haline gelmiştir. Genel olarak bakıldığında, Honneth'in Hegel yorumu, efendi-köle diyalektiğinde kölenin bir *şey* olarak görülmesi bağlamının sol Hegelcilikte eleştirel bir toplum kuramına kaynaklık ettiği vetireyle belli bir sürekliliğe sahiptir. Honneth'in Hegelci yorumunda tanınma, yeni bir *şeyleşme* kuramının ışığında ortaya çıkar. Klasik şeyleşme kuramı, Marx-Engels'teki anlamıyla, toplumsal faaliyetlerin belirli bir sabitlenmesiyle, "kendi ürünümüzün bize hükmeden, denetimimizin dışında gelişen... nesnel bir güç haline gelmesi" ya da "çeşitli fertlerin işbölümü ile şartlanmış işbirliğinin sonucu olarak birkaç misline çıkmış üretici güç"ün "fertlere kendi

öz-kuvvetlerinin bir araya gelişinin sonucu olarak görünme(me)si", "dışlarında mevcut olan bağımsız", "onların kontrol edemediği bir kuvvet olarak" belirmesini ifade eder (Marx ve Engels 2013: 41 ve 1968: 60-61). Yeni bir sosyopolitik perspektiften bakıldığındaysa, şeyleşme "ırkçılık ve cinsiyetçiliğin her örneğinde ortaya çıkan şeydir; çünkü bunlarda önyargının hedefleri insanlar olarak değil de şeyler ya da tipler olarak algılanmaktadır" (Bewes 2008: 24). Honneth'in tanınma kuramı, bu sosyopolitik perspektifteki gibi, şeyleşmeyi tanınma sorunlarıyla ilişkilendiren bir yorumlama çabasına dayanır (Jay 2008: 3).

Honneth'e göre, Marksist şeyleşme kavramında verili olan ahlaki boyut, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki şeyleşme analizini dahi Georg Lukács'ın bütünüyle kaçınamadığı bir değer içeriğiyle donatmıştır. Bununla birlikte, Honneth'in ahlaki boyuttan söz ederken komünitaryenlerle aynı "iyi" kavramına başvurmadığını belirtmeliyiz.[20] Onun şeyleşme analizinde esas olarak değer içeriğinden tamamen bağımsız olmayan bir sosyal ontoloji arayışı hâkimdir. Bu yüzden, Lukács'ın Marksist bir kanon haline gelen şeyleşme yorumunu *sosyal*'in ontolojisi ve "ahlaki dilbilgisi" olarak gördüğü tanınma mücadelesi temelinde yeniden değerlendirir.

Şeyleşme, epistemik bir kategori hatası ya da ahlaki ilkelerin aşılması değil "bir alışkanlık ya da davranış formudur". Bu form, ötekilerle ya da toplumsal olaylarla empatik bağlılık yeteneğinin kaybı olarak zuhur eder. Lukács'ın da ikna olduğu gibi, şeyleşme, zihinsel yaşamda sadece *şey-benzeri bütünlüklerin egemenlik ka-*

20. "Topluluğa dönüş" açısından Honneth'in komünitaryenlerle ortak bir arayış içinde olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, Majid Yar'a (2003: 101) göre, Honneth, bu dönüşü, komünitaryenlere yöneltilen şu eleştirilerden kaçınmayı başarark yapar: Uzlaşmazlığın rolünün küçümsenmesi, topluluk zemininin çoğulculuk pahasına kazanılması, gelenekçiliğin desteklenmesi ve var olan toplumsal yapıların dönüştürücü eleştirisinin güçten düşürülmesi. Honneth'in bu komünitaryen "tuzak"lardan uzak durabilmesinin nedeni, "topluluğun biçimlenmesinde, toplumsal mücadeleye (*Kampf*) indirgenemez ve dönüştürücü bir moment olarak merkezi bağlılığı"dır. Buradan hareketle, Honneth'in Kojève'in "mücadele"si ile komünitaryenlerin "iyi yaşam, topluluk" terimlerini muhafaza etmesine rağmen, bu iki anlayışı aşmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

zanması'dır. Honneth, konuyu farklı bir düzeye taşıyarak, şeyleşmeyi "tanınmanın unutulması" olarak kavramsallaştırır. Şeyleşme, varlığımızın diğer insanların bilincine, bağlılığa ve tanınmaya borcunun sistematik olarak unutulmasıdır (2005: 128 vd.).

Tanınma Mücadelesi: Sosyal Çatışmanın Ahlaki Dili

Honneth'in tanınma kuramının temelini inşa eden ilkeler, erken dönem eserlerinden biri olan *İktidarın Eleştirisi*'nden itibaren takip edilebilir. Eleştirel Kuram'ın çağdaş temsilcilerinden Honneth'in geleneksel Eleştirel Kuram'la girdiği eleştirel bir diyalog olarak düşünülebilecek bu çalışma, sosyal olanın temelinin mücadele ve faaliyet biçiminin de emek olduğuna yönelik kuramsal bir arayışa dayanır. Honneth, emeğin yabancılaşmasını felsefi antropolojik bir bakış açısıyla değerlendirmeye yönelik taze bir yorumun gerektiğini ileri sürer. Gerek Taylorist üretim sürecinde ekonomik performansa indirgenmesi gerekse Hannah Arendt'ten Jürgen Habermas'a araçsal eylem statüsüne terk edilerek ihmal edilmesi nedeniyle, emeğin kendini gerçekleştirmeye yönelik kimlik inşa edici ve özgürleştirici nitelikleri göz ardı edilmiştir. Genel kanaat, emeğin doğa üzerinde egemenlik kurmaya yarayan, teknik ilkelere dayanan ve ampirik-analitik bilimlerin konusunu teşkil eden bir araç olduğudur. Söz konusu araçsal emek anlayışı, "Hegel ve romantiklerin yanı sıra, erken Marx'ın emek kavramının içine dahil ettiği bütün dışavurumcu ve kişilik inşa edici öğelerden soyutlanmıştır" (1997: 241).

Demek ki, romantiklere, Hegel'e ve Marx'a göre emek bir ekonomik değer kuramına indirgenemeyecek kadar zengin bir varoluş alanı, kendini gerçekleştirme ve inşa etmenin temel öğesidir. Honneth, "Tahakküm ve Ahlaki Mücadele" başlıklı makalesinde, üretimin "estetik kavramsallaştırması"na dayanarak, emeği fonksiyonalist yaklaşımların ötesinde ahlaki bir değer olarak görüp Marksizmin felsefi mirasını güncellemeye çalışır. Bu makalenin anahtar terimleri olan "tahakküm" ve "ahlaki mücadele" kapsamlı bir tanınma kuramına doğru giden yolu da hazırlamıştır. (*Tanınma Uğruna Mücadele*, tanınma mücadelelerini "sosyal çatışmanın ahlaki dilbilgisi" olarak ele alır.) Buna göre, Marx'ın şeyleşme ve yaban-

cılaşma düşüncesinin kuramsal ve pratik değerini kavramak istiyorsak, emeği kendini gerçekleştirme, onur ve itibar gibi ahlaki mücadelelerin çerçevesinde anlamalıyız:

> Marx, emeği *insanın kendi kendisini gerçekleştirmesi*'nin eleştirel bir alanı olarak düşündüğünden, toplumsal adaleti, normatif bir şekilde, emeğin kendi kendisini gerçekleştirmesine ne kadar imkân tanıdığıyla değerlendirmiştir... Bir insanın tatmin edici bir *kimliği* sadece onun kendi *emeğinin ayrılmaz bir tamamlayıcısı* olarak deneyimlemesi aracılığıyla başarabileceği, gerçekleştirebileceği inancı, Marksist emek kavramının temelini oluşturan başlıca öncüldür. Kişinin *onur*'u ya da *itibar*'ı –Marx'ın çalışmasının çeşitli aşamalarında kullanmakta hiç tereddüt etmediği terimler bunlar–, kişinin özerk emek aracılığıyla kendi yeteneklerine görsel bir form kazandırabileceğini varsayar. Bu estetik üretim kavramsallaştırması, Marx'ın şeyleşme ve yabancılaşma teşhisini destekleyen *normatif bir çerçeve* olarak iş görür. (1995b: 12)

Honneth, kapitalizmin sürekli birikim eğiliminin "başarılı kimlik biçimlenmesi"ni zedeleyen bir ekonomik buyruğa dayandığını yazarak devam eder. Bu belirlemeyle, sınıf-kimlik ve bölüşüm-tanınma kategorilerini uzlaşmaz karşıtlıklar olarak değerlendiren yaklaşımların ötesine geçme yönünde atılacak kuramsal adım arasında fazla mesafe kalmaz. Honneth'e göre, Marx, sınıf mücadelesini ekonomik kaynakların ve politik iktidarın ele geçirilmesi üzerinde stratejik bir çatışma olarak değil "baskı altında tutulan bir sınıfın kendine saygısını kazanacağı sosyal koşullar için savaştığı ahlaki çatışmanın bir türü" olarak görmüştür. Ekonomik kaynakların eşitsiz dağıtılmasının veya bölüşüm sorunlarının sınıf mücadelesini tetiklemesi, ancak bu dağıtımın toplumsal kimliğin yaralanması ve tanınma sorunlarına yol açan koşullara neden olmasıyla mümkündür. O halde,

> ... Marx'ın kapitalist sınıf toplumu analizinin içine yerleştirildiği genel çerçeveyi sunan felsefi-tarihsel yorum... *emek mantığından değil tanınma mantığından* (Sorel/Gramsci) *neşet eden bir perspektif*'i içerir: Kapitalizmin ekonomik koşullarında insanlar arasındaki karşılıklı tanınma süreci kesintiye uğrar, çünkü bir sosyal grup, *saygı*'yı elde etmek için gerekli olan önkoşullardan bütünüyle yoksundur. (Honneth 1995b: 13)

Bununla birlikte, Honneth, tanınma mücadelelerinin ahlaki zeminini teşkil eden öznelerarası alanın Marx'ta hazır olarak bulunduğunu söylemez: Bu alan, "Marx'ın kendi çalışmasında gizli kalır, çünkü Marx, insan kimliği kavramını üretimci bir betimlemeyle sınırlar... gerçek amacının öznelerarası karşılıklı tanınmayı sağlayan sosyal koşullar olduğu asla açıklığa kavuşmaz" (1995b: 13). Bu durumda başvurulması gereken, "kurtarıcı eleştiri" dir. Marx'ın sezgilerinin çağdaş sosyal kurama yeniden kazandırılması için, der Honneth, Marksizmi sosyolojik ilkeler seti sunan bir metot gibi kabul edemeyiz. Sosyal olanı tanınma mücadelelerinin bakış açısından ele alan "tarihsel-felsefi bir perspektif" gerekir. Bu perspektif, sosyal çatışmanın ekonomik ihtiyaçlar üzerinde değil tanınma mücadelelerinin ahlaki zemininde gerçekleştiği varsayımına dayanır. Sosyalin ontolojisi mücadeledir ve mücadele de temelde ahlakidir.

Tanınma Bütündür

Honneth tarihsel-felsefi bakış açısının kuramsal kaynaklarını araştırmak üzere Marx'tan Hegel'e doğru gider. Bu dönüş, Marx'ın emeği özgürleştirici bir temel olarak anlamasında, çalışmayı özbilinci inşa eden faaliyet biçiminde kavrayan Hegel'in payını varsaymaktadır. Dolayısıyla Hegel'e dönüşün nedenlerinden biri "araçsal eylem"in "çalışma"ya üstünlüğüne karşı ahlaki temelde kavranmış bir öznelerarası alanı kuramsal olarak inşa etme düşüncesidir (1986: 166). Hegel, burada, özellikle, bütünlüklü bir kendini gerçekleştirmenin iyi yapılandırılmış bir etik ilişkiler düzenini gerektirdiğinin altını çizen bir tanınma filozofu olarak anlaşılır.

Honneth, tanınmanın kuramsal temelinin kendini gerçekleştirmeye dair Hegelci düşünceye dayandığı noktasında Charles Taylor' la hemfikirdir ama tanınma meselesine çok daha ayrıntılı bir analizle yönelir. Bu analizde, kişinin kendisiyle olumlu bir ilişki kurması ve kendini gerçekleştirmesi için gerekli üç tanınma modeli bulunmaktadır: sevgi, haklar ve dayanışma. Bu modeller, sırasıyla, kendine güven, kendine saygı ve onura karşılık gelmektedir. Honneth kişinin "sadece kendine güven, kendine saygı ve onurun toplu biçimde kazanılmasıyla... kendisini, koşulsuz bir biçimde, hem

özerk hem de bireyselleşmiş, kendi amaçlarını ve arzularını tanımlayabilen bir varlık olarak görebileceği"ni belirtir (1995a: 169).

Bu belirlemede, farklı tanınma alanlarının yanı sıra, Hegelci hakikatin bütünlüğü düşüncesi de iş başındadır. Hakikat, uğrakları aracılığıyla kendini gerçekleştiren bütün ise, tanınmayı bütünleyen farklı modellerden birinin zedelenmesi bütünlüğün kurulamamasına (dolayısıyla bir tanınma sorununa) neden olacaktır. Tanınma bu üç uğraktan geçmelidir: Kişisel ilişkilerin sağlayacağı kendine güven temelinden haklar düzeninin üreteceği toplumsal saygı ve bir etik yaşamı paylaşmakla kazanılabilecek onura kadar, bütün parçalarında gerçekleştiğinde tam bir kendini gerçekleştirme ve tanınmadan söz edilebilir. Zira Hegel'e göre de, tanınma, sevgi aşamasında tam olarak gerçekleşemez; sivil toplumun haklar dünyasına ve politik topluluğa geçmeden eksik kalır. Bu geçişlerde, Hegelci aşma gereği, önceki aşama korunarak daha ileri bir düzeye yükseltilir. Honneth'in terimleriyle yeniden ifade edecek olursak, kişi, ilksel ve ailevi ilişkilerde kendine güven kazandıktan sonra, bunu sivil toplumdaki haklarla gelen toplumsal saygıyla sürdürür, fakat sadece etik yaşamda dayanışmayı ve kimliğinin tanınmasını gerçekleştirebilir. Sonuç olarak, Honneth'in tanınma aşamaları, tanınmanın bütünlüklü bir kategori olduğunu vurgular. Hegelci terimlerle söylenirse, Honneth için tanınma, bir hakikat olarak bölünmez bir bütündür. Buradan hareketle, Honneth'in tanınmayı bir üst kategori biçiminde nasıl ortaya koyduğunu izah edebiliriz.

Üst Kategori Olarak Tanınma

Tanınmanın tarihsel olarak nasıl konumlandırılması gerektiği hususunda Honneth'in kuramı Charles Taylor'ınkinden ayrılır. Bu farklılık, tanınma taleplerine herhangi bir tarihsel başlangıç atamaya indirgenebilecek yüzeysel bir zamandizini tartışmasından ziyade metodolojik ve politik bir yol ayrımını ifade etmektedir. Honneth'le diğer tanınma kuramcıları arasındaki temel farklardan biri kendisini bu bağlamda adım adım gösterir.

Taylor'da, tanınma politikasının tarihin sahnesinde özbilinç kazanması görece yenidir. Taylor, "tarihsel sıralamaya bağlı olarak iki

tip toplumsal hareket formu önerir: Eşit onur politikası tarihsel olarak farklılık politikasından öncedir ve farklılık politikasına doğru değişim tarihsel açıdan yeni bir şey olarak görülür. Taylor'a göre, farklılık politikası organik bir biçimde evrensel onur politikasından gelişir" (Cooke 2009: 77). Bu geçiş, değişen tarihsel koşullarda, eski bir ilkeye (evrensel onur politikası) yeni bir anlamın (farklılık politikası) uygulanmasıyla gerçekleşmiştir. Honneth'in bakış açısına yerleşirsek, Taylor'ın tanınmayı analitik olarak bölüşümden ayrı bir kategori biçiminde çözümleyen Nancy Fraser'la daha fazla uzlaştığı düşünülebilir. Taylor'da tanınma taleplerinin evrensel onur politikasından ayrılarak kendisini dışavurabilmesi onun özgül bir kategori olduğunu da gösterir. Honneth, bu noktada, radikal bir çıkış yaparak, tanınmanın bölüşümü de içeren bir "üst kategori" olduğunu ileri sürer (Boucher 2004: 3). Buna göre, tanınma mücadelelerinin ortaya çıkışını 1960'lar gibi nispeten yakın bir tarihle sınırlayamayız. Aslında, on dokuzuncu yüzyılın geleneksel liberalizm ve Marksizm açısından ekonomik çıkar ve yasal temelli politikalar olarak tanımlanmış toplumsal mücadeleleri de bu kategoriye dahildir. Honneth açısından diğer tanınma kuramlarında ortaya çıkan sorun, bir tarihlendirme hatasından ibaret görülemez; ilkesel olarak, "gereğinden fazla dar bir yasal tanınma kavramını varsaymaları"ndan kaynaklanmaktadır:

> Günümüzün *kimlik politikası* hareketleri, kültürel amaçlara, on dokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyılın maddi ve yasal hedeflere sıkıca bağlanan geleneksel direniş hareketlerinden daha fazla indirgenemez. Nihayetinde *işçi hareketi* dahi, temel olarak, geleneklerinin ve yaşam biçimlerinin... *tanınma*'sını hedefledi. Bundan dolayı, Taylor'ın tarihsel teşhisi için temel aldığı bütün dizisel şema yanıltıcıdır... Ve Fraser, başlıca görüşlerinin bu çeldirici tarihselleştirmeden etkilenmesine izin verdikçe, zorunlu olarak, *bir yanda çıkar ya da yasal temelli politika diğer yanda kimlik politikası tarihsel karşıtlığının hatalı zemini*'ni temel almaktadır. Sonuç olarak, Fraser da... geleneksel sosyal hareketlerin bütün kültürel öğelerini kültürel tanınmanın tarihsel olarak yeni bir fenomen olduğu fikrine varmak için bir kenara bırakmalıdır. (2003: 123-24)

Honneth, Taylor'ın tarih yorumunun yanıltıcı olduğunu ileri sürmesine rağmen, iki düşünürün de "bölüşüm haksızlığının neden ol-

duğu yanlış tanınma"dan çok "yanlış tanınmanın neden olduğu haksızlık" varsayımından hareket ettiklerini eklemeliyiz.[21] Honneth'in üst kategorisindeki işleyişe benzer biçimde, Taylor da "tanınma kavramına bölüşümün kendiliğinden bir aracı olarak odaklanır... tanınma gerçekleştikçe, otomatik olarak, hak eşitliği de onaylanmış olacaktır" (Collins ve Lim 2010). Nihayetinde çağdaş tanınma tartışmasının en önemli veçhelerinden biri, tanınmanın bir üst kategori olarak mı yoksa özgül bir kategori olarak mı değerlendirileceğinde düğümlenmektedir. Fraser'ın bu konuda sistemli bir eleştirel cevabı vardır.

Geleneksel Kimlik Politikasının Ötesine

Nancy Fraser, çağdaş tanınma tartışmasının öncülerinin tanınmayı kendini gerçekleştirme kavramının psikolojik yönüyle sınırladıklarını ve bir *kimlik modeli*'ne yönelme riski taşıdıklarını iddia ederek tartışmaya zehir zemberek iştirak eder:

> Tanınma genellikle bir *kendini gerçekleştirme meselesi* olarak alınmaktadır. Bu, en önde gelen iki çağdaş tanınma düşünürü olan, Charles Taylor ve Axel Honneth'in görüşüdür. Hem Taylor hem de Honneth için, diğer özne tarafından tanınmış olmak, tam ve örselenmemiş öznelliğe ulaşmanın zorunlu koşuludur. Birini tanımayı reddetmek, insani gelişme açısından onu temel bir önkoşuldan mahrum etmektir... Bundan dolayı, her iki düşünür *yanlış tanınma*'yı zedelenmiş öznellik ve zarar görmüş *bireysel kimliğe dayanarak* tahlil eder. Ve ikisi de, yaralanmayı *etik terimlerle*, öznenin "iyi yaşam"ı başarma kabiliyetinin engellenmesi olarak anlamaktadır. Bu bakımdan, Taylor ve Honneth için, tanınma kendini gerçekleştirme ile bağlantılıdır. (2003: 28)[22]

Fraser'ın müdahalesinin konuyu nesnelci-yapısalcı bir çözüme yönlendirme kaygısı taşıdığını söylersek yanlış yapmış olmayız. Gerçekten Fraser, felsefi antropolojiyle ilgilenen bir Hegelci değil

21. Bu iki varsayım için bkz. Laitinen 2009.

22. Honneth'in tanınmayı "psikolojikleştirdiği" eleştirisi için ayrıca bkz. Garrett 2010. Buna benzer bir başka eleştiri de *Tanınma Uğruna Mücadele*'nin "politik" terimini kullanmaktan kaçındığı ve sunduğu sosyolojik etik yaşam modelinin bir tür "politik bilinemezcilik"e dayandığı yönündedir. Bkz. Deranty ve Renault 2007: 93.

sosyalist-feminist ekolün takipçisidir; tanınma sorununa bakışı da kendini gerçekleştirme kavramından ziyade toplumsal adaletin çerçevesini belirleme amacına odaklanır. Charles Taylor'ın diyalojik kimlik anlayışı, insan bilimlerinin "değer(lerden) bağımsız olamayacağı"nı ve insanı "kendi kendisini yorumlayan" bir varlık biçiminde ele alan etik bilimler olduklarını varsayan bir yorumbilgisi ve felsefi antropolojiye dayanırken (Abbey 2004); Fraser'ın (2005) kuramsal yönelişleri, toplumsal adaletin Keynesyen-Westphalia'cı çerçeve olarak adlandırdığı liberal, sosyal demokrat, ulusalcı çerçevesinin ötesine geçen bir yorumunu yapmak noktasında kümelenir. Temel amaç, Keynesyen çerçevenin renk körlüğünden kurtulmak, tanınma sorununu da dahil edip "adaleti yeniden çerçeveleyen" daha yetkin bir toplumsal adalet kavramı ve pratiğine ulaşmaktır. Bunun salt bireysel düşünürün işi değil, "toplumsal hareketlerin karşı-hegemonyacı bloğunu ortaya çıkarmak için (kolektif) bir tasarı" olduğunun altı özenle çizilir (Fraser 2003: 86). Karşı-hegemonyacı kitleyi sosyopolitik bir aktör konumuna ulaştıracak kuramsal teşebbüs ise, 1960'ların siyah ve feminist hareketlerinin olumlu mirasının güncellenmesidir. İlk kuşak kimlik politikalarında kurtarılacak boyut, tanınmanın genel bir toplumsal dönüşümle birlikte gerçekleştirilmesi gerektiği varsayımındaki eleştirel kurama atfedilebilecek radikal anlayıştır. Fraser, sözü edilen mirasa yönelirken, tanınmanın kendini gerçekleştirme kavramına indirgenmediği ve bölüşüm kategorisini geçersiz kılmadığı başka bir tanınma kuramının imkânlarını araştırır. Bu yeni model, kimlik modeli uyarınca hareket ettiğini düşündüğü geleneksel kimlik politikalarının kültürelciliğiyle ortodoks Marksist sınıf politikasının ekonomizmini aşacaktır. Taylor'ın yorumbilgisi ve Honneth'in sosyal olanı mücadelede temellendiren sosyal ontoloji arayışlarına karşılık, Fraser'ın felsefi kaygısı, sosyal bilimlere başından itibaren egemen olan kültür-ekonomi ikiliğini yeni bir diyalektik anlayış temelinde yorumlamaktır.

Kimliğin salt kendini gerçekleştirme olarak anlaşılamayacağına yönelik eleştiri, tanınma tartışmasına farklı bir soluk getirmiştir. Bu eleştiriyi geliştirirken, Fraser'ın tanınma ve bölüşüm kategorileri

arasında yaptığı analitik ayrım merkezi bir önem taşır. Fraser, bu ayrım uyarınca, Hegelcilikle ilişkili *kimlik modeline karşı*, tanınma kategorisinin toplumsal adaletin gerçekleşmesi açısından sunduğu imkânları *statü modeli* içinde değerlendirir. Bu ayrıma ve kuramsal sonuçlarına geçmeden önce Fraser'ın tanınma kategorisini yeniden düşünme çabasını tarihsel ve politik bir çerçeveye yerleştirmek faydalı olacaktır. Çünkü Fraser, belirli bir tarih okumasından hareket ederek tanınma politikasını karşı-siyasetin sosyopolitik hareketliliğini eleştirel kuramın araçlarıyla uzlaştırma bağlamından çözümler.

Fraser iki kategoriyi ele almaya tanınmanın bölüşümü kategorik olarak reddedip reddetmediği sorusuyla başlar. Ardından, tanınma, kimlik politikasının ortaya çıktığı 1960'ların sosyopolitik dönüşümlerini yorumlama girişimiyle yeniden formüle edilir. Alice Echols' ın belirttiği gibi, bugün birbirinden farklı birçok akımı ifade etmek için kullandığımız bu terim 60'ların dünyasında ortaya çıkmıştı:

> 1960'ların toplumsal hareketleri, "kimlik politikası" olarak bilinmeye başlayan, politikanın kimliğe dayalı olması gerektiği fikrinin işaretlerini vermişti. 1960'ların sonunda, bazı Yeni Sol gruplar sınıfa ayrıcalıklı bir statü atfedilen ortodoks bir Marksizmi desteklemeye başlamış olsalar bile, sınıf bu toplumsal hareketler için çok fazla etkisi olan bir kategori değildi. Buna karşılık, ırk, etnisite, cinsiyet, cinsel tercih ve gençlik, 60'ların çoğu aktivistinin gözünde daha çarpıcı kategorilerdi. (1994: 165)[23]

Daha önemlisi, –sonraki bölümde açıklayacağım terimlerle ifade edilirse– Echols'a göre, bu radikal toplumsal-siyasal hareketler *direniş kimliği* ile *tasarı kimliği* arasında gidip gelen çelişkili oluşumlardır:

> 60'lar hakkında bir ölçüde eleştirel bir görüşüm olmasına rağmen, 60'ların radikalizminde özgün ve ümitvar çok şey olduğuna inanıyorum: kurumsallaşmış otoriteye ve uzmanlığa karşı mücadelesi, demokrasi ve

23. Echols'a (1994) göre, birçok ortak noktaya sahip olmalarına rağmen, bu iki hareket "aslında kadın özgürleşmesi hareketinin ana temalarının çoğu –özellikle demokratik sürecin yeniden canlandırılması ve 'politika'nın kişisel olanı da içerecek bir biçimde yeniden formüle edilmesi vurgusu– Yeni Sol ve siyah özgürlük hareketinde hazır bulunan yaklaşımları ve fikirleri inceltip yeniden biçimlendiriyordu".

"politika"yı yeniden tanımlamaya adanmışlığı ve *cinsiyet ve ırk gibi doğallaştırılmış türden kategorileri sorgulaması* (1994: 151-52).[24]

Günümüzde kimlik politikası denildiğinde, akla tüm menfi çağrışımlarıyla, ana akım çokkültürcülük, komünitaryanizmin belli formları, milliyetçilik, ayrılıkçılık, etnik bölücülük gibi terimler gelmekte ve bütün bunları çevreleyen ortak yaklaşım etnopolitika olarak düşünülmektedir. Oysa Echols'a göre, bu fenomen 1960'ların politik atmosferinde şimdikinden daha özgül bir kullanıma sahipti. Fraser'ın terminolojisiyle, bu dönemde, farklı kimliklerin tanınma mücadelesi olarak kamusal tartışmanın gündemine yerleşen bu kategori, toplumsal-siyasal örgütlenmenin yeniden düzenlenmesi gibi özgürleştirici bir vaadin de temsilcisiydi. Dolayısıyla, Echols'ın 60'ların politikasına bakışı, konuya sosyalist-feminist bir perspektiften yaklaşan Fraser için de yorumlayıcı bir çerçeve oluşturmaktadır. Keza, Fraser, "Tanınmayı Yeniden Düşünmek" başlıklı makalesinde, tam da böyle bir perspektifi gündeme getirir:

> 1970 ve 80'lerde, "farklılığın tanınması" mücadeleleri özgürleştirici bir vaatle yüklü görünüyordu. Cinsellik, toplumsal cinsiyet, etnisite ve "ırk" gibi bayrakları taşıyan çoğu kimse, yalnızca o âna kadar inkâr edilmiş kimliklerini ileri sürme hedefinden değil, aynı zamanda *iktidar ve refahın bölüşümü mücadelelerine daha zengin ve genişletici bir boyut ekleme amacından* da ilham alıyordu. (2014: 259)

Tanınma bu şekilde yeniden düşünüldüğünde, yegâne talebin kendini gerçekleştirme olmadığı, radikal bir toplumsal dönüşüm amacıyla harekete geçildiği ortaya çıkar. Linda Nicholson'ın –Charles Taylor'ın tanınma anlayışını konu edindiği– makalesinde altını çizdiği gibi, kimlik politikasının bahsi geçen iki önemli bileşeninin egemen liberalizme yönelttikleri karşı-iddia sadece "beni gör ve farklılığımı tanı" değil aynı zamanda "tanımlama ve değerlendirme eylemlerinin kendilerinin sorunlu olduğunu gör" idi (Nicholson

24. Kurumsallaşmış otoritenin, uzmanlığın ve doğallaştırılmış kategorilerin sorgulanması, Said'in 1970'lerdeki iki önemli eseri (*Başlangıçlar* ve *Şarkiyatçılık*) ile 1960'ların ruhu arasındaki koşutluğu gösterir. Takip eden iki bölümde Said'in girişimini karşı-siyasetin kuramsal hattına yerleştirmeye çalışacağım.

1996: 6). Başka bir anlatımla, 1960'ların siyah ve feminist hareketleri, basit bir biçimde farklılıkların onaylanması talebinde bulunmuyorlar; "tanınmanın gerçek pratikleri" üzerine de bir yorum geliştiriyorlardı:

> Bu pratikler, bazılarını tanınmaya yetenekli kılan bazılarını ise tanınma peşinde koşmaya veya tanınmadan kaçınmaya sevk eden iktidar dengesizlikleri tarafından nasıl mümkün kılınmıştır? (...) Ya da *tanınma* konusundaki başarısızlıklar iktidar dengesizliklerini nasıl yansıtmaktadır? (Nicholson 1996: 6)

Sonuç olarak, bu hareketler, tanınma idealinin *kurumsallaşmış toplumsal pratikler ve söylemler* tarafından nasıl başarısızlığa uğratılabileceğinden, dahası, gerçek bir tanınmanın bir *toplumsal adalet (bölüşüm) sorunu* olduğundan söz ediyorlardı.

Gelgelelim, Fraser açısından, 1990'ların postsosyalist dünyasında, neoliberal küreselleşmenin yükselişi ve Komünist Doğu Bloku'nun çöküşüyle birlikte, eşitlikçi bölüşümün gerilediği, sadece farklılığın tanınmasını talep eden bir kimlik politikasının hızlı bir biçimde "politik çatışmanın paradigmatik formu" haline geldiği de gözden kaçırılmaması gereken bir vakıadır. Fraser Hegel'in fenomenolojisinden devşirilen kimlik modelinin bu menfi geçişi destekleyen kuramsal boyutlara sahip olduğunu düşünür:

> *Kimlik modeli*'nin destekçileri, Hegelci tanınma şemasını kültürel ve politik bir alana taşırlar... Hiç kuşkusuz, bu kimlik modeli ırkçılık, cinsiyetçilik, sömürgecilik ve kültürel emperyalizmin psikolojik etkileri hakkında bazı zekice öngörüler içermektedir. Fakat kuramsal ve politik olarak sorunludur. *Tanınma politikasını kimlik politikasıyla eşitlemek* suretiyle, hem *grup kimliklerinin şeyleşmesi*'ni hem de *bölüşümün yerinden edilmesi*'ni teşvik eder. (2014: 262)[25]

Fraser, hem ilk kuşak kimlik politikası ile Soğuk Savaş'ın bitiminden itibaren hızla egemen bir politik forma dönüşen ikinci kuşak kimlik politikası arasında bir ayrımı belirtmemiz hem de sorunu

25. Nancy Fraser'ın Axel Honneth ve Charles Taylor'ın kuramları arasındaki farklara duyarlı olmak yerine iki düşünürü bütünselleştirdiği, hatta Taylor'ın eserine getirilen (özcülük ve kimliğin şeyleşmesi gibi) genel eleştirileri, Honneth'e de yansıttığı ileri sürülebilir.

bundan böyle tanınma politikası biçiminde tartışmamız gerektiğini iddia etmektedir. Fraser'ın amacı, ilk kuşağın olumlu mirasını devralabilecek, bölüşümü yerinden etmeksizin toplumsal adalete dair yeni bir anlayış sağlayabilecek bir tanınma modelini belirlemektir. Bu tanınma modeli, kimlik modelinin kültürelciliğiyle ilişkili iki vahim sonuçtan, yani *kimliğin şeyleşmesi* ve *bölüşümün yerinden edilmesi*'nden kaçınabilir. O halde kuramsal görev, bölüşüm ve tanınma kategorilerini analitik olarak birbirinden ayırmak ve ikincisini yeniden tanımlamaktır.

Kimlik Modeline Karşı Statü Modeli

Fraser, tanınma politikaları ile bölüşüm politikaları arasında analitik bir ayrım yapmanın zorunluluğu varsayımıyla, Honneth'in "normatif monizmi"ne karşı, "perspektifçi düalist" konumu benimser (2003: 3). Perspektifçi düalizme göre, sınıf ve kimlik politikaları, ekonomik ve kültürel değişkenler, toplumsal pratikte çoğu zaman iç içe geçerler. Belli bir yanlış tanınma vakası ekonomik bir adaletsizlikle ya da bir ekonomik adaletsizlik yanlış tanınmayla ilgili olabilir. Bunu teşhis edip duruma uygun politikayı yürütmek üzere iki kategori arasında analitik ayrımı muhafaza etmeliyiz.

Söz konusu iki kategorinin temel farklılığı, grup farklılıklarına yaklaşımları noktasında belirir. Bölüşüm paradigması, grup farklılıklarını "adaletsiz ayrımlaştırmalar" olarak görür. Ayrımlar, romantik dışavurumculuğa dayanan sahicilik politikasının yorumunun hilafına, gruplara içkin özelliklerin dışavurumu değil adaletsiz bir politik ekonominin sonucudur ve eşitlik ilkesini ihlal ederler. Fraser, bölüşüm kategorisini Keynesçilik, sosyal demokrasi ve sosyalizmle ilişkilendirmesine rağmen, tanınma paradigmasını ele alırken iki temel eğilimden söz eder. Bunlardan birincisi, farklılıkları grubun içkin kültürel özellikleri olarak yüceltirken, diğeri, toplumsal gerçekliklerini yadsımamasına rağmen bu farklılıkların toplumsal olarak inşa edildiklerine dikkat çeker. İlk yaklaşım açısından, adalet, zarar görmüş kimliğin olumlanmasını ve grup farklılığının yüceltilmesini gerektirir. İkinci yaklaşıma göreyse, bu onaylama gruba atfedilmiş kimliğin eleştirisiz bir biçimde benimsenmesi anlamına

geldiğinden, var olan temel koşulları değiştirmeden iş görecek ve kendi amacına zarar verecektir. Bu nedenle, farklılığın yüceltilmesi yerine, farklılığın temellendirildiği terimlerin yapısı sökülmeli ve böylece bunların temel nitelikler olmadığı gösterilmelidir (2003: 15).

Neticede, toplumsal adaletin bölüşüm ve tanınma biçiminde iki temel yolu vardır; somut durumlarda hangisinin öncelik taşıdığının anlaşılması bakımından aralarındaki analitik ayrım üzerinde dikkatle düşünülmelidir. Perspektifçi düalizmde bölüşüm ve tanınma politikalarından herhangi biri üst kategori olarak öne çıkıp diğerini kendi içinde eritemez. Bu iki kategori birbirine indirgenmeden özgüllükleri korunur; bağdaşmaz "felsefi paradigmalardan çok adaletin akraba paradigmaları" telakki edilir. Fraser bölüşüm ve tanınmanın adaletin akraba paradigmaları oldukları belirlemesini yaptıktan sonra, bu iki politikayı geleneksel sınıf ve kimlik politikalarının müzmin karşıtlığını aşacak daha geniş bir sosyopolitik bağlamda yeniden tanımlamaya girişir:

> Bölüşüm ve tanınmayı sırasıyla sınıf politikası ve kimlik politikasıyla aynı hizaya getirmek yerine, akraba paradigmaların her birini, ilke olarak her toplumsal hareketin durumuna uygulanabilecek, *sosyal adalet üzerine kendine özgü bir perspektif*'in ifadesi olarak kullanıyorum. Böyle bakıldığında, *bölüşüm paradigması*, Yeni Düzen liberalizmi, sosyal demokrasi ve sosyalizm gibi sadece sınıf-merkezli yönelimleri değil, aynı zamanda, feminizm ve anti-ırkçılık gibi, cinsel ve ırksal-etnik adaletsizliğe çözüm getirmek için sosyoekonomik dönüşüm ya da reform talep eden politik formları da kapsayabilir. Bu yüzden, bu anlayış, geleneksel sınıf politikasından daha geniştir. Bunun gibi, *tanınma politikası*, sadece adaletsiz bir biçimde değeri düşürülmüş kimliklere yeniden değer kazandırmayı hedefleyen –kültürel feminizm, siyah kültürel milliyetçiliği ve eşcinsel kimlik politikası gibi– hareketleri değil, fakat aynı zamanda... geleneksel kimlik politikasının "özcü" eğilimlerini reddeden yapısökümcü eğilimleri de içine alabilir. Bu nedenle, bu yaklaşım da geleneksel kimlik politikasından daha geniştir. (2003: 12)

Toplumsal adaletin koşut paradigmaları olarak anlaşılmaları, bölüşüme geleneksel sınıf politikasından, tanınmaya da geleneksel kimlik politikasından farklı muamele edileceğine işaret eder. Bu

noktada ortaya çıkan kritik soru ise, tanınmanın geleneksel kimlik politikasından farklı bir biçimde ele alınmasının nasıl mümkün olacağıdır. Fraser bu soruyu statü modeli ve farklılaşmış tanınma modeliyle yanıtlar.

İlk olarak, perspektifçi düalist anlayışta, geleneksel kimlik politikasına içkin olan şeyleşme ve bölüşümün yerinden edilmesine karşı, tanınma kategorisinin içeriği Max Weberci bir ilhamla "statü modeli" biçiminde yeniden düzenlenir. Bu bağlamda, Marksist sınıf kavramının üretimle ilişkili, ekonomik temelli bir topluluğa işaret ettiği, buna karşılık, tanınma kategorisindeki toplulukların daha çok statü terimiyle açıklanabileceği iddia edilir. Dolayısıyla, anahtar terimler, üretim ilişkilerinin çerçevesinden türetilmek yerine, saygı, itibar ve *onur* biçiminde belirlenir (Fraser 2003: 14).[26]

Statü modeli, sosyolojik, kurumsal(cı) ve nesnelci bir yaklaşım olduğundan, saygı, itibar ve onur, kendini gerçekleştirme kavramından daha farklı bir bağlamda ele alınır:

> *Yanlış tanınma* bu bakış açısından ne ruhsal bir biçim bozulması ne de toplumla ilişkisiz bir kültürel zarardır; *kurumsallaşmış bir toplumsal tabi kılma ilişkisi*'dir. (Fraser 2014: 266-67)

Başka bir anlatımla, yanlış tanınma, "kültürel değerin kurumsallaşmış örüntüleri" aracılığıyla inşa edilen bir toplumsal pratiktir. Aşağılayıcı tutum ve davranışlar serbestçe dolaşan söylemlerle değil "toplumsal yaşama eşit katılımı engelleyen" toplumsal kurumlara yerleşerek kökleşirler. Bir başka deyişle, statü modelinin değer

26. Fraser'ın statü ve sınıf kategorilerini analitik olarak ayrıştırmak adına Marksizm içinde sınıfı ekonomist ve özcü bir bakışla değerlendirmeyen yaklaşımları görmezden gelmek zorunda kaldığı iddia edilebilir. Bu konu Axel Honneth'in eleştirilerinden birini de sergilediği için önemlidir. Honneth, bahsedilen yaklaşımlardan özellikle E. P. Thompson'a yakın bir tutumla tanınma kuramını geliştirir. Thompson'a (2004) göre, işçi sınıfının mücadelesi dediğimizde onun gelenek-lerini ve kültürünü oluşturmasını da kastetmiş oluruz. Buna göre, "sınıf mücadelesi" ile anlatılan, Honneth'in ileri sürdüğü tanınma mücadelesidir. Sınıf, burada durgun bir kategori değildir. Thompson, sınıfı ilişkisel bir oluşum olarak anlar ve işçi sınıfının "kendi kendini inşa etmesi"nden söz eder. Honneth'in perspektifinden bakarsak, Thompson'ın eserinin başlığındaki fiilden işçi sınıfının bir tanınma mücadelesi içinde kendi kendisini oluşturması, gerçekleştirmesini anlamamız gerekir.

ölçütü "katılım eşitliği"dir. Yanlış tanınma, kamusal alana katılma ve sesini duyurmanın kurumsallaşmış pratikler nedeniyle engellenmesi olarak anlaşılır. Katılım eşitliği normunun gerçekleşmesi içinse nesnel ve öznelerarası olmak üzere iki koşul söz konusudur:

> Maddi kaynakların dağıtımı, katılımcıların bağımsızlığını ve "sesi"ni güvence altına alacak nitelikte olmalıdır. Bunu katılım eşitliğinin *nesnel koşulu* olarak adlandırıyorum. İkinci koşul ise, kültürel değerin kurumsallaşmış örüntülerinin bütün katılımcılar için eşit saygı sağlamasını ve toplumsal eşitliği elde etmek için eşit fırsatları teminat altına almasını gerektirir. Bunu da katılım eşitliğinin *öznelerarası koşulu* olarak tanımlıyorum. (Fraser 2003: 36)

İkinci olarak, statü modelinde ana akım çokkültürcülükten farklı bir biçimde, grup özgüllüğüne önsel bir ayrıcalık atfedilmez. Tanınma, *farklılığın olumlandığı tanınma*'ya ek olarak, *yapısökümcü tanınma* ve *evrenselci tanınma* bağlamında ele alınır. Bunlardan ilkiyle sonuncusu, tanınma ve bölüşüm politikalarına karşılık gelirken, yapısökümcü tanınma, temelde Hegelci bir kavram olan tanınmaya Jacques Derrida'nın ikili karşıtlıkların yapısını söken "strateji"sini aşılar.[27] Evrenselci tanınma, bölüşüm politikasıyla koşut bir şekilde, tanınmanın nesnel koşulunu sağlar. Yanlış tanınmaya neden olan kötü bölüşüm koşulları evrenselci tanınma ile düzeltilir. Farklılığın tanınması ise, grup kimliğinin kurumsallaşmış pratikler tarafından aşağılandığı noktada öznelerarası koşulu sağlayan bir çözüm önerir. Bununla birlikte, tek başına uygulamaya konulursa, özcülük, grup kimliğinin şeyleşmesi, bölüşümün yerinden edilmesi, ayrılıkçılık gibi politik riskleri vardır. Fraser, bu aşamada, yapısö-

27. Gayatri Chakravorty Spivak (1997), Jacques Derrida'nın başyapıtlarından biri olan *Gramatoloji*'nin İngilizce tercümesine yazdığı uzun ve açıklayıcı giriş bölümünde yapısökümü bir strateji olarak tanımlar. "Strateji" kelimesi, Derrida'nın yapısökümü bir kavram veya yöntem olarak tanımlamaktan kaçınma çabasıyla da uyumlu bir içerik taşır. Stratejinin askeri bir terim olması yapısökümün antiotoriter tavrıyla bir zıtlık oluşturmasına rağmen, kelime –Derrida'nın terimleriyle– "konuma göre, koşullara ya da olacak olanlara göre, bir kutba ya da ötekine doğru hareketi" ifade eden bir anlama geldiği için açıklayıcı bir değer de taşır. Başka bir deyişle, strateji ile, yapısökümün politik bir uygulamasını ve –sonraki başlıkta ele alacağım başka bir Derridacı terimle– çifte buyruğunu kastediyorum.

kümcü stratejiyi dönüştürücü bir politika olarak işe koşar:

> Bu kullanımda, "tanınma", ana akım çokkültürcülükle ilişkilendirilen grup farklılıklarının değerinin saptanması anlayışıyla sınırlanamaz. Aksine, tanınma, yapısökümle bağlantılı olan, *sembolik düzenin bir tür derin yeniden yapılanması*'nı da içerir. Bu yüzden, tanınma, tanınma koşullarını ona neden olan temel çerçeveyi değiştirmeksizin araştıran "olumlayıcı" yaklaşımları olduğu gibi, bu çerçeveyi dönüştürmeyi hedefleyen "dönüşümcü" yaklaşımları da kapsar. (2003: 96)

Sonuç olarak, perspektifçi düalizmin üstünlüğü, koşulların farklılığını dikkate alabilen bir yaklaşım sunmasıdır. Belirli toplumsal-tarihsel koşullarda, bir haksızlığın nedeni tanınma sorunuyken, bir diğerinde yanlış tanınma bölüşüm sorunlarıyla ilgili olabilir veya aynı vakada sorunlar birbirinin içine girebilir. Fraser'ın yanlış tanınmaya neden olan kurumsal pratiklere daha fazla dikkat çekmesi de en az bunun kadar önemlidir. Honneth tanınmayı yasal boyuta indirgeyen dar bir çerçeve sunduğunu iddia etse de, bu yaklaşımın kayda değer yanı, kişinin kendini gerçekleştirmesine engel olan kurumsallaşmış söylemlere özel bir önem atfetmesidir.[28]

Fraser'a göre, toplumsal adaletin tesis edilmesi için yanlış tanınmaya neden olan nesnel koşullarla mücadele edilmelidir. Bu, bölüşüm politikasını gerektirir. Katılım eşitliğinin nesnel koşulunun yanında, bir kişiyi veya grubu toplumun eşit bir üyesi olarak kamusal alana katılmaktan mahrum bırakan kurumsallaşmış kültürel örüntüler düzeltildiğinde, katılım eşitliğinin öznelerarası koşulu da sağlanmış olur. Öznelerarası koşul, telafi edici politikalarla, yanlış tanınmış kimliğin olumlanmasını kapsar. Bununla birlikte, Fraser, kimliğin kendini yorumlayan bir varlık tarafından başarılabilecek bir kendini gerçekleştirme meselesi değil, kurumsallaşmış pratikler tarafından bize atfedilen veya sembolik düzenin karşıtlıklarının içine hapsedildiğimiz bir ilişki olabileceğini de gündeme getirmiştir.

28. Fraser'ın eleştirileri tanınma tartışmasına farklı bir soluk getirmiş olsa bile, tanınma fenomenolojisinden bilinçli bir biçimde yürüttüğü kopuşun hangi olumsuz sonuçlara yol açabileceği de düşünülmeye değerdir. Fraser'ın adalete yaklaşımının "toplumsal tanınmanın gündelik görünümlerinin fenomenolojisini içermediği" yönünde bir eleştiri için bkz. Connoly, Leach ve Walsh 2007: 7.

Olumlama politikası, dönüştürücü bir politikayla desteklenmediğinde kimliğin şeyleşmesine yol açabilir. Bu dönüştürücü politika, yapısökümcü bir stratejiyle, ikili karşıtlıkları sorgulayacaktır.

Yapısökümün Çifte Buyruğu: Kimlik/Farklılık

Başkalık Çağrısı

Yapısöküm, Jacques Derrida'nın zengin söz dağarcığındaki diğer terimlerle birlikte iş görür.[29] Bu terimlerin her biri "mevcudiyet metafiziği"ni sorunsallaştırır. Mevcudiyet metafiziği, içedönüklük paradigmasındaki, içsel farklılıklar ihtiva etmeyen, tutarlı ve kendisine özdeş kimliğin güçlü felsefi geleneğine işaret etmektedir. Bir başka deyişle, sahici başlangıç-köken-varlık tutkusu olarak karşımıza çıkar (Lucy 2004: 76-79). Bu metafiziğin işleyişinde hiyerarşi hüküm sürer. İki taraftan biri, merkezi, ilk, sahici ilke; öteki ise, yapay bir ek(lenti) olarak anlaşılır. Örneğin, "beyaz" ve "erkek" temel olan iken, "siyah" ve "kadın" eklentidir. Yapısökümün genel stratejisi, bu ikilikte bir gerilimin süregittiğini, yarım kalmışlığın bulunduğunu, *ilave* olmaksızın, ayrıcalığına hükmedilen terimin kendisini bütünleyemediğini göstermeyi amaçlar.[30] Derrida'ya göre, "yapısökümcü bir bakış açısının göstermeye çalıştığı şey" şu şekilde anlaşılmalıdır:

> Uzlaşımlar, kurumlar ve konsensüsler, istikrar kazandırma çabaları olduğuna göre, bu onların özünde istikrarsız ve kaotik olan bir şeye istikrar kazandırmaya çalıştıkları anlamına gelir. Böylece, istikrar kazandırma çabası, tam da istikrar *doğal bir şey olmadığı için* zorunlu hale gelir. (1998: 135)

29. "Bu sözcük, içinde yer değiştirdiği ve daha başka bir sözcükle, örneğin yazı (*écriture*), iz (*trace*), ayrım (*différance*), ek (*supplément*), ecza (*pharmakon*), kenar (*marge*)... vb. gibi belirlenmeye açık olduğu belli bir bağlamda iş görür" (Derrida 1999a).

30. Bir metin okuma stratejisi olarak yapısöküm, metnin "o âna kadar fark edilmemiş çatlaklarını bulan, o çatlaklardan içeri sızan", yamalarını, gerilimlerini ve tamamlanmamışlığını ortaya koyan bir anlayışı yansıtır (Boyne 2009: 135).

Bir kimliğin istikrarından söz ediliyorsa, oldukça başarılı bir biçimde *inşa edilmiş* bir kimlikten bahsediliyor demektir. Doğal değil, istikrar kazandırılmaya çalışılan bir ilk-sahici ilke söz konusudur. *İlave*, kendisine özdeş bir biçimde, öylece duran sahici bir içselliğe dışarıdan yapay olarak eklenen bir şey değildir; o olmaksızın yapının kendi kendisini inşa edemeyeceği kurucu bir unsurdur.[31]

Hegel'den itibaren fenomenolojinin konularından birini teşkil eden başkalık, yapısökümün ana fikridir.[32] Yapısöküm, halihazırda var olan kategorilere dahil edilemeyen, mevcudiyeti "askıda bırakan"[33] bir başkalığın araştırılmasıdır.[34] Söz konusu başkalık, Derrida'nın "Différance" (1999b) başlıklı çalışmasında Hegel'in diyalektik olarak belirlenmiş farklılığından ayrışarak ortaya çıkar.

> *Différance*'ı[35] Hegelci farklılıktan ayırt etmeye çalıştım ve bunu tam olarak, Hegel'in *Mantık*'ta *farklılığı* salt çözüme kavuşturmak, içermek ve onto-teolojik ya da onto-teleolojik bir sentezin mevcudiyetine doğru yukarı kaldırmak (aşmak) için çelişki olarak belirlemesi noktasında yaptım. *Différance*, spekülatif diyalektik ve *aufhebung* sistemiyle bağlantının koptuğu nokta olarak işaretlenmelidir. (Derrida'dan akt. Gasché 1997: 205)

Différance, yapısökümle ilişkili en önemli terimlerden biridir. Terimin sözel anlamı, "ertelemek, geciktirmek, bekletmek" ile "ay-

31. *İlave* öyle stratejik bir rol üstlenir ki, *Gramatoloji*'de *différance*'ın "bir başka ismi" olarak zikredilir (bkz. Gasché 1997: 206).

32. "Kendini çağıran, davet eden ya da teşvik eden bir başkalığa olumlu bir cevaptır. Yapısöküm, bu yüzden bir gezintidir, bir çağrıya verilen bir cevaptır" (Derrida 2004: 3).

33. Derrida'nın Edmund Husserl'in fenomenolojisini radikalleştirmesi için bkz. Direk 2004: 138. Bununla birlikte, Derrida'ya göre, *différance*, Husserl'in ilk yorumcularından biri olan Heidegger'in ontolojik farklılık tasavvurunun ötesine gider. Daha fazla bilgi için bkz. Derrida 1987: 9-11.

34. "Plotinos'ta bulunan... varlığın ötesine geçmek konusu, beni derinden ilgilendiren bir konu. Yapısökümün de işte bu varlığın ötesine gitmeyi gerçekleştirme aracı olduğunu düşünüyorum, hiç değilse burada olma olarak varlığın ötesine" (Derrida 2000a: 147). *Différance* ile bir karşılaştırma için bkz. Derrida 1999b: 50.

35. Berna Moran *différance*'ın "Türkçeye, hatta herhangi bir dile çevirisinin olanaksız" olduğunu ileri sürer: "Çünkü bu Derrida'nın *différer* fiilinin iki anlamını (ayrı olmak ve ertelemek anlamlarını) bir sözcükte toplamak amacıyla, *différence*'taki 'ence'ı 'ance'a dönüştürerek icat ettiği bir sözcüktür" (1994: 184).

rık olmak, ayırmak" kelimelerini kapsayacak şekilde türetilmiştir (Derrida 2000a: 145). Felsefi anlamı ise, bir yapıyı-bütünlüğü-kimliği, basit bir özdeşlikten alıkoyan, onu farklılaştırarak tamlığını erteleyen bir "saçılma"ya gönderme yapar (Megill 1998: 401-2). Bu saçılma, başkalığın bir belirlenim-yadsıma olarak üstesinden gelmeye yönelik kararlı teşebbüslerin mutlak bir zafere ulaşamayacağını anlatmaktadır. Bünyesindeki aşılamaz *différance* nedeniyle, kimlik, başkalık olmaksızın düşünülemez ve *kimlik/farklılık*'a dönüşür.

Derrida'nın (2003) geç dönem çalışmalarından bakıldığında, *différance*, Avrupalı kimliğinin kendisine özdeşliğini aşındıran Avrupalı olmayanın kurucu niteliğiyle karşımıza çıkar: Avrupalı kimliği, mutlak bir saflık durumunda kendisine özdeş mevcudiyete ulaşmasını daima erteleyen *différance* olmaksızın tasavvur edilemez. Dahası, saf olmama durumuna dair bu tez her kimlik açısından geçerli olduğundan, hiçbir kimlik ötekisiz biçimde kendisini "yapı"landıramaz. Kimliğin yapısını sökme girişiminin ilk bulgusu, *différance*'ın kimliğin yapılandırılmasındaki kaçınılmaz rolüdür.[36]

Başkalık çağrısı olarak *différance*, Hegelci farklılıktan ayrılır ama köktenci postmodern farklılıkla da tam olarak uzlaşmaz. Derrida'ya göre, bu terim "aynı ile ayrı kutuplaşmasında durağanlaştırılamaz". *Différance*, ne mutlak özdeşlik ne de mutlak başkalık düşüncesinin içine kapatılabilir. Onu, özdeşliğin farklılıkla, "aynının başka ile bilmecemsi ilişkisi" olarak anlamak gerekir (Derrida 2000b: 144-45). Mesele, başkalığın yapıyı nasıl mümkün kıldığını ve baş-

36. Derrida'nın başka bir "kavram"ının yardımıyla, bunun bir "aralama" hareketi olduğunu söyleyebiliriz: "*Différance* (ayıram), ayrımların (*différence*) sistematik oyunudur; yani, ayrımların izlerinin, öğelerin birbirleri arasında ilişki kurabilmelerini sağlayan aralamanın" (Derrida 1994: 51, 49; çevirideki "dağılım"ı "aralama" olarak değiştirdim). *Aralama*, bir kimliğin ayrım içermeksizin kendi üzerine kapanmasının, kendi içselliğinde kendisiyle örtüşmesinin imkânsızlığını ortaya koyar; zira "aralığın indirgenemezliği ötekinin indirgenemezliğidir". Kimlik, Derrida'ya göre kendi kendisine özdeşlik olarak üzerine kapanmasına, kendi "içi"yle mutlak biçimde denk düşmesine engel olan bu "aralama" öğesi olmaksızın düşünülemez (1987: 94). *Différance* ile aralama arasındaki ilişki üzerine daha fazla bilgi için bkz. Gasché, 1997: 199.

kalık olmaksızın yapıdan da söz edilemeyeceğini göstermektir (Derrida 1999a: 186).

Yapısökümün Politikası

Nancy Fraser'ın girişimi, yapısökümün politik sonuçlarını tartışmaya davet eden kuramsal açılımlardan birini de ortaya koyuyordu.[37] Yapısökümü politik bir strateji biçiminde düşünmek için en iyi yol, onun çağdaş tanınma mücadelesi tartışmalarına kimlik modelini aşındırmaya yönelik dönüşümcü bir politika önerisi olarak dahil edildiği bu kritik ânı yeniden belirlemektir. Buna göre, tanınma politikası, belirli bir açıdan, siyahların ve kadınların doğaları gereği yetersiz oldukları önyargısıyla mücadele edecek, başka bir açıdansa yanlış tanınmanın temelindeki ikilikleri sorgulayan bir dönüşümü hazırlayacaktır. Diğer bir deyişle, tanınma politikasının katılım eşitliğinin öznelerarası koşulunu sağlama öğesi, kimlikçi karşıtlıklar tarafından oluşturulmuş *sembolik düzenin yeniden yapılanması* ile tamamlanmalıdır.[38]

Yapısökümün politik boyutu, bir yandan geleneksel kimlik politikasının özcü eğilimlerinin eleştirisi, diğer yandansa geleneksel olmayan bir tanınma politikasının koşullarının hazırlanması olarak geliştirilir. Ayrıca, Fraser, yapısökümü Hegelci bağlarından koparılarak yeniden tanımlanmış bir tanınma politikası için işe koşarken, onun postmodern farklılık politikasından ayrımıyla ilgili bir fikir

37. Bu girişim, Derrida'nın etik-politik kaygılarıyla uzlaşmaktadır: "Yapısöküm, geleneksel olmadıkları aşikâr yolları ve kodları izlemesi açısından aşırı-siyasileştiricidir; ben yapısökümün... siyasileşmeyi uyandırdığına, yani siyasal ve demokratik olan hakkında (bize onların içine kapanıp kalmamak için zorunlu mesafeyi vererek) düşünmemizi sağladığına inanıyorum" (Derrida 1998: 137; çevirideki "yapıbozum"u "yapısöküm" olarak değiştirdim). Öte yandan, Derrida felsefesini ultra-postmodern kayıtsızlık biçiminde yorumlayan oldukça yaygın bir tutumun bulunduğunu da belirtelim (Dews 2007: 281).

38. Cristopher Norris, *Yapısöküm: Kuram ve Uygulama*'da şöyle yazar: Yapısöküm "basit bir biçimde, aksi takdirde ayrık ve bozulmamış kalacak kategorilerin stratejik bir tersine çevrilmesi değildir. Yapısöküm, hem verili öncelikler düzenini hem de düzeni mümkün kılan kavramsal karşıtlık sisteminin ta kendisini sökmeye çalışır" (1988: 31). Yapısökümün stratejisinin nasıl işlediği hakkında ayrıca bkz. Spivak 1997: lxxvii.

uyandırır.[39] Fraser'ın yorumunu postmodern farklılık politikasından ayıran şey, farklılık politikası ile alternatif bir tanınma politikası arasında bir karşılaşma zemini hazırlaması, iki politikayı, yeni bir toplumsal adalet kavramının bileşik unsurları haline getirmesidir. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un siyaset kuramı, söz konusu karşılaşmanın en iyi bilinen örneklerinden biridir ve *kimlik/farklılık* bağlamına dair yeni bir çerçeve geliştirir.[40]

Laclau ve Mouffe, öncelikle, "ne mutlak sabitlik ne de mutlak sabit-olmayış olanaklıdır" ilkesinden hareketle, "fazlalık"ı "her türlü toplumsal pratiğin kuruluşunun zorunlu zemini olarak" ortaya koyan bir söylemsellik alanından söz ederler. Bu alan, kimlikler için nihai bir anlam sabitliğinin imkânsızlığına dayanır. Ne var ki, kısmi sabitlemelerin olması gerekliliğini de gösterir: "Aksi halde, farklılıkların akışının kendisi olanaksız olurdu. Farklı olmak, anlamı bozmak için bile bir anlamın olması gerekir... Bu kısmi sabitleştirmenin ayrıcalıklı söylemsel noktalarına düğüm noktaları diyeceğiz." Düğüm noktaları, Antonio Gramsci'nin "tarihsel blok" olarak ifade ettiği, ilişkisel kimliklerin oluşturulması yoluyla teşekkül eden "görece birleştirilmiş bir toplumsal ve politik alan"a yerleştirilir. Bu alanın bir karşı-hegemonya tasarısında oluşturulması ise, *olumsallık mantığı*'na olduğu gibi *eklemlenme mantığı*'na dayanmasıyla mümkündür. Dolayısıyla, Laclau ve Mouffe, kimliğin oluşumuna "farklı ölçülerde müdahale eden" ve birbirlerine etki ederek sınırlandıran iki toplumsal mantıktan söz ederler: *özerklik* ve *eşdeğerlilik*. Bunlardan biri politik çoğulculuğa ve özdeşlikte eritilemeyecek farklılıkların değerine dikkat çekerken diğeri radikal bir politik ittifak içerisinde eklemlenecek politik kimliklerin taşıdığı öne-

39. Anti-Hegelci bir felsefi anlayıştan hareket eden postmodern farklılık politikası öncülerini, "kimliği toplumsal normalleştirme ve ruhsal bastırmayla eşitleme eğiliminde olmalarından dolayı... bir kimlik (ya da tanınma) politikasıyla bağdaştıramayız. Aslında, bu çalışmalardaki temel sorunlardan biri, yeni arzu, haz biçimleri ya da bilinçdışı yeğinlikler yaratılmasından yana çıkarak radikal politik bilinç ve kimlik biçimlerinin geliştirilmesinin taşıdığı öneme yeterince eğilmemeleridir" (Best ve Kellner 1998: 250).

40. Bu kuramsal karşılaşmaların diğer önemli örnekleri için bkz. Fraser ve Nicholson 1994, Mouffe 1994.

me vurgu yapar. Eşdeğerlilik, kendine özdeşlikten farklı olarak, "ancak verili bir yapısal bağlam içindeki belli konumlar"da ortaya çıkar. Eşdeğerlilikte, kimlik *kendinde* olmaktan çıkmıştır; "sözel anlamını korur"ken "kendisi için ikame edilebilir bir öğe olduğu bağlamsal konumu simgeler". Laclau ve Mouffe'ta eşdeğerlilik mantığının özerklik mantığıyla birlikte yürümesi, kimliğin farklılık olmaksızın işleyemeyeceğinin sosyopolitik alegorisi haline gelir. Kimlik farklılık öğesi olmaksızın işleyemiyorsa, bu, kimliklerin özler olmadıklarına ve farklı kimliklerin eşdeğerlilik ile çeşitli ittifaklar kurabileceklerine işaret etmektedir. Kimliklerin eşdeğerlilik ilkesince kavranmaları, belirli bir kimlik talebinin bir diğeriyle eklemlendiği, bu kimliklerin "değiştirilebildiği" Gramsci'ci bir yeni "ortak duyunun yaratılması" demektir. Bu ortak duyu –birinci bölümde bahsedilen– kimlik yarılması olmaksızın başarılamaz. Çünkü hegemonya pratiklerindeki eşdeğerlilik, tam da *orijinal eksiklik*'in yerini doldurmayı amaçlar; kendisine özdeş bir kimliğin bulunmayışına ya da "orijinal yokluktan kaynaklı bir krize tepki"dir (Laclau ve Mouffe 1992: 81-82, 140, 111, 224, 13, 62).

Fraser ile Laclau ve Mouffe'un yaklaşımları, kimlikçi düşüncenin problemlerine odaklanmasının yanı sıra, eşdeğerlilik ilkesinin eklemleyici mantığına karşıt işleyen postmodern farklılığın radikal bir politik ittifak içinde kimliklerin oluşturulması ve ifade edilmesi açısından bazı sorunlar taşıyabileceğini varsayar. Bir başka deyişle, bu yaklaşımlar, kimlikçi düşünce ve postmodern farklılığın ötesine geçebilecek arayışlar olarak kendilerini gösterir.[41]

Bu aşamada, Derrida'nın (1998) yapısökümün "siyasileşmeyi uyandırdığı", "siyasal ve demokratik olan hakkında düşünmemizi sağladığı" ifadeleri üzerinde düşünebiliriz. Yapısöküm stratejisi, öz-

41. *Kimlik/farklılık* olarak bir çifte buyruktan hareket eden bu yaklaşımlar açısından bakıldığında, "bir farklılık politikası, gruplar ve bireyler arasındaki önemli farklılıkları dile getirecek ve... çeşitli hareketler ve gruplar açısından hayati önemi bulunan sorunları eklemleyecektir. Bir kimlik politikası (ise), baskıya karşı ve çok daha adilane ve insani bir toplum uğrunda mücadeleye girmek yoluyla politik ve kültürel kimliklerin ve dayanışmanın gelişimine yardımcı olacaktır" (Best ve Kellner 1998: 258-59).

deşliği berhava ederek farklılığı yüceltmekten ziyade, ikili karşıtlıkların gizlediği noktaları, geçirimsiz olduğu farz edilen karşıtlıkların birbirine nasıl geçtiklerini, özdeşliğin nasıl özdeşlik olabildiğini sorgular. Derrida'nın, son dönem çalışmalarından biri olan *Öteki Hedef*'teki deyişiyle,

> ... bir kültürün kendine has özelliği, onun kendi kendisine özdeş olmamasıdır. Bu özdeş olmamanın nedeni, bir kimliğe sahip olmaması değil, kendi kendisinin özdeşliğinin saptanmasının, "ben" veya "biz" diyebilmesinin, bir özne biçimi alabilmesinin ancak kendi kendisine özdeş olmamaklığı koşuluna, ya da eğer tercih ederseniz, kendi ile farkına bağlı olmasıdır. Bu *kendi ile fark olmaksızın, kültür veya kültürel kimlik yoktur*... Bu kendine olan fark, "kendinde"nin yuvasını da indirgenemez bir biçimde bir araya toplayacak ve bölünmeye uğratacaktır. (2003: 15-16)

Yapısökümcü bakış açısı, "indirgenemez başkalıktaki ısrarı" ile, kendisine özdeş bir mevcudiyet olarak kimliğin imkânsızlığını ortaya koyar. Bununla birlikte, kimlik kavramı ortadan kalkmak yerine, son tahlilde, imkân ve imkânsızlık koşulu arasında askıda kalır (Mouffe 2001: 45, 1999: 361). Kimlik, kendisiyle örtüşmeyen fakat "üzeri çizilerek" kullanılmaya devam edilen bir kavrama benzemeye başlar.[42]

42. Stuart Hall'un Derridacı terimleriyle, kimlik "yürürlükten kaldırma ve ortaya çıkma arasında üzeri çizilerek faaliyet gösteren türde bir kavramdır; geleneksel olarak düşünülemeyecek, fakat o olmaksızın belli anahtar sorunların kesinlikle düşünülemeyeceği bir fikir... Kimlik kavramı, burada bundan dolayı özcü değil, stratejik ve konumsal bir kavram olarak konuşlandırılmaktadır" (1996: 2, 3, 16). "Stratejik ve konumsal" kimlik anlayışıyla Gayatri C. Spivak'ın "stratejik özcülük"ü arasında akrabalık olduğu düşünülebilir. Her iki yaklaşım da yapısökümcü bakış açısına dayanır. Spivak'ın "Madun Konuşabilir mi?" makalesi büyük bir yankı uyandırmış ve genellikle madun grupların bir sese, direniş noktasına ulaşamayacakları biçiminde yorumlanmıştır. Ashcroft ve çalışma arkadaşlarına göreyse, Spivak'ın makalesi madun seslerin direnişe yönelik yeteneksizliğiyle ilgili değil, esasen, "sadece madunların kendisini inşa eden kurumsal pratiklerden ve söylemlerin oyunundan mutlak ve özcü bir biçimde yalıtılabilecekleri fikrinden kaçınmak için bir uyarıydı" (Aschroft, Griffits ve Tiffin 2007: 74-75). Spivak, stratejik özcülüğü benimseme ihtiyacından, özgürleşme hareketlerinde stratejik özcü formülasyonların sömürgeci ve yeni-sömürgeci baskıya karşı taşıdığı politik önemden de söz etmiştir. Buna göre, metafizik özcü iddialar kuramsal olarak red-

Derrida "çifte jest" (1987: 41, 2006: 12) yaparak bir tür tanınma politikasıyla özdeşleşmenin sorumluluk açısından elzem olabileceği durumlara dikkat çeker.[43] Gayatri C. Spivak'a göre, "çifte bağ(lanmışlık)", terimin üzerini çizerek[44] kullanma anlayışının başka bir ifadesidir: "Bir şeyi ve onun karşıtını yapmalıyız... Yapısöküm, *différance*'ta yerleşen, sürekli bir biçimde kendisinin (de) yapısını söken bir harekettir" (1997: lxxviii). Richard Rorty'nin (1998: 34), yapısöküm ve pragmatizm tartışmasında, Derrida'nın sorumluluk tasavvurunun pragmatizm açısından kabul edilemez olduğu teşhisinden yola çıkarak, çifte jesti "politikanın öngörülmüş durumlara uygulanabilecek" tek tip bir uygulamaya indirgenmesine karşı hem tekilin (hesaplanamaz) deneyimine hem de evrensele karşı (çifte) sorumluluk biçiminde yorumlayabiliriz (Direk 2005: 215). Nihayetinde, eğer Derrida'nın felsefesinde bir kesinlik varsa, o da, –herhangi bir biçimde, örneğin özdeşlikçi ya da farklılıkçı gibi– tek taraflı olmanın bilgiye ihanet olduğudur:

O halde, *ne tekleşme ne de dağılma* olmalı. Şüphesiz burada bir açmaz var ve bunu kendimizden gizlememeliyiz... Ahlak, siyaset, –eğer böyle bir şey varsa– sorumluluk, ancak açmazın deneyimlenmesiyle ortaya çıkacaktır... Aynı anda birçok şeyi yapmalı, yani insan hakları söyleminin belli bir yorumu ve kullanımının yapısını bozmalıyız... ama bu kavramın uygulanmasını geliştirmeye çalışmalıyız... Bu yüzden *strateji*

dedilirken stratejik olarak düşünülmüş bir özcülüğe politik yatırım üzerinde düşünülmelidir. Fakat Spivak'ın sonradan bu terimi kullanmaktan vazgeçtiğini ekleyelim. Bkz. Spivak 2007: 48.

43. "Kimi durumlarda, şu ya da bu ayrımcılığa karşı savaşanlarla belirli bir dayanışmayı bize buyuran politik sorumluluklar üstlenmek gerekir yine de; sindirilmiş, toplum dışına itilmiş, küçültülmüş, meşru kabul edilmemiş olgusal ya da dilsel bir kimliği yeniden tanıtmak için... (A)ynılaştırıcı ya da toplumcul isteğe güvensizliğimi hiç de engellemiyor bu konu... Konuma göre, koşullara ya da olacak olanlara göre, bir kutba ya da ötekine doğru hareketi vurguluyorum... ben *hem o hem de bu*'yum" (Derrida 2006: 36-37).

44. Türkçe tercümelerde "söküme almak" biçiminde de karşılanabilen bu terimin (*sous rature / under erasure*) yapısökümle ilişkisi için bkz. Lucy 2004: 128. Lucy, aynı yerde, Derrida'nın sonradan bu terimi –yapısökümün anlamın imkânsızlığı veya iptali olduğunu iddia edenler tarafından önemsizleştirilebileceği düşüncesiyle– kullanmaktan vazgeçtiğini söyler.

çok daha karmaşık olmalı. Yine bu yüzden birden fazla cümleye ihtiyacımız var... *Çifte ve çelişkili bir buyruk* var gibi görünüyor. Merkezileştirici bir hegemonyanın ortaya çıkmaması için ne kadar uyanık olma gerekliliği varsa sınırları yani basamak ve mesafeleri çoğaltmamak da o kadar gereklidir... Bugün sorumluluk, birbiriyle çelişkili bu *iki buyruğun* ikisine de yüz çevirmemek olarak görünüyor... Bu zordur... ancak olanaksızın deneyimlenmesi olmayacak bir sorumluluk da yoktur zaten. (Derrida 2003: 42, 1999c, 2003: 45 – küçük bir değişiklikle.)

Sonuç olarak, Derrida ve Fraser ile birlikte, fenomenolojik ve yorumbilgisel yaklaşımlardan farklı bir noktaya ulaşıyoruz. Bu bağlamda, kimlik, tanınma ve yanlış tanınma konuları, *Fenomenoloji* yorumlarındaki bilincin kendini gerçekleştirme serüveni ve kendini yorumlayan varlık açısından ele alınmaz. Derrida felsefesinin "kavram"ları, hem *kimlik/farklılık* hem de Avrupalı olmayanın, kendisine özdeş Batılı kimliği aşındırma denemeleri açısından üretken kuramsal araçlar sağlar. Derrida, Avrupalı kimliğinin "zaten hep" Avrupalı olmayan olduğunu etkili bir biçimde ortaya koyar. Burada "saf olmama durumuna ilişkin" çarpıcı bir tez söz konusudur. Bu tez Avrupalı kimliğiyle ilgili olduğu gibi, "herhangi bir kimliğin ötekiye gönderme yapmaksızın veya ötekiyle ilişkide bulunmaksızın kendisini (salt) kendisiyle tanımlayabilmesinin imkânsızlığına dair bir tezdir" (Işın 2013: 110). Bununla birlikte, Avrupalı olmayan, tanınma tartışmasına, esasen, Frantz Fanon'la baskın yapmıştır. Derrida, klasik tanınma tablosundaki farklılığın yetersizliğini vurguluyorsa, Fanon, Hegelci tanınma fenomenolojisinin sömürgedeki ilişkileri açıklamakta başarısız olduğunu ilan eder. Ayrıca tanınmayla ilgili mevzulara farklı bir politik dünyadan bakmamızı sağlarken, klasik modellerin zayıf noktalarını gösteren yeni kuramsal tartışmalar ve alanlar açar.

5. Sömürge Toplumunda Tanınma: Çifte Narsizmin Üstesinden Gelmek

~

Bütünüyle narsist bir haykırışla her birinin kendi hususiyetlerinin içine kapandığı yerde birinin siyahlığı diğerinin beyazlığı ile vücut vücuda uzanıyor... Beyaz adam beyazlığının üzerine kapanmış; siyah adam da siyahlığının. Bu *çifte narsizm*'in yönelişlerini ve ona ilham veren motivasyonları belirlemeye çalışmalıyız... Zenci'ye hayranlık duyan ondan tiksinen kadar "hasta"dır.

Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*

Bence Fanon, Césaire ve onlar gibi başkalarının temsil ettikleri antiemperyalist meydan okumaya hiçbir şekilde karşılık verilmemiştir; bunları çağdaş dünyadaki insani çabaların modelleri ya da temsilleri olarak da ciddiye almış değiliz. Aslında Fanon ve Césaire doğrudan doğruya "ötekilik" ve "farklılık" hakkındaki günümüz antropoloji düşüncesinin gizli ortağı olan *kimlik ve özdeşlikçi/kimlikçi düşünce sorunu*'nu kurcalıyorlardı... mücadelelerin en kızışmış dönemlerinde bile kendi taraftarlarından yerleşik kimlikle ilgili sabit fikirleri ve kültürel açıdan geçerli görülen tanımları terk etmelerini talep ediyorlardı.

Edward Said, "Sömürgenin Temsili:
Antropolojinin Muhatapları"

Fanon Tanınma Tartışmasında

Jacques Derrida'nın *Konumlar*'daki ifadeleri çağdaş tanınma tartışmalarına harfiyen uyarlanabilir. Bu çok boyutlu tartışmaların bir dili olsaydı "Hegel'i okumak ya da yeniden okumaktan asla vazgeçemeyeceğiz; belli bir açıdan da, kendimi bu noktada açıklamaya

girişmekten başka bir şey yapmıyorum" diyebilirdi. Hegel'i (yeniden) okumak, tartışmanın merkezindeki entelektüel faaliyet olagelmiş, mütemadiyen yeni yorumları doğurmuştur.

Hegel, fenomenolojiyi de içeren felsefi sistemini Alman romantizmi ve Fransız Devrimi'yle yükselen modern değerlerin inşası bilinciyle geliştirmişti (Pinkard 2000). Keza tanınma, tanınma kuramcılarının gündeminde modern toplumun dayanacağı etik-politik ve sosyo-ontolojik ilkeler üzerinde düşünmenin anahtar terimlerinden biri olarak yer almıştır. Peki bir Alman filozofun on dokuzuncu yüzyılın başlarında Batı modernliği bilincine katkı olarak kaleme aldığı *Tinin Fenomenolojisi* yirminci yüzyılın ortasında "Avrupalı olmayan" antiemperyalist bir düşünür tarafından sömürge bağlamında okunursa nasıl bir dönüşüme uğrar?[45] Cevabını arayacağımız soru bu. Bu soru, Frantz Fanon düşüncesinin katkısını adım adım ortaya çıkarmaya yarar. Hegel'den Fransız düşüncesine (Alexandre Kojève, Jean-Paul Sartre ve diğerleri) uzanan tanınma fenomenolojisi güzergâhı, Fanon tarafından sömürgecilik koşullarına yönlendirilir. Tanınma fenomenolojisi, yirminci yüzyılın en etkili düşünür ve eylemcilerinden Fanon'un elinde –Hegel ve Sartre'la girişilen– sömürge fenomenolojisi diyaloglarına dönüşür. Bu diyaloglara kulak vermek ise, sadece fenomenoloji tartışmasında yeni açılan bir uzamı keşfetmeyi değil, aynı zamanda Fanon'un düşünce mirasının kritik parçalarından biri olan kimlikçi düşünceye karşı eleştirel hafızayı tazelemeyi sağlar.

Fanon en önemli kitaplarından birine Sartre'ın yazdığı önsözün de etkisiyle şiddet düşünürü olarak popülerleşmiştir. Bu popüler imaj, Fanon düşüncesindeki devrimci öğelerden nefret eden ana akım liberalizmle sınırlı sayılmaz. Mesela Hannah Arendt 1960'ların toplumsal-politik hareketlerindeki "yeni militanlar"ın kaynağında Fanon'u bulur. Arendt'e göre, Fanon, "insanın kendisine saygısını yitirmeden aç kalması kölelikte yediği ekmekten yeğdir" derken "en kötü belagat aşırılıklarından biri"ni sergilemektedir ve bunu

45. "Avrupalı olmayan"ı tırnak içine alırken, Fanon'un düşüncelerini ve deneyimlerini tek bir kategoriye indirgemenin zorluğuna da dikkat çekmeye çalışıyorum.

"çürütmek için hiçbir kuram ya da tarih bilgisine gerek yok"tur (1997: 25-26).

Bu mutlakçı ifadelere rağmen, Charles Taylor'ın da (1996) vurguladığı gibi, Fanon, kuram ve tarihin sonradan keşfedeceği; feminizm, "ırk ilişkileri" ve çokkültürlülük tartışmalarını etkileyen yeni bir toplumsal-politik fenomenin açılma noktalarını ortaya koymuştur. Bu fenomenin izini süren Craig Calhoun (1997) Çin'de 1980'lerin sonunda gelişen öğrenci olaylarını analiz ettiği kitabında, bu hareketlerin kimlik, tanınma ve onur gibi terimlerle anlaşılabileceğini ileri sürer. Fakat bu analizde protesto hareketlerinin oluşturduğu yeni lügat kötü bir belagat aşırılığı olarak görülmek yerine toplumsalı ve politik olanı tartışmaya açan yeni muhalefet biçimleri olarak mütalaa edilir. Fanon düşüncesinin, Avrupalı olmayan halklar veya dezavantajlı toplumsal gruplar hakkındaki kimlik temsillerini sorgulayan ve Arendt düşüncesinin anahtar terimi olan "kamu" nun gündeminde neyin yer alması gerektiğini yeniden düşünmeye sevk eden bir mücadelenin habercisi olduğu da rahatlıkla ileri sürülebilir.[46]

Arendt ve Fanon'un düşünceleri arasındaki uzlaşmazlık, politik olanı tanımlamada ruhsal olanın yerinin ne olması gerektiği sorusuyla yakından ilgilidir. Kamusallığın düşünüründe içselliğin doğa ile özdeşleştirilip politik olanın karşısında konumlandırıldığı bir eğilimi ayırt etmek mümkündür (Krş. Arendt 2012a: 199, 201-3, 228). Arendt'in kamu tasavvuru "yapanın kim olduğu"nun önem taşımadığı eylemleri temel haline getirir. Richard Sennett'ın eleştirel bir biçimde söz ettiği Arendtçi renk körlüğünün nedenlerini aramaya buradan başlanmalıdır (1999: 160). Buna karşılık, Fanon'un politik düşünceye en önemli katkılarından birinin "ruhsal olan tam anlamıyla politik bir oluşumdur" (Fuss 2014: 369) cümlesinde saklı olduğu düşünülürse, ihtilafın ana hatları görünmeye başlar.

Arendt'in görüşleri, tüm indirgeyiciliğine karşın, –geniş anlamıyla– liberal mutabakatı sergiler. Bunun karşısında ise, milliyetçi

46. Seyla Benhabib'in (1999b) –"Başlangıç Konumları" kısmında değerlendireceğim– Arendtçi kamuya yönelik eleştirisine gönderme yapıyorum. Söz konusu mücadeleyle ilgili olarak özellikle bkz. West 2014: 193.

Fanon temsilini öne süren bir başka egemen görüş bulunmaktadır. Edward Said ve Gayatri C. Spivak'la birlikte postkolonyal kuramın üç önemli öncüsünden biri olarak kabul edilen Homi Bhabha, bu konuda "mitsel" bir entelektüel hafıza olduğunu yazarken bu iki karşıt temsili kasteder. Fanon'a "ya Üçüncü Dünya Kurtuluşunun peygamberane ruhu olarak saygı duyulmakta ya da Siyah Gücü Hareketi'ndeki şiddetin ilham kaynağı olan yok edici bir melek olarak karalanmaktadır". Bhabha'ya göre, "eserlerinin süregiden dirençli ironi"siyle tutarlı bir biçimde, Cezayir Devrimi'ne tarihsel katılımına, düşüncelerinin 1960 ve 70'lerin "ırk politikası" üzerindeki etkilerine rağmen, "Fanon'un çalışmaları, bir politik an ya da hareket tarafından sahiplenilmeyecektir; aynı zamanda, kusursuz bir kurtuluşçu tarih anlatısı içinde kolaylıkla konumlandırılamaz" (2008: xxii).

Fanon külliyatı ne şiddet kuramı derlemesine ne de milliyetçiliğe indirgenebilir. Fanon'da şiddet kendinde kutsanan bir öz olmaktan ziyade, Hegelci karşılıklı tanınma idealinin sömürge koşullarında berhava olduğu noktada ortaya çıkan asimetrik bir ilişkidir. Efendi-köle diyalektiğinin özgün formu şiddetten muaf olmasa da, Hegel'de karşılıklı tanınmaya doğru aşılır. Sömürge toplumundaki hiyerarşik ilişkilerde şiddetin kuruluşu ve yapısı ise karşılıklı tanınmayı imkânsızlaştırır. Sömürgeci otorite ilişkilerini varsayan bir yaklaşımın ilk yapması gereken, şiddeti yok saymak değil, tanınma sorunlarının bizatihi şiddet içerebileceğini ve sömürge toplumunda aşırı sonuçlarını gösterebileceğini akıldan çıkarmamak; efendi-köle diyalektiğiyle sömürge koşullarındaki hiyerarşik ilişkiler arasındaki farklılıkları ve bunun nedenlerini izah etmektir. Bu analizde Fanon; Hegel ve Sartre'ın felsefeleriyle bir diyalog ve mücadele içinde, farklı bir politik uzamdan tanınma tartışmasına katılır.

Fanon'un düşünceleri iki önemli kuramsal köprü kurmamızı sağlar. Öncelikle tanınma sorunlarını sömürge bağlamında teşhis etmesiyle fenomenolojiden sömürgeciliğe uzanan yolu kateder. Georg Lukács, Alexandre Kojève, Jean-Paul Sartre gibi kendine özgü felsefi ekoller kuran yirminci yüzyıl yorumcuları olsa da, Fanon'un çalışmaları *Tinin Fenomenoloji*'sini sömürge dünyasından ele

alan ilk metinlerden biri olarak kabul edilir (Said 1994a: 237). 1952 tarihli *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in son bölümü "Zenci ve Tanınma" başlığını taşırken bunun altında "Hegel ve Zenci" yer alır. İkinci kuramsal irtibat noktası ise Fanon'un çalışmalarına içkin gerilimlerin niteliğiyle ilgilidir. Bhabha'ya göre, bu gerilimler, "tarihe umudu ihya eden" Hegelci-Marksist diyalektik, "Ben ve Öteki'nin fenomenolojik açıklaması" ve "Bilinçdışının aşktan nefrete, efendilikten köleliğe dönen psikanalitik iki taraflılığı"ndan kaynaklanmaktadır (Fanon 2008: xxiii). Bhabha'nın Fanon'un çalışmalarını tanımlarken kullandığı "süregiden dirençli ironi", farklı felsefi ekoller arasında bölünmenin veya düşünce kaynakları açısından birbiriyle örtüşememenin sonucudur. Genel olarak söylenirse, bu çalışmaların bünyevi niteliği, bir yandan sömürgedeki özneleri sabitleyip bir *şey*'e çevirerek varoluşlarına ve eylem güçlerine zarar veren kimlikçi mantıkla uygulamalarını sorgulamaya, diğer yandansa sömürgecilik karşıtı mücadelede özcü olmayan bir kimliğin eklemleyici gücünü araştırmaya hasredilmeleridir.

Said'in bu konudaki tutumu da, hem tarihselci, fenomenolojik ve yapısökümcü yaklaşımlar arasında mekik dokur hem de Fanon'un sömürgeci söylem eleştirisine ve kurduğu gerilimli bağıntılara çok şey borçludur. Ania Loomba, *Kolonyalizm/Postkolonyalizm* kitabında böyle bir kaygıyla, "Said'den yıllar önce Fanon, sömürgeciliğe dönük suçlamasını şunu ilan ederek sonuçlandırıyordu" diye yazar: "Avrupa harfiyen Üçüncü Dünya'nın yaratımıdır" (2000: 67).[47] "Said'den yıllar önce" ifadesinde (Fanon'un *Siyah De-*

47. Fanon'un *Şarkiyatçılık*'a ilham kaynağı olduğu söylenen ünlü deyişi için (2004: 58). Bu bağlamda Diana Fuss da şöyle yazar: "Irksal başkalık ve farklılık ile ilgili güncel kuramlar, Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maskeler* (1952) adlı sömürgecilik karşıtı eserinde de işlediği ben ve öteki ilişkilerinin yeniden düşünülmesine çok şey borçludur. Mesela Said'in, Müslüman "Doğu'nun Batılı imgeselinin fobik bir yansıtması olduğunu öne sürdüğü son derece etkileyici şarkiyatçılık kuramı, Fanon'un beyaz adamın siyah adama ırksal ötekileştirme yoluyla nasıl boyun eğdirdiğini ortaya koyduğu sömürgeci psikopatolojisi kuramından izler taşır: Çünkü siyah adamın sadece siyah olması yetmez; onun beyaz adam karşısında siyah olması gerekir" (2014: 339; çevirideki "oryantalizm" terimini "şarkiyatçılık" olarak değiştirdim).

ri Beyaz Maskeler'in girişinde "genellikle siyah ruhu olarak adlandırılan şeyin beyaz adamın eseri olduğunu açıklayacağım" diye yazdığını da düşünürsek) Said'in bunu Şark'ın Garp'ın söylemlerinde inşa edildiği düşüncesiyle tamamlayacağı kastedilmektedir. Zira Fanon hakkında konuşurken, tipik bir ulusal kurtuluş düşünüründen bahsediyormuşçasına, sadece Avrupa'nın Üçüncü Dünya'dan aktarılan kaynakların eseri olduğu mevzusunu gündeme getirmek yeterli açıklamayı sağlamaz. Slavoj Žižek'in Hegel'e atfetmeye çalıştığı erken bir yapısökümcü ilke kendisini belki de ilk kez gösterir.[48] *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, beyazlığın "saflık, temizlik, Adalet, Hakikat, Bekâret", özgürlük, medeniyet, modernlik ve İnsan olmanın sembolü, "siyahlığın ise (bunların) tam karşıtını temsil ettiği" anlayışını bu tür bir ilkenin ışığında çözümleyen ilk eserlerdendir (Sardar 2008: xiii; Fanon 2008: 48-149).

Sömürgenin Farklılığı

"Evrensel" Kategorilerin Yeniden Yazılması

Fanon'un düşünceleri, Alexandre Kojève sonrası tanınma perspektiflerinde, efendi-köle diyalektiğini sömürgecilik-emperyalizm bağlamında yeniden düşünme çabası olarak konumlandırılabilir.[49] Bununla birlikte, diğer perspektiflerden somut bağlamı itibarıyla farkını ve özellikle de eleştirel bir diyaloğa dayandığını vurgulamak gerekir. Fanon, sömürgeci ilişkileri nasıl ve ne ölçüde izah edebileceğini açıklığa kavuşturmak amacıyla, Hegel'in düşündüğü biçimiyle efendi-köle ilişkisinin evrenselliğini bir soru haline getirir. Bu soru, Hegelci modelin esas olarak Avrupalı özneler arasında gerçekleşen bir tanınma kuramı sunup sunmadığına yöneliktir: Avru-

48. "Ne zaman böyle katıksız kötü bir Dışarı'yla karşı karşıya gelsek, Hegel'in verdiği dersi onaylama cesaretini bulmamız gerekir: Bu katıksız Dışarı'da, kendi özümüzün imbikten geçirilmiş versiyonunu görmemiz gerekir" (Žižek 2011: 195).

49. "Sömürgecilik-emperyalizm" biçiminde yazarken, Said'in sömürgeciliği pratik, emperyalizmi ideolojik güç olarak ele alan ayrımına dayanıyorum. Daha fazla bilgi için bkz. Ashcroft ve diğ. 2007: 40.

palı, Avrupalı olmayanla karşılaştığında bu modelin açıklayıcılığından söz etmeye devam edebilir miyiz? Yoksa "beyaz bir mitoloji" (Young 2000) sunduğunu mu söylemeliyiz? Sorunun cevabını aramaya koyulmadan önce, Fanon'un, ilki Hegelci efendi-köle diyalektiğinin mirasçılarından addedilen iki farklı evrenselcilikle, Marksizm ve psikanalizle ilişkilerini inceleyelim.[50]

Fanon'un nazarında, emperyalizm, ekonomik nedenlerin göz ardı edilemez etkisine ilaveten, sömürülene değeri düşürülmüş bir kimlik imajı atfeden, öznellik ve yanlış tanınma sorunlarına neden olan söylem ve ideolojilere dayanır (Fanon 1965: 30; 2008: 4). Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin "Şiddet Üzerine" başlıklı meşhur bölümünde, yönetici sınıf sadece sermayeyi değil, özellikle "yerli nüfustan farklı", "dışarıdan gelen bir yabancı" gücü, "başkaları"nı temsil ettiği için, Marksist çözümlemenin sömürgedeki ilişkilere uyarlanırken "bir parça esnetilmesi" gerektiğini ileri sürer. Bunun temelinde Fanonculuğu kimlik-sınıf veya tanınma-bölüşüm ilişkileri minvalinde çok iyi tanımlayan, sonradan Axel Honneth'in "emek mantığı değil tanınma mantığı" olarak ifade edeceği bir ilke bulunmaktadır:

> Devrimin özü, ekmek mücadelesi değil *insan onuru için mücadele*'dir. (Fanon 2004: 5; ayrıca bkz. 1965: 12)[51]

Sömürgecilik, sömürüyü ve tahakkümü güçlendirdiği gibi sömürülene dair "hor görücü imajlar"ın sürekliliğini de sağlar. Bu nedenle, sömürgeciliğe karşı mücadelenin belirli bir aşaması, bu sürekliliği sekteye uğratma amacıyla, "mitler, inançlar, halkın duygusal duyarlılığı"nı yenilemeyi, sömürülenin "kapasitesini yeniden ortaya koyma yönündeki ilerlemesi"ni, öz-imajı ve kimliğinin indir-

50. Sartre, Marx'ın *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki efendi-köle ilişkisinden "derinlemesine etkilendiği"ni söyler ama bunun neden böyle olduğuna yeterli bir açıklama getirmez. Buna yönelik bir eleştiri için bkz. Arthur 1983. Burada bizim için asıl önemli olan, Hegel-Marx arasındaki süreklilik ve kopuşlardan ziyade, sömürgedeki "yönetici sınıf"ın sadece sermayeye dayanmadığına yönelik Fanoncu tezle Hegelci efendinin sömürgenin farklı koşullarında değişime uğramasının birbirini tamamlamasıdır.

51. Fanonculuk için bkz. Ashcroft ve diğ. 2007: 91-93.

genmesine karşı "varoluşunun yeni bir boyutu"nu yaratma yönündeki devrimci kararlılığını içerir (Fanon 1965: 30). Fanon'un varoluşçu hümanizm, Marksizm ve antiemperyalizmin ilhamlarıyla, varoluşun baskılanıp indirgenmemesi ve yeni imkânlara açık olmasıyla ilişkilendirdiği insan onuru adına mücadele ilkesi, kendi çağdaşı sayılabilecek kimlik ve tanınma politikalarının çıkış noktalarından birini teşkil eder. Bu mücadelenin politik formu, tanınma fenomenolojisinde takip edilebilecek ve çağdaş tanınma tartışmalarında temel izlekler haline gelecek, ihtiyaç-arzu, sınıf-kimlik ve bölüşüm-tanınma gibi gerilimlerin habercisidir.

Marksizmin esnetilmesine ilişkin bu ilk tanımlayıcı öğe, Avrupa-merkezci evrenselciliğe kuşkucu yaklaşımın veçhelerinden biridir. Başka bir boyut ise Marksizm gibi, düşüncelerinin dayandığı ekollerden biri olan psikanalize gelindiğinde açıklık kazanır. Fanon, psikanalizin –Freud'un "yeryüzündeki her kişinin baş etme göreviyle karşı karşıya olduğu"nu ileri sürdüğü– Oidipus kompleksi kategorisinin kökendeki "evrensel" formuyla alındığında sömürgedeki vaziyeti açıklamada yetersiz kalacağına yönelik eleştirel bir şüpheyle hareket eder. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in "Zenci ve Psikopatoloji" başlıklı bölümünde, Freud, Adler ve Jung'un "Zenci hakkında düşünmedikleri"nin yanı sıra, çağdaş psikanalistler kabul etmeye gönülsüz olsalar dahi "Oidipus kompleksi(nin) Zenciler arasında ortaya çıkmaktan çok uzak" olduğu ileri sürülür.[52] Bunun nedeni, *sömürgede yer değiştirme* olarak tanımlanabilecek genel bir başkalaşımla *baba*'nın yer değiştirmesidir. Antilli baba, sömürgeci otoriteye tabi olduğundan "babanın yasası beyaz adamın yasası haline gelir... Sömürgedeki özne, ihlalci çocuğun yerini tutar" (Loomba 2000: 171 – çeviride küçük bir değişiklikle). Bununla birlikte, Ania Loomba'nın aynı bağlamda altını çizdiği bir husus, Fanon'un sadece psikanalizle değil Hegelci fenomenoloji, Marksizm ve Sartrecı varoluşçulukla eleştirel diyaloğunu da izah edebilecek bir ön-

52. Fanon "zenci" ve "siyah"ı farklı yerlerde, farklı amaçlarla kullanır. "Zenci" derken Fanon'un kullanımına atıfta bulunuyorum. Tracey Sedinger'ın terimleriyle, Fanon için "zenci" ırksal bir "çağrılma" ve özdeşleşmeyi ifade eden menfi bir kelimedir (2002: 47).

görüyü ortaya koymaktadır: "Fanon, Oidipusçu çerçeveyle bağını tamamen kopartmayıp, Oidipus öyküsünü ırk çerçevesinde yeniden yazar. Fanon, erkek çocuğun annesini arzuladığı Oidipusçu senaryo yerine, siyah adamların beyaz kadınlara sahip olma fantezisini sömürgeciliğin birincil sahnesi olarak önerir" (Loomba 2000). Fanon, Said'in (1991) "gezgin kuram"ındaki gibi, "evrensel" kategoriler aşina olunmayan bir kültürel-politik coğrafyada yer değiştirmeye uğradıklarında tezahür eden çatlakların peşine düşen bir okuma etkinliği sergiler. "Evrensel" kategorik olarak reddedilmek yerine farklı bir yorum faaliyetiyle yeniden yazılıp somutlaştırılır. "Evrensel" metin ve kategorilere dair bu okuma pratiği, Fanon'un "yeni hümanizm"inin ve "somut ve yeni bir insan anlayışına dayanan evrenselcilik" politikasının çıkış noktalarından birini oluşturur.

Hegel Sömürge Dünyasında

Marksizmin esnetilmesi ve psikanalizin kategorilerinin yeniden yazılması tanınma fenomenolojisinin sömürge bağlamındaki dönüşümüne yönelik Fanoncu yorumla kesişir. Bu dönüşümden önce tanınma fenomenolojisinin devreye girdiği noktayı belirginleştirelim. Fanon'un düşüncelerini ilk düzeyde tanımlayan unsurlardan biri, yasal tanınmanın gerekli olsa bile yetersiz kaldığıdır. Axel Honneth' in Nancy Fraser'a yönelttiği eleştiriyi hatırlarsak, yasal tanınmanın yetersizliği Hegelci bir varsayımın onaylanması anlamına gelir. Birbirinden farklı aşamalara sahip bir bütün olarak Hegelci tanınmada uğraklardan birindeki zarar bütünde çarpılmaya yol açar. Fanon'a göre de,

> siyah insanın yabancılaşması bireysel bir sorun değildir... bir çözümün ortaya konulması için, öznel düzeyi olduğu gibi nesnel düzeyi de ihtiva eden bütünsel bir anlama gerekir. (2008: 4)

Dolayısıyla yasal tanınmanın yetersizliği iddiası, tanınmanın bütünlüğü varsayımının tasdik edilmesi olarak görünür. Fanoncu tez, Honneth'in terimleriyle söylenirse, farklı tanınma modellerinin derinden bağlantılı karakterine işaret eder. Aynı zamanda tanınmanın

yasal çerçeveyle sınırlanmasına karşı fenomenolojik ve psikolojik boyutun rolünü tanınma açısından çarpıcı biçimde belirler.

Fanon *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de *siyah* deneyimini tanımlamak üzere, beyaz bir çocuğun "Anne, bak *Zenci*! Korkuyorum!" diye tepki verdiği sahneyi aktarır. Tracey Sedinger, Fanon düşüncesindeki ulus ve özdeşleşme mefhumlarının psikanalitik yorumunu yaptığı makalesinde, bu sahnenin "bireylerin özneler olarak çağrıldıkları" Althusserci (1991) "çağrılma"nın travmatik bir örneğini ve "ırksal özdeşleşme"nin ortaya çıkışını gösterdiğini ileri sürer. Fanoncu ideal, bu sahnede "zenci"lerin çağrıldığı, üyeleri arasında türdeşliği varsayan, aynılık temelinde bir ortaklık üreten "imgesel özdeşleşme"lere karşı, mimetik olmayan, konumsal, türdeşliği zorunlu kılmayan bir dayanışmaya yol açan "simgesel özdeşleşme"nin gerçekleştirilmesidir. Sedinger, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de "zenci"nin – "aniden beliriveren dışsal bir uyaran" olduğunu yazan– Fanon açısından "bir gösteren olarak" hiçbir anlamı olmadığını söyler. "Zenci"nin bir özdeşleşme nesnesi olmaması, söz konusu sahnedeki ırka dayanan özdeşleşmenin Siyah'ı Beyaz'ın kültürel-politik çerçevesinde gerçekleşen bir tanınmaya sıkıştırmasıyla yakından ilgilidir. Irksal veya imgesel özdeşleşmede, kimlik, eşitsiz bir ilişkide atfedilmiş bir baskı unsuru olarak yer alır: "Zenci'yi yaratan beyaz adamdır" (Fanon 1965: 47). Zenci olarak, deri rengi uyarınca tanınma, beyaz adamın kültürel çerçevesiyle özdeşleşmek anlamına gelir. Zencilik kabul edildiği veya bu tanınma gerçekleştiği anda sömürgecinin yarattığı imge tasdik edilmiş demektir. "Zenci" kelimesinin bu politik havzası, Fanon'un kişinin deri rengi ve "ırk"ıyla tanındığı bir milliyetçilikten radikal biçimde ayrılan "devrimci ulus tasarısı"nı anlamak açısından da önemlidir:

> Zencilik (*negritude*) hareketinin geliştiği kültürelci çerçeveye tepki olarak, Fanon'un tasarımı ("renkli insanı kendi kendisinden özgürleştirmek") ırktan radikal olarak farklılaşan devrimci bir ulus inşasını gerektirir. (Sedinger 2002: 50)

Sedinger'ın Fanon düşüncesinde imgesel özdeşleşmeden simgesel özdeşleşmeye ve milliyetçilikten devrimci ulus tasarısına ka-

dar analiz ettiği bu geçişi Zenci sahiciliği söyleminin sorgulanması ve tikelcilikten yeni bir evrenselciliğe başlangıç programı açısından yeniden ele alacağım. Bu aşamada, zikrettiği çarpıcı deneyimin Fanon'un karşılıklı tanınmalar dünyası kurma yönündeki çağrısına kopmaz bir biçimde bağlı olan tanınma sorunu açısından yorumlanabileceğini ileri sürebiliriz (2008: 170).[53] Fanon Siyah'ın buna benzer deneyimlerde –Joseph Conradcı (2016) bir imgeyi hatırlatırcasına– "Batılı bakışlar altında" sabitlendiğinden söz eder. Sartre'ın fenomenolojik analizindeki bakış, parçalayıcı ve fakat sabitleyip nesneleştirici *sömürgeci bakış*'a dönüşür. Sömürgeci bakış Siyah öznelliği parçalar; aynı zamanda onu şey benzeri bir kategori olarak bütünselleştirerek *şeyleşme* sürecini başlatır: "Batılı bakışların altında parçalarıma ayrılıyorum... Sabitleniyorum" (2008: 87). Efendinin tek özelliği, sömürgeci bakışıyla sömürüleni bir şey gibi sabitleştirmesi değildir; az sonra değineceğim gibi, bu ilişkinin bir başka biçiminde karşımıza ilgisizlik çıkar. Bununla birlikte, Fanon bu ilişkinin sabitleme ve belirsizlik biçiminde anlaşılabileceğini öne sürer: "Zenci'nin evrensel konumunda bir belirsizlik vardır fakat yine de onun somut varoluşunda karara bağlanır... Her nereye giderse gitsin Zenci bir Zenci olarak kalır" (2008: 133). Daha önemlisi, eserin ünlü pasajında karşımıza çıkan olgu, çağdaş tanınma tartışmaları bahsinde geçen, "önyargının hedeflerinin insanlar olarak değil de şeyler" olarak algılandığı ırkçılık durumuyla ilişkili şeyleşmenin sosyopolitik örneğidir. Fanon "Anne, bak Zenci!" sahnesindeki bakışla bir şey gibi "nesnel bir araştırmaya tabi hale gelirken" siyahlığını ve etnik karakterini "keşfettiği"ni belirtir. Gelgelelim bunun hemen ardından Zenci olarak tanınmak yerine "bir in-

53. Diana Fuss da (2014), Tracey Sedinger ve Stuart Hall'a (1996a) benzer bir biçimde, bunu "ırka dayanan çağırma" ve özdeşleşme açısından izah eder. Bu çağırmanın şiddetiyle siyaha daima mücadele edeceği bir benlik imgesi atfedilir.

54. Etnik karakterin keşfi ile insan olma arzusu arasındaki ilişkiyi yorumlamak üzere Tracey Sedinger'ın analizindeki imgesel ve simgesel özdeşleşmelerin aralığına yeniden başvurabiliriz. Sedinger (2002), Fanon'un "Anne, bak Zenci!" sahnesindeki ırksal özdeşleşmenin imgesel özdeşleşmeye işaret ettiğini ileri sürer. İmgesel özdeşleşme etnik karakterin keşfinde sabitlenen bir özdeşleşme tipidir. Oysa insan olma arzusu, simgesel özdeşleşmeler düzeyinde mümkündür.

san, sadece bir insan olmayı istedim" diye yazar (2008: 84-85).[54] Hatırlarsak, Axel Honneth zihinsel yaşamda sadece şey-benzeri bütünlüklerin egemenlik kazanması anlamına gelen şeyleşmeyi *tanınmanın unutulması* biçiminde kavramsallaştırıyordu: Şeyleşme, toplumsal varlığımızın tanınmaya dayandığının sistematik olarak unutulmasıdır. Buna karşılık, Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele*'de Fanon'a yalnızca –o da Sartre'a işaret etmek amacıyla– değinmekle yetinir. Oysa Fanon'da, kişinin sevgi-haklar-dayanışma alanlarına karşılık gelen "kendine güven, kendine saygı ve onurun toplu biçimde kazanılmasıyla", ("hem özerk hem de bireyselleşmiş, kendi amaçlarını ve arzularını tanımlayabilen bir varlık olarak") insan olma arzusunu gerçekleştirebileceği yönündeki bir düşünce hazır bulunmaktadır.

"Zenci ve Tanınma", insanın varoluşunu ancak bir başkası tarafından tanınmaya yönelttiğinde bütünlüklü bir varlık olabileceğine dair temel *Fenomenoloji* ilkesinin varoluşçu hümanist yorumuyla açılır. Tanınma açısından bakıldığında, Hegel'in diyalektiğinde "vurgulanması gereken mutlak bir karşılıklılık bulunmaktadır". Sömürge toplumuna gelindiğinde ise, beyaz adam "efendinin kapasitesine sahip", köle de zenci ile özdeş gibi görünür. Fanon, fenomenolojik efendinin sömürgeciliğin kültürel-politik dünyasında farklılaştığını ifade eder. Hegel'deki karşılıklı tanınma yerini tek taraflılığa bırakır. *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde "sömürgeciliğin dünyası ak-karacı (Maniheistik) bir dünyadır" ("Bu durum bazen mantıksal sonuçlarına ulaşır ve sömürgeleştirileni insanlıktan çıkarır") diye yazacak olan düşünürün hareket noktaları bu aşamadan itibaren izlenebilir (6-7). Çünkü bu evrede, esere uzunca bir önsöz kaleme alan Homi Bhabha'nın tespit ettiği kritik bir değişim göze çarpar:

> (Fanon'un bahsettiği) –Hegelci aşkın ve aşmacı anlamındaki– "tanınma" parıltısı yalnızca narsistik ilgisizliğin bulunduğu sömürge ilişkilerinde etkisini kaybederek başarısızlığa uğrar... Fanon'un kendinde ve kendi için insan gerçekliğine dair Hegelci rüyası, onun sömürge bilincinin ak-karacı yapısına ve bunun diyalektik olmayan bölünmesine ilişkin görüşüyle çözülür... burada Hegelci uzlaşma, Hegelci tanınma gerçekleşemez (2008: xxxii-xxxiii).

Hegelci tanınmanın temeli olan tanınma arzusuna karşılık, sömürgedeki ilişkilerde *narsistik ilgisizlik* hâkimdir. Efendinin beklediği, tanınma değil, kelimenin gerçek anlamında kölenin yapması gerektiği üzere çalışmadır. Çalışma ise, Hegel'dekinin aksine kölenin özgürlüğünün kaynağı olmaktan çıkmıştır. Sömürgeleştirilen köle, çalışma aracılığıyla nesneyi belirleyerek kendisine dönüp öznelliğini inşa edemez. Hegelci anlamda öznelliğin gerekli koşulu olarak bir nesne belirlemek yerine "Zenci, efendiye benzemek istemektedir. Bu nedenle Hegelci köleden daha az bağımsızdır" (Fanon 2008: 172). Onu Hegelci köleden daha az bağımsız hale getiren şey, Beyaz efendinin öznelliğine takılıp kalmasıdır. Fanon'un sömürgedeki ilişkileri diyalektik değil ak-karacı biçimde tanımlamasının nedenleri bu ilişkinin sonuçlarını yorumladığımızda anlaşılacaktır: Karşılıklı tanınma imkânı, köleyi doğanın parçası ve/ya hayvan olarak gören efendinin bakışı tarafından iptal edildiği gibi, kölenin isteği de bir tanınma arzusu değildir (Villet 2011: 43). Oysa Hegelci diyalektiğin en önemli anlarından biri, kölenin çalışma aracılığıyla nesneyi tespit edip özneleştiği andır. Efendiye benzemek isteyen siyah kölenin ulaşamadığı bir an. Fanon'un deyişiyle, "buradaki köle, hiçbir şekilde... kurtuluşunun kaynağını çalışmasında bulan özneyle benzer değildir" (2008: 172). Böylelikle gerçek bir tanınma arzusu olmayan Fanoncu köle, efendinin öznelliğini kendi isteği olarak düşündüğünden, gerçek bir öznelliğe de ulaşamaz. Dolayısıyla, sömürgeleştirilen kölenin, özbilincini geliştiren, efendinin özbilincinin temeli haline gelen, Sartre'ın (2009: 326) "efendinin gerçekliği" şeklinde ifade ettiği, *Fenomenoloji*'nin kölesi olmadığı açık görünür.

Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in aynı sayfasında, "Zencinin özgürlüğün bedelini bilmediği"ni, "çünkü onun için savaşmadığı"nı iddia ederken, *Fenomenoloji*'nin varoluşçu yorumcularından birini serdederek "kendisini yaratmadığı"nı, önceliğinin özgürlük değil güvenlik olduğunu ekler. Özbilinç yokluğunun en önemli nedenlerinden biri budur. Farklı ülkelerdeki "Zenci deneyimleri" birbirinden ayrılmasına karşın, Siyah, bunların anlamlı bir bölümünde, Batılı bakışların altında, özbilinç yokluğuyla karakterize olur (2008:

173). Hatta Fanon Siyah'ın insan olmadığına dair kışkırtıcı bir sonuca varır. Eserin ilk sayfasında, "Siyah insanın ne istediği"ni sorarak başlar. Özbilinci talep eden bir tanınma arzusu var mıdır? Bunu takiben, "renkli kardeşlerimin hıncına neden olma riskini de alarak söyleyeceğim," der: "Siyah, insan değildir." Bu değilleme, Siyah'ın hiçlik durumunda olduğu anlamına gelmez. Hiçlik, siyahın deneyimlemediği bir olumsuzlama imkânı, "özgün bir ayaklanmanın doğabileceği tamamen çıplak bir iniş (ya da yamaç)... bir var olmama bölgesi"dir. Ancak birçok durum açısından, Siyah bunu "gerçek bir cehennem"e dönüştürmekten de uzaktır. Bu aşamada, Siyah'ın ne istediği ve kendi kendisinden neden özgürleşmesi gerektiği açıklık kazanır. Asıl sorun, *siyah derilinin beyaz maskeler takması*, bağımsız bir özbilinç kazanmak yerine beyaz efendinin özbilincini istemesidir. Hegel'e göre, özbilinç özgürlüğü varsaydığından, özbilincin kendi deneyiminde geçirdiği aşamalar bir özgürlük anlatısı sunar. Sömürgedeki durumun tanınma fenomenolojisinin özgün biçiminden temel farkı ise, siyahın özgür ve özbilince sahip bir varlık olamamasıdır. Siyah derilinin beyaz maskeler takması, bilincini beyaz efendinin özbilinciyle tanımlaması anlamına gelir ve "Hegel'in tasavvur edemediği" bu durumun kendisi karşılıklı tanınmanın engelidir. Siyah deri beyaz maskeler olgusunun karşılıklı tanınmayı ortadan kaldırması, kahredici bir basitlikle, ortada bir karşılıklılığın bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Bu ilişkide, karşılıklı tanınma arzusu değil, siyahın kendisini beyaz olarak tanıma isteği söz konusudur:

> Siyah insan beyaz olmak istiyor. Beyaz insansa, köleleştirerek daha yüksek bir insani düzeye ulaşmak. (2008: 3; ayrıca bkz. 178, 45)

Bir başka ilişki biçimi ilgisizliktir. Zenci, bir öznellik emaresi olarak, beyaz adamın yüzüne kızgınlıkla baktığında, beyaz adam ona "kardeşim, aramızda bir fark yok," der "ve fakat Zenci bir fark olduğunu *bilmektedir*. Onu *istemektedir*" (bu iki fiil Fanon'un metninde italik olarak geçer. Muhtemelen, bahsedilenin hem epistemolojik bir bilme olmadığına ve hem de isteğin arzudan farkına işaret edilmektedir). "Beyaz adamın ona dönüp 'Allahın belası zenci' diye

bağırmasını istemektedir ki, onlara... göstermek için eşsiz bir şansa sahip olabilsin. Fakat çok büyük bir sıklıkla, ortada *ilgisizlik* ya da *paternalistik merak* dışında olup biten hiçbir şey yoktur." Öte yandan, bu narsistik ilgisizlik ilk bakışta beyaz adamın üstünlük duygusu olarak görünmesine karşın, siyah adamın cephesinde de hâkimdir. Söz konusu Siyah için, sorun

> ...daima bir özne sorunudur; nesneyi düşünmez dahi... Nesnenin etkisini deneyimlemek istemez. Nesneyle temas kurmak çatışma anlamına gelir. *Ben Narkisos'um... Ben, başka hiçbir şey, fakat sadece ben.* (2008: 164-65)

"Zencilik" hareketindeki özgüllük ve sahicilik taraftarlarının tutumunu çok iyi açıklayan, özne olarak tanınmak istemek ve fakat asla nesne telakki edilmek istememek yönündeki tutum, beyaz üstünlüğünü temel alan diğer narsistik ilgisizlikle beraber, *çift başlı narsizm*'i üretir. Bununla birlikte, Siyah'ın beyaz efendinin bakışında bir nesne rolü oynaması durumu, sömürgedeki ilişkilerde karşılıklı tanınma imkânının altını oymaya devam etmektedir (Villet 2011: 44). Sonuç olarak, kendi "nesne(l)liğinin anahtarını elinde tutan" (Sartre 2009: 488) öteki olmaksızın öznelliğe kavuşulamaz. Çift başlı narsizmde söz konusu olan, Sartre'ın "kendi-için varlığımın temeli olarak başkasının mutlak öznelliğinin yok sayıldığı" fakat "nesne(l)liğimin her türlü yakalanışını (da) aynı zamanda yok eden" biçiminde tanımladığı "başkasına yönelik ilgisizlik"in bir türüdür (2009: 490).[55]

55. Sartre, eserin bu sorunla ilgili "Başkasına Yönelik Tavırlar" bölümlerinde "kökensel başkası-için-varlığa temel tepki" türlerini ele alır. Sartre'ın birçok farklı formda çözümlediği bu tepkileri kuşatan genel tavır, "başkasına yönelik ilgisizlik"tir. Başkasına karşı "körlük" olarak da ifade edilebilecek bu tutum, öznelliğin "başkasının öznelliğinin çöküşü üzerinde" kurulmasına dayanır. Fakat körlük, durumun farkında olunmadığı anlamına gelmez; özne bu duruma maruz kalıyor değildir. Başkaları karşısında kendi körlüğünü ve başkası-için-varlığı "örtük bir biçimde" anlar. Bu durumda, "bir tür fiili tekbencilik" uygulamasına girişilir: "*Başkaları* sokaktan geçen *formlar*'dır... Onlara neredeyse dikkat bile etmem, dünya üzerinde tek başımaymış gibi eylerim; duvarlara sürtündüğüm gibi 'insanlara' sürtünürüm... (onlar) *işlev*'dirler." Sartre bu tavrın son tahlilde "kendi yenil-

Hegel'in İyimserliği

Sartre'ın Fenomenolojik Ontolojisinde Çatışma Perspektifi

Fanon düşüncesinde, fenomenoloji, "ikiye bölünmüş", "karşılıklı dışlamanın ilkelerine uyan", "saf Aristotelesçi mantık tarafından yönetilen", "uzlaşmanın mümkün olmadığı" bir dünyaya giriş yapmıştır (Fanon 2004: 3-4). Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*'de bunu *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden (Georg Lukács) etkilenmesine bağlasa bile, Fanon'un sömürgeciliği çözümleme girişiminde, karşımıza Hegelci fenomenolojiyle birlikte, Alexandre Kojève sonrası çatallanan tanınma yorumlarına çatışma perspektifli bir fenomenolojik ontolojiyle dahil olan Sartre'ın felsefesi çıkar.[56] Fanon'un düşüncelerinin bir kutbunda Hegel'in somut evrensellik ve *karşılıklı tanınma ideali*, diğer kutbunda ise Sartre'ın *çatışma perspektifi* bir diyalog ve mücadele içinde yer alır. Fanon ve Sartre'ın yolları, Sartre'ın *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı önsözle birlikte gerçek dünyada da kesiştiğinden bu ilişkide kurgusal bir mukayeseden fazlası vardır. Fanon, Sartre'ın *Yahudi Düşmanı: Antisemitin Portresi*'nden derin bir biçimde etkilenmişti (Cheyette 2006). Sartre'ın bunu önceleyen büyük kitabı *Varlık ve Hiçlik* ise Fanon'un henüz eserlerini serdetmemiş olduğu bir tarihte yayımlanmıştı. Bu eserin *Hegel'in iyimserliği* ortak paydasında buluşan birkaç temel izleğini Fanon'la etkileşime geçirmek üzere ele alabiliriz.

---

gisinin ilkesini içerdiği"ni söyler; çünkü, esasen başkasının karşısında var olan öznenin konumunu kırılganlaştırır. Fanon ise, ana fikre katılmakla birlikte, başkasına karşı bu tavrın, en açık biçimde sömürgeci ilişkilerdeki "narsistik ilgisizlik"te ortaya çıktığını düşünür.

56. *Varlık ve Hiçlik*'in "Başkası ile Somut İlişkiler" bölümünün ilk başlığı şöyle açılır: "Benim için geçerli olan başkası için de geçerlidir. Ben kendimi başkasının etkisinden kurtarmaya çalışırken, başkası da benim etkimden kurtulmaya çalışır; ben başkasını köleleştirmeye uğraşırken, başkası da beni köleleştirmeye uğraşır. Burada söz konusu olan hiçbir biçimde bir kendinde-nesneyle tekyönlü ilişki değil, karşılıklı ve hareketli münasebetlerdir. Dolayısıyla bundan sonraki betimlemeler *çatışma perspektifi* içinde düşünülmek zorundadır. Çatışma, başkası-için-varlığın kökensel anlamıdır."

Yirminci yüzyılın en tanınmış Marksistlerinden biri olmasına karşın, Sartre'ın "felsefe kuramının politik çözümlemelerinin gelişimiyle hiç uyumlu bir gelişim izlemediği"ni belirtmeliyiz (Honneth 1995a: 158). Varoluşçu filozofun kuramı, ilk bakışta, Alexandre Kojève'in "bireyselliğin topluluk üzerindeki ontolojik üstünlüğünü sürdüren" kahramanvari Hegelciliğine, Hegel'in etik yaşamının uzlaştırıcı boyutlarından daha yakındır. Modern parçalanmışlığı aşarak yeni dünyayı bütünlüklü biçimde inşa etmeye adanmış bir filozof olan Hegel'in, çelişkileri öylece bırakması düşünülemez. Karşılıklı tanınma, Hegel'in nazarında özbilinçlerin hem kendileri için hem de başkaları için var olabildikleri, bireysellik ve toplumsallık çelişkisinin aşıldığı bir toplumsal-politik durumu ifade ettiği için aynı zamanda arzu edilir ve gereklidir; uzlaşmanın anlamı Bütünün teleolojik mahiyeti gereği zaten başlangıçta varsayılmıştır. Sartre'ın deyişiyle, efendi-köle ilişkisinde "karşılıklılığın kurulabilmesinin gerektiği" ileri sürülür (2009: 329). Sartre'ın fenomenolojik ontoloji denemesinde ise, bu karşılıklılık birçok nedenden dolayı zora girer.

Sartre, Hegel'in başkasının konumu hakkında "dahiyane sezgi"sinden bahsederek başlar,[57] ardından birkaç katmandan oluşan bir eleştiri geliştirir. İlk olarak, Hegel'de kendi-için-varlık ve başkası-için-varlık çatışması, bir bilgi sorunu olarak geliştirilmiş, aslen "ontolojik (olan) sorun bilgi terimleriyle formülleştirilmiş"tir. Hegel'in, bilinçler arasındaki mücadelenin temelini her bilincin "kendi varlığından emin oluşunu hakikate dönüştürmek için gösterdiği çaba" olarak ele alışındaki esas sorun, varlık ve bilginin özdeşleştirilmesi veyahut *varlık sorununun bilgi sorununa indirgenmesi*'dir. Oysa varlığın ölçüsü bilgi değildir, bilakis "hakikati ölçen varlıktır".

57. "Hegel'in başkası için varlık diye adlandırdığı 'uğrak', kendinin bilincinin gelişmesinde zorunlu bir evredir; içselliğe giden yol başkasından geçer... Hegel'in buradaki dahiyane sezgisi beni kendi varlığımda başkasına bağımlı kılmaktır. Ben ancak bir başkası aracılığıyla kendi için olan bir kendi için varlığım, der. Şu halde başkası benim yüreğime işler. Başkası, kendi kendimden şüphe etmeksizin şüphe konusu olamaz, çünkü (Hegel'in *Propedeutik*'te belirttiği gibi) 'kendinin bilinci yalnızca kendi yankısını (ve yansısını) bir başkasında tanıdığı ölçüde gerçektir'" (2009: 326).

Bu belirlemeye göre, bilinç söz konusu mücadelede kendini olumlarken, "soyut bir gerçeğin değil, kendi varlığının kabul edilmesinin hak talebinde" bulunmaktadır. Sartre, kritik bir hamleyle, efendi-köle diyalektiğindeki çatışmanın bir bilgi sorunu veya soyut bir gerçek olmadığını ileri sürerken ilk Hegel eleştirisi ekollerinden birini oluşturan varoluşçuluğun öncüsü Kierkegaard'a yönelir. Hegel'e karşı Kierkegaard, gerçekleşme veya kendini gerçekleştirmenin soyut ve "tümel bir yapının nesnel açıklaması"na dayanan bir bilgi sorunu değil, "somut varlığın kabul edilmesi talebi" olduğunu ileri sürer. Bu yol ayrımı, tanınma tartışmalarına farklı bir izleğin dahil olması biçiminde yorumlanabilir. *Somut varlığın tanınması* yaklaşımı, "kendi varlığından emin oluş" için mücadelenin *soyut bilgi sorunu* telakki edildiği bir başka yaklaşımdan kendisini ayrıştırarak öne çıkar.

Varoluşçu filozof, Hegel felsefesinin bu niteliğini "varlığın bilgiye yedirilmesi" şeklinde değerlendirip epistemolojik ve ontolojik olmak üzere "ikiyönlü bir iyimserlik suçlaması" yöneltir. Epistemolojik iyimserliğin eleştirisi, tanınma ilişkilerindeki Hegelci saydamlığı sorgular. Karşılıklılığın kurulmasının gerekliliği, iki bilincin birbirlerini tanıyıp onayladıkları bir "nesnel uzlaşma(nın) gerçekleştirilebilir" olmasını temel alır. Bilinçlerin karşılıklı bir saydamlık zemininde buluştuklarını varsayan nesnel uzlaşmanın mottosu ise, "ben başkasının beni kendi kendisi gibi bildiğini biliyorum"dur. Sartre'ın Hegel'in "dâhiyane sezgisi"nden eleştirisine geçtiği düzey, saydamlık ve dışadönüklüğe karşı içselliğe doğru çekilişte tezahür eder. İçsellik nokta-i nazarından, ben kendisi için dahi bir muamma (ya da "bilinç kendi varlığı içinde varlığı kendisi için sorun olan bir varlık")[58] iken, bilinçlerin karşılıklı saydamlığı başarılamaz. Başkasını nesne olarak kavradığımda, bunu, onun kendi-için varlığı açısından yapamam; çünkü başkası bana "radikal biçimde başka bir form altında görünür". Kapanmaz ontolojik gedik

58. "Bunun anlamı, bilincin tam uygunluk içinde kendi kendisiyle örtüşememesidir... bilincin özelliği bir varlık çözülmesi (*décompression*) olmasıdır. Nitekim bilinci kendisiyle örtüşme olarak tanımlamak imkânsızdır" (Sartre 2009: 134).

nedeniyle, kendi ve başkası arasındaki ilişkiyi –Bütünde karşılıklılığa doğru aşılmak üzere– eşdüzeye indirgeyen tümel bir kavram da türetilemez. Diğer bir deyişle, bilinçlerin karşılıklı saydamlığı gerçekleştirilemeyeceği gibi, hakiki-bütünsel bilgi elde etmek üzere Bütüne yerleşilip bilinçlerin eşdüzeyliliği de sağlanamaz. Sartre, bu noktada, Hegel'in iyimserliğinin "yenilgiyle sonuçlandığı"nı öne sürerek "bilinçlerin ontolojik ayrılığı" düşüncesini geliştirir. Bilinçlerin ontolojik ayrılığı, bilinçlerin karşılıklı saydamlığının temelini, benim kendimi başkasında nesne olarak kavradığım düşüncesini bozguna uğratır. Kendimi başkasındaki nesne olarak kavramam ve kendime böyle görünebilmem, der Sartre, başkasını özne olarak kavrayıp "içselliğinde yakalamayı" gerektirir. Oysa başkası, içselliği, gerçek varlığı ve öznelliği içinde yakalanamaz:

> Nesne-başkası ile özne-ben arasında hiçbir ortak nokta yoktur, kendi(nin) bilinci ile başkasının bilinci arasında da olmadığı gibi. Başkası benim için ilk önce nesneyse, kendimi başkasında bilemem ve başkasını da gerçek varlığı, yani özneliği içinde kavrayamam. Bilinçlerin ilişkisinden hiçbir tümel bilgi devşirilemez. (2009: 332)

Ontolojik iyimserliğin eleştirisi de bilinçlerin ontolojik ayrılığı ilkesiyle bağlantılıdır. Hegel, "hakikat Bütündür"den hareketle, bu hakikati meydana getiren farklı bilinç formlarını eşdüzey uğraklar olarak ele alır; "hiçbir tikel bilinçte yerleşmeden", Bütünün veya Mutlağın bakış açısında konumlanır. Sartre ise, Hegel'de tikel bilinçlerin kendi aralarında "eşdeğer" oldukları, Bütünün bakış açısından her bilincin eşdüzey görüldüğü gerekçesiyle bu kez *cogito*'nun içselliğine yönelir:

> Bilincimin varlığı kesinlikle bilgiye indirgenebilir değilse, o zaman hem kendi varlığımı hem de başkalarının varlığını eşdeğer olarak görebileceğim karşılıklı ve tümel bir ilişkiye doğru varlığıma aşkınlaşamam: tersine, kendi varlığım içine yerleşmem ve başkası sorununu kendi varlığımdan kalkarak ortaya koymam gerekir. Kısacası tek güvenilir hareket noktası *cogito*'nun içselliğidir. (2009: 333)

Sartre'a göre, bu yöneliş –Kartezyanizme dönüş değil– aslen "bilinçler çokluğunun aşılamaz bir ilke" olarak düşünülmesi gerek-

tiği anlamına gelmektedir. Hegel, Bütünün bakış açısından, farklı bilinç türlerini eşitleyerek bilinçler çokluğunu aşarken, esasen, "kendinin bilinci olan özel varlık boyutunun doğasını hiçbir zaman kavrayamamış"tır. Oysa "kendimi bir Bütüne doğru aşkınlaştırabilirim ama kendimi ve başkasını temaşa etmek üzere bu Bütüne yerleşemem". Asıl mesele bilgi değil varlıktır ve kendimi Bütüne doğru aşkınlaştırdığımda kaçınılmaz biçimde hep geri döneceğim yer, kendinin bilinci olan özel varlık türüdür; çünkü bu, farklı bilinçler arasında eşdeğerliliğe dayanamayacak, bilgi-öncesi, varoluşsal seçimlerin konusudur. Sonuç olarak, Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'in Hegel' in fenomenolojisine ayrılmış kısmını, "benim başkasıyla münasebetim öncelikle ve temelde varlıktan varlığa bir ilişkidir, yoksa bilgiden bilgiye bir ilişki değil" diyerek sonlandırır. Başkası'nın konumu hakkındaki "dâhiyane" Hegelci sezgiye rağmen, kendi ve başkası sorunu bilgi değil varlıkla ilgilidir. Daha hakiki-üst bir bilgi adına aşılabilecek epistemolojik uğrakların karşılaşması olarak anlaşılamaz. Tanınma mücadelesine soyut bir gerçeğin değil kendi somut varlığımın kabul edilmesi talebiyle girerim. Bu mücadelede, başkası duyumsanabilir "varlığını tehlikeye atamayan", "dış şeylere bağlı kalan" olarak "bana ve kendisine *özsel olmayan* gibi görünür. O *Köle*'dir; ben *Efendi*'yim" (2009: 326). Sartre'a göre, başkasıyla ilişkinin bu fenomenolojik ontolojik formu epistemolojik saydamlığa değil ontolojik ayrılığa dayanır ve aşılamaz.

Fanon'da Şiddet Sorunu

Sartre'ın ontolojik ayrılık bahsinden devam edelim. Öncelikle, Hegel, Sartre ve Fanon arasındaki diyaloğu kurgulamak üzere "köle" olarak tercüme edilen Almanca *knecht*'in "hizmetkâr" anlamının altını çizmeliyiz. Hegel, erken dönem yazılarından "Kim Soyut Düşünüyor?"da önce alışverişe çıkan bir hizmetçi kızdan, ardından da Diderot'nun *Kaderci Jacques ve Efendisi* eserinden hareketle Fransızların yanında çalışan "tuzu kuru bir uşak"tan söz eder:

> Efendi enfiye çekmekten ve saate bakmaktan başka bir şey yapmaz ve geri kalan her işin görülebilmesini uşağına bırakır... efendi uşaktan

bir şey istediğinde emir vermek sökmez... uşağın karşısında niyetinin sebeplerini açıklayıp onu *ikna* etmesi... gerekir. (2013: 60)

"Kim Soyut Düşünüyor?"un efendisi, bir açıdan *Fenomenoloji*'nin efendisine benzer. Hem Alexandre Kojève hem de Hans-Georg Gadamer kölenin kendisine verilen işi efendinin "saf" hazzı için yapan ve "efendinin masasını kuran" varlık olduğunu söylerler. Hegel "efendinin köleye bağımlı hale geldiğini ve bu nedenle efendi olma bilincinin sınırlı olduğu gerçeği"ni bu şekilde gösterir (Gadamer 2013: 204; Kojève'den akt. Gadamer 2013: 204).[59] "Kim Soyut Düşünüyor?"da efendinin uşak karşısında otoritesini sürdürebilmesi için onu ikna etmesi, dahası "gönlü okşayan birkaç söz söylemesi gerekir". Bu efendi, soyut düşünmenin hilafına, diyalektik olumsuzlamanın mantığından muaf değildir. Bir şeyin olumsuzlanması olarak, ötekisine gerekçeler sunmak zorundadır. Fenomenolojik inşasında uşak gösterenine bağımlıdır. Dolayısıyla Türkçede bu terimin "köle" olarak karşılanması Fanon'un sömürge fenomenolojisi bağlamına çok daha uygun görünüyor. Beyaz efendi diyalektik olumsuzluk mantığından bağışıktır. Siyah kölenin olumsuzlanması değildir. Başkalarıyla birlikte olmadan, sahiciliğine zarar gelmeden var olma özelliği haizdir. Kendi kendisinin ötekisi olarak, başka ötekiye ihtiyaç duymaz. Sembolik inşasında siyah gösterenine bağımlı değildir (Fuss 2014: 341-42). Köle bu şekilde sözel ve toplumsal bağlamına yerleştirildiğinde, Sartre'ın fenomenolojik ontolojisindeki karşılıklı tanınmanın imkânsızlığını sergileyen "o (başkası)

59. Gadamer'e göre, söz konusu ilişkide ötekinin ortadan kaldırılamamasının nedeni şudur: "Özbilinç için ötekinin var olmayı sürdürmesi özseldir. Kendi özbilinci ötekine bağlıdır; ancak buradaki bağlılık, isteğin –basit bir biçimde yok edilmesi gereken– kendi nesnesine olan bağlılığından farklıdır. Burada özbilinç, ben olarak ötekine daha tinsel bir şekilde bağlıdır... sadece birinin kendi ben'ini onaylaması değil aynı zamanda ötekinin ben'inin onaylanması da vardır." Gadamer bu "özsellik"i *Fenomenoloji*'deki "tek taraflı eylemin hiçbir yararı yoktur" ilkesinden hareketle, "tanınmanın daha önemli bir formu" olarak gördüğü "selamlama" ile izah eder (2013: 201 – küçük değişikliklerle). Selamlama, sömürgedeki ilişkilerin efendi-köle diyalektiğinin özgün biçiminden farklılığı üzerinde düşünmek üzere iyi iş görebilir. O halde soru şu: Sömürgeci efendi kölesini selamlar mı?

Köle'dir; ben *Efendi*'yim" perspektifinin, sömürge alanını izah eden bir ilişki modeli sunduğu anlaşılır. Fanon'da şiddet sorunu da bir çatışma perspektifi uyarınca, asimetrik ilişkiler çerçevesinde, gün yüzüne çıkar.

Siyah Deri Beyaz Maskeler, sömürge koşullarındaki açmazın politik olarak nasıl üstesinden gelinebileceği tartışmasıyla biter. Tartışmanın başlıklarından biri, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde müstakil bir bölüm ayrılacak olan şiddettir. Sonuç bölümünde, bazı siyah deneyimleri açısından bakıldığında tek çözümün şiddet olarak göründüğü şu şekilde ilan edilir: "Marksist ya da idealist bir analizin sonucu olarak değil, fakat oldukça basit bir biçimde, yaşam, sömürüye, sefalete, açlığa karşı savaş formundan başka bir biçimde ele geçirilemeyeceğinden." *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin ilk bölümünün "Şiddet Üzerine" başlığını taşıdığı ve kitabın sömürgecilikten kurtuluş "daima şiddeti içeren bir olgudur" cümlesiyle başladığı düşünülürse, kamusal dolaşımdaki Fanon imajlarında sıklıkla karşılaşılan şiddet mevzusunun bir galatımeşhur olmadığı anlaşılır. Fakat lugatifasih açısından asıl sorun, Fanon'un kızgın bir kitleye her şeyi bir kenara bırakıp kalaşnikoflarla terör eylemlerine girişmeyi salık veren bir silahlı mücadele önderi gibi sunulmasıdır. Bu temsil, Fanon'u hatırlama amacının mahir bir biçimde göz ardı edilmesine yol açar.[60] Fanon, sömürgesizleşmenin içerdiği şiddeti yapısal dönüşüm programının bizatihi içerdiği bir olgu biçiminde ortaya koyar. Sömürgecilikten kurtuluş, temelde, evrimci bir geçiş olarak anlaşılamaz. "Sömürgedeki durumun tepeden tırnağa sorgulanma gerekliliği" icabınca ve "mutlak bir ikame" anlamına gelmesi nedeniyle, bir insan türünün yerini başkasının aldığı bir süreçtir:

> Sömürgecilikten kurtuluş asla fark edilmeden gerçekleşmez, çünkü varlığa odaklanır ve onu temelden değiştirir; seyircileri... Tarihin sahne ışığı altında... bir aktöre dönüştürür. Yeni bir dil ve yeni bir insanlıkla birlikte, insanlığın yeni kuşağına özgü yeni bir ritim ilham eder. Sömürgecilikten kurtuluş, tam anlamıyla, *yeni bir insanın yaratılması*'dır. Fakat

60. Homi Bhabha'ya (2008) göre, Fanon'u hatırlamanın amacı, onun büyük bir derinlik ve şiirle gün yüzüne çıkardığı, ırk ve ırkçılığın tarihi, sömürgecilik ve kültürel kimliğin hafızasını hatırlamaktır.

bu tür bir yaratım doğaüstü bir güce atfedilemez. *Sömürgeleştirilen "şey" tam da özgürleşme süreci aracılığıyla bir insan haline gelir.* (2004: 3)

Sömürge toplumu, Hegel'in "Kim Soyut Düşünüyor?"undaki terimle, "fazlasıyla kolay, fazlasıyla bayağı, soyut düşünen, kötü bir toplum"dur. Hegel, soyut düşünmeyi, "katilde onun bir katil olduğu soyutlamasından başka hiçbir şey görmemek ve onun geri kalan tüm insani özünü bu yalın nitelik vasıtasıyla hiçlemek" biçiminde tanımlar. Soyut düşünme, zenciyi ırksal ve imgesel bir özdeşleşmeye çağıran, onun zenciliğinden başka hiçbir şey görmeyip geri kalan tüm insani özünü hiçleyen beyaz efendinin konumuyla karşılaştırılabilir. Bu anlamıyla *soyut düşünme*, zihinsel ve toplumsal yaşamda şey benzeri bütünlüklerin egemen olduğu *şeyleşme* ile örtüşür. Gelgelelim ak-karacı sömürge dünyasında, Hegel'in diyalektiğin en önemli kavramı olarak gördüğü *aşma*'nın koşulları bulunmadığından *şey*'in insan haline gelmesi verili öznelerarasılık modelinden sapar. Tarafların birbirlerini tanımalarının mümkün olmadığı, kölenin bağımsız bir özbilinç geliştirmek yerine efendinin özbilincini istediği ve bunun psikopatolojik sonuçlara yol açtığı sömürgeci ilişkiler düzleminde şiddet devrimci bir ulus tasarısının yapısal formudur. Fanon'da şiddet "yerlinin kendisini indirgeyen mantığa, ayrımlaştıran coğrafyaya, insanlıktan çıkaran ontolojiye, iflah olmaz bir özle tanımlayan epistemolojiye karşı", "sömürgeciliği bütünselleştirici bir sistem olarak temsil eder" (Said 1994a: 267-68). Tracey Sedinger'ın analizine dönersek, şiddet, ırksal çağrılma ve imgesel özdeşleşmenin "gayri-iradi tuzağı"na karşı "simgesel özdeşleşmenin ortaya çıktığı" bir "politik çaba" olarak belirir. Fanon'a göre, ulusal ve toplumsal kurtuluş, imgesel özdeşleşmenin ırksal mantığından simgesel özdeşleşmenin "yeni bir halkı mevcuda getiren", "henüz var olmayan insanları var eden" "hayali cemaat"ine doğru devrimci bir ulus tasarısı, travmatik ve şiddet içeren bir geçiştir. Yeni topluluğu bir araya getiren "tutkal", ilksel travmaya bir yanıt vermeksizin gerçekleşemez. Bu nedenle *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde "devrimci şiddet, gönüllü olmayan imgesel özdeşleşmeler kapanıyla yer değiştiren sembolik özdeşleşmelerin performatif ortaya çıkışı haline gelir" (Sedinger 2002: 51).

Bu açıklamalara kendiliğinden şiddetin zaafları eklenmezse yaygın Fanon imajının tek yanlılığı layıkıyla saptanamaz. Fanon'a göre, şiddet bir toplumsal dönüşüm programının bütünsel anlamı olarak anlaşılmayıp kendinde kutsanan bir öz haline getirildiğinde veya "derin bir pragmatik gerçekçilik"le sömürgeci sistemle bağları aceleci bir biçimde koparmaya dönüştüğünde, "kendiliğindenliğin başarısızlığı" patlak verir (2004: 85).[61] Bu bağlamda, Sartre tarafından kaleme alınan önsözün daha fazla okunduğunu, buna karşılık, kitabı tam olarak temsil etmediğini, dahası, Alice Cherki'nin ifadesiyle, Fanon'un "kaygılarını ve üslubunu saptırdığı"nı düşünmek ikna edici görünüyor: Fanon "bütün ötekilere" hitap ederken, Sartre sömürgecilik ve şiddet gerçeğinden yola çıkarak Avrupalılara seslenir; Fanon şiddeti kendi başına amaç haline getirmeyen bir analiz yaparken Sartre över. Fanon "öteki korkusunun aşılmış olacağı bir gelecek"ten, Sartre ise ötekiyi imhadan söz eder; Fanon'un devrimci toplumsal değişim vurgusu Sartre'da neredeyse bireysel bir suç eylemine dönüşerek "Fanon'un önermelerinin kapsamını daraltır" (Cherki 2007: 8).[62] Homi Bhabha'nın *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı önsözde söylediği gibi, Hannah Arendt'in itirazları da kitabın kaygılarını tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü Fanon "kendiliğinden şiddetin yüceltilmesi konusunda dikkatli" idi ve "nefretin bir yol gösterici olmadığı"nı ileri sürüyordu. Bhabha, bu noktada, Arendt'in Fanon yorumunu temelde Sartre'ın önsözünden hareketle oluşturduğunu yazarak Arendt ile Sartre'ın ürettiği iki farklı Fanon imgesine karşı bir yorum geliştirir:

> Arendt için, Fanon'un şiddeti politikanın sonu iken, Sartre, insan özgürlüğünün ilk nefesi, ateşi olarak betimler onu. (Bu bağlamda) farklı bir okuma öneriyorum. Benim görüşüme göre, Fanon'da şiddet, ruhsal-duy-

61. "Kendiliğindenliğin başarısızlığı"na "yatay şiddet" durumunu da ilave edelim: Bu durumda şiddet sömürgeleştirilmiş olanın "kendi arkadaşlarına" yönelir (Fanon'dan akt. Freire 1991: 38).

62. Bu konuda Judith Butler'ın (2006) "Şiddet-Şiddetsizlik" başlıklı makalesi de önemli bir katkı yapar. Butler, Sartre ve Fanon'un hitap tarzlarını mukayese ederken, Fanon'un doğrudan hitap tarzında, özellikle –"biz", "siz" ve "onlar"dan ziyade– "sen" hitabında radikal bir diyalog ve demokrasinin imkânlarını araştırır.

gusal bir hayatta kalma mücadelesinin bir parçası ve şiddetli baskının ortasında *insan failliği için bir arayış*'tır. (2004: xxxv-xxxvi)

Sömürgede Tanınma Diyalogları

Diyalektik Evrensel ve Siyah Tikel

Antiemperyalist düşünürün önünde başlıca iki model bulunuyordu: asimetrik ilişki (Sartre) ve özgün diyalektik (Hegel). Sartre'ın bilinçlerin ontolojik ayrılığı ilkesi sömürgeci gerçekliği izah etmek üzere Hegelci nesnel uzlaşmadan daha uygun görünse bile, Fanon, sömürgenin farklılığından kaynaklanan yer değiştirme ilkesince – psikanaliz ve Marksizmdekine benzer biçimde– varoluşçu filozofa ihtirazi kayıtlar ileri sürmekten de geri kalmaz. Öncelikle, Sartre bir fenomenolojik-ontoloji denemesi yaptığı halde, Fanon'a göre,

> ... ontoloji... siyah insanın varlığını anlamaya izin vermez... siyah insan beyaz insanın gözünde ontolojik bir direniş sergilemez. (2008: 82-83)

Fanon hem diyaloğu sürdürmekte ısrarlıdır hem de Sartre felsefesinin yeniden yazılması gerektiğini düşünmektedir. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in Sartre felsefesiyle yakın eleştirel diyalog olarak okunabilecek "Siyah Deneyimi" başlıklı bölümünde Sartre'ın "Ötekinin varoluşu üzerine spekülasyonları doğru olabilir," der, "buna rağmen siyah bilince uygulanmaları yanıltıcı olacaktır" (2008: 106). Sartre'ın ben ve öteki hakkındaki mütalaaları sömürgeci ilişkiler düzenini yorumlamak için ele alınırken "beyaz adamın sadece Öteki değil, fakat ister gerçek ister imgesel (düzlemde), aynı zamanda bir efendi" olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Hegel'in efendi-köle diyalektiği gibi, Sartre'ın fenomenolojik-ontoloji yorumu da sömürgeciliğin özgül tarihselliğine bütünüyle uygulanamaz. Zira sömürge toplumundaki ilişkiler efendi-köle diyalektiği ve ben-öteki ilişkisinin fenomenolojik-ontolojik yorumlarıyla tam olarak açıklanamaz. Söz konusu hiyerarşik ilişkiler, kültürel açıdan tarafsız bir öznelerarasılıktan ve tarihten kopuk bir ontolojik ilkeden değil sömürgeciliğin eşitsizleştirici dinamiklerinden kaynaklanmaktadır.

Fanon'un Sartre felsefesine yönelik diğer itirazı, diyaloğu anlamak ve kimlik, tanınma, farklılık sorunsalına yeni bir boyut kazandırmak bakımından dikkate şayandır. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'in varlığın bilgiye yedirilmesini tetkik edip eleştirdiği kısmında Hegel'in efendi-köle ilişkisini bir bilgi sorununa indirgemesine karşı, Kierkegaard'a yönelişle, mücadelenin soyut bir gerçeğe ulaşmakta değil kendi varlığının kabul edilmesinin hak talebinde düğümlendiğini ileri sürmüştü. Bu düzeyde, kendi varlığından emin oluş için mücadelenin *soyut bilgi sorunu* olarak ele alındığı ve *somut varlığın tanınması*'nın talep edildiği iki yaklaşım arasında felsefi bir yol ayrımına ulaşmıştık. Fanon, ilginç bir biçimde, *Varlık ve Hiçlik*'te Hegel'e yöneltilen eleştiriyi "siyah deneyimi" zaviyesinden Sartre'a çevirecektir.

Fanon'un sömürgeci ırkçılık konusunda Sartre'la fikir birliğini es geçmeyelim. Ortak payda *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in Octave Mannoni'nin *Prospero ve Caliban: Sömürgeciliğin Psikolojisi* çalışmasına cevap olarak yazılmış bölümünde açık biçimde ortaya çıkar. Fanon sömürgeciliğin nedenini "bağımlılık kompleksi"ne bağlayan ve sorunu "bağımlılık gösterenler ve aşağı konumda yer almak yerine kendilerinin üstünlüğünü sömürgeleştirici haline gelerek kanıtlayanlar" arasındaki ırksal-ruhsal farklılıkla açıklayan Mannoni'ye karşı Sartre'ın antisemitizmle ilgili ünlü aforizmasını yeniden formüle eder. Sartre'ın "Yahudiyi Yahudi yapan antisemittir" deyişi "*astını yaratan ırkçıdır*" biçimine dönüşürken "bağımlılık kompleksi" sömürgeciliğin nesnel etkenlerine bağlanır. "Sömürgeleştirilmiş kişinin aşağılık kompleksi, Avrupalı'nın üstünlük kompleksiyle doğrudan ilgilidir" (Fanon 2008: 69);[63] sorunun kökeni ruhsal farklılıkta değil "evrensel" bir olgu olarak ırkçılıkta aranmalıdır. Dolayısıyla Fanon'a göre sömürgeci ırkçılığın, soyut, nesnel ve tümel açıklamayla izah edilebilecek bir temeli bulunmaktadır.

Kritik dönemeç ise, "siyah deneyimi"nin konumu üzerindeki tartışmada beliriverir. Fanon ve Sartre arasındaki eleştirel diyalog,

63. Fanon'un Mannoni'ye yanıtının analizi hakkında daha fazla bilgi için bkz. McCulloch 1983: 213-21, Loomba 2000: 164-65, 168-69.

bu aşamada sınıf-kimlik, bölüşüm-tanınma, evrensellik-tikellik, evrensel onur politikası-farklılık politikası gerilimlerine tercüme edilmeye müsait bir söz dağarcığı içinde gerçekleşmiştir. Fanon'un "Siyah Deneyimi"nde Sartre'ın (1964-65) *Siyah Orpheus*'una yöneltiği eleştiri, yüksek bir gerilim hattının varlığını açığa çıkarır. Fanon, bu eleştiriden önce siyah deneyimiyle ilgili bir belirleme yapar:

> Özgün bir Zenci olmak istedim: Bundan böyle imkânsızdı. Beyaz olmak istedim: Bu bir şakaydı.

Irkçılık karşıtı siyahın politik ödevi, bir *başlangıç* fikri ve/ya niyetiyle, hem var olan kategorilerle ("Zenci" ve "Beyaz") özdeşleşmenin hem de kimliği metafizik bir özgünlükte temellendirmenin mümkün olmadığını anla(t)maktır. Fanon'un *zenci* ve *siyah* kelimelerine farklı anlamlar verdiğini görmüştük. "Zenci olmak imkânsız", "beyaz olmak bir şaka"ysa, yani "siyah deri beyaz maskeler" bir ruhsal-politik problem ise "siyah deneyimi"nin konumu nasıl anlaşılmalıdır?

Fanon, belirlemenin ardından, siyah varoluşunun "sadece diyalektiğin bir terimi" olarak ele alınmasına karşı çıkmak üzere Sartre'dan yaptığı alıntıları tartışarak ilerlemeye başlar. Sartre, söz konusu çalışmasında, ulusal özgürleşme hareketi önderlerinin "beyaz adamın sermayenin, Zenci'nin emeğin sembolü olduğu"nu varsayan sol Hegelci tezlerine atıfta bulunur; bu önderlerin genellikle militan Marksist olmasının bir tesadüf gibi düşünülmemesi gerektiğini de ekler. Sartre'a göre, bu olgu, "ırk fikri"nin sınıf fikrinin içine girmesine (yedirilmesine?) yönelik bir program sunmaktadır. Siyah varoluşunun politik tezahürü, diyalektiğin ilk terimini teşkil eden "beyaz adamın üstünlüğüne dair kuramsal ve pratik iddia"ya karşı, diyalektiğin ikinci terimi olarak kavranmalıdır. Fanoncu itirazın devreye girdiği yer burasıdır. "Son şansının da kendisinden zorla alındığı"nı ifade ederek "siyah deneyimi"nin diyalektik gelişim sürecinde bir uğrağa indirgenmesine isyan eder:

> Varlık krizim ve öfkemle bağırdığımda... son yanılsamamı da parçalayan... *Sartre, siyahlığımın sadece küçük bir terim olduğunu hatırlatıyor bana.*

Sartre'ın "bu çalışmasında, siyah coşkusunu, tutkusunu iptal ettiği ve siyahı varlığından çekip çıkardığı" yönündeki Fanoncu çıkış, Hegel *versus* Kierkegaard bağlamı hatırlandığında tanıdık gelecektir: Sartre, Bütünün konum(suzluğ)undan konuşmakta, bundan dolayı, kendi terimleriyle söylersek, kendinin bilinci olan özel varlık boyutunun doğasını anlayamamaktadır. Sartre'a göre Hegel'de asıl problem meselenin varlık problemi olarak değil bilgi problemi biçiminde düşünülmesinden doğuyordu. Siyah varoluşu diyalektik tarih Bütününün kendisini gerçekleştirmesindeki bir uğrağa indirgendiğindeyse, bir *evrensel Tarih* problemi nükseder.[64] Bu aşamada, Hegelci soyutluk, nesnellik ve tümelliğe karşı varoluşçu somutluk, öznellik ve tikellik çığlığı bumerang misali Sartre'a dön(dürül)üverir. Sartre'ın göz ardı ettiği, siyahın tikelliğidir. Fanon'a göre, böyle bir bağlamda,

> ... *şu beylik laftan daha nahoş bir şey olamaz*: "'Değişeceksin çocuğum; gençken ben de tam olarak senin gibiydim... göreceksin, hepsi geçecek'... Zorunluluğu özgürlüğümün kaynağı olarak ortaya çıkaran *diyalektik beni varlığımdan soyup çıkarıyor*... Ben bir şeyin potansiyelliği değilim, tam olarak neysem oyum. *Evrensel olanı bulmaya çalışmak zorunda değilim... Kendi varlığımı ele geçirmeye çalışıyorum*." (2008: 103, 105, 106)

Robert Bernasconi'nin de vurguladığı üzere, Fanon, "sadece dünyanın yeniden yapılandırılmasını savunmamaktadır; aynı zamanda (bu yolda) Beyazların arkada bırakılamayacağını da kabul etmektedir... Fakat Fanon, Sartre'ın beyaz bir adam olarak kendi sınırlarını kabullenmesi gerektiği konusunda ısrar eder" (Bernasconi 2006: 103).[65] Bu sınırlar, (varoluşçu) filozof Sartre'ın fenomenolojik on-

64. Fanon'un Sartre'a yönelttiği itiraz, Haiti Devrimi'nin Marksist tarihyazımında (dahi) göz ardı edilmesi sorununu hatırlatıyor. Susan Buck-Morss (2012), *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*'te, evrensel tarih probleminin nüksettiği noktayı çarpıcı bir biçimde belirler. Burada mesele, Hegelci "evrensel" tarihin Haiti'yi görmezden gelmesi (veya ihmalkârlık) değildir basitçe, aynı zamanda, Haiti Devrimi'yle efendi-köle diyalektiği arasındaki bağın izini süren ve büyük harfli ("evrensel") Tarihte baskılanmış yeni bir hikâyenin anlatılmasıdır. Fanoncu itirazdan hareketle bu radikal eleştirel soruyu biçimlendirirsek: Ya Hegel ve sözde evrensel tarih Haiti'nin bir uğrağıysa?

tolojisindeki temel düşünceleri yankılar. Hatırlayacağımız gibi, *Varlık ve Hiçlik,* başkasını nesne olarak kavradığımızda bunu kendi-için varlığı açısından yapamayacağımızı, başkası bize radikal biçimde başka bir form altında görüneceğinden gerçek varlığı ve öznelliği içinde yakalanamayacağını, ontolojik ayrılık nedeniyle farklı bilinçlerin karşılaşmasından tümel bilgi türetilemeyeceğini kuramsallaştırır.

Bu önemli diyalogda, çağdaş tanınma tartışmalarındaki mevzular erken bir geçiş yapar. Fanon, devrimin sadece ekonomik temellere değil aynı zamanda *onur mücadelesi*'ne dayandığının, Hegel ve Sartre'ın felsefeleri gibi Marksizmin de sömürge toplumuna uyarlanırken bir ölçüde esnetilmesi gerektiğini söylüyordu. Fanon'un analizinde, Beyazlar tarafından tahkim edilen Zenci mitinin siyah yabancılaşmasında –ekonomik etkenlerin yanı sıra– temel bir rolü bulunmaktadır (Bernasconi 2006: 102). Johan Galtung'un insan hakları yaklaşımını hatırlarsak, yabancılaşma, bu bağlamda, maddi olmayan ve yapı-bağımlı bir insan hakkı olarak kimliğin karşıtı biçiminde ortaya çıkar. Dolayısıyla sömürge toplumunda *bölüşüm*'e dair müdahale *tanınma politikası*'yla desteklenmedikçe yetersizdir. Sömürgedeki ilişkiler tek başına *evrensel onur politikası*'yla dönüştürülemez; bu politikanın amaçlarını gerçekleştirmek üzere bir *farklılık politikası* işe koşulmalıdır. Ayrıca, Siyah varoluşunun diyalektik Bütünde ikincil bir unsura indirgendiği itirazı, *evrensel-tikel* gerilimine yönelik ipuçları verir. *Evrensel Tarih problemi* teşhisinde, Fanon'un –evrenselciliği yeniden yazma teşebbüsü olarak yorumlanabilecek– *yeni hümanizm* arayışının başlangıç varsayımları da mevcuttur: Fanon, büyük harfli evrensel tarih anlayışını, "Batılı Aydınlanma'nın İnsan anlayışının bir başka türü" olarak anlar (Silverman 2006: 118). O halde, hem diyalektik bakışın hem de zenci sahiciliği iddialarının ötesinde, *yeni evrenselciliğe* temel olacak (başka) bir hümanizmin peşine düşülmelidir.

65. Fanon ve Sartre'ın düşünceleri arasındaki etkileşim hakkında ayrıca bkz. Bernasconi 2010, Welcome 2007.

Diyalektik Bakış ile Zenci Sahiciliğinin Ötesine

Sömürge söylemi kuramı ve/ya postkolonyal kuramın eleştirel sorularından biri bu aralıkta doğmuştur. Siyah (veya Avrupalı olmayan), tikel uğrakları aşarak Bütünün *bakış*'ına yükseldiğini varsayan *evrensel* diyalektikte kendi *tikelliğinde* görülememektedir. Fanon, Sartre'a yönelik eleştirisinde, siyah özgürleşmesi beyazların bu mücadeleye olumlu bir biçimde dahil olmasını gerektirse bile, (fiilen var olan) "evrensel"in tarafsız bir kategori gibi düşünülmemesi gerektiğini ima eder. "Beyazlık gerçeği"ni *deneyim*'lemeyi sürdüren birinin siyaha bakarken gördüğü, ona karşılık verip özgürlüğüyle dahil olan bir bakış mıdır? Filozof Sartre'ın terimlerini uyarlarsak, ne kadar iyi niyetli olunursa olunsun, evrensel diyalektiğin üçüncü teriminden siyahın bakışına bakılamaz. Bakışa doğru bakıldığı anda bakış silinip gider; ortada kalan yalnızca gözlerdir.[66] Çünkü "başkası adı altında kavradığım nesne bana radikal bir biçimde *başka* bir form altında görünür". Burada, Fanon'un, söz konusu risklere karşı, Marksist Sartre'a fenomenolojik ontoloji denemesindeki filozofu hatırlattığını düşünebiliriz. Bu Sartre, başkasını özne olarak kavrayıp içselliğinde yakalamanın Hegelci bir iyimserlik kalıntısına işaret ettiğini düşünen, kendi(nin) bilinci ile başkasının bilinci arasında nesnel bir uzlaşma olmadığını yazan *Varlık ve Hiçlik*'in uzlaşmaz filozofudur.

Buraya kadar Avrupalı olanla eleştirel diyaloğu çözümlemeye çalıştım. Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in girişindeki "Avrupalı olmayan"a hitap edilen bir pasajda mücadelenin "renkli insanın kendi kendisinden özgürleşmesi"ni kapsaması gerektiğini ileri sürdüğünde, Zenci *sahiciliği* söylemi yandaşlarına karşı da bir tutum almış olur. Yaklaşımın karmaşıklaşıp çifte optiğe dönüştüğü bu düzeyi izah edebilmek için Sartre'a yöneltilen itirazdaki birkaç nüans üzerinde yeniden düşünmeliyiz.

Fanon, "deneyim" açısından bir müdahaleyle, Sartre'ın eserinin

66. "Bir bakışa bakılamaz: Bakışa doğru baktığım anda bakış silinip gider; yalnızca gözleri görürüm" (Sartre 2009: 488).

"siyah olma deneyiminin zihinselleştirilmesinde bir milat" olduğunu söyler. Burada, varlığın bilgiye yedirilmesi eleştirisinde verili olan, zihinselleştirmeye karşı varoluşçu yönelim, deneyim yapılarının kuram tarafından indirgenmesi olarak, başka bir biçimde belirir. Siyah deneyimi bu tür kuramsal modellerde bir uğrak halinde sabitlendiğinde bütünüyle anlaşılamaz. Diğer yandan, sorunun bir boyutu da, Sartre'ın farklı siyah deneyimlerini bir evrensel Tarih inşası adına bütünselleştirmesidir. Fanon, Sartre'ın Bütünlüğün bakışından diyalektiğin tutarlı bir terimi veya uğrak olma özelliğini atfettiği varoluşun aslında farklı deneyimlerden oluştuğunu ileri sürer:

> Zenci deneyimi bir bütün değildir; bu nedenle, sadece bir Zenci yoktur; Zenciler vardır. (2008: 104)

Daha önemlisi ise, Sartre'ın siyah varoluşunu "bloke etmekte" olduğu iddiasıdır. Varoluşun bloke edilmesi, ilk bakışta, kendi somut varoluş tanımının engellenmesiyle ilgili bir itiraz gibi görünür. Fanon, Sartre'ın *Siyah Orpheus*'undaki "her çağda tarihsel koşulların bir ulus, ırk, sınıfı seçtiği" pasajına atıfla, bunun kendisinin inşa ettiği bir anlam değil, "orada zaten bulunan, önceden var olan, beni orada bekleyen" bir anlam olduğunun altını çizer (2008: 102). Yine de, bu (siyah) anlamın zincirlenmesi iddiasında, belirlenim karşısında siyah varoluşunun –müspet bir nitelik atfedilen– olumsallığı öngörüsü de içkindir. Sartre'ın yorumunun hilafına, "tarihsel oluş karşısında daima bir öngörülemezlik var olmuştur" (103). Bu öngörülemezliğin sadece Sartre diyalektiğinin belirlenimciliğine değil siyah varoluşunu orada hazır bulunan bir geçmişin kendiliğinden mevcudiyetine "mahkûm eden" (179) Zenci sahiciliği partizanlarına karşı düşünülmüş bir strateji olduğunu da ileri sürebiliriz. Fanon, siyah insanın "kendi kendisinden özgürleşmesi" çağrısının hemen ardından "Zenciye hayranlık duyan ondan tiksinen kadar hastadır" diye yazar. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in sonuç bölümündeyse, Marx'ın (1990) *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* eserindeki "toplumsal devrimin şiirinin geçmişten değil sadece gelecekten çıkarılabileceği" pasajına atıfla şöyle devam eder:

Bu nedenle, *bir Zenci misyonu yok*... Hayır, bir Zenci olmak zorunda değilim... Tarihin mahkûmu değilim.

Kitabın girişindeki kimlik kavramına ilişkin başlangıç sorularına göndermeyle ifade edersek, Fanon, kimliğin ne olduğumuz sorusundan ziyade, nasıl oluştuğumuz ve ne olabileceğimiz ile ilişkilendirilmesi gerektiğini söyler gibidir. Zenci sahiciliği söylemi, hâkim söylemsel problemlerle hesaplaşmayan bir tanınma politikası örneği ortaya çıkarabilir. Sahici bir zenci olarak tanınmak isteyen kişinin söylemsel düzenle karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Kendisini Zenci olarak tanımayı arzu ettiğinde, "çirkinlik, günah, karanlık, ahlaki düşkünlük" biçiminde, her biri beyazın karşıtını ifade eden yerleşik değerler setiyle karşılaşacaktır. Bu söylemin yapısını sökerek dönüştürme mücadelesi yürütülmezse, "Zenci, kendisini ilk günahın yükünü taşımaya yetenekli bir nesne olarak seçmiş" olur:

> Antilli kendisini Zenci olarak tanır fakat etik bir geçişten dolayı, aynı zamanda bir Zenci'nin günahkâr, pasaklı, kötücül, içgüdüsel olduğunu da (kolektif bilinçdışı) hisseder. (Fanon 2008: 148-49)

Başka bir örnek vermek gerekirse, Zenci, beyaz adam tarafından "kelimenin vahşi anlamında cinsel bir içgüdü"yle yansıtılır. "Zenci korkunç bir penisle temsil edildiğinde", "siyah insanın üstünlüğünün tanınması"ndan söz edilebilir mi? (2008: 136) Yoksa, siyahı içgüdü ve doğa, beyazı bilinç ve kültürle tanımlayan sömürgeci söylemin can alıcı bir örneği midir bu? Hiç kuşkusuz, bütün bunlar, siyah varoluşunu bloke eden, beyaz adamın zihinsel kategorilerine yedirerek (siyahın) ne olabileceğine dair imkânları kapayan bir tanınma sorununun varlığını gösterir.

Aynı zamanda, tanınma politikasının dönüşümcü bir politikayı gerektirdiğine yönelik o kritik kuramsal geçişi akla getirir. Nancy Fraser'ın, yapısökümcü stratejinin ilk olarak erkek-kadın ve siyah-beyaz karşıtlıklarını sorgulayan feminist ve anti-ırkçı hareketlerde boy gösterdiği vurgusunu hatırlayalım (2003: 76). Yapısökümcü strateji, geleneksel kimlik politikasından farklı olarak, tanınma politikasına, verili kimlikleri doğrulayıcı değil dönüştürücü bir enerji

verir (Fraser 1998: 149). Fanon bunu Zenci'nin yapısökümü stratejisiyle gerçekleştirir. Stratejinin ayaklarından biri, ulusal özgürleşme mücadelesinde kökenci tarih anlayışı geliştirilmemesi yönündeki tutkulu çağrıda yer alır. Köken arayışı uğruna şimdiki zaman ve gelecek kurban edilmemelidir.[67] *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde milliyetçiliğin tuzaklarına karşı yükselen –aşağıda ele alınacak– eleştiri, aslında, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de, ikiliklerin yapısını söken hamleyle önceden hazırlanmıştır. Fanon, eserin giriş bölümünde, siyah insana hayranlık duyan kimsenin de ondan tiksinen insan kadar "hasta" olduğunu söylüyordu. Bunu, Siyah kategorisinin bir öz olmadığı, beyaz adam tarafından üretildiği uyarısı takip eder:

> Siyah kimliğinin anlamını keşfetmeye zorlanan Zenci'nin umutsuz mücadelelerini gözlemliyoruz. Beyaz uygarlığı ve Avrupa kültürü Zenci'yi varoluşsal bir sapmaya zorladı... genellikle siyah ruhu olarak adlandırılan şey, beyaz adamın bir eseridir. (2008: 6)[68]

Fanon'un Zenci sahiciliği söylemine yönelik eleştirisini, (siyah) varoluşun belirlenmesi, anlamın zincirlenmesi ve söylem açısından izah etmeye çalıştım. Bu eleştirinin biri psikanalitik diğeri politik iki boyutundan daha bahsedilebilir. Diana Fuss'a atıfla başta belirttiğim gibi, Fanon'un politik düşünceye temel katkısı "ruhsal olan tam anlamıyla politik bir oluşumdur" cümlesinde saklıysa ve bize "ruhsal olana karşı değil, onu esasen gerekli kılan bir politika sunuyorsa", bu iki boyut birbiriyle derinden bağlantılıdır. Psikanalitik

67. "Halkı için yazan sömürge aydını geçmişi kullandığında, bunu geleceği açmak, eyleme teşvik etmek ve umudu geliştirmek niyetiyle yapmalıdır... Ulusal kültür kavgası her şeyden önce, ulusun özgürlüğü için savaşta kültürün gelişebileceği somut bir ana yapı anlamına gelir. Kültür kavgası halkın özgürleşme mücadelesinden ayrılamaz. Örneğin... Cezayir ulusal kültürü, mücadele esnasında, cezaevinde, giyotinle yüzleşirken, Fransız askeri konumlarının tespit edilmesi ve imha edilmesi sırasında şekil almakta ve biçimlenmektedir. Bundan dolayı, sömürgeciliğin bozma ve küçültme çabalarına karşılık vermek üzere somut örnekler bulmak için halkın geçmişini derinlemesine araştırmaktan memnun olmamalıyız... Ulusal kültür, soyut bir popülizmin halkın hakikatini ortaya çıkardığı... bir folklor değildir" (Fanon 2004: 167-68).

68. Ayrıca bkz. "Zenci'yi yaratan beyaz adamdır. Fakat Zenciliği (*Negritude*) yaratan Zenci'dir" (1965: 47).

boyutu Fanon'un Lacancı psikanalize yönelişinden yola çıkarak *Zenci olmakta eksik* biçiminde tanımlayalım. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in tanınmayı imkânsız bir karşılaşma olarak yorumlayan Jacques Lacan'a başvurusu, verili söylem düzeninde tanınmanın güçlüklerine ek olarak, mutlak tanınmanın imkânsızlığıyla ilgili yeni bir boyut açar. Lacan'da bir *kimlik yarılması*'yla karşılaşırız. Kimlik bir "yarılma pahasına" inşa edilebilir: "Varlığını ancak imlediği her şeyin üstünü çizmek suretiyle işaretleyebilir." Daimi bir eksikle malul olmasına ve sadece ötekiyle ilişki aracılığıyla var olmasına rağmen, Öteki'ye borcunun, eksikliğinin üzerini örterek kendi mevcudiyetini olumlar. Lacan'a göre, insan kendini gerçekleştirdiği bütünsel bir kimliğe ulaşmayı, "bütün olmayı ('bütünsel kişilik' modern psikoterapinin saptığı öncüllerden bir başkası) hedefleyemez" (1994: 51, 56, 58; ayrıca bkz. Tura 1994). Kimlik bir anlam kaynağıysa, anlamlandırma zincirinde sürekli bir kayma bulunduğundan, "hiçbir anlamlama edimi ne sonlandırılıp kapatılabilir ne de belli bir doyuma kavuşturulabilir" (Sarup 2004: 27). Çağdaş yorumcularından Homi Bhabha'nın, Fanon düşüncesinde *kimliğin geleneksel zeminlerinin saçılması* olarak analiz ettiği durum bu kuram çerçevesinde anlaşılabilir. Bhabha, Fanon'un Lacan yorumunu da ele alarak konuyu özellikle psikanalizin özdeşleşme kavramı açısından değerlendirir:

> Özdeşleşme sorunu, asla, önceden verilmiş bir kimliğin olumlanması, kendini gerçekleştiren bir hakikat değil, daima kimliğin bir "imaj"ının üretimidir... Özdeşleşme açısından, *kimlik asla bitmiş bir ürün olmadığı gibi, bir* a priori *değildir*; bir bütünlük "imaj"ını ele geçirmeye yönelik *süregiden problematik bir süreç*'tir. (2008: xxviii vd.; ayrıca bkz. xxiii)

Zenci sahiciliği söylemi, özdeşleşme kavramı tarafından zayıflatılır. Ayrıca, Fanon'un Zenci sahiciliği söylemine ilişkin bu tutumu, sonraki eserlerindeki *milliyetçi bilincin tuzakları*'yla birleşir. Fanon düşüncesinin bu boyutu özellikle Edward Said tarafından gündeme getirilmiştir. Said (1994a), Fanon'u çağdaş toplumsal-siyasal mücadelelere rehberlik edebilecek bir politik düşünür olarak yorumlarken mücadelenin acil anlarında dahi kimlik kavramı ve

kimlikçi düşünceyle ilgili sorunları çarpıcı kıldığını özellikle vurgular (Said 2000a: 67). Fanon düşüncesi, milliyetçi bilincin tuzaklarına dikkat çekmesiyle, eleştirel bir kuramın öncülüğünü yaparak yerliciliğin-milliyetçiliğin kurtuluştan sonrası için tek alternatif olmadığını gösterir. Bu yorumun kaynağını *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin "Ulusal Bilincin İmtihanı ve Sıkıntıları" başlıklı üçüncü bölümünde buluruz. Fanon, bu bölümde, *ulusal* bilincin *toplumsal* bilince dönüştürülmesinin aciliyeti konusuna temas eder. Burada, ırksal ve imgesel özdeşleşmelerden simgesel özdeşleşmeye doğru bir geçişle, "psikolojik olumlama"nın yetersizliği fikri ayırt edilebilir. Sömürgelikten kurtuluş sadece ulusal bilincin sağladığı psikolojik olumlamayla gerçekleştirilemez. Ulusal bilinç, toplumsal ve politik bir bilince sevk edilmeli, bir bölüşüm politikasıyla girişilecek seferberlikte, *yeni bir hümanizme* dönüştürülmelidir.[69]

Yeni Bir Evrenselciliğe Başlangıç

Zenci sahiciliği söylemi tartışmasının odak noktası, politik mücadelede geçmişin bir rehber olup olamayacağı sorusudur. Fanon'a göre, Zenci tarihinin yüceltilmesi, siyahın ne olabileceğini öğrenebileceği eylemlilik perspektifinin, şimdinin ve geleceğin edilginleştirilmesini temsil eder. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, siyah ve beyaz *dünyalar arasında* karşılıklı tanınmanın koşullarından birini edilgenleştirici tarih anlayışlarından kurtuluş olarak belirler: "Her ikisi de kendi atalarının insanlık dışı seslerinden uzaklaşmalıdırlar ki, böylelikle gerçek bir iletişim doğabilsin." Fanon'a göre, bu iletişim, sömürgecilikten kurtuluş sürecinde, "farklı kültürlerin karşılıklı *göreliliği*'ni üstlenme kararında yatar" (Fanon'dan akt. Cherki

69. "Ülkelerimizi gerileme, kötürümleşme veya çöküşten muhafaza etmeyi gerçekten istiyorsak, ulusal bilinçten toplumsal ve politik bilince doğru hızla makas değiştirmemiz gerekir... Milliyetçilik... çok hızlı bir şekilde toplumsal ve politik bilince, hümanizme dönüştürülmezse, çıkmaz bir sokağa girilmiş olur. Azgelişmiş ülkelerin burjuva liderliği ulusal bilinci verimsiz bir şekilciliğe mahkûm eder... Ulusun canlı ifadesi... erkek ve kadınların aydınlanmış ve tutarlı praksisidir" (2004: 143-44).

2007: 8, 7). Bu noktada, Fanon'da yeni bir evrenselciliğe başlangıç programını daha yakından takip etmeye başlayabiliriz. Bu programda *başlangıç* ve *evrenselcilik* olmak üzere birbiriyle ilişkili iki boyut söz konusudur.

Fanon, Said'in *Başlangıçlar*'da ortaya atacağı kökenlerin edilgenleştiriciliğine karşı, başlangıçların etkenliği tezini haber vererek, özcü kimlik tasavvuruna karşı *başlangıç* temasını çıkarır. Başlangıç yapmak, öncelikle, karşılıklı tanınmanın imkânsızlığının farkına varıldığı anda, bir özneleşme stratejisi olarak belirir.[70] Karşılıklı tanınma açısından farklı dünyaların göreliliğinin üstlenilmesiyle de ilgilidir. Görelilik, kimlikçi düşüncenin mutlakçılığına karşı Fanon'un yürüttüğü mücadelenin epistemik yönüdür. Zenci ve Beyaz misyonlarının tasallutundan özgürleşmiş kimlikler, görelileşerek yeni bir özne ve eylemlilik perspektifine dayanmaya başlarlar. Bu yeni anlayış misyonlarda verili olan metafizik özne telakkisine dayandırılamaz. Zayıf bir ontoloji ve arada-varlık konumunun bu yeni anlayışın temellerini oluşturduğu söylenebilir. Başlangıç mefhumu ve pratiğinin Fanon'un kendi deneyimlerine kopmaz bir biçimde bağlı olduğunu ifade edebilirsek, bu temeller çok daha iyi anlaşılacaktır. Diana Fuss'un "Özdeşleşme Politikası ve Frantz Fanon" makalesindeki kişisel özdeşleşmelere dair bir pasaj uzun da olsa bu amaçla alıntılanmayı hak ediyor. Fuss, Fanon'un kendi deneyiminden hareketle, özdeşleşme politikasının hem Avrupalı olana hem de Avrupalı olmayana dayandığını çok iyi izah eder:

> Fanon'un Avrupalı ve Cezayirli hastaları ile ilişkileri arasında büyük bir fark vardı; Fransızca konuşan Fanon, Arapça ya da Berberi dilini konuşamıyor ve Müslüman hastalarla bir çevirmen aracılığı olmadan iletişim kuramıyordu... Bu bağlamda ırksal farklılık, sınıf ve eğitim imkânları ile tanımlanan ve sınırlandırılan dilsel bir kurgu olarak ele alınır. Fanon, Fransız dilini konuşuyor olmasının ona beyaz adam "onursal vatandaşlığı" bahşettiğini kabul ediyor. Öte yandan, *beyaz adamı "beyazlığı-*

70. "En küçük bir tanınmadan dahi reddedildiğimde... öteki beni tanımaya tereddüt ettiği için, geriye sadece tek bir çözüm kalıyor: Kendimi tanınan olarak oluşturmak" (2008: 87).

na", siyah adamı da "siyahlığına" "hapseden" ırkçı değişmeyen biyolojik farklılık söylemi varlığını sürdürdükçe, Fanon vatandaşlığının "onursal" kalmaya mahkûm olduğunu da kabul ediyor. Beyaz Avrupalı hastalarının gözünde Fanon kaçınılmaz bir biçimde siyahtır; "Zenci doktor"dur.[71] Siyah Cezayirli hastalarının gözünde ise Fransız eğitimi almış, dilini konuşamayan üst-orta sınıf doktor olan Fanon beyazdır. Her iki grupla da özdeşleşen ama ikisi tarafından da kabul görmeyen *Fanon'un değişken ve çelişkili özne konumları, kimliğinin arada sıkışıp kalmasına neden olmuştur.* Özdeşleşmelerle tam da *kimliğin kendisi askıya alınır veya ertelenir.* Diğer bir deyişle, Fanon'un kendi özdeşleşmeleri sürekli bir çeviri süreci içinde, bir kültürel aktarımlar sistemine tabidir ve bu da... *kimliği hem gerekli hem imkânsız kılar.* (Fuss 2014: 367-68)

Fanon'da *başlangıç* böyle bir deneyim bağlamında gelişir. Aslında bir Martinikli olan fakat Cezayirli olmayı seçen Fanon, kimliği bir köken değil başlangıç olarak tasavvur eder:

> Geçmişi, şimdim ve geleceğim pahasına yükseltmek istemiyorum... *Kendimi başlangıcın mutlak yoğunluğu olarak tanımladım.* (2008: 176, 106)[72]

"Siyah deneyimi", ne Sartre'ın soyut diyalektiğine ne de Zenci hayranlığına indirgenmeli, bir başlangıç olarak düşünülmelidir. Tarih, burada, ancak politik eylem içinde "yeniden ele geçirilecek, değerlendirilecek ya da mahkûm edilecek" bir konu haline gelir.

Dahası, Fanon, Zenci ve Beyaz misyonlarındaki asıl sorunun "Geçmişin şeyleştirilmiş Kulesine demir atmaları" olduğu iddiasıyla "yeniden ele geçirmem gereken, dünyanın bütün tarihidir" der. Bu noktada, kimlikçi düşünce temelinde anlaşılmış bir kimlik politikasına karşı özcü olmayan bir dayanışmaya yöneliş göze çarpar. Beyaz adamla ve Zenci'yle özdeşleşmenin ikisi de kabul edilemez; yeni bir insan kavramıyla *evrensele ulaşmak* gerekir. Fanon, evren-

71. Albert Camus'nün *Sürgün ve Krallık* kitabından esinlenen ve Cezayir'de sömürgecilik karşıtı direnişin başladığı dönemde geçen *İnsanlıktan Uzakta* (*Loin des hommes*, 2014) filminde, ataları Endülüs'ten göç etmiş bir İspanyol olan öğretmen şöyle der: "Fransızlara sorsan Araptık, şimdi de Araplara sorsan Fransız."

72. Fanon'un kimliğini *kökenlere karşı başlangıç tasarısı* biçiminde nasıl düşündüğüyle ilgili olarak biyografik bilgiler içeren şu belgesel de izlenebilir: Julien 1996.

selciliği, siyah milliyetçiliği ve beyaz üstünlüğü biçiminde "vücut vücuda uzanan" iki egemen anlayışa karşı bir strateji olarak düşünür. Bu nedenle, Homi Bhabha'nın onu Walter Benjamin'in "ezilenlerin geleneği" anlayışıyla ilişkilendirmesinde görülebileceği gibi, tek bir tarihi (örneğin "Zenci tarihi"ni) değil, bütün ezilenlerin enternasyonal tarihini kucaklamak amacıyla kitabı yeni bir evrenselcilik çağrısıyla sonlandırır. Fanon'un "somut ve insana dair yeni bir anlayışa dayalı" biçiminde ortaya koyduğu evrenselcilik, milliyetçiliğe ve var olan Avrupa-merkezci evrenselciliklere karşı "onur, eşitlik ve adalet"i temel alan, henüz var olmayan, kendisi ve inşa edilmesi için mücadele edilmesi gereken radikal bir evrenselciliktir (Sardar, 2008: xvii).

Siyah Deri Beyaz Maskeler'in daha ilk sayfasında kendisini göstermeye başlayan yeni hümanizm çağrısı ("Yeni bir hümanizme doğru. İnsanlar arasında anlayış... Ah insanlık, sana inanıyorum..."), ikinci bölümün başında, Sartre'ın aşk kavramıyla girişilen bir tartışmayla derinleştirilir. Sartre, aşkı bir engellenme (başkasının bakışına maruz kalma) olarak anlamasına karşın, Fanon'un nazarında, "kişinin kendi için doğru varsaydığı şeyleri başkaları için dilemesi" anlamındaki "hakiki aşk", "insani gerçekliğin sürekli değerleri birleştirildiğinde", "ruhsal dürtüleri temel olarak bilinçdışı çatışmalardan özgürleştiren bir hareketlenmeye yol açar". Fanon, Sartrecı çatışma perspektifinden ziyade Freudcu "yüceltme"ye ve "çözülmez bir bağlılık ve birliktelik duygusu"na (2004: 26) daha yakın bir ruhla "bugün aşk imkânına inanıyorum" diye yazar. Hegel'in erken (Jena) yazılarında karşılıklı tanınmanın iki kişinin doğru birliği olarak ele aldığı aşkta gerçekleşeceğini düşündüğünü hatırlarsak, burada beyaz efendi-siyah köle ak-karacılığından yücel(til)miş bir tür tanınma arayışının devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu minvalde, sömürgedeki ilişkilerde özgün Hegelci tanınma alanlarında gerçekleşmeyen karşılıklılık, yeni açılacak bir alanla, ezilen halkların dayanışmasında telafi edilmeye çalışılır. Bu, Susan Buck-Morss'un (2007) kendisinden "farz ettiğine neden olmayı amaçlayan performatif bir edim olarak bahsedilebilir" diye tanımladığı "küresel kamusal alan"a benzer bir yaklaşımın ilk örneklerinden biri sayılabilir.

Her halükârda, Homi Bhabha'nın Fanon düşüncesinin çelişkili boyutlarından biri olarak zikrettiği Hegelciliğin ruhu, yeni ("somut") evrensellik biçiminde tartışmaya katılır.[73]

Fanon'un "Kim"liği

Yeryüzünün Lanetlileri Fanon'un manifestosu gibi düşünülmüştür. Bunun anlaşılabilir nedenleri bulunmaktadır. Dönemin büyük filozoflarından biri kışkırtıcı bir önsöz kaleme almış, kitap dostları ve düşmanları tarafından Sartre'ın "şiddet, Aşil'in mızrağı gibi, neden olduğu yaraları iyileştirir" cümlesiyle özetlenir hale gelmiştir. Önsözün hemen ardından bu konuya müstakil bir bölüm ayrılması, şiddet kuramcısı Fanon anlayışının popülerleşmesine yol açmıştır. Belki de en önemli neden, metnin Üçüncü Dünyacılığın yükseldiği dünyada antiemperyalist kurtuluş düşüncesinin peygamberane örneklerinden birini sergilediğinin farz edilmesidir. Her ne olursa olsun, Fanon külliyatını baştan sona, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'den *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne kateden temel fikirlerden biri, tanınmanın özcü bir kimlik politikasına indirgenmemesi ve başka politikalarla birlikte yürütülmesidir. Eğer çağdaş tanınma düşünürleriyle bir diyalog içinde tahayyül edersek Fanon, Taylor ve Honneth'in yanlış tanınma analizlerinden bazılarına ve Fraser'ın bu iki düşünüre yönelttiği eleştirinin özüne katılırdı: Yanlış tanınma öznelliği çarpıtan bir şiddete dönüşebilir; lakin tanınma, psikolojik bir kendini

73. Fanon'un son çalışması olan *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde, "yeni evrenselcilik" ve beyaz adamın hümanizmini aşan "yepyeni bir hümanizm" tekrar karşımıza çıkar: "Aslında bir insan kavramı ve insanlığın geleceği hakkında bir kavram olmalıdır" (2004: 143). Söz konusu kavramın gerekliliği, Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de itiraz ettiği diyalektiği bütünüyle elden çıkarmadığını anlatıyor. Fanon, insan ve insanlığın geleceği kavramının dolayımıyla, beyaz adamın mütehakkim evrenselciliğinin ve siyah milliyetçiliğinin ötesine geçmeyi amaçlamaktadır. İlkinin soyut evrenselciliği ile diğerinin saf tikelciliğinin aşılması, Hegelci özfarkındalık ve iletişim aracılığıyla "yeni bir evrensellik"e yol açacaktır: "Özfarkındalık iletişime kapıyı kapamak değildir. Tam aksine, felsefe bize iletişimin onun teminatı olduğunu öğretir. Milliyetçi olmayan ulusal bilinç bize enternasyonal bir boyut verebilir" (2004: 179).

gerçekleştirme düzeyine indirgenmemeli, evrensel onur politikası ve bir tür yapısöküm stratejisiyle bütünleştirilmelidir.

Fanon'un tanınma sorununa yaklaşımı, düşüncesine içkin üreten gerilimlere hayat veren Marksist, varoluşçu ve antiemperyalist tutumlardan beslenir. *Marksist Fanon*, sömürgeciliği çözümlerken, sorunun ekonomik boyutlarına dikkat çeker. Çağdaş tanınma kuramının terimleriyle ifade edilirse, toplumsal adaletin birbiriyle akraba iki paradigma olan bölüşüm ve tanınma politikalarına dayandırılması gerektiğini, bunların ilkinden ikincisi lehine vazgeçilmemesi gerektiğini varsayar. Gelgelelim *antiemperyalist Fanon*, sorunun salt ekonomik olmadığı öncülüyle Marksizmin evrensel-nesnel düzeyinin sömürge dünyasında bir parça esnetilmesini önerir; ezilen halkların toplumsal bilince doğru serüvenlerinde tanınma politikasının altını çizer. *Varoluşçu-hümanist Fanon* ise, sömürgeleştirilen varoluşun diyalektik ya da milliyetçi kategoriler tarafından belirlenmemesini talep eder. Bununla birlikte, kendini gerçekleştirmenin somut varoluş açısından değerini öne sürerken, farklılık politikasının yanı sıra evrensel onur politikasını da vurgular. *Üçüncü Dünyacı Marksist Fanon*, bunu tamamlamak suretiyle, ulusal bilincin şeyleştirilmemesi ve toplumsal bilince dönüştürülmesinin aciliyetini ifade eder. "Azgelişmiş ülke" burjuvazilerinin milliyetçi bilinci, ulusal bilinçten toplumsal bilince geçiş konusunu gerektiği gibi ele alamaz. Siyah kimliğini sadece tanır ve olumlar; buna karşılık bu kimliği saf bir tikelcilik haline getirdiğinde bir bölüşüm politikasına ve enternasyonal dayanışmaların inşa edilmesine engel olabilir. Siyah kimliği, yarım kalmış bir özneleşmeyi tamamlamak, insanlığın yaralandığı somut bir içeriği onarmak adına olumlanmalıdır. Bu, siyah kimliğini öz değil bir politik kategori olarak anlayan ve onun sömürgeciliğe karşı mücadele sürecinde üretildiğini varsayan bir anlayışla gerçekleştirilirse hakiki anlamını bulacaktır. Son olarak, *erken yapısökümcü Fanon*, tanınma politikasının karşıt ikiliklerde temellenen söylemler düzenini dönüştüren bir politikadan bağımsız düşünülmemesi gerektiğini anlatır. Fanon, bu bağlamda, zenciliğin bir öz olmadığını iddia ederken yapısökümün stratejik işleyişindeki kademelerden birinin erken bir örneğini sergiler.

O halde Fanon kimdir? Bunların hangisi Fanon'dur? Her biri ve hepsi belki de. Fanon'la konuşmayı sürdürüyoruz, çünkü onun karmaşık "kim"liği veya çelişkili metodolojik mirası zor insanlık durumları üzerine düşünüp bu yolda eylerken bize yoldaşlık etmeye devam ediyor.

III

DÜNYALAR ARASINDA

KİMLİK, İRONİ, BAĞLILIK

> Onun çalışması, kimliğin kendisiyle özdeş olmakta başarısızlığının sunumudur; fakat yine de kimlik kavramının kendisini (belki yalnızca hayaletini) anlamaya çalışmayı sürdürür.
>
> Edward Said, "Yer Değiştirme Sanatı"

EDWARD SAİD'in çağdaş Filistinli sanatçı Mona Hatoum'un yersizleşme ve uzlaştırılmazlık mantığı hakkındaki yorumu, kendi çalışma ruhunu da aydınlatır.[1] Hatoum estetiğindeki uzlaştırılmazlık, Said'in (2008a) "geç dönem üslubu"nda sentezde çözümlenmeye direnen *gerilimlerin korunması* biçiminde kendisini gösterir. Said ve Hatoum'da bu ilke *kimlikçi düşünceye karşı* seferber edilir. Rehnuma Sazzad'a göre, köklerinden sökülmenin çalışmaları üzerindeki derin etkisi bakımından,

> ...Hatoum, Said ile *entelektüel direniş*'in kayda değer bir boyutunu paylaşır. Hem Hatoum hem de Said, *anayurtlarından fiziksel kopmanın acısını entelektüel özgürlüğün ayrıcalığına dönüştürmüştür*. Bu ayrıcalık, *iktidar sistemlerine karşı kuşkuculuk*'la başarılabilir. Hatoum, hayal

1. Said'in çalışmalarını yorumladığı Hatoum, 1952 Beyrut doğumlu, Londra'da yaşayan, Filistinli sürgün bir sanatçıdır.

gücünün gayretiyle evi içine çekip yutan iktidar-bilgi ağlarının doğasını ortaya çıkararak *aşina olanın alışkanlığını kırar*; tıpkı Said'in *"Öteki"nin imal edilmiş kimliğinin doğallaştırılmasıyla savaşması* gibi... Aslında, Hatoum'un sanat yapıtları ününü güçlü bir şiirsellik ve *kimlik politikası yaratan geleneksel olmayan formları, içerikleri ve bildirimleri* ile kazanmıştır. (Sazzad 2008: 1-2)

Said'in kuramsal ve pratik motivasyonları da kimlikçi düşünceye karşı geleneksel olmayan kimlik kavramı arayışında toplanır. Buradaki ikili motivasyon *Saidyen üslubun* baskın karakterini sergiler: Kendisiyle özdeş olmamasına karşın kimlik kavramını anlamaya çalışmayı sürdürmek.

Deneyim ve kuram açısından bakıldığında Said'in yazılarını kimlik bağlamında değerlendirmeyi cazip hale getiren birçok etkenden söz edilebilir: Bir Filistinli-Amerikalı olarak *dünyalar arasında* kimlik konumlarına sahip olması; hem farklı(laştırılmış) kültürel ve politik dünyaların çatışmalarını tecrübe etmesi hem de bu dünyaları diyaloğa geçiren *kozmopolit* deneyimleri kucaklaması; 1960'larda ortaya çıkan kimlik politikasıyla ve Filistin Kurtuluş Örgütü'nün seküler, sosyalizan, ulusçu politikalarıyla diyalektik bir etkileşim içinde yazması; *tanınma fenomenolojisi*'ndekine benzer biçimde kimlik oluşumunun politik gerekliliğini savunurken Theodor Adorno'nun eleştirisini sahiplenerek *kimliğin bütüncülleştirilmesine karşı* ("başlangıçlar", "seküler eleştiri", "kontrapuntal okuma" gibi) birtakım stratejiler geliştirmesi; dünyalar arasındaki konumlarından kaynaklanan kimlik/farklılık ilişkilerini bir *sürgün kozmopolitizmi* arayışına yönlendirmesi, vs. İlerleyen bölümlerde kimlik, tanınma ve farklılıkla ilgili tartışmayı Saidyen üslubun katkısıyla sürdürmeyi amaçlıyorum.

6. *Leitmotiv* Olarak Kimlik

~

> Kimlik kendi başına akla gelebilecek en sıkıcı konulardan biri. Bugün birçok yerde kimlik siyaseti, etnik çalışmalar, kökenlerin olumlanması, kültürel gurur ya da çığırtkan milliyetçilik vs. diye görülen narsist benlik incelemeleri kadar ilginçlikten uzak bir şey yoktur. Aşağı görüldükleri için yok olma ya da boyunduruk altına alınma tehdidiyle karşı karşıya olan halkları ve kimlikleri savunmamız gerekir, ama bu başka bir şey, günümüze özgü nedenlerle icat edilmiş bir geçmişi abarttıkça abartmak bambaşka bir şey... Kaybedilmiş bir davayı savunmak, zafer kazanan bir davayı savunmaktan iyidir.
>
> Edward Said, "Dünyalar Arasında"

YİRMİNCİ YÜZYILIN en etkili kültür kuramcılarından biri olan Edward Said'in çalışmaları, beşeri bilimler açısından paradigma değiştirici bir rol oynamıştır. Bu çalışmalar kültürel-politik dünyanın kuruluşuna yönelik bir dizi soruyu gündeme getirir: "Doğu", "Batı uygarlığı"nın kanonik eserlerinde nasıl *temsil* edilmektedir? Hangi *söylem düzeni*'nde ve hangi tarihsel koşullarda *mevcudiyet* kazanmaktadır? *Emperyalizmin kültürel kuruluşu* "yüksek" edebiyat aracılığıyla nasıl gerçekleşmektedir? Modern kitle iletişim araçları bu söylemleri nasıl devralmaktadır? Medya, gazeteciler, uzmanlar, akademisyenler, yazarlar tarafından kurumsallaştırılan temsil sistemi dünyaya bakışımızı nasıl etkilemektedir?

Said'in paradigma kurucu rolü, muazzam bir entelektüel üretkenlikle bakışımızı Doğu *versus* Batı söylemine çevirmesinde aran-

malıdır. Bu paradigma, kültürel-politik dünyayı ontolojik ve epistemolojik açıdan iki farklı kategorik bütünlüğe indirgeyen *Şarkiyatçı söylem*'in çözümlemesi olmaksızın yukarıdaki sorulara eleştirel cevaplar verilemeyeceğini varsayar. Diğer yandan, Said'in dünyalar-arasındalığı, eleştirel arayışı Frantz Fanon'daki gibi hem Avrupalıya hem de Avrupalı olmayana çevirir. Bu bağlamda, Şarkiyatçı söylem eleştirisi, karşı-hegemonyacı ve eklemleyici etkileriyle Doğu-Batı sorununun sınırlarından taşarak yapısökümcü bir enerjiyle kimlikçi düşüncenin muhtelif versiyonlarına yönelir. Dolayısıyla Said'in eleştirel düşüncesi kimlik/farklılık kavramı ile kavramın dünyadaki kültürel-politik tezahürlerini ortaya koyma çabası olarak yeniden yorumlanabilir. Said'de kimlik sorunsalına giriş yapmak üzere, kimlik temsilleri, sürgün fenomenolojisi, Filistinli kimliği, tikellik ve evrensellikten oluşan dört temel bağlam belirleyebiliriz.

Temsil

Şarkiyatçı söylemin eleştirisi, kimlikçi düşüncenin hegemonik temsillerinden birinin eleştirisidir. Edward Said, genel olarak, kendisine özdeş kimlik düşüncesine dayanan kolektif bütünlük temsillerini çözündürmeyi amaçlar. Kendi deyişiyle, özel olarak ilgilendiği ise "hâkim bir emperyal kültür tarafından üretilen temsillerdir" (Said 2001: 41; ayrıca bkz. 2000b: 372-85). Said'e göre, emperyal kültür tarafından üretilen temsillerle dokunan Şarkiyatçı metinlerde *kendisine özdeş kimlik doğallaştırılmaktadır*. Şarkiyatçılık, Doğu'yu ontolojik ve epistemolojik açıdan farklı bir bütünlük olarak inşa ederken Batı'yı kendisine özdeş bir kimlik olarak mevcuda getiren egemen bir söylem biçimidir. Said'in bu konudaki temel referanslarından biri olan Michel Foucault (1993), söylemin bir disiplinle yapılandırıldığını kuramsallaştırır. Bu bakış açısından, Şarkiyatçılığın tabi olduğu disiplinin "söylemin üretimindeki bir denetim ilkesi" olduğu ve "kuralların sürekli olarak yeniden güncelleştirilmesi şeklindeki bir kimliğin yardımıyla söylemin sınırlarını sağladığı" ortaya çıkar.[2]

İktidar, söylem ve disiplin aracılığıyla Doğu'nun nasıl inşa edildiğini araştıran *Şarkiyatçılık*, temsilin nesnesini yansıtmaktan ziyade mevcudiyet kazandırdığını öne süren bir düşünce geleneğinin mirasçısıdır. Fredric Jameson'ın belirttiği gibi, bu geleneğin kaynaklarından biri olan Martin Heidegger'in felsefesinde temsil "nesnenin özel bir şekilde inşası"nı anlatır. "Bütün bir dünyayı yeniden organize etme ve epistemoloji göstereni altında yeni bir varlık kategorisi üretme (metafizik) süreci"ni ifade eden bu inşa, "gizini açma", "çerçeveleme", "düzenleme", "kesinliğin inşası", "mülk edinme", "hükümranlık" ve "saldırı" olarak anlaşılır (Jameson 2004b: 52; ayrıca bkz Heidegger 1998). Bununla birlikte, Said'in geleneği yeniden yorumlayıp yazdığını belirtmeliyiz. Frantz Fanon Jean-Paul Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinin sömürgedeki ilişkileri bütünüyle izah edemeyeceğini ileri sürüyordu. Said Heidegger'le Fanon-Sartre'dakine benzer bir diyalog içinde (tahayyül edilirse), dünyanın yeniden organizasyonunun salt ontolojik bir sorun olmadığını vurgular. Said'in (1991) söz konusu geleneğe asıl katkısı, bir seküler eleştiri hamlesiyle, temsilin nesneyi kurma sürecinin kimlik inşasına dönüşümünü sömürgecilik-emperyalizm bağlamında gün yüzüne çıkarmasıyla gerçekleşmiştir.

Abdirahman Hussein'e (2010) göre, Said'in Batı metafiziği eleştirisi geleneğine "yeni bir Kopernik devrimi" olarak tanımlanabilecek katkısının felsefi ve politik arka planına bakıldığında fenomenolojik-yorumbilgisi, revizyonist Marksizm, postyapısalcılık, filoloji ve antiemperyalizmi buluruz. Bu kuramsal kaynaklar kolaylıkla

2. Bu sınırlar da (bir söylem düzeninde) neyin konuşulup neyin konuşulamayacağını belirler. Ayrıca, dilin varoluşu, kelimelere "düşünceyi temsil etme" görevi verildiğinden, "egemence"dir: "*Temsile teslim edilmeyen hiçbir şey verili değildir*... Artık ilk Metin silinmekte... bir tek onu dışa vuran sözel işaretlerin içinde cereyan eden ve böylece *Söylem* haline gelen temsil var olmaya devam etmektedir... söylemin onu tamamlama ve *sabitleştirme* gibi bir görevi olacaktır... artık onun işaretlerinin altına gizlenmiş olan büyük esrarlı sözü ortaya çıkarmak söz konusu değildir; ona nasıl işlediği sorulmaktadır: Hangi temsilleri işaret etmekte, hangi unsurları bölümlere ayırmakta ve devşirmekte, nasıl çözümlemekte ve birleştirmekte, ona temsil görevini yerine getirmesinde hangi ikamelerin oyunu olanak vermektedir" (Foucault 1993: 21 vd., 1994: 119, 121).

birleştirilemeyeceklerinden bir uzlaştırılmazlık mantığıyla bir araya gelirler. Gayatri C. Spivak'ın yorumu da bu mantıkla ilgili bir fikir uyandırır. Spivak'a göre, *Şarkiyatçılık*, "marjinallik" üzerine bir kitap değildir; esasen "bir nesnenin sorgulama-denetleme ve kontrol için inşası"yla ilgilidir (1993: 62). Ne var ki, Said'in sömürge söylemi araştırması, marjinallerin konuşabileceği ve haklarında konuşulabilecek bir zemin de açmıştır (56). Hussein ve Spivak'tan hareketle, Saidyen üslup hakkında ilk belirlemelerden birini yapabiliriz: Saidyen üslup, Batı metafiziği eleştirisinin antihümanist felsefi gelenekleriyle hümanist ekolün yeni bir yorumunun gerilimli birlikteliğiyle var olan *karmaşık bir eleştirel duruş*'a dayanır (Clifford 2007).[3] İlkinde temsil mefhumunun acımasızca çözündürülmesi distopyacı bir politik atmosfere yol açabilirken, ikincisinde radikal demokrat bir temsilin imkânlarına dair ütopik ufuk açık tutulur. Keza Said'e göre, temsil etme ediminin kendisi başlı başına bir şiddet içerir ve fakat temsil "dil gibi temel bir unsur" olduğundan kaçınılmazdır. Eleştiri, nesnesini tahakküm iradesi taşıyan temsiller olarak belirlemeli, "zorlayıcı olmayan, işbirliğine dayanan ve katılımcı" temsil imkânlarına kapıyı kapatmamalıdır (Said 2001: 41).

Sürgün

Edward Said'in çalışmaları, Hegelci fenomenolojiyle doğrudan felsefi diyaloğa girmese bile, hem *tanınma mücadelesi*'nin hem de sürgün bilincin deneyimlerini anlatan *sürgün fenomenolojisi*'nin içinde konumlanır. Bu okuma, kimliğin Said'in zihinsel dünyasında ve deneyiminde başından itibaren bir *leitmotiv* olarak yer aldığını başka bir açıdan ifade eder.[4] Bunun için, *Şarkiyatçılık* (1978) önce-

3. Saidyen üsluba atfettiğim bu özellik James Clifford'dan önce benzer terimlerle J. Hillis Miller (1976) tarafından da ifade edilmiştir. Miller ve Clifford, Said'in yapısökümcü stratejilerle bir tür bilinç kavramını, antihümanizmle hümanizmi işlemselleştirdiğini ileri sürerler.

4. Bir müzik terimi olduğundan, *leitmotiv*, Said külliyatını tanımlamak için özellikle elverişlidir. Bir başka müzik terimi, *kontrapuntal*, kimliğin nasıl anlaşıldığını ifade ederken, *leitmotiv*, kimliğin aynı külliyatın süregiden en önemli anahtar kelimesi olduğunu anlatır.

sine giderek, sırasıyla, *Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca* (1966) ve *Başlangıçlar* (1975) eserlerine yönelmeliyiz. Said, *Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca*'da, sürgün Conrad'ın "bilincini fenomenolojik bir keşfe" çıkar.[5] Conrad'ın bilinci, "şiddetli bir özçatışma" ve bir tür iç savaş halindedir. "Fenomenolojik meşgale"ye (anlama mahkûm olma) ve "varoluşun badireleri"ne (yaşamaya mahkûm olma) gark olmuş romanları (Rubin 2010: xii-xiii),[6] Said'in deyişiyle, "varoluşun bütün mekanizmasının içine çekilerek" bir "özfarkındalık bağı oluşturma"ya çabalar. Conrad, kimlik/farklılık sorunuyla adeta boğuşur: "Bireyselliği, kendisi hakkındaki hissini sürekli olarak kendisinin ne olmadığına ilişkin hissiyle karşı karşıya getirmesinde saklıdır." Tanınma fenomenolojisindeki "huzursuzluk"u varoluş açısından yorumlayan ekolün sözünü ettiğine benzer bir gerilim tüm yatıştırılmaz şiddetiyle ortadadır: Bu diyalektiğin ortaya koyduğu olgu, "zihnin gerçek hayatı olan o en derin alternatif ve potansiyellik düzeyinde varoluşsal gerçekliğin deneyimlenmesidir" (Said 2010: 11).[7]

Said'in Conrad'ın korkunç ikilemi olarak ifade ettiği durum, kimlikle ilgili çatışmacı taleplerden kaynaklanmaktadır. Sürgün

5. Joseph Conrad (1857-1924), edebi modernizmin öncülerindendir. Polonya vatandaşlığından İngiliz vatandaşlığına geçmesi, bir "Polonyalı" olarak İngilizce yazıp modern İngiliz edebiyatının önemli yazarlarından biri haline gelmesi ve iki kültür arasındaki konumları, Conrad'ı sürgün edebiyatının örneklerinden biri yapmıştır. Ayrıca, Conrad edebiyatı, özellikle *Karanlığın Yüreği* romanında kurduğu klasik sömürgecilik-emperyalizm anlatısıyla, sömürge söylemi kuramı ve postkolonyal çalışmaların "kanon"larından birini oluşturmuştur. Said *Kültür ve Emperyalizm*'de Conrad'ın her iki boyutunu tartışır.

6. Söz konusu meşgale Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojisiyle ilişkilidir. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisine Önsöz*'de şöyle yazar: "... dünyanın içindeyiz, *anlamlara mahkûmuz*" (1994: 55).

7. Sürgün fenomenolojisinin tanınma fenomenolojisinden ayrılan yönü, Said'in Conrad'ın bilincini aşkın bir senteze yükseltmek yerine çatışmalarını ortaya çıkarıp bırakmasında gizlidir. Kitabın son cümlesi şudur: "Bütün sıkıntılarını kazanılmış bir *huzura dönüştürememiş* olması tipik bir Conradcı *ironi*'dir." Tanınma fenomenolojisi ise Hegel sonrası bir yorumla söylenirse "Hakikatin doğal toprağı" ve "kendinden emin olmanın hakikati"dir (Adorno 2005: 52). Bir fiziksel-tinsel kayma (sürgün edilme) ile kaygının dahil olması, sürgün fenomenolojisinde "doğal toprağı" da kaydırır.

Conrad için, kimlik, deneyimin anlam kazanabilmesi için elzemdir. "İnsan," der Conrad, "bir yaşam mefhumuna sahip olabilmek için bir yere demir atmış olmalıdır." Diğer yandan, kimlik talepleri bencillik anlamına gelebilir. Bu aşamada, Said'in motivasyonlarını anlamak üzere dönemin tarihsel panoramasını anımsayabiliriz. *Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca*, kimlik politikasının ortaya çıktığı 1960'ların dünyasına kopmaz bir biçimde bağlıdır. Keza Conrad'daki fenomenolojik kutuplarda potansiyel kimlik ikilemlerini belirleyebiliriz:

> Bir yanda hiçlik, diğer yanda utanç verici bir gurur. Başka bir deyişle, insan *ya* kimlik hissini kaybeder ve böylece kaotik, farklılaşmamış ve anonim zamanın akışında kayboluyor görünür... *ya da* korkunç bir bencil olur. (Conrad'dan akt. Said 2010: 15-16)[8]

Söz konusu ikilem, Conrad'ın "deneyim yapılarının baskın tarzı"dır. Erken dönem Edmund Husserl yorumlasaydı, bu baskın tarzın, bilincin saf içeriklerinin üzerini örten edinilmiş bütün (toplumsal) kategorilerin askıya alınması ve böylece şeylerin kendilerine dönülmesi sayesinde ulaşılmış *saf* deneyim yapıları olduğunu iddia edebilirdi. Ancak Said'e göre asıl önemli olan, bu deneyim yapılarının üretildiği toplumsal ve tarihsel koşulları açığa çıkarmaktır. Conrad'ın "kesin özfarkındalık arayışı"nı huzura kavuşturup bütünlüklü bir "kimlik hissi"ne ulaşmasını engelleyen şey, modern yaşama damgasını vuran ve yirminci yüzyılın "harabeye dönmesi"nden kaynaklanan sürgün gerçekliğidir.[9] Conrad'ın açmazı, sürgün koşullarında kimliğin verili olmayıp inşa edilmek zorunda olması (veya başka türlü düşünülemeyecek bu olgunun sürgün koşullarında

8. *Ya hiçlik ya da bencillik* biçimindeki Conradcı denklem, *ya-ya da* paradigmasının katı varoluşçu karar ânını yankılar. Burada Hegel'in karşılıklı tanınma açıklamasındaki temel yitirilmiş olur. Bu temel, tanınmanın sadece bir değere sahip olduğunu kabul ettiğimiz varlıklardan geldiğinde anlamlı olduğunu ifade eder.

9. Terry Eagleton, Conrad'ın çağdaşlarından Samuel Beckett üzerine kaleme aldığı bir makalede, varoluşçu felsefede varoluşun temel olgusu olarak anlaşılan *angst* ve yurtsuzluk temalarının tarihsel koşullarını inceler: "Onun eserlerinde gördüğümüz, zamandışı bir insanlık durumu değil, savaşın harabeye döndürdüğü yirminci yüzyıl Avrupası'dır." Eagleton 2006: 160 vd.

radikalleşmesi), fakat bu faaliyetin her zaman kırılgan bir nitelik arz etmesidir. Conrad, Said'in nazarında, kimliğin sabit referanslarını hızla yitirdiği bir tarihsel-toplumsal durumun yol açtığı sorun ve fırsatları eşsiz bir biçimde ifade eden sürgün yazarlar kategorisindedir. Üstelik Said'in kendisini sıklıkla özdeşleştirdiği bir isim olarak, Theodor Adorno ve Erich Auerbach'la birlikte, bu kategorinin önde gelen figürlerindendir:

> Hareketin kendisini de, hareketin içindeki rolünü de, başkaldırma tavrını da kendi başına yaratması gerekiyordu. *İşte, diyordu Conrad, tarihin bana muğlak ve kaotik bir dünyada dağılan, güdük, eksik bir ulusal kimlik mirası sunarak yaptığı acımasız şaka buydu.* Bu *eksik kimliği*'nden ve onunla başa çıkabilmek için başvurduğu stratejilerden ötürü hissettiği aşağılanma duygusu, Conrad'ı sık sık hayatı, kurtarılmaya ihtiyaç duyduğu korkunç bir rüya olarak tarif ettiği satırlar kaleme almaya itmişti. (Said 2010: 48)[10]

Kimliğin huzursuz gerilimlerden muaf olmadığı fikri, *Başlangıçlar*'da çok daha yoğun bir kuramsal analizle sunulmuştur. Said, bu eserinde, *başlangıç* ve onunla karşı(t)laştırdığı *köken*'in ne tür bilinç durumları olduğunu araştırmaya girişir. *Başlangıçlar*, her şeyden önce şu nedenle fenomenolojik bir çalışmadır: Fenomenolojik terimlerle "bir şeyin bilincinde olmak, temel nedenlerle, kendinin bilincinde olmak demektir" (Gadamer 2002: 156). Başlangıcın bilincinde olmak bir özfarkındalığa yol açar. Başlangıç, özfarkındalık yaratma yolunda anlamlı bir çıkış noktası olarak düşünülür.

10. Richard Sennett, Walter Lippmann'ın *Sürüklenme ve Yaşama Hâkim Olma*'da sürgünün sürüklenmeye karşı yaşama hâkim olması için bir kişisel kariyer oluşturmasının gerekliliğini vurguladığını yazar. Lippmann'daki kariyer, "Amerikan rüyası"na aktif olarak katılma yönünde erken bir çağrı olarak da yorumlanabilir. Said de, Conrad'ın bir yazar olarak "kariyeri"nden söz ederken, tutarlı bir bireysel anlatı oluşturma yönündeki çabalarını kasteder ve fakat burada analizin merkezine Conrad'ın İngiliz kültürüne bir Polonyalı yazar olarak katılmasının ürettiği kimlik sorunları yerleşir. Böylece, fenomenoloji Said'de sürgün deneyiminin irdelenmesine dönüşür. Araştırmanın sorunsalı yine bilinçle ilgilidir ama asıl soru –Sennett'ın Lippmann yorumundaki gibi– şudur: "Yurdundan kopmuş ve yeni bir yaşam anlatısı oluşturmaya çalışan insanların hayatlarına ne yön vermektedir?" Sennett 2002: 126.

Bununla birlikte, Abdirahman Hussein, Said'in fenomenolojinin *niyet*'sellik-yönelimsellik kavramını "son derecede eksantrik bir biçimde temellük ettiği"ni söylerken çok haklıdır (2004: 128). Alt başlığı "*niyet* ve yöntem" olan eserde, başlangıçlar, bir niyet ürünü ve bu nedenle kendi yöntemine sahip bir eylem-düşünce olarak sunulurken niyetliliğe sahip öznenin yapısı çözülür: Özne başlasa bile anlamı garantileyemez; aşkın bir bilince dönüşemez. Bu gerçekten bir taraftan fenomenolojinin diğer taraftansa bilinç kategorisine en sert eleştiriyi getirmiş çağdaş felsefi akımlardan biri olan postyapısalcılığın birlikteliğine dayanan eksantrik bir tutumdur. Buna göre, "bir yerlerde bizi bekleyen hazır başlangıç noktaları" olarak kökenler mevcut değildir. "Başlangıç, her bir tasarı için, söylenecekleri olanaklı kılacak bir biçimde üretilmelidir." Başlangıç yapmak, Conrad'ın korkunç ikilemini aşmanın bir örneği olarak, kimliğin değişmez referanslarını kaybettiği bir tarihsel durumda inşa edildiği varsayımıyla "başka bir *anlam* üretimini başlatır" (Said 2005b: 31).

Kimlik gerilimleri *Otobiyografide Kurmaca*'da Conrad'ın biyografisi aracılığıyla ortaya konulmuşken *Başlangıçlar*'da tarihsel dünyaya müdahil bir entelektüel olarak Said'in sesini daha fazla işitmeye başlarız. Said önsözde metodolojisinin tarihsel dünyadan yalıtılmış edebiyat kuramı geleneğine karşıtlığının altını çizerek eserin spekülatif amaçlarla sınırlı olmadığına dikkat çeker. Başlangıçlar araştırması "hiçbir şekilde münhasıran 'mesleki' bir sorun değildir. Aksine bu soruların her biri eşit derecede kuramsal ve pratik sorunlar içermektedir". Bu sorunlardan biri Saidyen üsluba damgasını vuran *hümanizm ve antihümanizm gelgiti* ile ilgilidir. Said buradan itibaren söz konusu akımların kimlik sorunsalını çevreleyen boyutlarına odaklanmaya başlar. Bu tartışmanın bir tarafında toplumsal işlevselci sistem kuramlarına varacak katı bir determinizmle toplumsal değişimi sınırlayan dilselliğin radikal konstrüktivizmi vardır; diğer tarafında ise tarihi ve toplumsal değişimi dilin sınırlayıcı etkilerinden, kimliği kurumsallaşmış söylemlerden bağımsız bir biçimde ele alan liberal hümanizmin realizmi. Said ana fikri *dil ve tarih cemaati* olan *Başlangıçlar*'ın amacını izah ederken şöyle yazar:

Tarihsiz dilin ve dilsiz tarihin verdiği muhafazakâr emniyet hissinden kaçınmak... verili bir toplumun kültürünü, tarihini ve geleneğini yücelten manifestolara da düpedüz bastırma araçları olarak görülen kültür, tarih ve geleneğe yönelik hiddetli saldırılara da aynı hoşgörüsüzlükle yaklaşıyorum. Her iki ruh hali de ... sorumsuzcadır; daha kötüsü çekicilikten uzaktır. (2009a: 17, 37)

Filistin

En popüler Edward Said imgelerinden biri, Filistinli kimliğinin tanınması mücadelesine adanmış eylemci entelektüeldir. Söz konusu imge, İsrail Devleti'nin 1948'de tanınıp kurulmasıyla birlikte Filistin halkının maruz kaldığı yersizleştirilme ve etnik temizlik politikalarına verdiği tepkiye dayanmaktadır.[11] Bu nedenle popüler Said imgesinin kimlik ve tanınma mücadelesi sorunuyla ilgili olması açıklayıcı kabul edilebilir. Bununla birlikte kimlikçi düşünceye yönelik kuşkuları hatırlandığında (Said 1988: 171), Said'in aynı kamusal imgeye karşı temkinli bir tutum almasına da şaşırmamak gerekir. Said "Dünyalar Arasında" (2000a: 13-27) başlıklı önemli denemede, tüm entelektüel üretimini kimliğe indirgeyen veya Fredric Jameson'ın (2008) terimleriyle "ulusal alegoriler" olarak yorumlayan eğilimlerden hoşnutsuzluğunu dile getirirken kimlik konusunu sıkıcı ve ilginçlikten uzak bulduğunun altını kalınca çizmiştir: "Kendi başına akla gelebilecek en sıkıcı konulardan biri. Bugün birçok yerde, *kimlik siyaseti*, etnik çalışmalar, köklerin olumlanması, kültürel gurur ya da çığırtkan milliyetçilik vs. diye görülen *narsist benlik incelemeleri* kadar ilginçlikten uzak bir şey yoktur" (2000a: 25).

Jameson yankı uyandıran çalışmasında Üçüncü Dünya metinlerinin "zorunlu olarak alegorik" olduklarını ve bu nedenle ulusal ale-

11. Tanya Reinhart, İsrail'in eylemlerini Amerika Birleşik Devletleri hükümetlerinin ve yerleşimcilerin Amerikan yerlilerine uygulamış olduğu kitlesel etnik temizlikle karşılaştırır. Reinhart'a göre, İsrail'in resmi otoritelerinin "Bağımsızlık Savaşı", Filistinlilerin ise *Nakba* (felaket) olarak adlandırdıkları 1948 savaşı sırasında, o dönemde Filistin'de yaşayan Filistin halkının yarısından çoğuna karşılık gelen 1.380.000 insan, İsrail orduları tarafından yaşadıkları topraklardan sürülmüştür. İsrail otoriteleri, Birleşmiş Milletler'in savaş sonrasında aldığı dönüş kararının uygulanmasına izin vermemektedir (Reinhart 2002: 7-8).

goriler biçiminde okunmaları gerektiğini ileri sürmüştü: "Üçüncü dünya metinleri, hatta görünürde özel alana özgü ve gerçek libidinal dinamikle donanmış olanları bile, ulusal alegori biçiminde bir siyasal boyutu zorunlu olarak yansıtır" (2008: 372-73). Hegelci Marksist Jameson, postmodernist "Birinci Dünya"da yitirilen bütünlüğe bir politik yatırım olduğunu varsaydığından bu alegorilere olumlu nitelik atfeder. (Üçüncü Dünyacı Marksist Jean-Paul Sartre'ın *Siyah Orpheus*'unu ve Frantz Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'deki itirazını hatırlayalım.) Biz ise "Üçüncü Dünyalılar" açısından çelişkili nitelik arz eden durumların varlığını kabullenmeye daha açık olmalıyız. Bunu en iyi ifade edenlerden biri, Said'in yoldaşı, Filistinli büyük şair Mahmud Derviş'tir:[12]

> Annem hakkında bir şiir yazdığımda, Filistinliler bunun Filistin için kullandığım bir sembol olduğunu düşünüyorlar. Fakat aslında onu sadece bir şiir olarak yazıyorum ve annem sadece benim annemdir! *Hem bir şair hem de bir insan olarak kendimi Filistin'den özgürleştirmek istiyorum ama yapamıyorum.* Ülkem özgürlüğüne kavuştuğunda, ben de özgürlüğümü ele geçireceğim. (Derviş'ten akt. Saith 2004: 888)

Said'in kimlikle ilgili konuları sıkıcı ve ilginçlikten uzak bulduğunu ifade eden cümleleri, gerçek anlamını, postmodern oyunculuk perspektifinden değil, özdeşleşmenin boğucu yoğunluğunda kendisini bir yazar ve insan olarak Filistin meselesinden özgürleştirmek istese de bunu başaramayan kişinin melankolisi olarak yorumladı-

12. Jameson'a yönelik konumuzla irtibatlı iki önemli eleştiriyi kaydedelim. Bunlardan biri Jameson'ın tezinin Şarkiyatçılığın dayandığı kategorik bölünmeyi yeniden ürettiğini, diğeri ise Üçüncü Dünya denilen edebi-toplumsal alanı basite indirgeyip ona enerjisini veren –ve aynı zamanda bölen– endişeleri göz ardı ettiğini ileri sürer. Bkz. Ahmad 1995, Gürbilek 2007. Nurdan Gürbilek; Peyami Safa ve Oğuz Atay edebiyatından hareketle, Jameson'ın varsaydığı bütünlüklü alanın aslında ("gecikmiş") modernleşme serüveniyle ilgili çeşitli endişeler nedeniyle (örneğin "toplumsal cinsiyet ayrımıyla") "zaten çoktan bölünmüş olduğu"nu yazar. Mahmud Derviş'in ana metinde göstermeye çalıştığım kaygıları, Gürbilek'in anlatısında en fazla Oğuz Atay'ınkilerle örtüşmektedir: "Geri kalmış ülke insanının iç dünyası olmaz diye vazgeçtiler" (Atay'dan akt. Gürbilek 2007: 185). Hatırlatmak gerekirse, Jameson Üçüncü Dünya'da özel-içsel gibi görünenin (bile) politik-dışsal olduğunu ileri sürüyordu. Said, Derviş ve Atay gibi "Üçüncü Dünyalı" yazarlar ise bu konuyu farklı şekillerde sorunsallaştırırlar.

ğımızda kazanır. Yakıcı ironi şu ki, pasajın devamında kimlik sorunsalı bumerang gibi yeniden döner: Yok olma tehdidi altında veya tahakkümün nesnesi olan kimlikleri savunmamız gerekir. Köklerin olumlanmasına karşı kuşku ilkesi, kimlik sorunlarının varoluşsal yakıcılığı ve politik önemine duyarlılıkla tamamlanmalıdır.

Saidyen üslup, modernist bilince özgü gerilimlerden doğan *ironi*'yi –koşulları gereği– üstlenir.[13] Kendisiyle özdeşliği başaramayan bir şey olsa da kimlik kavramına yönelik arayışlar devam eder. Bu iki yönlü hareket, geleneksel kimlik modelinin ötesine geçmeye çalışan bir yaklaşıma yol açar. Burada aşkın bir sentezde çözümlenemez gerilim ve farklılıklar önemsenir; dahası kimlikçi düşünceye karşı bir politik ilkeye dönüştürülür. Gelgelelim son tahlilde, Said'in çalışmaları, ününü, bir taraftan da, kimlik politikası yaratan geleneksel olmayan formları, içerikleri ve bildirimleriyle kazanmıştır.

Tikellik, Evrensellik, Tanınma

Hannah Arendt, Filistinlilere de gönderme yaptığı *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm* kitabının "İnsan Haklarının Çıkmazları" başlıklı bölümünde, çarpıcı bir biçimde, "dünya, insan olmanın soyut çıplaklığında kutsal olan hiçbir şey bulmamıştır" diye yazar (1998: 310). Bunun üzerinde kuramsal açıdan en fazla –*homo sacer* veya "çıplak hayat" olarak– Giorgio Agamben (2001) kafa yormuştur herhalde. Aynı kehaneti Edward Said'in mirasıyla birlikte ve başka bir açıdan ele alırsak, asıl mesele, insanlık/kimlik ve evrensellik/tikellik gibi kategorileri kutuplaştırarak birine karşı diğerinin yanında yer almak değil, *geçişli* düşünmektir.

Etik evrenselcilik, Kant'tan beri, kişisel özsaygının temelinin ayrılamaz ve devredilemez insan onuru olduğunu ilan edip bunu "insanlık"tan türetmiştir. Buna göre, kişileri saygıdeğer kılan, bütün insanlıkça paylaşılan "bir evrensel insani potansiyel"dir. Onurun temeli insanlığımız, insanlığımızı meydana getiren de rasyonel ve

13. "Modernist bilinç", modernleşme ve modernlik arasındaki ayrımlar için bkz. Berman 2004.

özerk doğamızdır. Said'in düşüncesinden baktığımızda, Kantçı evrenselcilik, insanlık, (evrensel) zaman gibi soyut ve tarihsiz kategorileri somut tarih ve mekâna göre ayrıcalıklı kılan *geçişsiz bir evrensellik* ortaya koymasından ötürü sorunludur. Said'in nazarında geçişsiz atılımlar,

> *bütüncülleştirmelere* neden olurlar; yani varoluşsal anlamda hissedilmediği halde çok güçlü mobilizasyonlara yol açarlar... *eylemlerin yerini alırlar.* (2005a: 105, 124)

Said bunun yerine karşılaştırmalı edebiyatın somut ayrıntılara düşkün, "tek tek parçaların tekilliğini ve tarihsel somutluğunu hiçbir şekilde ortadan kaldırmayan" *geçişli* tarzını benimser.[14] Bununla birlikte, Kant'ın temsil ettiği bazı ideallerden kolaylıkla kurtulamayacağımızın da farkındadır.[15] Bu yüzden evrenselciliği kategorik biçimde reddetmez. Daha somut bir şekilde söylersek, Said, liberal hümanizmi eleştirirken Frantz Fanon gibi *yeni bir hümanizm* arayışına girer. Said'in sömürgecilikten kurtuluş önderinin düşüncelerinde bulduğu en vaatkâr çağrı, sadece sömürgeciliği tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermesi değil, bunu yaparken tikelciliğin sınırlarına hapsolmayan *radikal bir hümanizm* için yeni başlangıç noktaları ortaya koymasıydı. Fanon, Avrupa-merkezci hümanizmin ilk ciddi eleştirilerinden birini ortaya koymasına rağmen, liberalizmi aşan bir evrenselcilikle yeni hümanizmi müjdelemişti. Hatırlayacağımız üzere, Fanon'un ilk önemli eserlerinden biri olan *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in daha ilk sayfalarında, "yepyeni bir hümanizme

14. Said'de hümanizm, evrenselcilik ve edebi hümanizm hakkında özellikle bkz. Radhakrishnan 2007.

15. Bunun nedenlerinden biri *evrensel onur politikası*'nın Kant felsefesindeki güçlü temelleridir: "Kant'ta *sömürü*'ye, *aşağılama*'ya, *insanlıktan çıkarma*'ya karşı öylesine tutkulu bir vaaz bulursunuz. Sonradan on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların bütün liberal ve sosyalist yazarlarında klişeleşen her karşı çıkış Kant'ta vardır: bütün aşağılanma, *şeyleşme*, yaşamın mekanikleşmesi, insanların birbirlerinden ya da kendilerine uygun amaçlardan yabancılaşması, *insanların eşya gibi kullanılması*, insanlara onlardan kendi istemlerinin hırsını çıkarmak isteyen başkalarınca hammadde gibi davranılması düşüncesi" (Berlin 2004: 93). Said düşüncesi ve Kant felsefesi arasında bir karşılaştırma için Abdirahman Hussein'in (2010) makalesine bakılabilir.

doğru" mottosu yer alır. "İnsanlık" kavramı Batılı içerikle yüklüdür ama yine de bu içeriğin *yer değiştirdiği* "bir insanlık ve insanlığın geleceği kavramı"na sahip olmalıyız.[16]

Filistinli sürgün açısından evrensel, *tikel geçişlilikler*'le gerçekleşebilir. Kişilere saygı sadece onların sahip olduğu varsayılan rasyonel ve evrensel insanlıktan türetilemez. Kişinin özsaygısını kaybetmemesi için somut varoluşunun gerçekleştiği kimliğinin tanınması da icap eder. "Tanınma ihtiyacı" tarihsel olarak tanınmamanın veya yanlış tanınmanın yol açtığı baskı durumlarında kendisini daha acil biçimde dayatır (Taylor 1995: 41-50). Arendt'ten ilham alarak söylenirse, böyle bir vaziyette, insan olmanın *soyut* çıplaklığında hiçbir kutsallık yoktur. Nihayetinde Said'in eserlerini başından sonuna kadar kuşatan meseleler, kimlik, tanınma, yanlış tanınmanın yol açtığı aşağılayıcı öz imajdan kurtulma ve bütün bunların özgürleşmeci bir politikaya nasıl dahil edileceği noktasında düğümlenmektedir. Said açısından, ne kadar sıkıcı olursa olsun, soyut evrenseller adına tikelliği reddetmenin kutsal hiçbir tarafı bulunmadığından ve kimliğini yitirmiş biri insanlıktan da mahrum kalabileceğinden bütün bu meseleler çağımızın temel kültürel-politik sorunları olarak düşünülmelidir.

16. Siyah Hakları Hareketi'ndeki en önemli sloganlardan biri olan "Ben bir insanım", Fanon'un "İnsan olmak istedim, sadece bir insan" deyişini günceller. Bunun arka planında, "insan hakları"nın sınıfsal, cinsel, ulusal kimlikleri nedeniyle ezilen "yeryüzü lanetlileri"ne ayrımcılığı protesto etmek açısından bir politik temel sağladığı varsayımı bulunmaktadır (Bernasconi 2000: 135-36).

7. Saidyen Üslup

~

Bugün gitgide diasporik ve kültürel olarak daha heterojen hale gelen bir dünyada, kimliğin paradokslarını Said kadar çarpıcı bir biçimde gösteren çok az kamusal entelektüel vardır.

Bill Aschroft ve Hussein Kadhim,
Edward Said ve Sömürgecilik-Sonrası Durum

Sürgün Fenomenolojileri Arasında

Saidyen üslup üzerinde düşünmeye farklı sürgün fenomenolojilerini ayırt ederek başlayalım. Genel olarak bakıldığında, *sürgün fenomenolojisi*, *tanınma fenomenolojisi* açısından kabul edilemez bir *ironi*'yle damgalıdır. Bu bağlamda, tanınma fenomenolojisine yönelik ilk *bütünlük* eleştirilerinden yardım alabiliriz. Çünkü sürgün, görünümleri ve kavramı birbirinden ayrılmaz bütünlüklü Hegelci tinden ziyade, Søren Kierkegaard'un (2009) Sokratik ironisindeki, dışı ve içi tutarlı bütünlük oluşturmayan, "ancak bu çarpık açıdan kavranabilecek" türden bir varoluşu andırır.[17] Hegel'de fenomenolojik süreç, "bilincin kendi içindeki ve başka bir şeyle karşıtlıkları ve bilincin farklı formları arasındaki *zıtlıklarıyla* başlar ve son tahlilde bütün bölünme kendilik bilgisine ya da mutlak bilgiye ulaşmakla *aşılmış* olur" (Solomon 2005). Sürgün fenomenolojisi ise, bir sen-

17. Kierkegaard, Sokrates'in ironisini anlatırken, Sokrates'in (düşüncelerinin) dış ve iç olarak ikiye bölündüğünden söz eder: "Dışı her zaman 'öteki' bir şeyi, bir karşıtlığın varlığını çağrıştırıyordu... Dışı ve içi uyumlu bir bütünlük oluşturmuyordu... ve insan onu ancak bu çarpık açıdan kavrayabiliyordu" (2009: 14-15).

tezde aşmak yerine bilincin çelişkilerini ortaya çıkarıp bırakır. Sürgünün *eksik kimliği* ve eylemin belirsizlik durumunda yaratılması gerekliliği uyarınca, sürgün fenomenolojisi, Theodor Adorno'nun terimleriyle söylersek, "bütün karşıtlıkları boyunca iç uyumunu koruyan bir bütünlük anlayışı" nedeniyle "yalıtılmış her şeyden nefret eden" klasik diyalektiğe dayanamaz (2005: 14-15). Gelgelelim Joseph Conradcı denklemin *ya/ya da mantığı* da sürgün fenomenolojisindeki ironiyi üstlenmekte başarısızlığa düşer. Zira sürgün fenomenolojisini açıklarken sürdürülmesi gereken farklı bir diyalektiği düşünme çabası, ontolojik düşünme tarzının baskınlığı lehine ortadan kalkar. Diğer bir deyişle, bu tür bir çabanın en önemli içerimi olan "kökenlerin önceliğine saygı gösterilmemesi", "ontolojinin düşünme tarzı"na yönelişle yerini "kökenlerin önceliği"ne bırakır. Edward Said, sürgün Conrad'ın kimlik/farklılık sorunuyla boğuşmasını, yazarın, "kendisi hakkındaki hissini sürekli olarak kendisinin ne olmadığına ilişkin hissiyle karşı karşıya getirmesi"ne başvurarak açıklıyordu. Ne var ki, ya/ya da mantığının ("ya hiçlik ya da bencillik") korkunç ikileminde düşünmeye başlayan Conrad'da, bir şeyin parçası olduğunu düşünmeye başladığımızda artık sadece onun bir parçası olmadığımıza yönelik düşünce iptal edilmiş olur.[18] Oysa bu düşüncenin sürgün fenomenolojisi açısından en önemli kazanımı, sürgünün köken üzerinde düşünmeye başladığında onun bütünüyle bir parçası olmadığını hatırlatmasıdır.

Said'in ontolojinin düşünme tarzı ve yerleşik Hegelci diyalektiğin ötesine geçmeye çalışan bir sürgünün düşüncesi olarak *negatif diyalektik*'le ilişkisi bu noktada başlar. Negatif diyalektiği sürgün bağlamında ele alan ve üçüncü bölümü "göçmen aydının özel alanı"na ayrılan *Minima Moralia*'nın, "artık yeri yurdu kalmamış" sür-

18. "Doğanın bir parçası olduğumuzu fark ettiğimiz anda artık sadece doğanın bir parçası değilizdir." Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*'nda "altını ne kadar çizsek yeridir" diye söz eder bu düşünceden. Kitap, Said'in *Joseph Conrad*'ı kaleme aldığı 1960'lı yıllarda verilmiş derslerden oluşmaktadır. Adorno, söz konusu derste, aynı zamanda "ontolojinin düşünme tarzı" ile (bazı içerimleri sürdürülmesi gereken) "diyalektik düşünme tarzı" arasındaki can alıcı farkın, ikincisinde "kökenlerin önceliği"ne veya "ilk şeyin önceliği"ne "saygı gösterilmemesi" olduğunu söyler (2012b: 104).

güne "evini metninde kurmak" gibi bir vaadi vardır (Adorno 2005: 89). Sürgünü bir entelektüel fenomenolojisinin de merkezine yerleştiren Said için çok çekici bir vaat. Bu bağlamda Said-Adorno diyaloglarının anlamını yorumlamak Saidyen üslubu izah etmenin en iyi yollarından biri haline gelir. *Minima Moralia* sürgün fenomenolojisine klasik diyalektikte gerilimlerin yumuşatıldığı yerde devreye giren bir keskinleştirme hamlesiyle müdahale eder. Bu negatif diyalektik, sınırlılık, temkinlilik, aşma ve bilincin özgüveniyle yetinmeden, düşünceyi "kendi karşıtına dönüştüğü uç noktaya kadar götüren" aşırılıklarla yürüyecektir. Yersizyurtsuzlaşmış sürgün açısından etiğin tek olanaklılık koşulu, "kendine acıma duygusuna yenik düşmemek için teknik bir zorunluluğa dikkat etmek"tir: "Zihinsel gerilimin gevşeme olasılığına karşı her zaman uyanık olmak" (2005: 88-90).

Ayrıca, Adorno'da yeni diyalektik farkındalık sürgün etiğinin mottosuna dönüşürken Conradcı düşünme biçimi de sorunsallaştırılır. Başlangıçtaki temel sorularımızı hatırlarsak, bu sürgün etiği, kimliği ne olduğumuz sorusuna sıkıştıran, kişiden tümüyle olduğu gibi ve kendisine özdeş olmasını talep eden *sahicilik etiği*'nden radikal biçimde farklılaşır. Said tarafından Conrad'ın korkunç ikilemi biçiminde ifade edilen olgu, Adomocu bakış açısından, "yaşama istencinin evetlenişinden yadsınmasına geçiş" olarak tanımlanabilecek Schopenhauerci bir kurgu olarak karşımıza çıkar. Söz konusu kurgu, Hegelci mantıkta varlık ve hiçliğin belirlenim kazandığı diyalektik oluşla aşılan *saf benlik* fikrinin kalıntısıdır. Başka bir deyişle, "varoluşun mutlak olarak güvence altına alınması *versus* varoluşun yükünden kurtulma" arasındaki iki zıt kutbun temel aldığı saf benlik düşüncesinde temellenir. Conradcı "ya hiçlik ya da bencillik" zıtlığı da kişinin "nihai" ve "sahici" varlığa "değmek üzere kendi bireyselliğine daldığı", kendisini "kökensel bir kendilik" şeklinde belirlemeye çalıştığı saf benlik mitinin kaynağı olan sahicilik etiğinin bu kurgusundan türer.[19] O halde, çağdaş yorumcularından

19. *Minima Moralia*'da sahicilik etiğinin eleştirisi yukarıda gönderme yaptığım "Altın Ayarı" fragmanından takip edilebilir. Bkz. Adorno 2005: 157-61; ayrıca bkz. 179-80.

Fredric Jameson'ın Adorno'nun felsefi üslubu hakkında yaptığı "karmaşık sorunları acımasızca basitleştirirken basit sorunları yararlı bir biçimde karmaşıklaştırmak" (2004a: 235) belirlemesini sürgün fenomenolojisine müdahalesi açısından uyarlayabiliriz: Klasik diyalektiğin basit çözümleri üretken bir biçimde karmaşıklaştırılırken sahicilikle ilgili karmaşık sorunlar acımasızca basitleştirilir.

Adorno'nun üslubu kimlikçi düşüncenin çeşitli versiyonlarını çözündüren negatif bir enerji taşır. "Sonuna kadar götürülen negatiflik", *Minima Moralia*'nın son fragmanında düşüncenin görevi olarak ortaya konulur. Said'in sözleriyle, bu üslubun "gücü negatiftir, daha doğrusu negatifliğin ta kendisidir o: insan dinginlik ve olgunluk beklerken, sert, zor ve kendini ele vermeyen –hatta belki de *insani olmayan*– bir meydan okumayla karşılaşır" (2003a: 308). Burada Said'in "insani olmayan" ifadesi üzerinde düşünmeye başladığımızda farklı bir manzara ortaya çıkacaktır. Bu yargı bildiriminin normatif içeriği, Adorno'nun olumsuzluğu politik bağlılık sorunlarına da uygulamasıyla yakından ilgilidir. Somut politik bağlılık, Adorno'nun (1985) bakış açısından, "insanlığa yardımcı olabileceğini ileri sürdüğü için insanlığın kurtuluşuna ihanet etmektedir". Bu tür bir edebiyat da "bir ideoloji olma durumuna düşecektir". Jean-Paul Sartre'ın (1995) *Edebiyat Nedir?*'indeki bağlanmış (angaje) edebiyatın eleştirisini içeren bu yazı, tüm kuramsal incelmişliğine karşın, Said'in paylaşamayacağı bir siyasal kötümserlik taşımaktadır. Dolayısıyla Saidyen üslubu tasvir edecek soruları kışkırtır: "Kimlik temsilinin çağdaş koşulları" bize kimliğin politik olduğunu anlatıyorsa, bu felsefi meydan okumanın bedeli politik bir geri çekilme olabilir mi?[20] Tarihsel koşullar, kimliği örselenmiş bir insan topluluğunun önüne halk biçiminde örgütlenme ödevini yerleştirdiğinde şık sürgün fenomenolojileri politik zafiyete dönüşebilirler mi? Bir yandan kendisini Adorno'nun en sadık takipçisi sayan diğer yandansa kimliği indirgenmiş Filistin halkıyla özdeşleşen Said bu soruların doğrudan muhatabıdır. Adorno'nun "geç dönem üs-

20. Stuart Hall'a göre, "siyah", vb. kategoriler, 1960'ların karşı-siyaseti içinde, ideolojik ve simgesel mücadelelerde biçimlenen politik kimliklerdir (1989: 16).

lubu"nun olumsuzlama gücüyle kimliğin olumlanmasını aynı anda düşünme çabası işi iyice karmaşıklaştırır. Said, bir noktada, hedefini "paramparça bir manzara elde etmek" biçiminde tanımladığı Adorno felsefesinin meselenin "trajik boyut"unu göz ardı ettiğini ima eder (Wood 2008: 12, 14-15). Bizi bir tarafta Üçüncü Dünya milliyetçiliği diğer tarafta Frankfurt Okulu'yla ilişkilendirilen "teslimiyete varan bir tür aşırı kuramsal düşünme ve spekülasyon" arasında bırakan sarmal üzerinde düşünmeye davet eder (Said 2001: 51).[21] Sonuç olarak, Said, "geç dönem üslubu" olarak tasavvur ettiği negatif diyalektiğin en değerli yönünün –kontrapuntala benzer biçimde– gerilim mefhumu ve "uzlaştırılamazlıkları çarpıcı kılması" olduğunu düşünmekle beraber, Adornocu yaklaşımın politik imalarına eleştirel bir şerh düşmekten geri kalmaz.

Paradokstan Kontrapuntal ve İroniye

Saidyen üslubu tek başına diyalektikle ve/ya farklı sürgün fenomenolojileriyle izah etmek yetersizdir. Bu bağlamda, birbiriyle ilişkili *kontrapuntal* ve *ironi* kavramlarını önereceğim ama çokça işe koşulan *paradoks*'un uygunluğu üzerinde düşünelim. Bill Aschroft ve Hussein Kadhim gibi yorumcularına göre "kimliğin paradoksu" Saidyen üsluba özgü yapısal çatışmaların bir derlemesini sunar:

> Bugün gitgide diasporik ve kültürel olarak daha heterojen hale gelen bir dünyada, *kimliğin paradoksları*'nı Said kadar çarpıcı bir biçimde gösteren kamuya mal olmuş çok az entelektüel vardır... Yaşamının ve çalışmalarının her bölümünde bu *çelişkileri* bulmak mümkündür: İnançları ile tercihleri arasındaki çelişkiler, hayli Batılılaşmış mesleki kimliği ile Filistinli kimliği arasındaki çelişkiler, çalışmalarının bakış açısı ile onun çağdaş manzaradaki yeri arasındaki çelişkiler. (Ashcroft ve Kadhim 2001: ix)

21. Said'in söyleşilerini *İktidar, Politika ve Kültür* başlığıyla derleyen Gauri Viswanathan, (özellikle Üçüncü Dünya'da) eleştirel düşünce bağlamında alternatiflerin ve inşa edilebilir modellerin neler olduğunu sorduğunda, Said, idealin Fanon-Adorno bağlantısını kuran bir modelde bulunabileceğini fakat böyle bir modelin olanaklılığının ortadan kaybolduğunu söyler.

Bu pasajdaki bazı ifadelerin belirsizliği hemen fark edilecektir çünkü terimler birbirinden çok farklı dünya görüşlerine aittir. Çelişki bir çözüm veya yeniden çözüme yönelirken, çatışkı mutlak çözümsüzlüğe işaret eder. Hegelci bir bakış açısından "çelişkilerin uzun erimde üretken olduğu varsayılır; oysa mantıksal çatışkılar, onlar üzerinde ne kadar gayretle çalışırsanız çalışın, iler tutar hiçbir şey söylemezler" (Jameson 2005: 61, Mautner 2005: 32). Başka bir deyişle, *çelişki* (*contradiction*), Hegelci düşünce gelenekleri için toplumsal açıdan çözümlenebilir bir uyuşmazlığa işaret ederken, *çatışkı* (*antinomy*) Kantçı felsefenin çözümlenemez mantıksal uyuşmazlıklar düşüncesinin alanında yer alır.[22] Ashcroft ve Kadhim'in paradoksuna dönersek, Saidyen üslubun postmodern "ihtilaf *versus* bütünleştirme" ikileminden yola çıkılarak anlaşılmasının güç olduğunu belirtmeliyiz. Keza Edward Said (1991), postmodern metinselci yaklaşımlara karşı geliştirdiği, metinlerin dünyeviliğini vurgulayan *Dünya, Metin ve Eleştiri*'nin seküler eleştiri hakkındaki giriş bölümünde paradoks ve *aporia*'yı, metnin maddi yönünde kümelenen anlamı sonsuz biçimde parçalayan ve politik bağlılığı çıkmaza sokan durumlar olarak eleştirir.

Saidyen üslubu konumlandırmak için aynı zamanda bir müzisyen olan Said'in kullandığı bir müzikal analojiye başvurabiliriz. Said, farklı seslerin aynı anda icra edilmesini ifade eden *kontrapuntal*'ı kültürel kuram için üretken bir kavramsal araca dönüştürmüştür. Kontrapuntal, özcü olmayan bir kimlik yorumunu anlatır ve kendisine özdeş olmamasına rağmen kimlik kavramını anlamaya çalışmayı sürdüren Said için özellikle stratejik bir kavram olarak karşı-

22. Bu anti-Hegelci tasavvur, "Kant *versus* Hegel" veya "ihtilaf *versus* bütünlük-uzlaştırma" ikileminde temel postmodern izleklerden biri haline gelmiştir. Örneğin Jean-François Lyotard "Postmodernizm Nedir Sorusuna Cevap"ta bu görüşün tipik örneğini sergiler: "'Dil oyunları' arasında en ufak bir uzlaşma bile sağlanması beklenemez. Kant yetiler adı altında, dil oyunlarını bir uçurumun ayırdığını ve ancak aşkın bir yanılsamanın (Hegel'inki) onları gerçek bir birlik içinde bütünleştirmeyi umabileceğini biliyordu. Ama aynı zamanda, bu yanılsamanın bedelinin terör olduğunu da bilmekteydi... bir ve bütün nostaljisinin bedelini yeterince ödedik... *bütün*'e karşı savaşalım, gösterilemeze tanıklık edelim, *ihtilaf*'ları şiddetlendirelim, ismin onurunu kurtaralım" (1994: 58).

mıza çıkar. *Kontrapuntal okuma* ise, Said'in "İngilizce edebiyatın emperyalizm ve sömürgecilik süreciyle derin bağlantılarını ortaya çıkarmak için geliştirdiği bir metin okuma yöntemi"dir (Ashcroft ve diğ. 2007: 49). Bu okuma, toplumsal-siyasal ilişkilerin, Said'in *–kökensel ve soya dayalı (filiative) ilişki modeli*'ni aşındırmak üzere önerdiği– *bağlantılılık, yanyanalık, yakınlık (affiliation)* açısından yorumlanmasına dayanır. Said, bunu Antonio Gramsci'nin *hegemonya* kavramıyla ilişkilendirerek "bağlantılılık ağının bir hegemonik denetimin gerçekleştiği saha olduğunu" iddia eder ve emperyal kültürün işleyişini analiz etmek üzere kullanır (Ashcroft ve Ahluwalia 2001: 25 vd.). Karşılaştırmalı edebiyatın filolojik hümanizmini takip eden bu yorumlama faaliyeti, yerel edebiyatların kimliği yapılandırıcı işlevini, metinleri "iç içe geçmiş tarihler-örtüşen topraklar"ın dünyasına açarak sorgulamayı ve bu sorgulama sonunda onun kökensel bir ilişkiyle açıklanamayacak (bağlantısal) niteliğini göstermeyi amaçlar (Said 1994a).

Saidyen üslubu modernist *ironi*'nin çerçevesinden kavramak ise başka bir anlama çerçevesini davet eder. Burada, Said'in (2009a) *Başlangıçlar*'da yoğun bir analizini geliştirdiği Kierkegaard'un Sokratik ironi kavramına atıfta bulunuyorum. İroni Kierkegaard'dan itibaren Hegelci tutarlı bütünlüklerin eleştirisini ortaya koymayı amaçlayanların başvuru noktası haline gelmiştir. Bu bölümün başında belirttiğim gibi, Kierkegaard, Sokrates'in dışı ve içinin tutarlı bir bütünlük oluşturmadığını, onun "ancak bu çarpık açıdan kavranabileceği"ni yazar (2009: 14-15). Said'de ironiyi yaşama geçiren olgu ise, farklılığa yönelişi ahlaki kazanım olarak gören sürgün etiğiyle, bir bütünlüğü yitirmenin yol açtığı romantik kayıp duygusunun bir arada bulunmasıdır. Kimlik ihtiraslarına eleştirel bakışı bırakmaksızın kimlikle ilgili bir politik hareketin içinde örgütlenmenin ürettiği zorluklar, bu ironinin sosyopolitik arka planında yer alır. Sürgün konumundan yazmanın getirdiği göreli özgürlükle bu konumun kendisini üreten bir tarihin –Conrad'ın deyişiyle– "devasa örgü makinesi"nin özgürlük düşünü zayıflatması da bu arka plana eklenmeli. Sürgünün belli bir kültüre gömülü olan bilinci dışarı çıkararak özgürleştirdiği düşünülür; ne var ki, sürgünü yaratan tarih-

sel koşulları eleştirel tarzda bir kez olsun düşünmek, özgürlüğü görelileştirmeye yeter. Sürgün koşullarında Hegelci bilincin özgürlüğün baştan belirli olduğu teleolojik özgüveni yerini varoluşsal kaygıya bırakabilir. Sürgününki, "özgürlüğün baş dönmesi" olarak kaygının yanından hiç ayrılmadığı bir özgürlüktür.[23] Bu muhakeme kimliğin mutlakçı iddialarına gölge düşürse de sürgünün romantik tamamlanma duygusu, kimliğin göreliliği iddialarının yanından hiç ayrılmaz. Böylelikle kimlik ve kimlik olmayan terimleri aynı anda düşünülür. Kimlikçi düşüncenin olumsuzlanması ve kimliğin özdeşlikçi olmayan bir formda inşa edilmesi gibi güç bir çaba gereklilik halini alır. Bir Saidyen üsluptan bahsedebilmemizi mümkün kılan tam da böyle bir ironidir: Nihai ontolojik sınırlardan derhal kurtulma isteği ve "kimlik krizi"nin etik-politik sorunlarda özel bir yere sahip olmasına izin veren ikili bir tutum.[24]

Atonal Toplulukların Zayıf Ontolojisi

Kimliğin mahiyetine yönelik Saidyen üsluba özgü anlamlı bir ilgisizlik hemen göze çarpar. (Edward Said *kimlik* kelimesini kullandığında genellikle tırnak içine alır.) Bu hem ironik üslubun kimlikçi düşünceye kuşkuculuğuyla hem de sürgünün karmaşık yapısıyla bağlantılıdır. Öyle görünüyor ki, Said, sürgün deneyiminin karmaşıklığını –kimlikçi düşüncenin cirit attığı tarihsel koşullarda– kategorik tanımların "simetri oburluğu"na feda etmek istememiştir. Ayrıca Glen Bowman'ın belirttiği gibi, sürgündeki Filistin burjuvazisinin maddi-toplumsal varoluşunu paylaşması, Said'in politik düşüncesini katı belirlemelerden alıkoyacak bir kozmopolitan ruhla

23. "Kaygı, sentez tin tarafından gerçekleştirildiğinde oluşan özgürlüğün baş dönmesidir." Kierkegaard, bunun ardından, "özgürlük bu baş dönmesine boyun eğer" diye yazar (2013, 56). Said'in sürgünde kozmopolitan bir özgürlük imkânı aradığı noktada, bu baş dönmesine boyun eğmek yerine onu gerilim halinde yaşatmaya çabaladığını söyleyebiliriz.

24. "Conrad, nihai ontolojik sınırlardan derhal kurtulmak istiyordu... Fakat bir özellik var ki, Conrad'ın argümanını insanileştirmektedir: Conrad, insanın sığınak ihtiyacının ahlaki sorunlarda özel bir yere sahip olmasına izin verir" (Said 2010: 39-40).

ilişkilendirmiştir. Said böyle bir ruhla, Erikson'ın kimliği süreklilik, istikrar, düzenle açıklamasında daha belirgin olan ontolojik bütünlüğe karşı, *geçişli* varlıklara dayanan zayıf bir ontoloji önerisi getirecektir:

> "Kimliğin" ille de, kendinde ve kendi başına bütün ve tam bir şey olarak, *varlıkbilimsel açıdan verili ve sonsuza değin belirlenmiş bir istikrar, benzersizlik, indirgenemez nitelik ya da ayrıcalıklı statü anlamına gelmediği*'ni söylüyorum. (2004b: 459)

Kimliğin ve sürgün olgusunun belirsizlikleri birçok sürgün yazarı benzer bir fenomenolojik meşgaleye sevk etmiştir. Örneğin, Madan Sarup (1996) *Kimlik, Kültür ve Postmodern Dünya*'da kimliği teknik olarak açıklanabilecek bir konu biçiminde ele almak yerine, insanın iki daimi arzusu olan tamamlanma ve akışkanlıkla ilişkilendirir; bunları ev ve yolculuk metaforlarıyla inceler. Aynı meşgale, tanınmış sürgün yazarlardan Stuart Hall'un "evde olmak ve evde olmamak" metaforunda da mevcuttur (Hall ve Back 2009).

Bu durumda yakın imge içeriklerine başvurmak iyi bir yöntem olabilir. Sigmund Freud, ben duygusunun kaynağı ("ilksel bir benduygusu" olarak) okyanusvari benlik gibi tanımlanması zor olan duyguları betimlerken, çözümlemenin zora girdiği durumlarda "yapılacak tek şey bu duyguya çağrışımsal olarak karşılık düşen *en yakın imge içeriği*'ne başvurmaktır" diye yazar (2004: 26). Kimlik ironisini anlamak üzere başvurabileceğimiz en yakın imge içeriği ise, "bir anda duyumsanan, tanındığı anda yitirilen", başlıca sürekliliğinin süreksizlik olduğu, "kurtarma için bir zemin" teşkil eden ama daima *kırılganlık* arz eden bir nesnedir. Glen Bowman *Yitik Ülke Masalları*'nda bu imgeleri sosyopolitik bağlamıyla izah eder:

> Said'in duyumsadığı Filistin ulusu... ortak olandan çok yitirilmiş olanla yüzeysel bir biçimde birbirine bağlanmış insanlardan oluşmuş bir grup gibidir... kapitalist dünyanın karmaşası içinde sürgün olmanın ağına yakalanmış, o dünyaya karşı olarak oluşturulmuş bir kimliği yücelterek yabancılaşmaktan kısa aralıklarla uzaklaşan insanlardır. Nitekim sonuç olarak... her zaman *evden uzakta olma gerçeği* ile yoğrulmuştur... *Bir anda duyumsanan, tanındığı anda yitirilen* bir ulusluk, kurtarma için bir zemindir, ancak parçalanmış bir toplumun politik olarak yeniden kurul-

masını vaat eden bir zemin değil, köksüz bireye bütünlük vaat eden bir zemindir. (Bowman 1996: 24-27)

Söz konusu nesne, Said'in müzikal analojisindeki terimlerden bir diğeri olan *atonal topluluk*'a karşılık gelir. Said müzisyen dostu Daniel Barenboim'le gerçekleştirdiği *Paralellikler ve Paradokslar* başlıklı söyleşilerde (2006), tonal müziğin özdeşlik, atonal müziğin ise farklılıkla ilgili olduğu varsayımından hareketle, İkinci Viyana Okulu'nda tonalitenin bulunmamasının "bir tür yurtsuzluk, geri dönemeyeceğiniz için bir tür sürekli sürgün duygusu" yarattığını ifade eder. Bu okulun sanatı "yalnızca toplumsal dünyadan değil (miras kalmış dünyadan genel kabul gören dünyayı, alışkanlıklar, gelenekler ve bir tür katılıklar dünyasını anlıyorsak) tonal dünyadan da sürülmüşlerin müziği"dir. Atonal müziğe yapılan vurgu, *Kültür ve Emperyalizm*'de, bu kez atonal topluluk biçiminde, farklılığa dayalı gerilimlerin hızlı ve geçişsiz bir diyalektik hamleyle çözülmemesi kaygısıyla yeniden görünür: Kontrapuntal okumanın küresel ve çoksesli çözümlemesi, "senfonileri değil, atonal toplulukları örnek almalıdır" (Said 2004b: 463). Said'in topluluğu –ilerleyen kısımda ele alacağım– sürgünün esnek bütünlüğü ve bilişsel haritasıyla yakından ilgilidir. Kontrapuntal okumanın atonal toplulukları örnek alması, sürgün deneyiminin farklılık ve ironilerinin ancak esnek bir bütünlüğün inşasını mümkün kılmasındandır. Sürgün olgusu topluluğu hem gerekli hem de –geleneksel anlamıyla– imkânsız kılar.

Kökenlere Karşı Başlangıçlar

Sürgünün "hareketi kendisinin yaratmak zorunda olması", başlangıç eylemini ister istemez sürgün fenomenolojisinin merkezine sürükler. Tanınma fenomenolojisinin terimleriyle, *kendinde*'nin huzurlu *yuva*'sını sarsan bir uğraktır bu. Buna karşılık sürgünü dolaysızlığın yitimi biçiminde değerlendirmek, sürgün öncesinin dolaysızlık-saflık durumu olduğu anlamına gelmez.[25] Kierkegaard'dan

25. Muhafazakâr *sahicilik söylemi* genellikle böyle farz eder. Sezai Karakoç'un "Yitik Cennet"teki yaklaşımı tipiktir: "Âdem'le Havva'nın Cennette öncesiz

mülhem, dolaysızlığı bir mantık terimi, masumiyeti ise etik terimi olarak konumlandırmak sürgün etiğini anlamak açısından daha isabetlidir: "Masumiyet... kişi bu isteği duyduğu anda onu yitirmiş olur" (Kierkegaard 2013: 30). Sürgün fenomenolojisinde sahicilik arzu edildiği anda berhava olmuştur. Bu kritik eşik, Paul Gilroy'un terimleriyle, "kökenler ve rotalar arasındaki gerilim"in belirdiği âna tekabül eder (1993: 133; ayrıca bkz. Hall ve Back 2009: 7). Kişi köken isteği duyduğu an onu (zaten) kaybetmiş demektir. Tekil sürgün için hakikat kökensel bir canlandırmadan ziyade "etkinlik sırasında kendisinin ortaya çıkardığı şey"dir (Kierkegaard 2013: 54, 138). Geriye kalan, *kökenler yerine rotalar* veya *başlangıçlar*'dır. Bu nedenle, sürgünü karakterize eden, bir insani faaliyet olarak başlangıçtır.

Bir sürgün fenomenolojisi örneği sunan Saidyen üslubun özü, kimliğin apaçık ve doğruluğu kendinden menkul kökenlere dayanmadığı, politik eyleme "başlangıç yapma niyeti" doğrultusunda inşa edildiği, farklı kimlik tiplerinin nasıl inşa edildiğinin soyut terimlerle cevaplanamayacağı ve "tarihsel olarak konumlandırılması gerektiği" (Zaretsky 1998) fikirlerinde toplanır. Kimliği kökene gönderen özcü argümanlar ile ters bir kategorik buyruk misali işleyerek her tür kimliksel bağlanmadan kaçınmayı salık veren anti-özcü argümanlar, ilk bakışta karşıt görünmelerine rağmen, birbirini tersinden üreten tarihdışı düşman ikizlerdir. Bunlardan biri kimliğe aşkın bir anlam yüklerken diğeri kimliğin anlamsızlığını ima eder. Oysa kökensel anlama sahip olmamak bir eksiklikse bu eksiklik kimliği anlamsız kılmaz. Kökeninde yer alan o radikal kırılma ya da çatlağın son tahlilde telafi edilemeyeceğini, bu konuda kararlı ve sistemli

---

sonrasızmışçasına mutlu bir hayatı yaşadıkları zaman gibiydi hayatımız Batı'nın soluğu bize gelmeden önce." Muhafazakâr sahicilik söylemi buradan hareketle Necip Fazıl Kısakürek'in "Sakarya"sında dile gelen *mağduriyet söylemi*yle birleşir: "Batı'nın soluğu" dolaysızlıktan ("cennet") dolayıma düşürerek ("yitik cennet") zorunlu bir sürgüne yol açmış, Necip Fazıl'ın "Sakarya"sındaki gibi "öz yurdunda garip, öz vatanında parya" durumuna neden olmuştur. "Kültürel mağduriyetin ideolojik ayartıcılığı" sahicilik ve mağduriyet söylemlerinin eklemlenmesiyle yakından ilgilidir. Daha fazla bilgi için bkz. Mollaer 2016b: 111-17.

girişimlerin tehlikeli bir yapaylık taşıyacağını bir an dahi akıldan çıkarmaksızın kimlikle iş görmeye devam edilebilir. *Kökensel bir ilişki* değil *bir bağlanma ilişkisi* ve *başlangıç* olarak tasavvur edildiğinde yeni anlamlar üretmek mümkündür. Edward Said'in deneyimleri, kimliğin kökensel bir ilişkiye dayanmak yerine stratejik bir başlangıçla inşa edildiğini örnekler. Bir entelektüel ve eylemci olarak Said'in kendisi "bir başlangıç tasarısı"dır (Khoury 2010: 20; ayrıca bkz. Massad 2010: 29-30). Kimlik, orada verili haliyle kendiliğinden bulunan bir şeyin edilgen bir biçimde keşfedilmesinden oldukça uzak bir başlangıç faaliyetine bağımlıdır.[26]

Manuel Castells'in belirttiği gibi, kimlik, işleve karşılık gelen toplumsal rolden farklı olarak "anlam ve tecrübe kaynağıdır" (2008: 12-13). Fakat tartışma götürmez mevcudiyetiyle bütün anlamları sabitleyen kökenden şimdiki ânı aydınlatan kutsal bir kaynak değildir. Hegel'in (2014) mutlu sayfalarının boş sayfalar olduğunu söylediği çatışmalarla dolu tarih, iktidar ilişkileri ve söylem, kimlik oluşumuna silinmez damgasını vurur. Bu damga okunduğunda, kimlik, Stuart Hall'un (1998a) deyişiyle, sadece bir var olma meselesi değil bir olma meselesi telakki edilmeye başlanır. Said'in saf kimliğin araştırılmasını etik-politik bağlamda sorunlu ve ilginçlikten uzak bulmasının sebeplerinden biri de budur. Politik açıdan anlamlı ve

26. Said'in anlayışı bu nedenle modernist milliyetçilik kuramcılarının ilkselci (*primordialist*) "keşif" tezine yönelttiği eleştiriyle uzlaşır. Keza Said *Başlangıçlar*'ın önsözünde başlangıçlar fikrinin sosyopolitik karşılıkları arasında bu koşutluğu zikreder. Fakat şunu da eklemek gerekiyor: Said, milliyetçiliğin her türünü açıklayabilecek evrensel bir tanımını yapan, özellikle –Ernst Gellner ve Eric Hobsbawm'ın milliyetçilik kuramında olduğu gibi– "yapaylık, icat ve sosyal mühendislik unsurlarıyla" açıklayıp tüketen anti-milliyetçi yaklaşımın birtakım sorunları olduğunu düşünür. Bu nedenle, *Kültür ve Emperyalizm*'in "Direniş Kültürünün İzlekleri" başlıklı önemli bir bölümünde, "Doğulu" milliyetçiliği liberal "Batılı" tipinden ayrılan menfi bir tepkiye indirgeyen Elie Kedourie gibi, Gellner ve Hobsbawm'ın analizlerinde de yirminci yüzyılda Britanya İmparatorluğu'na tepki biçiminde gelişen Üçüncü Dünyacı milliyetçilik dalgasına karşı "belirgin (ve tarihdışı) bir rahatsızlık" bulunduğunu yazar (ayrıca bkz. 2000b: 425). Said'in düşüncelerini bu bağlamda, yine modernist milliyetçilik araştırmacılığı içinde yer alan fakat Gellner'ın söz konusu tezini eleştiren Benedict Anderson'la (2004) mukayese etmek daha ilginç olabilir.

ilginç olan, ne olduğumuzun peşine düşmekten ziyade tarih, iktidar ve söylemle beraber bize ne olduğunu tetkik etmektir. Bu eleştirel duyarlılık, kimliklerin yalnızca inşa edildiğini değil, aynı zamanda eşitsiz bir ilişkiler düzeni içinde yer aldıklarını görmeye ve bunu sorgulamaya da yöneltir: "Eşitlik ancak eşit kimlik ilkesi üzerine kurulabilir" (Said 2002: 24).

Tarihsellik ve Dünyevilik

Eğer iki çekirdek temaya indirgemek mümkün olsaydı, Edward Said'in düşünce çizgisini tarihsellik ve dünyevilik terimleriyle tanımlamak doğru olabilirdi. Gerçekten de Said'in –yapısalcılıktan post-yapısalcılığa, Fransız düşüncesinden etkilenen– Amerikan edebiyat eleştirisi ve onun politik izdüşümleri hakkında yaptığı eleştirilerin ana teması tarihin unutuluşu olmuştur. Bu *tarih*'in, ontolojik bir kategori biçiminde anlaşılan *zaman*'dan farklı olduğunu ve liberalizmin ilerlemeci iyimserliğini sorgulayan tarih (kavramı) anlayışlarından beslendiğini belirtmek gerekir. Walter Benjamin'in (2008) "Tarih Kavramı Üzerine"sindeki radikal tarih anlayışının izlerini burada takip etmek mümkündür. Said, Benjamin'in keskin sözlerini ("hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi niteliği taşımasın"), "bugünün ilginç siyasal ve kültürel birleşmelerinin bulunacağı yer, bu karanlık bağlantılardır" diyerek tamamlar (2004b: 450).[27]

Saidyen üslubu açıklamak için anahtar kavram konumunda bulunan tarihselliğin dünyevilikle kopmaz bağı, *tarih*'in varoluşsal *za-*

27. Said, Siyonizmi Batı medyasının egemen temsilleri yerine bu ideolojinin kurbanlarının bakış açısından yorumlayıp emperyalizmle bağlantılandırdığı uzun bir yazısında yine Benjamin'in (2008) tarih tezlerinden yola çıkar: "Hükmedenlerin hepsi de, kendilerinden önce galip gelmiş olanların mirasçısıdır. O halde galiple duygudaşlık, daima hükmedenlerin işine yarar" (7. Tez) (Benjamin'den akt. Said 1979). Bu epigrafın hemen altındaysa, Said'in eserlerinde defalarca gönderme yaptığı, bir kalkış noktası olarak gördüğü, Gramsci'nin "eleştirel bir irdelemenin kalkış noktası"nın kişinin "kendini bilmesi" olduğunu ve bunun için bir envanter çıkarması gerektiğini ifade eden cümleleri vardır.

man'la farkından kaynaklanır. Bunlardan ikincisi, toplumsal mücadelelerin gerçekleştiği somut tarihi değil özne-nesne ayrımının "birlikçi bir olguda" aşıldığı bir zamansallık anlayışını temel alır. Bu nedenle, Terry Eagleton'ın belirttiği gibi "tarihsellik teriminin sahip olduğu anlamla çok az ilgisi vardır". Bu anlamıyla zamansallık

> ...tarihten daha soyut bir kavramdır: Milletler arasındaki mücadeleleri, halkların kendi karınlarını doyurma gailelerini ve katledilmelerini, devletlerin kuruluşunu ve devrilişini değil, benim kişisel yaşam biçimimi ya da mevsimlerin geçişini akla getirir... esasen metafizik bir kategoridir. (Eagleton 2004b: 88)

Oysa Said'in Vico'cu tarihselciliği açısından "kendimizi tarihin içinde tanımak demek, kendimizi nesneler olarak görmek demektir" (Bilgrami 2005: xi). Ne var ki, Said'in tarih anlayışını izah edebilmek için, Eagleton'ın tarihsellik-somutluk-materyalizm ve zamansallık-soyutluk-idealizm arasında kurduğu karşıtlık fazlasıyla köşeli kaldığından yeterli olmaz. Bu tarih anlayışı, ancak, Harry Harootunian'ın *Tarihin Huzursuzluğu*'nda Eagleton'dan daha karmaşık bir biçimde kavramsallaştırdığı *tarihin politikleştirilmesi*'yle paralel okunduğunda gerçek anlamını bulur. Tarihin politikleştirilmesi, Harootunian'a göre, hem Heidegger'in "fazlaca soyut, toplumsal biçimler veya somut tarihsel varoluş koşullarına karşı çok ilgisiz" anlayışına hem de Marksizmin pozitivist yorumlarındaki katı determinizme ve ilerlemeciliğe karşı –Walter Benjamin'de bulabileceğimiz– "politik kipe başvurarak" "unutulmuş fakat yine de unutulmaz olan"ı edimsel kılmaya çalışan bir "huzursuzluk biçimi"dir (2005: 127). Tarihi politikleştirmek bellek ve tarih merkezli anlayışları seferber edecek bir "şimdicilik" mefhumunu gerekli kılar. Daha açık bir deyişle, bir taraftan, Bergson'dan Proust ve Heidegger'e uzanan, tarihin bir bütünlük olarak yeniden kurulup anlatısallaştırılamayacağını öne süren, yitirilmiş deneyimi ("kişisel yaşam biçimimi ya da mevsimlerin geçişi"ni) "anımsama"yla ele geçirmeye çalışan bir zaman metafiziğine, diğer taraftan daha olgusal bir tarihsellik bilimine ("milletler arasındaki mücadeleler ve halkların maddi mücadeleleri"ne) dayanır. Harootunian şöyle yazar:

Benjamin'in önerdiği ve Said'in gösterdiği gibi, tarihin kendisi, bir tür anımsama (*eingedenken*) olduğu kadar bilimdi; olgusal olduğu kadar deneyimseldi. Ne olup bittiğini belirleyen büyük ölçüde "şimdi"dir, zira olguları saptayan bellektir. (2005: 211)

Harootunian'ın Said'in çatışkısı olarak adlandırdığı bu olgu, daha önce ifade ettiğim, Saidyen üsluba damgasını vuran hümanizm ve antihümanizm geriliminin bir değişkesidir. Antihümanizm, Hegelci "evrensel tarih"e karşı çıkışında, "tarihin salt bir zamansallık boyutuna, salt olayların zamansallık içinde yığılmasına ya da kendi içinde anlamsız olan kümelenmesine" indirgenmesi eğilimi taşır (Heler ve Feher 1993: 13). Anlamsız kümelenme, Said'in gönül rahatlığıyla benimseyeceği bir tarih anlayışı olamazdı. Öte yandan, büyük harfli ("evrensel Tarih" olarak) tarihselcilik de, ayrıntılara özen göstermeyen, her çelişkiyi bütünün bakış açısından uzlaştıran Avrupa-merkezci bir söylemin temeline dönüşme riski taşır. Bu bağlamda, Said'in arayışları, belli bir noktada, Madun Araştırmaları Grubu'nun öncüsü Ranajit Guha'nın (2006) tarihin Hegel'in Avrupa-merkezci "Dünya-tarihi" içinde kapatıldığı yerden kurtarılmasına yönelik çağrısıyla kesişir. Bu çağrıya kulak verildiğindeyse, "tarihsiz halklar"ın (Hegel'in büyük harfli Dünya-tarihi'nde ya da) aklın tarihteki özgürleşme anlatısının tiyatrosunda sahnenin dışına itildiği anlaşılır. Diğer madun topluluklar gibi, Said'in Filistin'i de "insan geçmişinin somutluğunun kurban edildiği" (Guha 2006: 15, 19)[28] bu büyük anlatıda kendisine yer bulamaz. İlerlemeci Hegel'in anlatısında yer bulabildiğindeyse, aklın en ilkel aşamasını temsil eden Doğu bütünlüğüne çoktan kapatılıvermiştir. Doğu kategorisinde massedilmesi, Filistin'in tarihselliğinin ve Filistin halkının politik hareketliliğinin sakatlanmasına yol açtığı gibi, Said'in Şarkiyatçı söylem çözümlemesinden bakıldığında, söz konusu bütünlüğün bilgisi bilgi-iktidar ilişkisini ortaya koyar.

28. Said, ABD'de yayımlanan ve Madun Araştırmaları'nın tarihinde önemli bir çıkış noktası sayılan *Madun Araştırmaları Seçkisi* başlıklı antolojiye (1988) Guha'nın "entelektüel isyan"ını olumlayan bir önsöz yazmıştır. Bkz. Chakrabarty 2010: 37.

Kültür ve Hegemonya

Edward Said Filistin halkının "kurbanların kurbanı" olduğunu düşünüyordu (2000b: 433). Bununla birlikte –Nazizmin kurbanı olan– Walter Benjamin'in radikal tarih tezlerini sömürgeciliğe karşı duyarlılıkla birleştiren bir anti-Batıcı söylem içinde Batı kültürünü bütünüyle "barbarlık belgesi" olarak tanımlamaz. Kültürel ürünlerin baskıyı olduğu kadar direnişi de yansıtabilecek tarzda yorumlanabileceklerini gündeme getiren *kontrapuntal okuma* yöntemini önerir.[29] Hümanizmi kategorik olarak reddetmek yerine, etkin bir filolojik yorumlama pratiğiyle, hümanizmin kültürel mirasındaki "özeleştiri" öğesinin kurtarılmasına dayanan ve katılımcı demokrasiyle uyumlu olduğunu düşündüğü bir *radikal hümanizm* çağrısı yapar. Bu konudaki selefi, Descartes'ın doğruluğu doğanın mutlak bilgisinde arayan felsefesine karşı insanın yalnızca kendi etkinliğiyle ürettiği nesneleri bilebileceğini ve dolayısıyla felsefi araştırmanın insan etkinliğinin eseri olan tarihe yönlendirilmesi gerektiğini ifade eden Giambattista Vico'dur. Bununla beraber, Vico'nun tarih felsefesinde harekete geçmeyi bekleyen tarihsellik-dünyevilik –Said'in yine Vico'nun haleflerinden biri olarak gördüğü– Antonio Gramsci'nin düşüncesi aracılık etmese atıl kalabilirdi. Vico, Kartezyen eğilime karşı tarih ve insan etkinliği kategorilerini ön plana çıkarmışsa, Gramsci de diyalektikten doğanın terimleriyle değil ancak insan tarihinin terimleriyle söz edilebileceğini belirten diyalektik, hümanist ve tarihselci bir vizyonu paylaşmış, Marksizmi pozitivist bir tarih-

29. Said, burada, Filistin'i *volk* olarak romantize etmek yerine, bir başka kuramsal gelenek içinde, madun fenomeninin baskıya karşı mücadelesinin yönetici sınıflar tarafından sessizliğe gömülmüş ya da yanlış yorumlanmış olduğunu yazar: "E. P. Thompson'ın *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* gibi son derecede güçlü eserlerde vurgulanan (şey), yenilgisine rağmen, sınıfın mücadelesi, kültürü ve gizlenmiş anlatılarının onu araştıran tarihçi tarafından bir dil verilip gün yüzüne çıkarılabileceğidir. Thompson'ın vurgusu, kuşkusuz, işçi sınıfının son tahlilde *bütünüyle baskı altına alınamadığı*'dır, çünkü işçi sınıfının tarihi, akademik ve tarihçi patronları tarafından şimdiye dek çarpıtılan İngiliz tarihinin içsel bir parçasıdır" (Said 2000b: 523).

selcilikle yorumlayan İkinci Enternasyonal'in mekanik mirasına antipozitivist bir Hegelcilik (Croce ve Labriola) ve romantik-etik bir iradecilikle (Sorel ve Bergson) cevap vermişti (Löwy 1999: 140 vd.) Said karanlık bağlantıları araştırma yöntemini Gramsci'nin ekonomizme ve kültürün bir epifenomen haline getirilmesine karşı, kültür ve politikanın görece özerkliğine dayalı yeni düşünme yolları getiren *hegemonya* kavramında bulmuştur. Buna göre, karanlık bağlantılar, en basit anlatımıyla, devletin zor gücünün yanı sıra, sivil toplumdaki rızaya dayalı hegemonya aracılığıyla vücut bulmaktadır:

> Totaliter olmayan her toplumda, belirli düşünceler diğer düşüncelerden daha etkili olduğu gibi, belirli kültürel biçimler de diğer biçimlerden daha egemendir. Gramsci bu kültürel öncülük biçimine *hegemonya* der; sanayileşmiş Batı'daki kültür yaşamını anlayabilmek için zorunlu bir kavramdır bu. Şarkiyatçılığa buraya değin sözünü etmiş olduğum kalıcılığını, gücünü kazandıran hegemonyadır ya da daha çok, mevcut, işleyen hegemonyanın sonuçlarıdır. (2005b: 16)

Said'in Gramsci okumasını tarihsel açıdan konumlandırmak için, *Gramsci'ci dönüş* atmosferine denk düştüğünü, 1970'lerin Britanya Marksizminde yükselen Gramsci ilgisiyle koşutluk taşıdığını belirtmeliyiz. Bu dönemde Batı Marksizminde meydana gelen bölünmenin ayırt edici özelliklerinden biri, Gramsci'nin hümanizmi ve tarihselciliğinin, Althusser'in antihümanist, yapısalcı, kuramcı ve tarihselcilik karşıtı Marksizmine karşı bir seçenek olarak öne çıkarılmasıydı.[30] Perry Anderson Batı Marksizmindeki bu dönüşü, Gramsci'nin tarihsel materyalizminde bulunduğunu düşündüğü bilimsel tutarlılık noksanlığı, ideolojik gevşeklik ve politik ekonomiden çok kültür üzerindeki vurgu gibi öğelerle irtibatlandırmıştı.[31]

30. Louis Althusser, *Kapital'i Okumak* adlı eserinde Georg Lukács, Karl Korsch, Antonio Gramsci, Jean-Paul Sartre, Lucien Goldmann'ın mensup olduğunu düşündüğü tarihselciliği şöyle tanımlamıştı: "Toplumu, kendini döngüsel bir biçimde 'dile getiren' bir bütünsellik; tarihi, çizgisel zamanın türdeş (homojen) bir akışı; felsefeyi, tarihi sürecin bilincine varılması; sınıf mücadelesini, kamusal (kolektif) 'özne'lerin savaşı; kapitalizmi, temelde yabancılaşma ile açıklanabilecek bir dünya; komünizmi de yabancılaşmanın aşıldığı gerçek hümanist bir düzen olarak gören bir ideoloji" (Althusser'den akt. Anderson 1982: 111).

Oysa Britanya Kültürel Çalışmalar Okulu'nun Stuart Hall gibi öncü üyeleri, Gramsci'nin toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel açıdan dönüşümlerin yaşandığı yeni zamanları açıklayabildiğini düşünüyordu. Buna göre, Gramsci'nin düşüncesi, sömürgecilik, kültür, kimlik, etnisite gibi temaların çözümlenmesi açısından önemli analitik araçlar sağlar (Hall ve Jacques 1995, Hall 1996b). Dahası, hegemonya, hiçbir zaman tamamen başarılamayacak, ucu açık bir toplumsal ve politik mücadele alanına gönderme yaptığından, yapısalcılık ve postyapısalcılığın yorumunun hilafına, iktidarın güdümünde olmayan bir direniş alanına ışık tutabilir.[32] Zira Gramsci, kültür kav-

31. Perry Anderson, ilk baskısı 1976'da yapılan *Batı'da Sol Düşünce* adlı eserinde, "Gramsci, ekonomik sorunlar konusunda tam bir suskunluk gösterdi" diye yazar (1982: 117; ayrıca bkz. Anderson 1976). Oysa, Arif Dirlik'in belirttiği üzere, Gramsci'ye göre, "hegemonya, materyaliste kültürel analiz imkânı sunar ama bugün hegemonyanın çağdaş analizde kullanıldığı şekliyle olduğu gibi, kültürü maddi analizin yerine koymaz" (2005: 40). Burada asıl önemlisi, Anderson'ın görüşünün, kimlikle ilgili sorunların politik tezahürlerinin zorunlu olarak sınıf sorununun zeminini kaydırdığından endişelenen Marksist anlayışın erken bir örneği olmasıdır. 1980'lerden sonra bu tür tezler, Nancy Fraser'ın kimlik modeli eleştirisi bağlamından hatırlayacağımız gibi, bütünüyle haksız sayılamayacak bir biçimde, hızla yükselişe geçecektir. Fakat en azından, eğer kimliklerin tanınmasının bölüşüm politikası üzerinde zararlı etkilerde bulunacağı varsayılıyorsa, Iris Marion Young'ınki gibi (1993), bölüşümden taviz vermeden ya da tam da onu gerçekleştirmek üzere tanınma politikasının savunulmasına yönelik yaklaşımların da bulunduğunu belirtmeliyiz.

32. Hegemonyanın bu şekilde anlaşılmasında Raymond Williams'ın (1990) Gramsci yorumu önemli bir dönüm noktasıdır. Hegemonyanın bu yorumu Said tarafından da paylaşıldığı için, William D. Hart'ın (2004) Said'in kültür kuramı hakkındaki kitabının, en azından başlığı açısından ("kültürün dinsel etkileri"), Said'in kültürü çiftdeğerli bir terim olarak ele aldığını gözden kaçırma riski taşıdığını belirtmeliyim. Said "Direniş hareketlerinde kültürün rolü ne olabilir?" sorusuna şöyle bir karşılık verir: "Filistin kimliğinin pekiştirilmesi ve kalıcı kılınmasında kültürel bakımdan kendini ifade edebilmenin büyük bir etkisi var... Politik kimlik açık bir tehditle karşı karşıya kaldığında, yok olmaya ve silinip gitmeye karşı kavganın aracı kültür oluyor. Kültür, silinip ortadan kaldırılmaya karşı bir hafıza biçimi aynı zamanda. Bu bakımdan müthiş bir önem taşıyor. Fakat kültürel söylemin bir boyutuna daha değinmemiz lazım. O boyut da, *kültürel söylemin analiz etme, geçmişin klişeleri ve yalanlarını temizleme, otoriteyi sorgulama, alternatifler arama gücü.* Bunları da *kültürel direnişin cephaneliği*'nden saymamız gerek" (2009c: 177-78).

ramını maddi bir analizin içine yerleştirerek, yönetici sınıfın iktidarı maddi olduğu gibi manevi de olduğundan *karşı-hegemonya*'nın kültür alanında da mücadele vermesi gerektiğini söyler. Kültürel Çalışmalar'ın izinden giden bazı yorumcular Gramsci düşüncesinin "eleştirel farkındalığa dayalı bir kimlik politikası" açısından da yorumlanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşım açısından Gramsci'nin politik mesajı şu cümlede özetlenebilir: "Kimliklerin nasıl çalıştıkları yeterince kavranmadıkça... dünyayı değiştirmekte etkili olamayız."[33]

Gramsci'nin *Güney Sorunu*'nda çözmeye çalıştığı toplumsal sorun, sanayileşmiş kuzey İtalya'nın işçi sınıfıyla tarımsal güneyin köylülerinin bir hareket içinde nasıl birleştirileceği, böylelikle ortak bir politik iradenin nasıl yaratılacağıydı. Said'e göre, Gramsci burada dünyayı değiştirmekte etkili olabilecek bir *karşı-hegemonya* hareketi ortaya koyabilmek üzere, yerel bir durumda somut-stratejik çözümler üretmenin gereklerini ve bunu başarmak için *coğrafya merkezli düşünme*'nin önemini vurgulamıştır. Tarihi "örtüşen ve çekişmeli topraklar vizyonu" olarak ele almayı mümkün kılan bu düşünme biçimi, Hegelcilikten "çok daha ilginçtir"; çünkü coğrafi tarihsel süreç yaklaşımının "teolojikleşme ihtimali çok daha düşüktür" (Said 2001).

Hegemonya ve *coğrafya merkezli düşünme* biçimine, Gramsci'nin *ikili perspektif*'ini de eklersek Saidyen üslubun başat öğelerini neredeyse tamamlamış olacağız. Saidyen üslup, kimliklerin hege-

33. "Gramsci, ilk düsturu eski Delphi bilgeliğinin 'kendini bil' sözü olan 'eleştirel bir farkındalık' dediği devrimci bir lügat geliştiriyordu. Gramsci'nin ağırlık verdiği nokta, eğer devrimciler değiştirmek istedikleri dünyanın açık ve tutarlı bir kavrayışını geliştirmek istiyorlarsa, insanların olduğu haliyle dünyayı nasıl tecrübe ettiklerini ve gündelik yaşamlarında onu nasıl algılayıp, onunla nasıl başa çıktıklarını sorarak işe başlamaları gerektiğidir... *'Eleştirel farkındalık'a dayalı bir kimlik politikası* (Gramsci'nin sözünü ettiği tarihsel) *'izlerin' izini sürmek ve kişisel tarihin bir kayıt defterini tutmaya çalışmakla başlayacaktır*" (Brunt 1995: 146-47). Rosalind Brunt'ın Gramsci yorumu, bizi Said'in Gramsci'sine çok yakın bir yere getiriyor. Said, Brunt'ın "eleştirel farkındalığa dayalı kimlik politikası" terimini içerik açısından onaylar. Ancak kendi başına "kimlik politikası" teriminin Said'in söz dağarcığında aynı zamanda olumsuz bir değer taşıdığını da yeniden belirtelim.

monyacı ideoloji bağlamında işlev görebilecekleri gibi özgürleşme tasarısını temsil edebileceklerine yönelik ikili optikle hareket eder. Gramsci'nin coğrafya ve yerel şartlar çerçevesinde akıl yürütmesi, soyut ve evrenselci düşünceleri aşındırıyorsa, ikili optik, kimliğin olumlanması veya reddedilmesinin söylemsel ve ideolojik bağlama bağlı olduğuna işaret eder.[34]

34. Arif Dirlik, idealist konstrüktivizmi eleştirdiği eserinde bunun bir örneğini sergiler: "Kendisine küresel siyasi ve ekonomik iktidar yapısı içinde bir yer arayan, devlet ve sermaye destekli 'Konfüçyüşçü kimlik' ile sosyal ve kültürel bir kimlik olarak, gücün yağmasına karşı ayakta kalmayı olanaklı hale getiren yerli kimliği arasında dağlar kadar fark vardır" (2005: 337).

8. Sürgün Anlatısı

~

> Sürgünlerse en azından iki kültür, ortam ya da yurdun farkındadırlar ki bu bakış açısı çoğulluğa, eşzamanlı diğer boyutlara dair bir farkındalığa, –müzikten bir tabir ödünç alacak olursak– kontrapuntal bir farkındalığa yol açar. Bir sürgün için, yeni ortamdaki hayat, ifade ve faaliyet alışkanlıkları kaçınılmaz olarak, bu alışkanlıkların bir başka ortamdaki hallerini kaydetmiş olan hafızanın arka planı önünde cereyan eder. Yani, yeni ortam da eski ortam da canlı ve gerçektir; kontrapuntal bir biçimde bir arada bulunurlar. Bu kavrayış biçiminin verdiği emsalsiz bir haz vardır, hele sürgün kişi ortodoks yargıları azaltıp sempati ve takdir hislerini çoğaltan diğer kontrapuntal yanyanalıkların bilincindeyse... Yine de, riskli bir şeydir bu: Başka türlü görme ve gösterme alışkanlığı hem yorucu hem de sinirleri harap eden bir alışkanlıktır... bir "kış ruhu"dur sürgün; burada bahar olasılığı kadar yazla güzün *pathos*'u da yakın ama ulaşılamaz bir yerdedir.
>
> Edward Said, "Kış Ruhu: Sürgün Üzerine Düşünceler"

Şarkiyatçılık'ın Kişisel Boyutu

Şarkiyatçılık, Edward Said'in en etkili kitabı haline gelmiş ve başlangıç eseri olduğu düşünülmüştür. Kimlikle ilgili üretken sorularını bir sonraki bölümde analiz etmeden önce kitabın yönteminin ve amaçlarının nasıl izah edildiğini inceleyerek başlayalım. Bu inceleme bizi yöntem tartışmalarıyla birlikte Said'in başlangıçlarına veya *kişisel boyut*'a götürür. O halde, Said'in bu eserdeki "özel araştırma ve yazma yolunu nasıl tuttuğu"nu pozitivizm eleştirisi, yöntembilimsel sorun ve kişisel boyut olmak üzere üç açıdan ele alalım.

Metodolojinin ilk ayağı, "saf bilgi ile siyasal bilgi arasındaki ayrım"ı sorunsallaştırmaktır. Said, bu iki bilgi türü arasında keskin bir ayrım yapan pozitivist yaklaşımlara karşı, tarafsızlığın "bilgiyi kendiliğinden siyasetdışı kılmayacağı"nı iddia eder:

> Araştırmacıyı yaşam koşullarından, bir sınıfa, bir inanç öbeğine, bir toplumsal konuma –bilinçli ya da bilinçsiz– *bağlanmışlığı*'ndan ya da sırf toplumun bir üyesi olarak hareket etmekten uzak tutacak bir yöntem henüz geliştirilebilmiş değildir. (2005b: 19)

Aslına bakılırsa *Şarkiyatçılık*'ın uyandırdığı tepki, bir yönüyle, sosyal bilimlerde bir dönem egemen paradigma olan pozitivizmin tarafsızlık mitine yönelik güçlü bir muhalefeti billurlaştırmasından kaynaklanmaktadır. Eser sadece kuramsal bir itirazı değil etkin bir politik müdahaleyi de içerir. Doğru bilginin siyasal olmadığını ileri süren "genel liberal mutabakatın, bilgi üretilirken hüküm süren yüksek düzeyde örgütlenmiş olan siyasal koşulları gizlediği"ni hatırlatma misyonu taşır.

Yöntembilimsel sorun, Michel Foucault'nun söylem kuramının etkisinin analizi üzerinden eserin en fazla tartışılmış boyutlarından biridir (örneğin Clifford 2007, Ahmad 1995, Racevskis 2007). Said, analizini Şarkiyatçılığı bir söylem olarak konumlandırarak geliştirir:

> Kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak on sekizinci yüzyıl sonu alınırsa, Şarkiyatçılık, Şark'la –Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek– uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark'a egemen olmakta, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, *Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi* olarak incelenebilir, çözümlenebilir. Burada, Şarkiyatçılığın ne olduğunu anlamak için Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* ile *Hapishanenin Doğuşu*'nda tanımladığı *söylem* kavramını kullanmanın işe yarayacağını düşündüm. Savım şu: Şarkiyatçılık bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Şark'ı siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini –hatta üretebilmesini– sağlayan o müthiş sistemli disiplinin anlaşılması olanaksızdır. Dahası, Şarkiyatçılığın öylesine yetkin bir konumu vardı ki, bence Şark'a ilişkin yazan, düşünen, eyleyen hiç kimse, bu işleri, Şarkiyatçılığın düşünce ile eyleme dayattığı sınırlamaları hesaba katmaksızın yapamazdı. (2005b: 13)

Diğer bir deyişle, Şarkiyatçılık otoriteye dayanan özgül bir söylem düzenidir. Otoritesi metinsel bir tutum aracılığıyla muhafaza ve tahkim edilir. Şark'a dair geniş bir külliyata dayanan söylemin birliği atıfta bulunulan metnin otoritesini sorgusuzca kabul eden metinlerin birbirine gönderme yapmalarından kaynaklanır. O halde, Şarkiyatçılık, son tahlilde bir metinlerarasılık sistemi ve "bir yapıt ve yazar alıntılama dizgesidir".

Bu belirlemenin ardından Foucault'nun antihümanist söylemine karşı *kişisel boyut* için bir alan açılır. Bunun arka planında, Foucault'nun çalışmalarının, Batı Marksizmindeki (özellikle de Louis Althusser'deki) "gizli kötümserlik"i (Anderson 1982: 138) radikalleştirerek açığa çıkardığı türünden bir varsayımın bulunduğunu söyleyebiliriz. Foucault'nun merkezi önermesi bilgi üretiminin iktidarın işleyişinden ayrılamayacağıdır (2006: 286-87). Bilgi-iktidar koşutluğunu ortadan kaldırma yanılsaması, bilinç, özdüşünüm ve özgürlüğü ilişkilendiren hümanist yanılgıya düşmenin sonucudur. Foucault'nun karşı çıktığı nokta, hümanizmin, söylemin oluşturduğu doğruluk mekanizması ve ölçütlerinin dışına çıkabilecek düşünümsel bir özne tasavvur etmesi ve tarihin motor gücü olarak bu özneyi görmesidir. Oysa "söylem öncesi ilahi bir güç yoktur" (Foucault 1993: 28; ayrıca bkz. 2006: 68).

Dolayısıyla Foucault, aklın kötümserliğini çarpıcı şekilde vurgular; o kadar ki, bunu yaparken Marksizmin devrimci umutlarından uzaklaşarak Perry Anderson'ın sözünü ettiği Batılı Marksistlerden çok daha ileri gider.[35] Foucault'cu *söylem*, bireysel inisiyatif üzerindeki sınırları göstererek, *Başlangıçlar*'ın terimleriyle, liberal hümanizmin dilsiz tarihine karşı panzehir haline gelir. Bu nedenle, söylem, bireyselliğin tarihin devasa örgü makinesinde nasıl sınır-

35. "Aklın kötümserliği, iradenin iyimserliği" Gramsci'nin editörlerinden biri olduğu haftalık *L'Ordine Nuovo*'nun (Yeni Düzen) sloganıydı. Kate Crehan (2006), Gramsci'nin "siyaset felsefesini çok güzel özetleyen" bu ifadenin, iradeyi klasik materyalizm-idealizm karşıtlığının ve liberal sözleşme kuramlarındaki atomik bireycilikle araçsal akılcılığa dayanan "özgür irade"nin ötesinde yorumlama anlayışını yansıttığını ileri sürer. Yakın çalışma arkadaşı Michael Wood'a göre (2003), Said Gramsci'nin düşüncesini anlatan bu ifadeyi kendi mottosu olarak kabul etmekteydi.

landırıldığını ilk eserlerinden itibaren sorgulayan Said için karanlık bağlantıları ortaya çıkarma yolunda başlıca kuramsal araçlardan biri olarak görülmüştür. *Başlangıçlar*'ın amacının "tarihsiz dilin ve dilsiz tarihin verdiği muhafazakâr emniyet hissinden kaçınmak" olarak belirlendiğini hatırlayalım. Said, yine ilk çalışmalarından itibaren, söylemin düzenleyici evreninde Foucault'nun farz ettiğinden daha fazla kara delik olması gerektiğini düşünmüştür. *Joseph Conrad* kitabının epigrafında Maurice Merleau-Ponty'nin (2017) "İnsandaki Metafizik" makalesine yapılan tayin edici göndermedeki fenomenolojik (veya post-fenomenolojik) özne tasavvuru bunun ilk işaretlerindendir: "Dil, her konuşan özneyi kendi durağanlığı, kendi talepleri, kısıtlamaları ve iç mantığı olan bir alet gibi çevreler ama yine de öznenin inisiyatiflerine açık kalır" (Merleau-Ponty'den akt. Said 2010: 2; ayrıca bkz. Merleau-Ponty 2017: 34). Said *Başlangıçlar*'da dilin ağlarının özneyi kuşatsa bile massedemeyeceğini ileri sürerek bu düşünceyi sürdürür. Dil, tezahürleri bakımından "fazlasıyla zamansaldır" ama yine de "ütopik bir zaman ve mekân sağlar". Said'in bu düşünceyi ilk kez *Joseph Conrad*'da ortaya atması başka bir açıdan daha önemli görülmelidir. *Sürgün fenomenolojisi* bağlamına bir geri dönüşle sürgünü dilin çevrelemesi ile birlikte değerlendirebiliriz. Said'in kaleme aldığı sonraki yazılarına baktığımızda, bahsettiği ütopik zaman ve mekânın, sürgünün –*hem* içeride *hem de* dışarıda konumlanarak Jamesonci (2004a) "karmaşık terim"i düşünmeyi mümkün hale getiren– *ironik* bilincinden kaynaklandığını keşfederiz. Sabry Hafez'in deyişle,

> ... Said'in kariyeri geriye dönüşlü bir biçimde okunabilir; sürgün ve yersiz yurtsuz olmaya dair keskin bilincinin onu doktora tez konusu için, kendisi gibi, *coğrafi ve dilsel açıdan yersizleşmiş* bir yazar olan Conrad'ı seçmeye nasıl götürdüğü görülebilir. Conrad, Said'in *merkezsizleşmiş benlik perspektifi*'ni paylaşan, *öteki'nin kültürünü aynı anda hem içeriden hem de dışarıdan görme* kapasitesine sahip bir yazardı. Aynı zamanda, kimlik, köksüzleşme ve tarihin, öznelliğin zedelenmesi, kültürler ve halklar arasındaki canlı gerilimleri gündeme getiren bir yazardı. (2004: 79)

Başka bir anlatımla, söylemin çevrelemesi ama öznenin inisiyatiflerine açık kalması sürgün fenomenolojisinin temel özelliklerin-

den biridir. Sürgünün Said'de bir entelektüel fenomenolojisinin merkezine yerleşmesinin nedenlerini de böyle anlamalıyız. Said'in (2000c) eleştirel entelektüeli sürgün fenomenolojisinin öznesidir. Keza *Şarkiyatçılık*'ta da bir yandan dilsiz tarih anlayışlarına karşı söylemin bireysel inisiyatifi sınırlaması vurgulanırken diğer taraftan *kişisel boyut*'a yer açılır. Foucault'cu söylemin anonim niteliğine karşı, Şarkiyatçı söylemde tekil metinler ve yazarların ürettikleri etkinin de özenle irdelenmesi gerekir. Şarkiyatçılık metinlerarasılığa dayansa bile, kişisel boyutun önemini büsbütün yitirdiği anonim bir söylem değildir:

> Foucault, genelde tekil metinlerin ya da yazarların pek önemi olmadığına inanır; ampirik bakımdan Şarkiyatçılıkta (belki de yalnız Şarkiyatçılıkta) bunun doğru olmadığını düşünüyorum. (2005b: 33)[36]

Kişisel boyut deneyimin eserdeki merkezi konumunun beyan edilmesiyle de desteklenir. Arka planında kimlikle ilgili açık bir kişisel motivasyon vardır. Daha somut bir deyişle, kitap "bir Filistinli Arabın Batı'daki umut kırıcı" deneyimlerinden beslenen güçlü motivasyona dayanmaktadır:

> Kitap boyunca, hem eleştirel bir bilinci hem de –eğitimimden bana kalan hayırlı mirası– tarihe, beşeri bilimlere, kültür incelemelerine özgü araçları kullanmayı, olabildiğince kuvvetle, olabildiğince akılcı bir biçimde sürdürmeye çalıştım. Ancak, tüm bunlarda, "bir Şarklı" olmanın *kültürel gerçekliği*'ni, Şarklı olmanın getirdiği bakış biçimini hep korudum. (2005b: 35)

Foucault'nun anthümanist söylemine karşı Gramsci'ci hümanist ilhamın katılımı öncelikle bu kişisel boyutta gerçekleşmiştir. Said *Şarkiyatçılık*'ın motivasyonlarını ifade ederken *Hapishane Defterleri*'nin sonradan sıklıkla gönderme yapacağı bir pasajına başvu-

36. Krş.: "Birey hiç kuşkusuz, toplumun 'ideolojik' temsilinin kurmaca atomudur" ya da kişisel boyut "iktidar ilişkilerinin mümkün bir bilgiye yer verdikleri ve bilginin de iktidarın etkilerini taşıdığı ve güçlendirdiği dişli düzenidir. Bu gerçeklik-atıf üzerinde çeşitli kavramlar kurulmuş ve çözümleme alanları oluşturulmuştur: ruh, öznellik, kişilik, bilinç, vs... ondan hareketle hümanizmanın ahlaki taleplerine geçerlilik kazandırılmıştır. Fakat bu konuda yanılmamak gerekir" (Foucault 2006: 286, 68).

rur. Gramsci burada "eleştirel irdelemenin hareket noktası," der, "kişinin gerçekte ne olduğunun bilincine varmasıdır; 'kendini' o âna uzanan tarihsel sürecin bir ürünü olarak 'bilmesi'dir; bu tarihsel süreç, size dökümünü bırakmaksızın, sonsuz sayıda *iz* yükler" (Gramsci 2003: 324). Said'e göre Gramsci'nin *izler*'i kişinin tarihsel malzemeyle yapması gereken iki şey olduğunu söyler: İlk olarak, metinler, bu iz bırakan insan faaliyetinin bir biçimi olarak görülürse, "artık edebi metinlerin de diğer tüm metinlerin de, tarihsel ve siyasal alanda daha etkin olduklarını düşünmeye başlarız". Dolayısıyla, metinler, maddi, iz bırakan, baskıkuran ve bir şeyleri yerinden eden diğer insan faaliyetleriyle "ilişkilendirilmelidir"[37] (Said 2000a: 242). İkincisi, kişinin bu sonsuz sayıda izi belirleyip kendisi hakkında eleştirel bilince varmasını sağlayacak bir döküm yapmasıdır. Tarihsel sürecin bıraktığı izleri araştırmak öncelikle kişisel-toplumsal tarihin kayıt defterini tutmayı gerektirir ve bu tür bir arşiv çalışması az çok bütünlüklü bir anlatının yapılandırılmasıyla yan yana yol alır. *Şarkiyatçılık*, belli bir anlamda, bu anlatıyı çarpıtan büyük

37. Said, "Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri" başlıklı bu önemli makalesinde Michel Foucault ve Jacques Derrida'nın düşüncelerini Antonio Gramsci düşüncesiyle mukayeseli olarak tartışır. Genel olarak "her ikisi de hüküm süren kültürel hegemonya karşısında revizyonist konumlar almaya çalışırlar". Yine de *söylem*'in emperyal kültür ve sömürgecilikle ilişkisini kurmak konusunda isteksiz olsa bile Foucault'nun düşüncesindeki en önemli öğelerden biri (metinlerdeki) iradi edimin farkına varmasıdır. Oysa Derrida'nın *metinselliğinde* "sonsuz ikame" lehine irade ve niyetlilik ortadan kalkar: "Metindeki her şey şüpheye ve olumlanmaya her zaman eşit derecede açıksa, o zaman şu sınıfın çıkarı ile bu sınıfın çıkarı, ezen ile ezilen, şu söylem ile bu söylem, şu ideoloji ile bu ideoloji arasındaki farklar, metinselliğin nihai olarak uzlaştırıcı cevheri içinde sanallaşırlar" (2000a: 230). Said, bir bakıma, çağdaş kültürel ve sosyal kuramda *metinsellik* (Derrida) ve *söylemsellik* (Foucault) biçiminde birbirinden farklı iki temel eğilim olduğunu tespit eden Michèle Barrett gibi düşünmektedir. İlk eğilim "tarihsel, toplumsal ya da biyografik bağlam gibi dışsal faktörlere göndermeyle açıklanacak bir şey olmaktan çok kendi başına ele alınacak bir metni" inceleme nesnesi olarak alır. Barrett söylemselliğin metinsellikten farkını vurgulamak için Said'in bir başka çalışmasına atıfta bulunarak Foucault'nun bağlamsallığa çok daha fazla duyarlı, "bağlamla çok fazla ilişkili" olduğunu söyler: "Foucault'nun söylem kavramını kavramak için en önemli genel nokta budur: Söylenen şeyin, kendi tarihi ve varoluş koşulları bulunan bir ağa nasıl uyduğunu anlamamıza olanak verir" (Barrett 2000: 137-40).

bir anlatı olarak Şarkiyatçı söylemin soykütüğünün çıkarılmasına yönelik muazzam bir entelektüel çabadır.

Bilişsel Harita Estetiği

Biyografik bilgi herhalde hiçbir çağdaş eleştirel düşünürde Edward Said'de olduğu kadar açıklayıcı değer taşımaz. Öznel deneyimin felsefi değeri sorunu Said'in düşünsel öncüleri arasında en fazla Theodor Adorno'yu hatırlatır. Adorno, alt başlığı "Sakatlanmış Bir Yaşamdan Yansımalar" olan *Minima Moralia*'da Hegel'in "bireyi küçümseyişi"ne karşı kendi eserinin "özgül yaklaşımı"nı felsefeyi "öznel deneyim açısından sunma çabası" olarak adlandırmıştır (2005: 15-16). Saidyen üslupta "bireysel deneyim metodun bir parçası" haline gelir (Dirlik 2001).[38] Saf kuramın gerçekliği soyutlayıp deneyimi indirgeyeceği, kendi üzerine kapanan metafizik bir sisteme dönüşeceği ve takipçilerinin toplumsal-tarihsel dünyaya kapalı antiseküler bir epistemik topluluk oluşturacağı yönünde çıkışlar yapan Said gibi bir yazarın düşüncelerini çözümlerken bu konunun özel bir ağırlık taşıdığı takdir edilecektir.

Said *anlatı* formunun stratejik anlamını muhtemelen Joseph Conrad'da bireysellik mefhumu üzerinde tefekkür ederken keşfetmişti. İçine çekildiği varoluş dehlizinde Conrad'ın yakasını bırakmayan hayaletlerden biriydi bu. Merkezsizleşmiş hayatında hem sanatı hem de bireysel varoluşu açısından –ki Said'in bize gösterdiği gibi bu ikisi birbiriyle derinden ilişkilidir– eksikliğini duyduğu şey, bir başlangıç noktasıydı. Mütemadiyen aynı noktaya dönerek, "başka yazarların bir *başlangıç noktası* var. Tutunabilecekleri bir şey var" diye yazıyordu (Conrad'dan akt. Said 2010: 68). Conrad figürü Said düşüncesinde gitgide daimi bir meşguliyete dönüşecektir. *Joseph Conrad*'dan sonraki ilk büyük kitabının *Başlangıçlar*

38. İlginç bir diyalektikle, *Şarkiyatçılık*'ın yayımlanmasının ardından öfkeyle harekete geçen yeni muhafazakâr-Siyonist ittifakın üyeleri de bu varsayımdan yola çıkmıştır. Buradaki taktik hamle, otobiyografideki bazı iddiaların gerçeği yansıtmadığını iddia ederek Said'in Şarkiyatçılığı çözümlerken kullandığı tezlerin, belgelerin ve yorumların inandırıcılığına gölge düşürmeye çalışmaktı.

başlığını taşımasının Conrad'ın bir hummaya dönüşen başlangıç noktasıyla yakından ilgili olduğunu düşünmek dahi mümkündür. Conrad belli bir noktada paralel varoluş durumunda ikamet eden bir ruh ikizi gibi görünmeye başlamıştır. Varoluşun bireyin yalıtılmış odacığında değil tarihsel ve kolektif koşullarda gerçekleştiğini düşünen Said'e göre bu ortak paydayı oluşturan şey, modern tarihin yurtsuzlaştırıcı mekanizmalarının çarpıcı bir örneğini temsil eden *sürgün deneyimi*'dir: "Süreksiz bir varlık durumu" olarak sürgünler,

> ...köklerinden, topraklarından, geçmişlerinden koparılmışlardır... parçalanmış hayatlarını bir *anlatı formu* içinde yeniden kurmaya yönelik acil bir ihtiyaç hissederler. (Said 2000a: 32-33)

Anlatı formunun sürgünde kazandığı radikal anlamı, politik bir amaç doğrultusunda yapılandırılan ve "esnek bir bütünlüğün inşasını veya yeniden inşasını" hedefleyen Jamesonci *bilişsel harita estetiği* açısından izah edebiliriz. Bilişsel haritayı sürgün deneyimiyle birlikte düşünebilmemizi sağlayan olgu, bir "konum tespit etmek" üzere "tam olarak temsil edilemez bütünlüğün durumsal bir temsilini mümkün kılması" ve "varoluşsal verilerin, coğrafi bütünlüğün koordine edilmesi"ni gerektirmesidir. Bilişsel harita, "bireysel ve kolektif özneler olarak *konum*'umuzu tekrar kavramaya başlamamızı" ve "etkisiz bırakılmış olan eylem ve mücadele yeteneğimizi yeniden kazanmamız"ı sağlayabilecektir (Jameson 1990). Said, otobiyografik anlatının "yalnızca insanın ruh halinin bir vakayinamesi değil", bir irade eylemi, Gramsci'ci anlamda bir "irade iyimserliği" ve bireyin "enerjisini aktarma girişimi" olduğunu söylerken buna benzer bir durumu kastediyordu (2010: 5). Fredric Jameson tarafından "geç kapitalizmin kültürel mantığı"na karşı önerilmiş olan bilişsel harita estetiğini anlatının sürgünde kazandığı radikal anlamı açıklamak üzere kullanmamın nedeni, ortak noktalarının bütünlük kaybı ve konumsuzluk olması; her iki durumda da ancak esnek bir bütünlük inşasının amaçlanabilmesidir.

Bilişsel harita estetiği, bütünlüğün hem imkânsız hem de kaçınılmaz olduğunu varsayan *modernist bütünlük* anlayışına göz kırpar. Bu anlayış, Jean-François Lyotard'ın postmodernizminden ("bütüne

karşı savaşalım") olduğu gibi onun karşı çıktığı Hegelci bütünlük perspektifinden de farklıdır.[39] Sürgün, doğal olmayan bir ortamda, kaybını yeni bir dünya yaratarak telafi etmeye çalışır. Said'in bu geçişi izah ederken gönderme yaptığı Georg Lukács, aslında birçok modernist tarafından ele alınmış olan bir *kriz*'i edebi formlar açısından ifade eder. Lukács'ta (2003) roman bir sürgün ("aşkın yurtsuzluk") form(u)dur. Konusunu kimliklerin istikrarlı olduğu, organik bütünlüğün temsil edilebildiği bir dünyadan alan epiğe karşı, roman, *organik bütünlük yitimi*'yle karakterize olan bir dünyaya odaklanır. Başka bir ifadeyle, Lukács'ın insan bilincindeki bütünlüğün radikal olarak parçalandığı ama bütünlük ihtiyacının devam ettiği bir dünyanın epiği olarak roman analizi, *sürgün fenomenolojisi*'yle örtüşür. Roman gibi sürgün de, organik bir bütünlüğe ulaşılamayacağını, bütünlüğün basit bir mimetik yansıtmayla gerçekleştirilemeyeceğini, öznel ve iradi çabanın zaruri ve fakat nihayetinde yetersiz olduğunu anlatır. Her ikisinde de söz konusu olan, *ironi*'nin bir *çifte hareket* olarak kurucu rolüdür:

İmkânsız bir bütünlüğe, bunun imkânsız olduğunu bilerek yönelmek. Schlegel gibi Alman romantiklerinin "*ironi*" adını verdiği tutumdur bu. İroni, öznel bütünlük ve anlam ihtiyacı ile nesnel parçalanmışlık ve yabancılaşma arasındaki gerilimin ürünüdür... *İroni bütünlüğün kurulur gibi olduğu anda imkânsızlığının ortaya çıkmasına yol açan bu çifte yönlü harekettir* (Koçak 2003: 15).[40]

Minima Moralia'nın Said'i cezbeden, sürgün yazarın evini metninde kurabileceği vaadi, bu bağlamda, bütünlüğünü yitirmiş dünyanın estetik açıdan bütünlenebileceğine dair romantik ironi doktrininin yeniden yorumlanmasıdır. Böylece, ironik bütünlüğe dayanan anlatı formu sürgün fenomenolojisinin parçasına dönüşür.

39. Said Lyotard'ı anlatı krizini "Batı'ya özgü nedenlerle" açıklayıp "karşı-anlatı"ları tamamen göz ardı etmesi nedeniyle eleştirir: "Lyotard Batı postmodernizmini Avrupa-dışı dünyadan ve Avrupa modernizminin –ve modernleşmesinin– sömürge dünyasında yarattığı sonuçlardan *ayırmaktadır*" (2000a: 64).

40. Orhan Koçak (2003), Lukács'ın bu erken dönem eserindeki *ironi* tasavvurunda, Adorno'nun –"kabullenmeye yanaşmasa da"– negatif diyalektiğinin tohumlarının bulunduğunu yazar.

Sürgün Deneyimini Haritalamak

"Köken"e *mesafe*'yi ifade eden *sürgün*, mevcudiyet metafiziğinin eleştirisi geleneğini devralan postkolonyal çalışmaların merkezi terimlerinden biri statüsüne ulaşmadan önce (Ashcroft ve diğ. 2007: 85-87, Sarup 1996: 1-13) –*Joseph Conrad* ile *Başlangıçlar*'dan itibaren– Edward Said külliyatını tanımlayan bir tür diyalektik imgelem olarak şekillenmiştir.

Sürgün, kimlik/farklılığın potansiyel enerjilerini açığa çıkaran *diyalektik imgelem*'le ilişkilidir. Bertolt Brecht, *İki Mültecinin Konuşmaları*'nda göçün "diyalektiğin en iyi okulu" olduğunu yazar. Çünkü, göç edenler, "en coşkulu diyalektikçilerdir... En küçük ipuçlarından en büyük olaylara dair sonuçlar çıkarabilirler... Çelişkiler için en keskin gözlere sahiptirler". Martin Jay, belki Brecht'in anlayışından çok daha bilinçli, olumsuzlama gücü yüksek, kapalı sistemlere güvensiz ve tümel olanın karşısında tikel olana önem veren bir biçime kavuşmuş olsa bile, diyalektik imgelemin özellikle Almanya'dan ABD'ye iltica eden Frankfurt Okulu filozoflarına atfedilebileceğini düşünür (Brecht'ten akt. Jay 1985: 28; Jay 2005). Sürgünü kuramsal çalışmalara somutluk kazandıran bir politik deneyim olarak ele alacak olursak, diyalektik imgelem Said'i tanımlamak üzere, saf kuramda ısrarlı olan Frankfurt Okulu'nda olduğundan daha elverişlidir. Jay'in belirttiği gibi, Frankfurt Okulu'nda Antonio Gramsci örneğindeki –ki bu hususta Gramsci'yi takip eden Said'i de ekleyebiliriz– politik deneyimin kuramsal çalışmalara somutluk kazandırma niteliği bulunmaz; "kuramın arı bir kuram olarak kalmasına özen gösterme" tutumu hâkimdir (2005: 63). Said'deki sürgün motifini açıklamaya çalışan Robert Spencer şöyle yazar:

> Said'in tasarımını diyalojik ya da –felsefi terimlerle– diyalektik olarak karakterize etmeliyiz. Said'in çalışması iki açıdan diyalektik bir karakter sergiler: *Dar görüşlü bakış açıları tarafından genellikle karanlığa mahkûm edilmiş bağlantıların taslağını çizme arzusu* ve bunu takiben *uzlaştırma için beslediği tutku. Aslında, sürgün, Said'e diyalektik yöntemin bir tür eşanlamlısı olarak hizmet eder.* (2010: 390)

Spencer'ın yorumu, Saidyen üslubun farklı sürgün fenomenolojilerinden ayrıldığı noktaları teşhis etmek açısından önemlidir. Yine de Saidyen üslup ve diyalektik tartışmasına geri dönerek, sürgünün klasik diyalektikle izah edilmesi güç *agonistik* karakterinin altını tekrar çizmek gerekebilir. Sürgün söz konusu olduğunda uzlaştırma tutkusunu gerçekleşmiş doygun bir sentezle özdeşleştirmek yanıltıcıdır. Said sürgünü bir taraftan eleştirel dünyeviliğin zorunlu koşulu olarak anlar, diğer taraftansa, sürgündeki kazanımların bir kayıp duygusu tarafından daima baltalandığını yazar (Said 2000a: 28-42, Ashcroft ve diğ. 2007: 87). Sürgünün (diyalektik) aşmaya kolaylıkla geçit vermeyen varoluşsal yakıcılığa sahip bir fenomen olması noktasında, Hegelci bütünlüğün yaşanamayacağına yönelik kehanet bir kez daha duyulmakta gibidir: "Sürgünü (bütünün açısından) düşünmek" ve "sürgünü (tikel olarak) yaşamak" arasındaki farktan; sürgünün tikel ve somut varoluşunu öne süren Kierkegaardcı tutumun "uğrak"ları bilgi kategorilerine veya evrensel Tarihe yediren Hegelci yaklaşımla bir yüksek gerilim hattı oluşturacak biçimde belirivermesinden söz ediyorum. Bu kurgusal hat, sürgünün diyalektik bütünde aşılacak bir tikel uğrağa indirgenemeyebileceği ihtimalini göz önünde tutmak açısından faydalıdır. Bu noktada, Hegelci bütünlüğün yaşanamayacağını dile getiren diyalektik eleştirmenlerinin itirazları sürgün bağlamında yeniden canlanır: Sürgün, yalın ve mükemmel bir düşünsel birlik olarak *yaşanamaz*. Dolayısıyla bir Hegelsizleştirme hamlesiyle, asıl mesele, mükemmel bir kuramsal bütünlük ortaya koymaktan, sürgünün agonistik diyalektiğini tutkuyla, bütün ele geçmez imkânsızlığı içinde yaşamaya gayret etmek sorununa dönüşür. Bu tür bir hareket ise zor ve belki de son tahlilde imkânsız bir çifte bakış talep eder.

Said düşüncesindeki ikiz değerli kavramlardan sürgünün bir türü *metaforik-metafizik sürgün*'dür. Bu türde, fiziksel yer değiştirme önkoşul değildir. Sözgelimi Said'e göre, Theodor Adorno, ABD'ye gitmeden önce de "metafizik bir sürgün olmaya son derece yatkındı" (2000c: 64-65, ayrıca bkz. 98). Metafizik sürgün tipinin kuramsal elverişliliği şudur: Sürgün fiziksel yer değiştirmeyle sınırlanmıyorsa, yer değiştirme ille de dolaysızlıktan dolayıma geçiş anlamına

gelmez ve sürgün öncesi bir dolaysızlık durumu değildir. Frankfurt'taki Alman Yahudisi Adorno'nun Alman kimliğini mümkün kılan başkalığı teşkil etmesi örneğinden hareketle, sürgünün burada kimliği kuran kahramanvari-avangard bir *yabancı* veya *différance* olduğu söylenebilir. Bunlardan özellikle ikincisi, sürgünün her kimlikteki kurucu rolüne vurgu yapar.[41]

Biri *politik* diğeri *estetik* iki türden daha söz edilebilir. Bunlardan ilkine göre, sürgün varoluşu, toplumsal yapılara, kurulu düzene, verili kültüre, her türlü kapsayıcı kökensel kimlik bağına ve kimlikçi düşünceye karşı eleştirel mesafe anlamına gelir. Said kontrapuntal bilinçle koşut düşündüğü bu varoluşu politik bir imkân telakki eder (2000a: 42). Bu politik perspektiften bakıldığında, sürgünü felsefi sisteminin temeline yerleştirerek bir modernlik eleştirisi üreten Martin Heidegger'in "insanın köklülüğü bugün canevinden tehdit edilmektedir... yurtsuzluk dünyanın kaderi haline geliyor" yargısının tek boyutlu olduğu, sürgünün aynı zamanda bir özgürleşme imkânı sunabileceği görülür (Heidegger 2010: 41, 2002: 67). Aşkın yurtsuzluk Georg Lukács'a göre nasıl bir edebi form olarak romanın nesnel temeliyse, sürgün de bu anlamıyla, politik formlar olarak *radikal hümanizm* ve *kozmopolitizm*'in temeli haline gelir. *Sürgün kozmopolitizmi*'ni kitabın son bölümünde ele alacağım. Bu aşamada, ikiz değerli ve karmaşık sürgün deneyimi gerektiği gibi değerlendirilmediğinde, Said'in bu konudaki çifte bakışının anlaşılamayacağını vugulamalıyız. Sürgünün, günümüzde postkolonyal çalışmalarda dikkat çekici bir biçimde ihmal edilen, kayıp duygusuyla yaşanan anlamını öne çıkardığımızda bu belirleme daha açık bir niteliğe kavuşacaktır. Sürgünün melankoli olarak deneyimlenen boyutudur bu:

41. Richard Sennett'e göre "kültür ve folklor imgelerini yerinden etme gayreti bakımından *yabancı*, son yüzyılda enerjisini nesneleri temsil etmekten çok yerinden etmeye hasretmiş olan modern sanatçının yaptığına benzer bir iş yapmaktadır" (2014: 88). Bu kahraman-avangard yabancı tasavvuruna karşılık, Jacques Derrida, yabancılığın ne müspet ne de menfi, ne avangard ne de atıl (bir *différance*) olduğunu ileri sürerken daha farklı bir tutum alır. Yabancı, kültürde ve/ya kimlikte mevcudiyete kavuşamayan, temsil edilemez, kendine özdeşliği yerinden eden bir başkalık-yabancılık olarak zaten her daim iş başındadır (2003: 15-16).

Sürgün hakkında *düşünmek* tuhaf bir biçimde davetkâr hatta kışkırtıcı bir şeydir de, sürgünü *yaşamak* korkunçtur. Sürgün, bir insan ile doğup büyüdüğü yer arasında, benlik ile benliğin gerçek yuvası arasında zorla açılmış olan onulmaz bir gediktir: Özündeki kederin üstesinden gelmek mümkün değildir... *Sürgünde elde edilen kazanımlar, sonsuza dek arkada bırakılmış bir şeyin kaybedilmesiyle sürekli olarak baltalanır.* (Said 2000a: 28)[42]

Said'in "kış ruhu"ndaki kayıp duygusunu anlamak üzere Sigmund Freud'un yas ve melankoli çözümlemesine başvurmalıyız. Freud, "Yas ve Melankoli"de çevresel etkilerden kaynaklanan nedenlerin yas ve melankoli durumlarında benzer olduğunu yazar. Burada kastedilen, "sevilen bir kişinin kaybı" veya "ülke, özgürlük, bir ideal ve bunun gibi bazı soyutlamaların kaybı" türünden çevresel etkenlerin neden olabileceği bir ruhsal tepkidir (1957: 243). "Yasta değersiz ve boş hale gelen dünya iken, melankolide egonun kendisidir" diye ekler Freud (246). *Joseph Conrad*'daki, sürgünün sarsılmış varoluşunda ve varoluş sorununun içine çekilmede olup biten şey, egonun melankolidekine benzer bir biçimde, yoğun ve sıradışı bir sorgulanmasıdır. Said, Hollanda televizyonuna verdiği söyleşide, sürgün varoluşunu bir "kültürel şizofreni" değil "çoksesli lik" olarak düşündüğünü belirtmesine karşın, kış ruhu *pathos*'u olarak sürgünün, belli bir anlamda, R. D. Laing'in (2011) 1960'ların politik atmosferini yankılayan *Bölünmüş Benlik*'te kimlik kaosunu izah etmek üzere belirlediği "ontolojik güvensizlik", "yutulma korkusu", "içe çökme" ve "kimliksizleşme korkusu" gibi özellikleri taşıdığını ileri sürebiliriz. En azından, Laing'in temel yaklaşımını çevreleyen, "temel varoluşsal ontolojik güvenlik konumu ve varoluşsal ontolojik güvensizlik konumu arasındaki karşıtlık" sürgün konumunda radikal bir biçimde açığa çıkar.[43]

42. Said'in "sürgün etiği"ndeki melankoli öğesi için ayrıca bkz. Turner 2004: 128-29, Marrouchi 2001: 162.

43. Giddens (2010), *Modernite ve Bireysel Kimlik*'te, Laing'in "ontolojik güvensizlik" kavramından yararlanır ama sorunu sembolik etkileşimci sosyolojinin pragmatizmine başvurarak çabucak çözüme kavuşturur. Derek Layder'ın belirttiği gibi, Giddens, toplumun "rutinler ve ritüellerin otomatik olarak varlıksal güvenlik

Kış ruhu olarak sürgün, Said'in kimliğe dair tutumunun oluşum sürecinde payı bulunan romantik ânı ortaya çıkarabilecek kadar güçlüdür. Sınırlara yönelişe kaygılı bir sabitleme eğilimiyle cevap verir. Said'de sürgünün farklı boyutları, Derek Layder'ın (2004) "ayrılık ve ilişkililik diyalektiği" olarak adlandırdığı bir süreçte, parçalanma ve sabitleme arasında sürekli bir gerilime dayanmıştır. Gerilimin bir yanında Adorno'nun olumsuzlama gücü vardır. Adorno *Minima Moralia*'nın "Evsizlere Sığınak" fragmanında geleneksel yer yurt edinme düşüncelerinin modasının geçmişliğinden ve tehlikelerinden bahseder:

> Sözcüğün alışılmış anlamıyla barınak, artık imkânsızdır. İçinde büyüdüğümüz geleneksel evler çekilmezleşmiştir: Orada yaşanan her konforun bedeli bilgiye ihanettir bugün, en küçük sığınma duygusuna bile aile çıkarlarının küflü kokusu karışmaktadır... Ev geçmişte kalmıştır... Evler eski konserve kutuları gibi kullanılıp atılacak şeylerdir artık... Bu sürece hiç kimse direnemez... Bütün bunların karşısında *bağlanmamış*, askıda bırakan bir tavır hâlâ en doğru davranış biçimi olarak görünmektedir... Kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimizi "evimizde" hissetmemek, ahlakın bir parçasıdır. (Adorno'dan akt. Said 2000a: 23; ayrıca bkz. Adorno 2005: 39-40)

Said ise, bu fragman hakkındaki yorumunda, evsizliğin erdemlerini takdir ettiğini fakat Filistin'in "yoğun gerçekliği"yle (Nabulsi 2010: 155) özdeşleştiğinde Adorno'nun sabitleme karşıtı düşüncesinin dönüşüme uğradığını yazar:

> Bense, bağlanmamış ya da askıda bırakan bir hayat yaşamayı beceremedim. Son derece kötü ünü olan bir davaya bağlı olduğumu ilan etmekten çekinmedim. Öte yandan, *eleştiri dayanışmayla ya da başkalarının ulusal bağlılık adına sizden beklediklerivle çatıştığı zaman bile eleştirel olma hakkını her zaman korudum.* (Said 2000a: 23)

duygusu yarattığı tam donanımlı bir makine olduğu düşüncesi"nden hareket etmekte ve büyük varoluşsal sorular bir kez cevaplandıktan sonra güvenlik duygusunun (toplumsal mekanizma tarafından) temel olarak garantiye alındığını düşünmektedir (2006: 319-20). Oysa sürgünün belli formlarında bu varoluşsal kaygılar veya kimlik krizleri bu kadar kolaylıkla güvence altına alınamayabilir.

Gerçek sürgün son kertede bir kayıp durumuysa, tarihsel gerçekliğini haritalamak fenomenolojiden farklı bir yaklaşımı gerektirir.[44] Örneğin Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*'nde yerinden çıkar(ıl)mayı, "savaşlardan sonra yaşanan zorunlu göç olayları" ve insanları "kimliklerini oluşturmalarını sağlayan bağlamlardan koparılmalarına neden olan süreçler" olarak kavrarken "toplumsal-tarihsel varsayım"ın bir örneğini verir (1996: 93). Said'in *coğrafi düşünme biçimi*, "mekân ve insanlar arasındaki farklılıkları silerek evrensel bir sav ileri sürme" eğiliminin karşısında böyle bir toplumsal-tarihsel varsayıma dayanır (Viswahantan 2001: xii). Sürgün mefhumunun çok boyutluluğunu anlamak üzere tarihsel sosyolojiyi işe koşmak başka sürgün fenomenolojileri ve sürgün tiplerinin hiçbir açıklayıcılığının bulunmadığı anlamına gelmez elbette. Ne var ki, fiili boyutu açısından, sürgünün –veya "evsiz bilinç"in– modern dünyanın evrensel kaderi olmaya başladığını, dahası herkesin bu kadere eşit bir biçimde mahkûm olduğunu temel alan düşünme biçimi, coğrafya, mekân ve kültüre dair özgül ayrım(laştırma)ları ihmal eder. Bütün modern insanların evsiz olduklarını varsayan bütünselleştirici bir analiz ise, modern tarihte birbirinden farklı toplumsal-tarihsel nedenlere dayanan yersizyurtsuzluk vakalarını yanıltıcı bir biçimde aynı düzeye indirger. Bu noktada Jean-Paul Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinin sömürgedeki ilişkilerin tarihselliğine pürüzsüz biçimde uygulanamayacağını ileri süren Frantz Fanon'un itirazını anımsayabiliriz: Sürgün fenomenolojileri ve sürgünden evrensel bir insanlık durumu türeten düşünceler, toplumsal-tarihsel varsayımı ıskaladıklarında, özgül sürgün olgusunu açıklamaktan uzaklaşırlar. Dolayısıyla "sürgünü çağımıza özgü bir siyasi ceza olarak kavrayabilmek için", evrenselci bir biçimde ortaya konulmuş "deneyim alanlarının ötesine geçmek şarttır" (Said 2000a: 30-31).

44. Yaklaşımımı şu iki benzer tutumdan ayırt etmeye çalışıyorum: Berger ve diğ. 1973, Giddens 2004.

9. Sömürge Deneyiminden Direniş Kimliğine

~

Amerika'da, Filistinli Arabın politik açıdan var olmadığına, var olmasına izin verildiğinde de ya bir baş belası ya da bir Şarklı olarak var olduğuna dair neredeyse tam bir mutabakat var. Irkçılıkla, kültürel klişelerle, siyasal emperyalizmle, Arapların ve Müslümanların maruz kaldıkları insandan sayılmama ideolojisiyle oluşan ağ gerçekten çok güçlü; her Filistinlinin benzersiz, cezalandırıcı bir yazgı olarak duyumsadığı şey de bu ağdır zaten.

Edward Said, *Şarkiyatçılık*

Kültürel direnişi planlamak, politik direnişi planlamak gibidir. Etkililiği aynı zamanda ölümcül kusurudur.

Immanuel Wallerstein, "Ulusal ve Evrensel: Dünya Kültürü Diye Bir Şey Olabilir mi?"

Sömürge Deneyiminin Yapısı

Sürgünü bir ceza olarak kavramak için sömürge deneyiminin yapısını ortaya koymak gerekmektedir. Edward Said, Joseph Conrad'ın dramatik ruhuna yakınlık duysa bile "İngiliz olma düşüncesinden gayet memnun" olan Polonya doğumlu yazarla mukayese edildiğinde çok daha travmatik bir nitelik arz eden Filistinli sürgün deneyiminin boyutları üzerine düşünmeye adamıştır kendini:

Conrad doğduğu Polonya'yı terk edip İngiliz olmuş bir Avrupalıydı; bu yüzden az çok aynı dünya içinde yer değiştirmişti... Hayatının son iki yılında Conrad'da sık sık izlediğimiz biyografik ve milliyetçi özürler, her zaman için, Polonya'yı Batı medeniyetinin ileri karakol bölgesi, kendisini iyi, kadim bir Avrupalı, Polonya tarihini de Panslavizme karşı adanmış

bir muhalefet, Fransa ve İngiltere'yle akrabalık ilişkisi olarak temsil eder. (Said 2000a: 15, 2010: 100)

Said ise İsrail Devleti'nin kurulmasının ardından mülteci haline gelen milyonlarca Filistinli gibi doğduğu yerden ayrılmak zorunda kalıp ailesiyle birlikte Mısır'a göç etmişti. Ailesi, Batı Kudüs'te yaşayan köklü, üst orta sınıf, Anglikan ailelerinden biri olmasına rağmen, Said "adına vatansızlık denen o müşterek kâbusu" yaşamaktan kurtulamayacaktı (Said 2014: 165; ayrıca bkz. 2000a: 21). Bu felaketin tetikleyicisi ise "Filistin'i Siyonistlerin eline altın bir tepside sunan" ABD hükümetiydi. Keza Arap ülkelerindeki hâkim fikir, Britanya'nın Siyonistlerin yanında olduğu, ABD'nin ise "baştan sona Siyonistleri destekleyecek şekilde hareket ettiği"ydi (Hourani 1997: 419).

Said'in Filistin-İsrail ilişkileri hakkındaki fikirleri, günümüzde yarım yüzyılı aşmış olan çatışmanın tarihsel seyri içinde –iki devletli çözümden iki halklı tek devletli çözüme doğru– değişimler göstermiştir (Shalim 2010). Ne var ki, konu Filistin halkının etnik temizliğe uğraması ve zorunlu sürgüne maruz bırakılmasının neden olduğu travmatik sonuçlara geldiğinde sesinde hep aynı ton egemendir:

> Doğduğum, yaşadığım ve kendimi evimde hissettiğim bir şehrin hele de bu bölgelerinin Polonyalı, Alman ve Amerikalı [Yahudi] göçmenlerin eline geçtiğini, Kudüs'ü adeta fethettiklerini ve Filistinlilere hiç yaşam hakkı tanımaksızın (Filistinliler şehrin hiç aşina olmadığım doğusuna hapsedilmişti görünüşe bakılırsa) onu kendi hükümranlıklarının emsalsiz bir simgesine dönüştürdüklerini kabullenmek bana halen zor geliyor... Şimdi dahi, Filistin'e ilişkin karışık duygularım bana acı vermeyi, elden ayaktan düşüren bir yalnızlık hissiyle beni köşeye sıkıştırmayı... savunmasız bırakmayı sürdürür. (2014: 156, 196)

Said, 1947'den, üniversite eğitimi için ABD'ye yerleşeceği 1951 yılına kadar Britanya sömürgeciliğinin etkilerinin toplumsal-siyasal yaşamda derinden hissedildiği Mısır'da yaşadı. Bu temel deneyim, Said'in Mısır'ı "Batı üstündeki ilk ve temel Doğulu etki olarak" tanımlaması ve modern Şarkiyatçılığın miladı olarak Napolyon'un Mısır'ı işgalini seçmesinin nedenlerini açıklıyor:

Batılı-Arap bir entelektüel olarak Said, karmaşık ve genellikle acılı bir süreç olan Arap-Batı etkileşimi sürecinin mirasçısıydı; fakat Said'in bir ürünü olduğu modern safha açısından bakıldığında, bu süreç, Fransızların Mısır'a 1798'de gerçekleştirdikleri harekâta kadar gider. Batı'yla bu kısa kültürel karşılaşma Araplar üzerinde depreme benzetilebilecek bir kültürel etki oluşturmuştu. (Hafez 2004: 77; ayrıca bkz. Said 2004b: 192, 2005b)

On dokuzuncu yüzyılın sömürgeci paylaşım savaşlarında stratejik bir konuma sahip Mısır üzerindeki egemenlik sonradan Fransa'dan Britanya'ya geçmişti. Bu el değiştirmenin tarihi, 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılmasından itibaren takip edilebilir. Hidiv İsmail, Mısır'ın Afrika ve Doğu'nun değil "uygar" Avrupa'nın parçası olduğunu kanıtlamak için, kanalın açılmasıyla gerçekleştirilen teknolojik modernleşme hamlesini görkemli bir kültürel modernleşme gösterisiyle tamamlamak istemişti. Avrupalı imparatorlar, yazarlar ve sanatçılar Mısır'a davet edilirken, Kahire'deki opera binasında Verdi'nin *Aida*'sı sahneleniyordu. Verdi'nin eseri, Said'in *Kültür ve Emperyalizm*'de –roman, şiir, opera, vd.– geniş bir ölçekte analiz ettiği kültür ürünlerinden biridir. Said'in deyişiyle, yüksek "sanatın emperyal işlere karışması"nın ilginç bir örneğini sergiler. Mısır'ın "Doğululaştırıldığı" bu temsil Doğu'nun "temelde egzotik, uzak ve antik, Avrupalılar tarafından bazı güç gösterilerinde bulunulabilecek bir yer olduğunu doğrulamaktadır" (2004b: 182-83).

Mısır yönetimi kendi modernleşme hamlesini ispatlayacak bir gösteri etkisine niyetlenmesine karşın, opera, Şarkiyatçı söyleme oldukça uygun yapılanmıştı. Michel Foucault'nun terimleriyle ifade edersek, Şarkiyatçı söylemin düzeni neyin konuşulup neyin konuşulamayacağının sınırlarını çiziyordu; öznenin niyetlerini aşan bir ağ olarak faaliyetteydi. Mısır uzmanı bir Şarkiyatçının yazdığı senaryodan uyarlanan eserden Rudyard Kipling'in Şarkiyatçı ezgiye dönüşen sesi yayılıyordu. Albert Hourani'nin *Arap Halkları Tarihi*'nde yazdığı gibi,

> ... on dokuzuncu yüzyılın başında Goethe "Doğu ve Batı artık birbirinden ayrılamaz" diyordu; ancak yüzyılın sonunda hâkim olan ses, "Doğu Doğu'dur, Batı da Batı" diyen Kipling'e aitti. (Hourani 1997: 355)

Said'in İsrailli müzisyen Daniel Barenboim'le birlikte, Goethe' nin doğumunun 250. yılını kutlamak üzere Almanya'nın Weimar şehrinde *Batı-Doğu Divanı* başlıklı bir organizasyon düzenlediğini hatırlatırsak, Kipling-Goethe karşılaştırmasını yorumlamak çok daha cazip hale gelir. Bu faaliyetin kültürel-politik amacı, İsrailli ve Filistinli sanatçıları bir araya getirerek farklılıkla karşılaşma deneyimi sağlamak ve özgürleştirici temsiller ortaya koyup Goethe'nin ruhunu kimlikçi düşünceye karşı harekete geçirmektir:

> Goethe'nin ilginç özelliklerinden (tabii, bizim Weimar'da girişti̇ğimiz bu deneyin de ilginç yanlarından) biri, sanatın –özellikle Goethe'nin gözünde– insanın kendi benliğine yoğunlaşmasından ziyade, "öteki"ye yapılan bir yolculuk olmasıydı ki, böyle bir yorum, günümüzde fazlasıyla azınlıkta kalan bir görüşü temsil etmektedir. Zira bugün, yukarıdaki yorumun tam tersine, insanların bütün dikkatlerini kendi kimliklerinin onaylanmasına, köklerine duydukları ihtiyaca, kendi kültürlerinin değerlerine ve aidiyet duygularını cilalayıp parlatmaya verdiklerini görüyoruz. *İnsan benliğinin dışa doğru, daha geniş bir perspektif edinmek üzere yansıtılarak kavranması*'nın örneklerineyse doğrusu çok ender rastladığımızı üzülerek vurgulamak zorundayım. (Said ve Barenboim 2006: 12)[45]

Verdi'nin operası örneğinde görülen, Mısır modernleşmesinin Şarkiyatçı söylemin sınırlarına takılı kalmasının ve/ya "Batıdışı" bir toplumun "evrensel" modernleşmeye ulaşma girişimlerinin yapısal başarısızlığının ortaya koyduğu sorunlar, Said'in düşüncesindeki sürükleyici motiflerden birini oluşturmuştur. Egemen modernleşme paradigmasına uyarlanmak, bu paradigma modernleşmiş ve modernleşen toplumlar arasında bir hiyerarşiye dayandığı, evrenselciliği "evrensele daima yerlinin pahasına ulaşılan" emperyal bir anlayışı yansıttığı için başarısızlığa mahkûmdur (Said 2001: 111). Mısır'ın modernleştiğine dair üretilmeye çalışılan efekt,[46] Hindis-

45. *Batı-Doğu Divanı Orkestrası*, Said'in başlangıçlar tezine uygun bir biçimde, "Bilgi Başlangıçtır" başlığıyla belgesel olarak da hazırlanmıştır. Bkz. Smaczny 2005.

46. Timothy Mitchell (2001), Said'in *Aida* bahsinde gönderme yaptığı *Mısır' ın Sömürgeleştirilmesi* başlıklı önemli kitabında, Martin Heidegger'in –"Dünya Resimleri Çağı" eserindeki hakikatin "temsilin kesinliği" meselesinden ibaret olduğu– modern dünya tezini Mısır'ın sömürgeleştirilme sürecine uygular. Bu bağ-

tan'daki sömürgeci çıkarlarını denetlemek isteyen Britanya'nın dikkatini çok geçmeden Mısır'a yöneltecekti. Britanya 1882'de İskenderiye'yi bombaladı; ardından askeri birliklerini Süveyş Kanalı bölgesine çıkardı.

Mısır'da gelişen burjuvazi, ulusçu akımları destekleyen güçlü bir toprak sahibi sınıfın varlığı ve Britanya hükümetinin İtalya'nın Kuzey Afrika'daki yayılmacı hırslarından duyduğu korku gibi etkenler, 1936'da Mısır yönetimiyle Britanya arasında bir uzlaşmaya yol açtı. Fakat denetim gevşetildiğinde bile, ülke Britanya'nın askeri ve mali gücü tarafından dört bir yandan kuşatılmış durumda kalacak, yetmiş yıldan fazla süren Britanya işgali, ancak Hür Subaylar Devrimi'nin ardından 1954'te yapılan bir antlaşmayla sona erecekti.

Said'in Kahire'si, sömürgeci iktidarın "kılcal damarları boyunca" işlediği bir sosyopolitik mekândı.[47] Frantz Fanon'un vurguladığı katı ayrımla bölünmüş şehir bir Filistinli için "boğucu bir zaman ve mekân örgütlenmesi"ni yansıtıyordu: "Araplar buraya giremez." Bu yasak Said'in tanık olduğu ilk kimlikçi uygulamalardan biriydi (Said 2014: 72; ayrıca bkz. Hafez 2004: 78).[48] "Kaçacak delik bırakmayan imparatorluk ideolojisi"nin aygıtlarından biri olan eğitim de "sömürge iktidarıyla" kurduğu "ilk kapsamlı temas" olması bakımından özel bir önem taşır. Said'in Kahire'deki öğrenimi İngilizle-

---

lamda, Avrupa'da kurulan ve Şark'ın temsilin kesinliği içinde sunulduğu Şark sergilerinin nasıl bir "gerçeklik efekti" yarattığını irdeler. Buradan hareketle, söz konusu operanın Mısır yönetimi tarafından büyük bir gösteriye dönüştürülmesinin ardında, bu sergilerdeki radikal olarak farklılaştırılmış Şark'ı telafi etmek üzere bir karşı-gerçeklik efekti oluşturma çabası olduğu iddia edilebilir.

47. Foucault iktidarın gözetimini şöyle açıklar: "...katı ayrımlar... iktidarın *kılcal damarlar boyunca* bile iş görmesini sağlayan tam bir hiyerarşi aracılığıyla düzenlemelerin varoluşun en ince ayrıntılarına nüfuz etmeleri..." (2006: 292-93). Foucault'nun "iktidar"ını tanımlayan bu öğeyle Mitchell'in şu ifadelerini paralel okuyalım: "Foucault'nun Kuzey Avrupa ile ilişkilendirdiği, bireylerin disiplini, denetimi ve idaresi ile ilgili yeni kaygıların pek çoğunun kökenleri ya da ilk gelişim evreleri Avrupa sömürgeciliğinin programlarında yatmaktadır" (2001: 15).

48. "'Araplar buraya giremez, sen de Arapsın.' O âna kadar kendimi Arap olarak düşünmediysem, o anda bu fişlenmenin ne anlama geldiğini, insanın elini kolunu nasıl da bağladığını kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde anlamıştım" (2014: 72).

rin, Britanya'yla doğal bağları olan bir Arap kuşağı yetiştirmek için açtıkları İngiliz devlet okullarında geçti. Hayatının önceki evresinde okul ve evde Arapça konuşulurken, sömürge okullarından biri olan Kahire Victoria Koleji idaresinin öğrencileri disipline etmek için hazırlanmış elkitabının ilk maddesi ders aralarında dahi Arapça konuşmayı şiddetle yasaklıyor, aksi davranışların cezalandırılacağını belirtiyordu (Said 2014: 243, 70, 246; ayrıca bkz. Hourani 1997: 383). Bu filolojik-kültürel ilişkinin Conrad'ın İngilizceye gönüllü geçişinden daha hayati bir ya/ya da sorununa yol açmış olması muhtemeldir. Said'in Şarkiyatçılığın filolojide başladığı, karşılaştırmalı dilbilgisi alanındaki büyük filolojik keşiflere veya Sami dilleriyle Hint-Avrupa dilleri arasında kurulan ayrıma dayandığı konusundaki dikkati, erken sosyalleşmesinde tecrübe ettiği "İngilizce ile Arapça arasındaki savaş ilişkisi"ni yankılar.[49] Schlegel'in "yaratıcı, üretken, canlı ve estetik olarak güzel" Hint-Cermen (ya da Aryan) dillerle "mekanik, kısır, pasif" Sami-Afrika dilleri arasında yaptığı keskin Avrupa-merkezci ayrımdan sonra, bu varsayımlar, Renan tarafından, "üstün-Aryan kültürü" ile "aşağı-Aryan olmayan kültürler" arasındaki ayrıma doğru genelleştirilecekti (Said 2005b: 133-59). Arapçanın madunlaştırılması ve Şarklılaştırılması, *Şarkiyatçılık*'ın *kişisel boyut*'unda ifade edilen temel deneyimlerden birini meydana getirmiştir (Said 2014: 16).[50]

49. "Neredeyse istisnasız bütün Şarkiyatçılar filolojiyle başlamıştı mesleğe" (2005b: 108).

50. Said'in Mısır'ında Ümmü Gülsüm'ün okuduğu Arapça şarkılarla kazandığı popülerlik, İngilizce ve Fransızca kullanımının gitgide yaygınlaşmasına karşı Arapçanın birleştirici bir misyon üstlenmesiyle ilgili olabilir. Said Kahire yıllarında Ümmü Gülsüm konserlerini sıkıcı bulmasına karşın önemini sonradan anladığını yazar. Arapça hakkında fazla yorumda bulunmamasına karşın, ***Kültür ve Direniş*** başlığıyla derlenen mülakatlarından birinde şöyle söylemiştir: "Arapça korkunç bir biçimde yanlış gösteriliyor... Arapçanın şiddete yatkın bir dil olduğunu kanıtlamak üzere az çaba harcanmıyor. Oysa benim gibi çok dil bilen kişilerin gözünde, Arapçanın dillerin en güzeli olduğu tartışılmaz bir gerçek. Yapısı ve mantığı tamamen simetrik. Gerçekten, baştan aşağı Aristotelesçi bir yapısı var Arapçanın" (2009c: 184). Yine de, Said'in kimliğinin "ilksel müphemlik"ini Arapçanın mı yoksa İngilizcenin mi "anadili" olduğuna dair belirsizliğe dayandırdığını eklemeliyiz (2014: 22).

Kişisel boyuta katkı yapan diğer önemli olgu ise, aldığı eğitimin Avrupalı olmayan bir öteki olduğu bilincini yerleştirmeyi amaçlamasıydı. *Commonwealth* tarihi ve coğrafyasına Arap dünyasının tarihi ve coğrafyasından daha fazla önem veren bir eğitimden geçmiş olmasına rağmen, aldığı eğitim, yerlilerin Britanya'nın temsil ettiği "evrensel uygarlığa" ulaşma ihtimaline yer vermeyen radikal bir ayrım sistemine dayanıyordu: "Biz'i Onlar'dan ayıran hat, dilsel, kültürel, ırksal ve etnik bir hattı" (2000a: 17). Bu hat, Şarkiyatçılığın ayırıcı vasıflarından biri olan, nesnesini inşa ederken indirgeyen, yerliye ikinci sınıf varlık muamelesi yapılmasını haklılaştıran "siyasal efendi-köle ilişkisi"ndeki sınır çizme operasyonunun parçasıydı (Said 2007: 291, 2005b: 107). Bu nedenle, Şarkiyatçılık üzerine yeniden kalem aldığı yazıda "bir Şarklı olduğum bilinci, sömürge dönemi Filistin ve Mısır'ında geçen ilkgençliğimden beri vardı bende" diye yazacaktı (2000a: 71).

Filistin'den sürgünlüğü ve Mısır yılları boyunca Doğu'yu Batı' dan ayıran hatlar, Said'in o yıllara ilişkin anılarının merkezinde yer alan "ayrılışlardan, varışlardan, vedalardan, sürgünden, nostaljiden, sıladan, ait olma ve yolculuk kavramından oluşan" fikirlerle kesişiyor ve bir *kimlik kazanma*'nın, *kendisine ve başkalarına dair bir farkındalık oluşturma*'nın yabana atılmaz bir parçası haline geliyordu (2014: 16). Bir sürgünün otobiyografik anlatısı olan *Yersiz Yurtsuz*'un bu güçlü ifadeleri, Gramsci'ci tarihsel izlerin dökümünü derlemek ilhamının peyderpey ortaya çıkışını anlatır (2005b: 35). Said'in politik tutumunun biçimlenmesini daha iyi anlamak için, Filistin ve Mısır yıllarındaki bu adımları ABD'de takip etmeye devam etmeliyiz.

Emperyal Eritme Potası *versus* Birincil Kimliğin Gücü

Serol Teber'e göre, politik toplumsallaşma "8-27 yaş arasında sürmekte ve neredeyse tamamlanmaktadır". Erken çocukluk dönemine kadar uzanan "birincil (*latent*) politik toplumsallaştırma süreci", "ikincil (*manifest*) toplumsallaştırma süreci" ile tamamlanmakta, böylece, politik tutumları belirleyecek politik davranışlar oluşmaya

başlamaktadır. İkincil politik toplumsallaşma, bireyin erken çocukluk dönemindeki eğitim süreci ve yaşadığı topluma özgü politik durum üzerinden kitle iletişim araçları gibi toplumsal unsurların etkisiyle belirginleşmektedir (1990: 52, 80, 88).

Edward Said'in Kudüs ve Kahire yıllarında şekillenmeye başlayan politik tutumu, 1951'de üniversite eğitimi için Kahire'den ayrılmasıyla başlayan "Amerika sürgünlüğü"nde daha bilinçli bir vaziyet alır. Filistin'de başlayan birincil politik toplumsallaşma süreci Mısır ve ABD yıllarında ikincil politik toplumsallaşma ile devam eder. İlkinde Filistin'in işgali belirleyiciyken, Kahire yıllarında temel etken sömürgeci karşılaşmadır.

Kahire yılları sömürgecilik koşullarında modernleşmenin sınırlarına işaret ediyorsa, ABD dönemi *eritme potası*'nın başarısızlığı olarak okunabilir. Bu başarısızlık iddiası, 1960'larda siyah hareketiyle feminizmin Amerikan liberalizmine yönelik politik sorgulamalarındaki referans noktalarından biriydi. Said'in yazı hayatının başladığı bu dönemde "asimilasyon", "eritme potasının ötesine geçmek", "eritilemeyen kimliklerin yükselişi" gibi temalar sosyal bilimlerin gündemine yerleşiyordu (Glazer ve Moynihan 1963, Gordon 1964, Novak 1971).[51] Bu tür bir okuma, Said'in düşüncelerinin geliştiği toplumsal ve politik zeminlere ışık tutacağı gibi, Şarkiyatçılık eleştirisiyle paralel bir çokkültürlülük arayışının bulunduğunu ifade etmemizi sağlar. Said'in (2005a) liberal hümanizmi radikal hümanizmle aşma çabası, farklılıkları indirgeyerek soyut ve evrensel normlara itaat etme yükümlülüğünü öne süren liberal evrenselciliğe yönelik ciddi bir eleştiriyi önümüze koymaktadır. Akeel Bilgrami, bu nedenle, Said'in *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*'sine yazdığı giriş bölümünde "çokkültürcülüğün şimdiye kadar bu kitapta yapılandan daha bilgece ve yüceltilerek savunulmadığı"nı iddia eder (2005: x). Said'in eserlerinin, sadece Doğu-Batı bağlamın-

51. Daha yakın dönemde "çokkültürlü yurttaşlık" ve Kanada bağlamından yazan Will Kymlicka, bu konunun klasikleri arasına giren eserinde, sorunun sol-liberal gelenek içinde kalınarak çözülebileceğini temel alan bir "azınlık hakları liberal kuramı" geliştirmiştir. Buna göre, azınlık hakları; fırsat eşitliği ve sosyal adalete bağlı sol-liberal geleneğe denk düşer (1998: 14).

daki iktidar ilişkilerine değil, kontrapuntal biçimde, Batı'daki temsil sorunlarına da odaklandığını düşündüğümüzde bu iddia daha inandırıcı görünmeye başlar. Said de kendi eleştirisinin radikal tarafının bu ikinci boyutta toplandığını söyler:

> Aslında benim gerçek savım şu: Şarkiyatçılık modern siyasal-düşünsel kültürün sadece temsilcisi değil, önemli bir boyutudur ve bu biçimiyle Şark'tan çok "bizim" dünyamızla ilgisi vardır. (2005b: 22)

Amerikan eritme potası, Üçüncü Dünyalının evrenselliğe ulaşmasını kimliğinin özgüllüğünü bastırması koşuluna bağlıyordu. Kahire'deki sömürgeci tavır ortadan kalkmıştı ama kimliğin "evrensel" normların ağırlığı altında ezildiği emperyal bir tutumla yeri doldurulmuştu. Daha genel bir anlatımla, eritme potasının yapısal problemi, liberal demokrasilerin yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren yüzleştiği en ciddi sınavlardan biri olarak kendisini gösteren, eşit saygı isteyen farklı kimliklerin tanınma taleplerini karşılayamamasıydı.

Eritme potası, çokkültürlü bir toplumdaki kimliklerin farklılıklarını evrensel ve nesnel olduğu varsayılan ölçütler temelinde uzlaştırma ve aynılaştırma girişimini anlatır (Üstel 1993). Liberalizmin soyut hukuki eşitlik ilkesini temel alan bu yaklaşıma göre devlet yansız ve tüm yurttaşlara eşit mesafededir. Hukuki eşitliği tamamlayan metodolojik bireycilik ise toplumun temel birimini birey olarak belirler. Söz konusu birey, herkes için ortak normların geçerli olduğu bir sivil toplumda iktisadi eylemde bulunan, özgül bir kültürel bağlamdan yalıtılmış, soyut bireydir. Liberal demokratik bir toplumun temel özgürlüklerinden faydalanabilmek için bireylerin kendilerine özgü kimliklerinden soyunmaları ve devletin yurttaşları karşısında renk körü olması zorunludur (Benhabib 1999a, Kymlicka 2004, Tok 2003).

Bu nedenle, Amerikan toplumunda farklı kimliklere sahip tarihsel aktörlerden –erken çocukluk dönemine kadar geri giden latent politik toplumsallaşma döneminde edinilen– "birincil kimlik" (Jenkins 2003: 21) formasyonuyla ilgili bağlılıkları sonsuza kadar erteleyen *tabula rasa başlangıç* yapmaları beklenir. "Makbul vatandaş"

(Üstel 2004) olmak için bir yükümlülük ve zorunluluk addedilen başlangıç, liberalizmin, bireyin kendisini boş bir levhada yaratması vurgusuna ve yeniden doğuş talebine ilişkin ütopyacı çağrışımlarıyla yüklüdür. Aslında başlangıç ve yeniden doğuş gibi mefhumlar, –Platon'dan Agustinus'a ve modern devrimlere– liberalizme indirgenemeyecek kadar geniş bir sosyopolitik alanda yer alır. Sonraki bölümde, bu kavramları, Edward Said, Hannah Arendt ve Stuart Hall'un diasporik deneyimlerinden hareketle irdeleyeceğim. Bu aşamada, liberal başlangıç anlayışının tarihsel ve somut bağlılıkları reddederek "soyut", "nötr" (kültürel açıdan tarafsız) ve "evrensel" değerlerle özdeşleşmeyi şart koştuğunu vurgulayalım. Bu hegemonyacı yer değiştirmenin ana fikri, eritme potasını temel alan Amerikan ulusallığının "evrenselci" karakteriydi. Philip Gleason "Amerikan Kimliği ve Amerikanlaştırma" başlıklı makalesinde söz konusu durumu içeriden anlatır:

> *Amerikalı olmak ya da olmaya başlamak*, (bununla ilgili) hiçbir tekil ulusal, dilsel, dinsel ve etnik müktesebatı sahiplenmeyi gerektirmiyordu. Kişinin bütün yapması gereken, kendisini eşitlik, özgürlük ve cumhuriyetçiliğin soyut idealleriyle tanımlayan siyasal ideolojiye bağlanmasıydı. Bu yüzden, *Amerikan ulusallığının evrenselci karakteri* bir Amerikalı olmaya istekli herkese açık olduğu anlamına geliyordu. (Gleason 1980)

Bu "herkese açık" ütopyacı çağrışımların vaat edilen özgürlükleri tecrübe etmeyi arzulayan ve sosyalleşmesinin ilk dönemlerine uzanan "Doğulu" kimliğinin bu yolda ayak bağı olduğunu düşünen bir göçmenin anlam dünyasında önemli bir karşılık bulabileceğini düşünmek zor değildir. Keza Said ABD'deki ilk döneminde Kahire' deki sömürgeci temastan özgürleşmeyi liberalizmin yeni başlangıç yapma vaadiyle gerçekleştirmeyi düşünmüştü:

> Beni kapı dışarı ettikleri dünyaya büsbütün yabancı bir yüzkarası olduğumu hissediyordum. Uyruğum, geçmişim, gerçek kökenlerim ve geçmişte yapıp ettiklerim, bunların tümü sorunumun temelini oluşturuyordu... Geçmişten gelen ve yakamı bırakmayan bu hayaletleri defetmenin uygun bir yolunu bulamıyordum bir türlü. Böylece Amerika'da kendime *temiz bir sayfa* açarak, gizleyecek bir şeyi olmayan sıradan biri gibi ya-

şamaya, sorulmadığı sürece de ailemden ya da kökenlerimden söz etmemeye karar verdim. Yani başkaları gibi, *olabildiğince arada kaynayıp gidecek, adsız sansız biri olarak sürdürecektim yaşantımı.* (2014: 189)

Said'in sorunu temiz bir sayfa açmak biçiminde ifade etmesi, liberal *tabula rasa* başlangıcın bir özdeşsizlik veya evrensel boşluk olmaktan ziyade inşa edilen yeni özdeşleşmelerin ideolojik buyruğunu teşkil ettiğini, esasında önceki kirli sayfaları "kurucu dışarısı" gibi varsaydığını ima etmektedir. Son cümlede liberal başlangıç idealinin bir parçası olarak ortaya çıkan özdeşsizleşme veya anonimleşme ise çokkültürlülük problemlerinin damga vurduğu 1960'ların dünyasında kaleme alınan *Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca*'nın meselelerinden birini dile getirmektedir:

(Conrad'ın) İnsanlığın ortak kaderinin *anonimliği*'nden kaçması gerekiyordu; bireyselliğinin gerçekliğini kanıtlamanın yegâne yolu buydu. (2010: 48)

Said'in toplumsallaşması okulun yanı sıra aile bağlamından ele alındığında, *Joseph Conrad*'daki anonimlikten kaçma yoluyla bireyselliğin gerçekliğini kanıtlamanın nispeten yeni bir fikir olduğu anlaşılır. *Yersiz Yurtsuz* adlı otobiyografisinde, ailesinin ve yakın çevresinin Ortadoğu'da gelişen olaylarla, "siyasetle uzaktan yakından alakası yoktu" diye yazar Said (2014: 267): "Büyüdüğüm yıllarda, çok farklı nedenlerle de olsa annem, tıpkı babam gibi, kökenlerinden, geçmişinden pek az söz etti" (35). Ailenin politikadan nefret etmesi Filistin meselesinin "hasıraltı edilmesi"ne yol açıyordu (164). Politika ve kimlik, yeni-pozitivistlerin terimleriyle söylenirse (yasak) metafizik sözcükler listesine alınmıştı. Baba Said'in dünya görüşüne göre "geçmiş geri getirilemez[di]. Şu anla ve gelecekle meşgul olmak akıllı adama yeter de artar[dı] bile" (162). Gramsci'ci anlamda kişinin kendisini tarihsel sürecin bir ürünü olarak bilmesi ve bu sürecin yüklediği izlerin bir dökümünü çıkarması ediminin ayrılmaz parçası olan tarih boyutunun böylesine mahkûm edilmesi, Amerikan toplumuyla bütünleşmek için gereken yeni özdeşleşmeyi teşvik edecek *tabula rasa* etiği ve araçsal rasyonaliteye[52] tekabül etmektedir:

Etkileri şimdiki zamandan bir an olsun el çekmeyen bir geçmişe böylesine kaskatı bir stoacı tutumla sırt çevirebilmesi beni oldum olası hayrete düşürmüştür. (Said 2014: 162)

Said'in öğrenim gördüğü Kahire Amerikan Lisesi'nin, İngiliz Victoria Lisesi'nin sömürgeci tavrından bir ölçüde farklı olması da söz konusu yeni özdeşleşmeyi hazırlayan etkenler arasında sayılabilir. Amerikan hükümetleri Soğuk Savaş'ın başladığı bu yıllarda ABD'nin "hür dünya"nın lideri olduğuna ikna etmek için yoğun bir ideolojik propaganda yapıyor; propaganda, yeni koşulların sömürgecilikten farklı olduğu yönünde genel bir kanaate yol açıyordu.[53] Mısır'da katıksız sömürgeci yaklaşım yerini Amerikan hegemonyasına bırakırken Said ailesi de bu yeni yaklaşımı açıkça benimsemekteydi. Said'in Amerikan pasaportuna sahip bir işadamı olan babası bütün bu gelişmeleri yakından izliyordu. Hatta, Edward, Victoria Lisesi'ndeyken bir izci yeminini evde ezberlemeye çalıştığı sırada, yeminin Tanrı ve kralla ilgili kısmında, ABD'nin siyasal sistemi ve yeni özdeşleşme hakkında babası tarafından ikaz edilmiş, hızlı bir ders almıştı: "Bunu neden söylüyorsun? Sen Amerikalısın. Bizim kralımız yok, yalnızca başkanımız var. Sen ancak Başkan'a sadık olabilirsin. Tanrı'ya ve Başkan'a" (Said 2014: 78).

Anlaşılan o ki, babanın otoritesi *Said*'in ebediyen yersiz yurtsuz hale geldiği Amerikalı bir *Edward* yetiştirmek yönünde kurumsallaşıyordu. Adeta bir "sıkıyönetim" idaresi altında verdiği terbiye "ne bir soluklanma fırsatı ne de onun kurallarının ve kalıplarının ötesinde bir ben duygusu" bırakmıştı (2014: 41). Said, bu otoriter erken sosyalleşmenin ardından, 1950'lerin ortalarında "dünyada

52. Max Horkheimer, araçsal rasyonalitenin tarihsel taşıyıcılarından biri olan pragmatizm için "anımsamaya ve derin düşünmeye vakti olmayan bir toplumu yansıtır" diye yazar (2002: 84).

53. Said gibi, Robert Young'a göre de, "hem sömürgecilik hem de emperyalizm bir halkın başka bir halka tabi kılınmasının formlarıyla ilgili" olmasına rağmen, "emperyalizm bir kavram olarak analiz etmeye daha uygunken, sömürgecilik öncelikle bir pratik olarak analiz edilmeyi gerektirir" (2002: 15, 17). Bu analiz, emperyalizmin sömürgeler kurmadan işleyebileceği ama sömürgeciliğin bu tür bir pratik olmaksızın işleyemeyeceği önermesiyle de uyumludur (Loomba 2000: 24).

olup bitenlere hepten ilgisiz, kendini beğenmiş, apolitik bir kurum" (367) olan Princeton Üniversitesi'ne girdi. Said'in ABD'deki yaşamının ilk dönemi, babasının kendisi için kurmaya çalıştığı "fazlasıyla yapay", tarihsel gerçeklerden uzak, "devasa bir kozayı andıran" (33) Kahire'deki dünyasının neredeyse bir devamıydı. Princeton'ın apolitikliği ve politikaya müdahil olmayı teşvik edecek sol bir tarihsellik fikrinin varlığından yoksunluğu da bu tarihdışı "koza" hayatını desteklemiş görünmektedir.

Aslında, bu yıllarda ABD'ye eski sömürge dünyasından gelen birinin gözüyle bakıldığında tarihin daha hızlı akmaya başladığını düşünmek için birçok neden oluşum halindeydi. Soğuk Savaş'ın ideolojik mücadelesi Said'in katıldığı "yeni hür dünya"nın düzenine damgasını vururken arkasında bıraktığı dünyada yeni düzen arayışları başlamıştı. 1950'ler, sömürgeciliğin sona ermeye yüz tuttuğu, bazı eski sömürge devletlerinin bağımsızlıklarını kazanıp Bandung Konferansı gibi organizasyonlarda "bağlantısızlar" olarak bir araya gelerek yeni bir politik arayışa girdiği yıllardı. Mısır'daki devrimin mimarı Cemal Abdül Nasır, birçok Filistinli mülteci açısından halklarının özgürleşmesinin sembolü olarak görülüyordu. Değişimin son halkalarından biri ise, Frantz Fanon'un da kuramsal ve pratik olarak dahil olduğu bir süreçte, Cezayirlilerin "büyük bir insani bedel" ödeyerek de olsa 1962'de Fransız sömürgeciliği karşısında bağımsızlıklarını kazanmasıydı (Hourani 1997: 424, 428, 432). Dahası, Arap halklarının tarihindeki dönüşümler Güney Amerika ve Afrika'dan dünyaya yayılan antiemperyalizm rüzgârıyla bütünleşerek yeni enternasyonalist çağ ruhunu sürüklüyordu. Düşünür Said'in sıkça gönderme yaptığı Fanon, eserlerini "yeryüzünün lanetlileri"nin modern tarihin çarklarını hızlandırdığı bu tür tarihsel koşullarda vermişti. Gelgelelim tarihin sömürgecilik sonrası döneme evrildiği bir aralıkta, sonradan bu müktesebatı devralarak en güçlü entelektüel müdahalelerden birini yapmış olan Said'in politikayla bütün ilişkisi, başta İbrahim Abu-Lughod olmak üzere ABD'de öğrenim gören birkaç Arap arkadaşıyla yaptığı sohbetlerle sınırlı kaldı.[54]

54. Robert Young; Edward Said, Gayatri C. Spivak ve Homi Bhabha'nın post-

Amerika yıllarının Said'in entelektüel gelişimine yaptığı katkı kesinlikle hafife alınamaz.[55] 1950'lerin Amerikan muhafazakârlığını yansıtan tutucu ve apolitik bir kurum olmasına karşın, Princeton bir fildişi kulenin verdiği dinginlikle de olsa, edebiyat ve felsefeye yönelik tecessüsünü tatmin etme fırsatı sundu ve entelektüel aidiyet arayışında bir zemin oluşturdu. Said, ünlü edebiyat eleştirmeni ve İngiliz edebiyatı profesörü Richard P. Blackmur ile bu dönemde tanıştı. Sonradan kaleme aldığı "Blackmur'un Ufku" başlıklı yazıya bakılırsa, Blackmur'dan metin yorumlamanın "bir yeniden dile getirme ya da açıklama çabasının ötesinde bir şey" olduğunu öğrendi; edebi eserlerdeki anlamı gün yüzüne çıkarmaya dayalı yorumbilgisel etkinliğin "gizli hazları"nın farkına vardı (2000b: 246-67). Bunlardan ilki, Said'in *Başlangıçlar* eserinin ana fikirlerinden biri olurken (her yorum belli bir niyet öğesi içerdiğinden bir yeniden inşa ve başlangıç faaliyetidir), diğeri *Kültür ve Emperyalizm*'in –kimi zaman paradoksal görünen– kanonik eserlerdeki estetik boyut vurgusunun (metin yorumlama sadece politik bir etkinlik değildir; haz

---

kolonyal eleştirinin "kutsal üçlüsü" olduğunu ileri sürer (1995: 163). Fakat Said bu terime kuşkuyla yaklaşmıştır (Ibish 2002: 1-2). Young'ın iddiasını Said açısından değerlendirirsek, postkolonyalizmi "harfiyen sömürgecilikten sonra cereyan eden ve sömürgeci egemenliğin ölümünü gösteren bir durum olarak değil, daha esnek bir şekilde, sömürgeci tahakküme karşı koyma ve sömürgeciliğin geride bıraktığı çeşitli miraslar" olarak düşünmemiz daha faydalı olur (Loomba 2000: 29).

55. Cemil Meriç *Şarkiyatçılık* hakkında Türkçede kaleme alınmış ilk yazılardan birinde sorar: "Neden *Oryantalizm*'e uzaktan ya da yakından benzeyen bir kitabın altında bir Türk'ün imzası yok?" Meriç takiben şöyle yazar: "Edward Said, yalnız oryantalizm denilen bitmez tükenmez okyanusu taramakla kalmamış, bu işi yaparken boğulmamak için nasıl bir usûle başvurmak gerektiğini de hocalarına yâni Avrupa'ya sormuş. Said, Avrupalı bir hümanisttir. Foucault'yu, Althusser'i dikkatle incelemiş. İnsan ilimlerinin ideoloji olduğunu üniversitedeki çalışmaları ile zaten biliyor... Kısaca Batı irfanının bütün hazinelerinden haberdar... *Oryantalizm*'i sadece okumak bile kolay kolay erişemeyeceğimiz bir seviye gerektiriyor... 1960'lardan sonra böyle bir kitap yazmayı ben de çok isterdim. Kitabı tanıdıktan sonra, böyle bir işin üstesinden gelemeyeceğimi anladım" (2013: 93, 95-96). (Kitabın Türkçeye tercümelerinde, ilk olarak, "Oryantalizm" başlığı tercih edilmişti.) Bu tartışmayı Cemil Meriç-Edward Said karşılaştırmasıyla ve Türkiye'de sömürge söylemi kuramının durumu bağlamında ilerletmek için bkz. Koçak 1995.

öğesinden ayrılamayacak estetik bir boyut içerir) arka planında yer almıştır.[56]

Blackmur'un danışmanlığında Gide ve Greene üzerine hazırladığı bir tezle mezun olduktan sonra, lisansüstü öğrenimi için Harvard Üniversitesi'ne gitti. Entelektüel dünyasında derin izler bırakan kimi "iç karartıcı ve zorlu" romantikler, Vico, Conrad ve Lukács başta olmak üzere, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Freud, Sartre, Merleau-Ponty okumalarına "gömüldü". Varoluşun çelişkili, dinamik ve diyalektik yapısı, "ilksel bir belirsizlik" ve yarılmanın izlerini taşıması, melez bir bünyeye sahip olması, mutlak bir töz olarak değil bir süreç olarak ve tarihselliği içinde anlaşılması gibi temel fikirler bu okumaların bıraktığı etkilerin bir bölümüdür.

Avrupalı düşünürlere olan ilgisi ve entelektüel aidiyet arayışı nispeten daha sorunsuz bir seyir izlerken, "birincil kimlik"le ilgili sorunlar zamanla kendisini göstermeye başladı. Babasının kendisi için ördüğü güvenli ama tarihsel gerçeklerden uzak kozada oynanan "Amerikacılık oyunu"nun farkına varmıştı. Eritme potasının Amerikan ulusal evrenselliği ideali ve bu idealin dayattığı birincil kimliklerin askıya alınması zorunluluğu, pratikte, Beyaz, Anglosakson ve Püriten Amerikan değerlerinin evrensellik payesiyle ödüllendirildiği asimilasyoncu bir yapıya dönüşüyordu. Amerikalı olmak hiç de tarafsız bir ideal değildi. Sarah Song'un "Amerikalı Olmak Ne Anlama Gelir?" başlıklı makalesinde vurguladığı gibi,

> ... Amerikan tarihinin ırksal ve etnik dışlamaları evrenselci tutumun altını oymuştur, çünkü bir Amerikalı olmak aynı zamanda geniş ölçüde ırksal, etnik ve dinsel terimlerle tanımlanan bir ulusal kültürü paylaşmak anlamına da gelmiştir. (2009: 31)[57]

56. Blackmur'un Avrupa romanı hakkındaki kitabı (2017) Said'in bahsettiği ufku anlamak için iyi bir giriş olabilir.

57. Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein ise, Song'dan farklı olarak, bunu "evrenselciliğin altının oyulması"ndan ziyade baskıcı evrenselciliğin tikelcilikle zorunlu flörtü olarak ele alırlar; "burjuva ideolojisinin evrenselciliğinin (dolayısıyla hümanizminin de) öncelikle ırkçılık ve cinsiyetçilik biçimini alan dışlama ve hiyerarşi sistemiyle bağdaşmaz olmadığı"nı iddia ederler (2007: 17 vd.). Said'in özellikle *Kültür ve Emperyalizm*'deki tezleri Balibar-Wallerstein çizgisindeki evrenselcilik eleştirisiyle birçok ortak noktaya sahiptir.

Bu nedenle, okulda birinci olmasına rağmen bu dereceyi alan öğrencilerin yaptığı mezuniyet konuşmasının engellenmesi üzerine, "ne yaparsam yapayım" diye yazacaktı, "yabancı olarak kalmaya mahkûm olduğumu anladım o anda" (2014: 330). Amerika "kapı ağzından büyülenmiş gözlerle" (372) bakılan ama göçmenin "ev" deki ikametini sınırlayan ayrımcı bir kulüpler birliğine benziyordu:

> Aynı derecede korkunç olan bir başka şey de, ırksal kökenleri, geçmişleri ya da tarzları yüzünden istedikleri kulübe giremeyeceklerini bilen öğrencilerin kendilerini birer WASP abidesine dönüştürmeye koyulmalarını ve buna rağmen acınası bir biçimde reddedilmelerini izlemekti. (2014: 363)

Said'in Amerikacılık oyununu eleştirel bir biçimde kavraması, 1960'ların kimlik politikalarının temel iddialarının deneyim tarafından kanıtlanması biçiminde yorumlanabilir. Çünkü bu iddialardan biri Amerikan liberal evrenselciliğinin kendisinin kültürel açıdan değer bağımlı olduğuydu. Amerikalı veya Britanyalı olmak "sadece vergi ödemek, oy kullanmak, sosyal hizmetlerden yararlanmak ve genel olarak yasalara uymak"tan ibaret değildi; esasında "bazı özsel duygu ve sadakatlere dair bir mesele" olarak düşünülmesi gerekiyordu. Bu noktada, liberalizmin kültürdışı bir statüye koyduğu siyasal otoritenin kendisine atfettiği vazife, göçmenlere "bu kültürel özün ne olduğunu açıklamak"tı (Asad 1990). Böyle düşünüldüğünde, herkes için fırsat eşitliği gibi albenili sloganlar liberalizmin ideolojik cephaneliğinden devşirilmiş yanlı kavramlara dönmeye başlar, bunların mütehakkim ve özcü bir yaklaşıma dayanan Batı-merkezci evrenselciliğin tarihsel duraklarından birini temsil ettikleri anlaşılır: "Bu evrensellikler, bugün başat bir kültürün, aslında bütün kültürleri oluşturan saf olmayanları ve melezleri imha etmesini sağlayan sömürgeleştirme süreçlerinin mirası olarak görünmektedir" (Said 2006: 68). Said, Fanon'u takip ederek, evrensel onur politikasının yeniden düşünülmesini ("yazılması"nı) önerir.

Bu sorunlar, sömürgeci temastaki –örneğin Victoria Lisesi'nde farkına vardığı ("biz"i "onlar"dan ayıran) sınırdaki– kadar yabancılaştırıcı bir uzaklığa neden olmasa da *Yersiz Yurtsuz*'u başından sonuna dek kuşatan, ilk sosyalleşme dönemine geri götürülebilecek

Edward ile *Said* arasındaki bölünmeyi derinleştirdi. Dönemin Amerikası Said gibi "birbiriyle çatışan kimlikler" taşıyan, "çok kimlikliliği bir yere oturtmayı başaramayan" biri için fırsatlar ve geçerli çözümler sunmuyordu. Amerikan kültürü "evrensel" değerlerin kültürel arka planını oluşturan egemen kültür olarak işlemekteydi. Ne var ki, birincil kimlik bağlamındaki Arap kültürü kendisini yeniden üretme imkânlarından görece yoksundu. Bunun başlıca iki sonucu olacaktı: İlki, Amerikalılığını destekleyecek güçlü kanıtlardan yoksun olduğu anlaşıldığında, "görünürde zaten yeterince tutarsız ve tepetaklak olan 'Edward'"ın büyük bir darbe almasıydı. Diğeri ise, "topluma gösterdiği yüzü" veya "dış benliği" olan Edward'ın karşısında ona "başkaldıran öteki benliği" "koruyacak bir savunma mekanizması ihtiyacı"nın baş göstermesiydi (2014: 24, 110, 189, 224).

Manuel Castells'in *meşrulaştırıcı kimlik* ve *direniş kimliği* çözümlemesini Said'in deneyiminden takip edebiliriz. Bu deneyimin ayırt edici vasfı, meşrulaştırıcı egemen bir kimliğin ve bu kimliğin kendisini yeniden ürettiği egemen bir kültürün verili olduğu bir tarihsel koşulda, birincil kimliğin bir "ayakta kalma siperi" veya direniş gücü anlamını kazanmasıdır. Said'in deyişiyle, kimliğin "kırılgan bir kesinlik" aldığı bu an, "hâkim olanın mantığı tarafından değersiz görülen ve/ya damgalanan konumlarda-koşullarda bulunan toplumsal aktörler tarafından" geliştirilen direniş kimliğinin işleyiş dinamiklerini anlamak bakımından önemlidir. Castells, "toplumumuzda en önemli kimlik-inşası tipi bu olabilir" diye yazar (2008: 14). İlk bakışta biraz iddialı görünse bile, bu yargının 1960'larda filizlenen ve eritme potasının baskısına karşı örgütlenen toplumsal-siyasal grupların motivasyonları hakkında açıklayıcı bir değer taşıdığı da inkâr edilemez. Kimlik, bu toplumsal aktörlerin duygusal ve rasyonel yatırım yaptığı, özgürleşme pratiğine ayrılmaz bir biçimde bağladıkları "kurtarıcı bir eylem"in başlangıç noktası olarak politikleşmişti.[58]

58. Amin Maalouf, konuya ("ölümcül kimlikler" olarak adlandırdığı) olumsuz bir perspektiften baksa da şöyle yorumlar: "Çoğu zaman, kendinizi en fazla saldırıya uğrayan aidiyetinizle tanımlamaya eğilimlisinizdir; kimi zaman bu aidiyeti savunacak gücü kendinizde bulamadığınızda onu gizlersiniz, bu durumda

Daha önemli olan, direniş kimliğinin Said tarafından, aşkın iradecilik ve kökenlere dönüş retoriğiyle değil, öznelliğin yok olmaya yüz tutuğu bir tarihsel anda insanın içinde "sezinlediği, yepyeni, bağımsız bir gücün filizlenişi" olarak ortaya konmasıdır:

> Geçmişimin gitgide benden uzaklaştığını, tekdüze gündüzlerimizi ve gecelerimizi biçimlendiren Amerikan davranış kalıplarının cenderesinde yavaşça ama kaçınılmaz olarak solduğunu hissettiğim bir zamanda... *Amerikan tektipleştirme ve sürüleştirme harekâtına direnen bir anlayış geliştirmeye*, bu anlayışa tutunmaya çabalıyor, bunda da gün geçtikçe daha da başarılı oluyordum. Ayakta kalmamı sağlayan şey, Kahire'ye duyduğum özlem değildi ... içimde sezinlediğim yepyeni, bağımsız bir gücün filizlenişiydi. (2014: 314-15)

Hiçbir toplumsal sistem ve meşrulaştırıcı kimliğin bütün ihtimalleri nüfuzu altına alıp tüketemeyeceğini düşünen[59] Said'in iradeciliği Antonio Gramsci'nin kaba tarihsel maddeciliğin mekanizmini reddederken benimsediği ilkenin takipçisidir. Gramsci'ye göre,

> ...özgürlüğün, ihtimallerin ya da nesnel koşulların varlığı yeterli değildir: Onları "bilmek", nasıl kullanacağını bilmek ve kullanmayı istemek gerekir. İnsan bu bakımdan somut iradedir... İnsan kendi kişiliğini, ilk olarak, kendi yaşamsal itkisine ya da iradesine özgül ve somut ("rasyonel") bir yön vererek yaratır. (2003: 360)

Said, *Hapishane Defterleri*'nin İngilizce tercümesinde eksik bırakılan son derece belirleyici noktanın şu olduğunu belirtir: Grams-

---

o sizin içinizin derinliklerinde kalır; gölgeye sinip ödeşme vaktini bekler... kendinizi özdeşleştirdiğiniz kimlik odur. O zaman söz konusu aidiyet –renk, din, dil, sınıf...– bütün bir kimliğinizi istila eder. Onu paylaşanlar, dayanışma içinde olduklarını hissederler, birbirlerine benzerler, birbirlerini harekete geçirirler... Onlar için 'kimliğini kabul etmek' zorunlu olarak bir cesaret eylemi, *kurtarıcı bir eylem* haline gelir" (2002: 27).

59. "Hiçbir toplumsal sistem, hiçbir tarihsel vizyon, hiçbir kuramsal bütüncülleştirme, ne denli güçlü olursa olsun, kendi alanı içinde var olan tüm alternatifleri veya uygulamaları kapsama gücüne sahip olamaz. Onların aşılması ihtimali daima baki kalır" (2006: 20). Said bu toplumsal-politik düsturu, kısmen Frankfurt Okulu'na, özellikle de Michel Foucault'nun "iktidar imgelemi"ne karşı Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri* ile Raymond Williams'ın *Politics and Letters*' daki "tahakkümcü" veya "hegemonyacı" kültür içindeki kaçınılmaz yetersizlik varsayımına dayandırır (2000b: 244-45; ayrıca bkz. 2009a: 37).

ci eserin orijinalinde bir döküm çıkarmanın zorunlu olduğunu vurgular, "işte orda" demek yerine bu yapının yalnızca, somut irade olarak insanın iradi edimiyle şekil kazanabileceğini belirtir (Said 2001: 170, 2005b: 35).[60] Said, *Modern Prens*'in stratejik pasajlarından birinde, bunun Gramsci tarafından "gerçekliğin (kültürel gerçekliğin) şeyler toplumuna insan iradesinin uygulanmasının ürünü olduğu" biçiminde formüle edildiğini ileri sürerek konuyu yeniden ele alır: "Ben bunu şöyle anlıyorum: Bizi hemen tek bir başlangıç noktasına gönderen hiçbir açıklama yeterli değildir" (2000a: 102-3; ayrıca bkz. 2005b: 25). Dolayısıyla Said için kimlik aşkın bir kökenin tecellisi olarak tasavvur edilemeyeceği gibi, üzerimize düşen tek görevin kökeni edilgen biçimde keşfetmek olduğu da söylenemez. Zira kimlik oluşumu, kökenin ışığının doğal bir yansıma gibi bugüne düşmesiyle keşfedildiği, edilgen bir süreç değildir. Ne kimlikler verilmiştir ne de asli olarak bizi biçimlendiren kimlik bağlamı ile bütünüyle özdeşleşiriz. Said'de, kendimizi tanımlayabileceğimiz ayrıcalıklı tek bir kimlik bağlamı zaten bulunmadığından kimliğin oluşum sürecinde irade için yer açılır. Toplumsal rutinlerin güvenlik çemberince korunan verili bir kimlik bağlamının etkisinin sınırlandığı veya birbiriyle yarışan birden fazla kimlik bağlamının görünür hale geldiği bir toplumsal durum olarak sürgün, kimlik oluşumunda irade faktörünün öneminin daha fazla öne çıkmasına neden olur. Nihayetinde, Saidyen üslup, Terry Eagleton'ın (2004a) ileri sürdüğü üzere, kimlik ihtiraslarıyla değil toplumsal adalet arayışıyla karakterize olsa bile, bu adalet arayışı, ancak "Edward" tarafından bastırılmış "yeraltı" kimliği deneyimlerini özgürleştirmeye yönelik bir başlangıç niyetiyle varlık kazanabilirdi (2014: 374): "... stratejik niyetlerle düşünülmüş parlak bir başlangıç" (2006: 30).

60. Said aynı yerde 1970'lerde Gramsci'nin eserleri üzerinde yoğunlaşmasının düşünsel yönelimlerinde belirleyici bir etkide bulunduğunu ifade eder. Alastair Davidson da "Gramsci'nin Kullanımları ve Kötüye Kullanımları" makalesinde Said'in Gramsci yorumunun uygunluğunda eserlerin orijinallerine gitmesinin altını çizer. Çünkü *Hapishane Defterleri*'nin İngilizce tercümesi, hem kısmi bir tercümeydi hem de birçok hatalar içeriyordu (2008: 79).

Tanınma Sorunu ve Direniş Kimliği

Edward Said'in deneyimleri, evrensellik adına "kişinin kimliğinin özgüllüğünü yok sayma girişiminin daima tehlikeli bir biçimde soyut kalacağı" hakikatinin tezahürüdür (Eagleton 1990: 30). Said'de tanınma mücadelesi, Amerikan ulusal evrenselliği iddialarına ve genel olarak evrenselciliğin mütehakkim formlarına itirazla başlar. Gelgelelim bu muhalif tasavvur direniş kimliğinin potansiyel risklerine dair başka bir eleştirel anlayışı yedeğinde tutar. Direniş kimliği ve tasarı kimliği arasındaki ilişkileri sonraki bölümde ele alacağım. Burada direniş kimliğinin planlanması zorunluluğuyla, sıkı örgütlenmiş bir direniş kimliğinin tehlikelerine ilişkin açıyı ortaya koymaya çalışalım.

Said'in tecrübesinde, Marshall Berman'ın *Özgünlüğün Politikası*'nda söz ettiği (2011: 291) "özbilincin ve sosyal bilincin nehirlerini birleştiren" ânın önemini vurgulamalıyız.[61] "New York şehrindeki Columbia Üniversitesi'nde ders veren genç Amerikalı'ya 1967'de ne oldu?" sorusu bu geçişi somutlaştırmak üzere oldukça önemlidir (Khoury 2010: 19).[62] Soruyu genişleterek yeniden ele alalım: İlerleyen yaşlarında bu metropolde yaşamayı kontrapuntal kimliğinin bileşenlerinden biri olarak görecek olan yeni New Yorklu'yu, ABD'

61. New Yorklu Marksist Berman, "1960'lardan fışkıran bir eser" şeklinde tanımladığı kitabında bu birleşmeyi devrimci bir an olarak ortaya koyar. Berman'a göre, kimlik arayışı modern toplum deneyiminin merkezidir. Fakat "özbilincin ve sosyal bilincin nehirlerinin birleşmesi"yle ifade edilmeye çalışılan fikrin, bireysel ve kolektif kimlik arasında basit bir özdeşliğin kurulması değil, dayanışma ve özerklik, kimlik ve farklılık, topluluk ve bireysellik gibi kategorilerden birinin diğerine feda edilmeden geliştirildiği "ideal bir topluluk rüyası" olduğunu belirtmekte fayda var. Said'in "paralellikler ve paradokslar"ı açısından söylersek, bu, tikelliklerin farklılıklarını yitirmedikleri *kontrapuntal bir birliğe* işaret ettiği için organik uyum düşüncesinden farklıdır: "*Tek tek parçaların her biri arasındaki etkileşim ile parçalar arasındaki diyalektiğin bir bütüne nasıl can kattığı beni özellikle ilgilendiren konulardandır*" (Said 2006: 157).

62. Said (2000a), ABD'de üniversitede çalışmaya başladığında, İskenderiyeli bir Yahudi olarak bilindiğini sonradan öğrendiğini yazar: "Columbia'da çoktandır ders vermekte olan bir arkadaş, sonraları, işe alınırken bölümdekilere İskenderiyeli bir Yahudi olarak sunulduğumu söyledi!" 2000a: 19.

nin en seçkin akademik kurumlarından biri olan Columbia Üniversitesi'nde parlak bir gelecek vaat eden karşılaştırmalı edebiyat uzmanını, Batı'nın edebi, felsefi ve müzikal kanonlarıyla uğraşmaktan haz duyan entelektüel sanatçıyı, Batı dillerine hâkim hümanisti ve aidiyetini entelektüel açıdan tanımlamayı tercih eden kozmopoliti hararetle yeni bir *başlangıç yapma niyeti*'ne sevk eden neydi? Filistin özgürlük mücadelesiyle ilgili çalışmalarına bakıldığında başlıca nedenin 5 Haziran 1967'de başlayan ve Filistin tarihinde Altı Gün Savaşı olarak bilinen olayın yıkıcı etkisi olduğu görülür:

> Haziran 1967'deki savaşa kadar, kendimi tamamen Columbia Üniversitesi'nde genç İngilizce ve karşılaştırmalı edebiyat profesörlüğü yaşamına kaptırmıştım... Bunların hepsi 1967'nin ortalarında geri dönülmez bir biçimde değişti. Amerika'ya gelmek üzere ayrıldığımdan beri ilk kez, genel olarak Arap dünyası ve özellikle Filistin tarafından duygusal bir biçimde yeniden (geri) çağrılmıştım. Bu, New York'ta deneyimlediğim savaşın ve onun yarattığı, şiddetli bir biçimde zarara uğratılmış politik, kültürel –ve kuşkusuz– askeri ve coğrafi durumun doğrudan bir sonucuydu. (1994b: xiii-xiv)

Altı Gün Savaşı, hem Arap birliğini hayata geçirebilecek karizmatik bir lider ve antiemperyalist hareketin önderlerinden biri olarak görülen Cemal Abdül Nasır'ın hem de onu kültürel ve politik bir sembole dönüştüren Arap halklarının hezimetiydi. "Arap olmak", hiç bu kadar, "yenilgi duygusu, derin bir şok ve sersemletici bir belirsizlik anlamı" taşımamıştı (1994b: xiv).

Said, bireysel ve kolektif kimlik arasında analoji kurmanın tehlikelerinin farkında olduğunu ifade etmesine rağmen, Erik H. Erikson'a atıfla, *kimlik krizi*'nin 1967 sonrası haletiruhiyeyi açıklayabileceğini yazar. Said'e göre, Erikson, "merkezi bir perspektif", "yön" ve "işleyen bütünlük" eksikliğini anlatıyor; sadece bunalım dönemlerinde bireysel ve kolektif kimlik ilişkilerinin çarpıcı bir açıklık kazandığını söylüyor ve Filistinlileri kastedercesine ekliyordu:

> ... Bu bunalım, bazı gençlerde, toplumsal sınıflarda, bazı tarihsel süreçlerde minimal bir seyir izleyecektir; başka insanlar, sınıflar ya da süreçlerde ise krizin sınırları açık bir biçimde eleştirel bir süreç ya da *ikinci doğum* olarak çizilecektir. (Erikson'dan akt. Said 1994b: 14-15)

Mağlubiyet duygusu herhalde Arap halklarının hiçbirinde Nasır'ı *Nakba*'nın yaralarını saracak bir kurtuluşun sembolü olarak gören Filistin halkında olduğu kadar güçlü karşılık bulmamıştır. İsrail orduları, birkaç gün içinde Suriye'ye ait Golan Tepeleri'ni, Mısır'a ait Sina Yarımadası'nı, Doğu Kudüs de dahil olmak üzere Filistin'in Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ni işgal etmişti. Nakba'nın ardından İsrail Devleti'nin etnik temizleme politikası çerçevesinde Filistin halkının mülteci konumuna düşürülmesi aşamalı olarak devam ediyordu. Bu kez ise, ani bir sıçramayla Mısır, Ürdün ve Suriye'ye göç etmek zorunda kalan yaklaşık 400 bin Filistinli mülteci daha eklenmişti. İsrail, işgal ettiği Batı Şeria, Gazze ve Doğu Kudüs'te Yahudi yerleşim bölgeleri kurmaya başladı. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 22 Kasım'da yayımladığı 242 numaralı Karar barış sürecinin temel unsuru olarak savaş sonucu işgal ettiği bölgelerden çekilmesini ilan etmesine rağmen İsrail geri adım atmadı (Çubukçu 2004: 65).

Columbialı genç akademisyen, bütün bu gelişmeleri, 1963'ten beri yaşadığı New York'ta, İsrail'i coşkuyla destekleyen ana akım medyadan ve sokak gösterilerinden takip ediyordu.[63] Filistin halkının kolektif travma olarak yaşadığı cezalandırıcı yazgı Kudüs doğumlu New Yorklu'yu da etkisi altına alıp üzerine çöktü. *Şarkiyatçılık*'ın önsözünde yazacağı gibi, Filistinli'nin Amerika'daki yaşamı son derecede "umut kırıcı"ydı. Haber bültenleri "bizim" (İsrail) "onlar" (Araplar) karşısındaki zaferini coşkuyla duyururken New York sokakları İsrail'in zaferini kutlayan gösterilerle kaynıyordu. Yeni gelişmeler Said'i fiziksel ve zihinsel olarak yerleşip, kök salmaya çalıştığı metropole yabancılaştırmaktan başka bir işe yaramayacak; dahası, liberal Amerikan rüyasına ve eritme potasına vuru-

63. Said'in ikamet ettiği New York'un kültür, politika ve basın hayatı büyük ölçüde İsrail Devleti'nin ırkçı ve yayılmacı dış politikasını destekleyen yazarlar tarafından belirleniyordu (Stone 1970: 128-29). Bu politik atmosferin ne denli kuşatıcı olduğu, 1930 ve 40'larda kaleme aldığı –ve sonradan *Yahudi Sorunu Üzerine Yazılar* başlığıyla derlenen– önceki yazılarında Siyonizmin milliyetçi çözümlerini eleştiren, asimilasyon ile milliyetçi Siyonizm ötesinde bir tarihsel alternatif üretmek için çabalayan Hannah Arendt'in Altı Gün Savaşı'nda İsrail dış politikasının destekçisine dönüşmesinden anlaşılabilir (Piterberg 2007).

lan, niteliksel değişime yol açacak derecede güçlü son darbeyi oluşturacaktı:

Terbiyeli bir akademisyen olmuş ve bütün doğru işleri yapmıştım – koleje gitmiş, okuldan mezun olmuş, doktorayı bitirmiş, iş sahibi olmuş, arkadaşlar edinmiş ve kitaplar yazmıştım– ve ardından, 1967'de bildiğim dünya bütünüyle dağılıp gitti. Filistin'in çoğu, ya da kalan kısmı, İsrail tarafından ele geçirildi ve *kendimi aniden bölgeye doğru çekilirken buldum.* (2001: 237)

Filistin halkının kolektif hafızasını derinden etkileyen 1948 ve 1967 felaketleri "şimdiki krizin geleceğin mihenk taşı olabileceği" ni varsayan "diyalektik bir vizyon" da sağlamıştır (2000b: 48). Hegemonik yapılar tarafından sessiz ve görünmez kılınmış, kendisi adına konuşmasına izin verilmemiş, başkaları tarafından temsil edilmiş ve temsil edildiğinde Şarkiyatçı söylemin nesnesi olmuş bir halkın kendi *anlatı*'sını oluşturması yönünde bir kalkış noktasıydı bu. 1964'te kurulan Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ), kendi kaderini belirleme ve uluslararası tanınma hakkını savunuyor; Filistin halkını bir Üçüncü Dünya halkı olarak belirliyor ve diğer halkların özgürleşme mücadeleleriyle eklemlemeye çalışan sosyalizan, antiemperyalist, enternasyonalist bir çizgiye doğru yöneliyordu:

Bu önemli anda, umudun düşüncede *yeniden dirilişi* söz konusuydu... Filistin'i Avrupalı ve Atlantik dünyasından olmayan dünyanın çoğu kısmında meydana gelen *dünya ölçeğindeki sürecin bir parçası olarak özgürleştirmek.* Bu nedenle, *evrensel bir mesele olarak Filistin sorunu*, bizim için, kendimizi bir halk olarak, yenilmiş Araplar aracılığıyla çöken umutsuz durumdan çok farklı bir bağlamda görmemiz mümkün olduğu anda doğdu. *Kendimizi sömürgeciliğe ve baskıya maruz kalmış bir Üçüncü Dünya halkı olarak görüyorduk.* (2000b: 545-46)[64]

64. New York'taki Siyonizm yanlısı politik havaya rağmen, Said'in bakış açısı 1960'ların Yeni Yahudi Solu tarafından da paylaşılmıştır. Bu hareketin birçok üyesi Amerika'daki Siyah Hareketi'nin toplumsal adalet taleplerini destekliyor; devletsiz bir halk olan Filistinli Arapların durumunu Üçüncü Dünya sorununun içinde değerlendirerek "Filistinlilerin haklarının egemen bir devlet içinde tanınması lehine İsrail hükümetini karşısına alıyordu". Radikal solun bazı yazarları "bir Siyonist olmak, İsrail hükümetini desteklemek anlamına gelmez"; "özgürlük neredeyse orası benim ülkem, benim İsrail'imdir" diyerek Amerikan federalist-

Dolayısıyla diyalektik vizyon kuramsal ve pratik bir canlanmayı ("başlangıç"ı) davet ediyordu. Said'in yeni bir başlangıç yaptığı bu günler, "Filistin devrimi diye anılan ve Filistin'deki hayatın her yönünü devrimcileştirmenin yollarını arayan görkemli bir döneme tekabül etmiştir" (Massad 2009: 18). Bu aynı zamanda, Asya, Afrika ve Güney Amerika'daki halkların emperyalist baskıdan özgürleşmesi mücadelesinde diyalektiğin yeniden tanımlandığı bir dönemdi.[65] Söz konusu yeni yorumun ana fikri, Frantz Fanon düşüncesinden aşina olduğumuz bir esnetmeyle, Marksist diyalektiği halkların kolektif mücadelesine uyarlamaktı. Tanınma fenomenolojisinin terimleriyle ele alınırsa, bu yorumlama, kapitalist toplumdaki işbölümü içinde üretime bilinçsizce katılan kendinde sınıftan işçi sınıfının bir topluluk olarak konumuna dair açık bir bilinç geliştirdiği kendisi için sınıfa geçişindeki devrimci uğrakla mukayese edilebilir. Richard Jenkins'in belirttiği gibi, "ikinci durumda, bireyler kendilerinin müşterek durumlarının farkına varırlar ve kendilerini aynı topluluğun üyeleri olarak tanımlarlar". Bu değişim, salt baskıcı ötekilerin bakışından tanımlanan edilgen bir kategoriden, kendi kendini özbilinçli biçimde tanımlamayan gruba geçiş açısından da değerlendi-

lerinin ilkelerini yeni bir eleştirel anlayışın ışığında okuyorlardı. Daha da önemlisi, hareketin kimi üyeleri, kendilerinin "bir Üçüncü Dünya halkının topraklarını işgal eden beyaz Siyonist sömürgeciler" olmadıklarını söylüyorlardı. Aslına bakılırsa, daha önceleri, Yeni Yahudi Solu'nda, İsrail'i yöneten İşçi Partisi'ne karşı belli bir sempati vardı. Fakat Altı Gün Savaşı'ndan sonra, aralarında Said'in dostu ve ideal "entelektüel"i Noam Chomsky'nin de bulunduğu bir grup entelektüel Filistinli Arapların politik iddialarına destek veren, "Üçüncü Dünya insanları adına" ve "onların gelenekleri ve yaratıcı hedefleriyle yakın ve saygılı bir biçimde" özdeşleştiklerini beyan eden bir dilekçe imzaladı (Forman 1998).

65. Robert Young bu bağlamda, "postkolonyal" yerine "üçkıtasal" teriminin daha açıklayıcı olduğunu iddia eder: Bandung Konferansı postkolonyalizmin "kendi bilincine sahip bir politik felsefe" haline gelmesinde önemli bir adımdı. "Üçüncü Dünya politikasının süregiden Batı emperyalizmine karşı direniş için küresel bir ittifak" olarak örgütlenen daha militan bir versiyonu ise 1966'da Havana'da yapılan "Üç Kıta Konferansı"nda ortaya çıktı. Bu konferans "ilk kez, Güney'in üç kıta parçası olan Latin Amerika (Karayipler'i de içerecek biçimde), Asya ve Afrika'yı bir araya getirdi; bu yüzden 'üçkıtasal' olarak adlandırıldı". Konferansın çıkardığı dergide bugün "postkolonyalizm"in öncüleri olarak bilinen (Cabral, Fanon, Guevara, Sartre, Ho Chi Minh gibi) önemli yazarlar vardı (2003: 16 vd.)

rilebilir. Jenkins'e göre, Marx'ın nazarında kendinde sınıftan kendisi için sınıfa, kategoriden gruba doğru değişim, toplumsal mücadeleyi hem körükleyen hem de onun tarafından üretilen bir süreçtir ve işçi sınıfının bir kolektif tarihsel özne olarak ortaya çıkmasını sağlar (2003: 23, 88). Bu akıl yürütme halkların kolektif tarihsel özneler haline geldiği süreç açısından izlendiğinde, yalnızca kendi için kolektivitelerin (özbilinçli) var olduğu ortaya çıkar (Callinicos 1998: 176). Ezilen halkların kendi için halk olma momenti, Jean-Paul Sartre'ın *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı önsözde *yeni insanlık*'ı kurmaya yönelik politik bir çağrının yapıldığı noktaya işaret etmektedir: "Başka bir tarih bu. İnsanın tarihi. Vakit yaklaşıyor, eminim; bu tarihi yapanların saflarına katılacağız."

Filistinliler vaktin yaklaştığını kurucu bir politik ilke haline getirmişlerdi. En azından, Filistin halkını temsil etmek ve özgürleştirmek amacıyla kurulan FKÖ çevrelerinde Filistin halkının süreksiz tarihini bir *politik anlatı* formunda akla uygun hale getirmediği sürece bir varlık kazanamayacağı anlaşılmıştı. Bu görev, Said'in deyişiyle "kahramanca bir girişim, *bir kendini tanımlama tasarısı*, otodidaktik bir mücadele", "yok olma tehdidi altında olan şeyin hayatta kalmasını garanti altına alacak *radikal bir niyet*" gerektiriyordu. İşte bu nedenle, 1967 sonrasında, yazı ve anlatı oluşturma (hakkına sahip olmak için verilen mücadele),[66] stratejik bir tarihsel edim ve bir direniş eylemi haline gelmişti:

> Filistinli erkek ve kadınlar ilk defa kendileri adına harekete geçmişlerdi... tarihlerini ve politikalarını yeniden ele geçiriyorlardı... Benim en özgül görevim, Filistinlilerin varlığı için ortamı hazırlamak, bir Filistin halkının olduğunu ve bütün diğer halklar gibi bir tarih, toplum ve en önemlisi kendi kaderini tayin etme hakkına sahip olduğunu söylemekti. Başka bir deyişle, *Filistin'in bir varlığa sahip olmadığına dair kamusal bilinci değiştirmeye uğraşmak*'tı. (2000b: 47-48)[67]

66. "Ben bir Filistinliyim, biz... Arap değil özel olarak Filistinli bir kolektif kimliğe sahibiz... temel amacımız, *kendi hikâyemizi söyleme hakkı*'nı... elde etmek" (Said 1994b: xvii).

67. Ayrıca bkz. "İsrail Dışişleri Bakanı Golda Meir 1969'da 'Filistinli diye bir şey yoktur' diyerek beni ve daha birçok kişiyi, onu yalanlamak; İsrail'in ku-

Bu meşguliyetin temel aldığı envanterin amacı *Şarkiyatçılık* için bir taslak oluşturan ve Filistin sorunuyla doğrudan bağlantılı ilk akademik yazılarından birini teşkil eden 1968 tarihli "Arap Portresi" makalesinde bulunabilir. Said, manipüle edilmiş Arap imgesinin betimlendiği bu görece kısa yazıya ek olarak, Nakba'nın Arap hikâye ve romanının tarihinde nasıl bir milat teşkil ettiğini, anlatı tekniğindeki değişmelerle birlikte *yeni bir anlatı oluşturma* yönündeki *başlangıç niyetleri*'ni nasıl kışkırttığını inceleyen uzun bir inceleme yazısı daha kaleme almıştır. Söz konusu yazı, yüksek sanat ürünü olarak edebiyatın özerkliğini ve koşulsuzluğunu vurgulayan idealist estetiğe yönelik eleştirel gündemini oluşturan ilk eserlerinden biridir ve sonradan daha ayrıntılı bir biçimde analiz edeceği *eleştirel sekülarizm* ile edebiyat-politika ilişkisine bakışının hazırlık evresini betimler. Said, bu yazının kayda değer pasajlarından birinde, "Her romancı," der,

> ...(sınıf, dönem, perspektif gibi) tarihsel koşullar sonucunda parçası olduğu bir toplulukla paylaştığı bir zaman bilincini ifade eder. Bu nedenle, *romansal eser, indirgenemez tekilliğinde dahi* bizatihi *tarihsel bir gerçekliktir* – diğer insani deneyimlerdekinden daha incelikli, koşullanmış ve kendi zamanının ifadesine daha uygundur. (2000b: 42-43)

Bu pasajdaki düşüncenin toplumsal ontolojisi ilk bakışta köksüz bireye karşı *konumlanmış* bireyi hatırlatır. Ancak Said'in özel tarihsel koşullarının liberal yükümsüz özneyi eleştirirken komünitaryen toplumsal ontolojiyi paylaşmasını sınırladığını da ifade etmeliyiz. Bizzat kendisi bir başlangıç tasarısını temsil eden Said için, Antonio Gramsci'nin düşündüğü anlamda somut bir iradi dokunuş gerçekleşmeksizin var olamayacaklarından, topluluk ve topluluk değerleri basit bir biçimde keşfedilecek "şeyler" değildir. Bu nedenle, Gramsci'nin karşı hegemonyanın oluşturulması olarak ele aldığı süreçte "sivil toplumun işlenmesi"[68] için, yazar ve entelektü-

---

ruluşunun, varoluşunun ve başarılarının son derece gerçek tarihinden dakika dakika, sözcük sözcük, santim santim çıkarılması gereken *bir kayıp ve mülksüzleştirme tarihini oluşturmaya başlamak* gibi biraz abes bir işi üstlenmeye zorladı" (2000a: 21).

ellerin özbilinçli bir şimdi duygusuyla zaman üzerinde bir kontrol kurmaya girişmeleri, kendilerini dünyaya açmaları ve bir topluluk fikrini bilinçli biçimde geliştirmeleri stratejik değer taşır.

Can alıcı mesele de topluluğun nasıl tanımlanacağıdır. Bir kolektif kimliğin anlamlarını devşirdiği kültürü tanımlamak "esasta politik olan sınırları tanımlama meselesidir" (Wallerstein 1998: 125). Direniş kimlikleri, baskı olgusu ve baskının sınırlarını belirlemenin kaçınılmazlığı iddiasına dayanarak, politikanın alanını genellikle Schmittçi anlamda bir sınır çizme, ayırt etme ya da özgün ifadesiyle karar ânı ile karakterize ederler (Schmitt 2006: 70 vd., 2005: 23 vd.). Ancak Filistin kolektif kimliğinin sınırlarını belirlemek konusunda sosyolojik ve politik engeller açık bir biçimde belirmekte gecikmez. Sosyolojik zorluk, Filistin halkını bir sürgün konumundan, bu konumun yol açtığı süreksizlikten ve birbirinden farklı Filistin deneyimleri açısından kavramaktır. Benedict Anderson, milliyetçilik ve tahayyül ilişkisini vurguladığı ilham verici çalışmasında, ulus "hayal edilmiştir", der, çünkü "en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder" (2004: 20). Bu hayal etme işlevinde, kapitalist yayıncılık faaliyetiyle ortak ve türdeş bir zamanın oluşturulmasının özel bir önemi vardır. Oysa Filistin gibi sürgün halklarda farklı tahayyülleri türdeş bir zaman anlayışında birleştirerek bir ulus formu veren ortak otoriteler Anderson'ın bahsettiği ölçüde nesnelleşmemiştir. Glen Bowman'ın *düşten bir ülke* olan Filistin'in farklı toplumsal konumlardaki Filistinliler tarafından nasıl farklı biçimlerde hayal edildiğini analiz ettiği zihin açıcı ça-

68. Gramsci'nin terminolojisinde "işleme" en basit anlamıyla "düzeni işler durumda tutmak için sarf edilen mesai anlamına gelir" (Said 2006: 19). Said, *Müzikal Nakışlar* kitabında müzikal performansın bu tanıma uyduğunu yazar. Bu bağlamda, müzikal performans "güç kullanma", eylemin engellenmesi ve şekillendirilmesi gereken safhalarla ilgili bir tür estetik yerinden etme ve/ya şiddet biçimidir (2006: 1-2). Said'in müzikal anolojisine göre, sivil toplumun karşı hegemonya sürecinde işlenmesi de hegemonik şiddete verilen bir cevap, bir performans, sivil toplumun karşı-hegemonyacı amaçlarla nakış gibi işlenmesidir.

lışması kendi sahasında bir boşluğu doldurmaktadır:

İşgal altındaki topraklarda yaşayan Filistinli, İsrail tarafından gözünün önünde gerçekleştirilen "gelişmelere" bakarak geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanlardaki Filistin'i farklı bir biçimde algılayacak; New York ya da Beyrut'ta sürgünde yaşayan Filistinliler ise daha değişik bir Filistin'i *düşleyeceklerdir*. Bu algılamada ve düşlerdeki çeşitlilik, (milliyetçiliğin iddia ettiği) "birlikte yaşama arzusu ve iradesi" propagandasının yapılmasına ve sağlanmasına geldiğinde ciddi sorunlar yaratacaktır. (1996: 18-19)[69]

Politik zorluk ise, sınırları belirleyecek tanınmış bir egemenin yokluğunda görevle nasıl başa çıkılacağı sorusunda düğümlenir. Ulusal kimlik ve onu örgütleyerek siyasi bir programa dönüştürecek milliyetçilik arasında ciddi bir ayrım olduğu için[70] Benedict Anderson'ın "ulus egemen olarak tahayyül edilir" varsayımı da Filistin'in politik gerçekliğiyle tam olarak örtüşmez. Bu zorluklar stratejik bir gereklilikle birlikte düşünüldüğünde görev iyice karmaşık bir vaziyet alır: Yeni bir tanım geliştirilmezse emperyalizmin indirgeyici imajlarına rıza gösterilecek ve bu durağanlaştırıcı imajlar Filistin halkının bir tarihsel özne olarak eylemliliğine ket vuran bir politik kötürümleşmeye neden olacaktır. Zira sömürgecilik, Frantz Fanon'un vurguladığı üzere, basit bir yönetim sistemi değil sömürüleni

69. Glen Bowman bu varsayımdan hareket ederek, Lübnan mülteci kampında yaşamış Turki'nin "devrimci enternasyonalizmi", New York'taki Said'in "kozmopolit hümanizmi" ve Ramallah'taki Shehadeh'nin "arabuluculuğu"nu mukayese eder.

70. "Ulusal kimlik değişik yönlerdeki ve değişik konumlardaki farklı insanlar ve gruplar tarafından pek çok amaca ulaşmak için kullanılan bir güzel söz söyleme aygıtı gibidir; kendi içinde ulus-yaratma pratiğinin belli bir deneyimi değildir" (Bowman 1996: 12). Bowman burada Homi Bhabha'nın (1990) ulus ile anlatı arasında kurduğu ilişkiye yaklaşır. Bhabha "milliyetçi söylem"lerin "ulusal gelişmenin daimi anlatısı olarak bir ulus fikri" ürettiklerini inkâr etmez. Ne var ki, bu, içerdiği belirsizlik nedeniyle "imkânsız bir birlik"e işaret eden "sembolik bir kuvvet"tir. Said ile Bhabha arasında bir politik motivasyon farkının bulunduğunu iddia edebiliriz. Bhabha, postyapısalcı bir duyarlılıkla, ulusal kimliği kararsızlaştıran melez karşı-anlatılara sempatiyle yaklaşırken, Said emperyalizme karşı tüm bu farklılıkları indirgemeden üretilecek ortak bir karşı-anlatının politik gerekliliğini vurgular.

yabancılaştıran bir baskı düzenidir: "Halkı kapana kıstırmakla... tatmin olmaz. Sapkın bir mantıkla, dikkatini sömürge halkının geçmişine yöneltir, bu geçmişi çarpıtır; biçimsizleştirir ve yok eder" (2004: 149).

Bütün bu aciliyet ve zorluklar Saidyen üslupta *direniş kimliği*'ni "iki yüzlü kılıç"a dönüştürür.[71] İki yüzlü kılıç olarak direniş kimliği imgesi entelektüel bir jest veya zihin jimnastiği olmaktan kesinlikle uzaktır. Kimlik sorunsalının gerilimli varlığına işaret eden bu imge, adeta bir tarihsel-nesnel koşul gibi, Said'in politik dünyasını baştan sona kuşatır. Baskının sınırlarını belirleyerek mücadele etmek gerekir fakat özgürleşmeci bir politik programın yegâne amacı kimliği bütünselleştirmek olamaz. Burada Chantal Mouffe'un (2001) sınır çizmenin gerekliliğinin "Carl Schmitt'in argümanının hem güçlü hem de zayıf tarafları"nı oluşturduğunu söylerken kastettiğine benzer bir durumla karşılaşırız. Mouffe'un *Demokratik Paradoks*'taki "kimliğin hem imkânını hem de imkânsızlık koşulunu temsil eden indirgenemez başkalıkta ısrar"ı Said'in kimlikçi düşünceye karşı kontrapuntal kimlik anlayışı açısından da yabana atılabilecek bir çaba değildir ve bu çaba direniş kimliğinin dikkatle ele alınmasını gerektirir. Bundan önceki kısımda Manuel Castells'e atıfla belirttiğim gibi, direniş kimliği olarak başlayan ve tasarı kimliği özellikleri taşıyan toplumsal-siyasal hareketlerle "bir direniş kimliğinin mutlaka köktencilik anlamına gelmeyeceği" konusunda ümitvar olunabilir. Öte yandan, kolektif kimlik mücadelelerinde farklı birlik biçimleri tesis edilebilse bile, birliğin kendine özdeşlik tarzında varlığı iddia edildiğinde kurtulmak istenen baskıcı kategorilere hapsolunabilir. Fanon düşüncesinin ve –Said'in *Başlangıçlar* eserini ilişkilendirdiği– modernist milliyetçilik araştırmaları ekolünün gösterdiği üzere, topluluğun oluşturulması bağlamında tarihe başvuruda kurucu unsur olarak kökenlerin dolaysızlığı kabul edilebilir ve orada dolaysızca verili bulunan kökenlerin kendiliğinden keşfedildiği iddiası etik-politik açıdan bir hakikat rejimi kurabilir. Dolayısıyla

71. Immanuel Wallerstein bu imgeyi "direniş hareketleri"nin çelişkilerine dikkat çekmek için kullanır: "Kültürel direnişi planlamak, politik direnişi planlamak gibidir. Etkililiği aynı zamanda ölümcül kusurudur" (1998: 132).

Fanon'un milliyetçi bilincin dar ufku ve Gramsci'nin "ulusal uyanış"ın "geçmişin göklere çıkarılması"na dönüşümü bağlamındaki erken uyarılarının her kolektif hareketin hesaplaşması gereken öngörüler ortaya koyduğu açıklık kazanır.[72]

72. "... ortada korkunç bir gelişme var: Ulusal uyanış, geçmişin göklere çıkarılması biçimini almıştır" (Gramsci 1967: 102-3).

IV

KİMLİK ALEGORİLERİ

> Bu tür kısmen bilinmeyen bir başlangıcın en tuhaf yönü (...) onu yapıp kabul ederken aynı anda "yanlış" bir şey yapıyor olduğumuzu da fark etmemizdir. Bu uzamda *belli kurmacalar ve belli gerçeklikler özdeşlik olarak bir araya gelir.* Fakat özdeşliğin hangi kısmının doğru, hangi kısmının kurmaca olduğundan asla emin olamayız.
>
> Edward Said, *Başlangıçlar*

TANINMA VE SÜRGÜN fenomenolojilerinin kimlik kavramı ve politikasıyla ilgili yorum çerçeveleri sağladığını önceki bölümlerde görmüştük. Fenomenolojinin soyutluğu ve toplumsal-siyasal mücadelelerin somut gündemi arasında karşılıklı bir tercüme, söz konusu yorum faaliyetinin başlıca özelliği olmuştur. *Başlangıçlar* da bir kimlik fenomenolojisi denemesi olarak okunabilir. *Tasarı kimliği* ile birlikte düşünmek ise fenomenolojik muhtevanın sosyopolitik izdüşümlerine yönelik bir yorum çerçevesi kazandırır.

Edward Said, başlangıcın bir tasarı olarak anlaşılabileceğini, bu girişimin anlam üretmeye niyetlenmiş olsa da anlamı belirleyemediğini ileri sürer:

> Bir işe başladığımızda –yani başlangıcın bilincinde olduğumuzda– gerçekten ne olup bittiği hakkında yoğun ve hatta asabi bir farkındalığa sahip olmanın önümüzdeki görevi çok özel bir *tasarı* haline getirdiği ka-

naatindeyim. Zira bu tasarı girişimi anlam üretme niyetine işaret ederek başlar. Fakat bu hiç de başlangıcın anlamı öngördüğü, ona neden olduğu, onu belirlediği anlamına gelmez. (2009: 54)

Bir tasarı olarak ortaya konulması ve anlam konusundaki belirlenimsizliğin altının çizilmesi başlangıçların tasarı kimliğiyle yoldaşlığının temelini oluşturmaktadır. O halde başlangıçların fenomenolojisini izah etmek amacıyla tasarı kimliğini daha yakından ele alalım.

Manuel Castells, direniş kimliğinin "komünlerin ya da cemaatlerin yaratılmasını beraberinde getirdiği"ni yazar. Şunu da ekler: Bu topluluklar, mekânın kontrolüyle sınırlı, kapalı devre sistemler oluşturan kimliklerle sabitlenebilir. Tasarı kimliği ise, aktörlerin "toplumdaki konumlarını yeniden tanımlayan yeni bir kimlik inşa etmeleri; bunu yaparken bütün bir toplumsal yapıyı değiştirmeyi amaçlamaları" minvalinde anlaşılmalıdır (2008: 16). Bu amacın tanınmanın toplumsal adalet paradigması biçiminde değerlendirilmesindeki belirleyici öğelerden birini teşkil eden yapısal dönüşüm talebinin başka bir ifadesi olduğunu kaydedelim.

Castells'e göre, direniş kimlikleri, modern ve küreselleştirici bir güç olan "akışlar uzamı"na[1] uzam, zaman ve teknoloji bağlamında muhalefet eder. Daha açık bir deyişle, direniş kimlikleri "akışlar uzamının mekânlar uzamı üzerindeki dışlayıcı etkisi"ne veya "akışlar uzamının mekânsız mantığına karşı" mekânları önceler; "tarihin zamansız bir zaman içinde çözülüp gitmesine karşı" "tarihsel hafızayı geri çağırarak değerlerin kalıcılığını teyit eder; teknolojinin araçsal mantığına karşı aşkın değerleri savunur" (2008: 583). Bu analizde direniş kimlikleri tasarı kimliklerini önceleyen bir aşama gibi görünür.[2] Bununla birlikte, bir direniş kimliğinin tasarı kimliğine dönüşmesi tarihsel zorunluluk değildir. Tasarı kimliğinin farkı,

1. Castells'te "akışlar uzamı" küreselleşmenin veya "ağ toplumu"nun en önemli boyutudur. Ağ toplumu iki uzamsal mantık arasındaki temel bir karşıtlığa dayanır: Akışlar uzamı ile mekânlar uzamı: "Akışlar uzamı telekomünikasyon ve enformasyon sistemleri üzerinden, aralarında mesafe bulunan toplumsal pratiklerin eşzamanlılığını örgütler. Mekânlar uzamı, fiziksel sınırlılığa dayanarak toplumsal etkileşime ve kurumsal örgütlenmeye ayrıcalık tanır" (2008: 236).

direniş kimliği gibi güçlü olmasına rağmen daha dinamik bir karakter sergilemesidir:

> Aynı anda hem güçlü hem de *dinamik* olma yönleriyle tanımlanırlar. Değişimi kabul ederler ve bunu başka gruplara da *yansıtırlar*... Ayrımcılık gütmeden kültürel farklılıklara saygı duyan bir toplum kurma girişimidir bu kimlik. (Castells ve Ince 2006: 82)

Tasarı kimlikleri zamanı da kontrol etmeye çalışan bir motivasyonla yapısal değişime yol açma amacı güderler. Zamanın kontrolü, kendilerini başka gruplara yansıtmalarını ve gruplararası benzer deneyimlerin birbirine tercüme edildiği dinamik bir yorumbilgisel faaliyet içine girmelerini sağlar. Birbiriyle ilişkili bu faaliyetleri Said'in kimlikçi düşünceye karşı Goethe alternatifini öne sürerken kullandığı terimlere yeniden başvurarak yorumlayabiliriz: Tasarı kimlikleri "insanın kendi benliğine yoğunlaşmasından ziyade öteki'ye yapılan bir yolculuk"la, "insan benliğinin dışa doğru daha geniş bir perspektif edinmek üzere yansıtılarak kavranması"yla ilişkilendirilebilir. Böylelikle içeriden epistemolojiye mesafe alınır. Direniş kimlikleri ise, kuruldukları özgül mekânın savunulması ve özünü oluşturan belli değerlerin kesin biçimde saptanması anlamına gelerek kimliğin sadece o özgül kimliği paylaşanlar tarafından anlaşılıp açıklanabileceğini varsayan içeriden epistemolojiyi temel alabilir.

Bu noktada Saidyen tasarı kimliği araştırmasının politik altyapısı üzerine düşünmeye başlayabiliriz. Filistin Kurtuluş Örgütü'nün seküler, sosyalizan, enternasyonalist yapısı ideolojik eğilimin yapısını oluşturur. Örgütün Filistin halkının tanınması için uluslararası

2. Castells'in *direniş kimliği* bazı kullanımlarında sadece dinsel kimliğe dayanan cemaatleri tanımlayan bir terim gibi ele alınmaktadır. Fakat Castells bu terimle sadece dinsel cemaatleri değil çevrecilik, feminizm, milliyetçilik ve siyah hareketi gibi dinsel kimliğe indirgenemeyecek hareketleri de kasteder. Ayrıca Castells'in ana fikri ihtiyatı elden bırakmamaktır. Yoksa direniş kimliği olarak başlayan ve bir dereceye kadar tasarı kimliği özellikleri taşıyan (feminizm ve siyah hareketi gibi) toplumsal hareketler konusunda umutludur: "Sorun bu tür kimliklerin grup dışında kalan insanları şiddetle dışlamasıdır. Ama son yıllarda yenilenmiş olan İskoç ya da Katalan kimliği gibi kimlikler tehdit edici olmaksızın güçlüdürler. Dolayısıyla *bir direniş kimliği mutlaka köktencilik anlamına gelmez*" (Castells ve Ince, 2006: 82).

dayanışmalar geliştirme amacına, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un eşdeğerlilik arayışı aracılığıyla karşı-hegemonya girişimi diyebileceği bir bağlamda, tasarı kimliğiyle ulaşılabilirdi. Kimliğin tasarı olarak anlaşılması, başka topluluklarla eşdeğerlilikler oluşturmaya yönelik bir politik tercüme sürecinin yorumbilgisel altyapısını hazırlar. Buna göre, Filistinli deneyimi sadece Filistinliler tarafından değil, örneğin Siyahlar, Güney Afrikalılar, Cezayirliler, Güney Amerikalılar, Kuzey Amerika yerlileri ve İrlandalılar tarafından da anlaşılıp yorumlanabilir. Üstelik, tasarı kimliği (onun özellikle konumları yeniden tanımlayıcı ve yapısal dönüşümcü özellikleri) Şarkiyatçı ve Siyonist (kimlikçi) düşüncenin Filistinlilerin kimliklerini özselleştirerek eylemliliklerini baltalama niyetlerini püskürtebilir.[3] Gauri Viswanathan'ın derlediği sürükleyici söyleşilerinden birinde Said, başlangıçlar tezini kökenler retoriğine dayanan kimlikçi düşüncenin çağdaş temsilcisi Siyonizmle karşıtlık içinde değerlendirir (2001: 79).[4] Bu anlamıyla başlangıçların örtük politik motivasyonlarının belki de en güçlüsü kimlikçi düşüncenin

3. Said *Şarkiyatçılık* için yaptığı arşiv çalışmasında antisemitizmle de karşılaştığını belirtir: "...neredeyse kaçınılmaz bir mantık gereği, Batı'nın Yahudi aleyhtarlığının garip, gizli bir ortağının tarihini yazarken buldum kendimi. Yahudi aleyhtarlığı ile İslamiyetteki kolunda ele aldığım biçimiyle Şarkiyatçılığın fena halde birbirine benzemesi öyle garip bir tarihsel, kültürel ve siyasal gerçektir ki..." (2005b: 37; ayrıca bkz. 2000a: 78). Şarkiyatçılığın her durumda Siyonizmle örtüşmesi bir yana dursun, bilakis antisemitizmle kesiştiği tarihsel olgular söz konusudur. Dolayısıyla ana metinde ikisini birlikte değerlendiren ifade tarihsel olmaktan ziyade her ikisinin de kimlikçi düşüncenin örneklerini sergilemesi anlamında soyutlama değeri taşımaktadır. *Şarkiyatçılık*'taki Bernard Lewis yorumu ise bu iki değeri birleştiren bir vakıa olarak kimlikçi düşüncenin özselleştirici kiplerinin politik eylemi indirgeme niyetini veciz bir biçimde gösterir. Said, Lewis'in Arap dünyasında toplumsal-siyasal hareketliliği –sebepli sebepsiz Yahudi aleyhtarlığına irca etmesi bir yana– tipik bir Şarkiyatçı izlekte olduğu gibi kültürün, politikanın yaratıcı eyleminden "doğa"ya, doğallığa indirgediğini öne sürer: "Günümüzde Arapça konuşanlar için *savrâ* sözcüğü ile yakın türevlerinin devrim anlamına geldiğini birçok okur bilir...Lewis'in [ise] *savrâ*'yı devenin ayağa kalkışıyla, genelde de (değerler adına mücadeleyle değil) heyecanlanmayla bir araya getirmesi, Arabın nörotik bir cinsel varlıktan öte bir şey olmadığına ilişkin alışıldık imalarından çok daha açık bir ima barındırır. Devrimi betimlemek için kullandığı her sözcüğe, her ifadeye cinsellik karışır: *Tahrik, heyecanlanma, kalkma*. Ne ki, Araba atfettiği cinsellik kötü bir cinselliktir çoğu zaman" (2005b: 328-29).

yaşayan en şedit formlarından biriyle hesaplaşmaktır. Söz konusu hesaplaşma, Saidyen üslubun kimlikçi düşünceyi eleştirirken bir kimlik kavramı arayışını sürdürme özelliğini pekiştirir.

Bu bölümde *Başlangıçlar*'ın başlangıç *versus* köken tezinden hareketle Said'in girişimini tasarı kimliğinin fenomenolojik olarak araştırılması biçiminde okumayı deneyeceğim. Bunun için, öncelikle, başlangıçların salt edebiyat kuramının dünyasına ait olmadığını, *politik alegori* olarak yorumlanabileceğini göstermem gerekiyor. Ardından *Başlangıçlar*'ın mirasçısı olduğu felsefe geleneğinin tasarı kimliğini nasıl mümkün kıldığını belirlemeye çalışacağım. Son olaraksa, her biri başlangıç mefhumunu merkeze alan Said, Hannah Arendt ve Stuart Hall'un deneyimlerini ve düşüncelerini başlangıçlar, kimlik ve tarih ilişkilerini anlamak üzere mukayese edeceğim.

4. Söyleşiyi düzenleyen Imre Salusinszky'nin dünyevi *başlangıçlar* ve teolojik *kökenler* tezinin "teolojik kökenler üzerinde kurulan İsrail'le herhangi bir ilgisi olup olmadığı" sorusu üzerine, Said, tezin sadece İsrail'le sınırlanmaması gerektiği notunu düşer ama bir ilginin varlığını reddetmez (2001: 79 vd.).

10. Politik Alegori

~

–Said'in düşüncesinde– "dünya" ile "metin" arasında aşırı basitleştirilmiş bir karşıtlık yoktur... özenli bir metinsel farkındalık *politik okumaya pratik bir bağlılıkla* birleştirilir.

Cristopher Norris, *Yapısöküm: Kuram ve Uygulama*

Başlangıçlar, edebiyat eleştirisine fenomenolojik analizle katkı yapan bir kuramsal deneydir ama Edward Said'in düşüncesinde dünya ile metin arasında aşırı basitleştirilmiş bir karşıtlığın bulunmadığını, metinsel hassasiyetin politik okuma ve pratik bağlılıkla birleştirildiğini de biliyoruz (Norris 1988: 88-89, Said 1999 2000a). Bu nedenle, onu tarihsel dünyada konumlandırarak, kökleri diyalektik mücadele içinde yer alan politik bir metin olarak okumayı denemeliyiz.[5] Keza metnin ortaya çıkışı, 1960'ların sonundaki "militanlık patlaması"ndan bağımsız olarak düşünülemez. Liberal tarafsızlık mitinin sorgulanmaya başlandığı, Said'in –daha sonraki bir çalışmasındaki terimlerle–[6] "kültürel ve estetik sahayı dünyevi alandan

5. Said, bir mülakatta Frantz Fanon ve Michel Foucault düşüncesini karşılaştırırken şöyle söyler: "Fanon'un kitabı devam eden bir politik mücadeleden, Cezayir Devrimi'nden ortaya çıkmıştır. Foucault'nun çalışmasına karşı, Fanon'un kitabının kolektif bir mücadelenin sonucu olması önemlidir... Fanon'un kitabı daha güçlüdür çünkü, deyim yerindeyse, diyalektik mücadelede köklenir... Fanon'un çalışmasında var olan ve erken Foucault'da eksik olan (şey), etkin bir bağlılık duygusudur" (2001: 39-40).

6. Said "Seküler Yorum, Coğrafi Unsur ve Emperyalizmin Metodolojisi" başlıklı makalede şöyle yazar: "Kültürel deneyim ya da aslında her kültürel form, radikal bir biçimde, doğası gereği melezdir ve eğer kültürel ve estetik sahayı dün-

yalıtan" idealist ve teolojik anlayışlara karşı seküler yorumu, soyut evrenselciliğe karşı ise coğrafi unsuru öne çıkardığı bir süreçte, edebiyatı idealist estetiğin çıkarsızlık kavramıyla açıklamak da zorlaşıyor ve edebiyat-politika ilişkisini düşünme biçimleri köklü bir değişim geçiriyordu.[7] Edebiyatın mahiyeti, nasıl yorumlanması gerektiği, hangi toplumsal işlevlerle nasıl bağlantılı olduğu gibi konuların politik bir motivasyonla tartışıldığı bu dönemde "belki de en çok sorgulanan nokta, evrensel değerin edebiyatta cisimleştiği varsayımıydı" (Eagleton 2004b: 263).[8]

Evrenselliğin sorgulanması, Amerikan liberalizminden hoşnutsuz toplumsal-siyasal hareketlerin yürüttüğü mücadelelerin bir parçası olarak ortaya çıkmıştı. Bu duygu yapısını paylaşanlar arasında Arap kimliğinin kamusal temsilinin liberal evrenselcilik tarafından çarpıtıldığını düşünen Said de vardı. Said'in bu hareketlerin her birinin bütün varsayımlarına ikna olduğunu ileri sürmekten çok, karşı-hegemonya kuşağında gelişmeye başlayan eşdeğerlilik örüntülerine dikkat çekmeye çalışıyorum. *Başlangıçlar*'ın önsözünde, kitabın diğer bütün ilkelerinin kendisinden çıkarılabileceği aksiyomatik ilkesinin "edebiyatın bütünüyle ayrı bir insani faaliyet alanı olarak tartışılabileceği mefhumundan duyulan hoşnutsuzluk" biçiminde belirlenmiş olması metnin zamanının ruhunu soluduğuna işaret eder. Sonradan pek çok eleştirmen tarafından belirtilen, edebiyat ile felsefe arasındaki tereddüdün nedenleri hakkında da bilgi verir:

---

yevi alandan yalıtmak Batı'da Kant'tan beri uzun bir gelenek olmuşsa şimdi onları yeniden birlikte düşünmenin zamanıdır" (1995: 35).

7. Edebiyatın politikliği varsayımı "Edebiyat nedir?" sorusuyla ilgili tartışmalarda ele alınırken politikanın yeniden tanımlanması da bunu karşı yönden tamamlıyordu. Bu yıllar aynı zamanda yükselen toplumsal-siyasal hareketlerin davranışsalcılıkla kurumsalcılığın dar politika mefhumuna karşı (feministlerin "Kişisel olan politiktir" mottosundaki gibi) genişletilmiş bir tanım önerdikleri döneme karşılık geliyordu (Heywood, 2013; Nash, 2010).

8. Peter Bürger'e göre, –estetik yargı açısından belirttiği– çıkarsızlık, Kant'ın estetik kategorilerin evrenselliğini vurgulamasında düğümlenir: "Kant'ın tezindeki burjuva unsur, tam da, estetik yargının evrensel geçerliliğe sahip olması talebidir. Evrensellik tutkusu (*pathos*), özgül çıkarları temsil eden bir zümre olarak feodal soylulukla savaşan burjuvazinin karakteristik bir özelliğidir" (2003: 95-96).

Edebiyat, tarih, felsefe ve toplumsal söylem ve hatta tarih içindeki kadın ve erkekler hakkındaki yazı türlerinin çoğu aslında iç içe geçmiştir... eleştiri eğer şaheserlerin kutlanması değil de eleştiri olacaksa, Raymond Williams'ın yakın dönemde "Bir Toplum İçinde Yazmak" adını verdiği şeyin ayrımları, *iç içelikleri* ve sonuçlarıyla ilgilenmelidir. (2009a: 14)

Metnin dünyevi bağlamını en yetkin biçimde ifade eden eleştirmenlerden biri "Kültürel Politika Olarak Eleştiri" başlıklı yazısında kitabı politik alegori olarak yorumlamayı öneren Hayden White olmuştur. White, yükselişteki Anglo-Amerikan postmodernizminin apolitik tutumuyla mukayeseli biçimde düşünerek şöyle yazar:

İngilizcedeki çağdaş edebiyat eleştirmenleri arasında çok azı Said kadar "politik"tir. *Başlangıçlar*, açıkça politika, politik yapılar ve süreçler, hatta politik doktrinlerle ilgili olduğundan değil. Fakat Said'in kitabı, merkezi olarak, otorite, gelenek, anormallik, devrim ve –en önemlisi– iktidar gibi politik alandaki modern sorunlarla özel bir ilgisi olan kavramlar hakkındadır... Şüphesiz, Said bu konuları, modern edebiyata duyulan biçimsel ilgi, dil problemi ve modern Batı uygarlığının Yapısalcı eleştirisi bağlamında tartışır. Fakat *Başlangıçlar*, iktidar ve iktidarın kamusal kullanımları hakkında olduğundan, en iyi *politik bir alegori* olarak anlaşılabilir. (1976: 8)

Said *İktidar, Politika ve Kültür*'de, kökene yönelik eleştirisinin teolojik temel iddiaları üzerinde yükselen bir etnokrasi olan İsrail Devleti'nin kuruluş felsefesiyle ilişkili görülebileceğini ima ediyordu. Kitabın devraldığı fenomenolojik mirasın başlangıç mefhumunu edebiyatı aşan disiplinlerarası bir düzlemde değerlendirme imkânı vermesi de politik alegori tezini bir başka açıdan güçlendirir. Said'in fenomenolojik başlangıçlar araştırması, başlangıç fenomeninin edebi (bir esere başlamak), felsefi (tözler üzerinde düşünmek), tarihsel (yeni bir dönemin başlaması), kuramsal (bir kuramın başlangıç ilkelerinin belirlenmesi) ve sosyopolitik (radikal bir toplumsal dönüşüm ya da devrim sonucunda yeni bir toplum ve siyaset düzenine geçilmesi) açılardan, geniş bir yelpazede düşünülmesini mümkün kılar.[9]

Bir politik alegori olarak *Başlangıçlar*, *Joseph Conrad* kitabının temel sorunsallarından birini takip eder: Bir sorun olarak eylemin

sürekliliği, bunu sağlamak üzere, zihnin kendisini eylemle uyumlulaştıracak somutluk talebi ve eylemin somut dünyeviliğini tasdik edecek bir özbilinçlilik arayışı. Bir anlam üretimine yönelen veya niyetlenen eylem başlangıç noktasının sağlayacağı göreli süreklilik ve somutluğa ihtiyaç duyar. Başlangıçlar düşünürü Hannah Arendt'in ifade ettiği gibi, başlangıç noktası, zamanın kayıtsız akışına karşı, onu belli kiplere ayırarak başlayanı ileriye doğru iten bir "dahil oluş"tur (2012a: 23). Başlangıç, zamanın anlamsız yığılmasına karşı bir kümelendirme hareketidir. Bu tür bir hareket, eylemi ilişkiye geçtiği koşulların içine yerleştiren dünyevi özbilinç kazandırır. Daha doğrusu, dünyevilik, "gelip giden bir şey olmadığı"ndan,[10] başlangıçlar, dünyeviliğin temelinden ziyade, –tanınma fenomenolojisinin terimleriyle– kendinde olmaktan kendisi için olmaya geçişini, özbilinçli hale gelişini ifade eder. Teolojik kökenlere karşı başlangıçların dünyeviliği, zaten içinde olunan dünyanın bilincine varmak ve bağlantı geliştirmek olarak anlaşılmalıdır. Bu ilişkilerin biçimi, İbn Haldun'un "nesep, akrabalık ve kabile bağlarına dayalı asabiyetten haderiyete" geçişle izah ettiği, kökensel olmayan bağlanmayı, kökensel ilişki modellerinin atomculuğuna karşı yan yanalık, iç içe geçmişlik, bağlantılılık gibi sözcüklerle tanımlanabilecek yeni bir bağlanma türünü koşullar.[11] Said'in, metni sosyopolitik perspektiflerle ilişkilendirmeye yönelik ilgisi de başlangıçların kendine özgü bir tarihselliğinin bulunduğuna işaret etmektedir:

9. Daha önce buna benzer bir geçişliliğin Said'in müzik analizinde de görülebileceğinden bahsetmiştim. Örneğin, Said'in müzik söyleşilerinin toplandığı eserlerinden birinin ismi bir kimlik/farklılık alegorisi biçiminde okunabilir: "Paralellikler/Paradokslar". Bu Said'in politikleştirdiği müzik terimleriyle tonalite/atonaliteye karşılık gelmektedir.

10. Said, bunu konuşma ve yazı arasında ayrım yaparak ilkinin bağlamsal olduğunu ima eden Paul Ricoeur'e yönelik eleştirisinde dile getirir: "Ricoeur... bağlamsal gerçekliğin, simetrik olarak ve münhasıran, konuşmaya, konuşma durumuna... ait olduğunu varsaymaktadır. Bana sorarsanız, dünyevilik gelip giden bir şey değildir" (2000a: 124). Said'in bu eleştirisi dünyeviliğin niteliği hakkında olduğu gibi, yazının dünyeviliğini vurgulaması açısından da önemlidir.

11. İbn Haldun-Said bağlantısı için bkz. Ghazoul 1992: 168. Said'in entelektüel hayatının son dönemlerinde İbn Haldun ile Vico'yu kontrapuntal olarak okuyan bir çalışma yapmayı arzuladığını belirtelim (2000a: 22).

Bu mefhum ... yakın dönemdeki eleştiri eserlerinin ilgiye değer olanlarının çoğunda teşvik edici bir rol oynamıştır. Buna verilebilecek örnekler arasında yalnızca Vico'ya (*Başlangıçlar*'ın merkezindeki filozofa) olan ilginin yeniden canlanması değil, aynı zamanda *tahakküm eleştirisi*, *bastırılmış (dişil, beyaz olmayan, Avrupalı olmayan vs.) tarihin yeniden incelenmesi*, birçok disiplinde metinselliğe gösterilen ilgi, *karşıt-bellek ve arşiv mefhumu*, *geleneklerin analizi (ya da Eric Hobsbawm'ın sözleriyle, icat edilmiş geleneklerin incelenmesi)* gösterilebilir. (2009a: 12-13)

Said'e göre, başlangıç niyetlerini yoğunlaştıran ve başlangıçlara özbilinç kazandıran birtakım özel tarihsel koşullar vardır. Başlangıçlar mefhumu "yüksek modernizmin büyük şaheserleri"nin ayırt edici özelliklerinden biridir ve bu akımın tarihsel arka planını teşkil eden sosyal-düşünsel değişmelerin, özellikle de özdeşleşmenin dönüşen yapısının sonucu olarak ortaya çıkmıştır:

Başlangıçlar'da vurgulanan ana konulardan biri, belli oranda modernizmin *hısımlık* –biyolojik temellere sahip olan ve çocukları ebeveynlere bağlayan çizgisel süreç– *diye adlandırılabilecek olan şeyin bunalımına yanıt mahiyetinde estetik ve ideolojik bir fenomen* olduğuydu. Nitekim bu da *bağlanma* modernizminde, yani dünyayı yeni, ailevi bağların olmadığı tarzlarda yeniden bir araya getiren inançlar, felsefeler ve görüşlerde bir karşı-bunalım doğurmuştur... ideolojik ve toplumsal açıdan, sendikaların, siyasal partilerin, loncaların ve devletin, pederşahi nitelikte görünen ama bağlanmaya dayalı örgütlenmiş otoriteler olarak ortaya çıkışı, sonuçları ve boyutları bağlanmanın estetik versiyonlarından çok daha uzun vadeli ve çeşitli olsa da, buna paralel bir gelişmedir. (2009a: 13)[12]

Modernistlerin otorite ve gelenekle ilişkilerini sorgulamaları, Said'e göre, bağlanma meselesinde meydana gelen yapısal dönüşümün estetik ve ideolojik boyutları olarak anlaşılmalıdır. Kökensel bir ilişki olarak hısımlığa dayanan kolektif özdeşleşmenin yoğun ama edilgen niteliğinden modernistlerin özfarkındalık ve özeleşti-

12. Said, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve Birinci Dünya Savaşı'nda "emperyal dünyada yaşanan kriz"i modernizmin doğuşundaki başlıca etkenlerden biri olarak sayar. Modernistlerin kökensel ilişki modellerini sorgulamaları, başlangıç niyetlerini temel bir fenomen olarak ortaya çıkarmıştır. J. Hillis Miller'a göreyse Said modernizme geçiş dönemleştirmesini çok titiz temellendirmemiştir (1976: 5).

rellik gerektiren bağlanmasına geçişin estetik ve ideolojik sonuçlarından sonra sorulması gereken sorular bulunmaktadır: Otoritenin, geleneğin veya kökenlerin güvence altına aldığı kesinliklerin buharlaştığı bir çağda eylem ve bilinç nasıl bir dönüşüm geçirmiştir? Kökenlerin kutsal otoritesine başvurmadan bir başlangıç yapmak mümkün müdür? Sorun bu şekilde ortaya konulduğunda, metnin kendi döneminin en önemli polemik mevzularından biri olan modernizm-postmodernizm tartışmalarına postmodernizmin ötesine geçme girişimini temsil eden modernist bir konumdan müdahalede bulunduğu tahmin edilecektir. İlk önemli eleştirmenlerinden biri olan J. Hillis Miller'a göre, Said'in eseri, "postyapısalcı içgörüleri tamamen kaybetmeksizin yapısökümün ötesine geçme" amacını yansıtan bir "yaratıcı hümanist araştırma" biçiminde konumlanır (1976: 7).

"Modernlerin kendi bölünmüş durumlarını yaşadıkları *pathos*" taki trajik ve kaygılı ruh, "yapısızlaştırılmış, bütünlüksüz özneye ağırlık verilmesi lehine tümleşik bir kişilik nosyonunun reddedilişi", "gerçekliğin paradoksal, muğlak ve belirsiz, açık uçlu doğasının araştırılması" fakat bu yapısızlaşmaya eşlik eden "estetik bir özbilinçlilik ve düşünümsellik", Said'in kastettiği modernist çizgiyi öteden beri tanımlayan başlıca özellikler olmuştur (Featherstone: 2005: 28, Jameson 2008: 289). Fredric Jameson, modernizmin bu özelliklerini özbilinçlilik talep eden diyalektik düşüncenin bir formu olarak yorumlar. Jameson'a göre, diyalektik, düşünümsellik, Hegelci mantıksal özbilinçlilik, Marksizmdeki gibi kişinin toplum ve tarihteki konumunun farkındalığı, Theodor Adorno'nun negatif diyalektiği ve fenomenolojinin *epokhe* (yargıyı askıya alma) işlemi gibi birbirinden farklı felsefi geleneklerde yer alan mefhumlar postmodernist çağda etkilerini yitirmiştir (Jameson 1997: 285). Said (2000a), çağdaş Amerikan edebiyat eleştirisindeki temel eğilimleri ele alırken Jameson'ın Hegelciliğine eleştirel şerhler düşse bile, başlangıç mefhumu üzerinde önemle durmasının burada tanımlanan kaygıların bir kısmına tekabül ettiği rahatlıkla söylenebilir. Keza Said Amerikan akademilerinde gitgide popülerleşen postmodern kuramın bağlanma sorununu çıkmaz bir sokağa sürüklediğini dü-

şünür, buna karşı özbilinçli ve yerleşik bir faaliyet olarak eleştirinin komünal amaçlarını önemle vurgular:

> *Eleştiri, başlama*'yı, yeniden başlamayı, sürekli tekrar tekrar deneyimlemeyi sağlar ve gücü de otorite yaratmak ya da ortodoksi üretmekten değil, aksine, zorlayıcı olmayan ve komünal amaçlara sahip özbilinçli ve yerleşik bir faaliyeti teşvik etmekten gelir. En azından, konu olarak *başlangıçları* seçerken benim aklımda olan buydu. (2009a: 14)

Aslına bakılırsa, *Başlangıçlar*'ın "Abecedarium Culturae" başlıklı bölümü postyapısalcılığı Amerikan kamuoyu için yorumlayan öncü yazılardan biriydi.[13] Kökene karşı başlangıçlar teması anlamın teolojik kökenlerde temellendirilmesiyle ilgili benzer bir hoşnutsuzluğu sergilediğinden, J. Hillis Miller'ın "postyapısalcı içgörüleri tamamen kaybetmeksizin" deyişi yerindedir. Ne var ki, niyet, bilinç ve yöntem gibi öğeler, politik bir başlangıç iradesi ve etkin bir yazı hissi geliştirme amacı taşıyan Said gibi bir yazarın nazarında önemlerini bütünüyle yitirmemişlerdir (Ashcroft ve Ahluwalia 2001: 29). Said, metinselci yaklaşımların –metne verdikleri merkezi statünün– tarihsel dünyanın unutulmasına neden olduğunu da ileri sürer. Said'in radikal dil anlayışı, her metnin başka metinleri yerinden etmeye dayanan şiddet yüklü bir edim içerdiğini varsayar. Fakat bütün metinler dünyada yer aldıkları ve toplumsal-tarihsel ilişkiler içinde biçimlendikleri için bu yerinden etme salt metinsel kabul edilmez. Bu anlamıyla, metnin "saptanabilir bir gücü" vardır. Buna karşılık, "Derrida, deyim yerindeyse, metindeki karar verilemez'in açıklığını, metnin saptanabilir gücüne tercih etmiştir" (Said 2000a: 230). Christopher Norris'in teşhisini hatırlayacak olursak, Said'in düşüncesinde dünya ile metin arasında "aşırı basitleştirilmiş –Said'in ya-

13. Bu bölüm, kitaba dahil edilmeden önce *TriQuarterly* dergisinde bir makale olarak yayımlanmıştı. Ancak o dönemde, *postyapısalcılık* terimi akademik çevrelerde yaygın bir kullanıma sahip değildi. Gayatri C. Spivak bu terimin İngilizce literatürde ilk kez, kendisinin, Derrida'nın *Gramatoloji*'sinin tercümesine yazdığı uzunca giriş bölümünde kullanıldığını iddia eder. Spivak (2005), eseri Fransızcadan İngilizceye tercüme ederken Said'in bu akım üzerine kaleme alınmış ilk ciddi yazılardan biri olan "Abecedarium Culturae (Kültürün ABC'si): Mâdumiyet, Yazı, Bildirim"inden geniş ölçüde faydalandığını da aktarır.

pısökümcü düşüncenin tahrif edilmesi olarak gördüğü– bir karşıtlık yoktur". Said'in yaklaşımı "özenli bir metinsel farkındalığı okumanın politikasına pratik bir bağlılıkla birleştirir". Norris, Said'in yaklaşımının tarihselcilik ve söylem kuramlarını birleştirmesiyle Marx ve Nietzsche'nin izinde olduğunu söylerken, daha önce James Clifford ve J. Hillis Miller'a atıfla altını çizdiğim bir metodolojik gerilimi başka şekilde ifade etmiş olur (Norris 1988: 89).

Nihayetinde Said açısından köken metafiziğinin eleştirisi yeni dünyevi anlam üretimine yönelik ütopyacı koşulları da hazırlayabilmelidir. "Kökenle ilgilenen ruh hali" edilgenken, başlangıçlar – her ne kadar mutlak bir güvencesi olmasa da– faal bir biçimde yeni bir anlam üretmeye odaklanır. Böylelikle kökenin edilgen ama güvenlikli kozmolojisine karşı, başlangıçlar hareketli ama garantisiz bir dünyada eylem ve bilincin yeni durumu üzerine düşünme girişiminin parçası haline gelir. Bir başlangıç yapmanın ve bunu saptamanın gerekli olduğu varsayımını temel alarak "akli ve işe yarar" bir başlangıç noktası belirlemenin nasıl bir eylem ve tutum olduğunu açıklamaya girişir. *Başlangıçlar*, Michael Wood'un (2010) belirttiği gibi "eleştirel akılcılık"a dayanan bir düşünce eseridir.[14]

14. Said 1984'te esere yeniden yazdığı önsözde Yale Okulu'nun öncülerinden J. Hillis Miller'ın *Başlangıçlar* için yaptığı "tekinsiz eleştiri" nitelemesine karşı bir tavır almıştır. Esasen, Miller, eseri "tarihsel ve filolojik araştırmacılığın geleneklerine, sağduyuya dayalı uzlaşımlarına dayalı olmayan eleştiri kitaplarından biri" olarak selamlıyordu. Bununla birlikte, tekinsiz eleştiriyi, "sözcüklerin mantığından kaçmaya yönelik dolambaçlı bir girişim" ve "kişiyi mantıkdışı, absürd alanlara" götüren oyuncul amaçlara sahip bir tutum olarak tanımlıyordu. Said'e göre ise, tekinsiz eleştiri, tarihsel dünyanın gerçekliğinden kaçma amacı taşıyan, "retorik ve dile sıkı bir dikkat göstermenin önemi" üzerine yapılmış bir vurguydu ve *Başlangıçlar*'ın ana fikrini açıklamaya uygun değildi: "Zira bir inceleme konusu olarak *başlangıçlar*'ı ayrı bir değerlendirmeye tabi tutarken benim tüm amacım *akli* ve *işe yarar* bir başlangıç belirlemekti ve esasen mantıksal başarısızlıklarla ve bunun uzantısı olarak, tarihdışı absürdlüklerle ilgilenmek şöyle dursun, şeyleri başlangıçtan itibaren, *tarih içinde* tarif etmeye girişen tarihsel geribakışın gerektirdiği muazzam çabayı tasvir etmeye çalıştım" (2009a: 11).

11. Dünya, Tarih, İrade

~

> Nesnelerin kendi kendileriyle mutlak bir özdeşlik içinde olamayacakları bir dünya var karşımızda... o katı çerçeveyi sunmayan bir dünya.
>
> Maurice Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*

Dünya

Başlangıçlar, Edward Said düşüncesine özgü temaların billurlaştığı ilk çalışmalardan biridir (Brennan 1992). Kökenler retoriğine karşı geliştirilen başlangıç fenomenolojisi, Şarkiyatçılık eleştirisinin temellerini sağlamasının yanında (Said 2005b: 25), kimlikçi düşüncenin eleştirisine adanmış seküler eleştiri-yorum, kontrapuntal okuma, eleştirel dünyevilik ve radikal hümanizm yaklaşımlarının habercisi de olmuştur. *Başlangıçlar*'daki kimlik fenomenolojisini *dünya*, *tarih* ve *irade* olmak üzere başlıca üç anahtar kavram aracılığıyla çözümleyebiliriz.

Başlangıçların dünyasını analiz etmeye başlarken politik alegori yorumu üzerinde yeniden düşünelim. Hayden White'ın önerisi açıklayıcı olmakla birlikte, söz konusu politikanın özgül dünyasını belirlemek için başka bir yorumla tamamlanmaya ihtiyaç duymaktadır. Metni merkeze alan ve açık bir politik gönderme taşımayan yaklaşımlar da politik alegoriler biçiminde okunamazlar mı? Örneğin, Said, yapısökümün söz dağarcığındaki önemli terimlerden biri olan "aporia"ya olumsuz bir nitelik atfetmesine rağmen, bir metinsel strateji olarak *aporia*'nın mevcudiyet metafiziğine kısa devre yaptırarak ötekiye yönelik etik bir arayışı harekete geçirdiği ve do-

layısıyla kendi tarzında bir politik alegori olarak yorumlanabileceği pekâlâ ileri sürülebilir (Lucy 2004: 1-2).[15] Öyleyse, Said'in eserini özgül bir politik alegori haline getiren başka bir etken bulunmalıdır. Birçok metin politik alegori biçiminde okunabilirse de, Maurice Merleau-Ponty'nin deyişiyle "dünyaya adanmış", iradenin, çıkarların, dünya görüşlerinin, ideolojilerin, kimliklerin, güç ilişkilerinin, sömürünün, savaşların yönlendirdiği tarihsel dünyaya tutkuyla açılan ve kendisini bu dünyayla ilişkilendiren metinler; dünyaya açılmaya, somut ve ilişkisel yorumlanmaya kapalı metinlerden ayrılırlar. Said'in *Başlangıçlar*'da izini sürmeye giriştiği eleştirel dünyevilik, birinci türdeki metinlerin dünyasına uygun düşer.[16]

15. Niall Lucy, yapısökümün Jacques Derrida tarafından "siyasi ve kurumsal yapılarla ilgili çözümlemede bir konum alma yolu" olarak görüldüğünü hatırlatarak *aporia* teriminin basitçe –felsefe ve politika dışı– "oyunbaz" bir tutum olarak anlaşılmaması gerektiğini belirtir. Ayrıca, Kanakis Lelekadis (2000), "Derrida, Yapısöküm ve Sosyal Kuram" makalesinde, Derrida'nın, Marx, adalet ve dostluk hakkında kaleme aldığı geç dönem çalışmalarında "doğrudan toplumsal alana işaret eden bir metinsel bağlılık"ın yanı sıra "etik ve politik sorunlara adanmışlık"a yönelik kesin bir dönüş belirlenebileceğini ileri sürer. Althusserci bir ilhama dayanan erken/geç Derrida ayrımıyla Derrida'nın çalışmalarında bu kadar kesin bir dönüş olduğu tezi tartışma götürür ama bizim için asıl önemli olan, Said'in Derrida yorumunun erken çalışmalarında metinselliğe yönelen filozofu temel almasıdır. Bu yorumun kendi coğrafi ve tarihsel şartları çerçevesinde geliştiğini söylemeliyiz. Derrida'nın felsefesini büyük ölçüde postmodern oyunculuk ve nihilizm olarak benimseyen Amerikan akademisinin tarihsel koşullarından söz ediyorum. Robert Young'ın belirttiği üzere, postyapısalcılığın –Yale okulunda (Yeni Eleştiri'de) görüldüğü gibi– Anglo-Amerikan entelektüellerince temellük edilmesi "Avrupa-merkezcilik ve onun sömürgecilikle ilişkisi meselesinin tutarlı bir ihmaliyle damgalanmış"tır. Young, bu tür konuların Said'in *Şarkiyatçılık* eserine kadar Anglo-Amerikan edebiyat kuramı için mesele olmadığını da ekler (2000: 201). Gezgin kuram tezini geliştiren Said, Fransız düşüncesinin Anglo-Amerikan akademisine seyahatinde uğrayabileceği dönüşümlerin büyük ihtimalle farkındaydı. Bu nedenle, bazen, Derrida takipçilerinin yorumlarından filozofun kendisinin sorumlu tutulamayacağını da belirtmiştir. Fakat Said, Derrida'nın sözü edilen geç dönem çalışmalarını veya "geç Derrida"yı pek anmaz.

16. Said, sonraki eserlerinde yeniden ele aldığı "seküler eleştiri", "seküler yorum", "hümanizm ve demokratik eleştiri" kavramlarıyla, metinlerin yorumunda onların dünyevi koşullarıyla, zaman ve mekânlarına yaptığı güçlü vurguyu pekiştirerek metinselcilikle arasındaki mesafeyi genişletmiştir (1991: 1-53 ve 1995; 2005a).

Said, politik alegoriler sergileyen araştırma metodunun ipuçlarını Joseph Conrad hakkındaki çalışmasında vermiştir. Kitabın yazıldığı 1960'ların Amerikan akademisi, metne tarihsel bağlamından kopuk bir "sözel ikon" olarak yaklaşan, yazarın tarihi, kimliği ve deneyiminden yalıtarak ele alan Yeni Eleştiri Okulu'nun egemenliğindeydi (Norris 1988: 22). Said ise, Yeni Eleştiri'nin biçimci ve nesnelci bir tutuma dayanan metinsel analizini veya metne merkezi statü atfeden dilbilimsel araştırma yöntemini devralmak yerine, yazarın dünya görüşünü niyet, tarih, kimlik, vizyon ve deneyiminin tortularıyla *konumlandırarak* ele alan fenomenoloji yaklaşımını benimsedi (Hafez 2004: 175; Said 1990: 22: 00).

Fenomenolojinin Said düşüncesindeki yeri, *Joseph Conrad*'ı takiben fenomenoloji üzerine kaleme aldığı bir yazıdan itibaren takip edilebilir. Said'e göre, yirminci yüzyıl Fransız düşüncesinde, varoluşçuluk, Marksizm ve fenomenolojinin ortak noktası, mekanizm, determinizm ve sosyolojizm akımlarına veya genel, evrensel, soyut ve kuramsal kategorilerin baskısına karşı araştırma birimi olarak *somut durumlar*'ı seçmelerinden ileri gelir: "Kendisini ister Marksizm, ister varoluşçuluk ya da fenomenoloji olarak adlandırsın, bu dönemin düşünceleri (1936'dan bu yana) neredeyse her zaman, *soyutlamalar ve kesin metodolojilerden ziyade, –anahtar bir deyiş– somut durumlarla ilgilenmiştir; evrensel ilkelerle değil.*" Marx, Husserl ve Heidegger'in felsefelerindeki en kayda değer noktalardan biri "her felsefi girişimin başlangıç noktasının, ne sorgulanmamış olarak bırakılabilecek ne de birtakım kuramsal kaideler altında toplanabilecek olan insanın kendi yaşamı" olduğu önermesidir (2000b: 1-2). Gerçekten de farklı ülkelerde çeşitli etkilerin kesiştiği okulların ortaya çıkmasına neden olmasına rağmen, fenomenolojinin genel özelliği "felsefenin tüm soyutlama ve kurgulardan uzaklaşması" ve rasyonalizmin dünyayı kavramsallaştırarak bir bilgi nesnesine indirgemesine karşı "fenomenlerin kendisine geri dönme" ilkesini benimsemesidir (Bubner 1993: 20).

Aynı yazıdan söz konusu düşünce geleneğinde Said'in asıl önemsediği filozofun Edmund Husserl, Martin Heidegger ve Jean-Paul Sartre'dan ziyade Maurice Merleau-Ponty olduğunu da anlı-

yoruz. Said'in altını çizdiği somut durumlar bağlamından bakıldığında, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinde, öncelikle, geç Husserl'in "anlamlı sembollerin ve aşkın egoyu önceleyen eylemler"in temeli olan "yaşam dünyası" kavramı bulunmaktaydı. Merleau-Ponty "romantizmin en sinsi biçimi" olarak nitelendirdiği öznelci özgürlük anlayışına karşı *konumlanmış bilinç*'i öne çıkarır. Konumlanmış bilinç, Merleau-Ponty'nin, Marksizmin diyalektik "tarih"iyle "kültür"ü birleştiren Weberci Marksizminin bir parçası olarak görülebileceği gibi (Bien 1973; Merleau-Ponty 1973: 29; Jay 1984: 363),[17] filozofun tanınma kuramcısı Charles Taylor'ın siyasi düşüncesindeki konumunu da aydınlatır. Esasen Merleau-Ponty'nin *ete tene bürünmüş varlık*'ı Taylor'ın bağlantısız özne olarak tanımladığı liberal sosyal ontolojinin eleştirisine temel sağlar (Pinkard 2004: 194). Merleau-Ponty, "var olduğumuzu duyumsuyorsak" der, Descartes'ın düşündüğü gibi herhangi bir konumlanmadan kaçan (evrensel) bir boş noktadan değil, "ancak çoktan başkalarıyla temasa girmiş olduğumuz için duyumsuyoruz":

> (D)üşüncemiz de hep kendimize bir geri dönüş, başkasıyla alışverişimize çok şey borçlu bir geri dönüş... Şeylerle aramızda yeni bir bağ kuruluyor; bu bağ halı gibi serili bir nesne ya da uzamla egemen bir zihin arasındaki saf bağlardan değil, *ete tene bürünmüş sınırlı bir varlıkla bilmeceli bir dünya arasındaki ikircikli bağ*'dır... *Hep belli bir kültür üzerinden temas ediyoruz kendimize* (...) ve kendimizi tanımamızda bize rehber olan bir dil üzerinden temas ediyoruz. Bundan dolayıdır ki, *araçsız tarihsiz saf benlik* ya da zihin her ne kadar çevremizden gelen düşüncelerin bizi düpedüz belirlemesinin karşısına çıkardığımız eleştirel bir makam ise de, tamamlanıp etkili bir özgürlüğe kavuşması ancak ve an-

17. Martin Jay'e göre, Merleau-Ponty, antisosyal bireyciliğe neden olacak radikal bir varoluşçuluğu kabul etmemiş, "varoluşun, bireysel öznellikleri daima kuşatan, sarmalayan *somut koşullarda* ortaya çıkan tarihsel bir fenomen olduğunun çok daha çabuk farkına varmıştır". Jay, 1960'ların Fransız Marksizminde öznelci ânın Sartre'ın Hegelci-Marksist senteziyle ortaya konulduğunu, Merleau-Ponty'nin Marksist olmayan araçlarla özne-nesne dikotomisinin ötesine geçmeyi denediğini, Althusser'in yapısalcılığınınsa fenomenoloji ve Marksizm arasında ortak bir zemin bulma çabasından vazgeçilerek Marksizmin nesnelci niyetlerini ihya etme girişimi olarak okunabileceğini yazar (1984: 382, 374).

cak *dil* aracını kullanmakla ve *dünyanın yaşamına katılmakla* olur. (Merleau-Ponty 2010: 52, 35-36, 53)

Fenomenolojinin soyutlamalar ve kesin metodolojilerden ziyade somut durumlar ana fikrinden hareketle Said'in konumunu düşünelim. Amerikan eritme potasının Batı-merkezci evrenselciliğinin ifşa edildiği, bastırılmış kolektif kimliklerin varlığını ileri süren hareketlerin politik patlamaya yol açtığı bir zaman diliminde, bu tür bir felsefenin Said için cazip öneriler sunduğunu tahmin etmek zor değildir. Merleau-Ponty, liberalizmin "evrensel" *cogito*'sunun "nesnel" eritme potası değerlerine karşı "saf zihinlerden oluşan bir topluluk olmakla övünmeyelim" diye yazıyordu: "Toplumlarımızda birbirimizle kurduğumuz ilişkilerin gerçekten ne olduğunu görelim artık: çoğunlukla köle-efendi ilişkileri bunlar" (2010: 55). Soyut evrenselciliğe karşı konumlanmışlığı insan deneyiminin asli öğesi olarak öne çıkaran Merleau-Ponty'nin felsefesi, çalışmaları eleştirel bir çokkültürlülük düşüncesine yönelen Said'e özellikle vaatkâr görünmüş olmalıdır. Said'in Merleau-Ponty üzerine yazdığı dönemin 1967 yılındaki olayların yol açtığı derin bir politik dönüşümün sonucu olarak, başlangıçlar mefhumuyla yakından ilgilenmeye yöneldiği bir zaman dilimine karşılık geldiğini belirtmekte fayda var.[18] Bu felsefi eğilimler, Said'in kimlik ve tanınma mücadelesi bağlamına gitgide artan ilgisiyle birleşip politik yaşamında da merkezi bir ilke sağlamıştır. Said, eritme potasının *tabula rasa* başlangıç ilkesinin özgürleştirici bir vaatten ziyade asimilasyoncu ve emperyalist bir tasarım olarak görünmeye yüz tuttuğu bu dönemde, *Başlangıçlar*'ı yazmanın yanı sıra, doğduğu topraklara etkin bir politik yaşamın parçası haline gelen ziyaretler yapacak, "Ortadoğulu" bir kadınla evlenecek, Beyrut'ta Arapça özel dersler alarak "ilk dili"ni

18. 1963'te yayımlanan *Joseph Conrad*'daki Merleau-Ponty atıflarını bir kenara bırakırsak. *Sürgün Üzerine Düşünceler*'in (2000b) ilk makalesi "Ete Kemiğe Bürünmenin (Somutlaşmanın) Labirenti"dir (İlk yayımlandığı tarih: 1967). Said'in Merleau-Ponty, Frantz Fanon, Giambattista Vico, Georg Lukács ve Raymond Williams gibi düşünürlere o dönemde başlayan ilgisinin "diyalektik mücadele"ye giden kökleri vardır. Kuramsal nedenlerinden biri ise, Perry Anderson'ın bahsettiği (postyapısalcı) "kötümserlik"e alternatif arayışıdır.

yeniden inceleyecek, Arap-İslam kültürünün "farkına varıp" ilk defa sistematik bir biçimde ele alacak ve Filistin Kurtuluş Örgütü'nün bir üyesi haline gelecekti.

Başlangıçlar'ın fenomenoloji mirasını devraldığının tematik göstergesi ise, Said'in bu akımın lügatındaki "bilinç", "niyet", "anlam" gibi terimleri kullanarak, başlangıcı bir anlam üretimi için yola çıkan niyetli bir eylem ve "bir ruh hali, bir çalışma şekli, bir tavır, bir bilinç" olarak tanımlamasıdır (2009a: 15). Buradaki terimler niyetsellik/yönelimsellik kavramına işaret ederler. Fenomenolojinin bu temel kavramına göre, bilinç daima bir nesneye *yönelmiştir*. Husserl'in terimleriyle "her bilinç bir şeyin bilincidir". Descartes'a göre, nesneler dış dünyada bizim bilincimizden bağımsız olarak var olurlar; doğa bilimlerinin güvenilirliğinin nedeni de bu saf nesnelerin kesin bilgisini ortaya çıkarmasıdır. Buna karşılık fenomenoloji, kendinde şeyler olarak nesnelerle değil, nesnelerin bilincimizde dolaysız bir biçimde nasıl göründüğüyle ilgilenir. Bunlar bilinç tarafından yönelinen şeylerdir. Anlaşılabileceği gibi, Merleau-Ponty'nin düşünce geleneğinde John Locke'un ampirizmindeki zihnin boş bir levha olduğu ve dışsal duyumlar tarafından doldurulduğu yaklaşımına karşı dinamik bir bilinç anlayışı benimsenir. Fenomenoloji açısından, bilinç dünyanın pasif bir alıcısı değildir; dünyayı etkin yönelimle kurar.

Niyetsellik/yönelimsellik ile dinamik bilincin yanı sıra *özdeşlik eleştirisi* de, *Başlangıçlar*'daki fenomenolojik birikimin belirleyici öğelerindendir. Husserl, fenomenolojiyi nesnelerin bilinçte nasıl göründüğünü araştırmaya yöneltirken kaotik ve rastlantısal fenomenleri değil genel bir özler sistemini ortaya çıkaracak olan katıksız fenomenleri araştırarak felsefeyi kesin bir bilim haline getirme çabası içine girmişti. Merleau-Ponty kendi fenomenolojisini Husserl'e yöneltilen idealizm suçlamalarından kurtarmak üzere, idealist olarak bilince dönüşü amaçlamadığını vurgular ve Husserl'in fenomenolojisindeki kesinlik arayışına karşı, belirsizlik, muğlaklık, çakışmama temalarıyla çalışır: "Nesnelerin kendi kendileriyle mutlak bir özdeşlik içinde olamayacakları bir dünya var karşımızda: ... o katı çerçeveyi sunmayan bir dünya" (2010: 21). Merleau-Ponty'nin ta-

mamlanmamışlık ve "ikircim ('ne ne de') felsefecisi" olarak tanınmasının nedenlerinden biri de budur (Descombes 1993: 70).[19]

Başlangıçlar, başlayanın anlam üretmeye niyetlenmesi bağlamında, Merleau-Ponty'nin insanın anlama mahkûm bir varlık olduğu önermesini temel alır (1994: 55). Üstelik Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi bir başlangıçlar araştırmasını yürütmek üzere birbiriyle bağlantılı iki yol açar. İlk olarak, filozof sürekli bir (yeniden) *başlayan*, felsefe ise bu başlangıcın deneyimi olması itibarıyla başlangıçların ruh halini ifade eder:

> *Filozof*'un *sürekli bir başlayan* olduğunu söylemekteler. Bu demektir ki, filozof, insanların ya da bilim adamlarının bildiğini sandıkları arasından *hiçbir şeyi edinilmiş bilgi olarak görmez*... o, kendi başlangıcının yenilenmiş bir deneyimidir; *felsefe bütünüyle bu başlangıcı betimlemeye dayanır.* (Merleau-Ponty 1994: 41)

Bilimin biçimci ve nesnelci dünyası ile fenomenolojinin ortaya çıkarmaya çalıştığı "algının dünyası" arasında aşılmaz bir ayrım vardır. Fenomenolojinin görevi, bilimin dünyayı kavramsallaştıran emperyalizmine karşı –Husserl'in terimleriyle– "şeylerin kendisine" dönerek biçimsel ve nesnel yasalarla açıklanamayacak olan deneyimi sahneye getirmek ve "bilginin ve toplum yaşamının bütün katmanlarıyla üstü örtülen algı dünyası"nı ortaya çıkarmaktır. Bu görev, dünyanın filozofun düşünce kategorileri tarafından tüketilemezliğini de varsayar. Dolayısıyla fenomenoloji "dünyayı görmeyi baştan öğrenmek isteyen" bir algı felsefesi haline gelmeyi amaçlar (Merleau-Ponty 2010: 59).[20] Özellikle dünyanın ("Doğu" *versus* "Batı" türünden) kategorileştirmelerle çarpıtılmış gerçekliğini yeniden ele almak gibi ütopyacı bir niyetle yorumlanırsa,[21] görmeyi

19. Yine bu nedenle Merleau-Ponty felsefesi klasik fenomenolojinin ötesine geçen bir içeriğe sahiptir. Ayrıntılı okuma için bkz. Direk 2003.

20. "Ortak duyunun ya da bilimin dogmatizminden yeniden kendime döndüğümde, bir iç doğrunun barınağını değil, *dünyaya adanmış bir özneyi* buluyorum" (Merleau-Ponty 1994: 32).

21. Said, *Şarkiyatçılık*'ın girişinde amacını "Şark ile uğraşmanın yeni bir biçimine önayak olmak", hatta, kültürel egemenliğin işleyişindeki tahakkümcü bir tarza karşı "Şark" ve "Garp" kategorilerini "toptan ortadan kaldırma"ya ilham vermek biçiminde tanımlar (2005b: 37).

baştan öğrenmeye çağrı yapan bu perspektifin stratejik bir tarihsel anda yeni başlangıç yapmaya yönelen bir yazar için ümitvar görüneceği aşikârdır.

Merleau-Ponty fenomenolojisinin başlangıçlarla ilişkisi hakkındaki ikinci spekülasyon ise, Said düşüncesine *Başlangıçlar*'dan itibaren merkezi bir tema olarak dahil olan "dünyada olma"nın felsefi açıklamasından hareketle geliştirilebilir. Buna göre, başlangıç yapmak dünyada olma bilincini daima pekiştirir (Merleau-Ponty 1994: 31). Özne ile dünya arasında, ilkinin somutluk ve sınırlılıklarından, ikincisinin ise tüketilemezliğinden kaynaklanan kopmaz bir bağ bulunmaktadır. Başlangıç, bu noktada, "ete tene bürünmüş sınırlı bir varlıkla bilmeceli bir dünya arasındaki ikircikli bağ"ın (Merleau-Ponty 2010: 35-36) yoğunlaştığı temel bir varoluş modu olarak düşünülebilir. Christian Dietrich Grabbe haklıysa, dünyadan düşemeyeceğimizden, dünyada olma, sınırlı varlığın "mutlak bir özdeşliğin" bulunabileceği "katı çerçeveyi sunmayan dünya"yla ilişkisinde yeniden başlamak aracılığıyla sürekli teyit edilir. Keza Said, Merleau-Ponty'nin yaklaşımının merkezini dünyanın aslen düşündüğümüz değil yaşadığımız yer olduğu belirlemesinde konumlandırır (Said 2000b: 4-5). Kartezyen analizden evvel bir boşlukta değil dünyanın içindeyizdir; daha doğrusu "dünya zaten oradadır". Dolayısıyla dünyada olma, burada Kartezyen içedönüklük paradigmasının eleştirisiyle geliştirilir:

> Üzerine yapabileceğim her türlü çözümlemeden önce, dünya zaten oradadır... Doğru, sadece "iç insan"da "oturmaz" ya da daha yerinde olarak "iç insan" diye bir şey yoktur, insan dünyadadır, dünyanın içinde kendini bilmektedir. (Merleau-Ponty 1994: 31-32)

Bu bağlamda, somut dünyada olma durumu ve soyut evrensellik arasındaki çatışma da kendisini gösterir. Fenomenolojinin ana fikirleri olan soyutlamalar ve kesin metodolojilerden ziyade somut durumlar ile konumlanmış bilinç, evrenselci Kartezyen düşünümden farklı sonuçlara yol açarlar. Algının dünyası fenomenolojisinde Kartezyen "düşünüyorum"a karşı "algılıyorum" öne çıkar. Bunlardan ilki soyutlama yapma eğilimindedir. Saf düşünce bildirilir bil-

dirilmez, türdeş, boş bir zaman ve mekânda evrensellik talebinde bulunur:

> Çünkü kim "düşünüyorum" derse... ileri sürülebilir ki, bu düşünce onu kimin düşündüğüne bakılmaksızın *aynı*'dır. Öte yandan, "algılıyorum" ise *hazır bir evrenselleşmeye yetenekli değildir*. Eğer iki insan aynı zamanda "algılıyorum" derse, daha şimdiden biliriz ki, aynı şeyi algılamıyorlardır. Her birinin (uzaydaki *konumundan* türeyen) *kendi öz perspektifi* vardır. (Descombes 1993: 68)

Merleau-Ponty'nin tanımladığı sınırlı varlıkla bilmeceli dünya arasındaki ikircikli bağı, dünyanın tamamlanmamışlığı ile "algılıyorum"daki konumsallık arasındaki irtibat olarak da düşünebiliriz. Algılayan özne zorunlu konumsallığıyla dünyanın kısmi bir resminden fazlasına ulaşamaz. Bu nedenle, dünyaya adanmış özne, egemen, olmuş bitmiş bir süper özne değil, yarım kalmış, oluş halinde bir varlıktır. Sınırlılıklarıyla daimi bir başlayandır. Konumlandığı yer ise, kendi üzerine kapanmayan, sınırlamalarının yanı sıra vaatlerini sürdüren, Hegel-sonrası fakat yine de bir tür diyalektik olmaksızın anlaşılamayacak bir dünyadır.

Klasik dünya ile modern dünya arasındaki ayrım Merleau-Ponty'nin dünyasını anlamak bakımından anahtar konumundadır. Merleau-Ponty'ye göre, klasikler, temel örneğini Descartes'ın felsefesinde gördüğümüz gibi, doğanın tam ve kesin bilgisine ulaşmaya yönelirler; insan bilgisinin her tür gizemin elendiği, apaçık ve kesinlikçi bir temelde kurulabileceğini düşünürler. Buna karşılık modernlerin dünyası, çok daha "zorlu, sakıncalarla ve kısıtlamalarla dolu, çatlaklı, eksikli bir dünya temsili" sunar. Modern düşünce, tamamlanmamışlıkla yaşama zorunluluğunda "hem bir yarım kalmışlık hem de bir ikircik" ortaya koyduğundan klasiklerin "dogmatizmi ve özgüveni"nden uzaklaşmıştır. Modernlerin eylemi eski anlamıyla evrensel bir geçerliliğe de sahip olmadığı için kendisinden kuşku duyar hale gelir (2010: 69-70). Said'in başlangıçları bir eylem olarak düşünüldüğünde tam da böyle bir kuşkuyla nitelenmektedir. Said'in deyişiyle, "başlangıcın en tuhaf yönü", başlangıç yapan öznenin yanlış bir şey yapıp yapmadığından ve özdeşlik olarak inşa edilenin hangi kısmının kurmaca olduğundan tam olarak asla emin

olamamasıdır.[22] Başlangıçların kimlikçi düşüncenin kökenleri bir "doğa yasası ruhsatı"yla savunmasının düşünsel zeminini zayıflattığı bağlamlardan biri de budur.[23]

Modernlerin dünyasını biraz daha yakından değerlendirirsek, *Başlangıçlar*'da ele alınan mimetik krizi düşüncenin içine girdiği genel krizle birlikte okumayı sağlayan bir çerçeve sunduğu görülebilir. Said, modernistlerin mimetik krizle mücadelelerinden bir *kimlik krizi alegorisi* ve *başlangıç düşüncesi* türetmeye çalışır. Buna göre, klasik metin "farklı kuşaklar tarafından bozulmadan korunan bir sınırlar ve iç kısıtlamalar sistemiydi"; aynı zamanda geleneğin otoritesine ve kamusal tartışmanın ötesinde –olduğu varsayılan– bir kökene dayandırılan kanonik bir güce sahipti. Kanonik okumanın kutsallıkla ilişkisini hatırlatırsak,[24] söz konusu gücün Said'in *Başlangıçlar*'da temellerini hazırladığı seküler eleştiriyle çatıştığı hemen fark edilecektir. Said'e göre, kriz, yazarın, kökenin dolaysızca verili olduğuna inanılan bir kesinlikler evreninden –Georg Lukács'ın roman için ileri sürdüğü– aşkın biçimde yurtsuz hale gelmesine doğru geçişi açısından anlaşılmalıdır. Mimetik kriz, yazarı "mutlağın yokluğunun hissedildiği", belirleyici bir kökenden kaynaklanmayan bir dünyaya atmıştır:

22. Said bu nedenle, başlangıçları temellendirmek üzere Gaston Bachelard'dan hareketle "kaba pragmatik güvenliğimiz"i feda edebilen ve "aklın tehlikede olmayı sevdiği tarafı seçebilen" bir akılcılık türüne işaret eden "üst-akılcılık"a başvurur (2009a: 55). Bachelard "uygulamalı akılcılık"tan da söz eder. Bu akılcılığın başlıca özelliği, rasyonel düşüncenin özdeşlik ilkesini "asla bir ontolojiye dayanmadan, kendinde bir özdeşliğe güvenmeden", "mutlak bir gerçekliğe yapılan her tür göndermeden arındırmaya gayret ede"rek nasıl işlettiğini araştırmaktır. Böylece özdeşlik ilkesinin üretici olabileceği gösterilecektir. Bachelard bu bağlamda "sürdürülen bir yaratım" anlamında "sürdürülen özdeşlik" terimini kullanır (Bachelard 2009: 130 vd.)

23. Eric Hobsbawm'a göre, modern milliyetçiliklerin "icat ettiği gelenekler"in (modern öncesi) "görenek"ten farkı, değişime karşı direnç ile "tarihte ifadesini bulan toplumsal devamlılık ve *doğa yasası ruhsatı*"nın atfedilmesidir (2005: 3).

24. "Kanonik anıtları kuşatan taassubun altında, tehlikeli bir biçimde dini bilinci andıran bir lonca dayanışması gizlidir" (Said 2000a: 109). Ana metinde "dünyevi" metinlere yönelik bir okumadan bahsediyorum. Kutsal kitap okuması anlamındaki kanonik okuma hakkında bkz. Ricoeur: 2010: 195.

Mimetik temsilin gözden düşmesiyle beraber, bir eser, önünde olağanüstü çeşitlilikte ve farklılıkta olanaklar bulduğu ama onun üzerinde duran ve onu açıklayan bir fikre uysal bir şekilde geri döndürülemeyeceği bir âleme, Vico'nun *seküler tarihi* anlatmak üzere kullandığı ifadeyle dindışı tarih âlemine girer. (2009a: 29, 26)

Said, yazarın kökenle ilişkisini krize sokan bu dönüşümü, *kökensel bağlanmadan iradi bağlanmaya geçiş*'in ve özdeşleşmenin yapısında gerçekleşen değişimin temsili örneği olarak yorumlar. *Başlangıçlar* bir kimlik fenomenolojisi olarak ele alındığında, kökensel bağlanmadan iradi bağlanmaya geçişin kimliğin verili bir kökene dayanmaksızın inşa edileceği durumlara işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Burada kritik olan yeni diyalektik eşiğin altını çizmeliyiz. Merleau-Ponty, Hegel'in diplomatik durum dediği bir kültürel kararsızlık ânında ikamet ettiğimizi, ikircikliklik ve tamamlanmamışlığın toplumsal yaşamın dokusuna işlediğini söylerken "modernlerdeki farkındalığın bu artışı"nın "düşüş halindeki bir insanlığın ürünü" olmadığını da vurguluyordu. "O ikirciklere dalıp içlerinden geç" memiz, yeni başlangıçlar yaparak, buna eşlik eden bir niyet ve kaçınılmaz yazgımız olan anlama mahkûmiyetimizle yola koyulmamız gerekiyordu (2010: 73-74). Bir tasarı kimliğini kuramsallaştırma girişimi de böyle bir kritik eşikle birlikte düşünülmelidir. Keza Merleau-Ponty'nin felsefesi, Said'in terimleriyle ifade edersek, "otorite yaratıcı imgeler olmadan", "sürekli bir deneyim olarak yaratılması gereken" tasarılara işaret ediyordu (2009a: 184). Bu tasarılar, Said'in nazarında, kökenler retoriğinden çok daha etkin bir atılıma işaret ederler: Köken, kendisinden türeyen şeyler üzerinde bir tahakküm kurar; onları pasifize eder. Oysa başlangıç, anlama niyet eder ve fakat anlamı belirleyemez; kendisinden türeyen şeyleri ipotek altına alamaz. Said yine de başlangıçla anlam arasında katı bir nedensellik bağı bulunmamasına rağmen, "bir başlangıç mümkün görülmelidir" diye ekler. Çünkü "başlangıçlarda önüne geçilemez derecede şiirsel bir şeyler vardır" (2009a: 50).[25] Kalkış noktalarını bulma arayışı, ütopyacı bir çabadır; William Wordsworth'ün tabiriyle, "gelecek şeylere duyulan neşeli güvendir". Başlangıcın

farkında olmak,

> ... onu izleyen *süreklilik* açısından bakıldığında, insani olarak *hareket edebilmenin mümkün olduğu bir yönün bilincinde olmak* (ve keza *sürekliliğe güvenmek*) olarak görülür... Bir dünyanın inşasını gerçekleştirme (ya da rüyasını görme) izni veren zihnin düşünümlü eylemidir... En azından bir başlangıç hissi olmadan gerçek anlamıyla hiçbir şey yapılamaz, kaldı ki bitirilsin... Başlangıç bize kaba gerçekliğin dur durak bilmez düzensizliğini telafi eden işi yapma şansı verir. (2009a: 63, 65)

Sonuç olarak, başlangıçlar üzerine tefekkür, bize, başlangıçların bir ontolojisinden söz edilecekse bunun Stephen White'ın (2009) "geç modern yaşamın *ethos*'u" olarak ileri sürdüğü zayıf ontolojiye benzediğini anlatır. Başlangıçların zayıf ontolojisi, belirsizliğin temelcilik karşısında olumlu bir nitelik kazanmasını ifade eder; bir bütünlüğü yitirdikten sonra, onu mimetik biçimde, eskiden olduğu gibi yansıtmaktan veya pasif nihilizmin eylemden yüz çeviren sinizmine kapılmaktan ziyade, kayıpla yaşamayı öğrenerek eylemde bulunmaya devam eden bir insanın zihinsel tutumuna ve eylemine gönderme yapar. Başka bir anlatımla, başlangıçlar, *hem* kimliğin gerekliliğinin olumlanması *hem de* dogma haline getirilmesine karşı insan yaşamının çok biçimliliğinin sürdürülmesi kaygılarını güden bir politik alegoridir.

Tarih

Başlangıçların tarihle ilişkisine sonraki kısımda daha ayrıntılı bir analizle yöneleceğim. Burada *dünya*'nın nasıl bir *tarih* anlayışına karşılık geldiğine dair bir ön belirleme yapalım. Edward Said, eserin kimlikçi düşünceye karşı tanımlanmış savında başlangıçları kökenlerden ayırırken –Merleau-Ponty'nin de mensup olduğunu düşündüğü– "Avrupa radikal hümanizminin büyük geleneği"nin köşe taşlarından Giambattista Vico'nun düşüncesini yeniden yorumla-

25. Said şiirselliğe dikkat çekerken, Hannah Arendt, Platon'a atıfla başlangıçların "Tanrısal" olduğunu söylüyordu (2012a: 32). Platon *Yasalar*'ın Arendt tarafından gönderme yapılan bölümünde şöyle der: "... başlangıç Tanrısal bir şeydir ve insanlar arasında sağlam kurulduğunda her şeyi kurtarır" (1998: 186).

maya girişir. Vico, Merleau-Ponty'nin (2010) "şeyin kendisi belirsizken en açık seçik kavramı istemek" olarak tanımladığı Descartesçılığın eleştirisini yapan bir "karşı-gelenek"in kurucularındandır (Brennan 2010).[26] Merleau-Ponty felsefesinin ayırt edici yönü, soyut ilkelerin somut durumları anlamaya engel olduğu ve algının dünyasını maskelediği varsayımı iken, Vico'da rasyonalizme karşı insan failliğinin temel alanı olarak tarih ön plana çıkar.

Vico (2007), 1725'te basılan kitabını ("eski" veya "klasik") Kartezyen felsefeye karşı bilim ve felsefede yeni bir başlangıç yapmanın "zafer coşkusuyla" *Yeni Bilim* olarak adlandırmıştır (Auerbach 2010: 195). *Yeni Bilim*'in ana fikri, "ulusların ortak tabiatı üzerine yeni bir bilimin ilkeleri"ni belirlemektir. Vico'nun düşüncesi, özneyi doğa üzerinde hâkimiyet kurmaya yönelten Kartezyen felsefenin fizik ve matematik bilimlerini merkezileştirerek toplum ve tarih bilgisini ihmal eden bir geleneği kurumsallaştırdığını varsayar. Descartes, amacı "doğanın kesin bilgisine ulaşmak" olarak belirler ama Vico'ya göre insan kendi yaratmadığı bir şeyin bilgisine böylesine açıklıkla varamaz. "İnsan ancak kendi yaptığı şeyi bilebilir"; başka bir deyişle, amaç Tanrı'nın yaratımı olan doğadan ziyade, insanların yaptığı tarihi bilmektir. Dolayısıyla Vico'nun misyonu, insanların farklı coğrafyalarda oluşturduğu özgül kolektif biçimler ve tüm çeşitliliğine karşın bu biçimleri yatay olarak kesen ortak özellikler, insanların kurduğu siyasal topluluklar olarak halklar, onların gelenekleri, fikirleri, eylemleri ve bütün bunların toplamı olan bir toplumsal-siyasal dünyanın anlaşılmasıdır.

Bu girişimin muazzam kapsamından ötürü, *Yeni Bilim*'in nasıl konumlandırılacağı daima sorun olmuştur. Erich Auerbach'a göre (2010), Vico'nun hiçbir zaman kapsayıcı tek bir yanıt sunmamış olması da bu belirsizliğe katkı yapmıştır. Said'in yorumunda ise, Vico'nun eseri "dünya tarihinin başlangıçlarının bilimi" olarak anla-

26. Timothy Brennan, Said'in Spinoza ve Nietzsche'nin felsefelerinden hareket eden postyapısalcı (antihümanist) geleneğe karşı, Vico-Hegel-Marx çizgisindeki (hümanist) "karşı- gelenek"i oluşturmaya çalıştığını iddia eder. Bu yorumda bir doğruluk payı bulunmasına karşın Said düşüncesini tek yanlı okuma riski içerdiğini de akılda tutmak gerekir.

şılır. Merleau-Ponty nasıl felsefeyi sürekli başlangıç edimi olarak kavramsallaştırmışsa, Vico da *Yeni Bilim*'in seküler tarihin başlangıcını kavrama edimi olduğunu söyler. "Bilim"i geniş anlamıyla kavrarsak, Said'in Vico'su başlangıçların biliminin ilk örneğidir.[27]

Said'in okuması, Vicocu tarih anlayışını başlangıçlar araştırmasının şeyleri "tarih içinde tarif etmeye girişen tarihsel geribakışın gerektirdiği muazzam çaba"nın ortaya koyduğu tipik bir başlangıç araştırması olarak konumlandırır (2009a: 11; 2000b: 13). Said, Vico'nun tarihsel ve kutsal arasında yaptığı ayrımı başlangıçlar ve kökenler arasındaki ayrıma koşut bir biçimde yorumlar; "başka bir anlam düzenini başlatan ve sonrasında devam ettiren başlangıç" (2009a: 348) tezini bu ayrıma dayandırır. Vico düşüncesi bu bağlamda Said için hem edebi hem de politik imalarıyla zengin bir yorum çerçevesi sunar. Said'in kendi düşüncesinin, "dünya" anlayışıyla koşut bir biçimde, açık bir kuram-pratik etkileşimiyle geliştiğini de yeniden hatırlayalım. Öyle ki, insan türünün tufandan sonraki yeni başlangıcı düşüncesi, modernizmdeki "gelenekle ilişkiyi kesme" anlayışını kuramsal olarak temellendirmesine ek olarak, Nakba'nın üstesinden gelmenin, kökenlerin edilgenliğinden, politikayı felç edici tesirlerinden kurtulup etkin başlangıç hissine ve dönüştürücü politika tasarımına dayanan bir kimlik inşa etmenin alegorisi haline gelerek 1960'ların sonlarına doğru Arap dünyasında yaşanan düşüşü telafi etmeye yönelik praksisle birleşir. Said'e göre, Filistin halkı politik mücadelesini örgütlerken büyük tufan sonrasında bir dünya kuran Vico'nun insanlarını hatırlayabilirdi: "*Seküler*

27. Vico'nun takipçisi olması Said'in düşüncesine –geniş anlamda bilim kavramının geçerliliğini sürdüren– hümanist bir renk verir. Said'in Vico'suyla ilk karşılaştığımda kendi kendime dediğim gibi, "Said böyle bir girişimi Hegelci-Marksist tarihsellik fikriyle de gerçekleştirebilirdi" diye düşünülebilir. Bununla birlikte, hem Hegelciliğin moda akımlar tarafından yoğun bir biçimde eleştirilmesine karşı yeni bir başlangıç arayışı hem aşırı kuramsallaştırılmış ("Hegelcilik" gibi) ekollerin kapalı ve yarı-dini bir epistemik topluluk oluşturdukları kaygısı hem de "evrensel" bilginin görkemli örneklerine yönelik kuşkusu ("evrenselleştirme alışkanlığı çok çabuk yarı-dini bir sentez haline kayıveriyor") Vico'ya yönelmesinde etkili olmuştur (2000a: 99). Hegel'in diyalektik aşma ve sentezini kapalı bir sistem olarak alan yorumların kendileri antiseküler bir eğilimi temsil ederler Said'e göre.

üzerinde yoğun bir biçimde durmamın nedeni budur" (2000b: 257). *Başlangıçlar*, bu anlamıyla, politik olarak bağlanmış bir entelektüelin ürettiği kimlik alegorisidir.

Başlangıçlar'ın komünal ve yerleşik amaçlara sahip bir eleştiri anlayışından yola çıktığını biliyoruz. Çalışmayı yönlendiren "Vicocu işaret levhası"ndaki maddelerden biri şudur: "Entelektüel çalışmada özel, kendine özgü bir sorun ile insan kolektivitesine duyulan çok güçlü bir ilginin birleşimi" (2009a: 348). *Yeni Bilim*'in "ulusların ortak tabiatı üzerine yeni bir bilimin ilkeleri"ni ortaya koyma amacı, tüm farklılıklarına rağmen, bütün halkları yatay olarak kesen bir "içsel dil" veya ortak duyu olduğu varsayımını temel alır. Bir yanda halkların çeşitliliği, diğer yanda bu çeşitliliği mutlak bir farklılık açısından yorumlamaya getirilen sınırlamaya dayanan bu bakış açısı "paralellikler ve paradokslar"ın ilham kaynaklarından biridir. Said'in halkların özgüllüklerini dikkate alırken soyut evrenselciliği aşan bir evrenselciliğin imkânlarını düşünme çabasının ürünü olarak *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*'de geliştirdiği *radikal hümanizm* bağlamında Vico, merkezi bir filozof olarak yeniden yerini alır. Diğer bir deyişle, Vico, Said'in hem "insan kolektivitesine çok güçlü bir ilginin birleşimi" hem de tikel-evrensel sorununu düşünmesi açısından *Başlangıçlar*'dan itibaren temel bir figür olmuştur. Said'in yorumunda Vico'dan esinlenerek soyut evrenselcilik ve dar tikelciliğe kayıt düşmek, insanı hem topluluğun hem de insanlığın bir üyesi olarak konumlandırmaya, tikellikle evrenselliği birbirini gerektiren "geçişli" bir yaklaşımla düşünmeye dönüşür.

İnsan kolektivisine duyulan güçlü ilgi, Said'e göre, Vico'nun insan düşüncesinin ilk örneklerine ulaşma niyetinden takip edilebilir. Bu niyet zihnin "belirsiz doğası" tarafından zayıflatılır. Kartezyanizmin yorumunun hilafına "açık ve seçik fikirler düşünülmesi gereken ilk değil son şeylerdir". Çünkü başlangıca yöneldiğimizde modern insanın rasyonel soyutlamalarla düşünme tarzından farklı bir şiirsellik ve yaratıcılıkla karşılaşırız. Söz konusu farklılık modern insanın "kendi başlangıcını bir yere oturtmasının zor"luğunu gösterir. Mutlak yargıya direnen bir zihinsel belirsizlikten ötürü

apaçık temellere dayanmanın mümkün olmaması, Said'in sözünü ettiği "tarihsel geribakışın gerektirdiği muazzam çaba"yı bir yorumlama cehdine dönüştürür. Erich Auerbach, bu nedenle Vico'da "yeni, felsefi ve zahmetli olanın ne olduğu gayet açıktır" diye yazar: "Anlamaya ilişkin bildik yorumbilgisel sorundur söz konusu olan" (2010: 201).[28] Auerbach, Vico'daki sorunsalı tespit ettikten sonra "yorumbilgisel problemin nihai çözümüne de en azından yaklaşmıştır" diye ekler. Dolayısıyla bu geleneğin büyük filozofu Hans-Georg Gadamer'den hareketle yorumlama çabasını *yorumbilgisel mücadele* biçiminde okuyabiliriz.[29] Gadamer'in perspektifinden bakıldığında, "çözüm"den ziyade anlamaya yönelik "iyi irade"nin yaşatılması önem kazanır. İyi irade Vico'nun "çaba"sındakine koşut bir biçimde, özdeşliğin kurmaca niteliğine rağmen çalışmayı sürdürmek ve Said'in deyişiyle "her şeye rağmen yazmaya devam etmek" anlamına gelir. *Başlangıç*, bu nedenle, Said tarafından "mutlağın hissedilen yokluğu"na rağmen (2009a: 90), "entelektüel olarak bir şeyi kendine özgü bir biçimde ... başlama niyetinden izler taşıyan ve her zaman kasıtlı olarak anlam üretimiyle ilgilenen bir dille yapma iştahı" biçiminde tanımlanmıştır (2009a: 30).

İrade, Kesinlik, Başlangıçlar

Başlangıçlar'ın ilk önemli yorumcularından biri olan Hayden White, Edward Said'in "postmodern durum"da bir irade zafiyeti görerek şu soruyu yönelttiğini ileri sürer: "Yeniden başlangıç yapmak nasıl mümkün olabilir?" White'a göre, Said bu soruya verdiği cevapla,

28. Vico'nun doğa için söylediği gibi, başlangıcı "hayal etmemiz olanaksızdır, ancak büyük *çaba* harcayarak anlayabiliriz" (akt. Said, 2009a: 339).

29. Yorumbilgisel mücadelenin bir örneği, Gadamer'in Paul Celan şiirlerini yorumlarken uyguladığı gibi, metnin çokanlamlılığını tekanlamlılığa, belirsiz imalarını belirlenmişliğe, metnin içindeki öteki'yi ben'e veya farkı özdeşliğe indirgemeden anlamayı deneyen "farklılık yorumbilgisi"dir. Fred Dallmayr (1996), Said ve Gadamer'e hasredilmiş kitabında, yapısöküm ve yorumbilgisinin birbirine yaklaştığı bu zemini, Şarkiyatçılığın kalıplarının ötesine geçmenin etik ve epistemik temeli olarak değerlendirir.

yeni-pozitivistlerin rasyonel iddialarından ve "sol anarşizm"in duyguların serbest bırakılması talebinden ziyade, antiromantik propaganda tarafından ölüm uykusuna bırakılmış iradeyi yeniden değerlendirmeye yönelir (1976: 8).

Başlangıç yapmak Said'in belirttiği gibi farklılık yaratmak ise, açık bir biçimde farklılık yaratmaya yönelik radikal niyette ortaya çıkar. Vico düşüncesinde seküler tarihe geçiş bu niyetin belirtisidir:

> İnsanın belirsiz zihni hepsinden öte bir şeyde belirlidir: *Olma niyeti*'nde, yani insan varoluşunun sıfır noktası olan niyette. İnsan zekâsı, Vico için, iradi daimileştirme, sürekli deneyimlenen varlık düzeni anlamına gelir. Kolektif insan kaderi yokoluş aleyhine yapılan basit bir tercihten ibaret değildir. Tanrı'nın kutsal tarihinin düzeninden *farklı* bir anlam düzeninin tarihsel yaradılışını (ki bu da sürekli deneyimlenir) beraberinde getirir. (Said 2009a: 344)

Bir de tarihsel geçişin beraberinde getirdiği felsefi soru vardır: Olma niyetinin kesinliği olarak *irade* ile başlıca özelliği belirsizlik olan *dünya* arasında bir çelişkinin varlığı sorusu. J. Hillis Miller'ın (1976) Said'de yapısökümcü stratejilerle bilinç kavramının aynı eleştirel pratiğin içinde seferber edilmesi biçiminde ifade ettiği durum da bunu hatırlatır. Saidyen üslubun mahiyetiyle ilgili bu ilk önemli teşhisi kimliğin süreksizleştirilmesiyle bir tür özbilinç arayışının çelişkili birlikteliği biçiminde yorumlayabiliriz. Said aynı durumun "öz-bilginin iç buhranını anlatan bir imge" ortaya koyduğunu ifade ederek tanınma fenomenolojisini varoluşun huzursuzluğu biçiminde yorumlayan ekole yaklaşır: "Ben bunu her insanın bütün bilinçli girişimlerin başlangıcında yüzleşmesi gereken öz-bilginin iç buhranını anlatan bir imge olarak alıyorum" (2009a: 355). *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*'de yeniden karşımıza çıkan imge Said'in radikal hümanizminin karmaşıklığına da ışık tutar: Radikal hümanizm liberal hümanizmden farklı olarak, "kendi karşıtını yaratır". Keza Said'e göre, radikal hümanizm anlayışının temellerini sağlayan modernist eserlerde karşılaştığımız çatışma ve tutarsızlıklar –Hampshire'ın deyimiyle– "yaratıcı tutarsızlıklar"dır ve "modernizmin metodolojik canlılığı"nın göstergeleri olarak yorumlanabilirler.

Erich Auerbach "Giambattista Vico ve Filoloji Düşüncesi" makalesinde *Yeni Bilim*'deki kesinlik fikrini eserin yöntemine bağlar:

> Vico, bu kesinlik fikrini istemeden de olsa kendisine zıt uçta konumlanan Descartes'ın geometrik yöntemine bağlar. Ne amacına ne de dehasının türüne uymasına rağmen, bu yöntemin etkisinden bir türlü tam olarak kurtulamaz; *Yeni Bilim*'in son şeklinde bile geometrik ispat iddiasıyla karşılaşırız. (Auerbach 2010: 197-98)

Said'e göre ise, geometrik yöntemin gayesi, Vico'nun "tarihyazımının en ısrarlı dersi olan" bir tür başlangıç niyeti ve insan iradesi olanağının ortaya konulmasıdır:

> Nasıl ki, geometride doğruların uzatılabileceği varsayımsal bir başlangıç noktası koyutlanabilirse (nokta bir postula olarak kalır, ama tüm doğrular en küçük bölünmez noktalara bölünebilir olduğundan geçerliliklerini korur), aynı şekilde metafizik terimlerle de ne tümüyle zihin (ya da soyutlama) ne de madde (ya da somutluk) olan bir başlangıç noktası koyutlanabilir. Bu durumda metafizik nokta gayret olur –ben elinizdeki kitapta buna *başlangıç niyeti* adını veriyorum– ve bunun tarihteki adı hem zamansal hem de mutlak şekilde anlaşılan *insan iradesi*'dir. (2009a: 351-52)

Başlangıç niyeti veya insan iradesi "mutlağın hissedilen yokluğu"nda iş gördüğüne ve anlamı belirleyemediğine göre, Ludwig Wittgenstein'ınkine benzer bir kesinlik anlayışından söz etmek mümkün görünüyor. Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne*'de bir olguyu meydana getiren şeyin mutlak kesinlik olmadığı varsayımına dayanan pragmatik bir kesinlik anlayışından bahseder. Buna göre, olgular, uzlaşımlardan bütünüyle bağımsız olmadıklarından, soyut anlamda mutlak değillerdir ama "onlarsız yaşamlarımızın olanaksız ve anlamsız hale geleceği anlamında mutlaktırlar" (2009: 37, 49; ayrıca bkz. Tormey 1992: 62-63). Said'in *Joseph Conrad*'da gönderme yaptığı Hopkins'in deyişiyle söylersek, bu "algılanamaz bir kesinliktir" (2010: 61). Başlangıçlar, pragmatik bir biçimde düşünülmüş, hem septiklerin eyleme ket vuran tutumlarından hem de mutlakçıların özselleştirici zihinsel alışkanlıklarından farklı olarak eyleme yol açmaya niyetlenen "zorunlu bir kesinlik"e dayanır (Said 2009a: 63).

Bu durumda mutlak kesinlikle ilgili meşhur fenomenolojik meşgaleye de eleştirel bir not düşmek gerekir. Edmund Husserl, yirminci yüzyılın ilk yarısında, krizde olduğunu düşündüğü Avrupa uygarlığına "mutlak kesinlik verecek bir felsefi yöntem" geliştirmeye çalışıyordu. Kesinliği sağlamak için genel bir özler sistemi varsaydı. Özlere ulaşmanın yöntemi ise, fenomenolojik indirgeme adı verilen, bilince içkin olmayan, doğrudan deneyimin ötesinde kalan her şeyi paranteze almak, dış dünyayı bilincin içeriğine indirgemekti (Sözer 1994; ayrıca bkz. Eagleton 2004: 90). Said ise, fenomenolojinin kavramlarını devralmasına karşın, hem bu felsefi akımı farklı metodolojik kaynaklarla buluşturur hem de Merleau-Ponty'nin post-fenomenolojiye giden imkânları da ortaya koyan özgül konumuyla ilişkiye geçer. Husserl, *Başlangıçlar*'da teolojikleşmeyi örnekleyen menfi bir figür olarak sahne alır:

> Husserl özel bir ilgiyi hak ediyor; çünkü tüm felsefi projesinin neredeyse aşırı denebilecek saflığı onu, kanımca, *mutlak başlangıçları araştıran modern zihnin önde gelen örneği* haline getirmektedir; Husserl'e haklı olarak daimi *Anfänger* (başlatıcı) adı verilmiştir... *Koşulsuz olarak başlangıçtan bahsetmeye başlar başlamaz, bilgi* (...) *teolojikleşir.* (2009a: 63, 57)

Bu aşamada teolojikleşmenin anlamını tespit etmek, eleştirel dünyeviliğin mahiyetini belirleyebilmek açısından son derece önemlidir. Bu belirleme ise, *Başlangıçlar*'ın politik alegori olarak analiziyle koşut bir biçimde, terimlerin fenomenolojik ve epistemolojik anlamını sosyopolitik bağlama tercüme ederek gerçekleştirilebilir. Said, bilginin teolojikleşmesine karşı *Başlangıçlar*'da altını çizdiği dünyeviliğin eleştirel politik anlamını sonradan da dikkatle vurgulamıştır. Said'in diğer eserlerine de başvuru yaparak, bu terimi liberal sekülarizmin lügatındaki yerleşik anlamından farklı şekilde yorumlamak gerekir. Örneğin "Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek" te, teolojik kökenlere yönelik vurguyla Şark ve Garp'ın "insanlar tarafından üretilen olgular" veya "toplumsal dünyanın ayrılmaz bileşenleri" değil "ilahi veya doğal" olgular gibi incelenmesinin kastedildiği anlaşılır (2000a: 70). Said'in "doğal"a yaptığı atıf, bilginin teolojikleşmesinin hâkim seküler-hümanist söylemlerde de karşı-

mıza çıkabilecek bir tür doğallaştırma edimiyle ilişkili olduğunu ima etmektedir. Keza Said'e göre bilginin teolojikleşmesinin egemen versiyonlarından biri olan Şarkiyatçı söylemin ayırt edici özellikleri *köken arayışı* ve *doğallaştırma*'dır. *Şarkiyatçılık*'ın Gustave Flaubert'e gönderme yapılan bir bölümünde Şarkiyatçı söylemde bilginin "insani varlıkları sanki son derece durağan maddelermiş gibi kesip bölen, eritip dağıtan", eleştirel "bir yorum yapılmaksızın bir metinden diğerine aktarılan bir *şey*" olduğu ileri sürülür. Fikirler kutsal metinlermişçesine nakledilip yayılırken "birer *idée reçue* haline gelirler" (2005b: 126). Bilginin teolojikleşerek sabit fikre dönüşmesi, bütün bir Şarkiyatçı söyleme ruhunu veren "Şark'ın basit bir doğa olgusu olduğu" inancının epistemik altyapısını hazırlar (2000a: 24).

Said'in tanımladığı doğallaştırma, çağdaş tanınma tartışmalarında gördüğümüz *şeyleşme*'nin temelini oluşturmaktadır. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın yorumu Saidci bir ilhamla ifade edilirse, Şark ve Garp'ın şeyleşmesi, (bu iki dünyevi coğrafyanın) doğanın bir parçasına indirgenmiş ve insani faaliyet alanının dışına çıkarılmış olmaları anlamına gelir. Berger ve Luckmann *Gerçekliğin Sosyal İnşası*'nda şeyleşme kavramını toplumsal gerçekliğin nesnelleşmesi sürecinin nihai ve radikal aşaması, "nesnelleşmiş dünyanın bir insan girişimi olarak kavranabilirliğini yitirmesi ve gayri-insani, insanileştirilemez ve durağan bir olgu şeklinde sabitlenmesi sonucu ortaya çıkan bir aşama" olarak tanımlarlar. Şeyleşme bu anlamıyla Saidyen kelime dağarcığından aşina olduğumuz antiseküler doğallaştırma eğilimine tekabül eder:

> Şeyleşme aracılığıyladır ki, *kurumlar dünyası, doğa dünyasıyla iç içe geçmiş gibi görünür*. Kurumlar dünyası böylelikle *zorunluluk ve kader haline gelir*. (Berger ve Luckmann 2008: 131, 133)

Başka bir deyişle, şeyleşme, Vico'nun tarih-doğa ayrımının berhava olmasıyla tarihsel-toplumsal olayların doğa olayları gibi görülmesidir. Bilginin teolojikleşerek kendi kendisini açıklayan "tehlikeli bir girişim" halini alması, doğal, koşulsuz ve *geçişsiz* bir niteliğe bürünmesinin sonucudur:

Başlangıçlar üzerine çok fazla düşünme tehlikesi her zaman vardır. Bir anlamda benim bu tefekkürde yapmaya çalıştığım şey bu tür bir girişimin tehlikelerini ortaya koymaktadır... İnsan kendisini gerisingeri yalnızca bir başlangıç olan noktaya (zihinde başlangıç olarak kategorileştirilmesi hariç her türlü kullanımdan soyutlanmış bir noktaya) giderek daha çok itmeye çalışırken, başlamak hakkında totolojik bir başlangıçlar döngüsüne yakalanır. Bu benim *geçişsiz* ve kavramsal adını verdiğim diğer tür başlangıçtır. (2009a: 90)

Nihayet, Husserl felsefesi "her türlü şüpheden arındırılmış, kendinden tümüyle emin, geçişsiz" bir "saf kavramsal başlangıç"ı temsil eder. Said'e göre, Husserl, saf evrenseller ve mutlak kesinlikler peşinde koşan –Paul Valéry'nin tabiriyle– "evrenselin uzmanı"dır (2009a: 90, 64).

Ulaştığımız düzeyde Max Weberci anlamda iki "ideal tip" arasındaki ayrım açıklığa kavuşmaktadır (Abercrombie ve diğ. 2005: 189). Bunlardan biri, Husserl'deki *geçişsiz* tip iken, diğeri modernistlerin ortaya koyduğu *geçişli*'liğe dayanır. Said'in bir tasarı kimliğinin fenomenolojisini geliştirdiği geçişli başlangıç, "sorun" ve "tasarı" yönelimlidir; ilk başlangıcın aksine "gerçek anlamıyla kesinleştirilemez" (2009a: 65); Husserl'in "radikal özgünlük"üne karşı sahicilik yoksunluğuyla karakterize olur. Said, geçişli başlangıcın "bir imleme kabı olarak bizi –ve bizimle birlikte dünyamızı– mümkün kılan kısmen bilinmeyen olay" teşkil ettiğini söyler:

> Bu tür kısmen bilinmeyen bir başlangıcın en tuhaf yönü onu yapıp kabul ederken aynı anda "yanlış" bir şey yapıyor olduğumuzu da fark etmemizdir... Bu uzamda *belli kurmacalar ve belli gerçeklikler özdeşlik olarak bir araya gelir. Fakat özdeşliğin hangi kısmının doğru, hangi kısmının kurmaca olduğundan asla emin olamayız.* (2009a: 91-92)

Said'in fenomenolojik yönelişleri, özellikle geçişli başlangıçlar yaklaşımındaki kendine özdeşlik kuşkusunda politik bir alegori sergiler. Özdeşliğin anlamı garantileyen bir *şey* olmaktan çıkması, birliğin geçişsiz bir kutsal bütünlük değil de kurmaca şeklinde düşünülmesi, özdeşlikte kurmacanın rolünün dahi kesin biçimde teşhis edilememesi, kimlikçi düşünceye art arda darbeler vurur. Said, geçici tatminlerin ardından şüphenin ve yeni başlangıçların pususuna

yeniden düşmenin, kendisine özdeş bir kimlikle "kendinden memnun olma uykusu"na dalıp gitmekten daha tercih edilebilir bir seçenek olduğunun altını çizerek bunu bir politik ilkeye dönüştürecektir.[30]

30. "İnsan olsa olsa geçici bir tatmine ulaşabilir ki, o da hızla şüphenin ve (...) yeniden yapma ihtiyacının pususuna düşer. Yine de *bu*, kendinden memnun olma uykusundan... evladır" (2000a: 27).

12. Başlangıç Konumları

> Bir yerden, bir tarihten gelmiyorlarsa, belli kültürel gelenekleri miras almamışlarsa, insanların eyleyecekleri, konuşabilecekleri, yaratabilecekleri, sınırlara ulaşabilecekleri ve bundan söz edebilecekleri, kendi deneyimleri üzerine tefekkür edebilecekleri bir dünyadan bahsedilemez.
>
> Stuart Hall, "Etnisite: Kimlik ve Farklılık"

BAŞLAMAK SURETİYLE kendisini gösteren fail mucizevi ve mutlak bir yeniliğe mi imza atmaktadır? Yoksa faili tamamen yeniden doğuracak kuvvetler tarihin örgü makinesi tarafından sınırlandırılmış mıdır? Söz konusu sorun tanınma mücadeleleriyle nasıl ilişkilendirilebilir? Buna Hannah Arendt'in *yeniden doğuş*'u, Edward Said'in ironik *başlangıçlar*'ı ve Stuart Hall'un *yeni kimlikleri*'ni tartışarak cevap arayacağım. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında faaliyet gösteren bu üç düşünür sadece sürgün deneyimini paylaşmakla kalmaz, aynı zamanda bu deneyimi açıklamak üzere koşut bir kuramsal çalışmaya girişirler.

Yeniden Doğuş

Margaret Canovan (1998), *İnsanlık Durumu* için kaleme aldığı girişte Arendt'in "her şeyden önce bir başlangıçlar kuramcısı" olduğunu yazar. Arendt düşüncesi sadece başlangıçlar fikri ve eylem aracılığıyla nasıl başlangıç yapılabileceği (Marchart 2006) sorusu açısından değil, aynı zamanda tanınma mücadeleleriyle ilişkili sosyopolitik sorunlar bağlamında da önemli bir tartışma alanı haline gelmiştir.

Başlangıç yapmak, Arendt'in politik fenomenolojisinde düşünmek ve eylemek arasında keskin bir ayrımı temel alır: "Arendt, düşünmenin... [kişiyi] içsel bir diyaloğun yalnızlığının içine geri çekilmeye sürüklerken, eylemin dünyada, ötekilerle meydana geldiğini düşünüyordu" (Kang 2005: 252; ayrıca bkz. Arendt 2000a: 47). Keza Arendt'in başlangıç kuramında eylemek ile başlamak arasında "sıkı bir bağlantı vardır". Bunlar *initium* ve *arkhein* ile birleşirler. Arendt'in deyişiyle,

> ...en genel anlamıyla *eylemek*; inisiyatif almak, *başlamak* (Yunanca "başlamak"; "önayak olmak" ve nihayet "hâkim olmak" anlamına gelen *arkhein* kelimesinde olduğu gibi) bir şeyleri harekete geçirmek demektir. İnsanlar *initium* olduklarından, doğmak suretiyle yeni gelenler ve başlayanlar olduklarından, inisiyatif sahibidirler ve eyleme atılırlar. (2000a: 260; ayrıca bkz. 2012a: 224-25)

Yeniden doğuş, Arendt'in düşüncesinde özgürlüğün temelini oluşturan eylemdir. Özgürlük, –biyolojik doğumdan farklı olan– ikinci doğumun öngörülemez, belirlenimsiz ve mucizevi doğasına bağlanır.[31] Politik eylem aracılığıyla gerçekleşen özgürlüğün yeri ise –*özel* ve *sosyal* alandan radikal olarak farklı– *kamusal* alandır. Kamusal alan, politik "aktörlerin giriş yaptıkları, birbirleriyle karşılaştıkları, görüldükleri ve seslerinin duyulduğu" bir *görünümler alanı*'dır (Habermas 1977: 8). O halde, yeniden doğuş kavramıyla ilgili soru şudur: Görünümlerin kamusal alanında kimlere yer vardır?[32]

31. "Yeni bir şeyin başlamakta oluşu, *başlangıcın doğası*'ndan ileri gelir; öyle ki ondan daha önce olmuş hiçbir şey beklenemez. Beklenilemez olanda bulunan bu ürkütücü yan, bütün başlangıçlara ve bütün ilklere içkin bir niteliktir... Yeni (olan) her zaman, pratik, gündelik hedeflerin nokta-i nazarından kesinlik arz eden istatistik yasalara ve olasılıklara hayret verici bir tuhaflık olarak görünür; bu nedenle, yeni, daima bir *mucize* kılığında ortaya çıkar... öyle ki, her doğumla benzersiz biri dünyaya gelir. Bu benzersiz kişi için, kendisinden önce kimsenin var olmadığını (bile) söylemek mümkündür" (Arendt 2000a: 261).

32. Bu soruyu –Arendt'in çağdaşı olan– 1960'ların toplumsal-siyasal hareketliliğini ifade eden şu belirlemeyle bir arada düşünüyorum: "Gerçekte, Filistin mücadelesinin bütün tarihinin '*görünür olma arzusu*'yla bir ilgisi vardır... Filistinliler bir yandan görünmezliğe karşı dururlarken öbür yandan medyada pervasızca tekrarlanan klişelere karşı koymaktadırlar" (Said 2009b: xiii-xiv).

Jürgen Habermas, bu konuda çerçeve çizen erken tarihli bir çalışmasında, Arendt'in siyaset kuramının modern toplumlara uygulanması hususunda başlıca üç sorunu analiz eder. Bunlardan ilki, Arendt'in gücü politikanın dışında konumlandırması, diğeri yapısal şiddeti ele almaktaki başarısızlığı, sonuncusu ise politikayı ekonomik ve sosyal çevreyle ilişkisinden koparark değerlendirmesidir. Dolayısıyla Habermas, Arendt'in siyaset kuramının modern toplumların karmaşık gerçekliğiyle uyuşmayan dar bir politika tasavvuruna dayandığını öne sürer (1977: 15-16 vd.). Bu sorunlar arasında üçüncüsü, feminizm tartışmalarında Arendt'in kamusal alan ve politika tasavvuruna yöneltilen eleştiriyi önceler. Eleştiriler, Arendtçi kamusal alanın eril boyutlarından sosyal ve politik olanın Arendt düşüncesindeki karşıtlığının sorunsallaştırılmasına kadar farklı yollar izlemiştir.[33] Asıl önemlisi, Arendt düşüncesinin feminizm ve sosyopolitik alan açısından taşıdığı sorunlar, tanınma mücadeleleriyle ilgili sorunlara da ışık tutar. Çünkü bu düşüncede sınıf, cinsiyet ve ulusa dayanan kolektif kimlikler, "sahici" *politik* alanı ihlal eden, "politikanın unutulması"na dayanan *sosyal* alana ait telakki edilirler.[34]

Bunu yeniden doğuş kavramıyla ilişkili olarak açıklamak üzere, Arendt düşüncesinde sürgün ve Amerikan deneyimi olmak üzere

33. Özellikle bkz. Pitkin 1981, Benhabib 1993 ve 1999b. Hanna Pitkin, "Adalet: Özel ve Kamusal Olanla İlişkisi Üzerine" makalesinde, Arendt düşüncesinin güçlü bir adalet mefhumu, daha doğrusu, özel ve sosyal alanlardaki adaletsizliklerin politikaya tercüme edilmesi açısından uygun bir model ortaya koymadığını, "adalet için girişilen politik mücadelelerle uyumsuz" olduğunu ileri sürer. Seyla Benhabib ise, "Feminist Kuram ve Hannah Arendt'in Kamusal Uzam Kavramı" nda, Arendt düşüncesinin "modernliğin sosyolojik gerçekliğiyle ve adalet için girişilen politik mücadelelerle uyumsuzluğu'ndan söz ederken Habermas ve Pitkin'in eleştirilerini sürdürür. Buna göre, Arendt düşüncesi "kadınların politikadan dışlanması" sorununu ele almakta başarısız bir kamusal alan modelinden hareket ederek "kadın sorununu ısrarla yadsıma"ya yönelmektedir.

34. Heideggerci "Varlığın unutulması"nın "politik olanın unutulması"na dönüşmesi tezi için bkz. Brunkhorst 2001: 196. Villa da, Arendt'teki "sahici" politik alanın "sosyalin yükselişi" tarafından tehdit edilmesini ve "kamusal dünyanın ontolojisi"ni Martin Heidegger'in felsefesiyle mukayeseli biçimde tartışır (1996: 144-50).

iki "işaret levhası" ayırt edebiliriz.[35] Başlangıçların "siyasi düşüncenin merkezi kategorisi" olarak ortaya konulması (Canovan 1998), Arendt düşüncesinde politikanın sürgün fenomenolojisiyle irtibatını tesis eder. Martin Jay'in (1985) "daimi sürgünler" olarak tanımladığı, İkinci Dünya Savaşı döneminde ABD'ye iltica eden Yahudi Alman entelektüelleri kuşağının üyesi olduğu için, *başlangıç* Arendt'in sürgün deneyiminin ayrılmaz bir parçasıdır. 1941'de New York'ta başlama deneyimi, Arendt'te *yeniden doğuş*'un politik sürgün fenomenolojisinin merkezine yerleşmesinin somut nedenini oluşturur.

Yeniden doğuş kavramının merkezindeki filozof Augustinus iken,[36] siyasi deneyim ve anlayış, Amerikan Devrimi ve "kurucu babalar"dır. Arendt'e göre, özgürlük fikrinin yeni bir başlangıç deneyimiyle örtüşmesi gerekliliği modern devrimlerin ana fikirlerinden birini teşkil ettiği için başlangıç ile devrim arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır ve bu ilişki en yetkin şekilde Amerikan Devrimi'nde

35. Arendt, düşüncenin "canlı deneyim konusu olaylardan doğduğu"nu ve "yönünü tayin etmesini sağlayan yegâne *işaret levhaları* olarak onlara bağlı kalmak zorunda" olduğunu yazar (2012a: 27-28). Bu bağlamda, yukarıdaki işaret levhalarına Arendt'in totalitarizm deneyimi de eklenebilir. Arendt'in siyaset kuramında başlangıçların merkezi konumuna odaklanan birçok yorumcu *Totalitarizmin Kaynakları*'na yönelmiştir. Bu eğilimde, özgürlük fenomenolojisi olarak "başlangıçlar"ın totalitarizmin "nihai çözüm"lerine karşı panzehir biçiminde geliştirildiği yönünde bir varsayım bulunmaktadır. Gerçekten, Arendt (2012c), sonradan "kötülüğün sıradanlığı" şeklinde tanımlayacağı yakıcı bir olay hakkında yazmasına rağmen, 1953'te eklediği sonuç bölümünde kitabı kendisiyle özdeşleşecek ütopyacı bir bildirimle sonlandırır. Nazilerin kötülüğü sonuna kadar götürmelerinde görebileceğimiz gibi, eğer "insan için her şey mümkün" ise, başka bir şey, yeni bir başlangıç da mümkündür: "Başlangıç, insanın yüce kapasitesidir; politik olarak, insanın özgürlüğüyle özdeştir... Bu başlangıç, her yeni doğum ile güvence altına alınır" (Arendt'ten akt. May 1986: 72). *İnsanlık Durumu*'nda ise, bu ütopyacı düşünce karanlık dönemlerde iyimser kalabilmiş bir totalitarizm eleştirmeninin temennisinden daha özenle işlenmiş bir felsefi içeriğe dönüşerek, bu kez, temel, mucizevi bir insanlık koşulu ve yeniden doğuş olarak eserin merkezine yerleşmiştir.

36. Arendt, Augustinus düşüncesinde başlangıçlar ve özgürlük ilişkisiyle ilgili vaatkâr bir temel bulur. Augustinus'un *Tanrı Kenti*'nde özgürlüğün seçme özgürlüğüne ve içsel özgürlüğe indirgendiği yaklaşımlardan farklı olarak "insanın dünyadaki varoluşunun özelliği olarak anlaşılan bir özgürlük"ün bulunabileceğini düşünür (2012a: 226).

kendisini göstermektedir. Zira bu devrim, "hiçbir zaman sivil hakları dramatik bir şekilde azaltmamıştı ve belki bu sebeple Fransız Devrimi'nin yapamadığı şeyi, yani kuruluş vazifesini kesinkes tamamlamıştı" (2012b: 175). Dolayısıyla, Arendt, Augustinus'taki "başlama niteliği olarak özgürlüğün kuruluş eyleminde kendini göstermesi"nin modern mirasçısının Amerikan Devrimi olduğunu öne sürer; kendi yeniden doğuş kavramı için, "girişimlerindeki mutlak yeniliğe dair farkındalıkları bir takıntıya dönüşmüş Amerikan Devrimi aktörleri"ne atıfta bulunur.[37] "Amerikan Devrimi'nin anlattığı unutulmaz hikâye", Arendt'te hem yeniden doğuşun tarihsel deneyimine hem de kamusal alan idealine rehberlik etmiştir (2012b: 288).

Arendt'in karşılaştırmasında, Amerikan Devrimi başlangıç-özgürlük tutkusunun sahici olarak gerçekleştiği *politik*'i temsil ederken, Fransız Devrimi *sosyal*'i somutlaştırır. Arendt'in nazarında Amerikan Devrimi, diğer modern çağ devrimlerinin karşılaştığı "siyasal alanın yapısından ziyade toplumun dokusunu değiştirmek" zorluğundan bağışıktır. Politik bir olgu olarak ortaya çıkan bu devrim "toplumsal düzenle değil hükümetin biçimlendirilmesiyle ilgili"dir. Bunun başlıca nedeni de, "toplumsal sorun"un Amerikan Devrimi'nin gidişatında "neredeyse hiçbir rol oynamaması"dır. Arendt, bunun ardından toplumsal sorunun baştan çözümlendiğini ifade etmek üzere Amerika'daki "tatlı eşitlik"in mümkün kıldığı "hoş türdeşlik"ten bahseder.[38]

Amerikan deneyiminde billurlaşan kuramsal ayrımların temellerini açıklamak üzere Antik Yunan'ın "sahici" modeline yönelmemiz gerekiyor.[39] *İnsanlık Durumu*'nun (2000a) "Polis ve Hane" baş-

37. Bu anlayışta yeni veya özgün olan "mutlak yenilik, yani *novus ordo saeclorum* inancı"dır. Arendt'e göre bu başlangıç fikri "bütün kuruluşların yeniden tesis edişler ve yeniden inşa edişler olduğu yönündeki" Roma anlayışından ayrılır (2012b: 284-85).

38. Bu bahsi Arendt'in Karl Jaspers'a yazdığı mektuplardaki Amerika'nın "kurucu babaları"na yapılan övgü dolu atıflarla genişletmek için bkz. Bernasconi 1996: 111 vd. Hauke Brunkhorst, Amerikan siyasi deneyimine dair anlatının "ikna edici olmadığı"nı, çünkü Arendt'in kurucu politik metinleri okurken onların temel toplumsal-politik boyutlarına gözlerini kapamakta olduğunu yazar (2001: 191-92).

lıklı önemli bölümünde, özel ve kamusal alanlar arasındaki ayrımın Antik Yunan'da "uzak kendilikler olarak var olmuş bulunan hane ile siyasi alanlar"a karşılık geldiği, "ne özel ne de kamusal nitelikte olan toplumsal alan"ın ise modern çağda doğmuş yeni bir fenomen olduğu öne sürülür. Bu modelde, kamusal, özgürlüğün alanı olarak, *polis*'e tekabül eder. Kamu ve politik terimlerinin yerine de kullanılabilen *polis*, yaşamın biyolojik, ekonomik ve sosyal zorunluluklarının aşıldığı, özgürlüğün, eylemin ve yeniden doğuşun alanıdır. Arendt'e göre, bu sahici model, modern dönemde *sosyalin yükselişi* ile birlikte bir sarsıntı geçirmiştir. Yükselen *sosyal*, *kamusal*'ın eşitliğine karşı ayrımcılığa yaslanır (Arendt 2000c). Eşitlik bir politik ilkeyken; ırk, milliyet, sınıf veya başka sosyal etkenleri temel alabilen ayrımcılık kaçınılmaz bir biçimde sosyal hak sorunudur. Sosyal ile politik arasındaki geçirimsizlik (veya bunun yeniden inşası) politikanın sahici modelinin modern çağda yeniden doğuşu (rönesansı) açısından gereklidir.

Politik-sosyal ayrımı o kadar keskindir ki, kaygı, belli bir noktada "ayrımcılığın nasıl ortadan kaldırılacağı değil, sosyal alanda nasıl tutulacağı"na dönüşmeye başlar (Gines, 2009: 64).[40] Bu bağlamda, Robert Bernasconi, Arendt'in politik fenomenolojisinin Amerikan toplumundaki tanınma mücadelelerini değerlendirirken sistematik bir başarısızlığa uğradığını iddia eder. Eleştirisi iki yönlüdür: İlk olarak, –kamusal alanda gerçekliğin oluşturulduğu yönündeki Arendtçi düşünceye karşı– Bernasconi, görünümlerin kamusal alanında ırksal azınlıkların görünmez hale geldiğini söyler.

39. Zira Arendt düşüncesinin kaynaklarında yeniden doğuş kavramıyla ilgili birbiriyle rekabet eden iki farklı düşünce vardır. Bir tarafta Augustinus, diğer tarafta Antik Yunan politik modeli. Brunkhorst, "Arendt'te Eşitlik ve Seçkincilik" makalesinde Arendt düşüncesini şekillendiren çelişkili (eşitlikçi-seçkinci veya Augustinusçu-pagan) felsefi kaynakları analiz ettikten sonra Arendt'in siyaset kuramının en önemli mirasının her insanın yeni başlangıçlar yapabilme kapasitesine yaptığı Augustinusçu eşitlik vurgusunda aranması gerektiğini söyler (2001: 196). Oysa tanınma mücadeleleri açısından bakıldığında, diğer vurgunun daha etkili olduğu anlaşılıyor.

40. Hanna Pitkin'e (1981) göre bunun nedeni, Arendt'in kamusal alan ve politikayı –ne pahasına olursa olsun– "kurtarma" konusundaki "kararlılığı"dır.

Amerikan bağlamında en görülür olanlar, görünüşlerin kamusal alanında görünmezleşmektedir. İkincisi, hem "belli Amerikan mitlerini benimsemesi" hem de Antik Yunan modelindeki politik özgürlük ve sosyal kölelik arasındaki temel uzlaşmazlığı Amerikan deneyimi aracılığıyla güncellemesi, Arendt'in Amerikan toplumundaki "bir sınıflandırmalar sisteminin kararlılığıyla süregiden belirli ırksal bölünmelerin mutlaklaştırılması"nı göz ardı etmesine yol açmıştır (2000: 139; ayrıca bkz. 1996: 22).

Arendt'in (2000b) Amerikan toplumundaki ırksal bölünmeyi değerlendirdiği "Little Rock Üzerine Düşünceler" başlıklı yazısının odağında, siyahların beyazların okullarına devam edebilmeleriyle ilgili talepleri vardır. Arendt'e göre, bu talepler, sosyal bir mesele olarak asimilasyonu[41] ve siyahların kendilerini tanımayan beyazlar tarafından görülüp toplumsal açıdan kabul edilmelerini merkezileştirmektedir. Böyle bir tanınma talebi, politik alanın sahici özgürlük ve eşitliğinden ziyade sosyal alanda yer almaktadır. Bu nedenle, siyahlar Arendt'te politik mücadelenin içinde veya –Bernasconi'ye atıfla söylersek– görünümlerin kamusal alanında görünmezler.[42]

41. Frantz Fanon'un (2008) "siyah deneyimi", Arendt'in Amerika'ya yerleşmesinin beşinci yılında (1946) yazdığı bir mektupta "ırksal" kimliğin ayrımcılık alanı olan *sosyal* açısından değerlendirilmesi gerektiğine yönelik bir düşünceyle belki de ilk kez kendisini gösterir. Arendt Karl Jaspers'a yazdığı mektuplardan birinde Amerika'daki "temel çelişki"yi "politik özgürlük ve sosyal baskının bir arada varoluşu" olarak belirler. Bunlardan ikincisi, bütüncül olmasa bile toplumu "ırksal çizgiler" aracılığıyla, "burjuvaziden işçi sınıfına bütün sosyal düzeylerde" organize ettiğinden "tehlikeli"dir. Kişinin ülke kökenine dayanan ırk sorunu da "büyük ölçüde Zenci sorunuyla ağırlaştırılmıştır". Ancak Arendt bunu takiben "ırk" sorununun varlığını ırkçı ideolojinin varlığından ayırır (akt. Bernstein 1996: 194-95).

42. Söz konusu politik görünmezlik hem tanınma mücadelelerine (ideolojik) kayıtsızlıktan hem de Batı geleneğini tahkim etmeyi arzu eden siyaset kuramcısının felsefi arayışından kaynaklanmaktadır. Arendt'in "Gelenek ve Modern Çağ" makalesinden "başlangıçlar" mevzusunun –Said'in geçişsiz başlangıçlara örnek verdiği "büyük başlatıcı"– Edmund Husserl'dekine benzer bir (Avrupa-Batı) kriz (in)e çözüm bulma arayışıyla yakından ilgili olduğunu anlıyoruz: "Jacop Burckhardt'ın kelimeleriyle, 'başlangıç' bütün Batı düşünce tarihi boyunca hiç bitmeyen modülasyonlar içinde işitilen 'ana akor' gibidir... Platon'un son eserinde geçerken söylediği sözler –'başlangıç tanrısal bir şeydir ve insanlar arasında sağlam kurul-

Richard J. Bernstein, sosyal-politik ayrımının Arendt'in daha erken döneme ait *Rahel Varnhagen: Bir Yahudi Kadının Yaşamı* kitabındaki *parvenu*-parya ayrımıyla görünmeye başladığını ileri sürer.[43] *Parvenu* (sosyal tırmanıcı, "sonradan görme") sosyal, parya ise politik bir tiptir. *Parya* dışlanmışlığa isyan ederken politik özgürlüğe yatırım yapan, *parvenu* politik alan yerine toplumsalda iş gören birine işaret eder. Parvenu "hiçbir politik tutkuya sahip olmayan", politika ve edebiyatı "sosyal ilerleme"sinin araçları olarak kullanan bir sosyal tipi niteler (Arendt'ten akt. Bernstein: 1996: 16-17). Arendt'te sosyale karşılık gelen ve politikten radikal olarak ayrılan *parvenu*, Siyah hareketinin sosyal ve apolitik karakteri vurgulanırken dönüş yapar. Neticede, Arendt, Siyah hareketinin taleplerinin dile geldiği ilk olaylardan biri olan Little Rock meselesinde,

> ...devlet okullarındaki ırksal ayrımı, politik bir sorun olmak yerine, sadece sosyal ayrımcılığın örneği, sosyal bir sorun olarak görmüştür. (Burada) kamusal, özel ve sosyal alanlar arasındaki ayrım problemine geri dönüyoruz... Arendt (ırksal) ayrım ve ırkçılığın kuruluşunu ve bu baskı sistemlerinin Afrikalı-Amerikalıların sosyal ve politik yaşamlarındaki etkisini ele almaz. (Gines 2009: 69)[44]

Eleştirmenlerinin sıkça gündeme getirdiği, tanınma mücadelelerine dair kör nokta, Arendt düşüncesinde *fenomenolojik özcülük* ve *politik varoluşçuluk* olarak iki farklı felsefi hatta kendisini göstermektedir. Seyla Benhabib, Arendt düşüncesinin, "fenomenlerin hakiki anlamlarının yakalanabilmesi için gerisingeri götürülmeleri

---

duğunda her şeyi kurtarır– *geleneğimizin gerçeği*'dir. *Bu geleneğin başlangıcı canlı kaldığı müddetçe her şeyi kurtarabilmiş ve aralarında bir armoni yaratabilmiştir*" (2012a: 32). Bu tür durumlarda, başlangıç, kimlik-kültür bağlamından yalıtılmış özerk ve evrensel kişiden ziyade, "Bizim uygarlığımız"la (2000a: 125) ilgili bir kaygıyı yansıtır; yeniden doğuş, krizdeki Batı'nın yeniden doğuşudur.

43. Bernstein (1996), Yahudi sorununun, Arendt düşüncesine yönelik çalışmalarda ihmal edilmesine rağmen merkezi bir önem taşıdığını vurgular. Bu konuda ayrıca bkz. Piterberg 2007; Said-Arendt ilişkisi açısından bkz. Piterberg 2013.

44. Arendt düşüncesinin Amerikan toplumundaki eleştirel kimlik talepleri konusundaki kuramsal açmazı, bazı eleştirmenleri tarafından "beyaz ihmalkârlığı" biçiminde de yorumlanmıştır (Burroughs 2015).

gereken imtiyazlı kaynak olarak bir başlangıç durumu"ndan türeyen varsayımları temel aldığını yazar: "*İnsanlık Durumu*, politikanın başlangıçtaki anlamının ya da özel ve kamusal arasındaki 'kayıp' ayrımın hatırlatıcılarıyla dolup taşar" (1999b: 128). Martin Jay ise, Arendt'in politik varoluşçuluğuna ve buradan kaynaklanan tarih anlayışına dikkat çeker.[45] Jay'e göre, Arendt'in politik varoluşçuluğu "Alman düşüncesine Herder'in zamanından 1920'lere dek egemen olan –burjuva ya da Marksist– ayrıcalıklı tarihselci ortodoksiye karşıt bir konum almıştı". Arendt, bu felsefi geleneği, "tarihi insan özgürlüğü üzerinde meşru olmayan sınırlama kaynaklarından biri olarak görmek suretiyle kullanmıştır" (1985: 244, 243). Hakikaten Arendt'in 1955'te kaleme aldığı bir makalede egemenlik sarhoşluğuna yaptığı vurgunun varoluşçu Karl Jaspers'la düşünsel yakınlığı kayda değerdir: "İnsan, bir egemenlik sarhoşluğuyla kendi koşullarının ve barınaklarının üzerinde özgür bir biçimde [havada] süzülür." Arendt'in Husserl'in başarısını modern felsefeyi "tarihselciliğin zincirleri"nden kurtardığı için alkışlamasının nedeni de, "geçmişin sınırlayıcı bağlarını kesmeye dair inancı"dır (Arendt'ten akt. May 1986: 28, Jay 1985: 243). Bu inanç, aynı zamanda, Arendt'i Vico ve Marx'ın tarih felsefesine eleştirel bir tutum almaya yöneltmişti. Zira, Arendt, insanın kendi tarihini yaptığı tezinde, özgür bir failden ziyade, kullanışlı ürünlerin teknik dünyasını yaratan *homo faber*'e, *eylem*'den çok *iş* ve *emek* faaliyetlerine bir gönderme olduğunu düşünüyordu (2012a: 83-84).[46]

Arendt'in yeniden doğuş kavramının dayanaklarından biri, Jaspers'ın insanın boş bir evrende yaratacağı özgürlüğe duyduğu inançtır. Bu inanç uyarınca, tarih, kökenlerin yazgısal belirlenmişliğiyle

45. Arendt'in bazı eleştirmenleri de sorunu "ABD'nin süregiden gerçekliği" nin yanı sıra "tarihe yönelik körlük" olarak çerçevelemiş, Siyah hareketinin politik olmayan doğası iddiasının Siyahların tarihine ilgisizlik veya önyargılarla bağlantılı olduğunu iddia etmişlerdir (Bernasconi 2007: 67, Gines, 2009: 73). Buna göre, Arendt'in nazarından Siyah hareketi politik olmadığı gibi, Afrikalılar doğallaştırılarak "politik olanın biçimlendirilmesine ve kültüre yetenekli olmayan", "saf doğa" olarak ele alınır (Gines 2007: 38).

46. *İnsanlık Durumu*'nda belirlenen insan faaliyetleri: emek, iş ve eylem. Bkz. 2000a: 131-350.

özdeşleştirilen kimlik bağlarının temeli olarak anlaşılır. Bunun karşısına ise ergin politik insanın özerkliği, belirlenmemişliği ve anonimliği yerleştirilir. Said'in *Joseph Conrad*'dan itibaren bir problem olarak üzerinde durduğu anonimlik, dönemin toplumsal-siyasal hareketleri tarafından evrenselciliğin emperyal boş levhası olarak düşünülmekteydi. Bu hareketler, yapanın kim olduğunu belirsizleştiren eylem mefhumlarının mütehakkim bir kültürün evrenselciliğini yansıtabileceği konusunda kuşkucudur. Arendt düşüncesinin sorunları son tahlilde bir tarih anlayışında düğümlenir. Keza Arendt, 1960'ların toplumsal-siyasal hareketlerinin politikleştirdiği tarih meselesini veya tarihe yönelik her tür başvuruyu "bir düş ülkesine kaçış" olarak yorumlamıştır.[47] Politikasının "soyut bir dayatma" halini alarak, "tam bir renk körü gibi, din ve sosyal sınıf körü haline gelmesi"nin (Sennett 1999: 160) nedenlerinden biri de burada bulunabilir.

Sonuç olarak, Arendt düşüncesinde yeniden doğuş *politik*'tir fakat asıl altı çizilmesi gereken, onun sosyal ve özel alandan radikal olarak ayrılan bir alanda gerçekleştiği düşüncesidir. Arendt'in tarihselcilik eleştirisi bu nedenle fenomenolojik özcülükle birleşir. Buradaki temel sorun ise, kamusal alanın yalnızca belli bir faaliyet tipine dayanan özcü tanımı ve tözsel bir içerik uyarınca sosyal alandan ayrılmasıdır:

> Arendt'in düşüncesinde politikanın ve kamusal alanın bu özcü tanımı, kamusal uzama yeni giren her yeni grupla birlikte kamunun kapsamının

47. "'Üçüncü Dünyanın birliği' diye bir şeyin varlığını düşünmek ve Üçüncü Dünyalılara... 'Tüm azgelişmiş ülkelerin yerlileri, birleşin!' (Sartre) diye slogan atmak, Marx'ın en kötü yanılsamasını daha büyük bir ölçekte yinelemektir; üstelik bu kez çok daha az haklılık payı vardır bu yanılsamanın: Üçüncü Dünya gerçeklik değil ideolojidir" (1997: 33). Arendt, Siyah hareketi içinse şöyle yazar: "Onların var olmayan 'Üçüncü Dünyanın Birliği'ne adanmışlıkları katı bir romantik saçmalıktan ibaret değildir. Siyah-beyaz ikileminde açıkça çıkarları vardır. Bu da kuşkusuz gerçekten kaçmayı yeğlemektir; siyahların dünya nüfusunun ezici çoğunluğunu oluşturacakları bir *düş ülkesine kaçış*." Fanon bahsinde de belirttiğim üzere (örneğin Üçüncü Dünyacı "kötü belagat aşırılığı"nı "çürütmek için hiçbir kuram ya da tarih bilgisine gerek yok"tur cümlesinde de görülebileceği gibi), Arendt'in "müzakereci"liğinin bu bağlamda mutlakçılığa nasıl dönüşüverdiği hemen fark edilecektir.

genişlediğini düşünmesine engel olmuştur. Oysa, işçilerin özgürleşmesi mülkiyet ilişkilerini, kadınların özgürleşmesi özel alanı politik sorunlar alanına dönüştürmüşse, Avrupalı olmayan halkların ya da dezavantajlı toplumsal grupların birtakım haklar elde etmesi de kolektif kimlik ve öteki temsillerine dair soruları kamunun gündemine getirmiştir... Kamunun gündeminde neyin yer alması gerektiği konusunda girişilen mücadelenin kendisi, adalet ve özgürlük için girişilmiş bir mücadeledir. (Benhabib 1999b: 129-31)

Siyah ebeveynlerin –Arendt tarafından sosyal alana itilen– eşitlik talebi ve Amerikan eğitim müfredatının içeriğinin eleştirel bir çokkültürlülük anlayışı ile değiştirilmesi istemi bu mücadelenin örneklerindendir. Arendt, sahici politika arayışında, kamusal alanın sürekli bir biçimde yapılan yeni başlangıçlarla dönüştüğüne gözlerini kapayan antik ve seçkinci bir kamu mefhumuna demir atmıştır.[48] Aslına bakılırsa, Arendt'in politikayı, kimlikler, tanınma mücadeleleri ve güç ilişkilerinin sosyopolitik ve kültürel dünyasından bağımsız, sahici bir varlık alanı olarak, tam bir özerklikle tanımladığı dönemde, toplumsal ile politik olan arasındaki ilişkiler eleştirel biçimde yeniden değerlendiriliyordu. Diğer bir deyişle, söz konusu politik özcülük, Erik H. Erikson'ın "kimlik krizi"nin bir toplumsal fenomen haline geldiği, tanınma mücadelelerinin politik özbilinç kazandığı, farklı kimliklere sahip aktörlerin kamusal görünürlükleri açısından ciddi eşitsizlikler yaşadıkları iddiasıyla yeni politik talepler ortaya koydukları 1960'ların atmosferinde savunulmuştu. Böyle bir dönemde tarihselciliğin zincirlerinden özgürleşme amacının, Said'in cezalandırıcı yazgı olarak adlandırdığı durumlar hakkında sessiz kalmaya neden olabileceğini veya en azından kişiyi "sosyopolitik gerçeklikten söz etmekte çaresiz bırakabileceği"ni (Bernasconi 2000: 7) tahmin etmek zor değildir.

48. Hauke Brunkhorst zikrettiğim "Arendt'te Eşitlik ve Seçkincilik" çalışmasıyla Arendt'in cumhuriyetçi seçkinciliğini sorunsallaştırır. Buna göre, Arendt düşüncesindeki politik olanın sosyal olan üzerindeki ontolojik üstünlüğü, –cumhuriyetçiliğin temel özelliği olan– politik özgürlükler adına sosyal sorunun göz ardı edilmesiyle yakından ilgilidir (2001: 193-94).

Başlangıçlar

Başlangıçlar *versus* kökenler varsayımından hareketle düşünüldüğünde, Edward Said'de tarihin, "yalnızca geçmişin geri alınmasına dayanmaktan çok uzak" olduğu ve "bulunmayı bekleyen, bulununca da benlik duygumuzu sonsuza kadar güvence altına alacak" bir kutsal köken olmadığı anlaşılır (Hall 1998a: 177). Başlangıçlar araştırmasının Said tarafından –"yakın tarihsel zamandan kopartılamayacağı"ndan– "şeyleri başlangıçtan itibaren tarih içinde tarif etmeye girişen tarihsel geribakışın gerektirdiği muazzam çaba" olarak tanımlandığını hatırlayalım. Buradaki tarih görüşü, hem tarihi fetişist bir biçimde yücelten milliyetçi tarih tasavvurlarının hem de durağan bir boşluğa dönüştüren ilerlemeci tarih anlayışlarının aynı derecede sorumsuz olduğu varsayımına dayanır. Tarihi şeyleştirmek büyük bir yanılgıysa, devralınan tarihin koşullarından bütünüyle bağımsız ve mucizevi bir başlangıç da "romantik bir yalan" olacaktır.[49] *Başlangıçlar*, huzur metafiziğinin parçalanmaz süreklilik anlayışına karşı riskler almayı tereddütsüz kabul etse bile, *ex nihilo* başlangıcın tarihselliğe aykırı olacağını varsayar:

> Bir şeyi başlangıç diye adlandırmamızı mümkün kılan koşullar nelerdir? Evvela, kişinin kendisini tersine çevirme ve bu suretle *kopuş ve süreksizlik riskini göze alma arzusu*'na, isteğine ve gerçek özgürlüğüne sahip olunması gerekir; zira kişi ister nerede ve ne zaman başladığını görmek için ister şimdi başlamak için baksın, *yoluna eskiden neyse o olarak devam edemez. Fakat tümüyle yeni bir başlangıçla başlamak çok zordur.* Çok fazla eski alışkanlık, bağlılık ve baskı yerleşik bir girişimin yerine yeni bir girişimin konmasına ket vurur. (Said 2009a: 49)

Söz konusu bağlılık, Said'in yerleşik eleştirinin sorumluluklarını ifade etmek üzere, Raymond Williams'ın "bir topluluk içinde yazmak" olarak tanımladığı eyleme yaptığı göndermeyle belli bir

49. René Girard, edebiyat eleştirisi klasiklerinden biri olan *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*'te (1961) döneminin (kendiliğindenlik ve belirlenimsizlikle özdeşleştirilen) varoluşçu özgürlük anlayışlarını eleştirir (2001: 207 vd.). "Romantik yalan" böyle bir özgürlük anlayışına karşılık gelmektedir.

açıdan ilişkilidir. Diğer yandan, Said'in temellük ettiği modernist edebiyat geleneği, kimlik-farklılık diyalektiğine dayanan ironik bir bağlılıkla belirir. Yazar, hem bir topluluğun parçası olarak (kimlik) hem de onun dışına çıkabilecek (farklılık) çifte optikle faaliyet gösterir. İştirak ederek faaliyette bulunduğu topluluğun tarihiyle ilişkisi de bağlılığın kendisi kadar ironiktir. Said açısından, "tarihsiz bir kafa" Nakba'nın anlamını çözemez; "tarih humması"na[50] yakalanmış bir kafaysa dünyevi eleştirinin sınırlarını terk ederek edilgenleşebilir. Kimlik/farklılık diyalektiğinin modernist yazarın özfarkındalık bağına katkıda bulunmasında olduğu gibi, ironinin buradaki işlevi, boşluk duygusundan ziyade, süreksizliğe dayanan bir tarihin bilincine varma eylemiyle anlaşılabilir. Said, 1970 tarihli "Filistinli Deneyimi" başlıklı makalesinde, bu deneyiminin ayırt edici boyutunun süreksizlik olduğunu, süreksizliğin aynı zamanda 1967 sonrası psikolojik dönüşümde Filistinlilerin "değişime uğramış bilincinin temel koşulu"nu teşkil ettiğini yazar:

> Fakat *süreksizlik* olarak hissettikleri, daha önce unutmaya çalıştıkları *boşluk* değildir... Bu boşluk, İsrail ile herhangi bir gerçek karşılaşmanın yokluğu anlamına gelen *durağan bir yarık* olmuştu... 1967 sonrasıdır ki, Filistin yaşamının ilk gerçeğinin İsrail işgali olduğu açıklığa kavuştu. (1994b: 9, 19)

1967'deki dönüm noktasının politik anlamı, Filistinli deneyiminin yüzleşemediği, herhangi bir tarihsel bağlantılılık üzerinden kendi özgül koşullarını anlayamadığı durağan yarığın, yerini, süreksizliği merkeze alan bir tarih bilincine bırakmasıdır. Ülkeleri işgal edildikten sonra yersizyurtsuzlaşarak dünyanın dört bir yanına dağılan Filistin halkını tanımlayan tarihsizlik veya boşluk bilinci, tarihsel koşulların farkındalığına yönelmiş süreksizlik bilinciyle yer değiştirmiştir:

> Bu bakımdan, her Filistinli tarafından hissedilen boşluk, bir olayla süreksizliğe dönüştürüldü. *Ve boşluk ile süreksizlik arasındaki fark önem-*

50. "Hepimizin insanı yiyip bitiren bir *tarih humması*'nın ızdırabını çektiğimize ve hiç değilse bundan acı çektiğimizi bilmemiz gerektiğine inanıyorum" (Nietzsche 2005: 34).

lidir: Biri durağan bir yokluk iken, diğeri yeniden bağlantıyı gerektiren bir bağlantısızlıktır. (1994a: 9)

Süreksizliğe dair tarih bilincinin karşısında, boş bir evrende mucizevi başlangıç ideali, eleştirel bilinci sakatlayan tarihsizleştirme edimi gibi iş görür. Hannah Arendt, Marx'ın eylem alanının üzerini örten bir fenomenolojik uzamdan yazdığını düşünmüştü ama Marx'ın (1990) kritik öğretilerinden biri, "ölmüş kuşakların geleneğinin büyük bir ağırlıkla yaşayanların beyinleri üzerine çökeceği", insanların devraldıkları koşulları hakkında eleştirel bir farkındalığa sahip değillerse tarihsel özne konumuna ulaşmalarının da mümkün olamayacağıydı. Said'in Giambattista Vico'nun modernizminde keşfettiği de, Hegel ve Marx'ın kuramlarını belli açılardan önceleyen tarihselci anlayışın karmaşık bir türüydü.

Süreksizlik, Said'e göre, Filistin halkının deneyimine ve dönüşmüş bilincine işaret ettiği kadar, modernistleri de karakterize eden, modern tarihte başlangıç yapma girişimlerine damgasını vuran yaratıcı bir bilinçtir. Bu noktâda, modernizm ve tarihselcilik, "birçok edebi eleştiride yapıldığının aksine, birbiriyle zorunlu olarak çatışmaz". Said'de modernizm süreksizlik bilinci olarak tarihselciliğin olmazsa olmaz koşuludur:

> Aslında, Said için modernizm, tarihi süreksiz olarak yorumlamamıza izin veren süreksizlik istilası olarak görünür. Ve Vico'nun kutsal bir kökenle ilişkisinden yoksun olan seküler bir tarihteki insanın başlangıçları hikâyesi, Said açısından, tarihin süreksizlik olarak açılış öyküsüdür. (Riddel 1976)

Modernist yazar bir tarafta belirlenimsizlik olarak özgürlük diğer tarafta sınırlamanın olduğu bir doğru üzerinde hareket eder. Bütünüyle yeni, özgün, mucizevi bir başlangıç yapmak üzere, "aldatıcı bir öznel özgürlük"le işe koyulur. Otoritesinin kesinliği konusunda özgüveni tamdır. Bununla birlikte, bir kez başladıktan sonra boş bir evrende yazmadığını, kendisinden önceki metinlerin "tasallut"undan kurtulamayacağını anlayarak huzuru bozulur. Said'e göre, modernizme kendine özgü huzursuz bilincini veren de özgürlük ile bağlılık arasındaki gerilimin bu canlılığı olmuştur. Yazar, "yazısal

bir umut"la inisiyatifi eline aldığını düşünür ama "yazısal bir kader"in peşini bırakmadığını, yazarlığının ve otoritesinin olumsal olduğunu er geç fark eder:

> Demek ki yazarlığın bir yönü *olumsal otoritesi*'dir – mutlak otoritesi tam anlamıyla hükümsüz olan ama olumsal otoritesi mutlak hakikate gayet tatmin edici *geçişsel* bir alternatif oluşturan yapılar inşa etme ya da başlatma kabiliyetidir. (2009a: 98)

Olumsal otorite, belirsizlik üzerindeki bir varoluşu, "hiçlik ile varoluş arasındaki sınırsız salınımı kucaklar" (2009a: 104). Paul Valéry'nin terimleriyle, "geçmişi tekrarlamanın sıkıcılığını, her zaman yenilikler yapmayı istemenin aptallığını düşünür. İki uçurum arasında gider gelir... düzen ve düzensizlik" (Valéry'den akt. Said: 2010: 102). Bu gelgitlerden neşet eden eser, kökensellik anlamıyla sahiciliğin değil, Said'in terimleriyle "ikincilliğin edebi biçimidir": "Zira eşsiz bir mucize olan bu Köken, insan yaşamının mutlak sınırları dahilinde çoğaltılamaz ya da ete kemiğe büründürülemez" (2009a: 104, 152).

Köken çoğaltılamıyorsa, geleneğin tasallutuyla tüketilmiş "kölece bir yazıya geçirme" yerine "yaratmanın özüyle bağlantılılık"a dayanan bir yazı taktiği mümkün hale gelir. Said, burada tartışmayı köken, orijinalite ve tekrarla ilgili bir bağlama taşımak üzere, Søren Kierkegaard'un *İroni Kavramı*'na göndermelerle açar. Kierkegaard'un önemi, "yazarı özbilinçli olarak varsayımsal bir ses kullanmaya bağlayan yazı taktiklerini tarif etmek konusunda hatasız olmasıdır" (2009a: 98). Kierkegaard, bunun için, öncelikle dinsel metinler ve estetik eserler arasında bir ayrım yapar: "Estetik eserler, ifadelerindeki özgürlük çok çarpıcı olduğundan öyle bir izlenim verseler de bir boşlukta doğmazlar... Nasıl ki Sokrates'in komik kişiliği derin ciddiyetini gizlerse, estetik olan da dini olanı öyle gizler ya da ona işaret eder." Estetik eserler, dini metinler karşısında, olumsallığın hakikat, dolaylılığın dolaysızlık karşısındaki konumu gibi ikincil konumdadırlar. Buna karşılık "hakikatin daha sonra daha eksiksiz bir şekilde çıkmasını sağlamak için hükümsüz kılan *dolaylı tarz*'ını kabul ederiz. Kierkegaard'a göre bu, hakikatin daha hakiki, doğru-

nun daha doğru olabilmesi için uygulanan *teolojik bir askıya alış*' tır" (2009a: 97-98). Bu askıya alma stratejisi Joseph Conrad'ın "her hakikat, yaşamak için bir maskeye ihtiyaç duyar" derken kastettiği dolaylılıkla mukayese edilebilir. Estetik kategori, dinsel olanın "ironik çifti", "diyalektik olarak yeniden çoğaltılması"dır. Mutlak hakikat sözle ifade edilemeyeceğinden ötürü zorunlu bir yeniden yorumlamadır bu:

> Hakikat ile onun sanatsal versiyonu arasında *mimetik değil, diyalektik bir ilişki* vardır... Kierkegaard, estetik (...) tarzın yaratıcılığı ve özgürlüğü konusundaki ısrarıyla, anlatıların gerçekliği basitçe ve genel olarak tekrar etmekten daha fazlasını yaptığını vurgular: Anlatılarda *tekrar* yoluyla, tekrarın kendisini bizatihi yeniliğin biçimi haline getirmek yoluyla tamamen başka bir *anlam* yaratılır... Kierkegaard tekrarı kölece yazıya geçirmenin değil, yaratmanın özüyle bağlantılandırır. (2009a: 99)

Görüldüğü gibi, Kierkegaard, Said'in yorumunda, modernizmin olumsal ve ikincil doğasının felsefi açıklamasını sunan bir filozof olarak rol alır. Bu arada aynı sorunun başka bir boyutu açısından Vico da bir ilham kaynağı olmaya devam eder. Vico'ya göre, başlangıçta dilin fantastik, mitsel bir niteliği vardır. Kelimelerin şeylere tekabül ettiği dolayımsızlık çağının ardından yaşanan düşüşle beraber dil fantastik niteliğini yitirmiştir. Mitler yerlerini cansız soyutlamalara bırakmıştır. Said, burada, Rousseau gibi Vico'da da "alttan alta yatan bir kayıp duygusu" olduğunu tespit eder. Seküler tarihin ortaya çıkışını coşkulu bir biçimde ifade eden Vico'yu tahayyül ettiğimizde anlaşılmaz bir tepki görülebilirse de yenilik yapma aşkına eşlik eden kayıp duygusunun oluşturduğu ironideki tuhaf gerilimi göstermesi açısından manidardır:

> Vico, araştırma yoluyla dünyaya bu iki büyük eksilmenin (Düşüş veya Tufan'ın) sonucunda kaybettiklerini yeniden kazandırmaya çalıştığını asla söylemese de, ilki, ikincisinden çok daha muğlak bir şekilde de olsa, kitabın her sayfasında varlığını hissettirir... Dil zamanla fantastik niteliğini kaybeder, tıpkı insanların dev boyutundan insan boyutuna inmesi gibi. Vico elbette burada duyuların şeyleri insani anlamda düzenli şeyler gibi görebilmek için ilahi anlamda özgün şeyler gibi görmeyi bıraktığı algı değişikliklerini tarif etmektedir. İnsanlar ve sözcükler fabllara özgü

olağanüstü bir konumdan çıkıp olağanlaşırlar, çünkü insani, sürekli ve anlaşılabilir hale gelirler; fakat bu tür bir değişiklik ancak insan bunu gerçekleştirdiği için, bunu gerçekleştirmeye *başladığı* için mümkündür... geniş bir söylemsel ve metinsel uzam içinde ilahi özgünlükten insan başlangıcına geçişe eşlik eden canlılık ve dolaysızlık kaybının tanındığı yer *Yeni Bilim*'dir. (2009a: 361-62)

Öyle anlaşılıyor ki, Hannah Arendt'te "yıkıcı *gemeinschaft*"ın toplumsal-psikolojik temeli olarak anlaşılan kayıp duygusu *Başlangıçlar*'ın örtük varsayımlarından biri konumundadır. Said, bu pasajın hemen ardından, "Bu kitabın en önemli tezlerinden biri," diye yazar, "başlangıcın bilinçli şekilde niyet ürünü, üretken ve dahası kayıp duygusu da barındıran bir faaliyet olduğudur" (2009a: 362).

Kayıp duygusu, yitirilmiş organik topluluk öyküsündeki[51] (veya Arendt'in "düş ülkesine kaçış"la kastettiği) çelişkisiz bütünlükleri keşfetmek yerine, geleceğe diyalektik olarak yansıtma işleviyle donanmıştır. Orijinal kökenin keşfine dayanan mimetik bir restorasyona değil "bir topluluk içinde yazmak"la ilişkili "komünal amaçlara sahip özbilinçli ve yerleşik bir faaliyeti teşvik etme"ye niyetlenmiştir. Burada "sürekli yeniden işlenmeye ihtiyaç duyan" başlangıç niyetindekiyle koşut biçimde, doğal yollardan keşfedilecek bir *şey* değil inşa edilecek amaçlar söz konusudur.

Doğal keşif ile inşa arasındaki farklılık, yorumbilgisel açıdan, *köken* ile *amaç* arasındaki farklılığa tekabül etmektedir. Başlangıç yeniden işlenme veya yorumlanma olarak düşünüldüğünde bir amaç haline gelir. Said, *Joseph Conrad*'ın "Geçmiş ve Şimdi" bölümünde, José Ortega y Gasset'in şu sözlerini epigraf olarak kullanmıştır: "Eğer bir geçmiş varsa, içimizde mevcut bir şey olarak, şimdi aktif olan bir şey olarak olmalıdır." *Başlangıçlar*'da ise, bunu Friedrich Nietzsche'nin köken ve amaç hakkındaki yorumuyla yeniden işler. Nietzsche'ye göre,

51. "Organik topluluk üstüne anlatılan öykü... Organik topluluk daima geride bıraktığınız çocukluğunuzdaki topluluktur... Biz esasında... bu kolektiflikleri, hiçbir zaman olmadıkları kadar köklü, türdeş, bütünlüklü ve daha az çelişkili olarak daima yeniden inşa ettik" (Hall, 1998b: 69).

... bir şeyin kökeninin nedeni ve nihai yararlılığı, bir amaç sistemi içinde fiili olarak kullanım tarzı ve yeri birbirinden apayrı şeylerdir; bir şekilde oluşmuş olan her şey tekrar tekrar yeni amaçlar için yeniden yorumlanır, daha üstün bir güç tarafından yeniden ele alınır, dönüştürülür, yeniden yönlendirilir... yeni bir adaptasyonu beraberinde getirir. (Nietzsche'den akt. Said 2009a: 183)

Amaç sistemi içinde kullanım, bir yorumlama kuramı ve önemlilik konumuyla ilişkilidir. Niyetliliği öne çıkaran maksatçılık kuramı, geçmişteki bir olayı ele alırken, olayın aktörünün niyetini bilmemiz ve bunun için onunla psikolojik olarak özdeşleşmemiz gerektiğini iddia ederek bir "yeniden canlandırma kuramı" ortaya koyar. Gadamerci yorumbilgisi ise, buna, geçmişteki olayların yorumlanmasının kaçınılmaz bir biçimde yorumcunun tarihsel konumundan ve bu konumun tayin ettiği *önemlilik* çerçevesinden gerçekleştiğini ileri süren bir "yorumlama kuramı"yla yanıt verir. Maksatçılığın aksine, Hans-Georg Gadamer'in değerlendirmesinde anlam, geçmişteki edimde "sadece potansiyel olarak vardır ve yalnızca yorumlama sürecinin kendisi ile hayat bulur" (Fay 2005: 198).

Hatırlarsak, Erich Auerbach, Vico'nun "anlamaya ilişkin bildik yorumbilgisel sorun"u sergilemekte olduğunu söylüyordu. Yorumbilgisel sorun vurgusunu, Said'in eserinin tarih boyutunun yorum kuramlarıyla okunmaya elverişliliğinin bir başka ifadesi olarak düşünebiliriz. Söz konusu boyutu, Said'in köken ve amaç ayrımına dair göndermeleriyle koşut bir biçimde, Gadamer'in yorumbilgisiyle romantik yorumbilgisi arasındaki farklılıkla mukayeseli değerlendirelim. Said'in bu ayrım için gönderme yaptığı Nietzsche, romantik yorumbilgisine karşı etkin ve üretken bir yorum kuramının ilk temsilcilerinden biridir aynı zamanda. Romantik yorumbilgisinde anlama "özgün bir üretimin yeniden üretilmesi" olarak görülürken Gadamer'in bakış açısına göre, böyle bir yeniden üretim, kendimizi özgün üretimin gerçekleştiği bağlama geri yerleştiremeyeceğimiz için imkânsızdır. Allan Megill'in belirttiği gibi,

... yorumcunun görevi yeniden elde edilemeyecek bir şeyi elde etmek değildir. Onun görevi daha çok, yaptığı yorumun nesnesini hem kendisi hem de bu yorumu ulaştırmaya çalıştığı izleyiciler için anlaşılır kılmaktır.

Bu görevi de, nesneye kendi bilgi ve kaygıları ışığında bakarak gerçekleştirir. Bunu yaparken, gayet meşru biçimde nesneye yeni anlamlar–özgün metnin yazarlarının ya da tarihsel aktörlerin tasarlayabileceği her şeyin çok ötesine gidebilen anlamlar– verir. Böylece salt yeniden üretimi dert edinen Romantik empatik anlama kavramı, yerini etkin ya da üretken yorum kavramına bırakır. (1998: 55)

Nihayetinde, *yorumlama* sürecinin *önemlilik* ekseninde tayin edilen bir *amaç* dahilinde gerçekleştiğini varsayan bir yorum kuramından belirli bir tarih anlayışı ortaya çıkar: Geçmişle, tarihsel konumlar arasındaki "ufuk"ların farklılığından ötürü kusursuz biçimde özdeşleşemeyiz. Elbette, Stuart Hall'un yorumbilgisel bir ilhamla söylediği gibi, geçmiş bizimle konuşmaya devam eder. Gelgelelim o bize bir soru yöneltirse, biz de ona bir soruyla karşılık veririz. İnsanlar geçmişin edilgen alıcıları değildir:

Geçmişin bizimle konuşan sesinin –ister metin, ister eser, ister kalıntı olsun– kendisi bir soru yöneltir ve anlamamızı açıklığa yerleştirir. Bize yöneltilen soruya cevap vermek için kendileri sorgulanan kişiler olarak biz de sorular yöneltmekle yükümlüyüz... Yeniden inşa edilmiş bir soru, asla ilk ufku içinde duruyor olamaz... Bu yüzden, sırf yeniden inşanın ötesine uzanmak daima yorumbilgisel bir zorunluluktur. (Gadamer 2008: 158)

Yeni Kimlikler

Richard Sennett'ın ima ettiği Arendtçi varsayımı, yani kimliğin *gemeinschaft*'a[52] özgü bir kategoriymiş gibi düşünülmesini başka bir şekilde sorunsallaştırabiliriz. Kimliğin politik değerini belirlerken *gemeinschaft* hısımlıklarını eleştirel olmayan bir şekilde kabullenmek zorunda değiliz. Bunu yapmanın en iyi yolu, kimliği farklılık

52. "*Gemeinschaft* ilişkileri ile karakterize olan toplumlar, homojendir, geniş bir şekilde organik bağlar ve yakınlık üzerinde temellenir ve genellikle yaygın dinsel duygu üzerinde kurulan bir moral kaynaşmaya sahiptir. Bu ilişkiler, *Gesellschaft* ilişkilerinin gelişmesini temsil eden işbölümü, bireycilik ve rekabet tarafından eritilir. Ferdinand Tönnies (1887), *Gemeinschaft*'a gerçek toplu yaşamın ifadesi olarak itibar ederken, *Gesellschaft* bencil arzuların çatışması üzerinde temellenen yapay bir sosyal düzenlemedir" (Abercrombie ve diğ. 2005).

ile diyalektik etkileşim içinde değerlendiren, bir taraftan alışılmış özdeşliğini yitirdiğini teslim ederken diğer yandan "farklılık aracılığıyla yaşama politikası" olarak eleştirel bir biçimde yeniden yapılandıran bir bağlamdan kavramaktır. Stuart Hall'un düşüncesi, kimlikleri *gemeinschaft* tarzı topluluk ilişkilerinden daha farklı biçimlerde yeniden bağlantılandıran çağdaş girişimin en meşhur örneklerindendir. Bu örnek, Arif Dirlik'in Edward Said düşüncesinde teşhis ettiği bir özelliği, "baskı altındaki insanların politik kimliği açısından etnisitenin önemini tanısa dahi, özcüleştirilmiş etnisite konusunda eleştirel" olma rolünü paylaşır (2001: 15).[53] Hall, Manuel Castells'in direniş ve tasarı kimlikleri arasında yaptığı ayrımla karşılaştırılabilecek bir sınıflandırmaya başvurur. Hall'un *yeni etnisiteler*'i açısından,

> ... kültürel kimlik, tarih ve kültürün dışında değişmez olarak yatan sabit bir özellik ya da tarihin üzerinde hiçbir temel iz bırakmadığı, içimizdeki bir tür aşkın ve evrensel ruh değildir... Nihai ya da mutlak Dönüş yapabileceğimiz sabit bir başlangıç noktası değildir. Elbette yalnızca bir hayal de değildir. O bir şeydir; yalnızca imgelemimizin bir oyunu değildir. Tarihleri vardır ve tarihlerin de kendi maddi, gerçek ve simgesel etkileri vardır. Geçmiş bizimle konuşmaya devam eder. Ama artık bize, basit "gerçeklere" dayalı bir geçmiş olarak hitap etmez, çünkü bizim onunla ilişkimiz, çocuğun annesiyle ilişkisi gibi, ezeli-ebedi "ayrılık sonrası"dır. Geçmiş her zaman hafıza, fantezi, öykü ve söylencelerle oluşur. (1998a: 178)

Önemli yorumcularından Andrew Rubin (2003), Said'in metodunun bir tür modernizm olduğunu yazar. Said'in bir sıkıntı verme tekniği olarak tasavvur ettiği modernizm Hall'un analizinde de merkezi bir yerde durur: "Modernizm sıkıntı olarak deneyimlenmiş modernliktir." Modernist düşüncenin Marx, Freud, Saussure ve Nietzsche gibi "büyük figürleri"nin en önemli başarısı, kimlikle ilgili anlayışımızda köklü bir değişim meydana getirmeleridir. Hall'un *eski kimlik mantığı* olarak tanımladığı düzen, "değişmez bir özne", "düşünce ve olmanın tayin edilmiş bir noktası", "nihai bir garanti", "bir tür sahicilik arayışı", yüzeye karşı "gerçek ben"in bulunabileceği

53. Said'in düşünceleri ve Birmingham Kültürel Çalışmalar Okulu arasında bir karşılaştırma için bkz. Brantlinger 2001.

bir "derinlik mantığı" ve bir "süreklilik elementi"yle belirlenir. Oysa sözü edilen düşünürleri bir kez okuduktan sonra, kimliğe dair eski düşüncelerimizle yola devam etmenin zorlaştığı bir "kuşku yorumbilgisi"nin içindeyizdir artık.[54] Diğer bir deyişle, insanların tarihten devraldıkları koşulların bağlayıcılığı (Marx), rasyonel terimlerle öngöremediğimiz bilinçdışının etkisi (Freud), dilin özneyi önceleyen ve kaplayan yapısı (Saussure), mutlak bilgi ya da bütünsel hakikat iddialarının güç istencine dayandığı (Nietzsche) gibi düşünceler, "eski kimlik mantığını yerinden oynatırlar" (1989: 12). Mucizevi bir başlangıçla orijinal bir işe girişti̇ğini iddia eden yorumcuya, Marx, insanlar tarihi yaparlar ama geçmişten gelen koşulların dahilinde diyecek; aynı yorumcu kendisini saf akla dayanarak bir *cogito* olarak keşfettiğini iddia ettiğinde, Freud, bilinçdışının tasallutundan söz edecek; yeni bir şey söylediğinde Sausurre, bunu özneyi aşan bir dilsel yapının içinde başka bir şeyle ilişkisel olarak yaptığını hatırlatarak yorumcunun başarısını azımsayacak; son olarak Nietzsche mutlak hakikatini bulmuş egonun nesnel bir keşfi değil palazlanmış bir güç istencini yansıttığını ileri sürerek yorumcunun sinirini iyice bozacaktır.

Hall'un düşüncesindeki en önemli boyutlardan biri, eski özne ve kimlik mantığının yerinden oynadığı noktada, sınıf, ırk, cinsiyet, ulusal kimlik gibi "büyük kolektif kimlikler"in akıbetiyle ilgili geliştirdiği yanıtta ortaya çıkar. Eski kimlik mantığının çökmesiyle beraber, kimlik-sonrası döneme girdiğimizi ilan etmek, Hall'a göre, "sonu olmayan çoğulcu bir *boşluk*'ta gayesizce hareket eden, bütünüyle atomize olmuş bireylerin sonsuz göçebe varoluşu"nu ifade eden, "postmodernizmin aşırı versiyonu"na dayalı bir görüş olmaktan kaçınamaz (1989: 15). Hall, hem bu görüşe hem de eski kimlik mantığına karşı, kimlik-farklılık ilişkilerini anlamanın yeni bir yolunu öneren *yeni etnisiteler* mefhumunu ortaya atar:

54. Aslında bunu sadece düşüncede meydana gelen ciddi bir dönüşümle, salt felsefi bir sorun olarak açıklamak yeterli değildir. Hall, (küreselleşme, ulus devletin gerilemesi, post-kolonyal göçler, vb.) maddi etkenlerin dönüştürücü etkisine de atıfta bulunur. Bunlar, fenomenolojik bir eser olarak *Başlangıçlar*'da eksik kalan ama Said'in özellikle *Kültür ve Emperyalizm*'de ele alacağı etkenlerdir.

Bununla neyi kastediyorum? Bana öyle görünüyor ki, eğer bir *yer*' den, bir *tarih*'ten gelmiyorlarsa, belli kültürel gelenekleri miras almamışlarsa, insanların eyleyecekleri, konuşabilecekleri, yaratabilecekleri, sınırlara ulaşabilecekleri ve bundan söz edebilecekleri, kendi deneyimleri üzerine tefekkür edebilecekleri bir dünyadan bahsedilemez. Sözceleme kuramından öğrendiğimiz şey, *konumsallık* olmaksızın sözcelemenin de olamayacağıdır. Bir şey söylemek için kendinizi bir yerde konumlandırmak zorundasınız. Bu yüzden, etnisite teriminin ifade ettiği bu kendini konumlandırma olmaksızın yapamayız. (1989: 18)[55]

Hall'un sözleri, bir tarihten gelen ve kendisini bir yerde konumlandıran diasporik kolektif öznenin politik varoluş ifadesine benzer. Hall'un düşüncesi, Said gibi, 1950'lerde Anglo-Amerikan dünyaya eski sömürgelerden katılan bir göçmenin deneyimi aracılığıyla biçimlenmiştir. Jamaika'da alt-orta sınıf bir ailede büyür; ilk gençlik yıllarının ardından İngiltere'ye gelir. Bu dönem, ABD'deki gelişmelerle paralel bir biçimde, tanınma mücadelelerinin politik bir güç olarak belirmeye başladığı bir zaman dilimine denk düşer. Hall'un politik sosyalleşmesi, bu hareketlerin gölgesinde, onların denemeyanılma tecrübesine tanıklık etmek biçiminde gelişmiştir. Bu nedenle, *Başlangıçlar*'ın teşvik ettiği tarihin yeniden incelenmesi Hall'un çalışmalarında anahtar bir rol oynamıştır:

> (D)üşsel yeniden keşfetme eyleminin önemini bir an bile küçümsememeli ya da ihmal etmemeliyiz. "Gizli tarihler", zamanımızın birçok toplumsal hareketinin doğmasında kritik bir rol oynamıştır – feminist, sömürgecilik karşıtı ve ırkçılık karşıtı hareketler gibi... Bunlar *direnişin ve kimliğin kaynakları*'dır ve bu deneyimin Batı'nın baskın sinemasal ve görsel betimleme rejimlerinin içinde parçalanmış ve hastalıklı yöntemlerle yeniden oluşturulmasına karşı koyarlar. (1998a: 176)

Düşsel yeniden keşfetme eyleminin gerekliliği, *direniş kimliği*'nin "zorunlu" bir kalkış noktası olarak tasavvur edilmesi anlamına gelir. Direniş kimliği, Hall'un İngiltere'ye geldiği 1950'li yılların göçmen karşıtı ırkçı siyasetine bir tepki olarak gelişmişti. Hall, eleştirel bir karşı-siyasetin belirli bir aşamasında direniş kimliği faali-

55. "Yeni etnisite" terimi, Siyah kimliğini ifade etmek üzere ABD'de kullanıma girmişti. Bkz. Kilson, 1975.

yetlerinin içinden geçmesi gerektiğini yazar:

> Bu onsuz bir karşı-siyasetin inşa edilmesinin söz konusu olamayacağı ölçüde büyük bir eylemdir ve ben bunu tahayyül etme anlamında *siyasal yeniden kimlik kazanma*, *yeniden yurt edinme*, *yeniden özdeşleşme* olarak nitelemek istiyorum. Son yirmi, yirmi beş yıldır dışlanmalarına, marjinalleştirilmelerine karşı koymak için bu tür eylem anlarından geçmeden kendilerini toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal bakımdan harekete geçirmeyi başarmış... herhangi bir insan grubu ya da kategorisi örneği bilmiyorum. (1998b: 76-77)

Bununla birlikte, direniş kimliği, karşı-siyasetin belirli bir ânıdır sadece. Direniş kimliğinin güçlü yanları olduğu kadar bedelleri de vardı. Politik mücadele içinde oluşturulmaya çalışılan özdeşlik, aslında her seferinde farklılık deneyimleri tarafından zayıflatılmaya mahkûmdu. İlk olarak, İngiltere'deki ırkçılık karşıtı mücadeleyi örgütleyen siyah kategorisinin –Asyalı insanların "özgül deneyimleri"nde olduğu gibi– "suskun kaldığı" durumlar az değildi. Farklı renkten Asyalıların farklılığının temsil edilememesi bir yana, siyah kimliğiyle özdeşleşmek istemeyen siyah insanlar da vardı. Siyah'ın suskun kaldığı en önemli alanlardan biri de toplumsal cinsiyetti. Siyah hareketine erkekler ve kadınlar öncülük etmesine rağmen, hareket genellikle erkekleri temsil eden cinsiyetçi bir dile sahipti (1998b: 82). Buradaki suskunluk, çoğul kimliklerin tek bir belirleyici kimliğe indirgenmesinin yol açtığı sorunların direniş kimliğinin tanımlayıcı bir özelliği olduğunu ifade eder. Nihayetinde, siyah kategorisinin kendisine özdeş olduğu yanılsamasından kaynaklanan bu üç suskunluk, farklılıkların temsili problemine yol açmıştır.

Said ve Hall'un çalışmalarını karakterize eden, "eleştirel farkındalığa dayalı kimlik politikası" (Brunt 1995), karşı-siyasetin, tahakküm eleştirisi, tarihin yeniden incelenmesi, karşıt-bellek ve arşiv çalışması gibi pratikleri aracılığıyla, Antonio Gramsci'nin sözünü ettiği tarihsel izleri sürmeye dair somut iradenin cisimleşmesidir. Hall'un direniş kimliğinden dersler çıkarmayı amaç edinmiş *yeni kimlik politikası*, kendisine özdeş telakki edilen bir kimliğin yol açtığı problemlere de yönelir. Hall, bu politikayı, Said'in "paralellikler ve paradokslar"ındaki gibi, "benzerlik-süreklilik" ve "farklılık-kop-

ma" gibi, "eşzamanlı işleyen, iki eksen ya da vektörle çerçevelenmiş olarak" değerlendirir. Bu değerlendirme, yeni kimlik politikasının ana fikri sayılabilecek şu yorumbilgisel tutumu yankılamaktadır:

> Farklılık özdeşlik-aynılık içinde var olur. Aksi durumda özdeşlik özdeşlik olamaz. Düşünce gecikme-erteleme ve mesafe-uzaklık içerir. Aksi takdirde, düşünce düşünce olamaz. (Gadamer 2002: 342)

Kimlik, bu iki eksen arasındaki diyalektiğe tabi bir oluş ilişkisinden hareketle düşünülmelidir. Bu yüzden, Hall'un yeni etnisiteler anlayışına dayalı kimliği, güçlü bir ontolojiyi veri almaz: "Var olma kadar bir olma meselesidir." Bu oluşta, farklılık, "sürekliliğin içinde ve yanı sıra inatla varlığını sürdürür"ken güçlü ontolojik iddialara meydan okur. "Tarihin farklılık oyunu", aynı zamanda, sahici bir kökene dönüş rüyalarını daima boşa çıkarır (1998a: 180).

Sonuç olarak, Hannah Arendt, özgür insanlar olabilmek veya varoluşçu bir esinle belirlenimsiz ve mucizevi bir başlangıç yapabilmek için, yargı gücümüzü kısıtlayan geçmişe karşı haklarımızı kullanma hakkına sahip olduğumuzu öne sürmüştü. Hall ise, Marx'ın geçmişin ağırlığının üzerimize çökeceğine dair sözlerini günceller: "*Kimlik* özgürce yüzülen açık bir alan değildir; çünkü *tarih* onun üzerine geçmişin güçlü, yönlendirici örgütlenmesini yerleştirmiştir." Geçmişin bağlantıları, kimliklerin işleyişini kavramak üzere stratejik bir değer taşır. O kadar ki, bu tür bir retrospektif edim olmaksızın "kültürel politikalar yürütemeyiz". Asıl önemlisi, direniş kimliği açısından vazgeçilmez bir öneme sahip olan geçmişin ondan dersler çıkarmış tasarı kimliğinde de yaşamaya devam etmesidir. Zira geçmiş, hakikati dolaysızca temsil eden bir köken olmasa bile, "bizimle konuşmaya devam eder". Ne var ki, bu konuşma, liberal ve muhafazakâr bir tarih anlayışının varsayabileceği tahrif edilmemiş bir iletişim ortamında değil, muhtelif güç ilişkileri ve söylemler aracılığıyla gerçekleşir. Kimlikler "tarih ve kültür söylemleri içinde oluşan değişken özdeşleşme ya da birleşim noktalarıdır" (Hall 1998b: 83).

13. Karmaşık Eleştirel Tutum

~

> Giderek artan bir küresel deneyimin karakteristik özelliği olan metodolojik muğlaklıkların birer semptomu.
>
> James Clifford, "Şarkiyatçılık Üzerine"

EDWARD SAİD üniversitedeki odasında *Şarkiyatçılık*'ı yazdığı sırada, yayımlanmasının ardından kitabın Öteki sorunu, direniş meselesi, kimlik politikası ve yeni tip tarih anlayışıyla özdeşleştirilen eleştirel bir klasik haline geleceğini muhtemelen öngöremezdi.[56] *Başlangıçlar*'ın ana fikirlerinden biri gerçekleşmiş, metin yazarının niyetlerini aşmıştır.[57] Bu yorumbilgisel tezahürün sebebi ise, eserin karşı-siyasetin manifestolarından birine dönüşmesidir. *Şarkiyatçılık* böyle okunduğunda, kimliklerin eşitsiz ilişkilerini "Doğu"nun "Batı" tarafından temsil edilmesi örneğinden hareketle araştıran bir başyapıt olarak anlaşılır. Bununla birlikte, etik ve politik değeri, ne kendisinin ne de yoldaşı olan karşı-siyasetin çelişkilerden muaf olduğu anlamına gelir. Bilakis eseri gerilimleriyle varlık kazanan dinamik bir kolektif beden olarak düşünmek daha vaatkâr görünüyor. Bu beden, uzlaşması zor parçalarıyla, Frantz Fanon'un sömürgede –Hegel, Marx, Freud ve Sartre gibi– "evrensel kategoriler"i yeniden

56. Said, bir televizyon söyleşisinde, alımlanması konusunda "tamamen hazırlıksız" olsa da, kitabın temel olarak, bu meselelere temas ettiğini belirtmiştir (Zeeman 2000: 27:50).

57. "Artık nereden baksam, ortaklaşa yazılmış bir kitap gibi görünüyor *Şarkiyatçılık* bana; yazarı olarak beni, yazdığım sırada öngörebileceğimden de fazla aşıp geçiyor" (2005b: 344).

yazan tutumundan beri oldukça canlıdır. Karşı-siyasetin gücünü olduğu kadar zaaflarını da teşkil eden, ona ilginç bir enerji veren gerilimler üzerinde düşünmek, bunları kuramsal amaçlarla keskinleştirmek zihin açıcı olabilir. Başka bir deyişle, eleştirel anlamayla ve Stuart Hall'un yeni kimlik politikası nokta-i nazarından gerçekleştirilen bir düşünüm, sorunu sürekli tefekkür edilmesi gereken öğretici gerilimler biçiminde ortaya koyabildiği ölçüde bir tür eleştirel pedagojiyi hedefleyebilir. Burada postkolonyal çalışmaların önemli yorumcularından Robert Young'ın (2000), *Şarkiyatçılık*'taki kuramsal gerilimlerin "Avrupa düşüncesini sömürgesizleştirme teşebbüsü için son derecede yol gösterici" olduğunu varsayan yaklaşımını, kimlik ve söylem ilişkisine yoğunlaşan bir analizle tamamlamayı deneyeceğim. Bunun en iyi yolu ise, hümanizm ve antihümanizm, yerel bilgi ve evrensel bilgi, radikal dil anlayışı ve iyi irade arasındaki gerilimlerle, *Şarkiyatçılık*'ın realizm ve milliyetçilik açısından konumu üzerinde düşünmektir.

Hümanizm ve Antihümanizmin Tuhaf Bileşimi

Söylem'in tekil yazarların etkisini azımsaması gerekçesiyle, Edward Said'in Michel Foucault'dan devraldığı kuramsal araçların yanında Antonio Gramsci'nin inisiyatif fikrine yer açtığını belirtmiştim. *Şarkiyatçılık*'ın Gramsci'si, inisiyatif, somut irade ve tarihsel izler üzerindeki arşiv çalışmasına ek olarak, kültürün sivil toplumun işlenmesindeki yapısal rolü bağlamında sivrilerek bir *konum üstünlüğü*'nün ifade edilmesini sağlar:

> Şarkiyatçılığa ... kalıcılığını, gücünü kazandıran *hegemonya*'dır... mevcut, işleyen kültürel hegemonyanın sonuçlarıdır. Şarkiyatçılık, Denys Hay'in Avrupa fikri dediği, tüm "o" Avrupalı olmayanlar karşısında "biz" *Avrupalıların kimliğini belirleyen ortak düşünce*'ye hiç de uzak değildir; dahası, Avrupa kültürünün en önemli bileşeninin tam da bu kültürü (...) hegemonyacı kılan şey olduğu savlanabilir: Avrupalı olmayan halklarla, kültürlerle karşılaştırıldığında, *Avrupalı kimliğinin diğerlerinden üstün olduğu fikri*. Buna bir de, Avrupa'nın Şark'a ilişkin düşüncelerinin (...) hegemonyası eklenir. Şarkiyatçılık, stratejisi gereği, Ba-

tılıya görece üstünlüğünü hiç yitirmeksizin Şark'la kurabileceği bir olanaklı ilişkiler dizisi sağlayan bu esnek *konum üstünlüğü*'ne dayanır hep. (2005b: 17)

Ne var ki, Said metodolojik çoğulculuk olarak yorumlasa da, farklı kuramsal araçların kullanılması bir dizi tartışmaya yol açmıştır. Bu tartışmada yer alan, *söylem*'siz bir *Şarkiyatçılık*'ı düşünmenin imkânsız olduğu yönündeki iddia yeterince ikna edicidir. Foucault'nun bilgi-iktidar ilişkisi, söylem, disiplin, temsil gibi temaları yorumlama biçimi Said için göz ardı edilemez bir önem taşır. Öyle ki, Said'e göre, Şarkiyatçılık,

> ... bir *söylem* olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Şark'ı siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini –hatta üretebilmesini– sağlayan o müthiş sistemli *disiplin*'in anlaşılması olanaksızdır. (2005b: 13)

Yine de Said'in konumunu kimliğin söylemsel inşası ile dilsel bir pratiğe indirgenemeyecek maddi gerçekliği varsayması arasında dikkat çekici bir gelgit üzerinden yorumlamak mümkündür. J. Hillis Miller'ın (1976) *Başlangıçlar*'ın birbirine muarız iki akım olan yapısöküm ve fenomenolojiyi aynı eleştirel pratiğin içinde seferber etmesinden, bir yanda kimliğin süreksizleştirilmesini diğer yanda ise eleştirel bir öz farkındalık yaratmayı hedeflemesinden kaynaklandığını belirttiği çelişkiler, belli bir düzeyde, hümanizm ve antihümanizmin çelişkili birlikteliği olarak kendini gösterir. James Clifford (2007), "Şarkiyatçılık Üzerine" yazısında, Miller'ın *Başlangıçlar* yorumuna benzer biçimde, "metodolojik muğlaklık"tan kaynaklanan "karmaşık eleştirel duruş"un altını çizer. Bu metnin önemi, *Şarkiyatçılık* üzerine ilk önemli eleştirilerden birini teşkil etmesinin yanı sıra, Said'in onu kendi üslubunu tasvir etmek üzere kullanmasından gelir:

> Clifford'un yönelttiği temel ve sık aktarılan eleştirilerden birisi, kitabımın özünde ciddi bir tutarsızlığın yattığıydı; şöyle ki, benim açıkça ilan ettiğim ve tartışma götürmez hümanist eğilimimle ele aldığım konu ve ona yaklaşım biçimimin antihümanizmi arasında bir çelişki bulunduğunu iddia etmekteydi. Clifford, "kitabın saldırdığı özleştirici kiplerinin

metnin kendisinde de depreşmesi"nden dem vuruyor ve kitabın "ikircim bir tavırla Batı hümanizminin totalleştirici alışkanlıklarına kapılmış olması"ndan yakınıyordu. Birkaç sayfa sonra ise devamla (ki, Clifford'u çok yararlı bir eleştirmen kılan bir gözlem gücüyle), benim "karmaşık eleştirel duruşum"un, tutarsızlıklarımın, vb. basitçe yanlış yola sapmış bir eğilim olarak görmezlikten gelinemeyeceğini, aslında kitabın "tedirgin edici açmazının... giderek artan bir küresel deneyimin karakteristik özelliği olan metodolojik muğlaklıkların birer semptomu olduğu"nu söylüyordu. (2005a: 11-12)

Eserin kendine özgü gerilimlerinden biri olan hümanist ve antihümanist akımın beraberliği kimlikle ilgili sonuçları açısından değerlendirilebilir. Bunun için, Said'in Şarkiyatçılığın *metinsel tutum*'a dayandığını iddia ettiği bölümde yer alan ve *söylem*'in eserde nasıl kullanıldığını ifade eden önemli bir pasajdan yola çıkabiliriz. Öncelikle, metinsel tutum, aşina olunmayan, yabancı, tehditkâr, eskiden uzakta olan bir nesnenin yakınlaştırılmasıyla ilgilidir. Daha önce belirttiğim gibi, Said'e göre, Şarkiyatçı söylem, "otorite aracılığıyla mesafeyi dengelemek, uzak bir kültürün yabancılığını akademik söylemlerin otoriter ifadelerine dahil etmek"le karakterize olur. Ayrıca, "okurların gerçeklikteki deneyimlerinin okumuş oldukları yla belirlendiği" metinsel tutumda, nesne *gerçek* niteliklerıyle değil tayin edilmiş ve indirgeyici kategoriler aracılığıyla tanınarak temsil edilir. Asıl önemlisi, bu kategoriler, nesnenin *doğal* gerçekliğiymiş gibi görünmeye başlar:

> Metinler yalnız bilgi üretmekle kalmaz; betimlemek üzere ortaya çıktıkları *gerçekliğin kendisini de yaratabilirler*. Bu bilgi ile gerçeklik, zamanla, bir gelenek ya da Foucault'nun deyişiyle bir *söylem* üretir; bundan üreyecek metinlerden, belirli bir yazarın yaratıcılığı değil, bu gelenek ya da söylemin varlığı ya da baskınlığı sorumludur gerçekte. Bu tür bir metin, tıpkı Flaubert'in *idées reçues* (basmakalıp düşünceler) kataloğunda topladıkları gibi önceden hazır öğreni birimlerinden oluşturulur. (2005b: 104-5)[58]

58. Said, metinsel tutumu, modern Şarkiyatçılığın başlangıcına yerleştirdiği Napolyon'un Mısır seferi ile açıklamaya devam eder. Napolyon ve şürekasının "Şark hakkında bildikleri hemen her şey, Şarkiyatçılık geleneğinde yazılmış, Şar-

Şarkiyatçılığın Batı'dan mutlak olarak farklı, tarihsiz, durağan, değişmez bir Şark'a mevcudiyet kazandırması, metinsel tutumu "gerçekliği yaratan", sabitleyici ve basmakalıp bir kataloğa dönüştüren söylemle mümkün olmuştur. Şarkiyatçılık tarihinin bize öğrettiği derslerden biri de, salt metinsel bir Şark formülleştirmesiyle bunun Şark'a uygulanması arasındaki aralığın gitgide azalmasıdır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda Şarkiyatçılık, Batı Avrupa devletlerinin emperyalist yayılmacılığı sonucunda

> ... bir araştırma söyleminden emperyal bir kuruma dönüşmekle kendi başkalaşımını tamamlamıştı... Kısa yoldan gidip modern Şarkiyatçılığın *hem emperyalizmin hem de sömürgeciliğin bir veçhesi* olduğunu söylemek su götürmez bir gerçeği dile getirmektir. (2005b: 106, 133)

Şarkiyatçılık'ın Foucault'culuğunu metodundan ziyade ilhamına atfeden Stuart Hall'un yorumu bu aşamada açıklayıcılık kazanmaya başlar (Hall'dan akt. Abu El-Haj 2005: 547). Said Şarkiyatçılığın "çirkin bir Batı emperyalizmi tezgâhı"yla açıklanamayacak karmaşık bir söylem düzeni olduğu notunu düşse bile (2005b: 21),[59] dikey ilişkiler örgütleyen yabancılaştırıcı bir güce atıfta bulunmayı sürdürür. Böylece Foucault'nun söylem kavramı –Frantz Fanon'un sömürgede Marksizmin esnetilmesi gerektiği belirlemesini hatırlatır biçimde– esnemeye başlar. İktidarı merkezileştiren klasik iktidar kuramlarına, odaksız bir biçimde toplumun "kılcal damarları" boyunca yayılmış yeni pan-iktidarla verilen cevaptan farklı olarak,

---

kiyatçılığın *idées reçues* kitaplığına yerleştirilmiş kitaplardan gelmeydi... eylemlerine anlam, anlaşılabilirlik ve gerçeklik katan... onlara başarılarını kazandıran da Şarkiyatçılıktı" (2005b: 105).

59. *Şarkiyatçılık*'ın Türkçeye ilk tercümesinde altbaşlıkta –orijinalinde yer almadığı halde– "sömürgeciliğin keşif kolu" ibaresi geçer. (Cemil Meriç (2013: 96) bu ifadenin kendisine ait olduğunu iddia etmiştir.) Ana metinden anlaşılabileceği gibi, "sömürgeciliğin ve emperyalizmin veçhesi", bir bağlam olarak Said'in kullanımında mevcut olsa bile, kitabın esas alt başlığı "*Western Conceptions of the Orient*, yani Batı'nın Şark Anlayışları"dır. Burada daha ziyade Şark'ın temsiller olarak nasıl vücuda getirildiğine yönelik bir belirleme olmasına karşın, Türkçe çeviride sömürgecilik mevzusunun icat edilmesi, kitabın nasıl alımlandığının bir belirtisi olarak görülebilir: *Söylem*'siz bir Şarkiyatçılık.

Said, iktidarı *konum*'landırır.[60] Hegemonya kavramına başvurunun nedenlerinden biri de konum üstünlüğü varsayımının temel alınmasıdır. Said, bu terimle, Gramsci'nin sivil-politik toplum diyalektiğinden hareketle, Şarkiyatçılığın kurumsallaştığı Batılı "sivil toplum" da kültürün kaba kuvvet değil rıza aracılığıyla nasıl işle(n)diğini ve bu işleyişin jeopolitik olarak *nereye* dayandığını ortaya koymayı amaçlar:

İngiltere, Fransa ve yakın dönemde de ABD emperyalist güçler oldukları için, bunların siyasal toplumları, ne zaman nerede yurtdışındaki emperyalist çıkarlarını ilgilendiren bir şey olsa, sivil toplumlarına bir aciliyet duygusu salar; onları doğrudan siyasete sokar. (2005b: 20)

Bu bağlamda, Şarkiyatçılık, Gramsci'nin coğrafi düşünme tarzıyla anlaşılabilecek,

...*jeopolitik bilincin* araştırma metinlerine, estetik, iktisat, sosyoloji, tarih, filoloji metinlerine dağılımıdır... [bu] gibi araçlarla Şarkiyatçılık tarafından kalıcı kılınan bir "çıkar" öbeğinin de *işlenip inceltilmesidir*... Kültür gibi her yere sinen *hegemonya dizgeleri*'nin sağlamlığı ve kalıcılığı, bu dizgelerin yazarlar, düşünürler üzerindeki *içsel zorlayıcılığı*'nın

60. Said "Foucault ve İktidar İmgelemi" başlıklı makalesinde, Foucault'cu iktidarın anonimliğini, iktidarın sadece işleyişi açısından analiz edilmesini ve direniş sorununu öne çıkararak bu "kötümser" yaklaşıma karşı Gramsci ve Raymond Williams'ın düşüncelerini ele alır (2000b: 239-45). Foucault etkisinin zayıflamasının birkaç temel nedeni vardır. İlk olarak, *Cinselliğin Tarihi*'nde iktidarın "her yerde" olduğunu, "her yerden fışkırdığını" ileri süren Foucault bu kitap için verdiği bir söyleşide "iktidarın (bireysel veya kolektif) iradeler yoluyla kendisini oluşturmadığını ve çıkarlardan kaynaklanmadığını" ileri sürer. İkincisi, Foucault iktidarı taslaklaştırırken "daha yüksek düzeydeki merkezinden değil alt düzeydeki zemin ve dış sınırlardan yola çıkmak" gerektiğini ekler. Bu iktidar, Merquior'un belirttiği gibi, "her yerde hazır ve nazır olmakla kalmaz, aynı zamanda anonim ve kapsamlı bir yapı gösterir". Merquior, Foucault'nun iktidar anatomisinin "pankratik" olarak tanımlanabileceğini öne sürerken bunu kasteder. İktidarın anonimleşmesi, panteizm paradoksuna benzer bir duruma neden olur. İktidar her yerde ise hiçbir yerde değildir. Bu, Şarkiyatçı söylem çözümlemesi yapan kuramcı için bir noktadan sonra faydasız hale gelen bir tezdir: "Öznenin dogmatik bir biçimde atılması, zorlamayı nesnesinden alıkoyarak hükmetmeyi maddilikten çıkarır. Edward Said gibi bir hayranının bile yerinmesinin gösterdiği gibi, Foucault'da iktidarın niçin ve nasıl ele geçirildiğine, kullanıldığına ve elde tutulduğuna ilişkin tek bir sözcük yoktur" (Merquior 1986: 157).

tek yönlü bir dizginleme olmadığı, *üretici bir zorlama* olduğu görüldüğünde daha iyi anlaşılabilir. (2005b: 16, 21-22, 24)

Şarkiyatçılığın Gramsci'nin sivil toplumun işlenmesi olarak tanımladığı bir süreçle vücut bulduğu belirlemesi, onu bir söylem olarak tanımlayan diğer yaklaşımla belirli bir düzeyde hemderttir: İkisi de (*hegemonya* ve *söylem*) Şarkiyatçılığın karşısına doğrusu konulsa dağılıp gidecek bir ideolojik yalanlar derlemesinden çok daha çetin bir olgu olarak anlaşılması gerektiğini öğütler. Ayrıca bir galatımeşhurdaki gibi, Said'in konum üstünlüğü ve emperyalizm kuramı içermediği gerekçesiyle Foucault'nun düşüncesine ilgisini yitirdiğini söylemek de basit bir açıklama olur.[61] Yukarıdaki Gramsci'ci pasajın son cümlesinde dahi üretken bir iktidar yaklaşımının izleri görülebildiğinden, söylemin kuramsal gücünün Said tarafından bütünüyle yadsındığını iddia etmekse bizi apaçık bir yanılgıya götürecektir. Said, kitaba yazdığı yeni önsözde, hegemonya ve söylem kavramlarını yeniden bağlantılandırarak, eleştirel araştırmacının görevini, yabancı toprakların emperyalizm tarafından ele geçirilmesi safhasındaki "mücadelenin ezici maddiliği" ile dilsel-söylemsel oluşumların "görünüşte dünyadan kopuk incelmişlikleri" arasındaki karşıtlığa rağmen bunları ilişkilendirmek olarak belirler. Aslında Said bu konuda, sorunu kendisine atıfla ortaya koyan *Postyapısalcılığın Ötesine Geçmek* derlemesinin yazarlarından Raymond Tallis gibi düşünür: "Dil dışında hiçbir şeyin olmadığı biçimindeki aşırı versiyonunda –Edward Said'in çarpıcı deyişindeki 'duvardan duvara metin'– metinlerarasılık yeni-Kantçı idealizmin dilbilimsel türüne dönüşür" (1996: 97). Buna karşılık söylemin metinsel idealizm tuzağından kaçınmayı mümkün kılacak bir üstünlüğü vardır. Eleştirel araştırmacı, söylemi dünyadan kopuk bir oluşum

61. Örnek olarak bkz. Courville, 2007. Robert Young'ın postyapısalcılığı bir sömürge söylemi kuramı olarak okuma önerisinden hareket edilirse, açıklamayı postyapısalcı addedilen bütün filozoflara doğru genelleştirmek de hatalı olacaktır. Young'a göre, postyapısalcılığın miladı olarak belirleyebileceğimiz tarihsel an, Mayıs 1968 değil, Cezayir Bağımsızlık Savaşı'dır. Fransız düşüncesindeki hümanizm eleştirisi (ya da postyapısalcılık), "en baştan itibaren sömürgeciliğin siyasi eleştirisinin bir parçası olarak yönetilmiştir" (2000: 11, 197).

gibi değil "mücadelenin ezici maddiliği"yle ilişkili biçimde ele alabilir. Said de (1991) *Şarkiyatçılık*'ın ardından kaleme aldığı en önemli eserlerinden birinde dünya, metin ve eleştiriyi birbiriyle tekrar bağlantılandırır.

Hegemonya ve söylem kavramlarını uzlaştırma çabası, Hegelci efendi-köle ilişkisi ve yabancılaşma kuramı devreye girdiğinde sekteye uğrar. Said, Anwar Abdel Malek'in (2007) Şarkiyatçılık hakkında öncü makalesindeki Hegelci temalara atıfla, "Şark ya da Şarklının alçaltılmış konumu"ndan bahseder ve şu soruyu yöneltir: "Malek'in yetkinlikle nitelediği Şarklılaştırılmış Şark'ın, siyasal *efendi-köle ilişkisi*'nden başka bir şey üretmesi mümkün müdür?" (2005b: 107). Said'in analizinde öne çıkardığı birden fazla nokta vardır. Malek'e göre, Şarkiyatçılık araştırma nesnesini sorunsal düzleminde, özsel nitelikte, "bünyesel bir ötekilik" ve "özerk olmayan, bağımsız olmayan bir *şey* olarak" belirler. "İzlek düzleminde" özcü bir anlayışı ırkçılığa varacak olan niteleyici bir etnisist tip sınıflaması aracılığıyla ifade eder. "Tarihten koparılmış, dolayısıyla soyut, özsel olarak kavranmış bir tip sınıflamasına varılır sonunda." Asıl önemlisi "kabul edilebilir tek Şark ya da Şarklı", "yabancılaşmış varlıktır, yani felsefedeki anlamıyla, *kendiyle ilişkisinde kendinden başka olan*'dır; *başkaları tarafından konulmuş, anlaşılmış, tanımlanmış –ve oynanmış– olan*'dır" (akt. Said 2005b: 107).

Burada Şark'ın gerçekliğiyle oynanması sonucu kendisine yabancılaşması, söylem kavramının antihümanizmini kesintiye uğratan hümanist eğilimi teşhis edebileceğimiz noktalardan biridir. Mantıksal sonuçlarına ulaştırılmış antihümanist perspektiften tanınma ve yanlış tanınma arasında bir ayrım yapmak neredeyse imkânsızdır; çünkü bu bakış açısından, ortada bir hakiki bilgi sorunu olmadığından, doğru tanınma hakikat, yanlış tanınma çarpıtma ile eşanlamlı değildir. Daha doğrusu, yanlış tanınmadan söz edildiğinde, hakiki bilgi, doğru temsilden sapmışlık ve tanınanın kendi özüne yabancılaşmasına gönderme yapılıyordur. Oysa asıl yapılması gereken, söylem öncesi bir özgün güç olmadığı ilkesinden hareketle, söylemin kimliği özüne yabancı hale getiren yanlış temsilleri egemen kıldığının değil, dünyanın söylem tarafından nasıl inşa edildi-

ğinin araştırılmasıdır. Aksi takdirde, kimliğin kendisine özdeş telakki edildiği, söylem öncesi bir saflık durumu önceden varsayılmış olur.

Aslında Said, saf ve/ya mutlak Şark diye bir "şey"in hiçbir zaman var olmadığını iddia ederek Şarkiyatçı söylem öncesi bir Şark fikrinden uzak durduğunu kısa yoldan belirtmiştir: "(S)af ya da mutlak Şark diye bir şey hiçbir zaman var olmadı; benzer şekilde... Şark 'fikri' gibi masum bir şey de..." (2005b: 32). Ancak söylem mefhumuna sadakati anlatan bu belirlemeye karşın, Şark'ın Şarkiyatçı emperyalizm öncesi bozulmamış bir gerçekliğinin olup olmadığı eserde yer yer akla takılan bir soru olarak kalmaya devam eder: Acaba Said, söylemin Şark'ın gerçekliğini yarattığını ve söylem öncesi bir Şark'ın olamayacağını yazarken, bir yandan da Giambattista Vico'nun (kayıp duygusu) düşüncesini sürdürmekte midir? Şark kelimesi, Vicocu düşüş öncesinde kelimelerin şeyleri karşılayabildiği dolaysızlık durumundaki gibi bir gerçekliğe mi sahipti? Eğer böyleyse, bu, sahici Şark'ın kendi bünyesine yabancı bir varlık tarafından yozlaştırıldığını söylemek anlamına mı gelir?

Said'in dikkat çekici belirlemelerinden biri de, Şarkiyatçı söylemin –kavramların gerçek bir varlık veya töz olduğunu savunan– radikal realist bir epistemolojiye dayandığını iddia etmesidir:

> Öyleyse, felsefe açısından bakıldığında, en genel haliyle Şarkiyatçılık dediğim dil, düşünce, tasavvur türü, *köktenci bir gerçekçilik biçimi*'dir. Şark'a ait sayılan sorunlarla nesnelerle, niteliklerle, bölgelerle uğraşma alışkanlığı demek olan Şarkiyatçılığı benimsemiş herkes, hakkında konuştuğu ya da düşündüğü şeyi bir sözcük ya da ifadeyle gösterecek, adlandıracak, imleyecek, sabitleyecek ve böylece bu *sözcüğün de gerçeklik kazandığı ya da zaten gerçekliğin ta kendisi olduğu* düşünülecektir. (2005b: 82)

Said son eserlerinden birinde bu konuya yeniden döndüğünde, kavramların gerçek olduğunu söyleyen realistler ve adlardan başka şeyler olmadıklarını iddia eden nominalistler arasında ya/ya da biçiminde katı bir seçim yapmak yerine farklı bir konum bulmak ister gibi görünür: "Aynı anda *hem* bir nominalist *hem de* bir realist olabilir"iz (2005a: 105). Yukarıdaki pasajda yer alan, Şarkiyatçılığın

köktenci bir gerçekçilik biçimi olduğu ifadesinde daha ılımlı bir gerçekçilik formu olabileceği imasının bulunduğu da ileri sürülebilir. Said, Şarkiyatçılık ile Şark arasında bir mütekabiliyet olup olmadığıyla değil, Şarkiyatçılığın iç tutarlığıyla ilgili olduğunu belirtmesine rağmen, "Şark'ın *aslında,* gerçeklikte hiçbir karşılığı olmayan bir yaratı ya da fikir olduğu sonucuna varmak yanlış olur" diye ekler (2005b: 15). Aynı bağlamda, bir taraftan Şarkiyatçılığın Gaston Bachelard'ın "mekânın poetikası" uyarınca, coğrafya ve mekânın imgesel süreçle anlam kazandığı bir inşa faaliyetine dayandığı ifade edilirken, diğer taraftan bu imgesellikle ilgili olarak "kurmaca" yerine "yarı-kurmaca" teriminin kullanıldığının, hatta "olgusal tarih ve coğrafya"dan da bahsedildiğinin altını çizelim. Demek ki, yarı-kurmacayla anlatılmak istenen, bütünün diğer yarısının olgusal olmasıdır: "Zaman ile uzam, daha doğrusu tarih ile coğrafya hakkındaki tüm bilgimizin öncelikle imgesel olduğunu iddia etmek gereksiz. Unutmayalım ki, olgusal tarih ile olgusal coğrafya da mevcuttur" (2005b: 65). Said, tuhaf bileşime sahip bir metodolojiyi, kitaba yöneltilen eleştirileri cevapladığı 1995 tarihli önsözde de sürdürür. Buna göre, Vico'nun tarih görüşünden yola çıkarsak, Şark ve Garp gibi sözcüklerin doğa olgusu gibi sabit bir gerçekliğe karşılık gelmedikleri anlaşılır. Bununla birlikte, salt imgelemin ürünü olduklarını söylemek de yetersiz bir iddiadır. Çünkü söz konusu olan, ampirik olan ile imgesel olanın "tuhaf bir bileşimidir" (2005b: 345).

Nihayetinde kimliğin hem bir gerçekliğinin olduğu hem de herhangi bir kimliğin bir addan başka bir şey olamayacağı varsayımlarından müteşekkil tutumun değişkeleri *Şarkiyatçılık*'a damgasını vurmuştur. Bu kısmın başında, eserin karşı-siyasetin manifestolarından biri haline geldiğini söylemiştim. Dolayısıyla, ilk kuramsal gerilimin sonuç kısmına geldiğimiz bu aşamada, problemleri karşı-siyasetle mukayeseli bir zemine yerleştirelim: Söz konusu zorluklar, feminizm tartışmalarındaki temel sorunları anımsatmaktadır. Bu karşılaştırmada *Şark*'ın yerini *kadın* almış ama sorunun özü değişmeden kalmıştır: Şark'ın Şarkiyatçılığın inşası olduğu gibi kadın da ataerkil toplumun üretimiyse, bu kategorileri inşa eden sistemleri basit bir biçimde tekrarlamayan bir alternatif nasıl benimsenebilir?

Robert Young bu noktada bir farkın altını çizer: "Feminizm kadın kategorisinin sorunlarına rağmen yine de tümden elden çıkarmaya isteksizken, Said'in Şark kategorisini tutmaya dair hiçbir girişimi yoktur" (2000: 204). Said'in, eseri Şark savunması gibi alımlayacak muhayyel bir okur kitlesine karşı,[62] Raymond Williams'ın "içkin tahakkümcü tarz"ın silinmesi dediği bir süreçle, Şark ve Garp kategorilerinin berhava olmasını amaç edindiği doğrudur (2005b: 37). Fakat diğer yandan, Said'in Şark'ı bir biçimde tutma girişimlerinin kendisini nasıl gösterdiğini ve işin bu düzeyde iyice karmaşık bir vaziyet aldığını analiz ettim. Asıl metodolojik sorun, Said'in bir taraftan Şark'ın gerçekliğinden söz ederken, öte taraftan Şark kategorisini "elden çıkarmaya" yönelik antihümanist stratejileri yürütmesinden kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım ise, Said'in nazarında, baskıcı söylemlere karşı kimlikleri için bir direniş alanı arayan karşı-siyaset aktörlerinin kendi olumsuz imajlarını düzeltirken aynı zamanda yeni bir imaj oluşturmalarının yarattığı güçlüklerle birlikte düşünülmelidir. Öyleyse, James Clifford'un basiretli yorumuna geri dönüyoruz. Zikredilen tuhaf bileşime yapısal olarak bakıldığında, "giderek artan bir küresel deneyimin karakteristik özelliği olan metodolojik muğlaklıkların birer semptomu" olarak görünmektedir. Buna yapılabilecek bir ilave, "giderek artan küresel deneyim"i karşı-siyasetle ilişkilendiren bir yorum olabilir.

62. Entelektüel faaliyetinden bir Selahaddin Eyyubi çıkarmaya uğraşan Doğucu popülizmden kendisini ayırt etmeye çalışırken zavallı Said'in dilinde tüy bitmiştir dersek abartmış olmayız. Asıl meselenin İslam'ı savunmaktan çok farklı olduğunu çeşitli şekillerde ifade etmiştir. Bir söyleşide, "Beni İslam'ın büyük bir savunucusu olarak görüyorlar ki, saçma tabii. Ben sahiden alabildiğine ateistim" bile demiştir (Said, 2001: 75). Esasında *Şarkiyatçılık*'ın "Bugünkü Şarkiyatçılık" bölümünde, geçen asrın en büyük Şarkiyatçılarından biri ve Fransız Şarkiyatçılığının öncü figürü olarak geçen Louis Massignon'un aynı zamanda "Müslüman uygarlığının yanında saf tutan yılmaz bir savaşçı" olduğu açıkça belirtilmişti (2005b: 282). Demek ki, "İslam medeniyeti"ni savunmak Şarkiyatçılıktan azade olmanın teminatı değil. Bunun kuramsal temeli, Said'in Şarkiyatçılığı "Şark" ile "Garp" arasındaki "ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçemi" olarak tanımlamasıdır (2005b: 12). Kitabın tam başında yer alan bu açıklama, kitabın en güçlü ama en az okunan, en az anlaşılan ve/ya sıkça göz ardı edilen kuramsal boyutlarından biridir.

İçeriden Epistemoloji Riski

En çetin kuramsal zorluklardan biri de içeriden epistemoloji ihtimalini düşünmeye başladığımızda tezahür eder. Şarkiyatçılığın bilgisi, Şark'ı inceleyen bir Avrupalı veya Amerikalı'nın bilgi üretimi "kendi gerçekliğinin temel koşulları"ndan ayrılamayacağından ötürü, politikanın kaba dünyası tarafından "lekelenmiş, damgalanmış ve bozulmuştur" (Said 2005b: 20-21).[63] Peki Şarkiyatçılık Şarklı *deneyimi*'ne sahip olmayan araştırmacıların Şark'a *kuramsal* bir bütünlük empoze etmeleri anlamına geliyorsa, "Şarklı" deneyiminin "çarpıtılmamış" bilgisine sadece o deneyimi paylaşanlar mı ulaşabilir? Said açıkça böyle bir iddiada bulunmaz ama belli belirsiz bir kuşkunun kitabın kapağını kapadıktan sonra okurun aklını kurcalamaya devam etmesine engel de olamaz. Soyut evrenselciliğe karşı *konumsallık* lehine daha güçlü tutum alan Stuart Hall gibi bir düşünürden bahsediyor olsaydık, konu bu ölçüde bir zorluğa yol açmayabilirdi. Oysa Edward Said, Filistin davasının politik aciliyetini vurgulayan bir eylemci-düşünür olmasının yanı sıra (kozmopolitizmin kök anlamlarındaki) ulusal sınırlar ve önyargılardan bağımsız olma ile nitelenen "kültürel bir tavır olarak kozmopolitizm"le (Tomlinson 2004: 249) entelektüel kariyerinin başından beri dirsek temasında olmuştur. Filistin Kurtuluş Örgütü'ndeki enternasyonalist eğilimleri paylaşan genç Said'in geç dönem çalışmalarında yeni kozmopolitizm arayışı öne çıkar.[64] Bu arayışın ana fikri, bir sınır

63. Bir "stratejik konumlandırma" gereği, "Şark hakkında yazan herkes, kendisini Şark karşısında bir yerde konumlandırmak zorundadır" diye yazar Said (2005b: 29).

64. Said, *Kültür ve Emperyalizm* gibi daha yakın dönemde kaleme alınmış "Milliyetçilik, İnsan Hakları ve Yorum" makalesinde Fanoncu mirasın ayrılmaz parçası olduğunu düşündüğü milliyetçilik eleştirisinin "yeni bir evrensellik kurmak" ilkesiyle uzlaştırılması amacına yönelik bir "yorumlama"nın politik gerekliliğinden söz ederken Partha Chatterjee'nin *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası* kitabındaki kritik bir pasaja uzun bir atıfta bulunur: "Milliyetçi söylemin eleştirisi, bu mücadelelerin kitlesel gücünü *yeni bir evrensellik bilinciyle* birleştirmenin yollarını, yanlış bir şekilde bir ulus adına konuşma olan bir devletin

çizme edimiyle ulusal kültürlerin birbirlerine geçişlerinin üzerinin örtülmesi ve/ya ulusallıkların geçişsiz bir hareketle mutlaklaştırılmasının eleştirisinde toplanır. Bununla birlikte, Said, hem Avrupamerkezci evrenselciliğin hem de milliyetçiliğin tahakküm edici bütünlüklere yol açan geçişsiz atılımlar olduğunu düşündüğü noktada, modern kozmopolitizm ideasının öncüsü Kant'tan da ayrılır. Said'in düşüncesi, aynı zamanda, Doğuculuğun –Şarkiyatçılığın– Batıcılığı(nı) yeniden üreten tehlikeli bir girişim olarak anlaşılabileceği imasıyla tamamlanır. Said, 1995 baskısına yazdığı önsözde kitap hakkındaki Batı-karşıtı ve Doğucu yorumları özellikle gündemine almıştır:

> Kitabın alımlanışının beni en çok üzen, şu anda (1994) üstesinden gelmek için en çok uğraştığım bir yönüyle söze başlayayım: Kitaba atfedilen Batı aleyhtarlığı... Yazarı da savları da açıkça özcülük karşıtı, Şark ile Garp gibi tüm kategorik adlandırmalar karşısında had safhada kuşkucu, Şark ile İslamı "savun*mama*ya", hatta tartış*mama*ya büyük özen gösteren bir kitaba ilişkin bu karikatürvari yorumlar karşısında ne diyeceğini bilemiyor insan. (2005b: 344-45; italikler ve tırnak işaretleri özgün metinde.)

Biz kitabın alımlanmasının doğruluk değerini tartışmak yerine, çok sevdiği William Blake dizesine ("Karşıtlık hakiki dostluktur") yakın bir ruhla, Filistinli düşünürün okurunu özgül *deneyim*'e doğru çekmesinin nedenleri üzerinde düşünmeyi deneyebiliriz. Bu yeniden düşünme, Said'in tasarımının kendi niyetinin hilafına gelişebileceği noktaları belirlemek açısından olduğu kadar, eleştirel bir kimlik anlayışı bakımından da mühimdir. Dolayısıyla *Şarkiyatçılık*'ın bildirim ve imalarını imtiyazlı bir yerel/konumlanmış bilgi *versus* evrensel bilgi şeması ile özcü bir kimlik politikası anlayışının ontoloji (olmak) ve epistemolojiyi (bilmek) eşitleyen, daha açık bir deyişle, bir kolektiviteyi bilmek için onun üyesi olunmasını şart koşan *içeriden epistemoloji* anlayışı açısından ele alalım.[65]

ideolojik etkisini yıkmak, kendisini sermayenin hizmetine koşan bir bilimin sözde egemenliğine meydan okumak, başka bir deyişle eski sorunsal ve tematiği yenileri ile değiştirmenin yollarını bulmak zorundadır" (Chatterjee 1996: 311).

Öncelikle, külliyatı bir bütün olarak incelendiğinde, Said'in çalışmaları, sosyal bilim felsefesi açısından şunu açıklıkla ortaya koyar: Asıl önemli olan, düşünceyi saf düşünce olarak değil, tarihsel dünyada, belli bir politik coğrafyada girdiği ilişkilerin ona verdiği somut biçimlerle, seyahatlerinde kazandığı kanlı canlı formlarla tanımaktır (1979: 7, 1991: 226-47, 2000b: 436-52). Bu yaklaşım, düşüncelerin taşıdıkları soyut doğruluk değeri ve evrensel geçerlilik taleplerinin yanı sıra (belki de bunlardan ziyade) hegemonya mücadelesinde oynadıkları rollerini dikkate alan Gramsci'ci düşünce biçimiyle akrabadır. Keza Said'in Antonio Gramsci'den türettiği düşünce mirası, kısmen, –"Marksist epistemolojinin geleneksel tanımı" sayılan "kuram-pratik birliği ilkesi" (Anderson 1982: 164) uyarınca– kuram-pratik ayrılığının politik mücadele içinde aşılmasında toplanır.

Ne var ki, kuramsal araçlarla bilme etkinliğinin deneyimden beslenebileceği teması deneyim *versus* kuram anlayışına doğru götürülürse, Gramsci, Said'in ilham kaynakları arasından hızla çekilir. Bu durumda Said'in kuramsal sistemlere karşı deneyim, somut durumların anlaşılması ve konumsallık gibi temaların felsefi izahlarını bulduğu fenomenolojik lügata yeniden yönelmek anlamamızı daha açık bir çerçeveye yerleştirecektir. Lügat derken, fenomenolojinin sosyal fenomene uygulanmasına dayanan; hayatı "ikinci el"den açıklayan kuramsal çerçevelerin deneyim üzerindeki baskısı, somut durumların önemi, evrensel kategorilerin ve açıklama biçimlerinin reddi gibi tercihleri gündeme getiren bir sosyal bilim metodolojisinden söz ediyorum.[66]

Konumsallık, kimliği deneyim açısından anlamaya yönelik bir pencere açtığı ölçüde yabana atılamaz. Ancak özgül bir kimliğe yö-

65. "İçeriden epistemoloji", "öteki içeridekileri bilmek için *içeriden olmak* gerekir" ilkesini temel alır (Fay 2005: 23).

66. Bu anlayışın fenomenolojinin felsefi dünyasıyla bağlantısını kurmak ayrı bir tartışma konusudur. Bununla birlikte, bir fikir uyandırmak amacıyla şu pasajı hatırlatabiliriz: Maurice Merleau-Ponty'ye göre, "insan dünyasına girmeyip onun boyunduruğu altına giren" hayvan dünyasına "hayvan yaşamından gelmeyen sorularla yaklaştığımız sürece o yaşamın *özgünlüğü*'nü ortaya çıkaramayız" (2010: 42).

nelik bilginin başkalarının o deneyimi soyutlayan kuramsal araçlarıyla değil, sadece *aynı* deneyimde *olan*'lar tarafından anlaşılabileceği, yorumlanabileceği ve ifade edilebileceğine işaret eden içeriden epistemolojiyle kesişebileceği noktaları belirlemek de önemlidir. Bu bağlamda, 1960'larda Siyah hareketi tarafından geliştirilen, ardından feminizmin gündemine yerleşerek onunla birlikte anılmaya başlanan bilinç yükseltme etkinliğine göz atmak yerinde olacaktır (Evans 1979, Disch 1997, Echols 1994). Bu etkinlik, Sara Evans'ın (1979) deyimiyle, deneyimi kuramın önüne yerleştirerek kuramın olmazsa olmaz başlangıç noktası olarak saptaması anlamında fenomenolojikti. Amaç, "kişisel yaşamın politik yorumlanması" olarak görülüyor ve bu yorumun bir biz bilincini vücuda getireceği düşünülüyordu. Ortak bir mekânda bir araya gelen kadınların veya siyahların kendi kişisel deneyimleri hakkında konuşmaları, bu deneyimleri paylaşanların hepsinin baskı altında olduğuna dair örtük bilinci uyandıracak, bunun sonucunda kişisel problemlerin aslında toplumsal oldukları anlaşılarak çözümleri de toplumsal alanda aranacak ve bütün bunlar bir kolektif dayanışmanın neticesi olarak gerçekleşecekti. Bazı feministlere göre, bilinç yükseltme, özellikle kadını yerleşik *kuramsal* paradigmaların içinde değerlendiren yaklaşımlardan kaçınması ve "gerçek" bir kadın kategorisine veya *deneyimi*'ne ulaşmanın yolu olması itibarıyla stratejikti. Bu antientelektüalist yöneliş, özgül bir kadın deneyiminden bahsetmenin mümkün olduğunu varsayarken, kadın deneyiminin kuramsal paradigmaların baskıcı açıklama biçimlerinden kurtarılıp radikalleştirilmesini de amaçlamaktaydı.

Bilginin deneyimi temel almasının zorunluluğu ile salt –o kimlikten *oldukları* için– *aynı* deneyimi paylaşanların o kimliği hakiki bir biçimde bilebileceği kesinliği arasında ince bir çizgi vardır. Bu ince çizginin ihlal edilmesinin politik sonucu büyük ihtimalle katı bir direniş kimliği formu olacaktır. Direniş kimliği, baskıya karşı mücadelenin belirli bir ânında aciliyetini dayattığı iddia edilse bile, Stuart Hall'un yeni kimlik politikası açısından daima yeniden düşünülmesi gereken bir politik tercihtir. İçeriden epistemoloji (birbirinden farklı deneyimleri lehimleyecek) tercümenin politik değerini

es geçer ve içe dönüklük paradigmasının genel sorunları kronikleşir. Sadece ve sadece aynı deneyimlerin paylaşılabildiği durumda karşı-siyasetin öğeleri arasında politik eklemlenme (düğüm noktaları) teşekkül edemez. Oysa karşı-siyaset, –uzlaşmazlık öğesini hiç akıldan çıkarmayan– bir konumlar ve deneyim dilleri arası tercümeyi hedeflemediğinde hegemonya potansiyellerini yitirmiş olur. Ayrıca, eleştirel sosyal analizin sağladığı birleştirici kuramsal araçlar olmaksızın benzer problemler nüksedebilir. Alice Echols'ın belirttiği gibi, "yeni sol(cular), politik söylemi kişisel ilişkileri de içerecek bir biçimde genişleterek, bilinçsiz bir şekilde de olsa, kadın özgürleşmesinin aile, evlilik ve cinselliğin inşası eleştirilerini geliştirmesinin yolunu hazırlamıştı" (1994: 163). Üstelik, konumsallık tezi sonuna dek götürülecekse, salt kadınların kadınları anlayabileceği iddiasının da başka bir tikelcilik tarafından parçalanmaya mahkûm olduğu bir an gelip çattığında soru şuna dönüşür: Hangi kadınlar hangi kadınları anlayabilir?

Said içeriden epistemolojinin politik risklerinin farkındaydı. Bu yaklaşım ironinin modernist formlarıyla tezata düşer. İronik mesafe, "kendisinin olduğundan başka olabilme kapasitesine sahip bir varlık olduğunun farkında olmak"la ilgilidir (Fay 2005: 56). Burada deneyimin anlamı da değişerek sorunun odağı aynı deneyimlerden *benzer* deneyimlere doğru kayacak, bu noktadan itibaren ötekileri bilmek onlarla ontolojik denilebilecek bir özdeşleşmeye değil edimlerinin anlamlarının yorumlanmasına dayanacaktır. Başka bir deyişle, yorumlayıcı anlama, bilginin kaynağının deneyimin özünden o deneyimin anlamının kavranmasına doğru yön değiştirdiği noktadan hareket eder. Brian Fay'in eleştirel bir çokkültürlülük anlayışına ulaşmayı amaçlayan sosyal bilimler felsefesi açısından söylenirse, bu anlama olmaksızın,

> ... birisi olmak onu bilmenin ne gerekli ne de yeterli koşuludur. Yeterli değil çünkü birisi olabilir fakat yine de onun yaşamının ne olduğunu bilemeyebilirsiniz. Gerekli değil çünkü bazen bir deneyimi yaşamasanız ve bunu yaşayanlardan çok farklı olsanız bile bunun anlamını kavrayabilirsiniz... Hatta bazen, bu anlamı kavramak "birisi" olmayanlar için daha kolaydır çünkü bunlar, deneyimden, deneyimin anlamını takdir etmek

için gereken *mesafe*'de bulunurlar. (Fay 2005: 47)

Said, "iyi" Şarkiyatçıların kendi kimliklerini aşabilen bir düşünümsel mesafe geliştirdiklerini varsaydığında, "birisini bilmek için o olmalısınız" ilkesindeki epistemoloji-ontoloji koşutluğuna olumsuz cevap vermiş oluyordu.[67] Böylece, bir Batılının Doğuluyu muktedir olmayan yollardan bilebileceğine, onun deneyiminin anlamını yorumlayarak deneyimlerini paylaşabileceğine kapı aralanır. Michel Foucault'yu söylem kavramında bireysel inisiyatife yer bırakmamakla eleştiren Said'in bu kapıyı açması mantıksal olarak zorunluydu. Ne var ki, hem bunun nasıl olacağı *Şarkiyatçılık*'ta çözümsüz kalır hem de eserin Şarklıların "kendi" bilgilerinin daha sahih olup olmayacağı konusunda kuşkulara neden olan çelişkileri varlıklarını gizlice sürdürmeye devam eder. Said'in *Şarkiyatçılık* hakkındaki görüşlerini gözden geçirdiği önemli bir yazısında içeriden epistemolojinin altını "sahiplenici dışlayıcılık" olarak çizmesinin nedenlerinden biri bu olmalıdır:

Adorno'nun *negatif diyalektiği*'nin verdiği dersi hatırlayarak analize sözün tam anlamıyla aykırı, yapısökümcü ve ütopyacı bir şey olarak bakmalıyız. Ama her türlü yoğun, yaptığı işe kendini inandırmış ve yerel en-

67. Said, özellikle İslam tasavvufu uzmanı Louis Massignon gibi "iyi" Şarkiyatçıları ayırt eder: "Hiçbir modern Şarkiyatçı ... tek bir deneme çerçevesinde, bir alay İslam mutasavvıfı ile Jung'a, Heisenberg'e, Mallarmé'ye, Kierkegaard'a onun kadar kolay (ve kusursuz) bir şekilde göndermelerde bulunamazdı... Bununla birlikte düşünsel dünyası açıkça belirlenmiş bir dünyaydı" (2005b: 279-80; ayrıca bkz. Turner, 2004). Bu çok tartışılmış konuyu, eleştirel sekülarizm bağlamına katkı yapma amacıyla ele alabiliriz. Massignon'a yönelik ilgi, Said'in sekülarizmi öncelikle bir milliyetçilik ve özcülük eleştirisi olarak belirlediğini (Mufti, 2004, 2007) ayırt etmediğimizde bir mantık hatası olarak anlaşılabilir, çünkü Said'in bu ilgisini açıklayabilecek olan imgelerin birçoğu klasik sekülarizmin içkinliğinden farklı bir durumu çağrıştırır. Bunlar Sigmund Freud'un (2004) "okyanussal benlik"i betimlerken kullandığı imgelere benzer: "Evrenin tümüne bağlı olma ve sınırsızlık duygusu." Evrenin tümüne bağlı olma arzusu Massignon'da dini-mistik bir açıklama bulur. Ayrıca, Massignon'un –Şarkiyatçı söylem tarafından açıkça belirlenmiş düşünsel dünyası bir yana– Hallac-ı Mansur'dan Kierkegaard'a, Doğu'dan Batı'ya entelektüel birikimi, *Batı-Doğu Divanı Orkestrası* düzenleyen, Kipling'e karşı Goethe'nin ruhunu canlandırmaya çalışan tutumunu düşünürsek, Said'in daha o dönemden ilgisini çekmiş olmalı.

telektüel çalışmanın başına bela olan bir sorun kalır geriye... Madun grupların –kadınlar, siyahlar, vs.– tahakküm karşıtı eleştirileri saptar ve işlerlerken, bunun bir sonucu olarak, özerk deneyim ve bilgi alanları yaratma açmazını çözüp çözemeyecekleri sorunu. Burada iki türlü *sahiplenici dışlayıcılık* gündeme gelebilir: Birincisi, deneyim yoluyla içeriye yerleşip dışlayıcı bir tutum almak (kadınlar hakkında ve onlar adına yalnızca kadınlar yazabilir ya da Şarklılara iyi davranan edebiyat iyi edebiyattır), ikincisi, yöntem yoluyla içeriye yerleşip dışlayıcı bir tutum almak (iktisat, Şarkiyatçılık, kadın edebiyatı hakkında yalnızca Marksistler, Şarkiyatçılık karşıtları, feministler yazabilir). (2000a: 85-86)

Said hakkında eleştirel bir giriş kitabı yazan Valerie Kennedy (2000), bu sorunların Said tarafından "hiçbir zaman" çözümlenmediğini iddia ederken, ilke olarak, konumsal bilgiyle evrensel bilgi geriliminin keskin bir sentezlemeyle aşılmasını kastediyorsa haklıdır. Doğrusu, sorunu böyle çözmek yerine, Hannah Arendt yorumcularının belirttiği türden "geliştirilmeye değer içgörü"ler olarak ele almak etik-politik anlamda daha üretkendir.[68] Fakat Said'in bu yakıcı sorunla uğraşmaktan vazgeçtiği kastediliyorsa, bu yargı son derece yanıltıcı olur. Said, *Kültür ve Emperyalizm*'in "Farklı Deneyimler" başlıklı bölümünde, bu zor problemi bütünüyle çözecek bir

68. Maurizio Passerin d'Entrèves, Arendt düşüncesinde yargı kuramının eylem kadar sistematik geliştirilmediğini, biri Aristotelesçi diğeri Kantçı, birbiriyle uzlaştırılması zor iki yargı tasavvuru bulunduğunu yazar. Bu, Arendt'in düşüncesini "karşıt yönlere doğru çeker; Aristotelesçi olanı tikele doğru bir ilgiye, Kantçı olanı ise evrensellik ve tarafsızlığa doğru" (2001: 245-46). Bu gerilime Seyla Benhabib de dikkat çekmiştir. Aristotelesçi pratik akıl geleneğinin, bağlamsallık, sınırlı tikeller ve belli bir etik-politik topluluğun yaşamına katılma üzerindeki vurgusuna karşılık, Kantçı yargı modeli bağlamsallığa herhangi bir gönderme yapmayan soyut bir düşünme tarzını içerir. Benhabib, son tahlilde, liberal-komünitaryen tartışmasına üretken bir müdahale imasıyla, Arendt'in farkında olduğu bu zorluğu "geliştirilmeye değer bir içgörü" biçiminde yorumlar: "Arendt'in tamamlanmamış yargı yetisi öğretisi, bağlamsal yargı ile evrenselci ahlak arasındaki karşıtlığı zayıflatması sayesinde, günümüzün ahlak ve siyaset kuramındaki bazı yanlış kurulmuş cepheleri görmemize yardım edebilir" (1999b: 167). Buradan hareketle, farklı ekollere dayanıyor olsalar da, Arendt'in Aristotelesçi-Kantçı gelenekleriyle Said'in coğrafyaya dayalı bağlamsal düşünce ve baskıcı olmayan bir evrenselciliği beraber değerlendirme çabasının ruh akrabası olduğunu ileri sürebiliriz.

Arşimet noktası bulduğunu söyleyen yorumcuya inanmamak gerektiğini söyler. Çünkü bunun geçişsiz bir evrenselciliğe dayanarak farklı deneyimleri eklemlemek yerine indirgeyen bir hamle olup olmadığı konusunda şüpheciliğimiz devam etmelidir. Gelgelelim,

> ... insan deneyiminde indirgenemez bir öznel çekirdek bulunmakla birlikte, bu deneyim aynı zamanda tarihsel ve çağcıldır, çözümlemeye ve yorumlamaya elverir ve –son derece önemli bir nokta olarak– toptanlaştırıcı kuramlar tarafından tüketilemez, doktrin ya da ulus çizgileriyle işaretlenip sınırlanamaz, analitik yapılara sığdırılıp işin içinden çıkılamaz. Gramsci'ye katılarak düşünsel yönelimin hem toplumsal açıdan olanaklı hem de istenir olduğuna inanılırsa, bir yandan böyle bir inanç taşıyıp bir yandan da dışlamalar –örneğin *kadın deneyimini yalnızca kadınların, Yahudilerin acılarını yalnızca Yahudilerin, sömürgecilik deneyimini yalnızca eski sömürge tebaasının anlayabileceğine hükmeden dışlamalar*– çevresinde tarihsel deneyim çözümlemeleri kurmak, kabul edilmesi olanaksız bir çelişki olur. (Said 2004b: 75)

Said'e göre, deneyimlerin kontrapuntal okunmasının maddi koşulları, emperyalizm, kültürel alışverişler, göçler ve sınırları aşan hareketliliklerle oluşan iç içe geçmiş tarihlerde verilidir. Bu özcü ve dışlamacı kuramlar, "temelde bütünsel, tutarlı ve ayrı" biçimde ele alsalar bile, deneyimler "tarihsel bir biçimde yaratılmış ve yorum sonucu" görülmeli; "içiçelik ve bağımlılık"ları vurgulanmalıdır:

> Özel olmakla birlikte, *örtüşen ve birbiriyle bağlantılı olan deneyimler*'in –kadınlara, Batılılara, siyahlara, ulusal devlet ve kültürlere ait deneyimlerin– birbirine düğümlenmiş ve karmaşık tarihleri olduğunu baştan kabul edersek, bu deneyimlerin her birine ideal ve özünde ayrı bir statü tanımamız için hiçbir düşünsel neden kalmaz. Yine de, aynı anda insan topluluğuna ve bu topluluğun hem parçası olan hem de oluşmasına katkıda bulunan somut çekişmelere ilişkin bir duyarlığı da koruduğumuz sürece, söz konusu tarihlerin her birinde benzersiz olan yönü koruma isteği duyarız. (2004b: 76)

Radikal Dil, Kötü İrade

Edward Said açısından Joseph Conrad edebiyatı, düşüş sonrası kelimelerin şeylerle mütekabiliyetinin zayıfladığı seküler tarihe geçiş teziyle dilsel kriz tezini cisimleştiren modernist bir içerik taşıması nedeniyle önem taşıyordu. Conrad figürünün Said külliyatında Giambattista Vico ve Michel Foucault'dan önce ortaya çıkması, dilin temsil yeteneğine yönelik radikal kuşkuları billurlaştırmasıyla açıklanabilir. Yine de bunu düşünsel gerilimleri keskinleştirebilecek bir çözümlemeyle yeniden ele almalıyız. İlk olarak iradeci felsefelere dayanan radikal dil kuramının nasıl bağlantılar kurduğuna bakalım. Hayden White (1976), *Başlangıçlar* üzerine kaleme aldığı yazıda, Said'in eleştirel pratiğinin ana fikrinin irade olduğunu belirtiyordu. Hakikaten iradenin tarihsel olarak kazandığı biçimler sorunu *Şarkiyatçılık*'ın merkezinde yer alır. Söz konusu tarihsel biçimlerde Antonio Gramsci'nin somut irade anlayışının önemli bir payı olsa da, Conrad'ın sunduğu bir açıklama çerçevesi de bulunmaktadır. Zira Conrad, düşüş sonrası fantastik niteliğini kaybeden ve şeylere karşılık gelmez olan dilin, tikel iradenin hırsları, tutkuları ve hayal gücü tarafından sahiplenilmeye, onun kendi amaçlarına koşulmaya uygun hale geldiğini söylüyordu. Sözcükler "ham gerçeklik"ten koptuktan sonra iradenin tasarrufuna geçebilirler; "bir deli gömleğine sokularak" yeniden işlenebilirlerdi:

> Sözcüklerin duyularla ya da cisimsellikle ilgisi azaldı (Vico için vardı böyle bir ilgi); ırk, zihin, kültür, ulus gibi sera ürünü formüllerin egemen olduğu kör, imgesiz, soyut bir alanla bağlantısı yoğunlaştı. Söylemsel olarak kurulan, adına da *Şark* denilen bu alanda, hepsi de aynı güçlü genelliğe, kültürel geçerliliğe sahip olan belirli türden savlar ortaya atmak olanaklıydı. (Said 2005b: 158)

Görüldüğü gibi, Şark, bir krizle ortaya çıkan yeni iradenin enerjilerine tabi sözcüklerden biriydi. Dolayısıyla Conrad, "bütün insan faaliyetinin, sözcüklerin yalnızca *irade* ya da uzlaşım yoluyla yaklaşabildiği, alabildiğine istikrarsız bir *gerçekliği kontrol etme*'ye dayalı olduğunu göstererek" (Rubin 2010: xviii) Şarkiyatçılık eleşti-

risinin harekete geçmesini sağlar. Said (2000b), bu noktada, "Conrad ve Nietzsche" makalesinde olduğu gibi, Nietzsche'yi Conrad'la birlikte okumakta zorlanmaz. Zira "organik dünyadaki tüm olaylar," der Nietzsche,

> birer baskıcı efendi, oluşum halindeki birer efendidirler ve tüm baskıcı ve oluşum halindeki efendiler, yeni bir yorumu, daha önceki "anlamı" ve "amaçları" zorunlu olarak bulandıran, hatta ortadan kaldıran yeni bir adaptasyonu beraberinde getirirler. (Nietzsche'den akt. Said 2009a: 183)

Entelektüel pratiğin mahiyetini çatışmacı bir perspektiften belirleyen bu radikal dil anlayışına göre, metinler, hem okurları hem de yazarları açısından, "bütünsellik ve uyumdan yoksundur"; "çarpıtılmıştır" ve "konularını (yaşam, özgürlük, mutluluk) biçimlendirmekten çok biçimsizleştirir". Her biri, aksi halde boş kalacak bir evrendeki iradi harekete geçmelerdir ve bir kez (elbette niyet ve iradeyle) başladıktan sonra ötekileri yerinden oynatırlar. Bu yersizleştirme bir şiddet formudur. Said, Sigmund Freud'a göndermeyle, metnin yaptığı yerinden etme, tahrifat veya biçimsizleştirmelerin "cinayetten farksız" olduğunu ileri sürer: "Metinlerde bir şiddet vardır ve *şiddete, inceleyen eleştirmenin yaptığı yeniden inşalarla yanıt verilir*" (2009a: 73).

Eleştirmenin yaptığı yeniden inşadan söz edilirken bu inşanın arkasındaki (hayırhah ya da kötücül) motivasyonlar hakkında herhangi bir şey ima edilmekte midir? Nietzsche'ye (2000) soracak olsaydık, eleştirmene "iyi irade"yi çağrıştıracak bir sıfat atfetmenin iradeyi ahlaki tabiyete sokarak kötürümleştiren klasik ahlaka veya Kant gibi bir evrenselleştiriciye geri dönmek anlamına geleceğini söyleyebilirdi. Ona göre, dil ve tahakküm ilişkisi ahlaki kategorilerle açıklanamaz; "iyinin ve kötünün ötesinde" addedilmelidir. Öyle ki, "dilin ağlarına yakalanmış filozof", eğer bu sarmalın dışında ahlaki bir sıfır noktasını buyuracak şekilde nesnel-evrensel bir konum edindiğini söylerse, onun gizli bir "güç istenci"ni yansıttığını düşünmeliyiz. Said'in bu irade noktasında Şarkiyatçılık eleştirisi için bir kalkış noktası elde ettiğini daha önce belirtmiştim. Yeniden ifade edersek, Şarkiyatçılık, Gramsci'ci anlamda, "yaratılıp kalıcı

kılınan bir çıkar öbeğinin işlenip inceltilmesidir... bu istencin, niyetin ta kendisidir" (2005b: 22). Radikal dil anlayışında belli bir yere kadar önemli bir sorun yok gibi görünüyor. Ancak iradeye veya niyete "iyi/kötü" gibi normatif değerler yükleyip ahlaki içeriklerle donatmaya başladıktan sonra radikal dil anlayışıyla yol arkadaşlığı kesintiye uğrar. Zira Said'e göre (2005b) Şarkiyatçılık, iradenin bir "kimlik sahibi olma iradesi"ne ve kimlik politikasına dönüştüğü, "tahakküm edici" ve "Öteki üzerinde oldukça kötü niyetli bir irade"yi temsil etmektedir.

Bu noktada, Hayden White'ın isabetli yorumuna, Said'in eleştirel pratiğinin merkezi kategorisi olarak iradenin çoğu zaman kimlikle ilgili sorunlarla birlikte düşünüldüğü notunu ekleyelim. Said, kimlik politikası, milliyetçilik, ırkçılık, Şarkiyatçılık ve emperyalizmi nesnelleştirilmiş iradenin tarihselleşmiş biçimleri olarak yorumlar: "Conrad'ın gördüğü şekliyle, dizginlenmemiş, militan egoizmin sorunu, kolaylıkla ulusların emperyalizmine varabilen fikirlerin emperyalizmine dönüşmesidir" (2010: 169). Nesnelleştirilmiş iradenin en yüksek biçimi, egonun dünyayı kendi yaratımı ("dünya benim fikrimdir") olarak görmesidir. Bu muhakemede, insan *ya* pasif ve biçimsiz bir yaşama iradesi *ya da* egonun öne çıkarak iradenin nesnelleştiği emperyal bir irade konumundadır. Şarkiyatçılık tam da böyle "benmerkezci bir güç istenci"ni temel alan emperyal bir iradenin yansımasıdır (2005b: 126).

Ne var ki, radikal iradeci dil kuramı Şarkiyatçılığın eleştirisi açısından uygun bir alet çantası sunuyor gibi görünse bile, Said Conrad'ın muhakeme tarzını bütünüyle kabul edemezdi. Çünkü burada uzlaştırılamaz iki kutup vardır: *Ya* pasif –ve baskıya karşı direnişi sakatlayan– bir kimliksizlik *ya da* tanınma arzusunun tahakkümcü bir iradenin ellerinde apaçık bir bencilliğe dönüşmesi. Buna göre, dünya iradi bencilliklerin çatışma alanıdır ve Öteki'yi iptal edecek bir bencillikle ortaya konulan tanınma arzusu, "diğer her şeyin kökeni" olan "ilk bencillik" biçiminde tezahür eder.

Said, Conrad'ın bir edebiyatçı olarak "sözcüklerin ustalıkla örülmesi"ne özen gösterdiğini ama bu çabanın çarpıtma gücü olduğuna yönelik derin bir farkındalık da taşıdığını yazar. Dilin işlenmesi, si-

vil toplumda hiçbir zaman genelleştirilemeyecek çıkarların işlenmesiyle taşıdığı paralellik nedeniyle çarpıtmanın hegemonyacı karakterini ortaya çıkarır. Fakat bu yorum, Conrad'ı Gramsci esiniyle okuduğumuzda vücut bulur ki, en iyi bilinen öğretisi "aklın karamsarlığı iradenin iyimserliği" olan düşünürün bu bireşimdeki konumu oldukça kuşkulu kalır. Gerek Conrad'a gerekse Nietzsche'ye göre bu kullanım, evrensel bir sentezde veya bir üstdilde aşılıp tüketilemez; herkesin çıkarına olduğu iddia edilen iradenin kendisinin hangi çıkarları gizlediği hakkında şüpheci olmaya devam etmek gerekir. Anti-Hegelciler açısından, bu teşebbüs, daima özgül çıkarlar yelpazesini yansıtan tikel bir iradenin ifadesi olarak kalmaya mahkûmdur. Bütünün perspektifine yerleşen "aşma" Hegelci bir yalan veya gizlenmiş tikel iradedir.

Bu aşamada şiddete yanıt veren eleştirmenle ilgili soruya geri dönebiliriz. Said'in eserlerinin bütünlüğü içinde düşündüğümüzde, bu eleştirmenin kötü iradeye karşı iyi iradenin, tahakkümcü bir kimliğe karşı özgürlükçü bir kimlik anlayışının sembolü olarak ileri sürüldüğünü görürüz. Bu figür, Said'in *Entelektüel* gibi –*Şarkiyatçılık* sonrası– eserlerinde "iktidara hakikati söyleyen" entelektüel biçiminde yeniden karşımıza çıkar. Burada her tür bilginin güç istencini yansıttığı iddiasına karşı, tahakkümcü olmayan, başka kültürleri demokratik biçimde temsil edebilecek, baskıcı olmadan evrensel olabilecek bir bilgi arayışı vardır. Bu arayışın radikal dil-iyi irade gerilimiyle sürdüğü ise oldukça açıktır. Kimliğin hem söylemsel hem de gerçek olabileceği çelişkisine benzer bir durum devam etmektedir: Bir yandan, *radikal dil* anlayışı uyarınca, kimlik taleplerinin maskesi, onları her durumda belli çıkarlar öbeğinin ve güç istencinin dışavurumu olarak gören kuşkuculuk tarafından düşürülür; diğer yandansa, militan egoizme (veya kötü iradeye) dayanmayan bir kimlik (iyi irade) için açık kapı bırakılır. Son tahlilde, Said'e göre, Şarkiyatçılığın benmerkezci (kötü) iradesinin ötesine geçen iyi iradeye dair umutları korumak gerekir. Tanınma arzusunun her koşulda bencillik anlamına geldiğini veya emperyal bir iradenin benmerkezci kolektif çıkarlarını yansıttığını da düşünmemeliyiz. Buna rağmen şu soru yerini muhafaza eder: Eğer tanınma ille de bencillik

anlamına gelmeyecekse, tahakkümcü iradeyi temsil etmeyen bir kimlik anlayışını nasıl düşünmeliyiz?

Şarkiyatçılık, Realizm, Milliyetçilik

Tanınma meselesindeki can alıcı soruların *Joseph Conrad*'dan itibaren bir kuşkuyla ortaya çıktığını görmüştük: Tanınma, tikel iradenin bencil ve emperyal hırslarının dışavurumu olabilir mi? Kuşkuyu adım adım izlersek, Joseph Conrad'da düşünce "egonun sultası" altına girer; hakikat salt benlik imgesinde "sistemleştirilerek" ortaya konulabilir; böylece dünyanın bu imgeye göre yeniden "örgütlenme"si gerektiği düşünülür (Said 2010: 167-68). Şarkiyatçılığın hükümran bir özne tasavvurunu temel aldığı düşüncesine yol açacak bu erken sezgiler, aynı zamanda, Edward Said'de milliyetçiliğin dışlayıcı anlam ve pratiklerine karşı eleştiri ruhunun başından itibaren var olduğunun bir işaretidir. Bu eleştirel tutum, son bölümde göreceğimiz üzere, Said'de bir imkân olarak kozmopolitizmin koşullarını da sağlamıştır. Sürgün kozmopolitizminden önce, Said'in karmaşık eleştirel tutumunu Şarkiyatçılık, realizm ve milliyetçilik bağlamında düşünmeye devam edelim.[69]

Realizmin "olguların hiç kuram ya da mitoloji katılmadan tem-

69. Said'in karmaşık eleştirel tutumunu öğretici gerilimler biçiminde çözümlemek gerektiğini düşünüyorum. Buna karşılık, *Şarkiyatçılık*'ın açtığı çığırın ardından gelişen çok daha katı bir eleştiri furyası da bulunmaktadır. Said'e bu noktada getirilen eleştiriler, postkolonyal çalışmaların popüler terimlerinden hareket etmiştir. Bu eleştirilere bakılacak olursa, Said, modası geçmiş Hegelci diyalektiğin kültürler arası karşılaşmaları açıklamaktan çok eksilten dünyasına hapsolmakta, yapısalcılığın daraltıcı ikiciliği içinde düşünmekte, Doğu-Batı kategorilerini melezliğe ve çiftdeğerli bir kararsızlığa yer bırakmayan bütünselleştirici bir akıl yürütmeyle ele almakta, yıkmaya çalıştığı hümanizmi terk edememekte, milliyetçiliğe cesaret vermekte ve bütün bu nedenlerden dolayı, ne yazık ki, aşmaya çalıştığı emperyal kategorilerin umutsuzca içine düşmektedir. Postkolonyal eleştirinin atıfta bulunduğum terimleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Aschroft ve diğ. 2007: "Ambivalance", "Authentic-Authenticity", "Binarism", "Hybridity". Ana metinde yöneltilen eleştirilerin her birini tek tek tartışmak yerine, amaçlarımız açısından temsil yeteneği daha yüksek görünen ve şimdiye kadar takip ettiğimiz güzergâhla tutarlılık arz eden bir bağlamı ele alıyorum.

sili"ni (Williams, 2005) kasteden kullanımını ayırt ettiğimizde, Şarkiyatçılık ve realizm bağlamı ufukta belirir: Şark kelimesi bağlamında katıksız bir olguyla mı yoksa (temeli veya tümeli) bulunmayan bir adla mı karşı karşıyayız? Realizmin "maddi, elle tutulur, fiilen var olan şeyleri anlatmak için kullanımı" da devam ettiğinden, Raymond Williams, bu sözcükte "neredeyse sonsuz bir hareketlilik olduğu görülebilir" diye yazar. Bu kullanım açısından, realizm somut varoluşa gönderme yapar ve fiziksel dünyaya dair yeni öğretileri anlatan bir terim olarak natüralizm ve materyalizmle yer değiştirebilen bir sözcüktür. Hatta materyalizm, felsefi idealizme karşı(t) bu anlamı "kendi üzerine almıştır". Buna karşılık, "eski realizm öğretisi", Platoncu anlamda, "tümellerin mutlak ve nesnel varoluşu"nu ileri sürer. Bu öğretide, tümellerin nesnelerden bağımsız var oldukları ve bu nesnelerin kurucu özelliklerini teşkil ettikleri düşünülür. Realizmin bu anlamı, kavramların gerçeklikler değil adlardan ibaret olduğunu ileri süren nominalistlere karşıt öğretilerle birleşmiştir.

Eski tartışmaya atıfla söylenirse, *nominalist* Şark sözcüğünü kafa karıştırıcı bir ad olarak görürken, *realist* aynı sözcüğü Şark'ın özünü oluşturan mutlak ve nesnel biçim olarak tasavvur eder. Bu iki zıt kişilik, Said'in karmaşık eleştirel tutumundaki gerilimlerin keskinleştirilmiş uçlarıdır. Bu keskinleştirme hamlesinden Said'in entelektüel başlangıç noktasına dönüş yapabiliriz. Said başta şöyle der gibidir: Gelin Şark'ın bir ad mı gerçeklik mi olduğuna karar verelim. Ardından bunları uzlaştırmaya çalışır ("*hem* bir nominalist *hem de* bir realist olabilir"iz). Said, Şark'ı hem kavramsız ve iradeye tabi bir kelime hem de dünyevi bir olgu biçiminde belirler. Bu minvalde nominalist-realist tartışmasının çağdaş versiyonu sayılabilecek söylem-ideoloji gibi tartışmalar da geçici bir dengeye kavuşmuş görünür. Öte yandan, bazen uçlar dağılıp gerilim keskin bir vaziyet alır. Said düşüncesinde uzlaştırıcı bir Hegelci arzu kalıntısı, uzlaşmazlığın değerini vurgulayan bir negatif diyalektikçi (veya kısmen postyapısalcı) ile –"paralellikler ve paradokslar" imgesindeki gibi– didişir durur.

Esasında dünyevilik teriminin, realizmin, maddi şeyleri ifade etmek için kullanılan, materyalizmle yer değiştiren anlamıyla bir

akrabalığı vardır. Bu anlam, Said'in çağdaş eleştirinin önemli bir kolunun başlıca özelliği olarak gördüğü idealizme karşı seküler eleştiriyi olgunlaştırdığı *Dünya, Metin ve Eleştiri* eserinde belirgindir. *Kültür ve Emperyalizm*'in, ilişkisel bir yorumlama uyarınca, nesnelerin maddi dünyayla ve başka nesnelerle nasıl dolayımlandıklarını araştıran kontrapuntal okuması da seküler eleştiri pratiğinin bir takipçisi haline gelerek realizmin söz konusu anlamını destekler. Seküler eleştiri ve kontrapuntal okumanın düşünsel tohumları *Başlangıçlar*'da kökenci retorikle ilişkiyi kesmek için geliştirilen geçişli başlangıç temasıyla atılmıştır. Said, bu eserinde Kierkegaard'dan hareketle, mutlak otoritenin hükümsüz hale geldiği modern koşullarda olumsal otoriteyle iş gören, hakikate "geçişsel bir alternatif oluşturan yapılar inşa etme ya da başlatma kabiliyeti"ne sahip bir entelektüel faaliyeti vurgular. Bunu yaparken, bir taraftan yazarın ölümü ve anlamın kararlaştırılamazlığı tezlerine, diğer taraftan büyük başlatıcı Edmund Husserl'in evrensel(ci) köken arayışındaki geçişsizliğe mesafe alır. Daha ilk eserinde, hakikatin yaşamak için maskeye ihtiyaç duyduğunu söyleyen modernist Conrad'ın tarzını analiz eden de Said'dir. Bununla birlikte, *Şarkiyatçılık*'ta, fenomenolojinin *şey*'lerin kendisine dönmek –ki realizm de Latince kök sözcük *res*'ten (şey) gelir– ilkesini ve fenomenolojinin idealist bir özcülükle suçlanmasına neden olan eski realizm öğretisini andıran belli belirsiz bir tutum tam olarak kovulamamış bir hayalet gibi hissedilir.

Said, söylem kavramını "dünya"dan kopuk biçimde kullanarak "gerçek" insanlar üzerinde yarattığı baskıyı açıklayamayan ultrapostmodernizm konusunda oldukça eleştireldi; bazen, var olan tahakküm yapılarının sürdürülmesi işlevini gördüğünü öne sürecek kadar keskin olabiliyordu. Bu keskinlik, bir düzeyde, temsillere dair endişesinin tezahürüdür.[70] Bunun söylem ve gerçekliği birbirlerinin karşısına yerleştirmek gibi radikal bir sonuca yol açıp açmadığı da sorulabilir.

70. Said (2000d), bir söyleşide, imajlar ve temsille ilgili bir soru üzerine, bu konunun kendisini endişeye sevk ettiğini söyler. Bu konunun Said'in eleştirel sekülarizmiyle ilişkisi üzerine bkz. Mitchell 2005: 105 vd.

Tartıştığımız sorun, başka bir düzeyden bakıldığında, yorum *versus* hakikat olarak anlaşılan denklemle yakından ilgilidir. Said, *Şarkiyatçılık*'ı çevreleyen yöntemsel meselelere *Medyada İslam* kitabında yöneldiğinde, ikiliğin terimleri *yorum* ve *hakikat* biçimini alır. Kitapta İslamı –"İslam zihni, davranışı, toplumları" gibi– toptancı biçimde ele alan yaklaşımların somut deneyimlerin ayrıntılarını ve farklılıklarını dikkate almayan bir bütünselleştirmeye neden oldukları ve iktidarla ilişkili bir çıkarlar manzumesini yansıttıkları görüşü sürdürülür. Ayrıca, Said, "karşı-tezli bilgi" olarak adlandırdığı, Şarkiyatçıların aksine tarafsız bilimci rolüne girmeyen, araştırma nesnesinin ayrıntılarına özen göstererek bütünselleştirmeye karşı eleştirel yaklaşan alternatif bilgi edinme yollarının altını çizer. Burada önemli olan, karşı-tezli bilginin kendisinin de bir yorum olarak kabul edilmesidir. Bunlar, iktidarın söyleminin çarpıttığı bir gerçekliğe karşı ortaya konulmuş hakikatler, dolaysız bilgiler veya saf ampirik gerçekliklerden ziyade, alternatif yorumlardır. Said, "Yorum Çevreleri" başlıklı bölümde, C. Wright Mills'in "insanlık durumunu anlamanın ilk kuralı"nı izah etmek ve insanların deneyimin her zaman dolaylı olduğu "ikinci el dünyalarda yaşadıkları"nı anlatmak için kullandığı "kültürel araçlar" kavramına başvurarak şöyle yazar:

> Bu çevrelerin [yorum çevreleri] çoğunun arasında anlaşmazlık vardır; çoğu kere birbirleriyle gerçekten savaşmaya hazır duruma gelmişlerdir... *Hiç kimse hakikat ve gerçeklikle doğrudan temas kurduğu bir yaşam sürmez.* (2008b: 119)

Mills, *Medyada İslam*'da Vico'nun "sosyolojik imgelem"le hareket eden çağdaş temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Vicocu seküler dünya, burada, toplumda yaşamanın ayrılmaz parçasının doğal olmayan ve insan eliyle kurulan bir dünyayı tecrübe etmek olduğu teziyle canlanırken *yorum ve(rsus) hakikat* geçici bir dengeye kavuşur.

Amacımız kimlik ve karşı-siyaseti çevreleyen çelişkileri anlamak olduğundan bu uzlaştırmayla yetinmeyelim. İki öncü milliyetçilik kuramcısı arasında geçen topluluğun kuruluşuyla ilgili kritik tartışma Şark sorunsalımızın bir başka veçhesi üzerinde düşünmeye

yardımcı olabilir: Ulusal topluluk bir icat mıdır yoksa hayal mi? Ernst Gellner'ın (1992) alanında öncü olan eserlerini kuşatan varsayım, milliyetçiliğin ulusların özbilinçlerine uyanma süreci olmadığı, ulusların var olmadığı yerde milliyetçiliğin bizzat onları *icat* ettiğidir. Gellner, eleştirilere karşı, milliyetçiliğin icatlar üretme özelliğinden kalkarak, ulusu "yapay bir ideolojik icat olarak gören" bir sonuca varılmaması gerektiği konusunda bir not düşer. Pek tatmin olmamış görünen Benedict Anderson ise, milliyetçiliği icat yerine hayal açısından incelediği çalışmasında (1983) Gellner'ın formülasyonunda ciddi bir problemin olduğunu öne sürmüştür:

> Bu formülasyonun sakıncası, milliyetçiliğin *sahte* maskeler takındığını kanıtlama endişesi içinde olan Gellner'ın "icat"ı, "hayal" ve "yaratım"la birlikte değil, "uydurma" ve "sahtekârlık"la birlikte düşünmesi. Böylelikle uluslarla karşılaştırılabilecek ve bu karşılaştırmadan avantajlı çıkacak *"hakiki"* toplulukların var olduğunu ima etmiş oluyor. Aslında yüz yüze temasın geçerli olduğu ilkel köyler dışındaki bütün cemaatler (ve hatta belki onlar da) hayal edilmiştir. Cemaatler birbirlerinden hakikilik/sahtelik boyutu üzerinde değil, hayal edilme tarzlarına bağlı olarak ayrıştırılmalı. (2004: 21)[71]

Anderson, sahte/hakiki ikilemiyle değil antropolojik bir ruhla hareket ettiğinin altını çizer. Burada Şarkiyatçılık tartışmasıyla birtakım yakınlıklar olduğu fark edilecektir. Said, Şarkiyatçılığı emperyal bir milliyetçilik olarak konumlandırırken, kimi yerde, Gellner'ın tutumunu çağrıştırır. "Tüm metinlerin (...) dünyevi ve koşullara bağlı olduğuna inandığım için, melez bakış açım, genelde tarihsel ve 'antropolojik' bir nitelik taşıyor" dediğindeyse Anderson'ın antropolojik ruhunu önceler (2005b: 32). Bu yakınlaşma, Gaston Bachelard'ın (2008) *Mekânın Poetikası* eserine bir başvuruyla, Şark'ın *hayal edilmiş* bir coğrafya olduğunu ima ettiği yerde devam eder. Anderson'ın sonradan Gellnercı icata karşı ileri süreceği hayal

71. Milliyetçiliğin analitik düzlemde milletlerden önce geldiğini öne sürerken ve milliyetçiliği "yapaylık, icat ve sosyal mühendislik unsurlarını vurgulayarak" ele alırken Gellner'ı izleyen Hobsbawm dahi, Gellner'ın "tercih ettiği tepeden modernleşme perspektifinin, aşağıdan değerlendirmeye yeteri kadar önem vermeyi güçleştirdiği"ni yazmaktan geri durmaz (1995: 24-25).

etme iş başındadır. Bachelard'a yapılan gönderme, düşünmenin tahayyülden ayırt edilemeyecek şiirsel bir etkinlik olduğunu, mekânların da ancak böyle bir etkinlikle anlam kazanabileceği temalarını öne çıkardığından, sorunu yapay bir ideolojik icat olarak gören yaklaşımdan antropolojik bir zemine aktarır. Bununla birlikte, Şarkiyatçılık –söylem kavramına ek olarak– ideoloji biçiminde de ele alındığından Bachelard'ın tezi geliştirilmeden kalır.[72] Said, Bachelard'ın çözümlemelerini, büyük ihtimalle, hayali uzamların (coğrafyaların) muktedir söylemler tarafından nasıl yaratıldığını ve mekânların şiirsel anlamlarını kazanmasının emperyalist "dünyalaştırma"[73] sürecinden bağımsız düşünülemeyeceğini açıklayan bir eleştirel tutumdan çok tahayyülün fenomenolojisine dair bir keşif olarak görüyordu. Başka bir deyişle, Said, Bachelard'da tahayyülün – Şarkiyatçılık gibi– "rasyonel operatörler tarafından araçsallaştırılması"na (Bayart 1997) dair eleştirel sekülarist bir bakış açısı bulamaz. Asıl önemlisi, bu aynı zamanda, Said'in tahayyülün iktidar tarafından umutsuzca yozlaştırıldığını varsayıp sahtelik tezine doğru yöneldiği âna karşılık gelir.

Andersoncı yaklaşımın önemi, tahayyülü sahte/hakiki ikileminden farklı değerlendirmesinden ileri gelir. Çünkü "tahayyül, hakiki ile sahte arasındaki gri bölgeyle ilgilidir; bu gri bölgeyi ortaya çıkaran şey, araçsallaştırma ve katılmanın yarattığı –Marc Blochcu anlamda– çifte eylemdir. Diğer bir deyişle, muhayyile, gerektiğinde

72. *Söylem* ile *ideoloji* arasındaki yol ayrımı da konunun önemli bir veçhesini aydınlatabilir. Foucault'ya göre, ideoloji kavramını kullanmak şu üç nedenden dolayı sakıncalıdır: Kavramın hakikatin karşıtı olarak kullanılagelmesi, hümanist bir özne kavramını varsayması, kendisine temel bir dışsal belirleyici gerektirdiğinden altyapı-üstyapı benzeri bir belirleyici merkez tanımlamaktan kurtulmayı imkânsız kılması (Üşür 1997: 105).

73. Gayatri C. Spivak'ın –Martin Heidegger'in "Sanat Eserinin Kökeni" çalışmasından hareketle– emperyalizmi açıklamak üzere kullandığı "dünyalaştırma" (*worlding*) kavramına göre, emperyalizm, hâkim olduğu dünyanın daha önce işaretlenmediğini, onun boş bir levha, çıplak doğa olduğunu varsayar; onu işaretleyerek metinleştirir ve kavranılacak bir dünyevi nesne haline getirir (Aschroft ve diğ. 2007). Said, Şarkiyatçı ressamların Doğu'yu "romantik ve egzotik" bir açıdan, Siyonistlerin ise "bir boşluk, bir çöl" olarak temsil ettiklerini söylerken bu kavramı haber verir (1985: 33:20).

siyasal operatörlerin de kullanabildiği bir ikiz-değerlilik ilkesidir" (Bayart 1997: 148). Bu ikiz-değerlilik ilkesi, Said'in kimlikle ilgili diyalektik bakışına damgasını vuran Gramsci'ci ikili perspektife hiç de yabancı sayılmaz. Örneğin, Stuart Hall (1998a) toplulukların hayal edilmiş olmalarının onların değerlerini düşürmeyeceğini, önemli olanın sahtelik/sahicilik sorunundan ziyade hayal edilme üslupları olduğunu ileri sürerken Anderson'ın analizini Gramsci'ci bir esinle birleştirir. Hall'a göre, baskıya karşı özgürleşme politikası vaat eden karşı-hegemonya hareketi de çarpıtılmış bir imaja karşı sahici olanı koyan rasyonalist bir işleme dayanmaktan ziyade zorunlu olarak muhayyileye başvurur. Geçmişle ilişkimiz, kopuş sonrası mesafeyle inşa olduğundan saf ampirik şeyleri temel alamaz. Hall'un analizinden çıkan sonuçlardan biri de, muhayyilenin karşı-hegemonya tarafından kullanılması gerekliliğine ek olarak, –sahtelik/hakikilik kategorilerine karşılık gelen– mitoloji *versus* ampirik gerçeklik biçimindeki bir önermenin politik strateji açısından hatalı olması bir yana, ister Anderson'ın antropolojik ruhuyla isterse psikanalitik terimlerle bakılsın, doğru da olmadığıdır.

Şarkiyatçılığı "ampirizme kökten karşı" ve "hiçbir ampirik malzemenin yerinden edemeyeceği" bir yapı olarak tanımladığında Said bu izlekleri zorlar: "Neredeyse en eski zamanlardan beri, Şark, Avrupa'da, Şark'a ilişkin ampirik bilgilerden fazla bir şey olageldi" (2005b: 65, 80). Said, Anderson'ın muhtemelen antropolojik veya sosyolojik bir belirleme olarak ortaya koyacağı bu yorumu, ideoloji eleştirisi yapan bir eleştirmenin tutumuyla ileri sürer. Andersoncı ruh, Şark ve Garp'tan söz ediyorsak, bunların daima ampirik malzemenin toplamından fazla bir şey olduğunu söylerdi. Ona göre, topluluklar, "hayal edilmiştir", "çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder". Anderson, topluluğun oluşumundaki kritik eşiğin ("tanıma", "tanışma", "işitme" gibi) ampirik işlemlerden ziyade üyelerinin topluluğu hayal etmesinde ("zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder") aranması gerektiğini belirtirken ampirik bilginin topluluk kurmaya yetmeyeceğini, top-

luluğun –sahtelik/hakikilik ikileminin ötesinde– zorunlu bir sosyolojik-antropolojik yanılsamayla mümkün olduğunu anlatmaya çalışır. Said ise, icat edilmiş Şark'a dışarıdan atfedilen ve ampirizmi aştığından mitoloji olarak nitelenmeyi hak eden Şarkiyatçılığın bilgisi ile Şark'ın gerçek bilgisi arasında karşıtlık kurduğunda, sanki saf ampirik, söylemin kısıtlamalarından muaf, hakiki bir nesneden, Şarkiyatçılığın efsanevi Şark'ıyla mukayese edildiğinde üstün çıkacak hakiki bir Şark'tan söz eder görünür.

14. Sürgün Kozmopolitizmi

~

Sürgün, şeylere hem geride bırakılanın hem de şimdi ve burada olanın açısından baktığı için onları hiçbir zaman tecrit edilmiş bir biçimde görmeyen bir çifte perspektife sahiptir. Yeni ülkedeki her sahne ya da durum eskisindeki muadilini kendine çeker zorunlu olarak. Entelektüel açıdan bu, bir fikir ya da deneyimin her zaman bir başkasıyla karşı karşıya konduğu ve böylece her ikisine de yeni ve önceden tahmin edilemeyen bir ışıkta bakılmaya başlandığı anlamına gelir: Bu karşı karşıya koyma işlemi sayesinde bir durumda bir başkasına oranla, sözgelimi insan haklarıyla ilgili bir sorun hakkında nasıl düşünmek gerektiğine dair, daha iyi, hatta belki de daha *evrensel* bir fikir geliştirilebilir.

Edward Said, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*

ŞARKİYATÇILIK bir akademik disiplin, Doğu'yu kariyer edinmiş bir kurum ve bir düşünce üslubudur. Düşünce üslubu olarak Şarkiyatçı söylem, Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik bir ayrım yapar. Bunun "Üçüncü Dünya" açısından sıcak politik sonuçları vardır. İki politik tepki iyi bilinir: Gelenekçilik ve Batıcılık. Bu tepkiler genellikle muhafazakârlık ve liberalizmle ilişkili olmuştur. İkisi de Şarkiyatçı söylemin bölücülüğünün geride bıraktığı parçalara sarılırlar. Abdullah Laroui'nin (1998) önemli kitabı *Tarihselcilik ve Gelenek* ise, bu tikelci tutumların nasıl üstesinden gelinebileceği sorusuna odaklanır. Politik alternatif az çok bellidir: Şarkiyatçılığın politik kalıntısını, gelenekçilik-Batıcılık bölünmesini Hegelci-Marksist tarihsellikle aşmak. Bildiğimiz gibi, *Şarkiyatçılık*'ın Üçüncü Dünyalı okura bir "kültürel egemenlik yapısı"nı görünür kılma amacı vardı. Bununla birlikte Said'in daha pozitif bir politik önerisi

de bulunmaktadır ve bu öneri sadece Üçüncü Dünyalıları ilgilendirmez.

Judith Butler *İktidarın Psişik Yaşamı*'nın girişinde Michel Foucault öncesi iktidar kuramlarının "iktidarın bir kısmının ne yaptığının adil bir tarifi" olduğunu belirtir (2005: 9). *Şarkiyatçılık*'ın hümanizm ve antihümanizm bağlamındaki karmaşık eleştirel tutumu da, yeni iktidar kuramındaki imkânlar kullanıma girerken dikey toplumsal-siyasal ilişkilere işaret eden eski tanımlara başvurulmaya devam edilmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, klasik paradigma bütünüyle açıklayıcı olmasa da iktidarı konumlandırma çabasının sürdürülmesi gerekir. Önceki bölümde gerilimler öğretici biçimde keskinleştirildiğinde karmaşık eleştirel tutumun nasıl düşünülebileceğini göstermeye çalışmıştım. Kitabın bu son bölümünde ise, çifte perspektifin pozitif politik ifadesini *sürgün kozmopolitizmi* olarak yorumlamayı öneriyorum.

Öncelikle, karşı-siyaseti eklemleyen bir özgürleşme politikasına ve *öteki mantığı*'na nasıl dönüştüğünü anlamak üzere, bu kez *Şarkiyatçılık*'ın muhtevası yerine alımlanması üzerinde düşünelim. "Sözcüklerin ustalıkla örülmesi" çabasının aynı zamanda çarpıtma gücü olduğuna dair Conradcı önerme kitabın yorumlanmasında da hükmünü sürmüştür. Yorumlama faaliyeti, toplumsal şeylerin yönelimsel mahiyeti gereği, kendiliğinden nesnel veya rasyonel olmayıp, irade, çıkar ve tutkulara dayanmıştır. Esasında *Şarkiyatçılık*'ın entelektüel müdahalesi muktedir yapıları rahatsız edecek tezleri zaten ihtiva etmekteydi. Buna bir de önsözde ABD'de yaşayan bir Filistinlinin umut kırıcı deneyimlerinin zikredilmesi ve yazarının Filistin Kurtuluş Örgütü'yle ilişkisi eklenince, kitap siyasetin kaba gerçekliğinin dünyasına hızla çekilerek antisemitik bir Filistin milliyetçisinin kuramsal manevrasına indirgendi. Öyle ki, İsrail Devleti'nin emperyal çıkarlarının savunucularıyla 1960'lardan itibaren Batı-merkezci müesses nizamın tehdit edildiğini düşünenlerinin oluşturduğu yeni sağ ittifak, eseri hedef tahtasına çevirdi; yazarını da çoğu zaman terörist ilan etti.[74] Nitekim Şarkiyatçılık eleştirisinin hayaleti, çokkültürlülük, feminizm, Marksizm, kozmopolitizm, İslamcılık gibi akımlara veya bütünsel olarak İslama düşmanlık bes-

leyen yeni sağ ideolojinin zihin haritasındaki yerini o dönemden beri korumaktadır.[75] İlginç olan, bunun zıddı görünen bir yaklaşımın Şarkiyatçılığın dünyayı iki kategoriye bölen temel boyutunu sorgulamaksızın devralmasıdır. *Şarkiyatçılık*'ın yazarı, burada Şark'ın varsayılan bütünsel kimliğiyle tamamen özdeşleşmiş Doğucu bir aydın olarak sunulur. Başka bir ifadeyle, Abdullah Laroui'nin (1998) Üçüncü Dünya'nın entelektüel krizlerinden birini temsil eden "gelenekselcilik"i ve/ya Daryush Shayegan'ın (1991) "yaralı bilinç"iyle izah edilebilecek yerlici-medeniyetçi söylem, Edward Said'i sesi kısılmış Doğu'nun kudretli kalemi olarak işlevselleştirir.[76]

74. *Batı'yı Savunmak* başlıklı başka bir kitabın da yazarı olan İbn Warraq'ın (2003) eleştirisi temsil edici: "Said, Saidciler ya da Üçüncü Dünya Entelektüel Terörizmi". Yazının *Cogito* dergisinde "Edward Said ve Öteki" odağında, Said'in "ötekiye yer vermenin bir yolu olmalı" başlıklı söyleşisiyle birlikte tercüme edilmiş olması düşündürücüdür. Editör önsözde bunu Saidci mantığa başvurarak, "ötekiye yer vermenin yolu" olarak gerekçelendirmeye çalışmış. Ancak bu gerekçe, Said hakkında daha nitelikli eleştiriler varken neden bu kadar bağnaz bir yazının tercih edildiğine yönelik yeterli bir açıklama sunmuyor. Bunun Türkiye'de solun muhtelif versiyonlarında hâkim olan bir ideolojik tutumun belirtisi olarak anlaşılabileceğini düşünüyorum: "Batı düşmanı" ("olmama" değil) görünmeme kaygısı.

75. 2011'de Norveç'te büyük bir katliam yapan ırkçı Breivik'in kaynakları arasında, Said'in *Şarkiyatçılık*'ın devamı olarak düşündüğü *Medyada İslam* eserinde geniş bir ampirik malzemeyle analiz ettiği ana akım Avrupa medyası başı çekiyor. Sonraki etkilenmeyi ise aşırı sağ yazarlar oluşturuyor. Breivik'in idolleştirdiği yazarlar arasında, Avrupa'nın Araplaştığı iddiasıyla "Örabya" (Avrabistan) sözcüğünü icat eden "İslam düşmanlığının fikir babaları"nın yanı sıra, Peder Jensen isimli biri de bulunuyor. Jensen'in çokkültürlülük, AB, İslam ve feminizm düşmanlığıyla dolu "Örabya'yı Yenmek" başlıklı bir kitabı var. Ayrıca Jensen, hiç de ilginç olmayan bir biçimde, *Şarkiyatçılık*'la da tartışmaya giriyor. Bkz. Tekelioğlu 2011.

76. Türkiye'de muhafazakâr bir TV kanalında *Medyada İslam* eseri tanıtılırken Said'in "Müslüman aydın" olarak sunulması bu portreyi biraz somutlaştırabilir. Ayrıca muhafazakâr ve medeniyetçi politikacı Ahmet Davutoğlu başbakanlığının ilk döneminde yandaşı olan bazı gazeteciler tarafından Türkiye'nin "dünyadaki bütün mazlumların oryantalizme karşı vicdan ve onurunu, yeni-sömürgeciliğe karşı mücadelesini temsil eden" "Edward Said'i" olarak alkışlanmıştı. Bkz. *Star*, 25 Ağustos 2014. *Şarkiyatçılık*'ın Türkiye'de kültürelci-muhafazakâr hegemonyanın işleyişinde bir araç olarak kullanılması hakkında bir eleştiri için bkz. Mollaer 2016b: 129-34.

Neticede eseri *ya* Batıcılık *ya da* Doğuculuk biçiminde cepheleşmiş bir kültür savaşına dahil eden iki egemen yorumla karşı karşıyayız demektir.

Çok şükür ki, Said düşüncesini eleştirel kuramın çağdaş örneklerinden biri olarak değerlendiren ve söz konusu iki cepheden radikal olarak farklılaşan bir yorum çevresi kendi özgün yerini bulmuştur. Şarkiyatçılık teriminin bu minvalde kazandığı eleştirel anlamı *içeriden epistemoloji* ve *karşı-hegemonya* kuramı açısından izah edebiliriz. Aslına bakılırsa, Said, belirli bir formu toplumsal adaletin yeni bir boyutunu sergilese de, "kimlik politikası"nın tek boyutlu olmadığını ve bazı formlarında kimlikçi düşünceyi yansıttığını varsaymasıyla Nancy Fraser'la hemfikirdir. Hatta bazı durumlarda kimlik politikasını kimlikçi düşünceyle eşitlemek konusunda daha istekli olduğu da söylenebilir. Öte yandan Said'in *Şarkiyatçılık*'ın özdeşleştirildiği konumları Öteki sorunu, direniş meselesi ve yeni tip tarih anlayışının yanı sıra kimlik politikası olarak belirlediğini de biliyoruz. O halde, kitabın eleştirel kuramın çağdaş örneklerinden biri olarak alımlanması, kimlik politikasıyla benzer dinamiklerden hareket eden bir faaliyetin eklemleyici bir politik okumaya dönüşebileceğini göstermesi açısından anlamlıdır. 1978'de Filistinli bir Arabın deneyimlerinden yola çıkan esere bugün başka deneyimler de kendilerini eklemleyebiliyorsa, içeriden epistemoloji sorunundaki "olmak-bilmek" özdeşliğinden "benzer türden deneyimler"in paylaşılıp eklemlenmesine doğru bir hareketi gözlemlemek mümkündür.[77]

Karşı-hegemonya perspektifinden yorumladığımızda eklemlenmenin mahiyeti daha iyi anlaşılacaktır. Bu perspektifte eşdeğerlilik

77. Timothy Brennan (2001) şöyle yazar: "*Şarkiyatçılık*, sadece bilmeye dair bir kitap değil aynı zamanda yapmaya yönelik bir elkitabıdır... Bu onun tüketilemezliğinin nedenidir. Bundan dolayı, onun içine doğru çekiliriz ve kendimizi geri çektiğimizde dönüşüme uğramış olarak buluruz." Söz konusu hareketin nedeni, kitabın yerleşik geçişsiz kimlikleri sarsması sonucunda farklı kimliklerin/konumların geçişlilik potansiyelinin açığa çıkmasıdır. Partha Chatterjee'nin (1993) *Şarkiyatçılık*'ı tanımlayan uzamsal imgesiyle ifade edilirse "tanıdık bir oda aniden alışılmamış bir yere dönüşmüştür". Bu yeni yerde benzer türden deneyimler paylaşılıp eklemlenebilir.

bir kimliğin kendisine özdeşlik durumundan farklı olarak, "ancak verili bir yapısal bağlam içindeki belli konumlar"da tezahür eder. Kimliklerin eşdeğerlilik açısından kavranmaları, Gramsci'ci bir yeni ortak duyunun yaratılmasını gerektirir. Daha önce belirttiğim gibi, bu ortak duyu, hegemonya pratiklerindeki eşdeğerlilik orijinal eksikliğin yerini doldurmayı amaçladığından, dahası, kendisine özdeş kimliğin bulunmayışına veya orijinal yokluk krizine bir tepki olduğundan, bir kimlik yarılması olmaksızın gerçekleştirilemez. Ortak duyunun yaratıldığı söz konusu konumlarda kimlikler, *kendinde*'liği değil "ikame edilebilir bir öğe" oldukları "bağlamsal konumu simgelerler" (Laclau ve Mouffe 1992). Said'in kontrapuntal kimlik yaklaşımı, bu noktada, sadece emperyalizmin dünyalaştırma sürecinde kimliklerin geçişli kuruluşlarını araştırmakla kalmaz, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un radikal demokrasi tasarımındaki –kimliklerin özler olmadıklarına ve farklı kimliklerin eşdeğerlilik ile çeşitli ittifaklar kurabileceklerine yönelik– etik-politik amacı da paylaşır. Keza eşdeğerlilikler örgütleyen politik okuma süreci, *Şarkiyatçılık*'ın Şark'la ilişkili anlamının yeni ve daha geniş bir politik boyut kazanması sayesinde gerçekleşmiştir. Bu yeni anlam, günümüzde eleştirel kuramla irtibatını tazelemek isteyen yorumcular için yol gösterici bir ilke olarak anlaşılmaktadır ve genellikle ölçeği (uygarlık, ulus, "ırk", cinsiyet, vb. ölçütlere göre) değişebilen, hâkim bir toplumsal-siyasal grubun bir azınlığı stereotipleştiren, etiketleyen, damgalayan iktidarından tutun da açık bir biçimde tahakküm kurmasına varasıya çok çeşitli pratiklerin ve söylemlerin eleştirisini ifade eden ve tarihsel-toplumsal olguların doğal olgular gibi ele alınmasını sorgulayan bir kültür eleştirisinin paradigmasına dönüşmüştür.

Bu yeni eleştirel yorum çevresi öncelikle beşeri bilimler alanında etkili oldu ve geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişmeye başlayan bir eleştiri akımını güçlendirip beşeri bilimlerin kuruluşu ve kendi nesnesiyle ilişkisinin sorunsallaştırılması sürecini hızlandırdı. Söz konusu eleştirel yorum çevresine farklı disiplinlerden araştırmacılar, mesela Balkan çalışmalarında, Balkan kimliğinin inşasındaki Doğululaştırmayı vurgulayan yazarlar da eklenebilir. Ma-

ria Todorova, *Balkanları Tahayyül Etmek* adlı kitabında tezini oluştururken Milica Bakić-Hayden tarafından ortaya atılan Balkanlar'da "sürekli çoğalan şarkiyatçılıklar" kavramını kullanmaktan kaçınsa bile kendi "Balkanist söylem" eleştirisini geliştirirken şöyle yazar: Balkanist söylemde "Balkanlar'a gizemli havasını veren onun kendi içsel yapısı değil, Şark'ın yansıyan ışığıdır" (Todorova 2015: 41). Ayrıca yeni eleştiri paradigması postkolonyal eleştiri yazınında ve Said'den etkilenen kültür eleştirmenlerinin yaklaşımlarında varlığını sürdürmektedir. Ancak bunun yalnızca akademik bir ekol değil, popüler kültür ürünlerinde de takip edilebilecek bir eleştirel duyarlılık meselesi olduğunu açıklayabilmek için farklı örnekler üzerinde durmak daha faydalı olacaktır. Örneğin, yeni eleştirinin etki alanını, geleneksel müziğe yeni bir açıdan bakmak gerektiğini ileri süren müzik yorumcusuna yöneltilen şu soruda takip etmek mümkündür: Geleneksel bir kültürel formla bağ kurmaya çalışan kentli insanlar olarak "oryantalizmin tuzağına düşmekten kaygılandığınız oldu mu?" (Günçıkan 2011). Ayrıca, Slavoj Žižek'in Emir Kusturica'nın *Yeraltı* filmine yönelik çözümlemesi de Şarkiyatçılık eleştirisinin potansiyellerinin kullanıma geçmesini örnekler:

> Balkanlar hakkındaki en yaygın klişe, Balkan halklarının tarihsel mitlerin fantazmatik girdabına yakalanmış olduklarıdır. Kusturica'nın kendisi de bu görüşü onaylar: "*Bu bölgede savaş doğal bir olgudur.* Doğal afete, ara sıra patlayan bir depreme benzer. Filmimde dünyanın bu kaotik parçasındaki durumu netleştirmeye çalıştım." (Žižek 2011: 273)

Žižek, Kusturica'nın bu görüşünü, "burada Edward Said'in Şarkiyatçılık kavramıyla benzer biçimde işleyen 'Balkancılık'ın çok iyi bir örneğiyle karşı karşıyayız şüphesiz" diyerek yorumlar. Buradaki ilk örnekte, Şarkiyatçılık eleştirisi, Doğu-Batı sorununun ötesine geçerek geleneksel-modern ikiliğini modernleşmeci bir buyurganlıkla tekrarlamamak ve kültürel formları bir sahicilik söylemiyle turistik bir metaya dönüştürmemek gibi sosyal, kültürel ve politik kaygıları cisimleştirir. İkincisinde ise Marx'ın ideoloji eleştirisinin çağdaş bir örneği olarak değerlendirilir. Politik ekonomi iktisat yasalarının "zamanın etkileyemediği doğanın yasalarının bir parçası"

olduğunu iddia ediyorsa, Kusturica da Balkanlar bağlamında uluslar arasındaki ekonomik ve siyasal mücadeleleri görünmez kılan bir doğallaştırmadan hareket etmektedir.

Şarkiyatçılık'ın eklemleyici etkisi, özgürleşme politikasının mantığı olarak tanımlanan bir heterolojiye (öteki mantığına) dönüşebilmiş olduğunu da göstermektedir. Jacques Rancière'in terimleriyle yeniden ifade edersek, heteroloji "has-olmayan bir has'ın siyasetidir... asla bir kimliğin basit olumlanması değildir" (2007: 73, 76).[78] Bu sürecin kavramsallaştırılmasındaki en önemli öğelerden biri, Hannah Arendt düşüncesindeki kör noktaları telafi eden siyasal tanımıdır. Buna göre, siyasal olan, eşitlik için mücadelenin "verilmiş bir zararın, bir haksızlığın incelenmesi" biçimini alacağı sahnedir.[79] Ötekinin davasının siyasete dahil edilmesi ve bir özneleşme siyasetine yol açması, onun son derecede özgül, "belli bir kendilikle ilişkili özdeşlikten çıkması" ile başarılabilir. Rancière, muhalif Fransız entelektüellerinin Cezayir meselesiyle ilişkilerini incelediği "Ötekinin Davası"nda, *Şarkiyatçılık*'ın bir ötekinin davasına dönüşümü türünden süreçleri, özneleşme siyasetinin tipik anlarından biri olarak teşhis eder (2007: 124-35). Burada anlatılan, ötekinin davasını *soyut öteki*'den söz açarak ahlak tartışmalarına geri gönderen bir tutumdan çok, onun siyasete dahil ediliş biçimidir. (Fakat bütünüyle "ahlaksal bir dahil ediş olmadığı gibi onun karşıtı da değildir".) Seyla Benhabib'in (1999b) terimleriyle söylenirse, söz konusu olan, *genelleştirilmiş bir öteki*'den ziyade, mücadelelerin durumuna göre değişip farklılaşan bir tarihselliğin zemininde, birbirinden farklı ama benzer deneyimlere sahip *somut ötekiler*'dir.[80] Rancière'e

78. "(A)ynı zamanda daima bir başkası tarafından dayatılmış ve polis mantığı tarafından tespit edilmiş bir kimliğin inkârıdır" (2007: 76).

79. Rancière, heterolojinin Jürgen Habermas'ın düşüncesindekine benzer bir mutabakat arayışı anlamına gelmese bile ortak bir yerin kurulmasıyla ilgili olduğunu yazar: "haksızlığın ele alındığı ve eşitliğin kanıtlandığı bir polemik ortak yer" (2007: 76).

80. Heteroloji, Kant'tan John Rawls'a uzanan bir çizgide "genişletilmiş düşünce" ve "düşünümsel denge" açısından tanımlanan "genelleştirilmiş öteki" anlayışından da farklıdır. Kendini başka herkesin yerine koyarak düşünebilmek olarak ifade edilen "genişletilmiş zihniyet", genel bir yasa olabilecek biçimde hareket

göre heteroloji, siyaseti, "toplumsal kimliklerin çatlayarak siyasal özneleşmelere meydan vermelerine aracı olan fay kırıkları"nın sürekli görünür kılınması mücadelesini anlatan "olanaksız bir özdeşleşme" haline getirir: "(B)ir ötekiyle, 'yeryüzünün lanetlileri'yle veya başkalarıyla özdeşleşilir ama aynı zamanda o ötekiyle özdeşleşilemez." Ötekinin davası, hiçbir zaman tam anlamıyla tematize edilemeyeceğinden veya "onu dile getirenlerde cisimleşemeyecek bir özdeşleşme taşıdığından" ancak tam olarak "üstlenilmesi olanaksız" bir "kimliğin siyasal özneleşme içine dahil edilmesi" olarak işlerlik kazanabilir (Rancière 2007: 71-78, 124-35).

Rancière'in düşünceleri, –Frantz Fanon'un tecrübe ettiği– Cezayir Bağımsızlık Savaşı gibi siyasal olayları temel alması anlamında yeterince somuttur.[81] Bununla birlikte, belirli bir (ezilen) kimliğe indirgenemeyecek siyasal öznenin yerinin bir "aralık ya da çatlak, bir arada-varlık, adlar, kimlikler ya da kültürler arasında, birlikte-varlık" olduğu düşüncesi, Filistinli sanatçı Naci el-Ali'nin ürettiği, Filistin halkının özgürleşme ve özneleşme mücadelesini anlatan Hanzala imgesiyle biraz daha somutlaştırılabilir. Hanzala'nın kimlik bilgilerine göre, "baba adı: önemsiz, anne adı: Nakba"dır. Hanzala, Said'in başlangıç kavramındaki hısımlık ve kökensel ilişkinin koptuğu noktayı deyimler. 1937 doğumlu olduğundan Nakba'da 11 yaşında olan Naci el-Ali'yle aynı yaşta temsil edilir. Çocukluğu ve yamalı elbiseleriyle yarım kalmış bir özneleşmeyi ifade edi-

---

etmek anlamına gelen kategorik buyruğun evrenselleştirme ilkesiyle birlikte anlaşılmalıdır (Arendt, 2012a: 261). Seyla Benhabib'in vurguladığı gibi, buradaki aynılığa dayanan evrenselcilik "ötekinin konumuna yerleşirken, ötekinin bireyselliğini ve somut kimliğini soyutlar". Somut öteki anlayışı ise, öteki'yi "somut bir tarihe, kimliğe ve duygulanımsal düzeye sahip" olarak görmemizi gerektirir. Burada ötekinin yalnızca soyut insanlığı değil "insani bireyselliği" de onaylanır (Benhabib, 1999b: 214 vd.)

81. Rancière, *Siyasalın Kıyısında* kitabının bir bölümünü oluşturan "Ötekinin Davası"nı –doğum yeri olan– Cezayir'de bir konuşma yapmaya davet edilmesiyle kaleme aldığını yazar (2007: 14). Rancière'in imkânsız özdeşleşme kavramı, Fanon'un –ikinci bölümün son kısmında tartıştığımız– deneyimleriyle koşut bir biçimde okunabilir. Zira bu kavram, Fanon'un Martinik'ten Fransa'ya, Fransa'dan Cezayir'e ve Afrika Birliği'ne uzanan özdeşleşmelerini ve yeni evrenselcilik arayışını çok iyi izah etmektedir.

yor gibidir. Elleri belinin arkasında birbirine kavuşturulmuştur; başı ve vücudu öne doğru eğiktir; daha önemlisi, yüzünü göremeyiz. Yaygın bir kanaate göre, Hanzala'nın sırtı İsrail emperyalizmi konusunda duyarsızlığın pençesindeki Batı kamuoyuna döndürülmüştür. Yüzünü göremeyişimizi kimliğin tematize edilemeyişine yorarak Hanzala'nın soyutlanmış somutluğunda benzer deneyimleri paylaşanların temsil edilebilir hale geldiğini de söyleyebiliriz. Bu temsilde, hem "boş gösterenler"den hem de negatif bir eylem okumasından farklı bir şey, adlandırılmak istememenin bir hegemonya biçimi olmasından kaynaklanan[82] pozitif bir eylem söz konusudur, bir başka deyişle, dayatılmış ve polis mantığıyla atfedilmiş adlandırmanın, kimliğin inkârı olumlu bir karşı-hegemonyacı pratiğe dönüşür. Hanzala, burada, Rancière'in (2007) "bir haksızlığın mağduru olan ve gündeme getiren bir kategorinin adı daima adsızın adıdır" derken anlatmaya çalıştığı şeyin imgesine dönüşür. Naci el-Ali gibi Said'in yoldaşlarından biri olan Mahmud Derviş'in cümleleriyle söylersek,

> Naci'nin Filistinlisi, *sırf veraset yoluyla Filistinli olanlar değil*'dir. Naci'nin bakışında tüm yoksullar Filistinlidir. Tüm mazlumlar, ezilenler, kuşatılanlar, gelecek ve devrim... Hepsi Filistinlidir. (Derviş 2009)

Diğer bir anlatımla, Hanzala *hem* Filistinlidir *hem de* değildir; baskıya maruz kalan somut ötekilerin tarihsel durumlara göre değişen içeriğine bağlı olarak özdeşlik ile özdeşsizlik arasındaki mutlak ayrımları aşar. "Asla bir kimliğin basit olumlanması" anlamını taşımayan bir öteki mantığıdır. Hanzala'nın işaret ettiği politik olgu, siyaseten "kabilecilik" olarak tezahür edebilen tahakkümcü evrenselcilikle kimlikçi düşüncenin ikileminde hapsolmadığımızdır (Rancière 2007: 76-77).

Derviş, Hanzala'yı anlatırken ("sırf veraset yoluyla Filistinli olanlar değildir"), Said'in köken ve özdeşliğe dayalı ilişki modeli

82. Roland Barthes *Çağdaş Söylenler*'de burjuva evrenselciliğinin temel özelliğinin özgül bir biçimde adlandırılmama (arzusu) olduğunu yazar. Burjuva sınıfı hegemonyasını kendi "koşulunu gerçek bir adsızlaştırma işlemi"ne uğratmasıyla kazanır (1993: 203).

yerine öne çıkardığı bağlantılılığa dayalı ilişki modelini hatırlatır. Filistinli şairin düşünce dünyasına bakıldığında, bu ilişki modeli sosyalist bir enternasyonalizme yönelmektedir:

> Yeryüzündeki her başkaldırı sarsar bizi...
> Alırız birer yudum
> Yeryüzündeki her bahçeden
> Yeter ki raks etsin takılırız koluna
> Yeryüzündeki her şiirin
> Yeter ki seslensin koşarız yardımına
> Yeryüzündeki her yetimin. (Derviş 2008)

Said, bu yeryüzünde bağlantılı olma fikrini eleştirel dünyeviliğin ve Filistin Kurtuluş Örgütü'nün enternasyonalist eğilimlerinin çok iyi bir ifadesi olarak değerlendirip paylaşırdı. Aynı zamanda, bu imgenin *kozmopolitin özü*'ne hitap ettiğini de söyleyebilirdi. Hanzala'nın tam olarak sabitlenemeyen kimliğinin tekil evrensel karakteri,[83] Said'de özcü kimlik politikasına karşı kozmopolitizmin imkânlarını düşünmek için kapı aralar. Şayet Said'in eleştirel müdahalesini Doğuculuk, milliyetçilik ve Üçüncü Dünyacılığa indirgeyen eleştirmenlerin görüşlerini sorgulamaksızın devralacak olsaydık, onun kendisini son Yahudi entelektüel olarak görmesi bir vehimden, Terry Eagleton'ın Said'i asıl meselesi kimlikten ziyade toplumsal adalet olan bir düşünür olarak tanımlaması ise kadirşinas bir yoldaşlık ifadesinden öteye gidemezdi. Oysa, Said, eleştirmenlerini şaşırtacak bir hamle yaparak, kurtuluşu (emperyalist) yabancılaş(tır)maya karşı saydam bir kimlik inşa etmek olarak algılayan reel Üçüncü Dünyacılığın konumunu da eleştiriye açar. Ağırlıklı olarak bu sorunların tartışıldığı *Kültür ve Emperyalizm*'in *–Şarkiyat-*

83. Tekil evrensel, Ernesto Laclau'nun politik kaygılarının somutlaşmasını anlatır. Laclau, Judith Butler ve Slavoj Žižek'le girdiği diyalogda, düşünülebilecek tek bir evrenselcilik biçimi olduğu anlayışını ve özcü evrenselcilikleri sorunsallaştırır; hegemonya kavramına başvuruyla, "evrenselin hem olanaksız hem de zorunlu –sonuç olarak her zaman, hiçbir şekilde ortadan kalkmayan bir tikellik bakiyesinin varlığını gerektiren– bir nesne olduğunu" iddia eder. Laclau'ya göre, evrenselin tikel tarafından tüketilememesi ve fakat o olmadan da var olamaması, (radikal) "demokrasinin ön şartı"dır. Bkz. Butler, Laclau ve Žižek 2009, Laclau 2003.

çılık'ın özgül bir kimliğe sahip olması nedeniyle umut kırıcı deneyimler yaşamış öznesinden biraz farklı olarak– bir *sürgün*'ün iradesinden çıktığının altı özellikle çizilmiştir:

> Belirtmek istediğim son nokta, bu kitabın bir *sürgün*'e ait olduğudur... Kendimi bildim bileli, tümüyle birinden ya da diğerinden olmaksızın *her iki dünyaya da ait* olduğumu hissettim... Böyle bir durum tek bir kültüre ve tek bir ulusa ait olmak gibi olağan bir duygu karşısında *kurtarıcı bir alternatif* olarak görülebilir mi, bunu okuyucu kararlaştırsın. (2004b: 32-33)

Filistin'deki işgalin son bulması politik aciliyetini sürdürse bile, mesele, saydam bir kurtuluşa işaret edecek biçimde, Hanzala'nın yüzünü göstermesi değildir; daha doğrusu o, yüzünü gösterse bile, bu yüz, onu mutlak bir saydamlık ve türdeşlikle tanımamıza engel olacak bir görünüm sergilerdi. Bu aşamada, kurtuluş anlatılarının hümanizmi ile kimliği istikrarsızlaştıran antihümanizmin çelişkili birlikteliğinin yeniden boy gösterdiği bir durumla karşılaşırız: Emperyal bir kimlik politikası olan Şarkiyatçılığa karşı mücadele ediliyorsa, onun silahlarından biri olan özcü kimlik anlayışını güçten düşürmek de kurtuluş mücadelesinin yollarından biri olarak görülebilir mi? Yanıtı okura bırakılan soru budur ama aslında yanıt sorunun içinde sunulmuştur bile. Buna göre, Filistin halkının kolektif kimliğinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olan sürgün, tüm trajik karakteriyle birlikte, kimlikle ilgili sorunları düşünürken kurtarıcı bir alternatif olarak görülebilir; bu deneyimin kuramsallaştırılması ise kozmopolitizmle doğrudan ilişkilidir.[84]

Said genellikle göz ardı edilen eseri *Freud ve Avrupalı Olmayan*'da Sigmund Freud'un kimliği(ni) milliyetçiliğin (Siyonizmin) hü-

84. *Başlangıç* gibi, *sürgün* de sadece New Yorklu bir kozmopolitin konumunu değil, aynı zamanda ırkçı İsrail hükümetine karşı eleştirel çokkültürlülük alternatifini geliştirmeye niyetlenen bir Filistinlinin politik tutumunu temsil eder. Said açısından, iki halkın barış ve eşitlik içinde bir arada yaşaması kökensel yokluğa ve kimliklerin ilksel kararsızlığına dayanacağından öteki mantığının özdeşliği aşan alanında inşa edilebilir. Bu noktada, Hanzala'nın tematize edilemeyen yüzündeki politik sembolizmin çokkültürlü bir yurttaşlık tasarımının anlatımı haline geldiğini ileri sürebiliriz.

kümran taleplerinden kurtarma çabasının altını çizer. Freud'un kararsız kimlik duygusu, Filistin-İsrail bağlamında iki halklı bir arada yaşama modelinin savunulması açısından, genel olarak da kozmopolitizm imkânı için güvenilir pedagojik unsurlar içermektedir:

> En tanımlanabilir, en teşhis edilebilir, en inatçı cemaat kimliği için bile –ona göre bu Yahudi kimliği idi– onu tamamen, yalnız ve yalnızca tek bir Kimlik'e dahil etmekten alıkoyan içsel sınırlar vardır. Freud'a göre, bu sınırların simgesi, Yahudi kimliğinin kurucusunun bizzat kendisinin Avrupalı olmayan bir Mısırlı oluşuydu. Diğer bir deyişle, kimlik yalnızca kendisinden hareketle düşünülemez... kökeninde yer alan o radikal kırılma veya çatlak olmadan, kimlik kendini kuramaz, hatta tahayyül bile edemez; çünkü Musa Mısırlıydı, dolayısıyla içinde bu kadar çok insanın ayakta kaldığı ve acı çektiği –hatta belki de sonrasında muzaffer olduğu– kimliğin daima dışındaydı. Bu düşüncenin gücü, başka kuşatılmış kimliklere olduğu kadar *kozmopolitin özü*'ne de hitap edebilmesi ve bu kimlikler içinde ifade edebilmesinde yatar. Ama kozmopolitin özüne hitap etmek, hoşgörü ve merhamet gibi yatıştırıcı ilaçlar yazarak değil, daha ziyade, ona, rahatsız eden, güçten düşüren ve dengeyi bozan dünyevi bir yara gibi özenle yaklaşmakla mümkündür. (2004a: 72)[85]

"Kozmopolitin özü"yle ifade edileni açıklamak üzere, anakronik olmak pahasına, kozmopolitizmin siyasal düşüncede başından itibaren özcü kimlik anlayışına yol açan tikel bağlılıkları sorgulamak üzere sıklıkla başvurulan bir düşünce ekolü olageldiğini belirtmek gerekir. Yunancada "evren, dünya, düzen" anlamlarına gelen *kosmos* sözcüğüyle "şehir, siyasal yönetim" anlamlarına gelen *polis* kelimesinden teşekkül eden kozmopolitizm, *polis*'in yerelliğine karşı dünya vatandaşlığını gündeme getiren evrensel bir özdeşleşmeye işaret etmektedir. Terimin bu geniş anlamı, siyasal düşünce tarihinde, "her insanın doğası gereği bir dünya topluluğunun yurttaşı olduğunu ve tikel toplumlara bölünmenin sadece uzlaşımlar gereği olduğu"nu iddia eden Stoacılara kadar götürülebilir. Stoacılar, Platon'un *polis*'e sıkı sıkıya bağlı yurttaşına karşı insanların kardeşliği fikri çerçevesinde dünya yurttaşı olma düşüncesini getirmiş-

85. Freud'un "Nazizme cevabı"nı teşkil eden *Musa ve Tektanrıcılık* hakkında benzer bir okuma için bkz. Žižek 2011: 238.

lerdir (Mautner 2005: 127).

Kozmopolitizm modern siyasal düşüncede ilk önemli formlarından birini etik evrenselciliğin modern dönemdeki atası sayılan Kant'ın felsefesinde bulmuştur. Kant, ebedi barışın tesisi için devletleri etik uluslararası kurallara uymaya davet ederken bir yandan da bireyi dünya vatandaşı olarak kabul eden, kaynağını evrensel konukseverlik düşüncesinden alan kozmopolit hak nosyonuna dayalı bir hukukun hazırlanması gerektiğini öne sürer. Bununla beraber, Kant'ın ulusal çıkarların neden olduğu siyasal zorlukları dikkate alması, kozmopolitizmin koşulsuz etik ideallere yaslanan bir konukseverlik üzerinde değil politik ve hukuki bir zeminde gelişmesine yol açmıştır. Kant, bu sorunlara temelde federal bir çözüm önerir. Ebedi barış, cumhuriyetçi yönetimlerin gönüllü birliğiyle oluşturulan bir federasyonla mümkün olabilir (Turner 1994, Kant 1984). Jacques Derrida'nın (2010) terimleriyle Kant, konukseverliği ikamet değil ziyaret hakkıyla sınırlandıran, bu konudaki kararı da ulus-devletlerin inisiyatifine bırakan koşullu bir kozmopolitizmden bahsetmiştir. Fakat bu yine de Kant'ın siyasal düşüncesinde kozmopolitizmin bir ideal olarak yer aldığı gerçeğini değiştirmez. Bu idealde, *gemeinschaft*'tan *gesellschaft*'a ve/ya yerelden evrensel olana geçiş sorunsalı, aklın Aydınlanmasının ilerlediği, yerel önyargılardan kurtulup özgürleştiği bir evrimle çözülecektir.[86]

Kültürler arasında dolaşan, farklı kimliklerini kontrapuntal gerilimleriyle yaşatmaya çalışan bir gezgin entelektüel olan Said'in,

86. Kozmopolitizmin modern öncesi anlamı genellikle dinsel evrensellik ve doğal hukuk geleneğinin kökleriyle ilişkiliyken, modern sosyoloji ve felsefedeki karşılıkları, liberalizm ve modernlik sorunsalı üzerinde düşünmenin veçhelerinden biri ya da –Stephen Toulmin'in (1992) terimleriyle– "modernliğin gizli gündemi" olmuştur. Klasik sosyolojideki statüye dayalı toplumlardan sözleşmeye dayalı toplumlara, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya, feodal toplumlardan kapitalist toplumlara geçiş, (Anthony Giddens'ın inandırıcı bir biçimde modernliğin ayırt edici özelliği olduğunu iddia ettiği "yerinden –yerel bağlılıklardan– çıkarılma" anlamında) kozmopolitizmin tartışılma zeminiyle kavramsal bir benzerliğe sahiptir. Daha özgül olarak, Ferdinand Tönnies'in modern toplumları geleneksel toplumlarla karşıtlık içinde kavramsallaştırdığı *gemeinschaft-gesellschaft* ikiliği, kozmopolitizmin üzerinde yükseldiği yerel-evrensel ikiliğiyle koşuttur (Robertson 1999: 105, 123).

hakkında yazılan biyografilerde, ömrü boyunca ikamet ettiği yerleşim yerinin sadece yirmi kilometre dışına çıktığı aktarılan ve Aydınlanmış insanla orta sınıf bir Batı Avrupalıyı kasteden filozof Kant'tan farklı bir güzergâh izleyerek kozmopolitizmi bir *sürgün praksisi* olarak anlaması şaşırtıcı değildir. Kant'ın modern siyasi düşüncedeki etkisi, başta evrenselcilik, kozmopolit hak, liberal hukuk kavramları açısından süregitse de günümüzde kozmopolitizm, Said'de olduğu gibi, daha farklı bir yörünge kazanarak Kant'ın anladığından farklı bir öteki'ye açılma anlamını da sahiplenmiştir. Kant'ın "genişletilmiş düşünce"si, soyut ve "genelleştirilmiş bir öteki" öngörürken, kozmopolitizmin yeni yorumcuları, somut kültürel farklılığa, biçimsel ve soyut bir eşitliğe dayanan Kant'tan daha fazla önem atfederler. Dahası, ulus-devletin kendi meşruiyet kaynağı olagelen demokratik yönetimle ilgili küreselleşen sorunları çözmekte gittikçe yetersiz kaldığını düşünen kimi çağdaş kuramcılar, kozmopolit bir demokrasinin uygulanmasının koşullarının olgunlaştığını iddia etmişlerdir. Çağdaş kozmopolitizm kuramının önemli temsilcilerinden biri olan David Held, Kant'ın etik evrenselciliği gereği ideal bir gelecek tahayyülü içinde kabul etmeye pek de razı olmadığı bir ilave yaparak, insanların kategorik bir biçimde evrenselleştirilebilecek hak ve yükümlülüklerden başka toplumsal ilişkiler içinde de bulunduklarını teslim etmeye hazır bir tutum sergiler. İnsanlar somut varlıklarını gerçekleştirdikleri topluluklara aidiyetlerini sürdürecekler fakat bu topluluklar üzerinde etkide bulunan geniş bölgesel ve küresel ağların da vatandaşı olacaklardır. Bu anlamıyla Held'e göre kozmopolit demokrasinin "yalnızca bir gereklilik değil aynı zamanda gerçek bir imkân olduğu"nu kanıtlayan sosyolojik koşullar açıkça ortadadır (1998: 26; 2010). Aklın ilerlemesi retoriğinden ziyade küresel kültürel ilişkilerin yeni durumundan hareket eden çoklu vatandaşlık düşüncesi, Said'in hiç de karşı çıkacağı bir alternatif sayılmaz. Burada ulus-devleti zayıflatan karşılıklı bağımlılıkların yükselişiyle ilgili sosyolojik koşullar söz konusuyken, Said de (2004b) sürgünün damgasını vurduğu, deneyimin derinden melezleştiği, tarihlerin daha fazla iç içe girdiği bir dünyanın kültürel gerçekliğini öne sürer; dahası, ulusal sınırları sürekli zor-

layan göç hareketleriyle güçlenen *fiilen var olan bir kozmopolitizme* dikkatimizi çeker.

Said'in kozmopolitizminin yapısı, Albert Hourani'nin (1997) "Doğulu Hıristiyan bilinci", Aamir Mufti'nin (2007) ise "azınlık kültürü" olarak tanımladığı deneyimlere dayanmaktadır.[87] Said, ilk siyasi sosyalleşme döneminde, Frantz Fanon'un (2004) katı bir ayrımla ikiye bölündüğünü ilan ettiği sömürge gerçekliğiyle muhatap olmuştu. Bu ilişkinin hiyerarşik ve ayrımlaştırıcı yapısını vurgulamak Said'in antiemperyalizmini anlamak açısından önemlidir. Bununla birlikte, Said'in kozmopolitizmini anlamak için, *ya-ya da*'nın tasımsal mantığından ziyade *hem-hem de*'nin "yarı taktiksel mantığı"na bakmalıyız.[88] Bunlardan ilki, uzlaştırılamaz iki seçenek arasındaki varoluşçu karar ânını simgeler; ikincisi ise, bu karşıtlıkların gerilimlerini nihai olarak çözmeksizin iş görmeye çalışır. Bu ikinci an, karşıtların mutlak bir İdea'da mantıksal olarak uzlaştırılıp aşılabileceği önermesinin de, aşmanın karşısına yaşamın temel paradoksu olarak çıkarılan *ya/ya da* kararcılığının da ötesinde yer alan karmaşık bir yaklaşıma işaret eder: Hegelci mantıksal çelişkilerin aksine tamamen uzlaştırılıp aşılamaz; Kierkegaardcı yaşam paradokslarının aksine varoluşçu bir karar ânıyla nitelenemez. Ayrıca, Hegelci diyalektik ile Kierkegardcı ironi anlayışları, "aynı noktaya ulaşır gibidir: *Çelişkilerin artık kalmadığı mutlak bir nokta.* Hegel, düşüncedeki çelişkileri çözüme ulaştırırken, Kierkegaard, yaşamdaki çelişkileri sona erdirir" (Taşdelen 2003). Tam da bu nedenle Said'in düşüncesini kozmopolitizme açan deneyimler iki felsefi yaklaşımla da bütünüyle açıklanamaz.

Said ailesinin Kahire'deki ikametgâhı, Kahire'nin kozmopolit atmosferinin küçük bir örneğini sergileyen, sakinleri yabancılardan ve zengin yerlilerden oluşan Zemalik'ti. İsrail işgali üzerine sürekli bir ikametgâh haline gelmiş olsa da, Zemalik Filistinli bir sürgün için özdeşleşmesi güç bir topluluktu: "Zemalik gerçek bir topluluk-

87. Önsözde belirttiğim Edward Said-Hrant Dink karşılaşmasının temellerini oluşturan bir deneyim yapısı olarak görülebilir bu.

88. Rancière'in "Siyaset, Özdeşleşme, Özneleşme"sinde, bu "yarı-taktiksel mantık" siyasi özneleşmeyle ilişkili olarak ortaya çıkar (2007: 76).

tan çok, atmosferi handiyse hiçbir ilişkimiz olmayan Avrupalılar tarafından belirlenen bir çeşit ileri sömürge karakolu gibiydi; onun içinde kendi dünyamızı kurmuştuk" (2014: 45). Said'in Batı'yla ilişkisi "yabancılaştırıcı bir uzaklık"ta seyrediyordu. Fakat Büyük Kahire'nin yerel şehirli dünyasıyla ilişkisi de ailesinin sosyal konumu ve bir tür "sömürge varoşu" veya burjuva gettosu olan Zemalik topluluğuna ait olmaları nedeniyle bundan çok farklı değildi. Yerel şehirli dünyayla Zemalik'in dünyası arasında fiziksel ve sembolik sınırlar vardı. Said ailesinin ("Doğulu Hıristiyan") kültürel konumlarının Avrupa'yla özdeşleşmeye engel olurken, sosyoekonomik konumlarının küçük burjuva tabanına dayanan milliyetçilikle özdeşleşmelerinin önüne geçebilecek bir unsur teşkil ettiği söylenebilir. Nihayetinde, Said'in çelişik kültürel ve toplumsal dünyasında, milliyetçilik ve kozmopolitizm arasında hep uzlaştırmaya çalışacağı gerilimlerin tohumları atılmıştı. Sömürgeciliğin fiili olarak sona ermeye yüz tuttuğu 1950'lerde ise bu gerçekten çözülmesi güç bir gerilim olarak ortaya çıktı. Sömürgecilikten kurtuluşun efsanevi lideri Nasır'ın sosyalizan panarabizmi, Filistin halkının gaspedilmiş haklarını savunurken birçok Filistinli için bir siyasi ideali temsil etmesine rağmen, milliyetçi siyasal ideolojisinin kozmopolit Mısır toplumuna dar geldiği de son derecede açıktı. Bu uzlaşmazlık, kimi zaman, Said'in ailesi gibi Filistinli Hıristiyanların yaşamında tehlikeli bir belirleyen olabildi. Said'in milliyetçiliğe dair entelektüel hayatında hiç terk etmediği kuşkularını doğuracak önemli bir olay meydana geldi. Mısır'daki milliyetçi-sosyalist rejimin millileştirme harekatı başlamıştı. "Bir zamanlar dinginliğiyle yabancılara cennet olmuş bu memleket de miadını dolduruyordu" (2014: 359). Deyim yerindeyse, milliyetçi rejimin kâbusu Kahire'nin kozmopolit bakiyesi üzerinde dolaşmaya başlamıştı. Doğal olarak, bundan en fazla etkilenen toplumsal kesimlerden biri de Said'in ailesi oldu: "Varoluşumuz ilk kez bu denli nesnel bir biçim alıyor, bu denli *kırılgan bir kesinlik* kazanıyordu gözümde." Yabancılara yönelik gittikçe artan baskılardan etkilenen aile, 1960'ların başında, Kahire'yi çocukluklarının "kaybolmaya yüz tutan dünyasıyla birlikte geçmişe gömülmeye terk" ederek Lübnan'a yerleşti (2014: 322, 348).

Said'in *sürgün*'ünün hâkim renklerinden birini temsil eden romantik an, Doğu Hıristiyanlarına özgü tedirgin bilinçle yakından ilişkilidir. Sürgün, kırılgan varlığını yaratan geçmişle uzlaşmaya ve yaşadığı kimliksel yarılmanın üstesinden gelerek tamamlanmaya dönük yatıştırılamaz bir özlem duyar. Öte yandan, iki kültürel dünyanın ana akımının dışında konumlanan azınlık bilinci, eleştirel bir kozmopolitizmin koşullarını da üretmiştir. Said, ailesinin zorunlu olarak yer değiştirdiği bu yıllarda kendi toplumsal konumlarını, Georg Lukács'ın *Roman Kuramı*'nda bir edebi biçim olarak romana atfettiği "aşkın yurtsuzluğun bilinci" olarak tanımlamış ve Theodor Adorno'nun yersiz yurtsuz yazarın elinde kalan tek imkânın kendi evini yazdığı metinde kurmak olduğu düşüncesini paylaşmıştır:

> Asla evim diyebileceğim bir yere sahip olmayışım ya da (...) hemen her bakımdan yersiz yurtsuz olduğum gerçeği, beni toplumsal değilse de entelektüel aidiyetimi bulmaya itmişti. (2014: 308)

Fakat biyografik bilgilerden aşina olduğumuz üzere, "son Yahudi entelektüel" Said'in yaşamında, özdeşleştiği bu sürgün geleneğinin tipik sayılabilecek bir işleyiş dinamiği kendisini göstermekte gecikmemişti. Edmond Jabès'in cümleleriyle: "Önce yazar olduğumu sanıyordum. Sonra Yahudi olduğumu fark ettim" (Jabès'ten akt. Grozs 1996: 37). Bu bağlamda, Said açısından sorun, kozmopolitizmin farklılıkların geçişsiz şekilde aşıldığı yeni bir etik-politik form olup olmadığı noktasında tezahür eder. Bilindiği gibi, kozmopolitizmin küresel *gesellschaft*'ta hareket özgürlüğüne sahip toplumsal sınıfların liberalizmi tahkim etme girişimlerinden biri olduğu yönünde yaygın bir kanaat de bulunmaktadır (Calhoun 2008). Kozmopolitizm, burada, burjuva evrenselciliğini yansıtan liberal bir ideal olarak anlaşılır.

Said'in sürgünü, yerelin fetişleştirilmesine panzehir bir figür olarak düşünülmesi anlamında, ilk bakışta, kozmopolitizmin klasik türüyle bir sürekliliğe sahip görünür. Said, çalışmalarında on ikinci yüzyılda Saksonya'da yaşamış bir rahip olan St. Victorlu Hugo'nun yazdığı "enfes güzellikteki" bir pasaja defalarca gönderme yapar:

Anayurdunu tatlı bulan kişi hâlâ olgunlaşmamış bir çıraktır; her toprağa doğduğu toprakla aynı anlamı veren kişi artık güçlenmiştir; ancak, dünyanın bütününü yabancılayan kişi kusursuzluğa ermiştir. *Olgunlaşmamış ruh, sevgisini dünyadaki tek bir noktaya bağlamıştır*; güçlü kişi sevgisini her yere yaymıştır (2004b: 485; ayrıca bkz. 2005b: 271).

Bu pasajda, kozmopolitizmin modern öncesiyle koşut bir dinsel panteizm de ayırt edilebilir: Sevgisini her yere yayan, Tanrı'yı doğanın tüm nesnelerinde bulabilen, Bergsoncu (2013) anlamda açık ve dinamik bir din anlayışına sahip kişi gibi güçlüdür. Sevgisini belli bir noktada sabitleyen ise, Tanrı'yı kapalı bir metafizik sistem içinde arayan, olgunlaşmamış kişidir.

Asıl kavşak noktası ise, Said'in anlatmaya çalıştığı şeyin özdeşsizliğin alanına işaret eden bir yersizyurtsuzlaşma olup olmadığı sorusunda ortaya çıkar. Buna olumlu cevap verilirse, Said'in başından beri vurgulamaya çalıştığımız somutluk, bağlamsallık, geçişli düşünce gibi temaları göz ardı edilmiş olur. Said, yerel deneyimlerin evrensel tarafından evrimsel bir biçimde yok edileceğini düşünmez. Bu iki terim, birbirini gerektirmektedir. Evrensel, tikel dolayımıyla, yerel bağların içinden geçerek mümkündür. Bu bağlamda, Said'in St. Victorlu Hugo'suna dönelim:

> Ancak, dikkat: Hugo, "güçlü" ya da "kusursuz" kişinin bağımsızlığa ve bağsızlığa, reddetme yoluyla değil, *bağların içinden çalışarak geçmek* yoluyla ulaştığını iki kez belirtiyor. Sürgün, insanın doğduğu yerin varlığına ve o yere duyulan sevgi ve reel bağlılığa dayanıyor; sürgün gibi bir evrensel hakikat, insanın o sevgiyi ya da yurdu yitirdiği anlamına değil, ikisinin de yapısında beklenmedik, hoş gelmeyen bir yitimin bulunduğu anlamına geliyor. Demek ki, deneyimlere yok olacaklarmış *gibi* bakılmalıdır. (2004b: 486)

Sürgün kozmopolitizminin, kozmopolitler *versus* yereller anlayışından veya liberal bir kozmopolitizm zaviyesinden anlaşılamayacağı aşikârdır. Buna göre, iki tür (yerel-birincil ve evrensel-ikincil) özdeşleşme birbirini değilliyorsa, ikincisi dolaysız bir biçimde ilkinin karşısına yerleştiriliyorsa ve özneyi ilkinden vazgeçmeye zorluyorsa ortada soyut bir form var demektir. Ancak birinci özdeşleşme, ikincinin "görünüş tarzlarına dönüştürülüp yeniden bütün-

leştirildiğinde"[89] somut bir evrensellikten söz edilebilir ki, başka bir biçimde ifade edilirse, buna en uygun terim, Said'in anlayışını tanımlamak üzere kullandığım *fiilen var olan kozmopolitizm*'dir. Sonuç olarak, Said, ilk kitabında "bütün sıkıntılarını kazanılmış bir huzura dönüştürememiş olması tipik bir Conradcı *ironi*'dir" diye yazıyordu. Huzura ne ölçüde dönüştüğü bilinmez ama Said'in hem bir çatışma hem de diyalog biçiminde kendisini gösteren dünyalar arasında deneyimlerinden bir kültürel ve politik ilke türettiği neredeyse kesindir.

—

89. "Evrensel ikincil özdeşleşme, dolaysız biçimde birincil özdeşleşmenin tikel biçimlerinin karşısına yerleştirildiği sürece, yani özneyi birincil özdeşleşmelerden feragat etmeye zorladığı sürece 'soyut' kalır; birincil özdeşleşmeleri ikincil özdeşleşmenin görünüş tarzlarına dönüştürerek yeniden entegre ettiğinde 'somut' laşır" (Žižek 2011: 278).

Kaynakça

Abbey, Ruth (2004) "Introduction: Timely Meditations in an Untimely Mode – The Thought of Charles Taylor", *Charles Taylor*, haz. Ruth Abbey, Cambridge University Press.

Abdülmelik, Enver (Abdel Malek, Anwar) (2007) "Krizdeki Oryantalizm", çev. Melike Kır, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, haz. Aytaç Yıldız, Doğu Batı.

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill ve Bryan S. Turner (2005) *Dictionary of Sociology*, Penguin.

Abu El-Haj, Nadia (2005) "Edward Said and the Political Present", *American Ethnologist*, no. 32: 4.

Adorno, Theodor W. (1985) "Bağlanma", *Estetik ve Politika: Bloch, Lukács, Brecht, Benjamin, Adorno*, çev. Ünsal Oskay, Eleştiri.

— (2004) "Kültür Eleştirisi ve Toplum", *Edebiyat Yazıları*, çev. Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak, Metis.

— (2005) *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis.

— (2012a) *Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk, Metis, 2012.

— (2012b) *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, Metis.

— (2016) *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis.

Agamben, Giorgio (2001) *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı.

Ahmad, Aijaz (1995) *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat: Jameson, Rüşdi, Said Eleştirisi*, çev. Ahmet Fethi, Alan.

Akın, Gülten (1996) *Şiir Üzerine Notlar*, YKY.

Althusser, Louis (1991) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İletişim.

Amin, Samir (1993) *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert, Ayrıntı.

Anderson, Benedict (2004) *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis.

Anderson, Perry (1976) "The Antinomies of Gramsci", *New Left Review*, no. 100.

— (1982) *Batı'da Sol Düşünce*, çev. Bülent Aksoy, Birikim.

Arendt, Hannah (1997) *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim.
— (1998) *Totalitarizmin Kaynakları, Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim.
— (2000a) *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim.
— (2000b) "Reflections on Little Rock", *Hannah Arendt*, haz. Peter Baehr, Penguin.
— (2000c) "Social Question", *Hannah Arendt*, haz. Peter Baehr, Penguin.
— (2012a) *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim.
— (2012b) *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim.
— (2012c) *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, Metis.
Arthur, Chris (1983) "Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology", *New Left Review*, no. 142, Kasım-Aralık.
Asad, Talal (1990) "Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair", *Politics&Society*, no. 18: 4, Aralık 1990.
Aschroft, Bill ve Pal Ahluwalia (2001) *Edward Said*, Routledge.
Ashcroft, Bill ve Hussein Kadhim (2001) "Introduction", *Edward Said and The Post-colonial*, haz. Ashcroft, B. ve H. Kadhim, Nova Science.
Aschroft, Bill, Gareth Griffits ve Helen Tiffin (2007) *Post-colonial Studies: The Key Concepts*, Routledge.
Auerbach, Erich (2010) *Yabanın Tuzlu Ekmeği: Erich Auerbach'tan Seçme Yazılar*, haz. Martin Vialon, çev. Sezgi Durgun ve diğ., Metis.
Bachelard, Gaston (2008) *Uzamın Poetikası*, çev. Alp Tümertekin, İthaki.
— (2009) *Uygulamalı Akılcılık*, çev. Emine Sarıkartal, İthaki.
Bahtin, Mihail Mihailoviç (2004) *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*, çev. Cem Soydemir, Metis.
Balibar, Etienne ve Immanuel Wallerstein (2007) *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, Metis.
Barenboim, Daniel (2005) "Maestro", *Continuing Conversation with Edward Said*, haz. Homi Bhabha ve W. J. T. Mitchell, University of Chicago Press.
Barrett, Michèle (2000) *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, çev. Ahmet Fethi, Mavi Ada.
Barthes, Roland (1993) *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel, Metis.
Bayart, Jean-François (1997) *Kimlik Yanılsaması*, çev. Mehmet Moralı, Metis.
Beiser, Frederick (1993) "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics", *The Cambridge Companion to Hegel*, haz. Frederick Beiser, Cambridge University Press.
— (2005) *Hegel*, Routledge.
Benhabib, Seyla (1993) "Feminist Theory and the Hannah Arendt's Concept of Public Space", *History of the Human Sciences*, no. 6: 2.
— (haz.) (1999a) *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, çev. Z. Gürata ve C. Gürsel, Demokrasi Kitaplığı.
— (1999b) *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı.

Benjamin, Walter (2008) "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, haz. Nurdan Gürbilek, çev. Nurdan Gürbilek ve Sabri Yücesoy, Metis.

Berger, Peter L., Brigitte Berger ve Hansfried Kellner (1973) *Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Random House.

Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann (2008) *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma.

Bergson, Henri (2013) *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı.

Berlin, Isaiah (2004) *Romantikliğin Kökleri*, haz. Henry Hardy, çev. Mete Tunçay, YKY.

Berman, Marshall (2004) *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*, çev. Bülent Peker ve Ümit Altuğ, İletişim.

— (2011) *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*, çev. Nursel Yıldız, Sel.

Bernasconi, Roberto (1996) "The Double Face of the Political and the Social: Hannah Arendt and America's Racial Divisions", *Research in Phenomenology*, no. 26: 1.

— (2000) *Irk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede Irk ve Irkçılık*, çev. Zeynep Direk ve diğ., Metis, 5. basım, 2018.

— (2006) "The European Knows and Does not Know: Fanon's Response to Sartre", *Frantz Fanon's Black Skin, White Masks*, haz. Max Silverman, Manchester University Press.

— (2007) "When the Real Crime Began: Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism and the Dignity of the Western Philosophical Tradition", *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, haz. Richard H. King ve Dan Stone, Berghahn.

— (2010) "Fanon's The Wretched of the Earth as the Fullfilment of Sartre's Critique of Dialectical Reason", *Sartre Studies International*, no. 16: 2.

Bernstein, Richard J. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press.

— (1996) *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT.

Berten, André (2006) "Birey ve Cemaat", çev. Z. Ö. Üskül Engin, *Liberaller ve Cemaatçiler*, haz. André Berten ve diğ., Dost.

Berten, André, Pablo da Silveira ve Hervé Pourtois (haz.) (2006) *Liberaller ve Cemaatçiler*, çev. Z. Ö. Üskül Engin ve diğ., Dost.

Besnier, Jean-Michel (1996) *İmkânsızın Politikası*, çev. Işın Gürbüz, Ayrıntı.

Best, Steven ve Douglas Kellner (1998) *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı.

Bewes, Timothy (2008) *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, Metis.

Bhabha, Homi (1990) "Introduction: Narrating the Nation", *Nation and Narration*, haz. Homi Bhabha, Routledge.

— (2004) "Foreword: Framing Fanon", *The Wretched of the Earth*, çev. Richard Philcox, Grove Press.
— (2008) "Foreword to the 1986 Edition", *Black Skin, White Masks*, çev. Charles Lam Markmann, Pluto Press.
— (2011) "Culture's In-Between", *The Questions of Cultural Identity*, haz. Stuart Hall ve Paul du Gay, Sage.
Bien, Joseph (1973) "Introduction", *Adventures of the Dialectic*, çev. Joseph Bien, North Westem University Press.
Bilgrami, Akeel (2005) "Sunuş", *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, çev. Osman Akınhay, Agora.
Blackmur, Richard P. (2017) *Avrupa Romanı Üzerine On Bir Makale*, çev. Müge Günay, İletişim.
Boucher, Geoff (2004) "Struggle for Recognition", *Hegel and Ethical Politics*, Melboume University.
Bowman, Glen (1996) "Yitik Ülke Masalları: Filistin Kimliği ve Ulusal Bilincin Oluşması", *Yitik Ülke Masalları: Yer ve Kimlik Sorunsalı*, çev. Türkan Yöney, Sarmal.
Boyne, Roy (2009) *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, çev. İsmail Yılmaz, Bilgesu.
Brantlinger, Ratrick (2001) "Edward Said and/versus Raymond Williams", *Edward Said and the Post-colonial*, haz. Bill Ashcroft ve Hussein Kadhim, Nova Science.
Brennan, Timothy (1992) "Places of Mind, Occupied Lands: Edward Said and Philology", *Edward Said: A Critical Reader*, haz. M. Sprinker, Blackwell.
— (2001) "Angry Beauty and Literary Love: An Orientalism All Time", *Revising Culture, Reinventing Peace: The Influence of Edward Said*, haz. Naseer Aruri ve Muhammad A. Shuraydi, Olive Branch.
— (2010) "Bir Karşı Gelenek Oluşturmak", *Barbarları Beklerken: Edward Said Anısına*, haz. Müge Gürsoy Sökmen ve Başak Ertür, çev. Doğan Şahiner ve Sona Ertekin, Metis.
Brubaker, Rogers ve Cooper Frederick (2014) , "Kimlik'in Ötesine Geçmek", *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, haz. Fırat Mollaer, çev. Kübra Kelebekoğlu, Doğu Batı.
Brunkhorst, Hauke (2001) "Equality and Elitism in Arendt", *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, haz. Dana R. Villa, Cambridge University Press.
Brunt, Rosalind (1995) "Kimlik Politikası", *Yeni Zamanlar: 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, haz. Stuart Hall ve Martin Jacques, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı.
Bubner, Rüdiger (1993) *Modern Alman Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea.
Buck-Morss, Susan (2007) *Küresel Bir Karşı-Kültür*, çev. Süreyyya Evren, Versus.
— (2012) *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, Metis.
Burroughs, Michael D. (2015) "Hannah Arendt, 'Reflections on Little Rock'

and White Ignorance", *Critical Philosophy of Race*, no. 3: 1.
Butler, Judith (2005) *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı.
— (2006) "Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, no. 27: 1.
Butler, Judith, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek (2009) *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar*, çev. Ahmet Fethi, Hil.
Bürger, Peter (2003) *Avangard Kuramı*, çev. Erol Özbek, İletişim.
Calhoun, Craig (1997) *Neither God Nor Emperors: Students and the Struggle for Democracy in China*, University of California Press.
— (2008) "Yolcuların Sınıf Bilinci", *21. Yüzyılda Milliyetçilik*, haz. Umut Özkırımlı, İstanbul Bilgi Üniversitesi.
Calhoun, Craig ve John McGowan (1997) "Introduction: Hannah Arendt and the Meaning of the Politics", *Hannah Arendt and the Meaning of the Politics*, haz. Craig Calhoun ve John McGowan, University of Minnesota Press.
Callinicos, Alex (1998) *Tarih Yapmak*, çev. Nermin Saatçioğlu, Özne.
Canovan, Margaret (1998) "Introduction", *The Human Condition*, University of Chicago Press.
Castells, Manuel (2008) *Enformasyon Çağı, İkinci Cilt: Kimliğin Gücü*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi.
Castells, Manuel ve Martin Ince (2006) *Manuel Castells'le Söyleşiler*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi.
Chakrabarty, Dipesh (2010) "*Madun Çalışmaları*'nın Küçük Bir Tarihi", çev. Emre Deveci, *Toplumbilim*, no. 25.
Chatterjee, Partha (1993) "Their Own Words? An Essay for Edward Said", *Edward Said: A Critical Reader*, haz. Michael Sprinker, Blackwell.
— (1996) *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İletişim.
Cherki, Alice (2007) "2002 Baskısına Önsöz", Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus.
Cheyette, Bryen (2006) "Frantz Fanon and the Black Jewish Imaginary", *Frantz Fanon's Black Skin, White Masks*, haz. Max Silverman, Manchester University Press.
Cheyne, Colin (2005) "Foundationalism", *Dictionary of Philosophy*, haz. Thomas Mautner, Penguin.
Cléro, Jean-Pierre (2011) *Lacan Sözlüğü*, çev. Özge Soysal, Say.
Clifford, James (2007) "Oryantalizm Üzerine", çev. Ferit Burak Aydar, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, haz. Aytaç Yıldız, Doğu Batı.
Collins, Anne ve Jerome Lim (2010) "Recognition, Redistribution, Liberty", *Journal of Economic Behaviour&Organisation*, no. 74.
Connoly, J., M. Leach ve L. Walsh (2007) "Introduction", *Recognition in Politics: Theory, Policy and Practice*, haz. J. Connoly, M. Leach, L. Walsh, Cambridge Scholars Publishing.
Connoly, William (1995) *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair De-*

mokratik Çözüm Önerileri, çev. Fermâ Lekesizalın, Ayrıntı.
Connor, Steven (2005) *Postmodernist Kültür: Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*, çev. Doğan Şahiner, YKY.
Conrad, Joseph (2016) *Batılı Gözler Altında*, çev. Mehmet Bakırcı ve Ayşe Yunus, İletişim.
Cooke, Maave (2009) "Beyond Dignity and Difference: Revisiting the Politics of Recognition", *European Journal of Political Theory*, no. 8: 1, 76-95.
Copleston, Fredrick (1996) *Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, İdea.
Courville, Mathieu E. (2007) "Genealogies of Postcolonialism: A Slight Return from Said and Foucault Back to Fanon and Sartre", *Studies in Religion*, no. 36: 2.
Crehan, Kate (2006) *Gramsci, Kültür, Antropoloji*, çev. Ümit Aydoğmuş, Kalkedon.
Çubukçu, Mete (2004) *Bizim Filistin: Bir Direnişin Kısa Tarihçesi*, Metis.
Dallmayr, Fred (1996) *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*, State University of New York Press.
— (2007) "Özdeşsizlik Politikaları: Adorno, Postmodernizm ve Said", çev. Salih Akkanat, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Doğu Batı.
Davidson, Alastair (2008) "The Uses and Abuses of Gramsci", *Thesis Eleven*, no. 95.
de Groot, Rokus (2010) "Edward Said and the Polyphony", *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*, haz. Adal Iskandar ve Hakem Rustom, University of California Press.
D'Entrèves, Maurizio Passerin (2001) "Arendt's Theory of Judgment", *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, haz. Dana Villa, Cambridge University Press.
Deranty, Jean-Phillippe ve Emmanuel Renault (2007) "Politicising Honneth's Ethics of Recognition", *Thesis Eleven*, no. 88.
Derrida, Jacques (1987) *Positions*, çev. Alan Bass, The Athlone Press.
— (1994) *Göstergebilim ve Gramatoloji: Jacques Derrida ve Julia Kristeva Arasında Söyleşi*, çev. Tülin Akşin, Afa.
— (1998) "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, haz. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, Sarmal.
— (1999a) "Japon Bir Dosta Mektup", çev. Medar Atıcı ve Mehveş Omay, *Toplumbilim*, no. 10.
— (1999b) "Différance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim*, no. 50.
— (1999c) "Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine", Söyleşi: Ferda Keskin, *Cogito*, no. 21.
— (2000a) *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, haz. Raoul Mortley, çev. Baki Güçlü, İmge.
— (2000b) "Bir Önsöz İçin 52 Aforizma", çev. Işık Ergüden, *Cogito*, no. 18.
— (2001) "İnsanın Sonları/Erekleri", çev. Zeynep Direk, *Felsefelogos*, no. 13.
— (2003) *Öteki Hedef*, çev. Melih Başaran, Bağlam.

— ve diğ., (2004) *Teoriden Sonra Hayat*, çev. Ebru Kılıç, haz. Michael Payne ve John Schad, Agora.
— (2006) *Gün Doğmadan: Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarıalioğlu, Dharma.
— (2010) *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, çev. M. Dooley ve M. Hughes, Routledge.
Derviş, Mahmud (2008) *Biz Kaybettik Aşk da Kazanamadı*, çev. Lütfullah Göktaş, Kitabevi.
— (2009) "Naci el-Ali: Günlük Ekmeğimiz", *Hanzala'ya Sunuş*, İz.
Descartes, René (1997) *Yöntem Üzerine Söylem*, çev. A. Yardımlı, İdea.
Descombes, Vincent (1993) *Modern Fransız Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea.
Dews, Peter (2007) *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Verso.
Diemer, Alwin (2007) "Ontoloji", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. ve haz. Doğan Özlem, İnkılâp.
Diken, Bülent (1997) "Melezlik ve Sosyal Teori", *Toplum ve Bilim*, no. 73.
Dilthey, Wilhelm (1999) *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma.
Direk, Zeynep (2003) "Algı Sorunsalına Giriş", *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, haz. Zeynep Direk, Metis.
— (2004) "Derrida Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, haz. Refik Güremen ve Zeynep Direk, Epos.
— (2005) *Başkalık Deneyimi*, YKY.
— (2015) "Maurice Merleau-Ponty", *Felsefe Vakti*, İstanbul Teknik Üniversitesi Radyosu.
Dirlik, Arif (2001) "Placing Edward Said: Space, Time and The Travelling Theorist", *Edward Said and The Postcolonial*, haz. Bill Ashcroft ve Hussein Kadhim, Nova Science.
— (2005) *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, çev. Galip Doğduaslan, Boğaziçi Üniversitesi.
— (2009) *Kriz, Kimlik ve Siyaset: Küreselleşme Yazıları*, çev. Sami Oğuz, İletişim.
Disch, Lisa (1997) "'Please Sit Down, but Don't Make Yourself at Home': Arendtian 'Visiting' and Prefigurative Politics of Consciousness-Raising", haz. Craig Calhoun ve John McGowan, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press.
Dostoyevski, F. M. (2002) *Karamazov Kardeşler*, çev. Ergin Altay, İletişim.
Douglas, Mary (2007) *Saflık ve Tehlike*, çev. Emine Ayhan, Metis.
Eagleton, Terry (1990) "Nationalism: Irony and Commitment", *Nationalism, Colonialism and Literature*, Terry Eagleton ve Fredric Jameson ve Edward Said, University of Minnesota Press.
— (1998) *Azizler ve Âlimler*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı.
— (2004a) "The Last Jewish Intellectual", *New Statesman*, 29 Mart.

— (2004b) *Edebiyat Kuramı*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı.
— (2005) *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, Ayrıntı.
— (2006) "Siyasi Beckett mı?", çev. Osman Akınhay ve A. Tunç Kılıç, *New Left Review*, Agora.
Echols, Alice (1994) "Nothing Distant about It: Women's Liberation and Sixties Radicalism", *The Sixties: From Memory to History*, haz. David Farber, The University of North Carolina Press.
Erikson, Erik H. (1968) *Identity: Youth and Crisis*, Faber.
Evans, Sara (1979) *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the Left*, Vintage.
Fanon, Frantz (1965) *A Dying Colonialism*, çev. Haakon Chevalier, Grove Press.
— (2004) *The Wretched of the Earth*, çev. Richard Pilcox, Grove Press; Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus, 5. baskı, 2018.
— (2008) *Black Skin, White Masks*, çev. Charles Lam Markmann, Pluto Press; Türkçesi: *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koytak, Encore, 2016.
Farber, David (haz.) (1994) *The Sixties: From Memory to History*, University of North Carolina Press.
Fay, Brian (2005) *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı.
Featherstone, Mike (2005) *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı.
Forman, Seth (1998) "The Unbearable 'Whiteness' of Being Jewish: The Jewish Approach Toward Black Power (1967-1972)", *Blacks in the Jewish Mind: A Crisis of Liberalism*, New York University Press.
Foucault, Michel (1993) "Söylemin Düzeni", *Ders Özetleri* (1970-1982) çev. Selahattin Hilav ve Turhan Ilgaz, YKY.
— (1994) *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge.
— (2006) *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge.
Fraser, Ian (2008) *Hegel ve Marx: İhtiyaç Kavramı*, çev. Beyza Sümer Aydaş, Dost.
Fraser, Nancy (1997) "From Redistribution to Recognition?", *Justice Interrupts: Critical Reflections on the 'Post-socialist' Condition*, Routledge.
— (1998) "Heterosexism, Capitalism, Misrecognition", *New Left Review*, Mart-Nisan, no. 228.
— (2003) "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation", *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, haz. N. Fraser ve A. Honneth, Verso.
— (2005) "Reframing Justice: In a Globalizing World", *New Left Review*, no. 36.
— (2014) "Tanınmayı Yeniden Düşünmek", *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, haz. ve çev. Fırat Mollaer, Doğu Batı.
Fraser, Nancy ve Axel Honneth (2003) *Redistribution or Recognition? A Poli-*

tical-Philosophical Exchange, Verso.
Fraser, Nancy ve Linda Nicholson (1994) "Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaşma", *Modernite Versus Postmodernite*, haz. ve çev. Mehmet Küçük, Vadi.
Freire, Paulo (1991) *Ezilenlerin Pedagojisi*, çev. Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı.
Freud, Sigmund (1957) "Mourning and Melancholia", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, c. XIV (1914-1916) çev. James Strachey, The Hogart Press.
— (2004) *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışçan, Metis.
Fuss, Diana (1989) "Essentialism in the Classroom", *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, Routledge.
— (2014) "Özdeşleşme Politikası ve Frantz Fanon: İçteki Sömürgeler", çev. Özlem İlyas, *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma ve Farklılık*, haz. Fırat Mollaer, Doğu Batı.
Gadamer, Hans-Georg (1976) *Hegel's Dialectic*, çev. P. Christopher Smith, Yale University Press.
— (2002) "Hermeneutik ve Logosentrizm", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, haz. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma.
— (2008) *Hakikat ve Yöntem*, c. 2, çev. İsmail Yavuzcan ve Hüsamettin Arslan, Paradigma.
— (2013) "Hegel'in Öz-Bilinç Diyalektiği", çev. Çetin Balanuye, *Alman İdealizmi II: Hegel*, haz. Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı.
Galtung, Johan (1999) *Bir Başka Açıdan İnsan Hakları*, çev. Müge Sözen, Metis.
Garrett, Michael (2010) "Recognizing the Limitations of the Political Theory of Recognition: Axel Honneth, Nancy Fraser and Social Work", *British Journal of Social Work*, no. 40: 5.
Gasché, Rodolphe (1997) *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press.
Gellner, Ernest (1992) *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksu Özdoğan, Hil.
Ghazoul, Ferial J. (1992) "The Resonance of the Arabic-Islamic Heritage in the Work of Said", *Edward Said: A Critical Reader*, haz. Michael Sprinker, Blackwell.
Giddens, Anthony (2004) *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı.
— (2010) *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan, Say.
Gilroy, Paul (1993) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso.
Gimenez, Martha (2001) "Marxism and Class, Gender, and Race: Rethinking Triology", *Race, Gender, Class*, no. 8: 2.
Gines, Kathryn (2007) "Race Thinking and Racism in Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarism*", *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperia-*

lism, Nation, Race, and Genocide, haz. Richard H. King ve Dan Stone, Berghahn.

— (2009) "Hannah Arendt, Liberalism, and Racism", *The Southern Journal of Philosophy*, no. 47.

Girard, René (2001) *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki*, çev. Arzu Etensel İldem, Metis.

Glazer, Nathan ve D. Patrick Moynihan (1963) *Beyond the Melting Pot*, Harvard University Press.

Gleason, Philip (1980) "American Identity and Americanization", *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, haz. Stephan Thernstrom, Belknap.

— (2014) "Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih", *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, haz. ve çev. Fırat Mollaer, Doğu Batı.

Goethe, J. W. von (2010) *Doğu Batı Divanı*, çev. Senail Özkan, Ötüken.

Gordon, Milton (1964) *Assimilation in American Life*, Oxford University Press.

Gramsci, Antonio (1967) *Aydınlar ve Toplum, Denemeler*, çev. Vedat Günyol ve diğ., Çan.

— (2003) *Selections From the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, haz. ve çev. Q. Hoare ve G. Nowell Smith, International Publishers.

Grozs, Elizabeth (1996) "Yahudilik ve Sürgün: Öteki Olmanın Ahlakı", *Yitik Ülke Masalları: Yer ve Kimlik Sorunsalı*, çev. Türkan Yöney, Sarmal.

Guha, Ranajit (2006) *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, çev. Erkal Ünal, Metis.

Günçıkan, Berat (2011) "'Kardeş Türküler'le Söyleşi: Şarkılarımız Hayata 1-0 Yenik Başlayan Çocuklar İçin", *Mesele*, no. 54.

Gürbilek, Nurdan (2007) "Çocuk Ülke Edebiyatı", *Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe*, Metis.

Habermas, Jürgen (1977) "Hannah Arendt's Communication Concepts of Power", *Social Research*, çev. Thomas McCarthy, Bahar, no. 44: 1.

Hafez, Sabry (2004) "Edward Said's Intellectual Legacy in the Arab World", *Journal of Palestine Studies*, no. 33: 3.

Hall, Stuart (1989) "Ethnicity: Identity and Difference", *Radical America*, no. 23: 4.

— (1992) "The West and The Rest: Discourse and Power", *Formations of Modernity*, haz. Stuart Hall ve Bram Gieben, Polity Press.

— (1996a) "Who Needs Identity?", *The Questions of Cultural Identity*, haz. Stuart Hall ve Paul du Gay, Sage.

— (1996b) "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity", haz. D. Morley ve K. H. Chen, *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge.

— (1998a) "Kültürel Kimlik ve Diaspora", *Kimlik: Topluluk/Kültür/Farklılık*, haz. Jonathan Rutherford, çev. İrem Sağlamer, Sarmal.

— (1998b) "Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler", *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi: Kimlik Temsilinin Çağdaş Koşulları*, haz. An-

thony King, çev. Ümit Hüsrev Yolsal ve Gülcan Seçkin, Bilim ve Sanat.
Hall, Stuart ve Les Back (2009) "At Home and Not At Home: Stuart Hall in Conversation With Les Back", *Cultural Studies*, no. 23: 4.
Hall, Stuart ve Martin Jacques (1995) *Yeni Zamanlar*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı.
Harootunian, Harry (2005) *Tarihin Huzursuzluğu: Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu*, çev. M. Evren Dinçer, Boğaziçi Üniversitesi.
Hart, William D. (2004) *Edward Said and the Religious Effects of Culture*, Cambridge University Press.
Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford University Press.
— (1993) "Tinin Fenomenolojisine Giriş", *Hegel'i Okumak*, haz. ve çev. Tülin Bumin, Kabalcı.
— (2005) *Seçme Yazılar*, haz. ve çev. Nejat Bozkurt, Say.
— (2011) *Estetiğe Giriş*, çev. Aziz Yardımlı, İdea.
— (2013) "Kim Soyut Düşünüyor?", çev. Hakkı Hünler, *Alman İdealizmi II: Hegel*, haz. Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı.
— (2014) *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı.
Heidegger, Martin (1998) *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Paradigma.
— (2002) "'Hümanizm' Üzerine Mektup", *Hümanizmin Özü: Heidegger, Sartre, Eliot, Babbit*, çev. Ahmet Aydoğan, İz.
— (2010) *Düşünceye Çağıran: Yurt Müdafaası*, haz. ve çev. Ahmet Aydoğan, Say.
Held, David (1998) "Democracy and Globalisation", *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, haz. D. Archibugi, D. Held ve M. Köhler, Stanford University Press.
— (2010) *Cosmopolitanism: Ideals, Realities&Deficits*, Polity Press.
Heler, Agnes ve Ference Feher (1993) *Postmodern Politik Durum*, çev. Şükrü Argın ve Osman Akınhay, Öteki.
Heywood, Andrew (2013) *Politics*, Palgrave Macmillan.
Hobsbawm, Eric (1995) *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit ve Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı.
— (2005) "Giriş: Gelenekler İcat Etmek", *Geleneğin İcadı*, haz. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, çev. M. Murat Şahin, Agora.
Honneth, Axel (1986) "Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory", çev. Mitchell G. Ash, *Thesis Eleven*, no. 5-6.
— (1995a) *The Struggle for Recognition*, çev. Joel Anderson, Polity Press; Türkçesi: *Tanınma Uğruna Mücadele*, çev. Özgür Aktok, İthaki, 2016.
— (1995b) "Domination and Moral Struggle: The Philosophical Heritage of Marxism Reviewed", *The Fragmanted World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, haz. Charles W. Wright, State University of New York.

— (1997) *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, çev. Kenneth Baynes, MIT Press.
— (2003) "Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser", Nancy Fraser ve Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, çev. Joel Golb, James Ingram ve Christiane Wilke, Verso.
— (2005) *Reification: A Recognition Theoretical View*, The Tanner Lectures on Human Values, University of California, Berkeley, 14-16 Mart.
Horkheimer, Max (2002) *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis.
Houlgate, Stephen (2003) "Hegel: The Phenomenology of Spirit", haz. R. C. Solomon ve D. Sherman, *Continental Philosophy*, Blackwell.
Hourani, Albert (1997) *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İletişim.
Hussein, Abdirahman (2004) *Edward Said: Criticism and Society*, Verso.
— (2010) "A New 'Copernician' Revolution: Said's Critique of Metaphysics", *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*, haz. Adal Iskandar ve Hakem Rustom, University of California Press.
Hutcheon, Linda (2002) *The Politics of Postmodernism*, Routledge.
Hyppolite, Jean (1993a) "*Fenomenoloji*'nin Anlamı ve Yöntemi", *Hegel'i Okumak*, haz. ve çev. Tülin Bumin, Kabalcı.
— (1993b) "Bilinçten Özbilince Geçiş", *Hegel'i Okumak*, haz. ve çev. Tülin Bumin, Kabalcı.
Ibish, Hussein (2002) "Nationalism, Secularism, Postcoloniality: An Interview with Edward Said", *Cultural Dynamics*, no. 14: 1.
Inwood, Michael (1992) *A Hegel Dictionary*, Blackwell.
Işın, Engin F. (2013) "We, the Non-Europeans: Derrida with Said", haz. Bora İşyar ve Agnes Czajka, *Europe after Derrida*, Edinburgh University Press.
İbn Miskeveyh (2006) "Benlik Üzerine", çev. A. Sait Aykut, *Cogito*, no. 49.
İbn Warraq (2003) "Said, Saidciler ya da Üçüncü Dünya Entelektüel Teröризmi", *Cogito*, no. 37.
Jameson, Fredric (1990) "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", çev. Deniz Erksan, haz. Necmi Zekâ, *Postmodernizm: Jameson, Lyotard, Habermas*, Kıyı.
— (1997) *Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet H. Doğan, YKY.
— (2004a) *Ütopya Denen Arzu*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis.
— (2004b) *Biricik Modernite: Şimdinin Ontolojisi Üzerine İnceleme*, çev. Sami Oğuz, Epos.
— (2005) *Kültürel Dönemeç*, çev. Kemal İnal, Dost.
— (2008) *Modernizm İdeolojisi: Edebiyat Yazıları*, çev. Kemal Atakay ve Tuncay Birkan, Metis.
Jay, Martin (1984) *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press.
— (1985) *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press.

— (2005) *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünün Tarihi*, çev. Ünsal Oskay, Belge.
— (2008) "Introduction", *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford Universty Press.
Jenkins, Richard (2003) *Social Identity*, Routledge.
Julien, Isaac (yön.) (1996) *Frantz Fanon: Black Skin, White Masks Documentary*, yaz. Isaac Julien ve Mark Nash.
Kang, Chungmin (2005) *Foucault and Arendt: The Tensions and Integrity of Critical Thinking*, Warwick Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, yayımlanmamış doktora tezi.
Kant, Immanuel (1984) "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", *Seçilmiş Yazılar*, haz. ve çev. Nejat Bozkurt, Remzi.
Kennedy, Valerie (2000) *Edward Said: A Critical Introduction*, Polity Press.
Keyder, Çağlar (1993) *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, Metis.
Khoury, Elias (2010) "Entelektüel ve Çifte Sürgün", *Barbarları Beklerken*, haz. Müge Gürsoy Sökmen ve Başak Ertür, çev. Doğan Şahiner ve Sona Ertekin, Metis.
Kierkegaard, Søren (2009) *İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, çev. Sıla Okur, İmge.
— (2013) *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, İş Bankası Kültür Yayınları.
Kilson, Martin (1975) "Blacks and Neo-Ethnicity in American Political Life", *Ethnicity: Theory and Practice*, haz. Nathan Glazer ve Daniel P. Moynihan, Harvard University Press.
Kitchen, Gary (1999) "Charles Taylor: Malaises of Modernity and the Moral Sources of the Self", *Philosophy&Social Criticism*, no. 25.
Koçak, Orhan (1995) "Ataç, Meriç, Caliban, Bandung-Evrensellik ve Kısmîlik Üzerine Bir Taslak", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, haz. Sabahattin Şen, Bağlam.
— (2003) "Roman Kuramı'na Sunuş", *Roman Kuramı*, Metis.
— (2006) "Yokluğun Payı", *Selahattin Hilav'a Saygı*, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Agora.
Koçak, Orhan ve Doğukan, Ahmet (2005) "Notlar", *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis.
Kojève, Alexandre (1993) "Giriş Olarak", *Hegel'i Okumak*, haz. ve çev. Tülin Bumin, Kabalcı.
— (2007) *Otorite Kavramı*, çev. Murat Erşen, Bağlam.
Kronick, Joseph (2001) "Hegel After Derrida", *Criticism*, no. 43: 1.
Kymlicka, Will (1998) *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı.
— (2004) *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi.
Lacan, Jacques (1994) *Fallus'un Anlamı*, çev. Saffet Murat Tura, Afa.

Laclau, Ernesto (2003) *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. Ertuğrul Başer, Birikim.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (1992) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam ve Doğan Şahiner, Birikim.

Laing, R. D. (2011) *Bölünmüş Benlik*, çev. Ergün Akça, Pinhan.

Laitinen, Arto (2009) "Recognition, Needs and Wrongness: Two Approaches", *European Journal of Political Theory*, no. 8.

Laroui, Abdullah (1998) *Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınlarının Krizi*, çev. Hasan Bacanlı, Vadi.

Lash, Scott ve Mike Featherstone (2001) "Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture", *Theory Culture Society*, no. 18.

Layder, Derek (2004) *Social and Personal Identity: Understanding Yourself*, Sage.

— (2006) *Sosyal Teoriye Giriş*, çev. Ümit Tatlıcan, Küre.

Lelekadis, Kanakis (2000) "Derrida, Deconstruction and Social Theory", *European Journal of Social Theory*, no. 3: 2.

Long, Philip (2003) "Totalizing Identities: The Ambigous Legacy of Aristotle and Hegel After Auschwitz", *Philosophy&Social Criticism*, no. 29: 2.

Loomba, Ania (2000) *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı.

Löwy, Michael (1999) *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı.

Lucy, Niall, (2004) *A Derrida Dictionary*, Blackwell.

Lukács, Georg (2003) *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, Metis.

Lukács, György (1998) *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge.

Lyotard, Jean-François (1994) "Postmodernizm Nedir Sorusuna Cevap", çev. Dumrul Sabuncuoğlu, haz. Necmi Zekâ, *Postmodernizm: Jameson, Lyotard, Habermas*, Kıyı.

Maalouf, Amin (2002) *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, YKY.

Marchart, Oliver (2006) "Time for a New Beginning: Arendt, Benjamin, and the Messianic Conception of Political Temporality", *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, Berlin, no. 10.

Marenbon, John (2005) "Substance", *Dictonary of Philosophy*, haz. Thomas Mautner, Penguin.

Marrouchi, Mustapha (2001) "The Site of Memory", *Edward Said and the Postcolonial*, haz. Bill Ashcroft ve Hussein Kadhim, Nova Science.

Marx, Karl (1990) *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Sol.

Marx, K. ve F. Engels (1968) *Alman İdeolojisi*, çev. Selahattin Hilav, Sosyal.

— (2013) *Alman İdeolojisi*, c. I, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel.

Massad, Joseph (2009) "Kültür Silahı: Filistin Kurtuluş Mücadelesinde Sinema", *Filistin Sineması: Bir Ulusun Hayalleri*, haz. Hamid Dabaşi, çev. Osman Akınhay, Agora.

— (2010) "Affiliating with Edward Said", haz. Adal Iskandar ve Hakem Rustom, *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*, University of California Press.
Mautner, Thomas (2005) *Dictionary of Philosophy*, haz. Thomas Mautner, Penguin.
May, Derwent (1986) *Hannah Arendt*, Penguin.
McCulloch, Jock (1983) *Black Soul White Artifact: Fanon's Clinical Psychology and Social Theory*, Cambridge University Press.
Megill, Allan (1998) *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat.
Meriç, Cemil (2013) *Kültürden İrfana*, İletişim.
Merleau-Ponty, Maurice (1973) *Adventures of the Dialectic*, çev. Joseph Bien, North Western University Press.
— (1994) *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, çev. Medar Atıcı, Afa.
— (2010) *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün, Istanbul, Metis.
— (2017) "İnsandaki Metafizik", çev. İlknur Özallı, *Cogito*, no. 88.
Merquior, J. G. (1986) *Foucault*, çev. Nurettin Elhüseyni, Afa.
Miller, J. Hillis (1976) "Beginning with a Text", *Diacritics*, no. 6: 3, Sonbahar.
Miskeveyh, İbn (2006) "Benlik Üzerine", çev. A. Sait Aykut, *Cogito*, no. 49.
Mitchell, Timothy (2001) *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, çev. Zeynep Altıok, İletişim.
Mitchell, W. J. T. (2005) "Secular Divination: Edward Said's Humanism", *Edward Said: Continuing Conversation*, haz. Homi Bhabha ve W. J. T. Mitchell, University of Chicago Press.
Mollaer, Fırat (2016a) "Modernleşme, Aşkın Yurtsuzluk ve Kimlik", *Modernlik Kehanetleri*, Phoenix.
— (2016b) *Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi: Politik Denemeler*, İletişim.
Moran, Berna (1994) *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, Cem.
Mouffe, Chantal (1994) "Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?", *Modernite versus Postmodernite*, haz. ve çev. Mehmet Küçük, Vadi.
— (1999) "Demokrasi, İktidar ve 'Siyasal Düzen'", çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, *Demokrasi ve Farklılık*, haz. Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı.
— (2001) *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, Epos.
Mufti, Aamir (2004) "Critical Secularism: A Reintroduction for Perilous Times", *Boundary*, no. 31: 2.
— (2007) "Auerbach İstanbul'da: Edward Said, Seküler Eleştiri ve Azınlık Kültürü Sorunu", *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Doğu Batı.
Nabulsi, Karma (2010) "Filistin'in Özgürlüğü İçin Kolektif Mücadelede Filistinli Entelektüellerin Rolü", *Edward W. Said'in Anısına: Barbarları Beklerken*, haz. Müge Gürsoy Sökmen ve Başak Ertür, çev. Doğan Şahiner ve Sona Ertekin, Metis.
Nash, Kate (2010) *Contemporary Political Sociology*, Wiley-Blackwell.

Nicholson, Linda (1996) "To Be or Not to Be: Charles Taylor and the Politics of Recognition", *Constellations*, no. 3: 1.

Nietzsche, Friedrich (2000) *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendi Olur?*, çev. Can Alkor, YKY.

— (2005) *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say.

Norris, Cristopher (1988) *Deconstruction: Theory and Practice*, Methuen.

Novak, Michael (1971) *The Rise of the Unmeltable Ethnics*, Macmillan.

Parekh, Bhikhu (2006) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave Macmillan.

Pinkard, Terry (2000) *Hegel: A Biography*, Cambridge University Press.

— (2004) "Taylor, 'History', and the History of Philosophy", *Charles Taylor*, haz. Ruth Abbey, Cambridge University Press.

— (2008) "Hegel: A Life", *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, haz. F. C. Beiser, Cambridge University Press.

Piterberg, Gabriel (2007) "Zion's Rebel Daughter: Hannah Arendt on Palestine and Jewish Politics", *New Left Review*, no. 48.

— (2013) "Public Intellectuals and Conscious Pariahs: Hannah Arendt, Edward Said, and a Common State in Palestine-Israil", *Holy Land Studies*, no. 12: 2.

Pitkin, Hanna Fenichel (1981) "Justice: on Relating Private and Public", *Political Theory*, no. 9: 3.

Platon (1998) *Yasalar*, c. 1, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Kabalcı.

Racevskis, Karlis (2007) "Edward Said ve Michel Foucault: Benzerlikler ve Uyumsuzluklar", çev. Salih Akkanat, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Doğu Batı.

Radhakrishnan, R. (2007) "Edward Said's Literary Humanism", *Cultural Critique*, no. 67.

Rancière, Jacques (2007) *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis.

Rauch, Leo (1983) "Preface", *Hegel and Human Spirit*, Wayne State University Press.

Rawls, John (2017) *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix.

Reinhart, Tanya (2002) *Israel/Palestine: How to End the War of 1948*, Seven Stories Press.

Ricoeur, Paul (2010) *Eleştiri ve İnanç: F. Azovi ve M. de Launay ile Söyleşi*, çev. Mehmet Rifat, YKY.

Riddel, Joseph (1976) "Scriptive Fate/Scriptive Hope", *Diacritics*, 6 (3):14, Sonbahar.

Robertson, Roland (1999) *Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat.

Roney, Patrick (2004) "Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy'nin Düşüncesine Bir Giriş", *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, çev. Zeynep Direk ve Refik Güremen, Epos.

Rorty, Richard (1995) *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük ve Alev Türker, Ayrıntı.
— (1998) "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, haz. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, Sarmal.
Roth, Michael (1985) "A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History", *History and Theory*, no. 24: 3.
Rubin, Andrew (2003) "Techniques of Trouble: Edward Said and the Dialectics of Cultural Philology", *The South Atlantic Quarterly*, no. 102: 4.
— (2010) "Önsöz", *Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca*, çev. Ferit Burak Aydar, Agora.
Said, W. Edward (1979) "Zionism from the Standpoint of Its Victims", *Social Text*, no. 1.
— (1985) *The Shadow of the West*, Video Kayıt, yaz. Edward Said, yön. Geoff Dunlop, Falls Church, VA: Landmark Films.
— (1988) "Identity, Negation and Violence", *New Left Review*, no. 171.
— (1990) "People's Rights and Literature", *Talking Liberties*, Video Kaydı, Edward Said'le mülakat: Jonathan Ree, Channel 4 TV.
— (1991) *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press.
— (1994a) *Culture and Imperialism*, Vintage Books; Türkçesi: *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Hil, 4. baskı, 2016.
— (1994b) *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self Determination (1969-1994)*, Vintage.
— (1995) "Secular Interpretation, the Geographical Element, and the Methodology of Imperialism", *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, haz. Gyan Prakash, Princeton University Press.
— (2000a) *Kış Ruhu: Edward Said'den Seçme Yazılar*, çev. Tuncay Birkan, Metis.
— (2000b) *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press.
— (2000c) *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı.
— (2000d) "The Panic of the Visual: A Conversation with Edward Said", *Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power*, haz. Paul Bové, Duke University Press.
— (2000e) Hollanda Televizyonu, Edward Said'le mülakat: Michael Zeeman, Leven Enverken, VPRO.
— (2000f) "The Art of Displacement: Mona Hatoum's Logic of Irreconcilables", *Mona Hatoum: The Entire World as a Foreign Land*, haz. Edward Said ve Sheena Wagstaff, Tate Gallery.
— (2001) *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward Said*, haz. Gauri Viswanathan, Bloomsbury.
— (2002) *Yeni Binyılda Filistin Sorunu*, çev. A. Cüneyt ve diğ., Aram.
— (2003a) "Gecikmişliğin Kendisi Olarak Adorno", çev. Kemal Atakay, *Cogito*, no. 36.

— (2003b) "Dignity, Soldiarity and the Penal Colony", *The Politics of Ant-Semitism*, haz. Alexander Cockburn ve Jeffry St Clear, CounterPunch ve AKPress.
— (2004a) *Freud ve Avrupalı Olmayan*, çev. Erol Mutlu, Aram.
— (2004b) *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Hil.
— (2005a) *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, çev. Osman Akınhay, Agora.
— (2005b) *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis.
— (2006) *Müzikal Nakışlar*, çev. Gül Çağalı Güven, Agora.
— (2008a) *Geç Dönem Üslubu: Rüzgâra Karşı Edebiyat ve Müzik*, çev. Özge Çelik, Metis.
— (2008b) *Medyada İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?*, çev. Aysun Babacan, Metis.
— (2009a) *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis.
— (2009b) "Filistin Sineması: Görünür Olma Arzusu", *Filistin Sineması*, haz. Hamid Dabaşi, çev. Osman Akınhay, Agora.
— (2009c) *Kültür ve Direniş: David Barsamian'la Konuşmalar*, çev. Osman Akınhay, Agora.
— (2010) *Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca*, çev. Ferit Burak Aydar, Agora.
— (2014) *Yersiz Yurtsuz*, çev. Aylin Ülçer, Metis, 3. Basım, 2017.
Said, Edward ve Daniel Barenboim (2006) *Paralellikler ve Paradokslar*, çev. Osman Akınhay, Agora.
Saith, Ashwani (2004) "Word and Reed as Sword and Shield: A Laudation for Edward Said", *Development and Change*, no. 35: 5.
Sandel, Michael (2003) "Liberalism and the Limits of Justice", *Debates in Contemporary Political Philosophy*, haz. D. Matravers ve J. Pike, Routledge.
— (2013) "Michael Sandel and AC Grayling in Conversation", *Prospect*, 10 Mayıs.
Sardar, Ziauddin (2008) "Foreword to the 2008 Edition", *Black Skin, White Masks*, çev. Charles Lam Markmann, Pluto Press.
Sartre, Jean-Paul (1964-65) "Black Orpheus", çev. John MacCombie, *The Massachusetts Review*, no. 6: 1.
— (1995) *Edebiyat Nedir?*, çev. Bertan Onaran, Payel.
— (2008) *Yahudi Düşmanı: Antisemitin Portresi*, çev. Emin Türk Eliçin, Salyangoz.
— (2009) *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki.
Sarup, Madan (1996) *Identity, Culture and The Postmodern World*, Edinburgh University Press.
— (2004) *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat.
Sazzad, Rehnuma (2008) "Hatoum, Said and Foucault: Resistance Through Revealing the Power-Knowledge Nexus?", *Postcolonial Text*, no. 4: 3.

Schmitt, Carl (2006) *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis.
— (2005) *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost.
Sedinger, Tracey (2002) "Nation and Identification: Psychoanalysis, Race, and Sexual Difference", *Cultural Critique*, no. 50.
Sennett, Richard (1999) *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, çev. Süha Sertabiboğlu ve Can Kurultay, Ayrıntı.
— (2002) *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı.
— (2014) *Yabancı*, çev. Tuncay Birkan, Metis.
Shalim, Avi (2010) "Edward Said and the Palestine Question", *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*, haz. Adal Iskandar ve Hakem Rustom, California University Press.
Shayegan, Daryush (1991) *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis.
Silverman, Max (haz., 2006) *Frantz Fanon's Black Skin, White Masks*, Manchester University Press.
Smaczny, Paul (yönetmen, 2005) *Knowledge is the Beginning*, Belgesel, Ramallah Konseri (Batı-Doğu Divanı Orkestrası) ile birlikte.
Solomon, Robert (2005) "Phenomenology", *Dictonary of Philosophy*, haz. Thomas Mautner, Penguin.
Song, Sarah (2009) "What Does It Mean to be an American", *Dædalus*, no: 138: 2, Bahar.
Sözer, Önay (1994) "Giriş", *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, Afa.
Spencer, Robert (2010) "Contented Homeland Peace: The Motif of Exile in Said", *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*, haz. Adal Iskandar ve Hakem Rustom, California University Press.
Spivak, C. Gayatri (1993) *Outside in the Teaching Machine*, Routledge.
— (1997) "Translator's Preface", *Of Grammatology*, John Hopkins University Press.
— (2005) "Thinking about Edward Said: Pages from a Memoir", *Edward Said: Continuing the Conversation*, haz. Homi Bhabha ve W. J. T. Mitchell, University of Chicago Press.
— (2007) *Köklerim Havada: Söyleşiler*, çev. Osman Akınhay, Agora.
Stevens, Richard (2008) *Erik Erikson: Explorer of Identity and the Life Cycle*, Palgrave Macmillan.
Stone, Chuck (1970) *Black Political Power in America*, Delta Books.
Tallis, Raymond (1996) "Literature as Textual Intercourse", *Beyond Post-structuralism*, haz. Wendell V. Harris, Pennsylvania State University Press.
Taşdelen, Demet Kurtoğlu (2003) "Kierkegaard'da Varoluşçu Mantık Olarak 'Ya/Ya da': Hegel'in Mantığı ile Benzerlikler ve Farklılıklar, *Felsefe Dünyası*, no. 37.
Taylor, Charles (1976) "Hermeneutics and Politics", *Critical Sociology*, haz.

Paul Connerton, Penguin.
— (1979) *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press.
— (1985) *Philosophical Papers*, c. 2, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge.
— (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press.
— (1991) "The Dialogical Self", *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, haz. D. R. Hiley vd., Cornell University Press.
— (1995) *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı.
— (1996) "Tanınma Politikası", *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, haz. Amy Gutman, çev. Yurdanur Salman, YKY.
— (1999) *Hegel*, Cambridge University Press.
— (2006) "Yanlış Anlaşmalar: Liberal-Cemaatçi Tartışması", çev. Çağa Tanyar, *Liberaller ve Cemaatçiler*, haz. André Berten, Pablo da Silveira ve Herve Pourtois, Dost.
Teber, Serol (1990) *Politik-Psikoloji Notları*, Ara.
Tekelioğlu, Orhan (2011) "Breivik'in Beyni", *Radikal 2*, 19 Eylül.
Thompson, E.P. (2004) *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim.
Thompson, Simon (2006) *The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction*, Polity Press.
Todorova, Maria (2015) *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek*, çev. Dilek Şendil, İletişim.
Tok, Nafiz (2003) *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, Ayrıntı.
Tomlinson, John (1999) *Kültürel Emperyalizm: Eleştirel Bir Giriş*, çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı.
— (2004) *Küreselleşme ve Kültür*, çev. Arzu Eker, Ayrıntı.
Tormey, Simon (1992) *Totalitarizm*, çev. Abdullah Yılmaz ve Osman Akınhay, Ayrıntı.
Toulmin, Stephen (1992) *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago Press.
Tura, Saffet Murat (1994) "'Olmak'ta Eksik': Lacan'da Kastrasyon ve Narsizm", *Fallus'un Anlamı*, Afa.
Turner, Bryan (1994) "Two Faces of Sociology: Global or National?", *Orientalism, Postmodernism and Islam*, Routledge.
— (2004) "Overcoming Orientalism", *Theory, Culture&Society*, no. 21.
Üstel, Füsun (1993) "'Eritme Potası'ndan Çokkültürcülüğe: Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Etnik Topluluklar", *Toplum ve Bilim*, no. 62.
— (2004) *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim.
Üşür, Serpil Sancar (1997) *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, İmge.
Vico, Giambattista (2007) *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Doğu Batı.

Villa, Dana (1996) *Arendt and Heidegger: Fate of the Political*, Princeton University Press.

Villet, Charles (2011) "Hegel and Fanon on the Question of the Mutual Recognition: A Comperative Analysis", *The Journal of Pan African Studies*, no. 4: 7.

Viswanathan, Gauri (2001) "Introduction", *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward Said*, Bloomsbury.

— (2010) "Said, Din ve Seküler Eleştiri", *Barbarları Beklerken*, haz. Müge Gürsoy Sökmen ve Başak Ertür, çev. Doğan Şahiner ve Sona Ertekin, Metis.

Wagner, Peter (1996) *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma*, çev. Mehmet Küçük, Sarmal.

Wallerstein, Immanuel (1996) *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay, Metis.

— (1998) "Ulusal ve Evrensel: Dünya Kültürü Diye Bir Şey Olabilir mi?". *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi: Kimlik Temsilinin Çağdaş Koşulları*, haz. Anthony King, çev. Gülcan Seçkin ve Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat.

Welcome, Alexander (2007) "Blackness In-Itself and Blackness-For-Itself: Frantz Fanon's Program for Radical Change", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Yaz.

West, Cornel (2014) "Yeni Kültürel Farklılık Politikası", çev. Özlem İlyas, *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma ve Farklılık*, haz. Fırat Mollaer, Doğu Batı.

White, Hayden (1976) "Criticism as Cultural Politics", *Diacritics*, no. 6: 3, Sonbahar.

White, Stephen (2009) "Violonce, Weak Ontology, and Late-Modernity", *Political Theory*, no. 37: 6.

Williams, Raymond (1990) *Marksizm ve Edebiyat*, çev. Esen Tarım, Adam.

— (2005) *Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Söz Varlığı*, çev. Savaş Kılıç, İletişim.

Williams, Robert (1997) *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press.

Wittgenstein, Ludwig (2009) *Kesinlik Üstüne+Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, Metis.

Wood, Michael (2003) "On Edward Said", *London Review of Books*, no. 25, 20.

— (2008) "Giriş", Edward Said, *Geç Dönem Üslubu: Rüzgâra Karşı Edebiyat ve Müzik*, çev. Özge Çelik, Metis.

— (2010) "Beginnings Again", *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*, haz. Adel Iskandar ve Hakem Rustom, University of California Press.

Wright, E. O., Levine, A. ve E. Sober (2003) "Marxism and Methodological Individualism", *Debates in Contemporary Political Philosophy*, haz. D. Matravers ve J. Pike, Routledge.

Yalçın, Şahabettin (2010) *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi.

Yar, Majid (2003) "Honneth and the Communiterians: Towards a Recognitive Critical Theory of Community", *Res Publica*, no. 9.

Young, Iris Marion (1993) "Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict", haz. Judith Squires, *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value*, Lawrance Wishart Limited.

Young, Robert (1995) *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*, Routledge.

— (2000) *Beyaz Mitolojiler: Tarih Yazımı ve Batı*, çev. Can Yıldız, Bağlam.

— (2002) *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Blackwell; Türkçesi: *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*, çev. Burcu T. Köprülü ve Sertaç Şen, Matbu, 2016.

— (2003) *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.

Zaretsky, Eli (1998) "Identity Theory, Identity Politics: Psychoanalysis, Marxism, Post-structuralism", haz. Craig Calhoun, *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell.

Zeeman, Michael (2000) *Edward Said: Een autobiografisch gesprek* [Edward Said, An Autobiographical Conversation], Dutch Broadcasting Company VPRO.

Žižek, Slavoj (2011) *Kırılgan Temas: Slavoj Žižek'ten Seçme Yazılar*, çev. Tuncay Birkan, haz. Bülent Somay ve Tuncay Birkan, Metis.

İsim Dizini

Adorno, Theodor, 9, 14, 29-30, 33-35, 48-49, 142, 147n, 149, 157-60, 182, 184, 186-87, 189, 231, 296, 327
Akın, Gülten, 13, 14
Althusser, Louis, 109, 172, 178, 204n, 237n
Anderson, Benedict, 167, 172-73, 178, 217, 238, 293, 307, 309
Arendt, Hannah, 17, 23, 43, 76, 101-2, 123, 153, 155, 200, 212n, 225, 229, 245n, 256-66, 269, 272, 274, 279, 297, 317-18
Auerbach, Erich, 149, 246, 249, 251, 273
Augustinus, 55, 259-61

Bahtin, Mihail, 14, 33n
Balibar, Etienne, 36, 205
Benhabib, Seyla, 102, 199, 258n, 263, 266, 297n, 317-18
Bernasconi, Robert, 32n, 127-28, 155n, 260-62, 264n, 266
Bhabha, Homi, 22, 73n, 103-4, 111, 121n, 123, 133, 137-38, 203n, 218n
Bowman, Glen, 163-65, 217-18
Brecht, Bertolt, 185
Brennan, Timothy, 234, 246, 314n
Butler, Judith, 32, 123n, 312, 320n

Calhoun, Craig, 102, 327
Camus, Albert, 136n
Castells, Manuel, 44, 167, 207, 219, 222-23, 275
Césaire, Aimé, 100
Chatterjee, Partha, 39, 291-92n, 314n
Clifford, James, 146, 177, 233, 280, 282-83, 290
Conrad, Joseph, 29-30, 110, 147-50, 158, 162-63, 179, 182-83, 191, 196, 201, 205, 236, 271, 299-303

Derrida, Jacques, 18n, 21, 42, 53-54, 60n, 65, 71, 89, 91-94, 96-100, 181n, 187n, 232, 235n, 323
Derviş, Mahmud, 152, 319-20
Descartes, René, 55-58, 171, 237, 239, 242, 246, 251
Dink, Hrant, 18, 19, 325
Dostoyevski, Fyodor Mihailoviç, 13, 14, 33n
Douglas, Mary, 35

Eagleton, Terry, 27, 41, 46n, 148n, 169, 209-10, 227, 252, 320
Erikson, Erik H., 20, 25-26, 43, 164, 211, 266

Fanon, Frantz, 15, 17, 22, 54, 65, 99-115, 119-40, 144-45, 152, 154-55, 160n, 190, 195, 203, 206,

214, 218-20, 226n, 238n, 262n, 265n, 280, 284, 291n, 318, 325
Fay, Brian, 29n, 56n, 273, 293n, 295-96
Foucault, Michel, 144-45, 177-81, 193, 195n, 204n, 208n, 226n, 281-86, 296, 299, 308n, 312
Fraser, Nancy, 20-22, 28, 37n, 54, 69, 70, 72-74, 80-90, 94-96, 99, 108, 131-32, 138, 173n, 314
Freud, Sigmund, 15n, 25, 26n, 34, 107, 164, 188, 205, 275-76, 280, 296, 300, 321-22
Fuss, Diana, 17, 18, 102, 104n, 110n, 120, 132, 135-36

Gadamer, Hans-Georg, 28, 61, 120, 149, 249, 273-74, 279
Galtung, Johan, 20, 21, 44, 53, 128
Gellner, Ernst, 167, 307
Goethe, Johann Wolfgang von, 193-94, 223, 296n
Gramsci, Antonio, 26-27, 77, 95, 96, 162, 168n, 171-75, 178n, 180-81, 183, 185, 197, 201, 208-9, 216-17, 220, 278, 281, 285-86, 293, 298-300, 302, 309, 315

Habermas, Jürgen, 76, 257-58, 317n
Haldun, İbn, 229
Hall, Stuart, 23, 26-27, 97n, 110n, 159n, 164, 166-67, 173, 200, 225, 256, 267, 272n, 274-79, 281, 284, 291, 294, 309
Hanzala, 318-21
Hatoum, Mona, 141-42
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 14, 15n, 18, 21-22, 29, 31, 33, 48-71, 74, 76, 78-79, 85, 92, 100-28, 137, 147-48n, 156, 161, 167, 170, 182, 186, 242, 244, 246-47n, 269, 280, 325
Heidegger, Martin, 60n, 92n, 145, 169, 187, 194n, 205, 236, 258n, 308n
Held, David, 324
Hobsbawm, Eric, 167n, 230, 243n, 307n
Honneth, Axel, 20-21, 37n, 54, 70-71, 74-82, 85-86, 88n, 90, 106, 108, 111, 138
Horkheimer, Max, 202n
Hourani, Albert, 192-93, 196, 203, 325
Husserl, Edmund, 55, 92n, 148, 236-37, 239-40, 252, 254, 262, 264, 305

Jameson, Fredric, 49-50, 145, 151-52, 159, 161, 183, 231

Kant, Immanuel, 67-68, 72, 153-54, 161, 227n, 292, 297n, 300, 317n, 323-24
Kierkegaard, Søren, 50-51, 117, 125, 127, 156, 162-63, 165-66, 205, 270-71, 296, 305, 325
Kipling, Rudyard, 193-94, 296n
Kusturica, Emir, 316-17
Kymlicka, Will, 28, 198-99

Lacan, Jacques, 61n, 133
Laclau, Ernesto, 32, 47, 95-96, 224, 315, 320n
Laing, Ronald David, 188
Locke, John, 68n, 239
Lyotard, Jean-François, 161n, 183-84

Marx, Karl, 29, 54, 66, 74-78, 106n, 130, 215, 233, 235-36, 246n, 264-65, 269, 275-76, 279-80, 316
Massignon, Louis, 290, 296
Merleau-Ponty, Maurice, 147n, 179, 205, 234-47, 252, 293n

Mitchell, Timothy, 194-95n, 305n
Mouffe, Chantal, 47, 95-97, 219, 224, 315
Mufti, Aamir, 296n, 325

Nietzsche, Friedrich, 42, 48, 67, 205, 233, 246n, 268n, 272-76, 300, 302
Norris, Cristopher, 94n, 226, 232-33, 236

Rancière, Jacques, 27, 46-47, 317-19, 325n
Rawls, John, 67-69, 73, 317n

Sandel, Michael, 68-69
Sartre, Jean-Paul, 15, 17, 61, 65, 101, 103, 106n, 110-30, 136-38, 145, 152, 159, 172n, 190, 205, 214-15, 236-37, 265n, 280
Sarup, Madan, 133, 164, 185
Sedinger, Tracey, 107n, 109-10, 122
Sennett, Richard, 48-49, 102, 149n, 187n, 265, 274
Spivak, Gayatri, 89n, 97-98, 103, 146, 203n, 232n, 308n

Taylor, Charles, 20-21, 37, 41, 45-46, 53-56, 60, 67-74, 78-82, 84-85, 102, 138, 155, 237
Thompson, E. P., 72, 88n, 171n

Vico, Giambattista, 169, 171, 205, 229-30, 238, 244-53, 264, 269, 271, 273, 288-89, 299, 306

Williams, Raymond, 16, 60, 66, 173, 208, 228, 238n, 267, 285n, 290, 304
Wittgenstein, Ludwig, 251

Young, Robert, 106, 202-4n, 214n, 235n, 281, 286n, 290

Žižek, Slavoj, 32, 55, 105, 316, 320n, 322, 329

Fırat Mollaer

Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık

Türkiye'de yaşayan insanlar olarak çok uzun süredir kimlik meseleleriyle, deyim yerindeyse, "başımız belada": "Modern Batı" ile ilişki içinde kendimizi kim veya ne olarak öne sürmek istediğimiz sorusu düşünce ve siyasetin önemli konularından biri olageldi. Öte yandan kimlik meselesi, dünyada ve Türkiye'de başka içeriklerle de siyasal ve toplumsal mücadelelerin başlıca konuları arasında yer alıyor: çok çeşitli kesimlerin resmi ve gayriresmi tanınma talepleri, retler, siyaset ve hukuk alanlarındaki tartışma ve çatışmalar... "Kimlik siyaseti" denen bu sıcak gündemin karşısında (veya yanı başında) şimdilerde geri plana itilmiş gibi görünen köklü bir mesele olarak "sosyal adalet" gündemi de var. Bu iki siyaset tarzının birbirini dışlayıp dışlamadığını da tartışan *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, kimlik kavram ve siyasetinin mahiyeti ve sınırları üzerine etraflı bir düşünme çabası. Kolay çözümlere teslim olmamak için felsefeye ve kurama, soyutluğa düşmemek için de toplumsal hareketlere ve tarihe bakıyor. Kılavuz kabul ettiği Edward Said'in düşüncesini açımladığı kadar dünyayı anlamak için de kullanıyor. Başta sosyal ve beşeri bilimlerde çalışanlar olmak üzere okurlarımızın ilgiyle okuyacağına inanıyoruz.



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-153-0



Metis Yayınları
www.metiskitap.com

