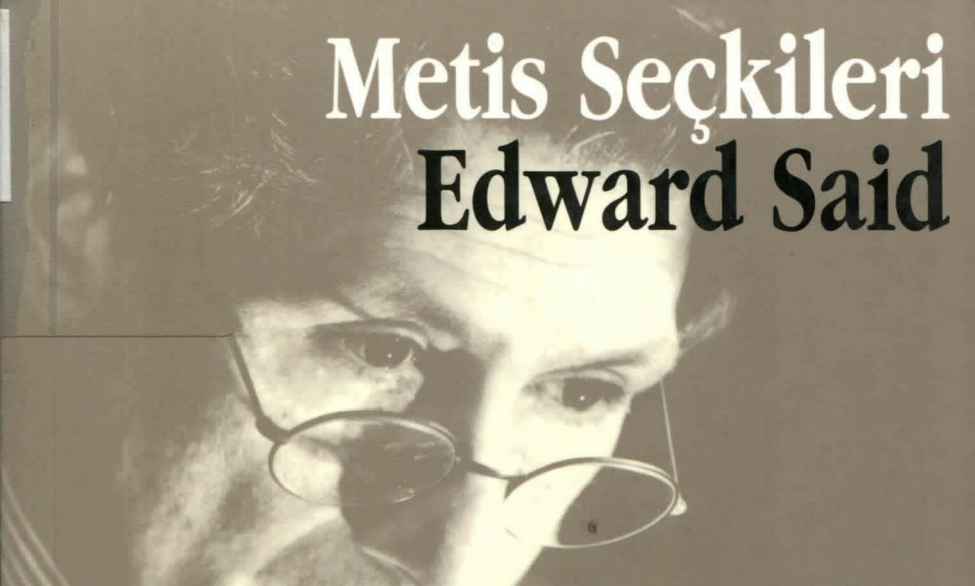
Metis Seçkileri
Edward Said



Kış Ruhu

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 gediktir: Özündeki kederin üstesinden gelmek mümkün değildir. Tarihin ve edebiyatın, sürgünü insanın hayatında kahramanca, romantik, şanlı ve hatta muzafferane sayfalar açan bir durum olarak betimleyen hikâyeler barındırdıkları doğrudur. Ama bunlar hikâyeden, yabancılaşmanın kötürümleştirici hüznünü alt etme çabasından ibarettir. Sürgünde elde edilen kazanımlar sonsuza dek arkada bırakılmış bir şeyin kaybedilmesiyle sürekli olarak baltalanır. Gerçek sürgün bir nihai kayıp durumuysa, bu kayıp neden bu denli kolayca modern kültürün güçlü, hatta zenginleştirici bir motifi haline gelmiştir? Bunun nedenlerinden biri, modern dönemin kendisini, manevi anlamda öksüz ve yabancılaşmış bir dönem olarak, endişe ve yalnız kalabalıklar çağı olarak düşünmeye

METİS SEÇKİLERİ

Edward W. Said

Kış Ruhu

Edward W. Said, 1963'ten beri İngilizce ve karşılaştırmalı edebiyat dersleri verdiği Columbia Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. 1935 Kudüs doğumlu Said, Kahire Victoria Koleji'nde, Massachusetts Mount Hermon School'da ve Princeton ile Harvard Üniversitelerinde eğitim gördü. 1974'te Harvard'da Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde konuk öğretim üyesi olarak, 1975-76'da Stanford Davranış Bilimleri İleri Araştırmalar Merkezi'nde burslu araştırmacı olarak, 1979'da da John Hopkins Üniversitesi'nde Beşeri Bilimler Bölümü'nde konuk öğretim üyesi olarak bulundu. *Arab Studies Quarterly*'de editörlük yaptı; New York'taki Dış İlişkiler Konseyi, Amerikan Sanatlar Akademisi ve PEN yönetim kurulu üyeliklerini yürüttü. 1976'da Harvard Üniversitesi Bowdoin Ödülü'nü, 1994'te de Lionel Trilling Ödülü'nü aldı. Kitapları arasında, *Orientalism* (*Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, Metis, 1999), *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography; Beginnings* (Metis yayın programında); *Intention and Method; The Question of Palestine; Literature and Society; The World, The Text and the Critic; Haberlerin Ağında İslam,* (Pınar, 1984); *After the Last Sky; Blaming the Victims; Kültür ve Emperyalizm* (Hil, 1999); *Entelektüel* (Ayrıntı, 1995); *Yersiz Yurtsuz* (İletişim, 2003); *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri* (Agora, 2005); *Oslo'dan Irak'a ve Yol Haritası* (Agora, 2005); *Müzikal Nakışlar* (Agora, 2006) sayılabilir.

Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Metis Seçkileri

KIŞ RUHU
Edward W. Said'den seçme yazılar

© Türkçe yayın hakları
Metis Yayınları'na aittir, Ağustos 1999

İlk Basım: Kasım 2000
İkinci Basım: Mayıs 2006

Bu kitapta yayımlanan yazıların telif hakları:
The Mind of Winter / Reflections on Life in Exile, © Edward W. Said, 1984; Opponents, Audiences, Constituencies and Community, © Edward W. Said, 1982; Representing the Colonised: Anthropology's Interlocutors, © Edward W. Said, 1989; Between Worlds, © Edward W. Said, 1998; Orientalism Reconsidered, © Edward W. Said, 1985; diğer makaleler *The World, The Text and the Critic* kitabından alınmıştır, © Edward W. Said, 1983.

Yayıma Hazırlayanlar:
Sabir Yücesoy, Orhan Koçak

Kapak ve Grafik Tasarım:
Emine Bora, Semih Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık:
Metis Yayıncılık Ltd.

Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No: 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN 975-342-290-3

Kış Ruhu

Edward W. Said'den Seçme Yazılar

Hazırlayan ve Çeviren:
Tuncay Birkan

metis

İçindekiler

Sunuş **7**

I

DÜNYALAR ARASINDA

Dünyalar Arasında **11**

Kış Ruhu
Sürgün Üzerine Düşünceler **28**

Sömürgenin Temsili:
Antropolojinin Muhatapları **43**

Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek **69**

II

DÜNYA, METİN, ELEŞTİRMEN

Muhalifler, İzleyiciler,
Taraftarlar ve Cemaat **89**

Dünya, Metin ve Eleştirmen **120**

Çağdaş Eleştiride Gidilen ve
Gidilmeyen Yollar **146**

Amerika'daki "Sol" Edebiyat Eleştirisi
Üzerine Düşünceler **168**

Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri **190**

Sunuş

FİLİSTİN davasının yılmaz savunucusu; Batı medyasındaki ideolojik, çarpık, "ötekileştirilmiş" İslam tasavvurunun teşhircisi; Şark hakkında bilgi üretme gayretinin, Şark üzerinde iktidar kurma süreçleriyle ne denli iç içe geçtiğini gösteren, özcü Doğu-Batı karşıtlığı anlayışını yerle bir eden *Şarkiyatçılık*'ın yazarı; kanonlaşmış Batılı yazarlarca temsil edilen "kültürü" o "kaba", aşırı dünyevi "emperyalizm" kavramıyla irtibatlandırmakta inat eden pervasız eleştirmen ve son olarak sürgün, yabancı, marjinal, amatör, hırçın, tavizsiz entelektüeli kendi şahsında ete kemiğe büründüren kamusal şahsiyet. Türkiye'de Edward Said deyince bunlar geliyor akla. Çok parçalı, kopuk kopuk görünen ama alttan alta birbirlerini tamamlayıp zenginleştirdikleri hissedilen bu kimliklere başkalarını da (müzisyenliğini, otobiyografi yazarlığını, vs.) eklemek mümkün. Ama bütün bu kimliklerin beslendiği (ve tabii ki geri dönüp beslediği) daha merkezi, Türkiye'de pek tanımadığımız bir kimliği var Said'in: O bir edebiyat eleştirmeni, başka bir deyişle sıkı bir denemeci (seçkiye aldığımız "Dünya, Metin, Eleştirmen" yazısında denemeyi, eleştirinin asli mecrası saydığını söyler Said). Ama edebiyat eleştirisinin bildik sınırlarına sığmayan, bu sınırları sorgulayan ve kasten ihlal eden, başkalarını da ihlale kışkırtan bir eleştirmen. Hatta denebilir ki, Swift, Joyce, Wilde, Hopkins ve tabii ki Conrad hariç edebiyatçılardan çok, eleştirmenler, düşünürler, tarihçiler, kısacası beşeri bilimciler hakkında ya da onlardan yola çıkarak yazmıştır denemelerini. Profesyonel eleştirmen kodlarına uymayı reddeder. "Manastırvari" köşelerine çekilip gündelik dünya meselelerine *karışmamayı* ilke edinen, "kanon"a hürmetle hizmet edip "onlar ülkeyi yönetebilirler, biz Wordsworth'le Schlegel'i açımlayacağız" diyen beşeri bilimcilere inat, "fikirler ve akademi dünyası ile kaba siyaset, örgütlü iktidar, devlet iktidarı ve askeri güç dünyası arasındaki fiili bağlantılar"ı deşer. Auerbach, Spitzer ve Curtius'un temsil ettiği hümanist filoloji geleneği, İtalyan tarihçi Vico'nun, Gramsci'nin ve

Lukács'ın tarihselciliği, Foucault'nun "arkeoloji"si, Fanon'un antiemperyalizmi, Marx'ın radikalizmi, Jonathan Swift'in hırçın polemikçiliği ve Yeni Eleştiri okulunun aykırı ismi R. P. Blackmur'un eleştirel keskinliği birleşerek Said'in tüm yapıtlarına damgasını vuran özgün ve gerilimli bir doku oluştururlar. Said, salt metin üzerinde odaklanan eleştiri anlayışlarını ve Derrida kökenli yapıbozumculuğu, uzmanlaşmış profesyonel kültürün bu alandaki yansımaları, dinsel çağrışımları olan birer hermetizm olarak görüp reddeder. Seküler ve dünyevi eleştiri adını verdiği bir anlayışı savunur. Ona göre metinler kendi içlerine kapalı birer mikrokozmos değil; toplumsal ve kültürel dünya –yani bu dünya– içinde gerçekleşen ve ona müdahale eden olaylardır. Bu dünyanın somut güç ilişkilerini kaale almadan bir metni anlamak mümkün değildir. Kendi sözleriyle, "yorumu, sürmekte olan siyasi ve toplumsal bir praksisle irtibatlandırmak", Blackmur'u izleyerek "edebiyatı icraya çevirmek" gibi bir derdi vardır Said'in.

Bu yüzden, yani Said'in bizde az bilinen bu yönünü tanıtmak için elinizdeki seçkide edebiyat ve beşeri bilimler eleştirisi yazılarına ağırlık verildi. Ayrıca diğer kitaplarına uzanabilmeyi kolaylaştırmak için sürgün, şarkiyatçılık, antropoloji, Foucault ve Filistin doğumlu bir Amerikan vatandaşı olarak bizzat kendisi gibi kafasını sürekli meşgul eden tema ve kişilerle ilgili birer yazı da eklemeyi uygun gördük (Bu projeye en başından beri titiz, belirleyici katkılarda bulunduğu için Müge Gürsoy Sökmen'e teşekkür ederim).

Filistin sorunu hakkındaki çok sayıdaki yazısına hem Said'in Türkçe'de bu konuda bir-iki kitabı yayımlandığı için hem de yazılar doğallıkla güncel gelişmelere bağlı olduğu için yer vermedik. "Farklılık İdeolojisi", "Anlatı, Coğrafya ve Yorum", "Kimlik, Olumsuzlama ve Şiddet", "Üçüncü Dünya Entelektüelleri ve Metropoliten Kültür" gibi harika denemelerine ise yer ayırmadık, çünkü Said yazılarını epeyce değiştirerek de olsa tekrar kullanmayı seven bir yazar ve bu yazıları da büyük kısmıyla ya da tamamen *Kültür ve Emperyalizm*'e almış. Müzikle ilgili denemeleri ise ayrı bir kitapta yer almayı hak ediyor.

Bu çetin ama keyifli metinleri seveceğinizi umuyorum.

Tuncay Birkan
Ayvalık, Ekim 2000

Kış Ruhu

I

DÜNYALAR ARASINDA

Dünyalar Arasında

YAKLAŞIK otuz sene önce basılan ilk kitabım *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*'de (Joseph Conrad ve Özyaşamöyküsü Kurmacası) ve daha sonraları, 1984'te çıkan "Sürgün Üzerine Düşünceler" adlı bir yazımda, Conrad'ı, sonradan edinilmiş bir dilde başarılı bir yazar haline gelen, ama yeni –yani, edinilmiş– ve, Conrad'ın biraz özel durumunda, hayran olduğu yuvasına duyduğu yabancılık hissini bir türlü üzerinden atamayan gezginin yazgısını hayatı ve yapıtlarıyla örnekleyen biri olarak kullandım. Ağır Polonyalı aksanını hiçbir zaman kaybetmemesine ve İngilizliğe hiç mi hiç yakışmadığı düşünülen kendine özgü karamsar duygusallığına rağmen, bütün arkadaşları Conrad'ın İngiliz olma düşüncesinden gayet memnun olduğunu söylüyorlardı. Yine de Conrad'ın yazısına girer girmez, bir istikrarsızlık, yerinden edilmişlik ve yabancılık halesinin hissedilmesi kaçınılmazdır. Kaybolmuşluğun ve yönünü şaşırmışlığın yazgısını kimse ondan iyi temsil edemez ve bu durumu yeni ayarlama ve düzenlemelerle değiştirme gayreti karşısında kimse onun kadar ironik bir tavır takınamaz – ki bu değiştirme gayreti insanı, kaçınılmaz olarak, Lord Jim'in küçük adasında hayata yeniden başladığında karşılaştığı türden yeni tuzaklara düşürür. Marlow karanlığın yüreğine girdiğinde, yalnızca Kurtz'un oraya ondan önce girmiş olduğunu değil, aynı zamanda ona gerçeğin tamamını söylemekten aciz olduğunu da keşfeder; öyle ki Marlow kendi deneyimlerini anlatırken, istediği kadar açık seçik olamaz ve sonuçta her söylediği yaklaşık bir şey ve hatta yalan haline gelir. Nitekim kendisi de dinleyicileri de bunun gayet iyi farkında gibidir.

Conrad'ın eleştirmenleri, yazdıklarına doğrudan pek az girmiş olan Polonya geçmişini, ancak ölümünden epey bir zaman sonra yeniden inşa etmeye çalıştılar. Ama Conrad'ın yazısının sıyrılıp kaçıveren anlamını bulmak o kadar kolay değildir; çünkü onun Polonya'daki deneyimleri, arkadaşları ve akrabaları hakkında ne kadar çok bilgi edinirsek edinelim, bu bilgi tek başına, yapıtlarının amansızca etrafında

dolandığı huzursuzluk ve rahatsızlığın özünü ortaya çıkarmaya yetmez. En sonunda bu yapıtın aslında hiçbir şekilde onarılamayacak bir sürgün ya da yabancılaşma deneyimi tarafından kurulduğunu fark ederiz. Conrad bir şeyi ne kadar mükemmel ifade etse de, sonuçta söyledikleri ona söylemek istediklerinin hep kısmi bir aktarımı gibi, çok geç söylenmiş, yani bunu söylemenin işe yarayabileceği an çok geride kaldıktan sonra söylenmiş gibi gelir. Hikâyelerinin en keder vericisi olan "Amy Foster", Amerika'ya giderken gemisi İngiltere açıklarında batan ve sonuçta kendisini müşfik ama meramını anlatmak konusunda pek becerikli olmayan Amy Foster'ın kocası olarak bulan Doğu Avrupalı bir gencin hikâyesidir. Adam hep bir yabancı olarak kalır, dili hiçbir zaman öğrenmez ve bir çocukları olduktan sonra bile Amy'yle kurdukları ailenin bir parçası olamaz. Ölüm döşeğinde tuhaf bir dille hezeyanlar içinde sayıklarken, Amy çocuğunu da alıp giderek onu nihai kederine terk eder. Conrad'ın kurmaca yapıtlarının çoğunda olduğu gibi, hikâye duygudaşlık taşıyan biri, çifti tanıyan bir doktor tarafından anlatılır; o bile genç adamı yalnızlığından kurtaramaz ama Conrad doktorun belki de bunu yapabileceği hissini verip okuru boş yere heveslendirmekten geri durmaz. "Amy Foster"ı, Conrad'ın kendisinin de böyle avuntusuz, tek başına, kimsenin anlayamadığı bir dil konuşurken ölmekten korkmuş olduğunu düşünmeden okumak zordur.

Kabul edilmesi gereken ilk şey, yeni ortamda evin ve dilin kaybedilmiş olduğudur. Conrad bu kaybı, telafisi olmayan, fena halde acı veren, işlenmemiş, işlenmesi mümkün olmayan, her zaman keskin bir şey olarak betimleme gaddarlığını gösterir. İşte bu yüzden yıllardır Conrad'ı bir *cantus firmus* gibi, yaşadığım birçok şeyin sürekli bas'ı gibi okur ve hakkında bu şekilde yazarken bulmuşumdur kendimi. Yıllardır yaptığım çalışmalarda ben de sanki aynı şeylerin üzerinde duruyorum, ama hep başkalarının yazıları üzerinden. Ancak 1991 güzü başlarında, çirkin bir tıbbi teşhis çok daha önceden bilmem gereken ölümlülüğümü aniden yüzüme çarpınca, kendimi sonu ürkütücü ölçüde yakın görünen hayatımı anlamlandırmaya çalışırken buldum. Birkaç ay sonra, hâlâ yeni durumuma uyum sağlamaya uğraşırken, öleli neredeyse iki yıl olmuş olan anneme uzun bir açıklama mektubu yazarken buluverdim kendimi; şu ya da bu ölçüde kendi başına, düzensiz, dağınık, merkezsiz bir halde bıraktığım bir hayatı zorlamayla bir anlatı çerçevesi içine oturtmaya yönelik gecikmiş bir girişimi başlatan bir mektuptu bu. Üniversitede eli yüzü düzgün bir kariyerim ol-

muştu, epeyce yazmıştım, Filistin'le ve genel olarak Ortadoğu'yla ya da İslam'la ve anti-emperyalizmle ilgili meseleler hakkında yazıp konuştuğum ve aktif bir tavır aldığım için pek gıpta edilmeyecek bir nam salmıştım ("terör profesörü" şeklinde); ama bir an durup bütün bu karışıklığı toparladığım olmamıştı pek. Tam bir çalışma delisiydim, tatilleri sevmezdim, zaten pek de tatile çıkmazdım; bütün yaptıklarımı yazarın tıkanması, sıkıntıya düşmesi ya da kuruyup kalması gibi dertlere (hiç değilse bile) fazla düşmeden yaptım.

Sonra birdenbire, tuhaflıklarını birer doğa olgusuymuş gibi kabullenmiş olduğum hayatımı gözden geçirmek için çok fazla olmasa da biraz zaman buldum. Bir kez daha Conrad'ın buralarda benden önce bulunmuş olduğunu fark ettim – bir farkla: Conrad doğduğu Polonya'yı terk edip İngiliz olmuş bir Avrupalıydı, o yüzden az çok aynı dünya içinde yer değiştirmişti. Bense Kudüs'te doğdum ve gelişme yıllarının çoğunu orada ve bütün ailemin mülteci haline geldiği 1948'den sonra da Mısır'da geçirdim. Fakat öğrenimimin ilk dönemini tamamen elit sömürge okullarında, İngilizlerin, Britanya'yla doğal bağları olan bir Arap kuşağı yetiştirmek için açtıkları İngiliz devlet okullarında gördüm. Ortadoğu'yu terk edip Birleşik Devletler'e gitmeden önceki son okulum Kahire'deki Victoria Kolejiydi; aslında İngilizler ayrıldıktan sonra yönetimi devralacak, yönetici sınıfa mensup Araplara ve Levantenlere eğitim vermek amacıyla açılmış bir okuldu burası. O dönemde bu okulda olanlar ve sınıf arkadaşlarım arasında, Ürdün Kralı Hüseyin, sonradan bakan, başbakan ve başarılı işadamları olacak birçok Ürdünlü, Mısırlı, Suriyeli ve Suudi erkek çocuklar ve bir de ben daha alt sınıflardayken okulun baş gözetmeni ve baş işkencecisi olan, herkesin beyazperdede Ömer Şerif adıyla gördüğü Michel Shalhoub gibi parlak simalar vardı.

Victoria Kolejinde öğrenci olduğunuz anda, elinize okul hayatının her yönünü kapsayan kuralları içeren bir elkitabı verilirdi – ne tip bir üniforma giyeceğimiz, spor dersleri için gereken şeyler, tatil günlerinin tarihleri, otobüs tarifeleri vs. Ama elkitabının ilk sayfasını, okulun bir numaralı kuralı süslüyordu: "Okulun dili İngilizce'dir; başka bir dil konuşurken yakalanan öğrenciler cezalandırılacaktır." Oysa öğrenciler arasında anadili İngilizce olan kimse yoktu. Öğretmenlerin hepsi İngiliz olmasına rağmen, bizler her türden Arap, Ermeni, Yunan, İtalyan, Yahudi ve Türklerden oluşan karmakarışık bir gruptuk ve her birimizin okulun açıkça yasakladığı birer anadili vardı. Yine de hepimiz, daha doğrusu neredeyse hepimiz Arapça biliyorduk –çoğumuz

hem Arapça hem Fransızca biliyordu– ve haksız bir sömürgeci kısıtlama olarak gördüğümüz bu kurala meydan okuyarak ortak bir dile sığınabiliyorduk. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra İngiltere emperyal gücünün sonuna yaklaşıyordu ve biz de bunun farkındaydık, ama kendi kuşağımdan hiçbir öğrencinin bu kadar kesin bir şeyi sözcüklere dökebildiğini hatırlamıyorum.

Benim durumum daha da karışıktı. Annem de babam da Filistinliydi (annem Nâsıra, babam Kudüs doğumlu), ama babamın bir de Birinci Dünya Savaşı sırasında, askerliğini Fransa'da Pershing'in komutasında Amerikan Keşif Kuvvetlerinde yaparken kazandığı ABD vatandaşlığı vardı. Babam 1911'de, 16 yaşındayken, o zamanlar bir Osmanlı eyaleti olan Filistin'den, Bulgaristan'daki savaş yüzünden askere alınmamak için ayrılmış. ABD'ye gitmiş, orada birkaç yıl okumuş ve çalışmış, sonra da 1919'da kuzeniyle birlikte iş kurmak için Filistin'e dönmüş. Bunların yanında, Said gibi apaçık bir Arap soyadının başındaki beklenmedik önadımla (doğduğum yıl olan 1935'te annem Galler Prensi'ne çok hayranmış), çocukluk yıllarım boyunca rahatsızlık verici ölçüde kuraldışı bir öğrenciydim: Mısır'da okula giden, İngiliz önadlı, Amerikan pasaportlu ve kesin hiçbir kimliği olmayan bir Filistinli. Daha da beteri, anadilim olan Arapça ile okul dilim olan İngilizce ayrılmaz biçimde iç içe girmişti: Hangisinin ilk dilim olduğunu hiçbir zaman bilemedim ve her ikisinde de rüya görmeme rağmen ikisinde de kendimi tam anlamıyla evimde hissetmedim. Ne zaman İngilizce bir cümle söylesem, içimde onun Arapçası da yankılanır ya da tam tersi olur bunun.

Bütün bunlar, bana konulan teşhis nihai şeyler hakkında düşünme zorunluluğunu gözümün önüne serdikten sonraki aylar içinde aklımdan geçti. Ama bunu bence kendime özgü bir biçimde yaptım. *Beginnings* (Başlangıçlar) adlı bir kitabın yazarı olarak, kendimi Kudüs'te, Kahire'de ve nefret ettiğim halde babamın yıllar yılı yazı geçirmek üzere bizi götürdüğü Lübnan dağ köyü Dur el Şuveyr'de geçirdiğim çocukluk yıllarıma dönmüş buldum. O yılların anlatısal tereddütlerini, şüphe ve bulunduğum yere ait olmama hissini, kendimi her zaman yanlış yerde, tam ben onu tanımlamaya ya da betimlemeye çalışırken ayağımın altından kayıp gidiverirmiş gibi görünen bir yerde bulma hissimi yeniden yaşarken buldum. Kendi kendime şunu sorduğumu hatırlıyorum: Daha basit bir geçmişim olamaz mıydı, tamamen Mısırlı ya da başka bir şey olup da insanı sabit bir kökenden yoksun görünen kelimelere geri götüren sorular yüzünden her gün aynı sıkıntıları

yaşamasam olmaz mıydı? İçinde bulunduğum durumun zamanla daha da beter bir hal alan en kötü yanı, İngilizce ile Arapça arasındaki savaş ilişkisiydi; Conrad böyle bir durumla uğraşmak zorunda kalmamıştı çünkü onun Lehçe'den Fransızca yoluyla İngilizce'ye geçişi, tamamen Avrupa içinde gerçekleşmişti. Aldığım eğitimin tamamı İngiliz-merkezliydi, o kadar ki İngiliz ve hatta Hindistan tarihi ve coğrafyası hakkında (bunlar zorunlu derslerdi), Arap dünyasının tarihi ve coğrafyasından çok daha fazla şey biliyordum. Ama bir İngiliz okul çocuğu gibi düşünmek ve inanmak üzere yetiştirildiysem de, aynı zamanda üstleri tarafından bulunduğu konumu, yani İngiliz olmaya özenmeyecek şekilde eğitilen bir yabancı, Avrupalı olmayan bir Öteki olduğumu bilecek şekilde de yetiştirilmiştim. Biz'i Onlar'dan ayıran hat dilsel, kültürel, ırksal ve etnik bir hattı. Anglikan Kilisesi içinde doğmuş, vaftiz edilmiş ve cemaate kabul edilmiş olmam işimi kolaylaştırmadı; "Hıristiyan Askerleri İleri" ve "Grönland'ın Buzlu Dağlarından" gibi kavga ilahileri söylenirken bana aynı zamanda hem saldırgan hem de saldırılan rolünü oynamak düşüyordu. Aynı zamanda hem "pis Arap" hem de Anglikan olmak sürekli bir iç savaş içinde olmak demekti.

1951 baharında sürekli sorun yarattığım gerekçesiyle Victoria Kolejinden atıldım. Bu demekti ki, Mr. Griffith, Mr. Hill, Mr. Lowe, Mr. Brown, Mr. Maundrel, Mr. Gatley ve bütün diğer İngiliz öğretmenler ile biz öğrenciler arasındaki günlük çekişmelerde diğer çocuklardan daha fazla göze batıyor, daha kolay yakalanıyordum. Hepimiz, alttan alta, eski Arap düzeninin çatırdamakta olduğunun da farkındaydık: Filistin düşmüştü; Mısır Kral Faruk ve maiyetindekilerin inanılmaz yozlaşmışlığı altında sendeliyordu (Cemal Abdül Nasır ve ona bağlı Özgür Subaylar'ı iktidara getiren devrim 1952 Temmuz'unda gerçekleşecekti); Suriye baş döndürücü bir askeri darbeler dizisi yaşıyordu; İran Şahı o sıralarda Faruk'un kız kardeşiyle evliyken, ülkesi de 1951'de ilk büyük krizini yaşamıştı vs. Bizim gibi köksüz insanları bekleyen gelecek o kadar belirsizdi ki babam yapılacak en iyi şeyin beni mümkün olduğu kadar uzağa, Massachusetts'ın kuzeybatı köşesindeki katı, püriten bir okula göndermek olduğuna karar verdi.

Annemle babamın beni bu okulun kapısında bırakıp hemen Ortadoğu'ya döndükleri, 1951 Eylülü'nün başlarındaki o gün, herhalde hayatımın en berbat günüydü. Sorun sadece okulun atmosferinin katı ve açıkça ahlakçı olması değildi; aynı zamanda Amerika'nın doğma büyüme yerlisi olmayan, istenen aksanla konuşmayan ve beyzbol, bas-

ketbol ve Amerikan futboluyla büyümemiş tek çocuk ben gibiydim. Dilleri benim dilim olmayan ve benim aşağı ya da bir şekilde onaylanmayan bir ırka ait olduğumu yüzüme vurmaktan çekinmeyen Anglosaksonların düşmanlıklarına karşı bir seçenek olarak sığındığım dil ortamından hayatımda ilk defa yoksun kalıyordum. Sömürge ortamının gündelik sıkıntılarını yaşamış olan herkes neden bahsettiğimi anlayacaktır. İlk yaptığım işlerden biri, adını Kahire'deki bir aile dostumuzdan aldığım Mısır kökenli bir öğretmeni aramak oldu. "Ned'le konuş," demişti arkadaşımız, "o hemen kendini evinde hissetmeni sağlar." Güneşli bir Cumartesi günü öğleden sonra ayaklarım geri gide gide Ned'in evine vardım; aynı zamanda tenis antrenörlüğü de yapan o sırım gibi, esmer adama kendimi tanıtıp Kahire'den Freddie Malouf'un onu aramamı söylediğini anlattım. "Haa evet," dedi tenis antrenörü biraz soğuk bir tavırla, "Freddie." Hemen Arapça'ya geçtim, ama Ned elini uzatıp beni durdurdu. "Hayır, kardeşim, burada Arapça konuşulmaz. Amerika'ya geldiğim zaman bütün bunları geride bıraktım." Bu da son görüşmemiz oldu.

Victoria Kolejinde iyi bir eğitim gördüğüm için, Massachusetts' taki yatılı okulda epeyce başarılı oldum; yaklaşık yüz altmış kişilik bir sınıfta ya birinci ya ikinci olmayı başardım. Ama sanki bende bir şeyler gizemli bir şekilde ters gidiyormuş gibi, ahlaki açıdan yetersiz biri olduğum da düşünülüyordu. Mesela mezun olduğumda, açılış ya da veda konuşması yapma hakkı bu şerefe layık olmadığım gerekçesiyle benden esirgendi; o zamandan beri hâlâ anlamakta da affetmekte de zorlandığım bir ahlaki yargıdır bu. Tatillerde Ortadoğu'ya dönsem de (ailem hâlâ orada yaşıyordu, 1963'te Mısır'dan Lübnan'a taşınmışlardı), tam bir Batılı haline geldiğimi görüyordum; lisans eğitimimde de lisansüstü eğitimimde de edebiyat, müzik ve felsefe dersleri almıştım, ama bunların benim geleneğimle hiçbir ilgisi yoktu. 50'lerde ve 60'ların başlarında, Arap dünyasından gelen öğrenciler hep bilim adamı, doktor, mühendis ya da Ortadoğu uzmanı oluyor, Princeton ve Harvard gibi yerlerden mezun olduktan sonra da çoğunlukla ülkelerine geri dönüp orada öğretmenlik yapıyorlardı. Şu ya da bu nedenle benim onlarla pek ortak yanım yoktu ki bu da doğal olarak kendi dilim ve geçmişimden tecrit edilmişlik hissimi artırıyordu. 1963 sonbaharında Columbia'da ders vermek üzere New York'a geldiğimde, egzotik ama özel bir dikkat gösterilmesi gerekmeyen Arap kökenli biri olarak görülüyordum – hatta arkadaşlarımın ve meslektaşlarımın çoğunun "Arap", hele hele "Filistinli" sözcüğünü kullanmaktansa hiç

kimseyi incitmeyen, çok daha kolay ve daha belirsiz bir terim olan "Ortadoğulu"yu kullanmayı tercih ettiklerini hatırlıyorum. Columbia'da çoktandır ders vermekte olan bir arkadaş sonraları, işe alınırken bölümdekilere İskenderiyeli bir Yahudi olarak sunulduğumu söyledi! Columbia'da benden kıdemli meslektaşlarım tarafından kabullenildiğim, hatta pohpohlandığım hissine kapıldığımı hatırlıyorum; bir iki istisna dışında hepsi beni "bizim" kültürümüzden, ümit vaat eden, hatta çok ümit vaat eden bir akademisyen olarak görüyorlardı. O zamanlar Arap dünyası üzerinde odaklanan hiçbir siyasi faaliyet olmadığı için, verdiğim dersler ve yaptığım araştırmalarda güttüğüm, bazen hafifçe dışına çıkmakla birlikte anaakıma uygun kaygıların beni bölümün sınırları içinde tuttuğunu fark ettim.

Büyük değişim, kampüste yurttaşlık hakları ve Vietnam Savaşı'yla ilgili yoğun siyasi eylemlerin yapıldığı bir dönemle çakışan, 1967'deki Arap-İsrail savaşıyla birlikte ortaya çıktı. Doğal olarak kendimi her iki cephede de taraf olurken buldum, ama benim önümde Filistin davasına dikkat çekmeye çalışmak gibi fazladan bir güçlük daha vardı. Arapların savaşı kaybetmesinden sonra, daha çok Ürdün'de ve yeni işgal edilen bölgelerde sürdürülen direniş hareketinde somutlaşan Filistin milliyetçiliği canlı bir biçimde yeniden ortaya çıktı. Ailemden bazı insanlar ve bazı arkadaşlarım harekete katılmışlardı; 1968, 69 ve 70'te Ürdün'ü ziyaret ettiğimde, kendimi benim gibi düşünen birçok yaşıtım arasında buluyordum. Ama ABD'de, benim savunduğum siyaset –kayda değer bir iki istisnayla– hem savaş karşıtı eylemciler hem de Martin Luther King'i destekleyenler tarafından reddediliyordu. İlk kez, geçmişimin ve dilimin yakın zamanlarda etkisi artan baskısı ile Filistin'de adaletin sağlanması arayışı –ki bu Yahudi düşmanı ve Nazi'vari bir şey olarak görülüyordu– hakkında söylediklerimi sınırlayan, hatta küçümseyen ABD'deki durumun karmaşık talepleri arasında kendimi sahiden bölünmüş hissettim.

1972'de üniversiteden izin alıp Beyrut'ta bir yıl geçirme fırsatını buldum; burada zamanımın çoğu daha önce hiç yapmadığım, en azından bu düzeyde yapmadığım bir şeyle, Arap filolojisi ve edebiyatı çalışmakla geçti. Bunu, sonradan edindiğim kimlikle içine doğduğum ve uzaklaştırıldığım kültür arasındaki uyumsuzluğun fazla artmasına izin verdiğim hissine kapıldığım için yaptım. Başka bir deyişle, bir benliğimi diğeriyle uyumlu hale getirmeye yönelik hem siyasi hem de varoluşsal bir ihtiyaç hissediyordum; zira bir zamanlar "Ortadoğu" adı verilen şey üzerindeki tartışma İsrailliler ile Filistinliler arasındaki

bir tartışmaya dönüşürken, Amerikalı bir akademisyen ve entelektüel olarak söz alabilme kapasitesine sahip olmamın yanı sıra rastlantı eseri oralarda doğduğum için ben de tartışmanın içine çekilmiştim ironik bir biçimde. 1970'lerin ortalarına gelindiğinde, birbirlerine taban tabana zıt iki taraf adına, hem Batı hem de Araplar adına konuşmak gibi ilginç ama pek özenilecek yanı olmayan bir konumdaydım.

Çünkü kendimi bildim bileli, kendime, çağdaşlarımı koruyan veya uzlaştıran şemsiyenin dışında durma izni vermiştim. Bunun nedeni sahiden farklı olmam, nesnel olarak bir yabancı olmam mı yoksa mizaç itibariyle yalnız biri olmam mıydı bilemem, ama gerçek şu ki mecbur olduğumu düşündüğüm için her türlü kurumsal rutinden geçmeme rağmen, içimdeki bana özel bir yan bu rutinlere direndi. Kendimi geri çekmeme neden olan şey neydi bilmiyorum, ama fena halde yalnız olduğum ya da hiç kimseyle uyuşamadığım zamanlarda bile, bu kendime özgü mesafeliliğe şevkle sarıldım. Belirli bir dili olan, hayatları boyunca aynı yerde yaşamış, kabul gören yollarda başarılı olmuş ya da gerçekten bir yerlere ait olan arkadaşlarıma imrenmiş olabilirim, ama bunların herhangi birinin benim için mümkün olabileceğini düşündüğümü hiç hatırlamıyorum. Kendimi özel biri olarak gördüğüm için değil, içinde bulunduğum durumlara uymadığım ve bunu kabullenmek de beni fazla rahatsız etmediği için. Ayrıca, kendi kendilerini yetiştirmiş inatçı insanları ve entelektüel uyumsuzları her zaman çekici bulmuşumdur. Beni Conrad, Vico, Adorno, Swift, Adonis, Hopkins, Auerbach, Glenn Gould gibi yazar ve sanatçılara çeken şey kısmen kendilerine özgü bakış açılarının pervasızlığı olmuştur; bu yazar ve sanatçıların üslubu ya da düşünme tarzı son derece bireysel ve taklit edilmesi imkânsız bir üsluptu ve kullandıkları ifade aracı, ister müzik olsun ister sözcükler, garip bir biçimde yüklü, son derece işlenmiş ve en üst düzeyde özbilinçliydi. Onlarda beni etkileyen, sadece kendi kendilerini yaratmış olmaları değil, bu kendini yaratma girişimini kasten ve titizlikle, kökenlere inerek ortaya çıkardıkları bir genel tarihin içinde konumlandırmış olmalarıydı.

Güç ve sindirilmesi imkânsız geçmişimi bastırmanın bir yolu olarak kendime yavaş yavaş Amerikalı bir akademisyenin profesyonel sesini benimseme izni verdikten sonra, bir Arap ve Amerikalı olarak deneyimlerimin iki ayrı yarısını birlikte ve birbirlerine karşı kullanarak, çoksesli bir biçimde düşünmeye ve yazmaya başladım. Bu eğilim 1967'den sonra şekillenmeye başladı ve zor olmasına rağmen aynı zamanda heyecan verici bir şeydi de. Benliğime ve kullanmakta oldu-

ğum dile dair hissiyatımdaki ilk değişikliği ortaya çıkaran şey, ABD denen eritme potasındaki hayatın zorunluluklarına ayak uydururken, Adorno'nun *Minima Moralia*'da son derece aydınlatıcı bir biçimde bahsettiği hükümsüzlük ilkesini ister istemez kabul etmek zorunda olduğumun farkına varmamdı:

> Mültecilerin eski yaşamlarının hükümsüzleştiğini biliriz. Eskiden tutuklama emriydi, bugünse zihinsel yaşantıdır ülkeden ülkeye taşınamayan. Şeyleşmemiş olanın, sayılıp ölçülemeyenin yaşamı da son bulmaktadır. Ancak, şeyleşme bununla da yetinmeyerek kendi karşıtına, dolaysızca fiilileşemeyen yaşama da yayılıyor: Sadece düşünce ve anımsama olarak sürüp giden şeylere. Bunlar için özel bir terim de icat edildi: "Özgeçmiş". Soru formunda, cinsiyet, yaş ve mesleğin altında görülebilir. Yaşam, ihlali tamamlansın diye, birleşmiş istatistikçilerin zafer otomobiline bağlanıp sürüklenmektedir ve artık geçmiş bile korunamamaktadır bugünden, onu anımsamakla bir kez daha unutuluşa teslim eden bugünden.*

Ben ve ailem 1948 felaketini (o sıralarda ben 12 yaşındaydım) politik bir biçimde yaşamadık. Filistinlilerin çoğu, evlerinden ve topraklarından atılıp mülksüz bırakılmalarından sonraki yirmi yıl boyunca mülteci olarak yaşamak; kaybedilmiş, hükümsüzleşmiş olan geçmişleriyle değil bugünleriyle hesaplaşmak zorunda kaldı. Benim, bir Amerikan yurttaşı olarak yaşamamı sağlayan dili konuşmayı ve kullanmayı öğrendiğim öğrencilik yıllarımda; Arap dünyasının dört bir yanına dağılmış, haksız yasaların bir yerin yerlisi olmalarını imkânsızlaştırdığı, çalışmalarını, seyahat etmelerini imkânsızlaştırdığı, her ay polise tekrar tekrar kaydolmak zorunda kalan, çoğu 34 yıl sonra katliam yerleri olacak Beyrut'taki Sabra ve Şatila gibi korkunç kamplarda yaşamaya mecbur edilen ilk kuşak Filistinli mültecilerin çektikleri acıya benzer bir şey yaşadığımı söylemek istemiyorum. Ancak benim yaşadığım, çevremdeki herkes İsrail'in (Barbara Tuchman'ın mükemmel deyişiyle söylersek) o korkunç hızlı kılıcıyla, artık tekrar tekrar bir zamanlar varolduklarını kanıtlamaya zorlanan Filistin'in asıl halkı pahasına kazandığı zaferi kutlarken bir tarihin bastırılmasıydı. Golda Meir 1969'da "Filistinli diye bir şey yoktur" diyerek beni ve daha birçok kişiyi, onu yalanlamak; İsrail'in kuruluşunun, varoluşunun ve başarılarının son derece gerçek tarihinden dakika dakika, sözcük sözcük, santim santim çıkarılması gereken bir kayıp ve mülksüz-

* Çeviri Orhan Koçak-Ahmet Doğukan'a ait; *Minima Moralia* (İstanbul: Metis, 1998), s. 48-9. Yalnız cailk cümledeki "silindiğini" sözcüğü yerine ben "hükümsüzleştiğini"yi tercih ettim. (ç.n.)

leştirme tarihini oluşturmaya başlamak gibi biraz abes bir işi üstlenmeye zorladı. Neredeyse tamamen negatif unsurlar üzerinde, bütün engellemelere, yanlış temsillere ve inkârlara rağmen bir şekilde görünür kılmak zorunda olduğum bir yokluk, bir yok-tarih üzerinde çalışıyordum.

Bu da kaçınılmaz olarak, yazı ve dil anlayışımı gözden geçirmeye yöneltti beni; o zamana kadar yazı ve dile verili bir metnin ya da öznenin can verdiğini kabul ederdim (örneğin, romanın tarihi ya da düzyazı kurmacada bir tema olarak anlatı fikri). Oysa artık beni ilgilendiren bir öznenin nasıl kurulduğu, bir dilin nasıl oluşturulabileceği; şu ya da bu amaca araçsal biçimde hizmet eden gerçeklikler kuran yazıydı. İktidarın ve temsillerin dünyasıydı bu; yazarların, siyasetçilerin, felsefecilerin bir yandan bir gerçekliği telkin eder ya da anıştırırken bir yandan da başka gerçeklikleri silmek yönünde verdikleri bir dizi karar sonucunda ortaya çıkan bir dünyaydı. Bu yöndeki ilk girişimim, 1968'de yazdığım, "Arap Portresi" adlı kısa bir denemeydi; basında ve bazı akademik yazılarda tarihi ve deneyimleri benim ve başka birçok Arabın yaşamış olduğumuz biçimde tartışmaktan kaçınmak için manipüle edilen Arap imgesini betimliyordum bu yazıda. Ayrıca 1948 sonrası Arap hikâye ve romanı hakkında uzunca bir inceleme de kaleme aldım ve izlenen anlatı çizgisinin parçalı, sıkışık niteliği üzerinde durdum.

Yetmişli yıllarda Columbia'da ve başka yerlerde Avrupa ve Amerikan edebiyatı dersleri verdim ve yavaş yavaş Ortadoğu ve uluslararası siyasetin siyasi ve söylemsel dünyalarına girdim. Burada şunu belirtmekte fayda var: Ders verdiğim kırk yıl boyunca öğrencilerime Batı kanonu dışında, hele hele Ortadoğu hakkında hiçbir şey öğretmiş değilim. Uzun süre modern Arap edebiyatı hakkında bir ders vermek istedim, ama bunu bir türlü yapamadım; en azından otuz yıldır da Vico ile 14. yüzyılda yaşamış büyük tarihçi ve tarih felsefecisi İbni Haldun hakkında bir seminer verme planları yapıp duruyorum. Ama Batı edebiyatı öğreten biri olarak sahip olduğumu hissettiğim kimlik, faaliyetlerimin bu öbür yönünü sınıfın dışında tuttu. Kendi konumda yazmayı ve ders vermeyi sürdürmem, ironik bir biçimde, üniversitelerde konuşma yapmaya davet edildiğim seminerlerin sponsorlarına ve düzenleyicilerine, benden özellikle edebi bir konu hakkında konuşmamı isteyerek utanç verici siyasi faaliyetlerimi gözardı etmeleri için bir bahane sunuyordu. Bir de, "halkım" adına harcadığım çabalardan bahsettikleri halde, o halkın adını bir kez olsun anmayanlar

vardı. "Filistin" hâlâ kaçınılması gereken bir sözcüktü.

Arap dünyasında bile, Filistin yüzünden bir sürü hakarete maruz kaldım. 1985'te Yahudi Savunma Konseyi beni Nazi ilan ettiğinde, üniversitedeki ofisim kundaklandı, ben ve ailem sayısız ölüm tehdidi aldık; ama Enver Sedat ve Yaser Arafat beni (bana danışmadan) barış görüşmelerinde Filistin'in temsilcisi olarak atadıklarında ve gazetecilerin hücumu yüzünden evimin dışına adım atmam imkânsızlaştığında, aşırı sol miliyetçiliğin boy hedefi haline geldim çünkü Filistin sorununda ve İsrailli Yahudilerle Filistinli Arapların birlikte yaşaması konusunda fazla liberal bulunuyordum. Her iki taraf için de askeri bir seçeneğin olmadığı, sadece barışçıl bir uzlaşma sürecinin ve Filistinlilerin topraklarından sürülmeleri ve askeri işgal yüzünden katlanmak zorunda kaldıkları şeyler karşısında adaletin yerine getirilmesinin işe yarayabileceği inancımda her zaman tutarlı oldum. "Silahlı mücadele" gibi klişe sloganlara ve masum insanların ölmesine yol açmış, Filistin davasına siyasi olarak hiçbir katkıda bulunmamış devrimci maceracılıklara karşı her zaman son derece eleştirel bir tutum takındım. "Özel yaşamın düştüğü durumu, sahnesine bakarak anlayabiliriz," diye yazar Adorno. "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." Daha da amansız bir biçimde sürdürür sözlerini:

> Ev, geçmişte kalmıştır... Bütün bunların karşısında, bağlanmamış, askıda bırakan bir tavır hâlâ en doğru davranış biçimi olarak görünmektedir: Toplumsal düzenle kendi ihtiyaçlarımız elverdiği sürece özel yaşamımızı sürdürmek, ama onun hâlâ toplumsal bir dayanağı ve bireysel bir anlamı olduğu yanılsamasına kapılmamak. "Ev sahibi olmamam, iyi talihimin bir parçası bile sayılabilir," diyordu Nietzsche *Şen Bilim*'de. Bugün eklememiz gerekir: Kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimizi "evimizde" hissetmemek, ahlakın bir parçasıdır.

Bense, bağlanmamış ya da askıda bırakan bir hayat yaşamayı beceremedim: Son derece kötü bir ünü olan bir davaya bağlı olduğumu ilan etmekten çekinmedim. Öte yandan, eleştiri dayanışmayla ya da başkalarının ulusal bağlılık adına sizden beklediklerıyle çatıştığı zaman bile eleştirel olma hakkımı her zaman korudum. Böylesi bir konumun getirdiği kesin, neredeyse elle tutulur bir rahatsızlık vardır; özellikle de iki tarafın ve bunların gerektirdiği iki hayatın birbiriyle uzlaşamayacağı göz önünde bulundurulursa.

Yazılarım açısından bunun net sonucu, daha büyük bir saydamlığa ulaşmaya, kendimi akademik jargondan kurtarmaya ve zor meseleler gündeme geldiğinde örtmecelerin ve dolambaçlı lafların ardına saklanmamaya çalışmak oldu. Ben bu sese "dünyevilik" adını verdim; bununla şehirli bir adamın gönülsüz becerikliliğini değil, içinde yaşadığımız dünyayı araştırmaya yönelik bilgili ve korkusuz bir tavrı kastediyorum. Vico ve Auerbach'tan türeyen, "yeryüzüne ait" meselelerle bağıntılı "seküler" ve "sekülarizm" sözcükleri "dünyevilik"le aynı soydan gelir; Lukretius'tan Gramsci ve Lampedusa'ya uzanan İtalyan materyalist geleneğinin ürünü olan bu sözcüklerde, Alman idealizminin, örneklerini Hegel, Marx, Lukács ve Habermas'ta gördüğümüz, antitezleri sentezleme geleneğine yönelik önemli bir düzeltme buldum ben kendi adıma. Zira "dünyevi" sözcüğü, Tanrı tarafından ya da Herder'in terimiyle "milletin dehası" tarafından değil kadınlar ve erkekler tarafından yaratılmış bu tarihsel dünyayı ifade etmekle kalmıyor; ayrıca iktidar tarafından oluşturulup uzaktaki topraklara ve halklara dayatılan hayali coğrafyaları kavrama girişimimin ürünü olan argümanlarıma ve dilime de bir zemin sağlıyor. *Şarkiyatçılık*'ta, *Kültür ve Emperyalizm*'de ve aynı zamanlarda yazdığım, Filistin ve İslami dünyayla ilgili açıkça siyasi beş altı kitapta, o zamana kadar gizli kalmış ya da hiç tartışılmamış şeyleri Batılı bir okur topluluğu için açığa çıkaran bir benlik oluşturmakta olduğumu hissettim. Nitekim o zamana kadar basit bir doğa olgusu olduğuna inanılan Şark hakkında konuşurken; Avrupa'nın kendini onun zıttı olarak tanımlamasına yardımcı olmuş uzak, çoğunlukla ulaşılmaz bir dünyaya yönelik o çok uzun sürmüş, çok çeşitlilikler göstermiş coğrafi takıntıyı açığa çıkarmaya çalıştım. Keza, bir başka toplum inşa etme süreci içinde silinmiş olan Filistin'in adaletsizliğe ve unutuluşa karşı bir siyasi direniş edimi olarak restore edilebileceğine inandım.

Ara sıra, Filistinli olmanın tek boynuzlu at gibi mitolojik bir yaratık ya da ümitsizce tuhaf bir insan çeşitlemesi olmaya eşdeğer olduğunu sanan birçok insanın ve hatta birkaç dostun gözünde garip bir yaratık haline geldiğimi fark ediyordum. Çatışma çözümü konusunda uzmanlaşmış ve Filistinlilerle İsrailleri ilgilendiren birçok seminerde karşılaştığım Boston'lı bir psikolog bir keresinde Greenwich Village'den beni telefonla arayarak şehre gelip beni ziyaret edip edemeyeceğini sordu. Kadın gelip eve girdiğinde, gözlerine inanamayan bir ifa-

deyle piyanoma baktı –sesinde kuşkulu bir tonla "Demek gerçekten piyano çalıyormuşsunuz," dedi– sonra da geri dönüp dışarı doğru yürümeye başladı. Ayrılmadan önce bir fincan çay içmek isteyip istemediğini sorduğumda (bu kadar kısa bir ziyaret için hayli uzun bir yoldan geldiniz, dedim), zamanı olmadığını söyledi. "Sadece nasıl yaşadığınızı görmek için gelmiştim," dedi ki hiç de alay ediyormuş gibi bir hali yoktu. Bir keresinde de, başka bir şehirde yaşayan bir yayıncı onunla yemeğe çıkana kadar sözleşmemi imzalamayı reddetti. Yardımcısına benimle yemek yemenin niye bu kadar önemli olduğunu sorunca, beyefendinin sofra adabının nasıl olduğunu görmek istediğini söyledi. Neyse ki bu deneyimlerin hiçbiri beni uzun süre etkilemedi, yolumdan alıkoymadı: Her zaman bir sınıfa ya da bir metin teslim tarihine yetişebilmek için koşturup duruyordum ve beni ölümcül bir depresyona sokabilecek bir kendi kendini sorgulamadan kasten uzak duruyordum. Her neyse, 1987 Aralığı'nda patlak veren Filistin intifadası, bir halk olduğumuzu benim söyleyebileceğim her şeyden daha dramatik ve zorlayıcı bir biçimde kanıtladı. Ancak çok geçmeden, "Filistinlilerin ne söylediğine" tanıklık edecek birkaç yüz sözcüklük bir yazı ya da on saniyelik bir konuşma için aranılan numunelik bir şahsiyet haline geldiğimi fark ettim ve özellikle seksenlerin sonundan beri FKÖ liderliğiyle aramdaki görüş ayrılıklarını göz önünde bulundurarak bu rolden uzak durmaya karar verdim.

Buna sürekli kendini yaratma mı demeli, yoksa daimi bir huzursuzluk mu, emin değilim. Ne olursa olsun, uzun zamandır bunu bağrıma basmayı öğrenmiş durumdayım. Kimlik 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 narsisist 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. Biz Amerikalı entelektüellerin ülkemize bir borcumuz var: onun son süpergüç olarak kariyerini çirkinleştiren kaba anti-entelektüalizme, zorbalığa, adaletsizliğe ve taşralılığa karşı savaşmak. İdeolojik anlamda Amerikalı olmanın erdemleri üzerinde ısrar etmektense, kendini başka bir şeye dönüştürmeye çalışmak çok daha çetin bir görev. Ben şahsen bir ülkeyi kaybetmiş olduğum ve yakın bir zamanda onu tekrar elde etme gibi bir umudum olmadığı için, yeni bir bahçe

işlemek ya da katılacak başka bir kurum aramak bana pek huzur vermiyor. Adorno'dan baskı altında uzlaşmanın hem korkakça hem de sahtekârca bir şey olduğunu öğrendim: Kaybedilmiş bir davayı savunmak zafer kazanan bir davayı savunmaktan iyidir; geçicilik ve olumsallık hissi –örneğin, kiralık bir ev– sürekli mülkiyetin verdiği sağlamlık hissinden daha tatmin edicidir. Oscar Wilde ya da Baudelaire gibi gezgin züppeler, işte bu yüzden, Wordsworth ya da Carlyle gibi yerleşik erdemlerin şakşakçılarından çok daha ilginç gelmişlerdir bana.

Son beş yıldır Arap basını için ayda iki makale yazıyorum; son derece din-karşıtı bir siyasetten yana olmama rağmen, İslam dünyasında sık sık övgüyle İslamiyet'i savunan biri olarak betimleniyorum ve bazı İslamcı partiler beni kendi taraftarlarından biri olarak görüyor. Hiçbir şey doğruluktan bu kadar uzak olamaz; terörizm savunucusu olduğum ne kadar doğruysa bu da o kadar doğru. Herhangi bir kampa bütünüyle ait olmayan ya da herhangi bir davanın tam anlamıyla partizanı olmayan kişinin yazısının prizmatik niteliğiyle başa çıkmak zordur; ama burada da, yıllar içinde birike birike temsil eder gibi göründüğüm şeyin birbiriyle çatışan ya da en azından birbirlerine bütünüyle uydurulamayan çeşitli yönlerinin uzlaştırılamaz olduğunu kabul etmiş durumdayım. Günter Grass'ın kullandığı bir tabir bu güç durumu gayet iyi betimliyor: "Fermansız entelektüel". 1993 sonlarında, uzunca zaman Filistin mücadelesinin onaylanmış sesi gibi görüldükten sonra, Arafat ve şürekasıyla aramdaki fikir ayrılıkları konusunda giderek daha sert şeyler yazmaya başlayınca karışık bir durum ortaya çıktı. Hemen "barış karşıtı" olarak damgalandım çünkü Oslo Anlaşmasını baştan başa hatalı olarak betimleme densizliğini göstermiştim. Şimdi her şey durulduğu için, haklı çıkmanın nasıl bir şey olduğunu soruyorlar bana sürekli, ama ben buna herkesten fazla şaşıyorum: Meziyetlerim arasında kâhinlik yoktur.

Son üç-dört yıldır hayatımın ilk –yani, siyaset öncesi– dönemlerine ilişkin anılarımı yazmaya çalışıyorum. Bunun en önemli nedeni ise, büyüdüğüm üç yerin de artık varolmadığı göz önünde bulundurulduğunda, bence ortada kurtarılmaya ve yad etmeye değer bir hikâye olması. Filistin artık İsrail oldu; yirmi yıl süren iç savaştan sonra Lübnan'ın, yazlarımızı Dur el Şuveyr'e tıkılarak geçirdiğimiz o insana hafakanlar getirecek ölçüde sıkıcı yerle pek bir alakası kalmadı; monarşik bir sömürge olan Mısır da 1952'de ortadan kalktı. O günlere ve yerlere dair anılarım hâlâ son derece canlı; sanki bir kitabın sayfaları

arasında saklamışım gibi küçük ayrıntılarla; elli-altmış yıl önceki durum ve olayların ürünü oldukları halde şu anda dile getirilmeyi beklemiş gibi görünen ifade edilmemiş duygularla dolulur. Conrad *Nostromo*'da, her yürekte, olup bitenlerin gerçek hikâyesini oturup ilk ve son kez yazma arzusunun gizli olduğunu söyler. Beni anılarımı yazmaya iten şey de bu kesinlikle; tıpkı bir gün hayatımdaki asli bir varlığa çok ama çok önemli bir şeyi bir kez daha iletme arzusuyla kendimi ölmüş anneme bir mektup yazarken bulduğumda olduğu gibi. "Yazar," der Adorno,

> bir ev kurar metninde... Artık bir yurdu kalmamış kişi için yaşanacak bir yer olur yazı... [Ama] kişi, kendine acıma duygusuna yenik düşmemek için bir teknik zorunluluğa da dikkat etmelidir: Zihinsel gerilimin gevşeme olasılığına karşı her zaman uyanık olmak ve yapıtın üzerinde kabuk bağlamaya veya hedefsizce oraya buraya sürüklenmeye başlamış her şeyi atmak – üstelik, şimdi yavan ve cansız biçimde ortalıkta dolaşan bu artıkların geçmişte, bir tatlı dedikodu gibi, büyümeyi kolaylaştıran o sıcak atmosferi beslemiş olduğunu bile bile. Sonunda, yazara kendi yazılarında bile yaşanacak yer kalmamıştır.

İnsan olsa olsa geçici bir tatmine ulaşabilir ki o da hızla şüphenin ve metni içinde yaşanılmaz kılan bir yeniden yazma ve yeniden yapma ihtiyacının pususuna düşer. Yine de *bu*, kendinden memnun olma uykusundan ve ölümün nihailiğinden evladır.

Kış Ruhu

Sürgün Üzerine Düşünceler

Doğduğumuz yerlerde, nesnelerin bizler daha seçim yapma zahmetini tanımadan gönlümüzü fethettiği yerlerde, dış dünyanın yalnızca kişiliğimizin bir uzantısı gibi göründüğü yerlerde hissettiğimiz rahatlık gibisi yoktur.

GEORGE ELIOT, *The Mill on the Floss*

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 gediktir: Özündeki kederin üstesinden gelmek mümkün değildir. Tarihin ve edebiyatın, sürgünü insanın hayatında kahramanca, romantik, şanlı ve hatta muzafferane sayfalar açan bir durum olarak betimleyen hikâyeler barındırdıkları doğrudur. Ama bunlar hikâyeden, yabancılaşmanın kötürümleştirici hüznünü alt etme çabasından ibarettir. Sürgünde elde edilen kazanımlar sonsuza dek arkada bırakılmış bir şeyin kaybedilmesiyle sürekli olarak baltalanır.

Gerçek sürgün bir nihai kayıp durumuysa, bu kayıp neden bu denli kolayca modern kültürün güçlü, hatta zenginleştirici bir motifi haline gelmiştir? Bunun nedenlerinden biri, modern dönemin kendisini, manevi anlamda öksüz ve yabancılaşmış bir dönem olarak, endişe ve yalnız kalabalıklar çağı olarak düşünmeye alışmış olmamızdır. Nietzsche bize gelenekten rahatsızlık duymayı, Freud ise eviçi mahremiyetine baba-katli ve ensestin ürünü olan öfkeyi kamufle etmek için çekilmiş bir cila olarak bakmayı öğretmiştir. Modern Batı kültürü büyük ölçüde sürgünlerin, göçmenlerin, mültecilerin ürünüdür. Amerikan akademik, entelektüel ve estetik düşüncesi bugünkü haline faşizmden, komünizmden ve baskıya, muhalifleri kovmaya dayalı diğer rejimlerden kaçan mülteciler sayesinde gelmiştir. Einstein'ı ve onun bu yüzyılda yarattığı etkiyi düşünebiliriz. Bu mülteciler arasında Her-

bert Marcuse gibi siyasi düşünürler de vardı. Hatta eleştirmen George Steiner, bütün bir yirminci yüzyıl Batı edebiyatının, –başta Beckett, Nabokov, Pound olmak üzere– sürgünler tarafından ve sürgünler üzerine üretilen "ülkeler-ötesi" bir edebiyat olduğunu ve mülteci çağını simgelediğini ileri sürmüştü. Steiner şöyle diyordu:

> Birçok insanı evsiz bırakmış olan yarı-barbar bir uygarlıkta sanat yaratanların kendilerinin de belli bir dilde yerleşmemiş, diller arasında gezen şairler olmaları duruma uygun görünüyor. Egzantrik, uzak, nostaljik, kasten zamansız olmaları...

Başka yer ve zamanlarda da sürgünler benzer kültür-aşırı ve millet-aşırı bakış açılarına sahip olmuş, aynı hüsran ve sefaletlerin acısını çekmiş, aynı açıklama ve eleştiri görevlerini yerine getirmişlerdir – örneğin, E. H. Carr'ın on dokuzuncu yüzyılda Herzen etrafında kümelenmiş Rus entelektüeller hakkındaki klasik incelemesi *Romantik Sürgünler* bunu harika bir biçimde gösterir. Ama daha önceki sürgünler ile zamanımızın sürgünleri arasında bir ölçek farkı olduğunu vurgulamakta fayda var. Modern savaşlar, emperyalizm ve totaliter yöneticilerin yarı-teolojik hırslarıdır bu ölçek farkını yaratan. Gerçekten de mülteci çağıdır bu içinde yaşadığımız çağ, yerinden edilmiş kişi çağı, kitlesel göç çağı.

Bu daha geniş ve daha gayri şahsi ortamda sürgün insana zindelik verme işlevi göremez. Yirminci yüzyıl ölçeğinde sürgün ne estetik açıdan ne de hümanist açıdan kavranabilecek bir şey değildir. Sürgünü konu alan edebiyat, çoğu insanın nadiren birinci elden yaşadığı bir kederi ve müşkül durumu nesnelleştirir olsa olsa; ama bu edebiyatı biçimleyen sürgünü, hümanizmi ya da yaratıcılığı mahmuzlayan faydalı bir şey olarak görmek onun yarattığı sakatlıkları, onu yaşayanların hayatlarına getirdiği kayıpları ve onu "bizim için iyi" bir şey olarak kavramaya çalışan her girişim karşısındaki dilsizliğini sıradanlaştırmak demek olur. Edebiyattaki ve dindeki sürgün anlayışları aslında korkunç bir şeyi bulanıklaştırmıyor mu? Sürgün iflah olmaz ölçüde seküler ve dayanılmaz ölçüde tarihsel bir şey, insanlar tarafından başka insanlar için üretilmiş bir şey değil midir; tıpkı ölüm gibi, ama ölümün nihai merhametini de sunmadan milyonlarca insanı geleneğin, ailenin ve coğrafyanın verdiği besinden koparan bir şey değil midir?

Bir şairi sürgünde görmek –sürgün şiirleri okumanın tersine– sürgünün çatışkılarının cisimleşmesini ve bu çatışkıların eşsiz bir yoğunlukla yaşanmasını görmek demektir. Birkaç yıl önce çağdaş Urdu şa-

irlerinin en büyüğü olan Faiz Ahmet Faiz'le bir süre birlikte kalmıştım. Ziyaü'l-Hak'm askeri rejimi tarafından memleketi Pakistan'dan sürgün edilmiş ve Beyrut'un harabelerinde bir şekilde kendisine kucak açmış insanlar bulmuştu. Doğal olarak en yakın arkadaşları Filistinliydi, ama aralarında bir ruh yakınlığı olmasına karşın, hiçbir şeyin tam olarak yerine oturmadığını hissediyordum: Dilleri, şiir gelenekleri, hayat hikâyeleri hep farklıydı. Faiz yüzünün her yanına kazınmış yabancılaşma duygusundan sadece bir kere, yine bir sürgün olan Pakistanlı dostu İkbal Ahmet Beyrut'a geldiği zaman kurtulabildi. Üçümüz bir gece geç saatlerde salaş bir Beyrut lokantasında oturduk ve Faiz bize şiirler okudu. Bir süre sonra Faiz'le İkbal benim için şiirleri çevirmeyi bıraktılar, ama dert değildi. Çünkü orda izlediğim şey çeviri falan gerektirmiyordu: Meydan okuma ve kaybetme hissi içinde demlenmiş bir eve dönüş sahnesi canlanıyordu gözlerimin önünde; sanki Ziya'ya coşkuyla "Biz buradayız," diyorlardı. Tabii ki evde olan Ziya'ydı ve onların coşkulu seslerini duymuyordu.

Raşit Hüseyin Filistinliydi. Büyük modern İbrani şairlerinden Bialik'i Arapça'ya çevirmişti; Hüseyin dil ustalığı sayesinde 1948 sonrası dönemde eşine rastlanmayan bir hatip ve milliyetçi haline geldi. İlk olarak Tel Aviv'de İbranice yazan bir gazeteci olarak çalıştı; Nasırcılık davasını ve Arap milliyetçiliğini savunmasına rağmen Yahudi yazarlarla Arap yazarlar arasında bir diyalog kurmayı başardı. Zamanla, üzerindeki baskılara dayanamaz olunca, New York'a gitti. Yahudi bir kadınla evlenip FKÖ'nün Birleşmiş Milletler'deki bürosunda çalışmaya başladı, ama sıradışı fikirleri ve ütopyacı belagatiyle sürekli üstlerinin damarına basıyordu. 1972'de Arap dünyasına döndü, ama birkaç ay sonra yine ABD'deydi: Suriye ve Lübnan'da kendini yabancı, Kahire'de mutsuz hissetmişti. Tekrar New York'a ve onunla birlikte sonu gelmez içki ve aylaklık nöbetlerine sığındı. Hayatı mahvolmuştu, ama yine de hep konuksever kaldı. Çok içtiği bir gece yatakta sigara içerken, çoğunlukla kendi şiirlerini okuyan şairlerin doldurdukları kasetlerle dolu küçük bir kitaplığa sıçrayan bir kıvılcımın çıkardığı yangında öldü. Kasetlerden çıkan dumanlar boğdu onu. Cesedi, ailesinin hâlâ oturduğu İsrail'deki küçük bir köy olan Musmus'da gömülmek üzere ülkesine geri gönderildi.

Faiz gibi, Hüseyin gibi sürgün edilmiş daha birçok şair ve yazar haysiyeti inkâr etmek için –bir halkın kimliğini inkâr etmek için– tasarlanmış bir duruma haysiyet kazandırır ve onu nesnelleştirirler. Bu şair ve yazarlardan anlaşılan şudur: Sürgünü çağımıza özgü bir siyasi

ceza olarak kavrayabilmek için, haritası edebiyat tarafından çıkarılmış deneyim alanlarının ötesine geçmek şarttır. Joyce'u, Nabokov'u ve hatta sürgün hakkında, ama nedensiz ya da gerekçesiz sürgün hakkında dokunaklı şeyler yazmış olan Conrad'ı bile bir kenara koymak şarttır. Bunun yerine, adlarına BM kuruluşları yaratılmış olan sayısız kitleleri, yurtlarına dönme imkânları kalmamış, ellerinde sadece ekmek karneleri ve söz konusu kuruluşlardaki numaraları olan köylü-mültecileri düşünmek gerekir. Paris kozmopolit sürgünleri kendine çekmesiyle ünlüdür, ama aynı zamanda varlıklarından hiç haberimiz olmayan erkek ve kadınların sefil bir yalnızlık içinde yıllarını geçirdiği bir yerdir de: Vietnamlıların, Cezayirlilerin, Kamboçyalıların, Lübnanlıların, Senegallilerin, Perulular›n. Bir de Kahire'yi, Beyrut'u, Madagaskar'ı, Bangkok'u, Mexico City'yi düşünelim. Atlantik dünyasıyla aradaki mesafe arttıkça, ümitsizce büyük rakamlar, sahipsiz atıklar, anlatılabilir bir tarihten yoksun "kayıtlara geçmemiş" halkların pekişmiş sefaleti de artar. Hindistan'dan sürülmüş Müslümanlar, Amerika'daki sürgün Haitililer, Okyanusya'daki Bikinililer ya da Arap dünyasının dört bir yanına dağılmış Filistinliler hakkında düşünmek için öznelliğin, sanatın sağladığı mütevazı sığınağı terk edip kitle siyasetinin aritmetik soyutlamalarına başvurmamız gerekir. Müzakereler, ulusal kurtuluş savaşları, yurtlarından bohça gibi toplanıp dürte dürte, otobüslerle ya da yayan başka ülkelerdeki kamplara gönderilen insanlar: Bu deneyimlerin yekûnu nedir? Bariz bir biçimde ve neredeyse kasten geri dönüşsüz kılınmamışlar mıdır?

Milliyetçiliğe ve milliyetçilikle sürgün arasındaki temel bağa geliyoruz. Milliyetçilik bir yere, bir halka, bir mirasa ait olmanın beyanıdır. Bir dil, kültür ve âdet ortaklığı tarafından yaratılan yurdu onaylar; ve bunu yaparken sürgünün getirdiği harabiyeti kovar. Aslında, milliyetçilik ile sürgün arasındaki etkileşimin Hegel'in efendi-köle diyalektiğine, birbirlerini şekillendiren ve kuran zıtlara benzediğini söylersek fazla ileri gitmiş sayılmayız. İlk aşamalarındaki bütün milliyetçilikler kendilerine bir tür yabancılaşmayı –topraktan, köklerden, birlikten, kaderden yabancılaşmayı– aşma hedefi koyarlar. Amerika'nın bağımsızlığını kazanması, Almanya'yı ya da İtalya'yı birleştirmek, Cezayir'i kurtarmak için verilen mücadeleler, hakları olduğu düşünülen yaşam tarzlarından ayrılmış –sürgün edilmiş– milli grupların mücadeleleriydi. Zafer kazanmış milliyetçilik, ileriye dönük olarak olduğu gibi geriye dönük olarak da, hamasi bir anlatıyı, seçmeci bir biçimde bir an-

latı formu içine yerleştirilmiş bir tarihi gerekçelendirmek için kullanılabilir. Nitekim bütün milliyetçiliklerin kurucu babaları, yarı-dini temel metinleri, ait olma retorikleri, tarihsel ve coğrafi mihenk taşları, resmi düşmanları ve kahramanları vardır. Bu kolektif ethos, Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün *habitus* adını verdiği şeyi; alışkanlıkla ikameti birbirine bağlayan pratiklerin meydana getirdiği tutarlı karışımı oluşturur. Başarılı olan milliyetçilikler zamanla doğruluğun münhasıran kendi malları olduğunu iddia eder, yanlışlık ve aşağılıklığı yabancılara atfederler (mesela komüniste karşı kapitalist ya da Asyalı'ya karşı Avrupalı retoriğinde olduğu gibi).

Milliyetçiliğin millet olarak inşa ettiği şeyin çevresinin hemen dışında, "biz"i yabancı olandan ayıran sınırda tehlikeli bir alan, yani ait-olmama alanı yer alır. İlk çağlarda insanların sürgün edildiği ve modern çağda da muazzam sayıda insanın mülteci ve yerinden edilmiş kişiler olarak dolanıp durduğu yer burasıdır işte.

Bu sahipsiz toprakları tasvir etmenin çok güç bir yanı vardır: milliyetçilik gruplara dair bir şeyken, sürgün, doğduğu yerde konumlanmış bir organik grubun yokluğuna dair, grubun dışında yaşanan yalnızlığa dair bir şeydir. Milli gururdan, kolektif duygulardan ve grup ihtiraslarından dem vuran kuşatıcı ve tumturaklı dile düşmeksizin sürgünün getirdiği yalnızlık nasıl aşılır? Bir yanda sürgün, öte yandan milliyetçiliğin genellikle gözünü kan bürümüş iddiaları arasında kurtarmaya ve benimsemeye değer ne vardır? Milliyetçilikle sürgünün ikisine de içkin ortak bir özellikleri var mıdır? Paranoyanın birbiriyle çatışan iki ifade biçiminden mi ibarettirler?

Bu sorular tam olarak cevaplanamaz, çünkü hepsi de sürgünle milliyetçiliğin tarafsız bir biçimde, birbirlerine gönderme yapmaksızın tartışılabileceğini varsayar. Oysa bu mümkün değildir. Her iki terim de kolektif duyguların en kolektif olanından özel hislerin en özel olanına kadar her şeyi içerdikleri için, ikisine de uygun düşen bir dil yoktur; milliyetçiliğin kamusal ve her-şeyi-kapsayıcı hırslarında ise sürgünün gerçek ruh haline dokunan hiçbir şey olmadığı kesindir.

Çünkü sürgün, milliyetçiliğin tersine, temelde süreksiz bir varlık durumudur. Sürgünler köklerinden, topraklarından, geçmişlerinden koparılmışlardır. Genelde orduları ya da devletleri yoktur, ama çoğunlukla bu kurumların peşindedirler. Bu yüzden sürgünler, çoğunlukla kendilerini muzaffer bir ideolojinin ya da itibarını yeniden kazanmış bir halkın parçası olarak görmeyi tercih ederek, parçalanmış hayatlarını anlatı formu içinde yeniden kurmaya yönelik acil bir ihti-

yaç hissederler. İşin can alıcı noktası, bu muzaffer ideolojiden kurtulmuş –ve sürgünün parçalanmış tarihini yeni bir bütün içinde yeniden birleştirmek amacıyla tasarlanmış– bir sürgünlük durumunun, günümüz dünyasında neredeyse katlanılmaz, neredeyse imkânsız oluşudur. Yahudilerin, Filistinlilerin ve Ermenilerin yazgısına baksanıza.

Nubar yalnız bir Ermeni, bir arkadaşım. Aile büyükleri katliama uğradıktan sonra (dedesinin boynu vurulmuş), Nubar'ın annesiyle babası da 1915'te doğu Türkiye'yi terk etmek zorunda kalmış. Önce Halep'e, sonra da Kahire'ye gitmişler. 1960'ların ortalarında, Mısırlı olmayanlar için hayat zorlaşmaya başlayınca, dört çocuklarıyla birlikte uluslararası bir yardım kuruluşu tarafından Beyrut'a götürülmüşler. Beyrut'ta kısa bir süre pansiyonda kaldıktan sonra şehrin dışında iki odalı küçücük bir eve tıkılmışlar. Lübnan'dayken hiç paraları yokmuş, beklemişler: Sekiz ay sonra, bir yardım kuruluşu onları uçakla Glasgow'a götürmüş. Oradan Gander'e. Oradan da New York'a. Greyhound otobüsüyle New York'tan Seattle'a gitmişler: Kuruluşun Amerika'da onlar için belirlediği yerleşim yeriymiş Seattle. Ben "Seattle mı?" diye sorunca, Nubar sanki, Seattle –hiç tanımadığı– Ermenistan'dan, birçok yurttaşının kırıma uğradığı Türkiye'den ya da kendisinin ve ailesinin hayatlarının kesinlikle tehlikede olacağı Lübnan'dan iyidir dercesine, kaderine razı bir halde gülümsedi. Sürgünlük bazen geride kalmaktan ya da çıkamamaktan evladır: Ama yalnızca bazen.

Çünkü *hiçbir şey* güvenli değildir. Sürgünlük özünde kıskanç bir haldir. Sahip olduğunuz çok az şey olunca, elinizdekilere saldırgan bir korumacılıkla tutunursunuz. Sürgünde elde ettiğiniz şey tam da bölüşmeye niyetiniz olmayan şeydir; sürgün olmanın en nahoş yanları kendinizin ve vatandaşlarınızın etrafında sınırlar çizerken ortaya çıkar: Abartılı bir grup dayanışması hissinin yanı sıra yabancılara, hatta sizinle aynı müşkül durumda olabilecek kişilere bile duyulan tutkulu düşmanlık. Siyonist Yahudilerle Filistinli Araplar arasındaki çatışmadan daha çözümsüz bir şey olabilir mi? Filistinliler, sürgünlükleri dillere destan olmuş bir halkın, Yahudilerin yüzünden sürgün olduklarını düşünürler. Ama Filistinliler aynı zamanda kendi milli kimlik hislerinin sürgün ortamında beslendiğini de bilirler; bu ortamda kan kardeşi olmayan herkes düşmandır, davanıza sempati duyan herkes aslında düşman bir gücün ajanıdır ve kabul edilmiş olan çizgiden en küçük bir sapma bile ihanetin daniskasıdır.

Sürgün yazgılarının en acısını, en olağanüstüsünü, yani sürgünler tarafından sürgün edilmeyi ve sürgünler tarafından (hem de görünen o ki, aralıksız olarak) sürgün edilmeye mahkûm edilmeyi anlamanın tek yolu budur belki de. 1982 yazında bütün Filistinliler, kendilerini 1948'de yerlerinden etmiş olan İsrail'i, şimdi de Lübnan'daki mülteci evlerinden ve kamplarından atmaya hangi belirsiz dürtünün ittiğini soruyorlardı kendilerine. İsrail ve modern Siyonizm tarafından temsil edildiği biçimiyle, yeniden inşa edilmiş Yahudi kolektif deneyimi, yanı başında bir başka mülksüzleştirme ve kayıp deneyiminin varlığına tahammül edemiyor gibiydi adeta; bu yüzden de bir kez daha mülksüzleştirmek –bazı komşu Arap ülkeleriyle tuhaf bir uyum içinde, bu başka hikâyeyi kendinden uzak tutmak, inkâr etmek, bastırmak– zorunda görüyordu kendini. Sürgün sürgünün babasıdır.

Ama 1948'den beri Filistin milliyetçiliği sürgünde kendini acı verici bir biçimde milli bir kimlik haline getirmeye çalışıyor. Filistinlilerin, sürgünün kırılma ve süreksizliklerinden yola çıkarak benliklerini yeniden inşa etme ihtiyaçlarının nasıl bir his olduğu Mahmud Derviş'in ilk şiirlerinde görülebilir; Derviş'in önemli yapıtı, kayıp liriğini, sürekli ertelenen bir geri dönüş dramına dönüştürmeyi hedefleyen epik bir çabadır. Derviş şu dizelerde yurtsuzluk hissini tamamlanmamış, yarım kalmış şeylerden oluşan bir listeyle tarif ediyor:

Ama ben sürgünüm
Gözlerinizle damgalayın beni.
Neredeyseniz oraya götürün–
Her neredeyseniz oraya.
Yüzümün rengini geri verin bana
Ve vücudun sıcaklığını,
Kalbin ve gözün ışığını,
Ekmeğin tuzunu ve ritmi.
Toprağın tadını... Anavatanımı.
Gözlerinizle siper olun bana.
Hüzün malikânesinden bir kalıntı diye alın beni.
Trajedimden bir dize diye alın;
Bir oyuncak diye alın, evden bir tuğla diye,
Alın ki çocuklarımız geri dönmeyi hatırlasın.

Sürgünün pathosu toprağın katılığıyla ve verdiği tatmin hissiyle bağ kuramamakta yatar: Eve dönmek söz konusu değildir.

Joseph Conrad'ın "Amy Foster" adlı hikâyesi sürgün hakında yazılmış en keskin metindir belki de. Conrad kendini Polonya'dan sürgün

edilmiş biri olarak görüyordu. Neredeyse bütün yapıtları (ve hayatı), duyarlı göçmenin kendi yazgısına ve yeni ortamıyla tatmin edici bir temas kurmak için harcadığı ümitsiz çabalara yönelik takıntısının şaşmaz damgasını taşır. "Amy Foster" bir anlamda sürgünün getirdiği sorunlarla sınırlıdır, hatta belki de o kadar sınırlıdır ki Conrad'ın en tanınmış hikâyelerinden biri olamamıştır. Örneğin, hikâyenin başkişisinin, Amerika'ya giderken bindiği gemi İngiltere kıyılarında batan Doğu Avrupalı köylü Yanko Goorall'ın çektiği ıstırap şöyle tasvir edilir:

> İnsanın kendisini, dünyanın bilinmeyen bir köşesinde kaybolmuş, çaresiz halde bulması, söylediklerini, nereden geldiğini kimsenin anlamaması gerçekten de zor bir durumdur. Ama bana öyle geliyor ki, dünyanın bütün vahşi yörelerinde gemileri batmış bütün maceracılar arasında, burada anlattığım adam kadar, deniz kazasına uğramış maceracıların en masumu olan bu adam kadar trajik bir kaderin ıstırabını yaşamak zorunda kalmış kimse yoktur...

Yanko evini terk etmiştir çünkü üzerindeki baskılar orada yaşamayı sürdüremeyeceği kadar artmıştır. Amerika, vaatleriyle ona cazip gelir gelmesine, ama kendini İngiltere'de buluverir. Dilini konuşamadığı, herkesin ondan korktuğu ve onu yanlış anladığı İngiltere'ye tahammül etmeye çalışır. Yalnızca çalışkan, cazibesiz bir köylü kızı olan Amy Foster onunla iletişim kurmak için çaba gösterir. Evlenirler, bir çocukları olur, ama Yanko hastalandığında korkup ondan soğuyan Amy Foster ona bakmayı reddeder; çocuğu da alarak çekip gider. Böyle terk edilmek Yanko'nun sefalet içinde ölümünü daha da hızlandırır; Conrad'ın başka birçok kahramanının ölümü gibi, bu ölüm de ezici yalıtılmışlıkla dünyanın kayıtsızlığının bir bileşiminin ürünü olarak betimlenir. Yanko'nun kaderi "olağanüstü bir yalnızlık ve ümitsizlik felaketi" olarak anlatılır.

Yanko insanın içini sızlatan bir durumdadır: Kendisini anlamayan bir toplum içinde sürekli taciz edilen yalnız bir yabancı. Ama Conrad'ın kendi sürgünlük deneyimi Yanko ile Amy arasındaki farkları abartmasına neden olur. Yanko gösterişli, açık renk gözlerinin içi parlayan biriyken Amy hantal, sıkıcı, ahmak bir kadındır; Yanko öldüğünde, Amy'nin daha önce ona gösterdiği incelik sanki onu bu ölümcül tuzağa düşüren bir yemmiş gibi anlatılır. Yanko'nun ölümü romantiktir: Dünya kabadır, insan kıymeti bilmez; hiç kimse, ona en yakın insan olan Amy bile onu anlamamaktadır. Conrad sürgünlere has bu nevrotik korkudan estetik bir ilke çıkarmıştır. Conrad'ın dünyasında kimse birbirini anlamaz, birbiriyle iletişim kuramaz; ama dilin sunduğu imkânlara getirilen bu radikal kısıtlama, iletişim kurmak için

karmaşık çabalar harcanmasını, paradoksal bir biçimde engellemez. Conrad'ın bütün hikâyeleri çok konuşan (gerçekten de büyük modernistler arasında Conrad'dan daha çok konuşan ve daha çok sıfat kullanan var mıdır?) ve başkalarını etkilemeye çalışırken asli yalıtılmışlık duygusunu gidermektense pekiştiren yalnız insanlar hakkındadır. Conrad'ın bütün sürgünleri, adeta aldırışsız, iletişimsiz gözler tarafından aydınlatılan yapayalnız bir ölüm sahnesinden korkarlar ve sonsuza kadar bu sahneyi hayal etmeye mahkûmdurlar.

Sürgünler sürgün olmayanlara belli bir hasetle bakarlar. Onlar ortamlarına aittirler, oysa sürgün hiçbir zaman kendi yerinde değildir. *Bir yerde doğup orada az çok sonsuza kadar yaşamak, oraya ait olduğunu bilmek nasıl bir şey?*

Eve dönmesi engellenen herkesin sürgün olduğu doğruysa da, sürgünler, mülteciler, başka ülkeye yerleşenler ve göçmenler arasında bazı ayrımlar yapılabilir. Sürgün asırlık ülke dışına sürme uygulamasından doğmuştur. Sürgün bir kere sürgün edildikten sonra üzerinde yabancı olma damgası taşıyarak anormal ve sefil bir hayat yaşar. Ovidius'un Tomi'deki sürgünlüğü klasik antikiteden; Hugo'nun III. Napolyon tarafından Jersey'ye sürülmesi ise modern dönemden verilebilecek birer örnektir. Oysa mülteciler yirminci yüzyıl devletinin yaratımıdır. "Mülteci" sözcüğü acilen uluslararası yardıma ihtiyaç duyan çok sayıda masum ve sersemlemiş durumda insanı kasteden siyasi bir sözcük haline gelmiştir; halbuki "sürgün" sözcüğü, bence bir yalnızlık ve tinsellik çeşnisi taşır.

Başka ülkeye yerleşenler genellikle kişisel ya da toplumsal nedenlerle yabancı bir ülkede gönüllü olarak yaşarlar. Hemingway'le Fitzgerald'ı Fransa'da yaşamaya kimse zorlamamıştı. Bu insanlar sürgünün yalnızlığını ve yabancılık hissini paylaşabilirler, ama onun katı yasaklarından mustarip değildirler. Göçmenlerinse ikircikli bir statüsü vardır. Teknik olarak, yeni bir ülkeye göç eden herkes göçmendir. Bu tabii ki gönüllü de olabilir. Sömürge memurları, misyonerler, teknik uzmanlar, paralı askerler ve kiralık askeri danışmanlar da bir anlamda sürgünde yaşarlar, ama oralara sürülmüş değillerdir. Afrika'daki, Asya'nın bazı kısımlarındaki ve Avustralya'daki beyaz yerleşimciler bir zamanlar sürgün olmuş olabilirler, ama öncü ve millet kurucu olmaları sıfatıyla, "sürgün" etiketi üzerlerinden düşmüştür.

Sürgünün hayatının önemli bir kısmı, yolunu yitirmesine neden olan kaybı, yönetilecek yeni bir dünya yaratarak telafi etmeye çalış-

makla geçer. Birçok sürgünün romancı, satranç oyuncusu, siyasi eylemci ve entelektüel olması da bu yüzden şaşırtıcı değildir. Bu mesleklerin hepsi de nesnelere asgari oranda yatırım yapmayı gerektirir ve hareketliliğe ve beceriye çok daha fazla prim verir. Sürgünün yeni dünyasının doğal olmayışı mantıklıdır, bu hayatın gerçekdışılığı kurmacaya benzer. Georg Lukács *Roman Kuramı*'nda hırs ve fantezinin gerçekdışılığından yaratılmış bir edebiyat biçimi olan romanın "aşkın yurtsuzluğun" *biçimi* olduğunu ileri sürerken çok ikna ediciydi. Klasik destanlar, diye yazıyordu Lukács, değerlerin net, kimliklerin istikrarlı, hayatın değişmez olduğu yerleşik kültürlerden kaynaklanır. Avrupa romanının zemini ise bunun tam tersi bir deneyim; gezgin ve bağlarını koparmış bir orta sınıf kahramanının, sonsuza kadar arkada kalmış bir dünyaya bir şekilde benzeyen yeni bir dünya inşa etmeye çalıştığı değişen bir toplum deneyimidir. Destanda *başka* bir dünya yoktur, sadece *bu* dünyanın nihailiği söz konusudur. Odysseus yıllarca dolaştıktan sonra Ithaka'ya döner; Akhilleus yazgısından kaçamadığı için ölecektir. Oysa, roman başka dünyalar var *olabileceği* için vardır, burjuva spekülatörleri, gezginler, sürgünler için alternatifler var olabileceği için vardır.

Ne kadar iyi idare ederlerse etsinler, sürgünler farklılıklarını her zaman (hatta bu farklılıktan yararlanırken bile) bir tür öksüzlük olarak *hisseden* egzantriklerdir. Gerçekten evsiz olan biri modern olan her şeyde yabancılık görme alışkanlığına bir yapmacıklık, bir modaya uyma gösterisi olarak bakar. Farklılığa kaskatı bir iradeyle kullanılacak bir silah gibi sarılan sürgün, ait olmayı reddetme hakkını kıskançlıkla savunur.

Bu da kolayca görmezden gelinemeyecek bir uzlaşmazlığa dönüşür genellikle. Dediğim dediklik, abartma, büyütme: Bunlar sürgün olmanın tipik üslupları, dünyaya kendi bakışınızı kabul ettirme yöntemleridir – bu bakışı da iyice kabul edilmez hale getirirsiniz çünkü aslında kabul edilmesini istemezsiniz. Bu size ait bir bakıştır, ne de olsa. Huzur ve sükunet sürgünlerin yapıtlarıyla bir arada düşünülecek en son şeylerdir. Sürgündeki sanatçılar kesinlikle nahoş davranan kimselerdir ve inatçılıkları en methedilen yapıtlarına bile sinsice girer. Dante'nin *İlahi Komedya*'daki bakışı evrenselliği ve ayrıntılarıyla muazzam güçlüdür, ama *Cennet*'te ulaşılan mest edici huzur bile *Cehennem*'deki intikamcı ve haşin yargıların izlerini taşır. Floransa'dan sürgün edilmiş Dante gibi bir sürgünden başka kim, sonsuzluğu eski hesapların görüldüğü bir yer olarak kullanırdı ki?

James Joyce sürgünde olmayı *seçmişti*: Sanatına güç kazandırmak istiyordu. Joyce, Richard Ellmann'ın kaleme aldığı biyografisinde de görüldüğü gibi, tekinsiz denecek kadar etkili bir biçimde, İrlanda'yla kavgaya tutuşmuş ve bu kavgayı bildik, tanıdık olanla kendi arasındaki katı karşıtlığı sürdürebilmek amacıyla canlı tutmuştu. Ellmann "memleketi ile arasındaki ilişkiler ne zaman iyileşme tehlikesi gösterse, [Joyce] uzlaşmazlığını pekiştirecek ve gönüllü yokluğunun haklılığını yeniden onaylayacak yeni bir olay buluyordu," der. Joyce'un yapıtı, bir mektubunda "yalnız ve dostsuz" olma durumu olarak tanımladığı şeyle ilgilidir. Sürgün edilmeyi bir hayat tarzı olarak seçmek nadir görülen bir şey olmasına rağmen, Joyce sürgünün gailelerini gayet iyi anlamıştı.

Ama Joyce'un bir sürgün olarak gösterdiği başarı, sürgünün tam kalbindeki soruyu vurgular: Sürgün, onu araçsal bir biçimde kullanmaya yönelik her girişimin sonuçta bir bayağılaştırmadan ibaret kalacağı ölçüde uç ve özel bir deneyim midir? Sürgün edebiyatı, bir insan deneyimi *topos*'u olarak, macera, eğitim ve keşif edebiyatının yanı başındaki yerini nasıl almıştır? Yanko Goorall'ı kelimenin mecazi olmayan anlamında öldüren ve yirminci yüzyılda sürgün ile milliyetçilik arasındaki bedeli yüksek, çoğunlukla da insanlıkdışı ilişkiyi besleyen sürgünle *aynı* sürgün müdür bu? Yoksa onun daha iyicil bir çeşidi mi?

İkincisi, galiba. Kaybetme ve ıstırap çekme yoluyla kurtuluşa ulaşma şeklindeki Hıristiyan ve hümanist geleneğe –Batı edebiyatı bu geleneğin bir parçasıdır– ait bir unsur olarak sürgün; tutarlı bir rol oynamıştır. Dante'nin kılavuzunun Vergilius olması, *Aeneid*'de Truva'nın yanmasının ardından Roma'nın kurulması boşuna değildir. Petrarca'nın sürgünlüğünün sancılarından ya da Aeneas'ın memleketi Truva'dan uzak düşmüş olmaktan kaynaklanan hüznünden şüphemiz olmasa da, bunların daha büyük, daha önemli bir şeyin girizgâhı olduğunu biliriz. Demek ki sürgün, kimliği, hatta hayatın kendisini daha dolu, daha anlamlı kılmak için tahammül edilmesi gereken bir deneyimdir. Bu sürgün yoluyla kurtuluş görüşü öncelikle dini bir nitelik taşımaktadır, ama birçok kültür, siyasi ideoloji, mitoloji ve gelenek bu görüşü sahiplenmiştir. Sürgün daha iyi bir durumun zorunlu önkoşulu haline gelir. Bir milletin devlet olmadan önceki sürgününü, bir peygamberin zafer kazanarak geri dönmeden önce evinden sürgün edilmesini anlatan hikâyelerde bunu görürüz. Musa, Muhammed, İsa.

Çağımızda sürgüne gösterilen ilginin önemli bir bölümü, kurtuluş-

çu bir motif olarak sürgünün nimetlerinden sürgün olmayanların da nasiplenebilecekleri şeklindeki artık silinmeye yüz tutmuş fikirden kaynaklanır. Bu fikri bir yana atmaya çalışmanın anlamı yok, çünkü belli oranda makul ve doğru bir fikir bu. Ortaçağdaki gezgin âlimler ya da Roma İmparatorluğundaki okumuş Yunan köleler gibi, sürgünler de –sıradışı olanları– etraflarına maya çalarlar. "Bizler" de doğal olarak "onların" aramızdaki varlığının bu aydınlatıcı yönü üzerinde odaklanırız; çektikleri sefalet ya da dile getirdikleri talepler üzerinde değil. Ama modern kitlesel yerinden etmelerin iç karartıcı siyasi perspektifinden bakıldığında, sürgün bireyler bizi, kalpsiz olmaya mecbur bir dünyada evsizliğin trajik yazgısını dikkate almaya zorlar.

Bir kuşak önce, Simone Weil sürgünün açmazını hiç kimsenin yapamadığı kadar veciz bir biçimde ortaya koymuştu. Weil'ın özünde dini bir nitelik taşıyan "kök salma" programına katılmasak bile (ben katılmıyorum), sürgün gerçekliğini kabul ediş tarzı gücünden hemen hemen hiçbir şey yitirmemiştir. "Kök salmak," diyordu Weil, "insan ruhunun belki de en önemli ve en az tanınan ihtiyacıdır." Ancak Weil aynı zamanda bu dünya savaşları, tehcirler ve katliamlar çağında köksüzlük için önerilen çarelerin, neredeyse çare oldukları zannedilen illetler kadar tehlikeli olduğunu da fark ediyordu. Bu çareler arasında, devlet –daha doğrusu, devletçilik– en sinsi olanıdır, zira devlete tapma diğer bütün insani bağların yerine geçme eğilimindedir.

Weil, sürgünün içinde bulunduğu müşkül durumun (daha önce de belirttiğim gibi, modern çağda trajediye en çok sürgünde yaklaşırız) merkezinde yatan bütün baskı ve kısıtlamalar kompleksine yeniden açar bizi. Muazzam bir yalıtılmışlık ve yerinden edilmişlik söz konusudur ki bu olgu her türlü ıslah, kültürel uyum sağlama ve topluluk oluşturma çabasına direnen narsisist bir mazoşizm yaratır. Bu uçtayken sürgün kişi, sürgünü bir fetiş haline getirebilir ve bu da onu her türlü bağlantı ve bağlılıktan uzaklaştırır. Etrafındaki her şey geçici ve belki de abesmiş gibi yaşamak, her şeyden şikâyet etmeye, sevgisizliğe, huysuz bir kinizme de mahkûm düşmek demektir. Sürgünün üzerinde –partilere, milli hareketlere, devlete– katılma baskısı kurulmasına daha sık rastlanır. Kendisine yeni bir yakınlıklar kümesi önerilen sürgün yeni bağlılıklar geliştirir. Ama bu arada bir kayıp da devreye girer – eleştirel perspektif, düşünsel ihtiyat ve ahlaki cesaret kaybedilir.

Bu iki alternatif arasında bir orta yol var mı? Bu soruyu cevaplayabilmek için, sürgünlerin savunmacı milliyetçiliğinin çoğunlukla,

kendini öne çıkarmanın daha tatsız biçimleri kadar özbilinçliliği de beslediği dikkate alınmalıdır. Bununla kastettiğim şu: Bu tür, yani sürgünden bir millet oluşturmak gibi (bu yüzyılda Yahudiler ve Filistinlilerin yaptıkları gibi) yeniden-kurucu projeler bir milli tarih inşa etmeyi, kadim bir dili canlandırmayı, kütüphaneler ve üniversiteler gibi milli kurumlar kurmayı içerir. Bunlar da, bazen keskin etnik-merkezcilikleri öne çıkarsalar bile, aynı zamanda kaçınılmaz olarak etnilik gibi basit ve pozitif olguların çok ötesine giden benlik sorgulamalarına yol açarlar. Örneğin, Filistinlilerin ve Yahudilerin tarihlerinin niye belli kalıpları olduğunu, baskıya ve yok olma tehdidine rağmen sürgünde belli bir ethos'un niye varkaldığını anlamaya çalışan bir bireyin özbilincini düşünün.

Bu yüzden zorunlu olarak, bireyin kendisi hakkında düşüneceği ayrıcalıklı bir yer olarak değil, modern hayatın önemli bir bölümü üzerine heyula gibi çöken kitlesel kurumlara bir alternatif olarak söz ediyorum sürgünden. Sürgün bir seçim meselesi değildir, ne de olsa: İçine doğduğun ya da başına gelen bir şeydir. Sürgün kişi, çabucak eleştirellikten uzak bir sürüye uyma tavrını benimsemediği gibi bir kenarda oturup yaralarına merhem de sürmeyecekse, vicdan sahibi (müsamahakâr ya da asık suratlı değil) bir öznellik biçmelidir kendine.

Bu tür öznelliğin belki de en sarih örneği, Alman-Yahudi filozof ve eleştirmen Theodor Adorno'nun yazılarında bulunur. Adorno'nun başyapıtı *Minima Moralia* sürgündeyken yazılan bir otobiyografidir ve altbaşlığı şöyledir: *Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*. "İdare edilen" dünya adını verdiği şeye sert bir biçimde karşı çıkan Adorno bütün hayatın önceden hazır edilmiş biçimlere, prefabrike "evler"e tıkıştırılmış olduğunu düşünür. Kişinin dediği ya da söylediği her şeyin ve sahip olduğu her nesnenin nihai olarak sadece bir meta olduğunu ileri sürer. Dil jargondan ibarettir, nesneler satılıktır. Bu durumu reddetmek, sürgünün entelektüel misyonudur.

Adorno'nun düşüncelerini biçimlendiren şey, bugün ulaşılabilecek tek evin, kırılgan ve yaralanabilir de olsa, yazıda olduğu inancıdır. Başka yerlerde "ev, geçmişte kalmıştır. Çalışma ve toplama kampları kadar Avrupa kentlerinin bombalanması da, teknolojinin içkin gelişmesiyle eve çoktan biçilmiş hükmün sonunda infaz edilmesidir sadece. Evler eski konserve kutuları gibi kullanılıp atılacak şeylerdir artık." Kısacası, Adorno temkinli bir ironiyle şunu söyler: "Kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimizi 'evimizde' hissetmemek, ahlakın bir parçasıdır."

Adorno'yu izlemek demek, "ev"den, ona sürgünün mesafesiyle bakabilmek için uzak durmak demektir. Zira çeşitli kavramlar ve fikirler ile bu kavram ve fikirlerin fiilen ürettikleri şeyler arasındaki uyuşmazlıkları belirtmek epeyce faydalı bir uygulamadır. Evle dili sorgusuz sualsiz benimseriz genellikle; doğallaşırlar ve temel varsayımları dogma ve ortodoksiye dönüşüverir.

Sürgün, seküler ve olumsal bir dünyada, evlerin her zaman geçici olduğunu bilir. Bizi aşina olduğumuz bir toprağın güvenliğiyle sarmalayan sınırlar ve çitler hapishanelerimiz haline de gelebilirler ki böyle olunca da onları akıl terazisine koymadan, gerekli gereksiz savunmaya başlarız çoğunlukla. Sürgünler sınırları aşar, düşünce ve deneyimin önündeki engelleri yıkarlar.

On ikinci yüzyılda Saksonya'da yaşamış keşiş St. Victor'lu Hugo güzelliğiyle insanı büyüleyen şu satırları yazmıştır:

> Dolayısıyla, terbiye görmüş kafa için, görünmez ve geçici şeyler hakkında, yavaş yavaş fikir değiştirmeyi öğrenebilmek, sonradan bunları tamamen ardında bırakabilmesini sağladığından büyük bir erdem kaynağıdır. Memleketini güzel bulan insan daha yolun başındadır; her yeri kendi yurdu gibi gören insan güçlüdür; ama bütün dünyayı yabancı bir ülke gibi gören insan mükemmeldir. Yolun başında olan ruh sevgisini dünya üzerindeki tek bir noktaya sabitlemiştir; güçlü insan sevgisini her yere yaymıştır; mükemmel insan ise sevgisini söndürmüştür.

Savaş yıllarını Türkiye'de sürgün olarak geçiren, yirminci yüzyılın büyük edebiyat adamı Erich Auerbach yukarıdaki paragrafı, milli ya da bölgesel sınırları aşmak isteyen herkes için bir model olarak aktarmıştır. Bir tarihçi, insan deneyimini ve onun yazılı kayıtlarını bütün çeşitliliği ve tikelliği içinde kavramaya ancak bu tutumu benimseyerek başlayabilir; aksi takdirde bilgiye eşlik eden özgürlüğe değil, önyargı ürünü dışlama ve tepkilere bağlı kalmış olacaktır. Ama dikkat ederseniz Hugo iki kere, "güçlü" ya da "mükemmel" insanın bağımsızlığa ve tarafsızlığa, bağları reddederek değil onları *işleyerek* ulaştığını belirtiyor açıkça. Sürgün, kişinin bir memleketi olduğunu, bu memlekete sevgi ve bağlılık duyduğunu varsayar; her türlü sürgün için geçerli olan şey, yurdun ve yurt sevgisinin kaybolmuş olması değil, bu kaybın her ikisinin varoluşuna da içkin olmasıdır.

Deneyimlere kaybolmak üzere olduklarını düşünerek bakın bir. Bu deneyimleri gerçekliğe bağlı tutan nedir? Onlardan neyi kurtarırdınız? Nelerden vazgeçerdiniz? Ancak bağımsızlığa ve tarafsızlığa ulaşmış biri, memleketi "güzel" olan ama içinde bulunduğu koşullar

bu güzelliği yeniden ele geçirmesini imkânsız kılan biri cevaplayabilir bu soruları. (Böyle biri yanılsama ya da dogmaların sunduğu ikamelerden tatmin olmayı da imkânsız bulacaktır.)

Gevşemek nedir bilmeyen bir bakış açısı katılığını ve dahası, her türlü coşku ve neşeyi sürekli asık bir surat ve onaylamayan gözlerle izlemeyi salık veren bir reçete gibi görünebilir bu. Hiç de öyle olmak zorunda değildir oysa. Sürgünün hazlarından bahsetmek belki tuhaf kaçabilir, ama sürgünün içinde bulunduğu bazı durumlar hakkında söylenebilecek birkaç olumlu şey vardır. "Bütün dünyayı yabancı bir ülke gibi" görmek özgün bir bakış açısına ulaşmayı mümkün kılar. İnsanların çoğu temelde tek bir kültürün, tek bir ortamın, tek bir yurdun farkındadır; sürgünlerse en azından iki kültür, ortam ya da yurdun farkındadırlar ki bu bakış açısı çoğulluğu, 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. Nerede olursan ol evindeymişsin gibi davranmak da özel bir başarı hissi verir insana.

Yine de, riskli bir şeydir bu: Başka türlü görme ve gösterme alışkanlığı hem yorucu hem de sinirleri harap eden bir alışkanlıktır. Sürgün, asla memnun, uysal ya da güvenli olmama durumudur. Wallace Stevens'ın sözleriyle, "bir kış ruhu"dur sürgün; burada bahar olasılığı kadar yazla güzün pathos'u da yakın ama ulaşılamaz bir yerdedir. Belki de, sürgün hayatının farklı bir takvime göre hareket ettiğini ve ev hayatı kadar mevsimlere bağlı ve yerleşik olmadığını söylemenin bir yoludur bu. Sürgün, alışılmış düzenin dışında sürdürülen hayattır. Göçebedir, merkezsizdir, kontrapuntaldır; ama ona alışmaya başlandığı anda bozguncu gücü yeni baştan fışkırıverir.

* *kontrapuntal*, kontrpuana ait, iki ya da daha fazla melodinin bir arada çalınmasından meydana gelen. (ç.n.)

Sömürgenin Temsili: Antropolojinin Muhatapları

> parmak izimi taşımayan tek bir parçası yok şu dünyanın, topuk kemiğim gökdelenlerin sırtında ve kirim taç mücevherlerinin pırıltısında!
>
> AIMÉ CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*

1

Bu yazının başlığını oluşturan dört sözcüğün her biri, oldukça sıkıntılı ve biraz karışık bir alanda ikamet ediyor. Örneğin, insanların temsilde bir kriz olduğundan *bahsetmedikleri* bir zamanı hatırlamak artık neredeyse imkânsız. Bu kriz de ne kadar çok analiz edilir ve tartışılırsa, başlangıcı o kadar gerilere gidiyor. Michel Foucault'nun savı, Earl Wasserman, Erich Auerbach ve M. H. Abrams gibi edebiyat tarihçilerinin yapıtlarında rastlanan bir düşünceyi daha güçlü ve daha cazip bir biçimde ortaya sürmüştür: klasik mutabakatın aşınmasıyla birlikte sözcüklerin artık, aralarından Varlığın ışıldamasını sağlayan saydam bir araç/ortam oluşturmadıkları düşüncesini. Bunun yerine, mat ve tuhaf bir biçimde soyut, kavranmaz bir öz olarak dil anlayışı filolojik araştırmaların nesnesi haline gelecek ve bundan böyle gerçekliği mimetik bir biçimde temsil etmeye yönelik her türlü girişimi etkisizleştirerek ketleyecektir. Nietzsche, Marx ve Freud'un çağında temsil, yalnızca dilsel biçim ve uzlaşımların bilinci ile değil, aynı zamanda sınıf, bilinçdışı, toplumsal cinsiyet, ırk ve yapı gibi kişi-aşırı, insan-aşırı ve kültür-aşırı güçlerin getirdiği baskılarla da uğraşmak zorundaydı. Bunların daha önceleri değişmez saydığımız yazar, metin ve nesne gibi şeylere dair anlayışımızda ne tür dönüşümler yarattığı yazılmaya ve anlatılmaya uygun değildir kesinlikle. Birini ya da bir şeyi temsil etmek artık bir asimptot kadar karmaşık ve sorunlu bir girişim haline gelmiştir; böylece kesinlik ve belirlenebilirlik meseleleri iyice güçleşmiştir.

Ele alacağım dört terimden birincisine dönecek olursak, sömürge

kavramı da kendine özgü bir buharlaşabilme özelliğine sahiptir. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce, sömürgeleştirilenler Batı-dışı ve Avrupadışı dünyanın, Avrupalılar tarafından kontrol edilen ve genellikle zor kullanılarak yerleşilen ülkelerin sakinleriydi. Bu yüzden, Albert Memmi'nin kitabı, hem sömürgeciyi hem de sömürgeyi kendine özgü yasaları ve durumları olan özel bir dünyaya yerleştiriyordu; keza Frantz Fanon da *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde sömürge şehrinin, birbiriyle bir şiddet ve karşışiddet mantığıyla iletişim kuran iki ayrı parçaya bölünmüş olduğundan bahsediyordu.[1] Alfred Sauvy'nin Üç Dünya hakkındaki fikirleri teoride ve pratikte kurumsallaştığı sıralarda, sömürge terimi Üçüncü Dünya ile eşanlamlı hale gelmişti.[2]

Bununla birlikte, birçok bölgesi İkinci Dünya Savaşı sıralarında büyük ölçüde bağımsızlığa ulaşmış olan Afrika ve Asya'nın çeşitli yerlerinde Batılı güçlerin sömürgeci mevcudiyeti sürmekteydi. Yani "sömürge", ulusal egemenliğini kazanmış ve bu yüzden artık dağılmış olan tarihsel bir grup değil, yeni bağımsız devletlerin sakinlerinin yanı sıra hâlâ Avrupalıların idaresi altında olan komşu ülkelerdeki tâbi halkları da içeren bir kategoriydi. Irkçılık, çirkin sömürge savaşlarında ve katı, despotik yönetimlerin elinde ölümcül sonuçlar doğuran önemli bir güç olarak kalmıştı. Bu yüzden, Batı'ya bağımlı olarak, Batı'nın tebası, madun halklar olarak yaşadıkları deneyim –Fanon'dan ilhamla söylersek– son beyaz polis çekip gittiği ve son Avrupa bayrağı indiği zaman[3] sona ermemiş olan bölgeler ve dünya halkları için, sömürgeleştirilme deneyimi çok şey ifade ediyordu. Sömürgeleştirilmiş olmak, özellikle de ulusal bağımsızlık kazanıldıktan sonra, kalıcı, hatta grotesk denecek ölçüde adaletsiz sonuçları olan bir yazgıydı. Bir yanda yoksulluk, bağımlılık, azgelişmişlik, iktidarın çeşitli patolojileri ve yozlaşma; ve tabii diğer yanda da savaş, okuryazarlık ve ekonomik kalkınma alanlarında sağlanan kayda değer başarılar: Bir düzeyde kendilerini kurtarmış ama başka bir düzeyde geçmişlerinin kurbanı olarak kalan sömürgeleşmiş halklara işte bu özellikler karışımı vuru-

1. Bkz. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, çev. Constance Farrington (New York, 1966; Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. B. Doktor, [İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1989]) ve Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, çev. Howard Greenfield (New York, 1965).

2. Bkz. Carl E. Pletsch, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975", *Comparative Studies in Society and History* 23 (Ekim 1981): 565-90. Ayrıca bkz. Peter Worsley, *The Third World* (Chicago, 1964).

3. Bkz. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 101.

yordu damgasını.[4]

"Sömürge", yalvarma ve kendine acıma anlamına gelen bir kategori olmak şöyle dursun, o zamandan bu yana dikkate değer ölçüde genişleyerek, kadınları, ikincil ya da ezilen sınıfları, ulusal azınlıkları ve hatta marjinalleştirilmiş ya da sonradan eklenmiş akademik altuzmanlık alanlarını bile kapsar hale geldi. Sömürge teriminin etrafında, –V. S. Naipaul'un küçümseyici nitelemesiyle– telefonu sadece kullanmaya mahkûm olan, onu hiçbir zaman icat edemeyecek halkların ürkütücü ikincilliğini, her biri kendine özgü bir yoldan pekiştiren tabirlerden oluşan bir söz dağarcığı gelişti. Nitekim sömürge halkların statüsü, bağımlılık ve çevresellik bölgelerine hapsoldu; gelişmemiş, azgelişmiş, gelişmekte olan ülkeler diye damgalandı. Teorik olarak kendilerinin kategorik karşıtı sayılan, bir efendi olarak çizilen üstün, gelişmiş ya da metropoliten bir sömürgeci tarafından yönetiliyorlardı. Başka bir deyişle, dünya hâlâ önemliler ve önemsizler şeklinde ikiye bölünmüştü ve önemsiz varlıklar kategorisi yeni bir çağın yanı sıra birçok yeni insanı da içine alacak şekilde genişletildiğine göre, bu kategoriye dahil olanlar için durum iyice kötüye gitmiş demekti. Yani, sömürgeleştirilmişlerden biri olmak, birçok farklı yerde, birçok farklı zamanda birçok farklı ama aşağı görülen şey olmak demektir.

Bir kategori olarak antropolojiye gelince, bu disiplinin en azından bazı çevrelerinde kopmakta olan patırtı hakkında zaten yazılmış ya da söylenmiş olan bir sürü şeye, benim gibi hariçten gazel okuyan birinin fazla bir şey eklemesi beklenemez. Yine de genel bir bakışla, iki akımın altı çizilebilir burada. Bu disiplin içinde son yirmi küsur yıldır yapılan tartışmaların en önemli eğilimlerinden biri, "ilkel" ya da azgelişmiş Batı-dışı toplumlar hakkındaki incelemelerde ve betimlemelerde Batı sömürgeciliğinin, bağımlılığın sömürüsünün, köylülerin ezilmesinin ve emperyal amaçlarla yerli toplumların kullanılmasının oynadığı role dair bir farkındalığın ürünü olmuştur. Bu farkındalık, Marksist ya da anti-emperyalist antropolojinin çeşitli biçimlerinde yankısını buldu; örneğin, Eric Wolf'un ilk çalışmaları, William Roseberry'nin *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes* (Venezuela Andlarında Kahve ve Kapitalizm), June Nash'in *We Eat the Mines*

4. Bkz. İkbal Ahmet, "From Potato Sack to Potato Mash: The Contemporary Crisis of the Third World", *Arab Studies Quarterly* 2 (Yaz 1980): 223-34; Ahmet, "Post-Colonial Systems of Power", *Arab Studies Quarterly* 3 (Güz 1980): 350-63; Ahmet, "The Neo-Fascist State: Notes on the Pathology of Power in the Third World", *Arab Studies Quarterly* 3 (Bahar 1981): 170-80.

and the Mines Eat Us (Biz Madenleri Yiyoruz, Onlar da Bizi), Michael Taussig'in *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Güney Amerika'da Şeytan ve Meta Fetişizmi) adlı çalışmaları ve daha birçok çalışma. Bu tür muhalif çalışmalara çeşitli alanlarda yapılan çok hoş başka çalışmalar da eşlik etmiştir: Feminist antropolojide, örneğin Emily Martin'in *The Woman in the Body* (Bedendeki Kadın), Lila Abu-Lughod'un *Veiled Sentiments* (Peçeli Duygular) adlı yapıtları; tarihsel antropolojide, örneğin Richard Fox'un *Lions of the Punjab* (Pencap Aslanları) adlı yapıtı; çağdaş siyasi mücadelelerle ilgili çalışmalar alanında Jean Camaroff'un *Body of Power, Spirit of Resistance*'ı (İktidarın Bedeni, Direnişin Ruhu); Amerikan antropolojisinde, örneğin Susan Davis'in fundamentalizm hakkında yazdıkları ve itham edici antropoloji alanında ise Shelton Davis'in *Victims of the Miracle* (Mucizenin Kurbanları) adlı kitabı akla gelen ilk örnekler.

Diğer önemli akım ise, genelde edebiyat teorisinden, özelde de Foucault, Roland Barthes, Clifford Geertz, Jacques Derrida ve Hayden White gibi yazı, söylem ve iktidar teorisyenlerinden etkilenen araştırmacıların uyguladığı postmodern antropolojidir. Bununla birlikte, –son zamanlarda epey dikkat çekmiş iki kitabı örnek verecek olursak– *Writing Culture* (Kültürü Yazmak) ya da *Anthropology as Cultural Critique* (Kültürel Eleştiri Olarak Antropoloji)[5] gibi derlemelere katkıda bulunan araştırmacıların çoğunun, (mesela bazı edebiyat araştırmacılarının edebiyat kavramı için önerdikleri gibi) açık açık antropolojiye son vermeye yönelik bir çağrıda bulunmamaları bana ilginç geldi. Ama yapıtları antropoloji alanı haricinde de okunan antropologların çoğunun, antropolojinin ve antropolojik metinlerin daha edebi ya da edebiyat teorisine özgü bir üslup ve bilinç geliştirmesini; antropologların metinsellik üzerinde düşünmek için daha çok, anasoylu nesep hakkında düşünmek için daha az zaman harcamalarını ya da yaptıkları araştırmalarda kültürel poetika ile ilgili meselelerin, sözgelimi kabile örgütlenmesi, tarımsal iktisat ya da ilkel sınıflandırmayla ilgili meselelerden daha merkezi bir rol oynamasını istediklerini gizlememeleri de ilginç geldi.

Ama bu iki eğilim daha derin sorunların varlığını da sezdirir. And

5. Bkz. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Movement in the Human Sciences*, yay. haz. George E. Marcus ve Michael M. J. Fischer (Chicago, 1986) ve *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, yay. haz. James Clifford ve Marcus (Berkeley ve Los Angeles, 1986).

Dağları ya da Hintli dinleri gibi antropolojinin ayrı altalanlarında süregiden önemli tartışma ve ihtilafları bir yana bırakırsak, Marksist, anti-emperyalist ve meta-antropolojik araştırmacıların (Geertz, Taussig, Wolf, Marshall Sahlins, Johannes Fabian ve diğerleri) son dönemlerdeki çalışmaları yine de bir bütün olarak antropolojinin sosyopolitik statüsünde sahiden bir hastalık olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu beşeri bilimlerdeki bütün alanlar için geçerlidir artık belki de, ama antropoloji için özellikle geçerlidir. Richard Fox'un dediği gibi:

> Antropoloji bugün düşünsel bir tehdit altındadır; antropologları bir akademisyen türü olarak yok olma tehlikesi karşısında bırakacak kadar vahim bir tehdit. Mesleki tehlike, bulunan işlerdeki, üniversite programlarındaki ve araştırma desteğindeki düşüşle ve antropoloğun mesleki statüsündeki diğer yıpranmalarla ilgilidir. Antropolojiye yönelik düşünsel tehdit ise disiplinin kendi içinden geliyor: Yani, birçok ortak noktaları olduğu halde pek az konuda tartışmaya giren iki rakip kültür anlayışından [Fox bunlara kültürel materyalizm ve kültüroloji adını veriyor].[6]

Hem ilginç hem de semptomatik bir şey de, Fox'un bu cümleleri alıntıladığımız kitabı *Pencap Aslanları*'nda savunduğu ve antropolojinin içinde bulunduğu *mal du siècle*'i [çağ hastalığı] –bence durum gerçekten böyle– etkili bir biçimde teşhis etmiş olan Sherry Ortner[7] ve diğerleriyle de paylaştığı şu görüş: Bu durumun sağlıklı alternatifi, hegemonya, toplumsal yeniden üretim ve ideoloji konusunda Antonio Gramsci, Raymond Williams, Alain Touraine ve Pierre Bourdieu gibi antropolog olmayan düşünürlerden ödünç alınan fikirlerle takviye edilmiş, pratiğe dayalı bir pratiktir. Yine de, derinden derine Kuhn'daki anlamıyla bir paradigma tükenmesi hissi yaşanmaktadır ve bu his antropolojinin statüsü için bence olağanüstü ölçüde tedirgin edici sonuçlar yaratacaktır.

Ayrıca, bugünün antropologlarının artık sömürgecilik-sonrası sahaya eskiden olduğu kadar kolayca gidemeyecekleri şeklinde (haklı) bir korku da yaşanıyor galiba. Etnografyaya, tam da eskiden antropologların görece egemen konumda oldukları alanda yöneltilen siyasi bir meydan okuma bu şüphesiz. Bu meydan okumaya verilen tepkiler çok çeşitli. Bazıları bir anlamda metinsellik siyasetine geri çekildi.

6. Richard Fox, *Lions of the Punjab: Culture in the Making* (Berkeley ve Los Angeles, 1985), s. 186.

7. Örneğin bkz. Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26 (Ocak 1984): 126-66.

Bazıları alandan gelen şiddeti postmodern teoride bir konu başlığı olarak kullandı. Bazıları ise üçüncü bir yol izleyerek, antropolojik söylemi toplumsal değişim ya da dönüşüm modelleri inşa etme yeri olarak kullandı. Ancak, bu tepkilerin hiçbiri, antropoloji hakkında, bir akademik kuşak önce Dell Hymes'ın *Reinventing Anthropology* (Antropolojinin Yeniden İcadı) adlı derlemesine katkıda bulunan revizyonist yazarlar ya da Stanley Diamond'ın önemli kitabı *In Search of the Primitive* (İlkelin Peşinde) kadar iyimser bir tutum içinde değiller.

Son olarak, sıra "muhataplar" sözcüğüne geldi. Burada da muhatap kavramının gayet dramatik bir biçimde bölünüp birbirine taban tabana zıt iki anlama gelebilecek ölçüde istikrarsız olması bana çok çarpıcı geliyor. Bu kavram, bir yandan, sömürge çatışmalarının oluşturduğu, sömürgecilerin bir *interlocuteur valable* [yetkili muhatap] arayışına girdikleri bütün bir arka plandan kırılıp gelir. Bir yandan da, sömürgeler gittikçe daha ümitsizce çareler aramak zorunda kalırlar: Önce sömürge otoritesinin formüle ettiği kategorilere uymaya çalışır, sonra da böyle bir yol izlemenin başarısızlığa mahkûm olduğunu kabul edip Paris ya da Londra'yı ancak askeri güçle kendilerini muhatap almaya zorlayabileceklerine karar verirler. Bu yüzden, sömürge durumu içinde bir muhatap, tanımı gereği, ya itaatkâr ve Cezayir'deki Fransızların *evolué, notable* ya da *caid* dedikleri kategoriye mensup olan biridir (kurtuluş grubu bu kategoridekilere *beni-wéwé*, yani beyaz adamın zencisi diyordu) ya da, Fanon'un yerli entelektüeli gibi, konuşmayı kesinlikle reddedip sömürgeci güçle kurulması mümkün olan tek diyaloğun, ona kökten hasmane, hatta şiddet içeren bir karşılık vermek olduğuna karar veren biridir.

"Muhatap"ın öteki anlamı çok daha az siyasidir. Bu anlam, neredeyse bütünüyle akademik ya da teorik bir ortamın ürünüdür ve bir düşünce deneyinin hem sakin hem de antiseptik, denetimli niteliğini çağrıştırır. Bu bağlamda muhatap, kapı eşiğinde yaygara kopartırken bulunmuş, bir disiplin ya da alanın dışından gelip son derece yakışıksız bir rahatsızlık yaratınca, yanında silah ya da taş olup olmadığı kontrol edildikten sonra meseleyi daha derinlemesine tartışmak için içeri alınan biridir. Bu evcil sonuç akla bunun teori alanında son günlerde pek tutulan karşılıklarını getiriyor; mesela Bakhtinci diyalojizm ve çokdilliliği, Jürgen Habermas'ın "ideal konuşma durumu"nu ya da Richard Rorty'nin *Philosophy and the Mirror of Nature* (Felsefe ve Doğanın Aynası) adlı kitabının sonunda çizdiği, cömertçe kendilerine ayrılmış bir salonda ateşli bir şekilde fikir yarıştıran felsefeciler tablo-

sunu. Böyle bir muhatap tarifi biraz karikatür gibi geliyorsa da, en azından bu tür konuşma ilişkilerinin gerçekleşmesi için gereken yapaylaştırıcı bünyeye dahil ve davet etme işlemlerinin doğasını yeterince aktarmaktadır. Dile getirmek istediğim nokta, bu tür yıkanıp paklanmış, dezenfekte edilmiş muhatabın, daha en baştan onun gündeme gelmesini sağlayan acil kriz ve çatışma durumuyla arasında örtbas edilmiş, dolayısıyla da tahrif edilmiş bağlantılar olan bir laboratuvar yaratığı olduğudur. Kadınlar, Şarklılar, siyahlar ve diğer "yerli"ler gibi madun şahsiyetler ancak yeterince gürültü çıkardıklarında dikkat görmüş ve deyim yerindeyse içeri davet edilmişlerdir. Bundan önce bu insanlar az çok on dokuzuncu yüzyıl romanlarındaki uşaklar gibi görmezden geliniyorlardı; *oradaydılar*, ama ortamın faydalı bir parçası olmaları dışında hesaba katılmıyorlardı. Onları tartışma konuları ya da araştırma alanları haline dönüştürmek, zorunlu olarak onları kökten ve yapı itibariyle farklı bir şeye dönüştürmek demektir. Yani paradoks değişmeden kalır.

Bu noktada bana en sık yöneltilen ve her zaman cevap vermek istediğim eleştirilerden biri hakkında bir şeyler söylemek istiyorum: Çalışmalarımın, Avrupa'nın aşağı konumdaki Ötekiler'inin nasıl üretildiklerini anlatırken yeni bir epistemolojik yaklaşım ya da yöntem geliştirmeyen, başka kültürleri ciddi olarak ele alma konusunda sadece bir ümitsizliği dışavuran negatif bir polemikten ibaret olduğu eleştirisi. Bu eleştiriler şimdiye kadar burada ele aldığım meselelerle ilgili; eleştirmenlerimin her söylediklerini tek tek çürütmeye kalkışmak gibi bir isteğim olmasa da, bütün bunlara elimizdeki konunun çeşitli düşünsel katmanlarıyla ilişkisini kurarak cevap vermek istiyorum.

Ben *Şarkiyatçılık*'ta, bu alanın perspektifini ve ekonomi politiğini karşısına almakla kalmayıp, aynı zamanda onun söylemini hem bu denli mümkün hem de bu denli sürekli kılan sosyokültürel durumu da hedef alan hasmane bir eleştiri işine girdiğimi düşünüyordum. Şarkiyatçılık gibi epistemolojiler, söylemler ve yöntemler, indirgemeci bir biçimde, aşınınca yamanan, iyice eskiyip tamir edilmez hale gelince de atılıp yerlerine yenileri alınan ayakkabılar gibi tarif edildikleri takdirde şanlarına layık olamazlar. Şarkiyatçılığın arşivci vakarı, kurumsal otoritesi ve ataerkil uzun ömürlülüğü ciddiye alınmalıdır çünkü bir bütün olarak bu özellikler, epistemoloji diye kolayca bir kenara atılamayacak kayda değer bir siyasi güce sahip bir dünya görüşü olarak işlev görürler. Yani Şarkiyatçılık benim görüşüme göre, yalnızca bir bilim olarak değil partizan bir ideoloji olarak da egemen kanadını

temsil ettiği ve işlediği emperyal bir mücadelenin en yoğun ânında dikilmiş bir yapıdır. Ama Şarkiyatçılık bu mücadeleyi, kullandığı bilimsel ve estetik deyimlerin altına gizlemiştir. Ben işte bunları göstermeye çalışıyordum; ayrıca çağlara kendilerine özgü bireyselliklerini veren çeşitli sosyokültürel, tarihsel ve siyasi oluşumlardan kurtulabilmiş ya da kurtulabilecek hiçbir disiplin, hiçbir bilgi yapısı, hiçbir kurum ya da epistemoloji olmadığını iddia ediyordum.

Buna göre, daha önce bahsettiğim sayısız teorik ve söylemsel yeniden değerlendirmelerin hepsinin bu karmakarışık fiili durumdan kaçmanın bir yolunu arıyor gibi göründükleri doğrudur. Etnografik otoriteye Fabian, Talal Asad ve Gérard Leclerc'in yönelttiği sakatlayıcı saldırıları[8] savuşturmak için iyi niyetli metinsel stratejiler geliştirmenin bir yolunu arıyorlardı: Bu stratejiler, ümitsiz bir biçimde örtüşen, imkânsız denecek ölçüde aşırı yorumlanmış ve karşı çıkılmış antropoloji mekânının yanından çaktırmadan sıvışıp gitmeye yarayan bir yöntemden ibaretti: Buna estetik tepki diyelim. Diğeri ise, neredeyse münhasıran pratik üzerinde odaklanmaktı,[9] sanki pratik, felsefi olduğu kadar siyasi de olan faillerden, çıkarlardan, ilgilerden ve çekişmelerden âzâde bir fiiliyat alanıymış gibi. Buna da indirgemeci pragmatik tepki diyelim.

Ben *Şarkiyatçılık*'ta bu iki uyuşturucuyu da kullanmayı gerekli görmedim. Büyük teoriler ve salt epistemolojik bakış açıları karşısında radikal bir şüpheciliği benimsemiş olmam beni engellemiş olabilir. Ama betimlediğim bağlamların dışında ihmal ettiğim önemli bir denge noktası olduğu ya da Şarkiyatçılığın kaynaklandığı ve onu ayakta tutmuş olan somut tarihsel koşullardan silkinip kurtulabilecek kapsayıcı bir yorumlama metodolojisi geliştirip kullanmanın mümkün olabileceği şeklindeki görüşe kendimi teslim edemeyeceğimi hissediyordum. Bu yüzden, ilk kez Giambattista Vico tarafından inandırıcı bir biçimde formüle edilmiş olan bu kaçınılmaz, katı hakikati kabul etmeye en gönülsüz olanların mesela tarihçilerden değil de antropologlardan çıkması, bana özellikle anlamlı geldi. Şöyle bir spekülasyon yapalım (ileride bundan daha çok bahsedeceğim): Egemen konumdaki

8. Bkz. *Anthropology and the Colonial Encounter*, yay. haz. Talal Asad (Londra, 1973); Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme* (Paris, 1972) ve *L'observation de l'homme: une histoire des enquêtes sociales* (Paris, 1979); Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York, 1983).

9. Bkz. Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties", s. 144-60.

bir Avrupalı gözlemci ile ırak bir yerdeki, deyim yerindeyse daha düşük statülü Avrupalı olmayan bir yerli arasındaki etnografik karşılaşmadan kaynaklanarak tarihsel olarak kurulmuş ve kurgulanmış olan özellikle antropoloji olduğu için, bugün yirminci yüzyıl sonunda yaşayan bazı antropologlar, bu kuruluş ânının statüsünü sorgulayan birilerine, "en azından bana başka bir kuruluş ânı sun" demektedirler.[10]

Asıl konudan saparak ele aldığım bu tartışmaya biraz sonra, bu satırların gündeme getirdiği bir soruna döndüğümde devam edeceğim: daha önce bahsettiğim revizyonist antropoloji akımlarında yeterince analiz edilmemesi dikkat çekici olan gözlemci sorunsalı. Bu yetersizlik, Sahlins (*Islands of History* [Tarih Adaları] adlı kitabında) ve Wolf (*Europe and the People without History* [Avrupa ve Tarihsiz Halk] adlı kitabında) gibi becerikli ve özgün antropologların yapıtları için bence özellikle söz konusudur. Bu sessizlik, en azından benim için, gök gürültüsü gibi bir şeydir. Metateorik bilim adamlarının yapıtlarındaki veya Sahlins ve Wolf'taki son derece parlak, sofistike argümanlarla dolu birçok sayfaya bakın; böyle yetkili, araştırıcı, zarif ve bilgili bir sesin başka her şey hakkında konuşur, analizler yapar, kanıtlar toplar, teoriler geliştirir, spekülasyonlar yaparken kendisi hakkında sessiz kalması belki de birdenbire dikkatinizi çekiverir. Konuşan kimdir? Niye ve kime konuşmaktadır? Bu sorular telaffuz edilmez, edildiklerinde de, James Clifford'ın etnografik otorite hakkında yazarken söylediği gibi, büyük ölçüde "stratejik seçim"le ilgili meseleler haline gelirler.[11] "Ötekiler"in tarihleri, gelenekleri, toplumları, metinleri ya Batılı inisiyatiflere verilen –dolayısıyla pasif ve bağımlı– cevaplar olarak, ya da esas itibariyle "yerli" seçkinlere ait kültür alanları olarak görülürler. Ama ben bu meseleyi daha fazla kurcalamaktansa, tartışma konumuz etrafındaki alanda yaptığım kazıya dönmek istiyorum artık.

Ne temsile, ne "sömürge"ye, ne "antropoloji"ye, ne de onun "muhatapları"na herhangi bir özsel ya da sabit anlam yüklenemeyeceğini sezmişsinizdir herhalde. Bu sözcükler ya çeşitli anlam olasılıkları arasında salınmakta ya da ortalarından bölünmektedirler. Bunların karşımıza çıkma biçimlerine dair en net şey, tamamen gözardı edilemeye-

10. Marcus ve Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, s. 9 ve sonrasında, epistemoloji üzerindeki vurgu çok belirgindir.

11. James Clifford, "On Ethnographic Authority", *Representations* 1 (Bahar 1983): 142.

cek bir dizi sınırlama ve baskıdan iflah olmaz ölçüde etkilenmeleridir. "Temsil", "antropoloji" ve "sömürge" sözcükleri ne kadar ideolojik şiddet uygulanırsa uygulansın gözardı edilemeyecek ortamlara gömülüdürler. Zira kendimizi hemen bu sözcüklerin uyandırdıkları istikrarsız ve uçucu semantik haleyle uğraşırken bulmakla kalmayız, aynı zamanda apar topar gerçek dünyaya geri gönderilir, orada antropoloji mekânına olmasa bile antropolojik çalışmaların fiilen sürdürüldüğü kültürel duruma yerleşir, orayı işgal ederiz.

"Dünyevilik", içinde barındırdığı iki anlam yüzünden sık sık kullanmakta yarar gördüğüm bir kavram: Bu anlamlardan biri, "öteki" dünyada olmanın karşıtı olarak seküler dünyada olma fikri; ikincisi ise Fransızca *mondanite* sözcüğünün taşıdığı anlam, deneyimli, hafif gönülsüz bir beceriklilik, yol yordam, edep erkân bilgisi olarak dünyevilik. Antropoloji ve (her iki anlamda) dünyevilik birbirlerine zorunlu olarak ihtiyaç duyarlar. Coğrafi yerinden-etme, seküler keşif ve üstü kapalı ya da içselleştirilmiş tarihlerin özenle açığa çıkarılması: Bütün bunlar etnografik arayışa, samimi olduğu su götürmez bir seküler enerjinin damgasını vururlar. Fakat otoriteleri, disiplinli katılıkları, soykütüksel haritaları, himaye ve itimatname sistemiyle antropolojinin artık yığılmış bulunan söylemleri, kodları ve pratik gelenekleri, birikerek, *antropolojik olma*'nın çeşitli tarzlarını oluşturmuşlardır. Masumiyet artık söz konusu değildir şüphesiz. Bütün bilimsel disiplinlerde olduğu gibi, iş yapmanın alışılmış yolunun lonca üyesini hem uyuşturduğundan hem de yalıttığından şüpheleniyorsak, disipliner dünyeviliğin bütün biçimleri için geçerli olan bir şeyden söz ediyoruz demektir. Antropoloji buna bir istisna teşkil etmez.

Gelgelelim, benim kendi alanım karşılaştırmalı edebiyat gibi, antropoloji de, ötekilik ve farklılık olgusu üzerine, tuhaf ya da yabancı olanın, Gerard Manley Hopkins'in tabiriyle "derindeki tazelik"in ona verdiği canlı, biçimlendirici itki üzerine kuruludur. Bu iki sözcük, "farklılık" ve "ötekilik" artık tılsımlı özellikler kazanmıştır. İşin aslı, felsefecilerin, antropologların, edebiyat teorisyenlerinin ve sosyologların onlar üzerinde yaptıkları göz kamaştırıcı işlemler göz önünde bulundurulduğunda, bu sözcüklerin bu kadar büyülü, hatta metafizik görünmeleri karşısında afallamamak neredeyse imkânsızdır. Fakat, bütün genel terimlerde olduğu gibi, "ötekilik" ve "farklılık"ın en şaşırtıcı yanı, tarihsel ve dünyevi bağlamları tarafından son derece derinden koşullanmış olmalarıdır. Günümüz ABD'sindeki çağdaş bir antropoloğun "öteki"den bahsetmesi, mesela bir Hintli ya da Venezu-

elalı bir antropoğunkinden çok farklıdır: Jürgen Golte'nin "fetih antropolojisi" üzerine yazdığı iyi düşünülmüş bir denemesinde vardığı sonuç, büyük metropolün yaydığı küresel güç çok baskın konumda olduğu için Amerikalı olmayan ve dolayısıyla "yerli" antropolojinin bile "emperyalizme sıkı sıkıya bağlı" olduğudur.[12] Dolayısıyla, ABD'de antropoloji pratiği yapmak, yalnızca büyük bir ülkede "ötekilik"i ve "farklılık"ı araştıran bilimsel çalışmalar yapmak demek değildir; bunları, oynadığı küresel rol bir süpergüç rolü olan, muazzam etkili ve güçlü bir devlette tartışmak demektir.

Bu yüzden "farklılık" ve "ötekilik"in fetişleştirilmesi ve durmaksızın övülmesi meşum bir temayül olarak görülebilir. Bu durum sadece Jonathan Friedman'ın "antropolojinin seyirlik hale gelmesi" dediği, toplumların siyaset ve tarihten bağımsız olarak "metinselleşmesi"ne ve "kültürleşmesi"ne yol açan[13] şeyi değil; aynı zamanda dünyanın, bütün görecilik itirazlarına, epistemolojik özen ve teknik uzmanlık gösterilerine rağmen imparatorluk sürecinden ayırt edilmesi kolay olmayan bir süreç tarafından pervasızca temellük edilip dönüştürülmesini de ima eder. Bunu mümkün olduğunca güçlü ve açık bir biçimde dile getirmeye çalıştım; çünkü antropoloji, epistemoloji, metinselleştirme ve ötekiliği konu alan, kapsamları ve ele aldıkları malzeme bakımından antropolojiden tarihe ve edebiyat teorisine kadar uzanan, okuduğum birçok yazıda, teorik tartışmaları etkileyen bir faktör olarak Amerika'nın emperyal müdahalesinden neredeyse hiç bahsedilmemesi bana ilginç geliyor. Antropolojiyle imparatorluğu birbirlerine çok kaba bir biçimde, hiç ayrımlaştırmadan bağladığımı söyleyenler olacaktır; ben de buna bunların birbirlerinden nasıl –gerçekten de *nasıl*– ve ne zaman ayrıldıklarını sorarak cevap vereceğim. Ben böyle bir olayın ne zaman olduğunu, daha doğrusu olup olmadığını bilmiyorum. Dolayısıyla bunun olduğunu varsaymak yerine, gelin imparatorluk konusunun Amerikalı antropolog ve hatta biz entelektüeller için hâlâ önemli olup olmadığına bakalım.

Karşımızda göz korkutucu bir gerçeklik var: son derece geniş küresel çıkarlara sahibiz ve bu çıkarları da buna uygun olarak gözetiyoruz. Siyasi, askeri, ideolojik açılardan bu amaçla çalışan ordular ve

12. Jürgen Golte, "Latin America: The Anthropology of Conquest", *Anthropology: Ancestors and Heirs* içinde, yay. haz. Stanley Diamond (Lahey, 1980), s. 391.

13. Jonathan Friedman, "Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology", *Telos* 71 (1987): 161-70.

araştırmacı orduları var. Mesela, dış politika ile "öteki" arasında açık bir bağlantı kuran şu satırları ele alalım:

Geçtiğimiz yıllarda Savunma Bakanlığı (SB) davranış bilimlerinden ve sosyal bilimlerden destek alınmasını gerektiren birçok sorunla karşılaştı... Silahlı Kuvvetler artık yalnızca savaşla ilgilenmiyor. Görevleri arasında yatıştırma, yardım, "fikirler savaşı" vs. de var artık. Bu görevlerin hepsi de askeri personelimizin –yeni "barış" faaliyetlerinde ya da çatışmalarda– temas kurduğu kentli ve köylü halkları anlamayı gerektiriyor. Dünyanın dört bir yanındaki birçok ülkenin inançları, değerleri ve güdülenimleri; siyasi, dini ve ekonomik örgütlenmeleri ve çeşitli değişimlerin ya da yeniliklerin bu ülkelerin sosyokültürel örüntüleri üzerinde yarattığı etki konusunda daha fazla bilgiye ihtiyacımız var... Aşağıda, askeri kuruluşları ilgilendiren araştırma stratejilerinde etkili olan faktörler olarak dikkate alınmasında fayda görülen hususlar sıralanmıştır. *Öncelikli Araştırma Girişimleri*: (1) dış ülkelerdeki sosyal bilimler ve davranış bilimlerinde kullanılacak yöntemler, teoriler ve verilecek eğitim... (2) yabancı sosyal bilimcileri eğitecek programlar... (3) bağımsız, yerli bilim adamları tarafından yürütülecek sosyal bilim araştırmaları... (4) yabancı bölgelerde bulunan önemli ABD ihtisas merkezleri tarafından yerine getirilecek sosyal bilim görevleri... (7) Savunma Bakanlığına bağlı olmayan kuruluşlar tarafından desteklenen denizaşırı araştırmacıların topladıkları verileri kullanarak ABD'de yürütülen çalışmalar. Verilerin, kaynakların ve analitik yöntemlerin geliştirilmesi işi, belli amaçlarla toplanan verilerin başka birçok amaçla da kullanılabilmesini sağlayacak şekilde ilerletilmelidir... (8) Savunma Bakanlığı personelinin "özgür dünya"nın akademik ve entelektüel kaynaklarına sürekli ulaşabilmesini sağlayacak, ABD ve dış ülkelerdeki diğer programlarla işbirliği yapılması.[14]

Patron ve yanaşma konumundaki devletlerin oluşturduğu muazzam ağın yanı sıra, hem zengin hem de daha önce benzeri görülmemiş derecede güçlü bir istihbarat ve politika oluşturma aygıtını da içeren emperyal sistemin, Amerikan toplumundaki *her şeyi kapsamadığını* söylemeye gerek yok. Medyanın ideolojik malzemeye doymuş olduğu kesindir, ama medyadaki her şeyin aynı derecede doymuş olmadığı da kesindir. Tabii ki elimizden geldiğince farkları görmeli, ayrımlar yapmalıyız, ama ABD'nin dünyada açtığı yaranın epeyce büyük olduğunu; deyim yerindeyse sadece bir Reagan'la bir iki Kirkpatrick'in işi olmadığını; aynı zamanda çok büyük ölçüde kültürel söyleme, bilgi sanayiine, metinlerin ve metinselliğin üretimine ve yayılmasına bağlı olduğunu, kısacası, kültürel poetika ve metinselleştirmeyle ilgili çalışmalarda düzenli olarak tartışılan ve analiz edilen genel bir antro-

14. Savunma Bilimi Heyeti, *Report of the Panel on Defense: Social and Behavioral Sciences* (Williamstown, Mass., 1967).

polojik alan olarak "kültür"e değil, gayet özgül bir biçimde *bizim* kültürümüze bağlı olduğunu gözden kaçırmamalıyız.

Kültürümüzde çok büyük, bedeli çok yüksek maddi çıkarlar söz konusudur. Bu çıkarlar sadece savaş ve barış meselelerini değil –zira, eğer Avrupa-dışı dünyayı genelde ikincil ya da daha aşağı bir bölge statüsüne indirgemişseniz, onu işgal etmek ve kontrol altında tutmak kolaylaşır–, aynı zamanda ekonomik paylaşım, siyasi öncelikler ve en önemlisi de tahakküm ve eşitsizlik ilişkileriyle ilgili meseleleri de kapsar. Artık dörtte üçü uslu uslu oturan ve azgelişmiş olan bir dünyada yaşamıyoruz. Yine de, bir ölçüde bütün kültürel ideolojilerin vurguladığı bir "üstün olmak bizim yazgımız" teorisinden daha insaflı ve onun kadar kaba güce dayanmayan bir şey üzerine kurulu, etkili bir ulusal üslup üretmiş değiliz henüz. Tipik bir örnek verecek olursam, *New York Times*'ın bir Afrikalı olarak Afrikalılar hakkında bir dizi film yapmaya cüret ettiği için Ali Mazrui'ye yönelttiği insafsız saldırının (26 Ekim 1986) açığa çıkarttığı bağlamda bu üstünlük hissinin aldığı kültürel biçim şöyle bir şeydir: Afrika, tarihsel sömürgeciliğin getirdiği uygarlaştırıcı modernleşmeden fayda sağlamış bir bölge olarak, *olumlu açıdan* bakıldığı sürece hoşgörülebilir; ama Afrikalılar tarafından hâlâ imparatorluk mirasının ıstırabını çeken bir yer olarak görülüyorsa, o zaman Afrika'ya haddi bildirilmeli, beyaz adam gittikten sonra gerilemiş, esasen aşağı bir yer olarak gösterilmelidir. Nitekim *bu* görüşü pekiştiren retorik mebzul miktardadır; örneğin, Pascal Bruckner'ın *Tears of the White Man's* (Beyaz Adamın Gözyaşları), V. S. Naipaul'un romanları, Conor Cruise O'Brien'ın yakın tarihlerde gazetelerde çıkan yazıları.

ABD'deki yurttaşlar ve entelektüeller olarak, ABD ile dünyanın geri kalanı arasında olup bitenler konusunda özel bir sorumluluğumuz vardır ve bu, Sovyetler Birliği'nin daha beter olduğundan dem vurmakla *hiçbir biçimde* kurtulamayacağımız bir sorumluluktur. İşin aslı, bizler *bu* ülkeye ve onun müttefiklerine karşı sorumluyuz ve bu yüzden onları değiştirme gücüne sahibiz, oysa ki bu durum Sovyetler Birliği için geçerli değil. Bu yüzden –en bariz olanlardan bahsedecek olursak– Orta ve Latin Amerika'da, Ortadoğu'da, Afrika'da ve Asya'da ABD'nin daha önceki büyük imparatorlukların yerini alıp egemen dış güç haline geldiğini titizlikle aklımızın bir kenarına yazmalıyız her şeyden önce.

Amerikan güvenlik çıkarlarıyla aralarında fevkalade önemli olduğu varsayılan –üstü kapalı ya da açık– bağlar bulunan diğer devletleri

etkilemeyi, denetlemeyi ve üzerlerinde tahakküm kurmaya çalışmayı neredeyse tek hedef peyleyen bir siyaset izlemeye hakkımız olduğunu körü körüne kabul etmiyorsak, yani meseleye dürüst bakıyorsak, sicilimizin pek iyi olmadığını söylemek abartı olmayacaktır. İkinci Dünya Savaşı'ndan beri ABD her kıtada askeri müdahalelerde bulunmuştur; yurttaş olarak bizlerse sadece, bu müdahalelerin ne kadar karmaşık ve geniş kapsamlı olduğunu, sayısız biçim altında gerçekleştirildiklerini ve bunlara ülke olarak muazzam bir yatırımda bulunulduğunu, o da daha yeni yeni anlamaya başlıyoruz. Bu müdahalelerin gerçekleştiğine şüphe yok ve zaten bütün bunlar, William Appleman Williams'ın tabiriyle, bir yaşam biçimi olarak imparatorluk denen şeyi oluşturuyorlar. İrangate olayının ayrıntıları hakkında sürmekte olan ifşaat bu müdahaleler karmaşasının bir parçasıdır; fakat şunu belirtmekte yarar var: Bu konu hakkında medyadan üzerimize boşanan o muazzam haber ve kanaat sağanağı arasında, İran'da ve Orta Amerika'da izlediğimiz politikaların –ister İranlı "ılımlılar" arasında jeopolitik bir hava deliği açıp ondan yararlanmayı, ister Nikaragua'nın yasal olarak kurulmuş ve seçilmiş hükümetini devirmek için Contra "özgürlük savaşçıları"na yardım etmeyi amaçlasınlar– düpedüz emperyalist politikalar olduğuna pek dikkat çekilmedi.

ABD siyasetinin bu son derece aşikâr yönü üzerinde fazla zaman harcamak istemediğim için, ne tek tek örnekler aktaracağım ne de aptalca tanımlama polemiklerine gireceğim. Birçoklarının yaptığı gibi, ABD'nin dış politikasının temelde özgeci olduğunu ve kendini özgürlük ve demokrasi gibi leke sürülemeyecek amaçlara adadığını kabul etsek bile, şüpheci bir tavır takınmak için yeterince neden vardır. Çünkü, şöyle bir baktığımızda , bir ülke olarak bizden önce Fransa ve İngiltere'nin, İspanya ve Portekiz'in, Hollanda ve Almanya'nın yaptıklarını tekrar etmiyor muyuz? Tam da kendi uçsuz bucaksız kültürel başarılarımıza, ulaştığımız refah düzeyine, teorik ve epistemolojik bilincimize dikkat çekerek, kendimizi bizden öncekilerin girdikleri kirli emperyal maceralardan bir şekilde muaf sayma eğilimine girmiş olmuyor muyuz? Ayrıca, yazgımızın dünyayı yönetmek ve ona liderlik etmek olduğunu, bunun yaban ellere giderken kendimize biçtiğimiz rolün bir parçası olduğunu varsaymıyor muyuz?

2

Kısacası ulus olarak, emperyal panaromanın tamamını kapsayan, derin, alabildiğine altüst edilmiş ve altüst edici bir sorun var artık karşımızda; başkalarıyla –başka kültürlerle, başka devletlerle, başka tarihlerle, başka deneyimler, gelenekler, halklar ve yazgılarla– kurduğumuz ilişki. Bu sorunun güçlüğü kültürler arasındaki, eşitsiz emperyal ve emperyal olmayan güçler arasındaki, farklı Ötekiler arasındaki ilişkilerin gerçekliğinin *dışında*, ayrıcalıklı bir gözlem yeri olmamasından; insana epistemolojik bir ayrıcalık, sürmekte olan ilişkilerin kendisindeki engelleyici çıkar, duygu ve taahhütlerinden bağımsız olarak yargılama, değerlendirme ve yorumlama ayrıcalığı sağlayabilecek bir gözlem yeri olmamasından kaynaklanır. ABD ile dünyanın geri kalanı arasındaki bağlantıları ele aldığımızda, bizler bu bağlantıların dışında ya da ötesinde değil, deyim yerindeyse bu bağlantılara *aitizdir*. Bu yüzden de entelektüeller, beşeri bilimciler ve seküler eleştirmenler olarak bizlerin, ulusların ve iktidarın dünyasında ABD'nin rolünü kavramak gibi bir yükümlülüğümüz vardır; hem de Yeats'in Oliver Goldsmith'i anlatırken kullandığı o harikulade ifadeyle, zihin şerbetini yudum yudum içen, mesafeli, dışarıda duran gözlemciler olarak değil, fiili durumun *içinde* kalarak, bu duruma iştirak eden kişiler olarak kavramamız gerekir bu rolü.

Son dönem Avrupa ve Amerika antropolojisinin günümüzde çektiği sancıların, söz konusu sorunun bilmecelerini ve karışıklıklarını semptomatik olarak yansıttığı kesindir. Bu kültürel pratiğin Avrupa ve ABD'deki tarihinin en önemli kurucu unsurlarından biri, dışarlıklı Batılı etnograf-gözlemci ile ilkel, en azından farklı ama Batı kadar kudretli ve gelişmiş olmayan Batı-dışı bir toplum arasındaki eşitsiz güç ilişkisidir. Rudyard Kipling *Kim*'de, bu ilişkinin siyasi anlamını açığa çıkarır ve olağanüstü bir sanatsal ustalıkla Albay Creighton'ın şahsında ete kemiğe büründürür. Albay Creighton hem Hindistan Araştırmasıyla görevlendirilmiş bir etnograf hem de Hindistan'daki istihbarat servislerinin, yani Kim'in de mensubu olduğu Büyük Oyun'un başkanıdır. Güce dayalı siyasi bir gerçeklik ile Öteki'ni ille de güç tarafından tanımlanmayan yollardan, yorumbilgisel olarak, onunla duygudaşlık kurarak anlamaya yönelik bilimsel ve insani arzu arasında görülen ve başa çıkılması pek mümkün olmayan uyumsuzluğu ele alan teorisyenlerin son dönemlerde yayımlanan yapıtlarında, modern Batı antropolojisi bu problematik romancı önsezisini hem hatırlamak-

ta hem de massetmektedir.

Bu çabaların başarılı olup olmadıkları ise, bunlara damgasını vuran şeyin, onları mümkün kılan şeyin, (zaten her yana yayılmış ve karşılaşılması kaçınılmaz olan) emperyal ortamın farkına gizliden gizliye ama keskin bir mahcubiyetle varılması olduğu gerçeği kadar ilginç değildir. Çünkü, emperyal mücadelenin kendisini kavramaksızın, kültürümüzün *içinde* kalarak (bu arada, arkasında tam bir yok edicilik ve farklı olanı kendine benzetme tarihinin yattığı bir kültürdür bu) dünyayı kavramanın benim bildiğim hiçbir yolu yoktur. Bence olağanüstü bir yorumsal ve siyasi önemi olan bir kültürel olgudur bu, çünkü "ötekilik" ya da "farklılık" gibi başka türlü soyut ve temelsiz kalacak kavramların asıl tanımlayıcı ufku ve bir ölçüde mümkün kılıcı koşuludur. Gerçek sorun başımıza dert olmayı sürdürmektedir: Süregiden bir girişim olarak antropoloji ile süregiden bir kaygı olarak imparatorluk arasındaki ilişkidir bu sorun.

Merkez konumdaki dünyevi sorunsal açık açık yeniden ifade edilip ele alınacak hale getirildikten sonra, onun türevi olan en az üç mesele de öne çıkarak onunla birlikte ele alınmayı talep eder. Daha önce de bahsettiğim birinci mesele, statüsü, faaliyet alanı ve hareket hattı utanç verici bir kesinlikle emperyal ilişkinin kendisine dayanan gözlemcinin, etnografik "ben"in ya da öznenin oynadığı kurucu roldür. İkinci mesele, etnografya için içsel olarak, en azından tarihsel olarak zorunlu olan coğrafi tanzimdir. Batı'nın kültürel yapılarının çoğunda çok önemli bir yeri olan coğrafi motif eleştirmenler tarafından ihmal edilmiş, zamansallığın önemi genellikle daha çok vurgulanmıştır. Fakat bence, mekânın hem üretiminde hem de ele geçirilmesi, tâbi kılınması ve iskân edilmesinde işlev gören önemli felsefi ve imgesel süreçler olmasaydı; elimizde ne imparatorluk olurdu ne de tarihyazımının, antropolojinin, sosyolojinin ve modern hukuk yapılarının birçok biçimi. Neil Smith'in *Uneven Development*'ı (Eşitsiz Gelişme), Ranajit Guha'nın *Rule of Property for Bengal*'i (Bengal'de Mülkiyet Yönetimi) ya da Alfred Crosby'nin *Ecological Imperialism*'i (Ekolojik Emperyalizm) gibi son dönemlerde çıkan ama birbirinden çok farklı sularda seyreden kitaplarda; yakınlık ile mesafenin, benlik ile öteki arasındaki ilişki hakkındaki dünyadan kopuk tasvirlere zorla giren bir fetih ve dönüştürme dinamiğini nasıl ürettiğini araştıran çalışmalarda bu nokta aydınlatıcı bir biçimde dile getirilmiştir. Etnografyada, coğrafya üzerinde kontrol kurarken katıksız iktidara başvurma eğilimi güçlüdür. Üçüncü mesele ise, entelektüel yayılım meselesi; disiplin

içindeki akademik ya da monografik çalışmaların araştırmacıyla onun dahil olduğu lonca çevresinin görece özel alanından çıkıp politika tesbiti ve politika uygulama alanına girmesi ve –daha az önemli olmayan– etnografik temsillerin uygulanan politikayı pekiştiren kamusal medya imgeleri halinde yeniden dolaşıma sokulması meselesidir. Uzak, ilkel ya da "öteki" kültürler, toplumlar üzerindeki, Orta Amerika, Afrika, Ortadoğu ve Asya'nın çeşitli yerlerinde yaşayan halklar üzerindeki çalışmalar aktif siyasi süreçleri, bağımlılık, tahakküm ya da hegemonya süreçlerini nasıl beslemekte, bunlarla nasıl bağ kurmakta, bunları nasıl önlemekte ya da teşvik etmektedir?

İki örnek, Ortadoğu ve Latin Amerika, uzmanlaşmış "alan" çalışmaları ile kamusal politika arasındaki dolaysız bağı kanıtlıyor; bunların medyada yansıtılışı da sempati ve anlayışı değil, yerli toplumlara karşı şiddet ve zor kullanmayı teşvik ediyor. "Terörizm", kamusal söylemde birçok insanın pek tanımadığı ama son yıllarda (İran Devrimi'nden sonra, Lübnan ve Filistin'deki çeşitli ayaklanmalardan sonra) hakkında yapılan "ilmi" tartışmalarla iyice kötücül bir kılığa büründürülen bir din ya da kültür olan İslam'la neredeyse özdeşleştirilir hale gelmiştir artık.[15] 1986'da, Benjamin Netanyahu (İsrail'in Birleşmiş Milletler temsilcisi) tarafından yayına hazırlanan, *Terrorism: How the West Can Win* (Terörizm: Batı Nasıl Kazanabilir?) başlıklı derlemede yer alan üç yazı diplomalı şarkiyatçılar tarafından yazılmıştı ve üçünde de İslam'la terörizm arasında bir bağ olduğu beyan ediliyordu. Basında yazan ve televizyonlara çıkan uzmanların da halka İslam'ın terörist bir kültür olduğunu anlattığı göz önünde bulundurulduğunda, bu tip argümanların Libya'nın bombalanmasına ve sözde doğruluk adına girişilecek benzer başka maceralara rıza gösterilmesini sağladığı anlaşılır.[16] İkinci örnek, Latin Amerika hakkında edilen laflarda "Yerliler" sözcüğüne verilen yaygın anlamla ilgili; Yerliler ile terörizm (ya da geri kalmış, ıslah olmaz ölçüde ilkel bir halk olarak Yerliler ile ritüelleşmiş şiddet arasında) sıkı bir bağ kuruluyor. Mario Vargas Llosa'nın And Dağları'nda Perulu gazetecilerin katledilmesini ko-

15. Bu konuyu şu kitabımda ele aldım: *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York, 1981). Türkçesi: *Haberlerin Ağında İslam*, çev. Alev Alatlı (İstanbul: Pınar, 1984). Ayrıca bkz. "The MESA Debate: The Scholars, the Media and the Middle East", *Journal of Palestine Studies* 16 (Kış 1987): 85-104.

16. Bkz. *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, yay. haz. Edward W. Said ve Christopher Hitchens (Londra, 1988), s. 97-158.

nu alan ünlü analizi ("And Dağlarında Soruşturma: Latin Amerikalı Bir Yazar Peru'daki Katliamdan Alınacak Siyasal Dersleri Araştırıyor", *New York Times Magazine*, 31 Temmuz 1983), And Yerlisi'nin çoluk çocuk demeden insan öldürmenin en korkunç biçimlerine meyilli olduğu öncülü üzerine kurulmuş; Vargas Llosa'nın yazısı, Yerli ritüelleri, geri kalmışlık, iç karartıcı değişmezlik hakkında bir sürü lafla dolu ve bu lafların hepsi de antropolojik betimlemelerin nihai otoritesini dayanak almış. Hatta, katliamı soruşturan (ve başkanlığını Vargas Llosa'nın yaptığı) jüri heyetinde birçok önde gelen Perulu antropolog da varmış.

Sadece teori için değil günlük hayat için de önemli meseleler bunlar. Emperyalizm, yani denizaşırı ülkelerin ve halkların kontrol altına alınması, farklı farklı şekillerde tahayyül edilmiş tarihlerle, halihazırdaki pratikler ve politikalarla ve farklı farklı şekillerde planlanmış yörüngelerle süreklilik içinde gelişir. Ancak artık Üçüncü Dünya'da, alan çalışmaları yapan Batılı uzmanlara olduğu kadar antropologlarla tarihçilere de tutkulu bir teorik ve pratik argümanla hitap eden büyücek bir literatür oluşmuş durumda. Bu hitap, gelenekleri, tarihleri ve kültürleri emperyalizmden geri almayı hedefleyen revizyonist sömürgecilik sonrası çabanın bir parçası ve aynı zamanda da çeşitli dünya söylemlerine eşit zeminde girmenin bir yolu. Enver Abdül Malik ile Abdullah Laroui'nin çalışmaları, Madunluk Çalışmaları grubu, C.L.R. James ve Ali Mazrui gibi insanlar, (antropologları kestirmeden bilimperestlik, ikiyüzlülük ve oportünizmle suçlayan) 1971 tarihli Barbados Deklarasyonu, Kuzey-Güney Raporu ve Dünyanın Yeni Enformasyon Düzeni gibi çeşitli metinler geliyor akla. Metropoliten merkezlerde sürdürülen genel disipliner ya da söylemsel tartışmalara bu malzemenin çok az bir kısmı ulaşabiliyor ve onların da hiçbir etkisi olmuyor çoğunlukla. Batılı Afrika uzmanları Afrikalı yazarları araştırmalarının kaynak malzemesi olarak okur, Batılı Ortadoğu uzmanları Arapların ya da İranlıların metinlerine araştırmalarının ilk elden kanıtı muamelesi yaparlarken, eski sömürgelerden gelen dolaysız, hatta ısrarcı tartışma ve entelektüel hesaplaşma çağrıları büyük ölçüde yanıtsız kalıyor.

Bu durumlarda insan, anlaşılmaz betimlemeler yapma ve türleri birbirine karıştırma modasının, dışarıda imparatorluk ve tahakküm hakkındaki iddialarının dikkate alınmasını isteyen seslerin çıkardığı gürültüyü boğuntuya getirmeye hizmet ettiğini iddia etmekten kendini alamıyor. Genelde tasvir edilme biçiminin tersine, yerli bakış açısı

yalnızca etnografik bir olgu değildir; öncelikle –hatta ağırlıkla– yorumbilgisel bir yapı değildir; ("dış" gücün temsilcisi olarak) antropoloji disiplinine ve pratiğine, metinsellik olarak değil siyasi egemenliğin genellikle dolaysız taşıyıcısı olarak antropolojiye gösterilen sürekli ve uzatmalı bir hasmane direniştir.

Yine de, bu farkındalığın süregiden antropolojik çalışmalar üzerinde yaratabileceği olası etkileri dikkate alan ilginç ama sorunlu girişimler olmuştur. Richard Price'ın kitabı *First-Time* (İlk Kez), Surinam'daki Saramaka halkını inceler. Bu halkın hayatta kalma yolu, İlk Kez adını verdikleri şeye ilişkin gizli bilgiyi belli gruplar arasında yaymak olmuştur; bu yüzden de İlk Kez, yani Saramakalara ulusal kimliklerini veren on sekizinci yüzyıldaki olaylar hakkındaki malumat, "gizli, belli bir grup içinde çerçevelenir, sınırlanır ve korunur." Price dış baskıya gösterilen bu direniş biçimini gayet duyarlı bir biçimde kavrar ve özenle kayda geçirir. Ama "simgesel gücünü kısmen gizli olmasından alan malumatın yayınlanmasının, tam da bu malumatın anlamını geçersiz kılıp kılmadığı şeklindeki temel soru"yu sormasına rağmen, rahatsızlık verici ahlaki meseleler üzerinde çok kısaca durduktan sonra gizli malumatı yine de yayınlar.[17] James C. Scott'ın dikkate değer kitabı *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*'da (Zayıfların Silahları: Köylü Direnişinin Gündelik Biçimleri) da benzer bir sorun vardır. Scott etnografik açıklamaların, köylülerin dışarıdan yapılan tecavüzlere gösterdikleri direnişin "tam metni"ni sunmadıklarını, daha doğrusu sunamadıklarını, çünkü iktidarla işbirliği yapmamanın (ayak sürümenin, işleri geciktirmenin, öngörülemezliğin, iletişim kurmamanın vs.) bir köylü stratejisi olduğunu göstererek harika bir iş yapar.[18] Ama Scott hegemonyaya gösterilen gündelik direnişe ilişkin harika bir ampirik ve teorik açıklama sunmasına rağmen, o da hayran olduğu ve saygı duyduğu direnişin altını, bir anlamda sırlarını açığa çıkararak oymuş olur. Price ile Scott'ın adını, onları suçlamak için değil (aksine, çünkü bu kitapların son derece değerli olduğunu düşünüyorum), antropolojinin yüz yüze geldiği bazı teorik açmaz ve çıkmazlara işaret etmek için anıyorum.

17. Richard Price, *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People* (Baltimore, 1983), s. 6, 23.

18. James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, Conn., 1985), s. 278-350. Ayrıca bkz. Fred R. Myers, "The Politics of Representation: Anthropological Discourse and Australian Aborigines", *American Ethnologist* 13 (Şubat 1986): 138-53.

3

Daha önce de dediğim ve artık iyice belirgin bir hal almış olan teorik güçlükler üzerinde düşünmüş her antropoloğun belirttiği gibi, antropolojiye komşu alanlardan, edebiyat teorisinden, tarihten vs. epeyce şey ödünç alınmış olmasının bir nedeni de, bu sayede politik meselelerin üzerinden atlanıyor olmasıdır; poetika hakkında konuşmak politika hakkında konuşmaktan çok daha kolaydır ne de olsa. Yine de, antropoloji gittikçe daha geniş, daha karmaşık bir tarihsel bütünün parçası olarak görülmekte, Batı iktidarının pekiştirilmesiyle antropoloji arasında eskiden kabul edilenden çok daha sıkı bir bağ kurulmaktadır. George Stocking ve Curtis M. Hinsley'nin son dönemdeki çalışmaları bunun son derece güçlü örnekleridir[19]; Talal Asad, Paul Rabinow ve Richard Fox'un yazdığı son derece farklı türden eserler de öyle. Ben söz konusu yeniden saflaşmanın temelde, ilk olarak, *anlatı* yordamları hakkında edinmekte olduğumuz yeni ve daha az biçimci kavrayışla, ikinci olarak da, yeni yeni ortaya çıkan alternatif karşı egemen pratikler hakkında fikirler geliştirmeye duyulan ihtiyacın çok daha derinden farkına varılması ile ilgili olduğunu düşünüyorum. Şimdi bunların her birinden tek tek bahsedelim.

Anlatı, beşeri ve sosyal bilimlerde artık çok önemli bir kültürel yakınlaşma unsuru statüsünü kazandı. Renato Rosaldo'nun harikulade çalışmalarıyla karşılaşmış herkes bunu takdir edecektir. Hayden White'ın *Metahistory* (Üsttarih) adlı kitabı, anlatının mecazlar ve türlerin –eğretileme, düzdeğişmece, kapsamlama, ironi, alegori vs.– hükmü altında olduğu anlayışına öncülük etti; bu mecaz ve türler, on dokuzuncu yüzyılın en etkili tarihçilerinin (yaptıkları tarihsel çalışmalarla ampirik olgular tarafından desteklenen felsefi ve/veya ideolojik anlayışlar ortaya koydukları varsayılan tarihçilerin) yapıtlarını yönlendiriyor, hatta bu yapıtları doğrudan doğruya üretiyorlardı. White, hem gerçeğin hem de idealin önceliğini yerinden etti; sonra da onların yerine evrensel biçimsel kodların sert anlatısal ve dilsel yordamlarını geçirdi. Fakat, açıklayamadığı ya da açıklamak istemediği şey, tarihçilerin anlatıyı neden zorunlu gördükleri, neden böyle bir endişe taşı-

19. Bkz. George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York, 1987) ve Curtis M. Hinsley, Jr., *Savages and Scientists: The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology, 1846-1910* (Washington, D.C., 1981).

dıklarıydı; örneğin, Jakob Burkhardt ve Marx neden dramatik ya da resimsel değil de anlatısal yapıları kullanıp bunlara farklı vurgular yüklemişlerdi? (Tabii bunlar da okura bambaşka tepkiler ve yükler getiriyorlardı.) Başka teorisyenler –Fredric Jameson, Paul Ricoeur, Tzvetan Todorov– anlatının biçimsel özelliklerini White'ın başvurduğundan daha geniş toplumsal ve felsefi çerçeveler içinde inceleyip anlatının toplumsal hayatın kendisi için ne kadar önemli olduğunu gösterdiler. Anlatı, biçimsel bir kalıp ya da tür olmaktan ziyade, içinde siyaset, gelenek, tarih ve yorumun buluştuğu bir faaliyete dönüştü.

Son dönemlerdeki teorik ve akademik tartışmalarda sık sık ele alınan bir konu olarak anlatı, emperyal bağlamdan yankılar taşıyor şüphesiz. Yeniden dirilen ya da yeni milliyetçilik, şu ya da bu tarih çeşitlemesini biçimlendirmek, asimile etmek ya da dışlamak için gözünü anlatılara dikiyor. Benedict Anderson'ın *Hayali Cemaatler*'i ve Eric Hobsbawm'la Terence Ranger'ın yayına hazırladıkları *The Invention of Tradition*'da (Geleneğin İcadı) yer alan çeşitli yazılar bu noktayı ilgi çekici bir biçimde vurgular. Meşruiyet ve normatiflik –örneğin, "terörizm" ve "fundamentalizm" konusunda son dönemlerde yapılan tartışmalarda– bazı kriz biçimlerini anlatısallaştırırken bazılarına bu imkânı vermeyi reddeder. Afrika ya da Asya'daki bir tür siyasi hareketi "terörist" olarak görürsen ona bir anlatı ağırlığı kazandırmayı reddetmiş olursun, ama (Nikaragua ya da Afganistan'da olduğu gibi) bir harekete normatif bir statü verirsen ona dört başı mamur bir anlatı meşruiyeti kazandırmış olursun. Yani *bizimkiler*'in özgür olmasına izin verilmiyor, onlar da bu yüzden örgütleniyor, silahlanıyor ve savaşıp özgürlüklerini kazanıyorlar; halbuki *onlarınkiler* durup dururken kötülük yapan teröristlerdir. Bu yüzden anlatılar siyasi ve ideolojik açıdan ya caizdirler ya da değildirler.[20]

Ancak anlatı meselesi, yine halihazırdaki siyasi tartışmalarla ilgili görülebilecek postmodernizm hakkındaki devasa teorik literatürde de önemli bir yer edinmiştir. Jean-François Lyotard'ın tezi şöyledir: İki büyük anlatı, özgürleşme ve aydınlanma anlatıları meşrulaştırıcı güçlerini yitirmişler ve onların yerini, meşruiyetlerini icra edilebilirliklerinden, yani kullanıcının işleri halletmek için kodları çekip çevirme becerisinden alan daha küçük yerel anlatılar (*petits recits*) almıştır.[21]

20. Bkz. Said, "Permission to Narrate", *London Review of Books* (16-29 Şubat 1984): 13-17.

21. Bkz. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowled-*

Bu hoş ve yönlendirilmesi kolay durum, Lyotard'a göre, tamamen Avrupa'ya ya da Batı'ya özgü nedenlerle ortaya çıkmıştır: Büyük anlatılar güçlerini kaybedivermiştir. Söz konusu dönüşümü emperyal dinamik içine yerleştiren biraz daha geniş bir yorum açısından bakıldığında, Lyotard'ın argümanı bir açıklamadan çok bir semptom gibi görünmektedir. Lyotard Batı postmodernizmini Avrupa-dışı dünyadan ve Avrupa modernizminin –ve modernleşmesinin– sömürge dünyasında yarattığı sonuçlardan *ayırmaktadır*.[22] O zaman da postmodernizm, bütün o alıntılama, nostalji ve lâkaytlık estetiğiyle kendi tarihinden kurtulmaktadır; bu da demektir ki entelektüel işbölümü, praksislerin net disipliner sınırlar içine kapatılması ve bilginin depolitize edilmesi yoluna bildiği gibi devam edebilir.

Lyotard'ın argümanının çarpıcı yanı ve belki de bu kadar yaygınlık kazanmasının nedeni, büyük anlatılara yönelik en önemli meydan okumayı ve bu anlatıların artık güçlerini yitirmiş görünmelerinin nedenini yanlış yorumlayıp yanlış anlatmış olmasıdır. Bu anlatıların meşruiyetlerini yitirmelerinin nedeni büyük ölçüde, çeşitli nedenlerle kendini geri çekmiş, seyirci kalan bir ironiye sürüklenen modernizmin krizidir; ki bu nedenlerden biri de Avrupa'da menşei emperyal bölgeler olan çeşitli Ötekiler'in rahatsız edici bir biçimde boy göstermeleridir. Eliot, Conrad, Mann, Proust, Woolf, Pound, Lawrence, Joyce ve Forster'ın yapıtlarında, başkalık ve farklılık sistematik olarak yabancılarla ilişkilendirilir. Bu yabancı ister kadın, ister yerli, isterse farklı cinsel eğilimleri olan biri olsun, birdenbire görüş alanına girip yerleşik metropoliten tarihlere, biçimlere, düşünce tarzlarına meydan okur ve direnir. Modernizm bu meydan okumaya, ne "evet, denetlemekten vazgeçmeliyiz" ne de "hayır, ne olursa olsun biz denetime devam edeceğiz" demekten aciz bir kültürün biçimsel ironisi ile cevap verdi: Kendine dönük bir seyirci pasifliği, Georg Lukács'ın keskin zekâsıyla işaret ettiği gibi, kendini estetize edilmiş bir güçsüzlüğün etkisiz jestleriyle biçimler.[23] Örneğin, *Hindistan'a Bir Geçit*'in

ge, çev. Geoff Bennington. Türkçesi: *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem (İstanbul: Ara, 1990) ve Brian Massumi, *Theory and History of Literature*, c. 10 (Minneapolis, 1984), s. 23-53.

22. Bkz. Irene L. Gendzier, *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World* (Boulder, Colo., 1985).

23. Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. Rodney Livingstone (Londra, 1971), s. 126-34. Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge, 1998).

sonunda Forster, Dr. Aziz ile Fielding arasındaki siyasi çatışmaya ve bu çatışmanın ardındaki tarihe –Britanya'nın Hindistan'a boyun eğdirmesine– dikkat çeker, ama ne sömürgeciliği bırakmayı önerebilir ne de devam ettirmeyi. Forster'ın çözüm adına tek söyleyebildiği "Hayır, burada değil, şimdi değil"dir.[24]

Kısacası, Avrupa ve Batı'dan Öteki'yi ciddiye almaları isteniyordu. Bence, modernizmin temel tarihsel sorunu budur. Madunlar ve yapıları itibariyle farklı olanlar, birdenbire yıkıcı bir biçimde dile gelmeye başladılar; üstelik tam da Avrupa kültürünün onları susturabileceğini ve boyun eğdirebileceğini sandığı bir noktada. Modernizmin uğradığı bir sonraki ve daha şiddetli dönüşümü, her ikisi de Cezayir hakkında yazan Albert Camus ile Fanon arasındaki zıtlıkla örnekleyerek ele alalım. *Veba* ve *Yabancı*'daki Araplar, Camus'nün o tantanalı Avrupa metafiziği içinde araştırmalar yaparken arka plan olarak kullandığı isimsiz varlıklardır; ayrıca Camus'nün *Cezayir Günlüğü* adlı kitabında Cezayirli diye bir ulusun varlığını yadsıdığını da hatırlamamızda fayda var.[25] (Bugün antropoloji alanında belki de en etkili teorik metin olan ve sömürgecilikten, Cezayir'den vs. hiç bahsetmeyen *Outline of a Theory of Practice*'in [Bir Pratik Teorisi Taslağı] yazarı Bourdieu ile Camus arasında bir analoji yapmak çok mu ileri gitmek olur? Tamam, Bourdieu başka yerlerde Cezayir hakkında yazmıştır, ama Bourdieu'nün etnografik akıl yürütmeler ve teoriler geliştirdiği bu kitabında Cezayir'e yer vermeyişi kayda değer.) Fanon ise "le jeu irresponsable de la belle au bois dormant" ["uyuyan güzelin sorumsuz oyunu"nu] oynayan bir Avrupa'nın karşısına yeni yeni palazlanan bir karşı-anlatıyı, ulusal kurtuluş sürecini çıkarır.[26] Ne kadar burukluk ve şiddet içeriyor olursa olsun, Fanon'un yapıtının bütün amacı, Avrupa metropolünü, kendi tarihini, emperyal hâkimiyetin acımasız uyuşukluğundan ve suiistimal edilmiş hareketsizliğinden uyanan sömürgelerin tarihiyle, Aimé Césaire'in tabiriyle "mesurée au compas de la so-

24. Bu tezi *Culture and Imperialism* (New York, 1989) adlı kitabımda daha ayrıntılı olarak geliştiriyorum. Türkçesi: *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Hil, 1998).

25. Albert Camus, *Actuelles, III: Chronique algérienne, 1939-1958* (Paris, 1958), s. 202: "Si bien disposé qu'on soit envers la revendication arabe, on doit cependant reconnâitre qu'en ce qui concerne l'Algérie, l'indépendance nationale est une formule purement passionale. Il n'y a jamais eu encore de nation algérienne. Les Juifs, les Turcs, les Grecs, les Italiens, les Berbéres, auraient autant de droit à réclamer la direction de cette nation virtuelle."

26. Fanon, *Les Damnés de la terre* (Paris, 1976), s.62.

uffrance" [acının pusulasıyla ölçülen][27] tarihi *ile birlikte* düşünmeye zorlamaktır. Batı'nın aydınlanma ve özgürleşme anlatıları, tek başlarına ve sömürge deneyimini yeterince dikkate almadıklarında, çalçene bir ikiyüzlülükten ibarettirler, der Fanon; Greko-Latin kaidenin böylece yıkılıp toz haline geldiğini söyler.

Tıpkı onun yaptığı gibi, sömürgesizleşme sürecinde Avrupa ile emperyal egemenlik alanının birlikte hareket ettiklerini vurgulamadığımız takdirde, Fanon'un –Césaire'in *Cahier d'un retour au pays natal* ile Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni muhteşem bir senteze kavuşturan– kapsamlı bakış açısının insanı darmadağın eden yeniliğini tamamen boşa çıkarmış oluruz bence. Césaire ve C.L.R. James'inkiler gibi, Fanon'un emperyalizm-sonrası dünya modeli de, hem Batılı hem de Batılı-olmayan insanlık için kolektif ve çoğul bir yazgı fikrine dayanıyordu. Césaire'in dediği gibi, "et il reste à l'homme à conquérir toute interdiction immobilisée aux coins de sa ferveur et aucune race ne possède la monopole de la beauté, de l'intelligence, de la force / et il est place pour tout au rendez-vous de la conquête" [insan, ateşli çabasının her köşesine raptedilmiş bütün yasakları aşmış değil henüz ve güzellik, zekâ ve güç hiçbir ırkın tekelinde değil / ve zafer randevusunda herkese yer var].[28]

Yani: Anlatıları, emperyalizmin tarihinin; yani temelinde yatan beyazlar ve beyaz olmayanlar çatışmasının, yeni ve daha kapsayıcı kurtuluş karşı-anlatısı içinde lirik bir biçimde ortaya çıktığı bir tarihin sunduğu bağlam içinde bir bütün olarak ele almak gerekir. Postmodernizmin içinde bulunduğu durum tam olarak böyle bir şeydir bence; Lyotard'ın hafıza kaybıyla malul bakış açısı bu durum için fazla geniş kalmaktadır. *Temsil* bir kez daha önem kazanır, ama yalnızca akademik ya da teorik bir tereddüt olarak değil, siyasi bir seçim olarak. Antropoloğun içinde bulunduğu disiplinin durumunu nasıl temsil ettiği, bir düzeyde, yerel, kişisel ya da mesleki bir meseledir şüphesiz. Ama aslında bir bütünlüğün, kişinin ait olduğu toplumun bir parçasıdır – aldığı biçim ve eğilim böyle bir dizi seçimin oluşturduğu olumlayıcı ya da muhalif ağırlık birikimine bağlı olan toplumun. Kendi güçsüzlüğümüz, etkisizliğimiz ya da aldırmazlığımıza ilişkin bir belagate sığınacaksak, bu belagatin son kertede şu ya da bu eğilimi pekiştirdiği-

27. Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal [Notebook of a Return to the Native Land], The Collected Poetry*, çev. Clayton Eshleman ve Annette Smith (Berkeley ve Los Angeles, 1983), s. 76, 77.

28. *A.g.y.*

ni de kabul etmeliyiz. Mesele, antropolojik temsillerin, temsil edilen şeyi ya da kimseyi olduğu kadar temsil eden kişinin dünyasını da etkilemesidir.

Bence Fanon, Césaire ve onlar gibi başkalarının temsil ettikleri anti-emperyalist meydan okumaya hiçbir şekilde karşılık verilmemiştir; bunları çağdaş dünyadaki insani çabaların modelleri ya da temsilleri olarak da ciddiye almış değiliz. Aslında Fanon ve Césaire –şüphesiz onlardan birer tip olarak söz ediyorum burada– doğrudan doğruya "ötekilik" ve "farklılık" hakkındaki günümüz antropoloji düşüncesinin gizli ortağı olan kimlik ve özdeşlikçi/kimlikçi düşünce sorununu kurcalıyorlardı. Fanon ve Césaire, mücadelelerinin en kızışmış dönemlerinde bile, kendi taraftarlarından yerleşik kimlikle ilgili sabit fikirleri ve kültürel açıdan geçerli kabul edilen tanımları terk etmelerini talep ediyorlardı. Sömürge halkı olarak yaşadığınız kaderin farklı olabilmesi için, diyorlardı, önce siz farklı olun; aşikâr bir zorunluluk olan milliyetçiliğin aynı zamanda düşman da olması bu yüzdendi. Antropoloji olarak antropolojinin farklı olması, yani emperyalizmle hasımlarının kafa tutuşuna cevap verme yolu olarak kendini unutup başka bir şey olması artık mümkün mü bilmiyorum. Bizim bildiğimiz biçimiyle antropoloji, yoluna emperyal bölünmenin yalnızca bir tarafında kalarak, tahakküm ve hegemonya kurma işindeki ortaklığını sürdürerek devam edebilecektir belki de.

Öte yandan, kültür kavramını tepeden tırnağa, eleştirel biçimde yeniden incelemeye çalışan son dönemlerdeki bazı antropolojik çabalar, farklı bir hikâye anlatmaya başlayabilirler. Artık kültürler ve onlara mensup olanlar arasındaki ilişkinin birbirine tamı tamına bitişik, tam anlamıyla eşzamanlı ve bütünüyle karşılıklı olduğunu düşünmekten vazgeçer ve kültürleri, siyasal sistemler arasındaki geçirgen ve genelde savunma amaçlı sınırlar olarak ele alırsak, daha ümit verici bir durum ortaya çıkacaktır. Nitekim, Ötekiler'i ontolojik olarak verili şeyler değil de tarihsel olarak kurulmuş şeyler olarak görmek, sık sık kendi kültürümüz de dahil olmak üzere kültürlere atfettiğimiz dışlayıcı önyargıları aşındırmak demek olacaktır. Kültürler, işte o zaman, hepsi de bizlerin esasını oluşturan küresel tarih içinde ortaya çıkan denetim ya da terk, hatırlama ve unutma, zor kullanma ya da bağımlılık mıntıkaları olarak temsil edilebilecektir.[29] Sürgün, göçmenlik ve sı-

29. Bkz. Raymond Williams, *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays* (Londra, 1980), s. 37-47.

nırları aşmak bu yüzden bize yeni anlatı biçimleri ya da John Berger'
m tabiriyle *başka* anlatma yolları sağlayabilecek deneyimlerdir. Bu
tür yenilikçi hareketlerin, ulusal olarak inşa edilmiş engelleri tekrar
tekrar ihlal ederek rezalet çıkarmayı seven Jean Genet gibi sıradışı ha-
yalperestlerden ya da Basil Davidson gibi kendini davasına adamış ta-
rihçilerden mi yoksa profesyonel antropologlardan mı gelmesi bek-
lenmelidir, bilemem. Ama her halükârda şunu söylemek isterim ki bu
tür örneklerin kışkırtıcı gücü, imparatorlukların ve emperyalizmin ya-
rattığı korkunç güçlüklerle mücadele etmeyi sürdüren bütün beşeri ve
sosyal bilimler için fena halde önemlidir.

Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek

BURADA ele almak istediğim meselelerin her biri *Şarkiyatçılık*'ta tartışılmış olan genel meselelerden kaynaklanıyor. Bunların en önemlileri: Başka kültürlerin, toplumların, tarihlerin temsil edilmesi; iktidar ile bilgi arasındaki ilişki; entelektüelin rolü; farklı türden metinler arasındaki, metin ile bağlam arasındaki, metin ile tarih arasındaki ilişkilerle ilgili yöntembilimsel sorunlar.

En başta bir-iki şeyi netleştirmek isterim. İlk olarak, "Şarkiyatçılık" sözcüğünü, kitabıma değil kitabımın ilgili olduğu sorunlara göndermede bulunmak için kullanıyorum; hem *Şarkiyatçılık*'ın hem de ondan sonraki çalışmalarımın kapsadığı entelektüel ve siyasi alanla uğraşacağım. İkincisi, bunun eleştirmenlerimi cevaplama çabası olarak görülmesini istemem. *Şarkiyatçılık* çoğu olumlu ve öğretici; epeyce kısmı düşmanca, bazen de küfürden farksız yorumlara yol açtı. Ama işin aslı şu ki yazılıp söylenen her şeyi sindirmiş ve kavramış sayılmam. Eleştirmenlerimin sorduğu sorular arasından bana bir argümanı odaklama konusunda faydası olacakmış gibi gelen soruları kavradım olsa olsa. Alman Şarkiyatçılığını kitabın dışında bırakmış olmam türünden gözlemler ise açıkçası bana yüzeysel geliyor (kimse niye dahil etmem gerektiğini söylemiş değil), bu yüzden de bunlara cevap vermenin anlamı yok. Keza, bazılarının ileri sürdüğü, tarihdışı ve tutarsız olduğum iddiası da, tutarlılığın (artık bununla her ne kastediliyorsa) erdemleri sıkı bir analize tâbi tutulmuş olsaydı daha ilginç olabilirdi; tarihdışılığıma gelince, bu da tantanalı ama kanıtlanmamış bir suçlamadan ibaret.

Bir düşünce ve uzmanlık alanı olarak Şarkiyatçılık birbiriyle örtüşen çeşitli veçheler içeriyor şüphesiz: Bu veçhelerin birincisi, Avrupa ile Asya arasındaki değişen, 4000 yıllık tarihi olan tarihsel ve kültürel ilişki; ikincisi, Batı'da on dokuzuncu yüzyıl başlarından itibaren çeşitli Şark kültürleri ve gelenekleri hakkında uzmanlaşılmasını sağlayan bilimsel disiplin; üçüncüsü ise, dünyanın Şark denen bir bölgesi hak-

kındaki ideolojik varsayımlar, imgeler ve fanteziler. Şarkiyatçılığın bu üç veçhesi arasındaki ortak payda, Garp'ı Şark'tan ayıran çizgidir; ben de kitabımda bunun bir doğa olgusu olmaktan çok, insan tarafından üretilen, imgesel coğrafya adını verdiğim bir olgu olduğunu iddia ettim. Ancak bu, Şark ile Garp arasındaki ayrılığın değişmez olduğu ya da kurmacadan ibaret olduğu anlamına gelmez. Vico'nun milletler dünyası dediği şeyin bütün veçhelerinde olduğu gibi, Şark'ın ve Garp'ın insanlar tarafından üretilen olgular oldukları ve bu yüzden de ilahi ya da doğal değil toplumsal dünyanın ayrılmaz bileşenleri olarak incelenmeleri gerektiğini özellikle vurgulamak anlamına gelir. Ve toplumsal dünya incelenen nesne ya da alanın yanı sıra inceleme işini yapan kişi ya da özneyi de bünyesinde barındırdığı için, Şarkiyatçılığı ele alırken bunların ikisini de hesaba katmak şarttır. Şurası açıktır ki bir yanda Şarkiyatçılar bir yanda da Şarklılar olmadan Şarkiyatçılık diye bir şey söz konusu olamaz.

Aslında bu, her türlü yorumlama teorisi, yani yorumbilgisi için temel önemde bir olgudur. Yine de Şarkiyatçılığın sorunlarını ona uygun siyasi, etik ya da hatta epistemolojik bağlamlar içinde tartışma yönünde kayda değer bir isteksizlik söz konusudur hâlâ. Bu gözlem, kitabım hakkında yazan profesyonel edebiyat eleştirmenleri kadar Şarkiyatçıların kendileri için de geçerlidir. Şarkiyatçılığın siyasi kökeni ve süregiden siyasi güncelliğini inkâr etmek bana bariz biçimde imkânsız göründüğü için, hem siyasi hem de entelektüel gerekçelerle, Şarkiyatçılık siyasetine gösterilen direnişi, tam da inkâr edilen şeyin semptomu olan direnişi araştırma konusu yapmak boynumuzun borcudur.

İlk sorular kümesi, Şarkiyatçılığın sorunlarının kısmi meselelerin bakış açısından ele alınmasıyla ilgili: Şark'ı kim, hangi kurumsal ya da söylemsel ortam içinde, hangi izleyici kitlesi için ve hangi amaçlarla yazıyor ya da inceliyor, vb. İkinci sorular kümesi ise bizi daha geniş bir meseleler dairesine götürüyor. En başta yöntembilim tarafından gündeme getirilen meseleler bunlar. Bilgi üretimi belli hizipların değil de bütün bir cemaatin amaçlarına en iyi nasıl hizmet eder; siyasetle, iktidar kaygıları, konumları ve stratejileriyle fena halde iç içe geçmiş bir ortamda tahakkümcü olmayan ya da zorlayıcı olmayan bir bilgi nasıl üretilebilir gibi soruların iyiden iyiye keskinleştirdiği meseleler. Şarkiyatçılığı yöntembilimsel ve ahlaki açılardan bu şekilde yeniden ele alan mülahazalarda, ben bilinçli olarak, feminizm ya da kadın çalışmaları, siyahları ya da etniliği konu alan çalışmalar, sosya-

list ve anti-emperyalist çalışmalar alanlarında yaşanan deneyimlerin gündeme getirdiği benzer meselelere anıştırmada bulunacağım. Bütün bu çalışmaların kalkış noktası, daha önceleri temsil edilmeyen ya da yanlış temsil edilen insan gruplarının; siyasi ve entelektüel tanımlanış biçimleriyle normalde onları dışlayan, onların anlamlandırıcı ve temsil edici işlevlerini gasp eden, tarihsel gerçekliklerini ayaklar altına alan alanlarda kendi adlarına konuşma ve kendi kendilerini temsil etme hakkına sahip olduklarıdır. Kısacası, bu daha geniş ve özgürlükçü optik içinde tekrar ele alınan Şarkiyatçılık, yeni bir bilgi türü için nesneler yaratmak gibi zorlu bir çabayı gerektirir.

Başta bahsettiğim kısmi sorunlara döneyim. Yazarların akıllarının başlarına sonradan gelmesi, onlarda yalnızca, yapabilecekleri ya da yapmaları gerektiği halde yapmadıklarından duydukları bir pişmanlık hissi yaratmakla kalmaz; aynı zamanda onlara daha önce ne yaptıklarını kavrayacak daha geniş bir perspektif de verir. Benim kendi durumumda, kitabım hakkında yazan ve onu, Birleşik Devletler ve Avrupa'yla etkileşim içinde olan Arap-İslam dünyasındaki güncel tartışmaların, çatışma konusu olan yorumların ve fiili çekişmelerin iyi ya da kötü bir parçası olarak gören hemen herkes benim söz konusu daha geniş kavrayışa ulaşmama yardımcı oldu. Kendi sınırlı hayatımdan bahsedecek olursam, bir Şarklı olduğum bilinci, sömürge dönemi Filistin ve Mısır'ında geçen ilkgençliğimden beri vardı bende; ama bunun insana vurduğu darbelere direnme itkisi, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki bağımsızlık ortamında beslendi. İşte bu ortamda, Arap milliyetçiliği, Nasırcılık, 1967 Savaşı, Filistin ulusal hareketinin yükselişi, 1973 Savaşı, Lübnan'daki İç Savaş, İran Devrimi ve bu devrimin yol açtığı korkunç sonuçlar, yol açtığı dikkate değer devrimci etkiyi tam anlamıyla kavramamıza izin vermeyen, olağanüstü inişli çıkışlı, sonu gelmez bir olaylar dizisi yarattı. Burası dünyanın öyle bir bölgesidir ki, sürekli bir akış ve değişim içinde olmak başlıca özelliği gibi görünmektedir; bu akışın dışında, yeni bir denge noktasında durup da, sırf iradeyle ya da üstün kavrayış gücüyle bu bölgeyi kavramaya çalışmak hiç de kolay değildir. Yani, genelde Şark'ı özelde de Arap dünyasını anlamaya çalışmanın nedeni ilk olarak, Şark'ın ister ekonomik, ister siyasi, ister kültürel, ister dini gerekçelerle insanın üstüne üstüne gelmesi ve acil ilgi talep etmesi, ikinci olarak da, tarafsız ya da istikrarlı tanımlama gayretlerine meydan okumasıydı.

Edebi metinlerin yorumlanmasında benzer sorunlara sık sık rastlanır. Örneğin, her çağ Shakespeare'i yeniden yorumlar, Shakespeare

değiştiği için değil; sayısız güvenilir Shakespeare edisyonu olmasına rağmen, editörlerinden, oyunlarındaki karakterleri oynayan aktörlerden, onu başka dillere taşıyan çevirmenlerden, on altıncı yüzyılın sonlarından beri oyunlarını okuyan ya da sahnede izleyen yüz milyonlarca okur ve izleyiciden bağımsız Shakespeare diye sabit ve değişmez bir nesne olmadığı için. Öte yandan, Shakespeare'in hiçbir bağımsız varoluşu olmadığını ve herhangi biri onu her okuduğunda, oynadığında ya da hakkında yazdığında tamamen yeni baştan inşa edildiğini söylemek de abartılı olacaktır. Aslında Shakespeare büyük bir şair ve otuz küsur oyunun yazarı olarak sahip olduğu itibarı ve Batı'daki olağanüstü kanonik gücünü garanti altına alan kurumsal ya da kültürel bir hayat sürer. Burada basit bir şey söylüyorum: Yaygın kanıya göre edebiyat metni gibi görece atıl bir nesne bile kimliğini kısmen, okurlarının dikkatleri, yargıları, bilgi düzeyleri ve performanslarıyla etkileşim içinde olan tarihsel ânından alır. Ama genelde akademik düşünce tarafından, tek tek ya da hep birlikte Batılı algılayıcılarının bakışlarıyla zaman içinde dondurulmuş sabit bir nesne statüsüne hapsedilen Şark'a, Araplara ya da İslam'a bu ayrıcalık pek tanınmaz.

Benim tezim, Arapların ya da İslam'ın bir savunusu olmak şöyle dursun –kitabımı bu şekilde yorumlayan çok oldu–, her ikisinin de yalnızca "yorumlama cemaatleri" şeklinde varoldukları ve Şark'ın kendisi gibi, her adlandırmanın da şiddetli anlaşmazlıktan öte açık bir savaş hali içinde olan çıkarları, talepleri, tasarıları, hırsları ve retorikleri temsil ettiği idi. "Şark"ın altbaşlıkları olarak "Arap" ya da "Müslüman" gibi etiketler o kadar anlama doymuş, tarih, din ve siyaset tarafından o kadar aşırı belirlenmişlerdir ki bugün kimse, bu etiketlerin yapıştırıldığı nesneleri (tabii eğer varlarsa) perdeleyen müthiş polemiklerin varlığını dikkate almaksızın onları kullanamaz.

Bir taraf bu gözlemleri ne kadar çok yaparsa, diğer taraf o kadar rutin bir biçimde reddediyor onları. Hiçbir şeyin, hatta basit bir betimleyici etiketin bile yorum alanının ötesinde ya da dışında olmadığını iddia etmeye çalışan herkesin karşısına, ilim ve irfanın yorumun kaprislerini aşacak bir biçimde tasarlandıklarını ve nesnel hakikate ulaşmanın mümkün olduğunu söyleyen birilerinin çıkacağı kesindir. Bu iddia, Avrupa'nın Şark'taki büyük sömürge yerleşimleriyle sıkı fıkı olan Şarkiyatçılığın otoritesini ve nesnelliğini tartışma konusu yapan Şarklılara karşı kullanıldığında epey siyasi bir hal alıyordu. Benim *Şarkiyatçılık*'ta söylediklerim, esasen benden önce A. L. Tibawi, Abdullah Laroui, Enver Abdül Malik, Talal Asad, S. H. Alatas, Frantz

Fanon, Aimé Césaire, Sardar K. M. Pannikar ve Romila Thapar tarafından söylenmişti. Bu yazarların hepsi de emperyalizmin ve sömürgeciliğin yarattığı tahribatın acısını çekmişlerdi ve onları Avrupa'ya sunan bilimin otoritesine, menşeine ve kurumlarına meydan okurken aynı zamanda kendilerini de bu bilimin söylediğinden daha fazla bir şey olarak kavramaktaydılar.

Şarkiyatçılığa ve onun organik bir parçası olduğu sömürge çağına yönelik meydan okuma, bir nesne olarak Şark'a dayatılan dilsizliğe yönelik bir meydan okumaydı. Şarkiyatçılık, Şark'ın önce inşa edilmesini, sonra da Avrupa'ya tanıtılmasını sağlayan bir bünyeye katma, dahil etme bilimi olduğu için, siyaset dünyasındaki karşılığı Şark'ın Avrupa tarafından sömürge haline getirilip ele geçirilmesi olan bir bilimsel hareketti. Demek ki, Şark Avrupa'nın muhatabı değil, sessiz Öteki'siydi. Şark'ın Avrupa tarafından yeniden keşfedildiği dönemden, kabaca on sekizinci yüzyıl sonlarından itibaren, Şark'ın tarihi bir eskilik ve özgünlük paradigması oldu. Eskilik ve özgünlük, Şark'ı tanımayı ya da ona olan borcunu ikrar etmeyi isteyen Avrupa'nın ilgisini çeken; kendi endüstriyel, ekonomik ve kültürel gelişimi Şark'ı çok gerilerde bırakmış Avrupa'nın ise uzak durduğu işlevlerdi. Şark tarihi –Hegel için, Marx için, sonraları da Burkhardt, Nietzsche, Spengler ve daha birçok önemli tarih felsefecisi için– çok yaşlı bir bölgeyi ve geride bırakılması zorunlu olan şeyi tasvir etmeye yarıyordu. Edebiyat tarihçileri de her türlü estetik yazı ve figüratif betimlemede (mesela Keats ve Hölderlin'de) bir "Batı'ya meyletme" eğrisi gözlendiğine; genellikle Şark'ın tarihsel üstünlüğünü ve önemini, Asya'dan batıya, Avrupa'ya doğru hareket eden dünya tinine kaptırdığının düşünüldüğüne dikkat çekmişlerdir.

İlkellik olarak, Avrupa'nın asırlık ilkörneği olarak, Avrupa rasyonalitesinin kendisinden geliştiği doğurgan gece olarak Şark, fiili önemini karşı konmaz bir biçimde yitirerek bir tür paradigmatik fosilleşme içine çekildi. Avrupa antropolojisinin ve etnografyasının kökenleri işte bu radikal farklılıktan çıkarak oluşturuldu ki benim bildiğim kadarıyla bir disiplin olarak antropoloji kendi sözde tarafsız evrenselliği üzerindeki bu bünyevi kısıtlamayı dert edinmiş değildir. Johannes Fabian'ın *Time and the Other: how anthropology constitutes its object* (Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Kurar) adlı kitabının benzersiz ve önemli olmasının nedenlerinden biri de budur. Disiplinin standart rasyonalizasyonlarıyla ve sözgelimi Clifford Geertz'in yorumbilgisel döngüler hakkında sıraladığı kendi kendini öven klişe-

lerle kıyaslandığında, Fabian'ın, antropoloğun dikkatini yeniden etnografyacı ile onun kurulmuş nesnesi arasındaki zaman, iktidar ve gelişmişlik uyumsuzluklarına yöneltmek için gösterdiği çaba, takdiri daha da fazla hak eder. Her halükârda, Şarkiyatçılık disiplininin çoğunlukla dışında bırakılan şey, tam da bu disiplinin ideolojik ve siyasi tecavüzlerine direnen tarih olmuştur. Bu bastırılmış direniş tarihi, bugün Şarkiyatçılığı emperyalizmin bilimi olarak gören çeşitli eleştiriler ve saldırılar biçiminde geri dönmüştür.

İdeoloji ve praksis olarak Şarkiyatçılığa yöneltilen sayısız eleştiri arasında çok büyük farklar vardır yine de. Bazıları Şarkiyatçılığa şu ya da bu yerin kültürünün erdemleri hakkında atılacak nutukların peşrevi kabilinden saldırırlar: Bunlar yerlicilerdir. Bazıları Şarkiyatçılığı şu ya da bu siyasi inanca yönelik saldırılara karşı başvurulan bir savunma mekanizması olarak eleştirirler: Bunlar milliyetçilerdir. Bazıları ise Şarkiyatçılığı İslam'ın doğasını çarpıttığı için eleştirirler: Bunlar da, kabaca, müminlerdir. Bu iddialar arasında hakemlik yapacak değilim, sadece şunu söyleyeceğim: Ben gerçek, öz ya da has İslam ya da Arap dünyası hangisidir türü meseleler hakkında tavır almaktan hep kaçınmışımdır. Ancak, yakın tarihlerde Şarkiyatçılığı eleştirmiş olan herkes gibi, ben de şu iki hususun özellikle önemli olduğunu düşünüyorum: Birincisi, Şarkiyatçılığı pozitif bir disiplin olarak değil eleştirel bir disiplin olarak kuran ve dolayısıyla da yoğun sorgulamaya maruz bırakan yöntembilimsel ihtiyat; ikincisi ise, Şark'ın tefrik ve mahpus edilişinin sürmesine izin vermeme kararlılığı. Bu ikinci noktayı kavrayınca "Şark" ve "Garp" gibi adlandırmaları tamamen reddetmeye başladım.

Şarkiyatçılığı eleştirenleri eleştirenler ise, kendilerinin Şarkiyatçı olarak oynadıkları rolü nasıl gördüklerine bağlı olarak, ya Şarkiyatçılık söylemindeki pozitif iktidara verdikleri onayı pekiştirdiler ya da (maalesef buna çok daha az rastlandı) Şarkiyatçılığı eleştirenlerle gerçek bir entelektüel tartışma içine girdiler. Bu bölünmenin nedenleri gayet açık: Bazıları iktidar ve yaşla, ayrıca da ait olunan kurumu ya da loncayı savunma dürtüsüyle ilgili; bazıları ise dini ya da ideolojik inançlarla ilgili. Gerçi hepsi de siyasi ama herkes bunu kolayca kabul edemiyor. Kendimden örnek verecek olursam, eleştirmenlerimden bazıları tezimin temel öncüllerine katılmalarına rağmen, yine de Maxime Rodinson'un "la science orientaliste" adını verdiği şeyin başarılarına methiyeler düzmekten kendilerini alamamışlardı. Bu her şeyi kendine yontan görüş, "Batı" şarkiyatçılığına karşı bir protesto başla-

tan Müslümanların ya da Arapların polemiklerinde barındığı iddia edilen örtük Lisenkoculuğa karşı saldırıya geçti. Şarkiyatçılığa yakınlarda eleştiri getiren herkes Doğu ile Batı, Araplara ait hakikat ile Batı'ya ait hakikat vs. gibi infial uyandırıcı ayrımları aşmak için Marksizm ya da yapısalcılık gibi "Batılı" eleştirileri kullandıklarını gayet açık dile getirmelerine rağmen, bu akıl almaz suçlama yapılabildi.

Çalışma alanları Araplar ve İslam olan ve eskiden kimselerin laf edemediği muhterem bilimlerine yapılan bu insafsız saldırılara çok bozulan birçok tasdikli profesyonel, bir yandan herhangi bir siyaseti güttüklerini inkâr ederken bir yandan da ideolojik niyetlerle canlı bir karşısaldırı başlatmışlardır. Şarkiyatçılığın, on dokuzuncu yüzyıla özgü argümanlarını onunla hiçbir alakası olmayan yirminci yüzyıl sonu gerçekliklerini de kuşatacak şekilde nasıl genişlettiğini görebilesiniz diye, bana yapılan birkaç tipik yakıştırmadan bahsedeyim. Bütün bunlar, bir Şarklının Şarkiyatçılığın beyanlarına karşılık vermesi gibi, on dokuzuncu yüzyıl kafası için akıl almayacak bir durumdan kaynaklanır. Eleştirel özbilincin zerresine rastlanmayan dizginsiz antientelektüalizm konusunda, Bernard Lewis'in o yüce özgüveninin eline su dökecek kimse çıkmamıştır. Onun neredeyse katıksız bir biçimde siyasi olan sergüzeştlerini anlatmak çok zaman ister ki, değmez. Lewis bir dizi yazı ve son derece zayıf bir kitap olan *The Muslim Discovery of Europe*'da (Müslümanların Avrupa'yı Keşfi) benim tezlerime cevap vermeye çalıştı: Batı'nın başka toplumlar hakkında bilgi edinme arayışının benzeri olmadığını, bu arayışı motive eden şeyin salt merak olduğunu ve bunun tersine, (sanki doğru bilginin kabul edilebilir tek ölçütü Avrupa hakkındaki bilgiymiş gibi) Müslümanların Avrupa hakkında bilgi edinemediklerini, zaten bununla da ilgilenmediklerini ısrarla vurguladı. Lewis'in tezleri sadece bilim adamının apolitik tarafsızlığından kaynaklanıyormuş gibi sunuluyordu, oysa kendisi İslam-karşıtı, Arap-karşıtı, Siyonist ve Soğuk Savaş ürünü haçlı seferlerinde çok rağbet gören bir otorite haline geldi; bütün bu haçlı seferlerinin temelinde de, Lewis'in savunuyormuş numarası yaptığı "ilim" ve irfanla pek alakası olmayan, üzerine çelebilik cilası çekilmiş bir partizanlık yatıyordu.

Daniel Pipes gibi daha genç ideologlar ve Şarkiyatçılar Lewis kadar ikiyüzlü olmasalar da eleştirellikten en az onun kadar uzaklar. Pipes'ın *In the Path of God: Islam and political power* (Allah Yolunda: İslam ve Siyasi İktidar) adlı kitabındaki tezleri, bilginin değil, Pipes'ın çıkarlarını tanımlamasına yardımcı olduğu saldırgan ve müda-

haleci bir devletin, ABD'nin hizmetindeymiş gibi görünüyor. Pipes, sanki İslam tek bir şeymiş gibi, sanki kendi ileri sürdüğü tezler için salt izlenimlere dayanan kanıtlar sunması ya da kanıt göstermeye dahi tenezzül etmemesi pek de önemli bir şey değilmiş gibi, İslam'ın kuralsızlığından, aşağılık duygusundan, savunmacılığından bahsediyor. Bu kitap Şarkiyatçılığın benzersiz elastikiyetine, kültürün diğer bütün alanlarındaki entelektüel gelişmelerden yalıtılmış olmasına ve Nuh Nebiden kalma mütehakkim bir edayla iddialarda ve kesinlemelerde bulunurken mantığa ve akıl yürütme kurallarına pek kulak asmamasına gayet iyi tanıklık ediyor. Bugün dünyanın herhangi bir yerindeki herhangi bir uzman, Pipes'ın kendi kendine İslam hakkında tanıdığı kestirip atma özgürlüğünü kullanarak Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında konuşabilir mi, şüpheliyim. İslam'ın yeniden canlanmasını konu alan bir kitabın, örneğin Lübnan, İsrail ve ABD'deki dini ayaklanma tarzlarında gözlenen koşut gelişmeleri de anması beklenir, ama bu hiç yapılmıyor. Herhangi bir yerde herhangi birinin, yazdığı konu hakkında elde bulunan bilgilerin "söylenti, şayia ve diğer delil parçacıkları"ndan ibaret olduğunu bizzat kendisi söylediği halde, aynı paragrafın içinde söylenti ve şayiaları simya yoluyla "gerçekler"e çevirivermesi, bu gerçeklerin "çokluğu"nun "her birinin taşıdığı önemi azaltmadığı"ndan dem vurması pek rastlanacak şey değildir. Yüksek Şarkiyatçılığın bile beceremeyeceği bir sihirbazlık gösterisidir bu. Pipes emperyalist Şarkiyatçılara hürmette kusur etmemesine rağmen, onların sahici bilgisinden nasibini almadığı gibi, onların tersine tarafsızmış gibi yapmaya da gerek duymuyor. Pipes'a göre, İslam, tutanın elini yakan tehlikeli bir faaliyetten, Batı'ya müdahale edip karışıklıklara neden olan, dünyanın geri kalan her yerinde de ayaklanmalara ve fanatizme yol açan bir siyasi hareketten ibaret.

Pipes'ın kitabının özü, terörizmle komünizmin iç içe geçip medyadaki eli silahlı Müslümanlar, fanatikler ve asiler imgesine dönüştüğü Reagan Amerikası'na siyasi olarak ne kadar uygun düştüğünün farkında olmasında değil, bizzat Müslümanların kendi tarihleri konusunda başvurulacak en kötü kaynak oldukları tezinde yatıyor. *Allah Yolunda: İslam ve Siyasi İktidar*'ın sayfaları, İslam'ın kendi kendini temsil etme, anlama, özbilinç geliştirme yeteneksizliğine göndermelerle ve İslam'ı anlama konusunda çok daha faydalı olan V. S. Naipaul gibi zeki tanıklara övgülerle dolu. Şarkiyatçılığın en bildik temalarından biriyle karşı karşıyayız şüphesiz: Onlar kendilerini temsil edemiyorlar, o yüzden de İslam hakkında onlardan daha çok şey bilen başkaları

tarafından temsil edilmeleri gerekir. Başkalarının sizi, sizin kendinizi bildiğinizden farklı şekillerde bilebilecekleri ve buradan değerli içgörüler çıkabileceği çoğunlukla doğrudur. Ama bu başka bir şey, yabancıların sırf yabancı oldukları için siz yerlileri, sizin kendinizi anladığınızdan daha iyi anladıkları şeklinde değişmez bir yasa koymak bambaşka bir şeydir. Dikkat ederseniz, İslam'ın görüşleri ile yabancıların görüşleri arasında bir *alışveriş* söz konusu bile değil: Ne diyalog, ne tartışma, ne de karşılıklı tanıma. Burada düpedüz, Batılı politika üreticisinin ya da onun sadık uşağının, sırf Batılı ve beyaz olduğu ve Müslüman olmadığı için daha değerli olduğunu iddia etmesi söz konusu.

Şimdi ne bilgisi, ne bilimi, ne anlayışı bu, Tanrı aşkına? Bir güç ifadesi ve mutlak otorite talebi, başka bir şey değil. Kumaşı ırkçılıktan kesilmiş ve ancak, kas kuvvetiyle doğru ilan ettiği doğruları dinlemeye önceden hazırlanmış bir izleyici kitlesinin kabullenebileceği bir şey. Pipes, İslam'ı bir kültür olarak değil bir baş belası olarak gören geniş bir müşteri kitlesine hitap ediyor ve onlar adına konuşuyor; Pipes'ın okurlarının çoğu onun İslam hakkında söylediklerini, kafalarında, 1960'larla 1970'lerin diğer baş belalarıyla –siyahlarla, kadınlarla, UNESCO ve BM gibi yerlerde dengeyi ABD aleyhine bozan ve yol açtıkları zahmetler için Senatör Moynihan'la Bayan Kirkpatrick'ten azar işiten sömürge-sonrası Üçüncü Dünya ülkeleriyle– birleştireceklerdir. Ayrıca, Pipes –ve onun temsil ettiği aynı kafadaki Şarkiyatçılarla uzmanlardan oluşan safta yer alanlar– programlı bir cehalete karşılık gelir. Pipes, Müslümanları, insanlığın suiistimal edilmiş ama büyük bir çeşitlilik içeren bir bünyeye sahip bir kısmının başkaldırısı ve emperyalizm bağlamında anlamaya çalışmak şöyle dursun; İslam'ın farklı toplumlar ve tarihlerde büründüğü biçimler hakkında yakın tarihlerde yapılan etkileyici çalışmalardan yararlanmak şöyle dursun; eleştirel teorideki, sosyal bilimdeki, beşeri bilimlerdeki ve yorum felsefesindeki muazzam ilerlemelerle ilgilenmek şöyle dursun; İslam dünyasının uçsuz bucaksız edebiyatıyla tanışmak için en ufak bir gayret göstermek şöyle dursun; inatla ve açıktan açığa Snouck Hurgronje gibi sömürge şarkiyatçılarıyla ve V. S. Naipaul gibi utanmazca sömürgeciliğin tarafını tutan döneklerle ittifak kurar.

Pipes'dan söz etmemin tek nedeni, Şarkiyatçılığın geniş siyasi ortamı hakkında bazı saptamalarda bulunmaya yardımcı olması. Şarkiyatçılığın önde gelen sözcülerinden Bernard Lewis bu siyasi ortamın varlığını rutin olarak yadsımakta ve örtbas etmekte, Şarkiyatçılığı iki yüz yıllık ortağı Avrupa emperyalizmden koparıp onun yerine mo-

dern klasik filolojiyle ve kadim Grek ve Roma kültürü araştırmalarıyla birleştirme yüzsüzlüğünü göstermektedir. Bu arada, yukarıda sözünü ettiğim geniş siyasi ortamın iki unsuru daha olduğunu belirtmekte fayda var: Filistin hareketinin yakın tarihlerde öne çıkması ve hem ABD'deki hem de başka yerlerdeki Arapların, kamusal alanda tasvir edilme biçimlerine açıkça karşı çıkmaları.

Bir yanda, Filistin meselesi ve Filistin'le Siyonizm arasındaki mukadder hesaplaşma, öte yanda da, kendi alanlarını ve ehliyetlerini dışarıdan gelen sorgulamalara karşı koruyan uzmanların oluşturduğu bir anonim şirket, bir profesyonel kast bilincine sahip Şarkiyatçılık loncası, benim Şarkiyatçılığa getirdiğim eleştiriye gösterilen hiddetli tepkiyi büyük ölçüde açıklıyor. Burada epey eğlenceli malzeme var aslında. Mesela kitabıma alenen saldıran bir Şarkiyatçı, bana yazdığı özel bir mektupta, bunu kitaba katılmadığı için değil, –aksine, söylediklerimin doğru olduğunu hissediyormuş– mesleğinin onurunu savunmak zorunda olduğu için yaptığını söylemişti! Ya da, *–Şarkiyatçılık*'ta alıntıladığım iki yazar, Renan ve Proust tarafından da açık açık kurulan– İslam fobisi ile Yahudi düşmanlığı arasındaki bağlantıyı ele alalım. Burada, birçok akademisyenin ve eleştirmenin aradaki bağı görmüş olmaları beklenirdi: modern Hıristiyan Batı'da İslam'a gösterilen düşmanlığın tarihsel olarak Yahudi düşmanlığı ile el ele gittiğini; aynı kaynaktan doğduğunu; aynı akıntıdan beslendiğini; Şarkiyatçılığın ortodokslukları, dogmaları ve disipliner yordamlarına getirilen bir eleştirinin Yahudi düşmanlığının kültürel mekanizmalarını kavrayış biçimimizi de genişlettiğini. Hayır, eleştirmenler böyle bir bağ kurmadılar; aksine, Şarkiyatçılık eleştirisinde Siyonizmi savunmak, İsrail'i desteklemek ve Filistin milliyetçiliğine saldırmak için bir fırsat buldular. Bunun nedenlerine baktığımızda Şarkiyatçılığın tarihi hakkında söylediklerimizin doğrulandığını görürüz, zira İsrailli yorumcu Dani Rubinstein'ın belirttiği gibi, İsrail'in Batı Şeria ve Gazze'yi işgali, Filistin toplumunun yıkılması ve Filistin milliyetçiliğine yönelik sürekli Siyonist saldırı düpedüz Şarkiyatçı kadrolar tarafından yönlendirilmiştir. Geçmişte Avrupalı Hıristiyan Şarkiyatçılar, Avrupa kültürüne, İslam'ı sömürgeleştirip bastırmak ve de Yahudileri hor görmek için argümanlar sunardı; oysa bugün Yahudi ulusal hareketinin yetiştirdiği sömürge memurları tarafından Müslüman ve Arap zihni hakkında üretilen ideolojik tezler, İsrail denilen beyaz-Avrupa-demokrasisinde ezilen bir azınlığın, Filistinli Arapların yönetilmesi işinde uygulamaya konuyor. Rubinstein biraz da üzüntüyle, İşgal Al-

tındaki Topraklar'ı yöneten bütün sömürge subaylarının ve Arap kültürü uzmanlarının İbrani Üniversitesi İslami Çalışmalar bölümünden çıktığını belirtir.

Bu bağlamda söz edilmesi gereken bir ironik durum daha var: Nasıl bazı Siyonistler, Şarkiyatçılığı eleştirilere karşı savunmayı üzerlerine vazife edinmişlerse, bazı Arap milliyetçileri de Şarkiyatçılık tartışmasını Arap dünyası üzerindeki Amerikan denetimini artırmayı amaçlayan emperyalist bir tezgâh olarak görmek gibi komik bir çaba içine girmişlerdir. Bu inanılmaz senaryoya göre, Şarkiyatçılığı eleştirenler anti-emperyalist falan değil, emperyalizmin gizli ajanlarıdır. Mantıksal olarak bundan, emperyalizme saldırmanın en iyi yolunun onun hakkında eleştirel hiçbir şey söylememek olduğu sonucu çıkıyor. Bu noktada, artık gerçekliği terk edip bir mantıksızlık ve beyin sulanması diyarına girmiş bulunuyoruz.

Şarkiyatçılık tartışmasının önemli bir kısmının altında, kültürler arasındaki ilişkinin hem eşitsiz hem de onmaz ölçüde seküler bir şey olduğunu fark etmenin getirdiği rahatsızlık vardır. Bu da bizi biraz önceki noktaya, Arap ve İslam dünyasında yakın dönemde girişilmiş olan çabalara getiriyor; bu çabalar çoğunlukla iyi niyetli olmalarına rağmen, kimi zaman da halkları tarafından sevilmeyen, Batı medyasının Arapları ya da İslam'ı temsil etmede gösterdikleri bayağılığa dikkat çekerken dikkatleri kendi yönetimlerinin yaptığı suistimallerden uzaklaştırmaya çalışan rejimler tarafından desteklenmekteler. Dünya enformasyon düzeni etrafındaki ihtilafın ve çeşitli Üçüncü Dünya ve sosyalist hükümetlerin bu düzeni reformdan geçirme konusundaki önerilerinin çok önemli bir uluslararası mesele boyutlarına ulaştığı UNESCO'da da koşut gelişmeler olmaktadır. Bu tartışmaların çoğu, ilk olarak, bilgi, enformasyon ve medya imajları üretiminin eşitsiz bir biçimde dağıtıldığını gösteriyor: Asıl üretim merkezleri, polemiklerde her iki tarafın da metropoliten Batı diye adlandırdığı yerde bulunmaktadır. İkinci olarak, daha zayıf tarafların ve kültürlerin bu mutsuzluk verici farkındalıkları; içinde birçok ayrımlar bulunsa da sadece bir tane seküler ve tarihsel dünya olduğunu ve ne yerliciliğin, ne ilahi müdahalelerin, ne bölgeciliğin, ne de ideolojik sis perdelerinin toplumları, kültürleri ve halkları birbirlerinden (özellikle de siyasi ve ekonomik amaçlarla diğerlerine nüfuz etme gücü ve isteği olanlardan) gizleyemeyeceğini daha iyi kavramalarına neden olmuştur. Ama, üçüncü olarak, dezavantajlı konumdaki bu sömürgecilik-sonrası devletlerin ve onların sadık entelektüellerinin çoğu, bence, bütün

bunlardan yanlış bir sonuca varmışlardır ki o da şudur: Ya bilgi üretimini kaynağında kontrol etmeye ya da dünya çapındaki medya pazarında halihazırda dolaşım halinde olan imajları iyileştirmeye, düzeltmeye, ıslah etmeye çalışılmalıdır; bütün bu imajların kaynaklandığı ve süreklilik kazanmalarına yol açan siyasi durumu değiştirmek için hiçbir şey yapılmasa da olur.

Bu tür yaklaşımların ayıpları ortadadır: Kısa ömürlü halkla ilişkiler faaliyetleri için muazzam miktarlarda petro-doların çarçur edilmesi ya da hepsi de milli güvenlik adına, ara sıra da neo-emperyalizmle savaşmak adına yapılan baskı, insan hakları ihlalleri ya da birçok Üçüncü Dünya ülkesinde görülen düpedüz çetecilik gibi meselelere değinmeye gerek bile yok. Ben bundan çok daha geniş bir meseleden, ne yapılması gerektiği ve salt tepkisel ya da negatif olmayan entelektüel çalışmalardan nasıl söz edebileceğimiz meselesinden bahsetmek istiyorum.

Şarkiyatçılığın bıraktığı miraslardan, hatta epistemolojik temellerinden biri de tarihselciliktir; yani Vico, Hegel, Marx, Ranke, Dilthey ve başkaları tarafından gündeme getirilen ve eğer insanlığın bir tarihi varsa, bu tarihin bizzat insanlar tarafından üretildiği ve tarihsel olarak, belli çağ ve anlara göre, karmaşık ama tutarlı bir bütünlüğe sahip bir şey olarak anlaşılabileceği şeklindeki görüştür. Özelde Şarkiyatçılık genelde de Avrupa'nın diğer toplumlar hakkındaki bilgisi söz konusu olduğunda tarihselcilik, insanlığı birleştiren tek insan tarihinin ya Avrupa'da doruk noktasına ulaştığı ya da Avrupa'nın veya Batı'nın ayrıcalıklı bakış açısından gözlemlendiği anlamına gelmiştir. Bu yüzden, Avrupa tarafından gözlemlenmeyen ve belgelenmeyen şeyler, daha ilerki bir tarihte yeni bilimler olan antropoloji, ekonomi politik ve dilbilime dahil edilinceye kadar "kaybolmuş"tur. İşte Eric Wolf'un tarihsiz halk dediği şeyin böyle sonradan tekrar su yüzüne çıkarılması sayesinde bir disipliner adım daha atılabilmiş, en önemli uygulayıcıları arasında Braudel, Wallerstein, Perry Anderson ve Wolf'un kendisinin yer aldığı dünya tarihi bilimi kurulmuştur.

Ancak –Ernst Bloch'un tabiriyle– Avrupa'nın Öteki'sinin eşzamanlı olmayan deneyimlerini ele alma kapasitesindeki bu genişlemeye, neredeyse her zaman, Avrupa emperyalizmi ile çeşitli biçimlerde inşa ve ifade edilen bu bilgiler arasındaki ilişki konusundan uzak durulması eşlik etmiştir. Batı emperyalizmi ideolojileri ve emperyalizm eleştirileri gibi birbirine zıt tavırları bünyesinde barındıracak ölçüde genişlemiş bir tarihselciliğin gelişmesi ile toprak ve nüfus biriktirme-

yi, ekonomileri kontrol altında tutmayı ve tarihleri homojenleştirmeyi sağlamış olan fiili emperyalizm pratiği arasındaki bağlantı hiçbir zaman epistemolojik bir eleştiriye tâbi tutulmamıştır. Bunu aklımızda tuttuğumuzda, örneğin –ideolojik olarak anti-emperyalist bir tavır takınan– dünya tarihinin yöntembilimsel varsayımları ve pratiği içinde, soykütüksel açıdan dünya tarihinin kendisinin babası durumundaki emperyalizmin yakın akrabası sayılabilecek Şarkiyatçılık ya da etnografya gibi kültürel pratiklerin yeterince ya da hiç dikkate alınmadıklarını söyleyebiliriz. Yani, bir disiplin olarak dünya tarihinde vurgu, ekonomik ve siyasi pratikler üzerinde olmuş ve bu pratikler, dünya tarihi yazımı tarafından, bir anlamda dünya tarihinin onlar hakkında ürettiği bilgiden ayrı ve farklı, ondan etkilenmeyen şeyler olarak tanımlanmışlardır. Bunların sonucunda ortaya şöyle tuhaf bir durum çıkar: Dünya ölçeğinde birikim, kapitalist dünya sistemi ya da mutlakiyetçiliğin nesebi hakkındaki teoriler (a) üç kuşak önce bir Şarkiyatçı ya da sömürgeci gezgin olan idraki kuvvetli ve tarihselci gözlemcinin ta kendisine bağımlıdır; (b) aynı zamanda eşzamanlı olmayan gelişmeleri, tarihleri, kültürleri ve halkları asimile eden homojenleştirici ve özümleyici bir dünya tarihsel şemaya da bağımlıdır; ve (c) dünya tarihinin özümleyici pratiğini, bir yanda Şarkiyatçılık gibi kısmi bilgilere, diğer yanda da "Batı"nın Avrupa-dışı, "çevre konumundaki" dünya üzerinde süren hegemonyasına bağlayan kurumsal, kültürel ve disipliner araçlara getirilebilecek örtük epistemolojik eleştirileri engeller ve örtbas ederler.

Sorun bir kez daha, tarihselcilik ve onun ayrılmaz özelliği olan evrenselleştirme ve kendi kendini geçerli kılma eğilimidir. Bryan Turner'ın ufak ama önemli kitabı, *Marx and the End of Orientalism* (Marx ve Şarkiyatçılığın Sonu), halihazırda evrenselleştirici tarihselciliğin kapsadığı deneyim alanını parçalara ayırma, yerinden etme ve merkezsizleştirme konusunda epey mesafe katetmiştir. Turner epistemolojik açmazı tartışırken, tekil değil çoğul nesnelere yönelik yeni bir analiz tipi yaratmak için Marksist-tarihselci düşüncenin kutuplaştırmaları ve ikili karşıtlıklarının (iradecilik-belirlenimcilik, Asya tipi toplum-Batılı toplum, değişim-atalet) ötesine geçilmesi gerektiğini ileri sürer. Keza, aralarında önemli bağlantılar olduğu halde genelde bu bağlantıların kurulmadığı alanlarda üretilen bir dizi çalışmada da, şimdiye kadar Şarkiyatçılığın, tarihselciliğin ve özcü evrenselcilik denebilecek şeyin hâkimiyeti altında olan tekil alanı parçalama, çözündürme ve hem yöntembilimsel hem de eleştirel olarak yeniden tasar-

lama sürecinde genel bir ilerleme sağlanmıştır.

Birazdan bu çözündürücü ve merkezsizleştirici sürece örnekler vereceğim. Ama hemen söylenmesi gereken, ne salt yöntembilimsel ne de salt tepkisel bir şey olduğu. Örneğin, sömürgeci iktidarla akademik Şarkiyatçılığın zorba ittifakına, onlarla savaşmak için bir çeşit yerli ideolojisiyle desteklenen yerlici hislere safları sıklaştırma çağrısında bulunarak cevap veremezsiniz. Mesela, İran ve Filistin mücadelelerini destekleyen birçok Üçüncü Dünyalı, anti-emperyalist eylemci bu tuzağa düştü; ya Humeyni rejiminin iğrençlikleri konusunda söyleyecek bir şey bulamadılar ya da Filistin'le ilgili olarak, Lübnan bozgunundan sonra bayatlamış devrimcilik ve silahlı mücadele klişelerine başvurdular. Mesele eski Marksist ya da dünya-tarihsel retoriği yeniden dolaşıma sokma meselesi değildir; bu retoriğin şaibeli başarısı, artık uygunsuzluğu ve soykütüksel kusurları açığa çıkmış eski kavramsal modellere yeniden entelektüel ve teorik itibar kazandırmaktan ibarettir. Hayır: Bence hem siyasi hem de teorik terimlerle düşünmeli, Frankfurt Okulu'nun tahakküm ve işbölümü adını verdiği şeyleri temel sorunlar olarak görmeliyiz. Ayrıca analizde teorik, ütopyacı ve özgürlükçü bir boyutun bulunmayışı sorunuyla da hesaplaşmalıyız. Tarihselcilik malzemesini birbirinden radikal biçimde farklı bilgi arayışları içinde dağıtıp yeniden toparlamadıkça yol alamayız; bunu da, tarihselci sistemlerin ve indirgemeci, pragmatik ya da işlevselci teorilerin hâkimiyetine ve profesyonelleşmiş tikelciliklerine direnmeden hiçbir yeni bilgi projesi oluşturulamayacağının farkına varmadan yapamayız.

Bu hedeflere ulaşmak, ilk bakışta göründüğü kadar zor değildir. Çünkü Şarkiyatçılığın yeniden ele alınışı, daha önce bahsettiğim türden ve artık daha ayrıntılı ifade edilmesi şart olan birçok başka faaliyetle sıkı sıkıya bağlantılı olmuştur. Nitekim, Şarkiyatçılığın metropoliten ülkelerdeki erkek egemenliğiyle, yani ataerkillikle aynı türden bir pratik olduğunu görebiliyoruz artık: Şark geleneksel olarak kadınsı, sahip olduğu zenginlikler de bereketli bir şey olarak tasvir edilmiş; başlıca simgeleri şehvetli kadın, harem ve despotik –ama tuhaf biçimde çekici– sultan olmuştur. Üstelik, tıpkı ev kadınları gibi Şarklılar da sessizliğe ve sınırsız süslemelere mahkûm edilmişlerdir. Bu malzeme, modern Batı kültürünün merkezinde yatan ve feministler, siyah araştırmaları alanında çalışan eleştirmenler ve anti-emperyalist eylemciler tarafından ayrı ayrı aydınlığa kavuşturulan cinsel, ırksal ve siyasal asimetriyle açıktan açığa bağlantılıdır büyük ölçüde. Örneğin

Rider Haggard'ın *She* (O [dişil]) adlı kitabı hakkında Sandra Gilbert'ın yakın tarihlerde yaptığı harika çalışmayı okumak demek, Victoria Çağı'nın bastırılan cinselliği, yurtdışı fantezileri ve emperyalist ideolojinin on dokuzuncu yüzyıl erkek imgelemi üzerindeki egemenliği arasında ne kadar yakın bir ilişki olduğunu kavramak demektir. Keza, Abdül Jan Muhammed'in *Manichean Aesthetics* (Manici Estetik) adlı çalışmasında da, aynı yerin, Afrika'nın siyah ve beyaz edebiyatlarının birbirine koşut ama birbirinden sürekli kopuk sanatsal dünyaları araştırılıyor; edebiyat alanında bile daha özgür görünen yüzeyin altında katı bir ideolojik sistemin işlediği ileri sürülüyor. Ya da Peter Gran'in anti-emperyalist, anti-Şarkiyatçı, titizlikle araştırılmış ve somut bir tarihsel bakış açısıyla yazılmış *The Islamic Roots of Capitalism* (Kapitalizmin İslami Kökleri) adlı kitabı gibi bir çalışma sayesinde, daha önce İslami ya da Şark ekonomi tarihi söyleminin üzerini örttüğü donmuş Şarkiyatçı yüzeyin altında ne kadar uçsuz bucaksız, görünmez bir insani gayret ve yaratıcılık alanı uzandığı sezilmeye başlanabilir.

Şarkiyatçılık karşıtı eleştiriyi besleyen itkilere benzer itkilerle yapılmış analizlerin ve teorik projelerin daha birçok örneği vardır. Bunların hepsi de müdahaleci bir yapıdadır, yani kendilerini bilinçli olarak süregiden disipliner söylemlerin hassas konjonktürel düğüm noktalarına yerleştirirler ve burada her biri yeni bilgi nesneleri, yeni insani etkinlik praksisleri ve yaygın paradigmatik normları yıkan ya da en azından kökten değiştiren yeni teorik modeller yaratır. Bu tür çabalar arasında şunları sayabiliriz: Linda Nochlin'in on dokuzuncu yüzyıl Şarkiyatçı ideolojisinin sanat tarihi bağlamında nasıl işlediği hakkındaki araştırmaları; Hanna Batatu'nun modern Arap devletinin siyasi davranış alanını yeniden inşa etmeye yönelik muazzam çalışması; Raymond Williams'ın duygu yapıları, bilgi cemaatleri, yeni ortaya çıkan ya da alternatif kültürler, coğrafi düşünce kalıpları (o harika kitabı *The Country and the City*'de [Kır ve Kent] olduğu gibi) hakkındaki devamlı araştırmaları; Talal Asad'ın önemli antropoloji teorisyenlerinin yapıtlarında kendi kendilerini hapsetmeleri hakkındaki açıklamaları ve kendi saha çalışmaları; Eric Hobsbawm'ın yeni "geleneğin icadı" ya da icat edilmiş pratikler formülasyonu ve bu formülasyonun tarihçiler tarafından hem tarihçinin kendi işinin, hem de daha önemlisi, yeni ortaya çıkan ulusların icadının çok önemli bir göstergesi olarak incelenmesi; Japon, Hint ve Çin kültürlerinin Masao Miyoshi, İkbal Ahmed, Tarık Ali, A. Sivanandan, Romila Thapar, Ranajit Guha çev-

resindeki grup (*Madunluk Çalışmaları*), Gayatri Spivak ve Homi Bhabha ile Partha Miller gibi daha genç akademisyenler tarafından yeniden incelenmesinin ürünü olan çalışmalar; Arap edebiyat geleneğinin taşlaşmış klasik yapılarını yeniden tanımlamaya ve canlandırmaya çalışan Arap edebiyat eleştirmenlerinin –*Fusoul* ve *Mawakif* grupları, Elias Khouri, Kemal Ebu Deeb, Muhammed Bannis ve diğerlerinin– taze, yaratıcı çalışmaları ve buna paralel olarak, romanlarını ve eleştirilerini bilinçli olarak alana hâkim olan kültürel klişelere ve temsillere karşı kaleme alan Juan Goytisolo ile Salman Rushdie' nin kurgusal yapıtları. Burada, *Bulletin of Concerned Asian Scholars*'daki (Kendilerini Sorumlu Hisseden Asyalı Akademisyenler Bülteni) öncü çabalarından ve yakın tarihlerde iki kere, bu grubun toplantılarının açılış konuşmalarını yapan Amerikalı bir Çinbilimci (Benjamin Schwartz) ve Hintbilimcinin (Ainslee Embree), Şarkiyatçılık eleştirisinin kendi alanları için ne anlama geldiği üzerinde ciddi ciddi düşündüklerinden bahsetmekte de yarar var (Ortadoğu konusunda uzman akademisyenler arasında böyle açık bir düşünce faaliyeti gerçekleştiren kimse çıkmadı henüz). Ayrıca, siyasi ve tarihsel alanlarda, bugün başka kimsede eşine rastlanmayan ödünsüz bir katılık ve bağımsız radikalizm numunesi olan Noam Chomsky'nin yıllardır yaptığı çalışmaları; edebiyat teorisi alanında, (terimin en geniş ve en derin anlamıyla) toplumsal bir anlatı modelinin Fredric Jameson tarafından geliştirilen sağlam teorik ifadeleri; Richard Ohmann'ın son dönem çalışmalarında ampirik araştırmalar sonunda ulaştığı kanon ayrıcalığı ve kurum tanımları; Richard Poirier'ın çağdaş teknolojik, imgelemsel ve kültürel ideolojileri eleştirmek için Emerson'dan kalkarak geliştirdiği perspektifler ve Leo Bersani'nin merkezsizleştirici, yeniden bölüştürücü yoğunluk ve dürtü kavramları hakkındaki araştırmalarını da anmadan geçmemek gerek.

Sonuç olarak, bütün bunları Şarkiyatçılık eleştirisinin bir parçası olduğu daha geniş girişimi biçimlendirecek ortak bir çaba içinde bir araya getirmek isterim. İlk olarak, bir izleyiciler ve taraftarlar çoğulluğu ile karşı karşıyayız: Bahsettiğim yapıtların ve yazarların hiçbiri, gerçekten önemli sayılabilecek Tek bir izleyici kitlesi adına ya da tek bir baskın Hakikat, Batı (ya da Doğu, fark etmez) aklıyla, nesnelliğiyle, bilimiyle müttefik bir Hakikat aşkına çalıştığını iddia etmemektedir. Aksine, burada her birinin ilgileri/çıkarları, siyasi istekleri, disipliner amaçları inkâr edilmek yerine açıkça kabul edilen bir alanlar çoğulluğuyla, çoklu deneyimlerle ve farklı taraftar kitleleriyle karşılaşı-

rız. Bütün bu çabalar, merkezsizleştirilmiş bir bilinç denebilecek şeyin ürünüdür; çoğunlukla bütünleştirici ve sistematikleştirici olmayan (hatta bazı durumlarda bütünleştirme ve sistematikleştirme karşıtı olan) bu bilinç merkezsizleştirilmiş olduğu için düşünümselliği ve eleştirelliği azalıyor değildir. Sonuçta bu çabalar bir egemen otorite, yöntembilimsel tutarlılık, kanoniklik ve bilim merkezine başvurarak müşterek bir birliğin peşine düşmek yerine, kendi aralarında bir araya gelme zeminleri yaratma imkânını sunarlar. Bu yüzden de, bilinen bir metropoliten iktidar merkezine yerleştirilebilecek coğrafi ve tarihsel bir bakış açısının hükmü altında olan tek bir topoğrafya olmaktan çok, faaliyet ve praksis düzlemleridirler. İkinci olarak, bu faaliyet ve praksisler, aleyhlerine çalıştıkları genellikle otoriter olan yerleşik sistemler karşısında bilinçli olarak seküler, marjinal ve muhalif bir tavır alırlar. Üçüncü olarak, mütehakkim, zorlayıcı bilgi sistemlerine son vermeyi amaçladıkları için de (bunu ille başarmaları da gerekmez) siyasi ve pratik bir nitelik taşırlar. Bence şunu söylemek abartı olmaz: Bütün bu alanlarda gerçekleştirilen analizlerin siyasi anlamı, Şarkiyatçılığın tersine, antika meraklılarına ya da küratörlere özgü bir bilgi anlayışının nihailiği ve kapanmışlığı üzerine değil de, sorgulayıcı, açık bir analiz üzerine kurulu olduğu için, programatik olarak baştan sona özgürlükçüdür; hem de –genellikle zor ve çetrefil olan– bu tür analizler son tahlilde paradoksal olarak tevekkülcü görünebilecek olmasına rağmen, Adorno'nun negatif diyalektiğinin verdiği dersi hatırlayarak analize sözün tam anlamıyla aykırı, yapıbozumcu ve ütopyacı bir şey olarak bakmalıyız.

Ama her türlü yoğun, yaptığı işe kendini inandırmış ve yerel entelektüel çalışmanın başına bela olan bir sorun kalır geriye: Bu yüzyılda ilk kez ve en güçlü biçimde Georg Lukács tarafından analiz edilen şeyleşme ve metalaşmanın zorunlu bir sonucu olan işbölümü sorunu. Myra Jehlen'in zekice ve duyarlılıkla kadın çalışmaları için güncelleme getirdiği sorundur bu: 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 ve yalnızca kadınlara ya da Şarklılara iyi davranan edebiyat iyi edebiyattır), ikincisi yöntem yoluyla içeri yerleşip dışlayıcı bir tutum almak (iktisat, Şarkiyatçılık, kadın edebiyatı hakkında yalnızca Mark-

sistler, Şarkiyatçılık karşıtları, feministler yazabilir).

İşte şimdi bu noktadayız: Kendi dargörüşlü, dışakapalı tahakkümünü ve huysuz savunmacılığını dayatan bir parçalanma ve uzmanlaşmanın eşiğinde ya da benim şahsen bu karşı-bilgilerin şimdiye kadar getirdiği bütün kazanımları ve muhalif bilinci çok kolay silebileceğini düşündüğüm bir tür büyük sentezin arifesindeyiz. Birçok olasılık söz konusu ve yazıyı bu olasılıkları listeleyerek bitireceğim. Sınırları daha fazla aşma, disiplin-aşırı faaliyetlere daha fazla girişme, entelektüel ve kültürel çalışmanın içinde yürütüldüğü –siyasi, yöntembilimsel, toplumsal, tarihsel– durumu daha yoğun bir biçimde dikkate alma gerekliliği. Kolektif olarak korundukları için (Gramsci'nin bazı tabirlerini değiştirerek kullanacak olursak) karşılıklı kuşatma yoluyla, *hem* manevra savaşı *hem de* mevzi savaşı yoluyla, yani kolektif olarak savaşılmaları gereken tahakküm sistemlerini yıkmayı hedefleyen net bir siyasi ve yöntembilimsel tavır alış. Son olarak, entelektüelin hem bir bağlamı tanımlamakta hem de onu değiştirmekte oynayabileceği rol bilincinin çok daha keskinleştirilmesi; çünkü bence bu bilinç olmadan, Şarkiyatçılık eleştirisi hoşça vakit geçirme aracından başka bir şey olmayacak.

II

DÜNYA, METİN, ELEŞTİRMEN

Muhalifler, İzleyiciler, Taraftarlar ve Cemaat

KİM YAZAR? Yazma işi kimin için yapılır? Hangi koşullarda? Bence bu soruların cevapları bir yorumlama siyasetinin öğelerini veriyor bize. Ama bu soruları dürüstlükten uzak ve soyut bir biçimde sormak ve cevaplamak istemiyorsak, bunların içinde bulunduğumuz zamanla neden bağlantılı olduğunu göstermeye yönelik bir girişimde bulunmalıyız. Başlangıçta şunu söylemek gerekiyor ki zamanımızın en göze batan yönü (en azından "hümanist"* kişi için – bu terim karşısında çelişkili duygular hissediyorum, hem çekici hem de itici buluyorum), bariz biçimde Ronald Reagan Çağı olmasıdır. Yorumlama siyaseti ile kültür siyaseti de bir bağlam ve ortam olarak işte bu çağın içinde icra edilmekte.

Yanlış anlaşılmak istemem; burada tarif ettiğim kültürel durumun Reagan'ın ortaya çıkmasına yol açtığını, Reagancılığın tipik örneği olduğunu, ya da bu durumla ilgili her şeyin Ronald Reagan'ın kişiliğine atfedilebileceğini ya da bağlanabileceğini söylemiyorum. Benim iddiam şu: "Eleştiri" adını verdiğimiz alandaki belli bir durum, Reagan çağında bir rol oynamakta olan düşünce akımları ve pratiklerle ilintili olmakla kalmayıp bunların ayrılmaz bir parçasıdır da. Dahası, "eleştiri"nin ve üniversitelerin geleneksel beşeri bilim dallarının, zaman içinde, doruk noktası Reagancılık olan ve Reagancılığın işine yaramış bir dizi gelişim geçirmiş olduklarını düşünüyorum. Bu yazıda akıl yürütürken kullanacağım savlar kaba halleriyle bunlar.

Burada çeşitli noktaları dile getirmek gerekiyor. Mevcut kültürel anı nitelendirmeye yönelik her türlü girişimin, en iyi haliyle hayalperest, en kötü haliyle de mesleki ölçülere aykırı görüleceğinin tama-

* Bu yazıda "hümanist" teriminin bildiğimiz anlamının yanı sıra, hatta daha da fazla "beşeri bilimler alanında çalışan kişi" anlamına geldiğini dikkate almakta fayda var. (ç.n.)

men farkındayım. Ama bu girişimlere böyle bakılması da mevcut kültürel ânın bir yönü bence; bu anda eleştiri faaliyetinin toplumsal ve tarihsel ortamı, mülayim (özgür, apolitik, ciddi), bir bütün olarak nitelendirilemeyecek (genel ve taraflı terimlerle betimlenemeyecek kadar karmaşık) ve bir şekilde tarihin dışında olduğu düşünülen bir bütünlüktür. Yani –sırf eleştirel inat yüzünden– denenmesi gereken şey tam da, mevcut hâkim kültürün daha en baştan uygunsuz görünmeye mahkûm ettiği *bu* türden genellemeler, *bu* türden siyasi betimlemeler, *bu* türden toparlamalar yapmakmış gibi geliyor bana.

Ben, kültürün çok etkili bir biçimde işleyip fikirler ve akademi dünyası ile kaba siyaset, örgütlü iktidar, devlet iktidarı ve askeri güç dünyası arasındaki fiili *bağlantıları* görünmez ve hatta "imkânsız" kıldığına inanıyorum. Örneğin, uzmanlık ve profesyonalizm kültü bakış açımızı o kadar daralttı ki bilgi alanları arasında pozitif (örtük ya da edilgin değil) bir karışmazlık öğretisi yerleşiklik kazandı. Bu öğretiye göre, genel halk kitlesini bilgisiz bırakmak ve insan varoluşuyla ilgili en can alıcı yönetim sorunlarını "bilirkişi"lere, yalnızca kendi uzmanlık alanlarından bahseden uzmanlara ve –ilk kez Walter Lippmann'ın *Public Opinion* (Kamuoyu) ve *The Phantom Public* (Hayalet Kamu) kitaplarında geniş bir toplumsal onay verilen sözcüğü kullanacak olursak– "işin içindekiler"e, yani işlerin gerçekte nasıl yürüdüğünü bilme ve daha da önemlisi, iktidara yakın olma gibi özel ayrıcalıklarla donatılmış olan (genellikle erkek) kişilere bırakmak en iyisidir.[1]

Hümanist kültür genelde bu antidemokratik görüşe üstü kapalı bir biçimde boyun eğmiştir; yönetim meseleleri adı verilen meselelerin, hem formüle edilişleri hem de yol açtıkları siyaset açısından, insan dayanışmasını geliştirdiği pek söylenemeyeceği için bu daha da üzüntü verici bir durumdur. Karşılıklı bağımlılığın ve siyasi bilincin gittikçe arttığı bir dünyada, örneğin, ülkelerin sadece Sovyet-yanlısı ya da Amerikan-yanlısı şeklinde sınıflandırılmaları gerektiği gibi bir görüşü kabul etmek hem haksız hem de lüzumsuz olur. Ama bu sınıflandırma –onunla birlikte, bir dizi soğuk savaş motifi ve semptomunun yeniden ortaya çıkışı (Noam Chomsky, *Towards a New Cold War* [Yeni Soğuk Savaşa Doğru] adlı kitabında bunu ele alır)– dış politikayla ilgili düşünceler üzerinde hâkimiyet kurmuş durumdadır. Hümanist kültürde bu duruma karşı etkili bir panzehir işlevi görebilecek

1. Ronald Steel, *Walter Lippmann and the American Century* (Boston, 1980), s. 180-5 ve 212-16.

pek bir şey yoktur; nitekim Uluslararası Kalkınma Meseleleri Bağımsız Komisyonu'nun *Kuzey-Güney: Bir Hayatta Kalma Programı* başlığını taşıyan 1980 Raporu hakkında söyleyecek doğru dürüst lafı olan pek az hümanist çıkmıştı. Şu anda siyasi söylemimiz terörizm, Komünizm, İslami fundamentalizm ve istikrarsızlıktan ılımlılık, özgürlük, istikrar ve stratejik ittifaklara kadar, düşünceye ket vuran bir dizi iri soyutlamayla tıka basa dolu; bunların hepsi de netlikten uzak ve hem iddialı, hem de inceltilmemiş yaklaşımlar. İnsan toplumu hakkında küresel düzeyde (Richard Falk'ın *A Global Approach to National Policy* [1975, Ulusal Politikaya Küresel Bir Yaklaşım] adlı kitabında özlü bir biçimde yaptığı gibi) ya da gündelik hayat düzeyinde fikir yürütmek neredeyse imkânsız. Philip Green'in *The Pursuit of Inequality*'de (Eşitsizliğin Peşinde) gösterdiği gibi, eşitlik, refah vb. kavramlar entelektüel manzaranın dışına itilmiş vaziyette. Bunun yerine, hem ülke içinde hem de uluslararası sahada, kaba, sosyal-Darwinci bir başının çaresine bakma ve kendi-kendini-geliştirme tablosu sunuluyor Reagancılık tarafından; "üretkenlik" ya da "serbest teşebbüs" denen şeylerin hükmü altındaki dünyanın bir yansıması bu tablo.

Bunlara bir de liberalizmin ve Sol'un entelektüel bir dağınıklık içinde olmasını ekleyince iç karartıcı perspektifler çıkıyor ortaya. Bu perspektifler, onlara rağmen kendi bahçemizi nasıl işlememiz gerektiği sorusunu değil, onların içinde ortaya çıkan kültürel çalışmaları nasıl kavramak gerektiği sorusunu gündeme getiriyor. Bu yüzden, burada, meseleyi kaçınılmaz olarak tamamlanmamış bırakmayı, abartılar, genellemeler ve kaba saba nitelemeler yapmayı göze alarak bu işe girişeceğim. Son olarak, tam anlamıyla işlenmiş bir program ancak kolektif olarak ve ayrı bir çalışmada geliştirilebilecek olmasına rağmen, çok hızlı bir biçimde, kültürel çalışma yürütmenin alternatif bir yolunu önereceğim.

"Taraftarlar", "izleyiciler", "muhalifler" ve "cemaat" gibi terimleri, kimsenin sadece kendisi için yazmadığını hatırlatmak için kullanıyorum. Her zaman bir Öteki vardır; bu Öteki yorumlamayı ister istemez bir toplumsal faaliyet haline getirir ve bunun da öngörülemez sonuçları, izleyicileri, taraftarları vs. bulunur. Ayrıca şunu da eklemek gerekir ki yorumlama, bugün fena halde ahlaki rehabilitasyon ve toplumsal yeniden tanımlanma ihtiyacı duyan bir sınıf olan entelektüellerin işidir. Sosyal bilimci kadar hümanist için de bugün acilen incelenmesi gereken mesele, bilginin bir bileşeni olarak enformasyonun statüsüdür: Sosyopolitik statüsü, günümüzdeki yazgısı, ekonomisi (ya-

kın tarihlerde Herbert Schiller'in *Who Knows: Information in the Age of the Fortune 500* [Kim Biliyor: *Fortune 500** Çağında Enformasyon] adlı kitabında ele aldığı konudur bu). Hepimiz, örneğin enformasyon *sahibi olmanın* ve enformasyon içeren metinler yazıp yorumlamanın ne demek olduğunu bildiğimizi sanırız. Ama, Fritz Machlup'un *Production and Distribution of Knowledge in the United States* (ABD'de Bilginin Üretim ve Dağıtımı) adlı kitabının net bir biçimde sergilediği gibi, bilgi ve enformasyon üretimi üzerinde daha önce eşi görülmedik ölçüde çok durulan bir çağda yaşıyoruz. Peki, IBM ve AT&T –dünyanın en büyük şirketlerinden ikisi– yaptıklarının "bilgi"ye "insanlar için" işlerlik kazandırmak olduğunu iddia ettiklerinde bu enformasyon ve bilgiye ne olur? Hümanist bilgi ve enformasyonun, meta üretimi ve pazarlamasına farkına varmadan (burası çok komik işte) ortak olmamak için –hümanistlerin yaptıklarının, sonuçta hümanizme son derece aykırı bu sürecin üzerine yarı-dini bir örtü çekip gizlemekten ibaret hale gelmemesi için– oynayabilecekleri rol nedir? Gerçek bir seküler yorumlama siyaseti, bu soruyu es geçerse kendi sorumluluğunu yadsımış olur.

1

Yakın tarihlerdeki bir MLA (Modern Language Association) toplantısında, büyük bir üniversite yayınevinin standındaki cana yakın satış sorumlusuna, çalıştığı yayınevinin son derece uzmanlaşmış, ileri düzeyde edebiyat eleştirisi kitaplarından çok sayıda bastığını söyleyip, "Kim okuyor bu kitapları?" diye sordum. Çoğu ne kadar parlak ve önemli olursa olsun, bunların okunması güç ve bu yüzden de geniş bir izleyici kitlesi –en azından bu ekonomik kriz döneminde düzenli olarak yayınlanmalarını gerekçelendirecek kadar geniş bir izleyici kitlesi– bulamayacak kitaplar olduğunu ima ediyordum tabii ki. Aldığım cevap manidardı – tabii doğru olduğunu varsayıyoruz. Uzmanlaşmış, gelişkin (yani, Yeni Yeni**) eleştiri yazanlar birbirlerinin kitaplarını

* *Fortune* dergisinin her yıl yayımladığı "dünyanın en büyük 500 şirketi" listesi. (ç.n.)

** "Yeni eleştiri", ABD'de 1930'lardan sonra J.C. Ransom, Allen Tate, R. P. Blackmur, Cleanth Brooks gibi eleştirmenlerce temsil edilen biçimci metinsel çözümleme anlayışı. "Yeni Yeni Eleştiri" ise, 1960'lardan itibaren, fenomenoloji, yorumsama, yapısalcılık ve post-yapısalcılık gibi kıta Avrupasından gelen akımlardan etkilenmiş eleştiri anlayışı. Önemli temsilcileri arasında Paul de Man, J. Hillis Miller ve Harold Bloom bulunmaktadır. (ç.n.)

sektirmeden okuyorlarmış. Böylece, bu tür her kitabın "normal şartlarda" üç bin civarında satması kısmen garantilenmiş oluyormuş. Bu "normal şartlarda" lafı bana biraz muğlak geldi, ama bunu geçebiliriz. Önemli olan bu yayınevinin hoş, küçük bir izleyici kitlesi oluşturabilmesi ve onları sürekli besliyor olmasıydı. Ateşli yemek ve egzersiz düşkünlerinin oluşturduğu gittikçe genişleyen kitle, aksamayan bir görev duygusuyla ve ciddiyetle birbirlerinin kitaplarını okuyan üç bin eleştirmenin oluşturduğu kitleye pek benzemese bile, yemek ve egzersiz kitapları basanlar da hiç bitmeyecekmiş gibi görünen lüzumsuz kitaplar dizisine durmaksızın yenilerini eklerken benzer bir ilkeyi uyguluyorlar.

Bu gerçek ya da hayali üç bin kişide özellikle ilginç bulduğum yan, son kertede ister (1920'lerden itibaren ve ondan sonraki otuz-kırk yıl boyunca I. A. Richards, William Empson, John Crowe Ransom, Cleanth Brooks, Allen Tate ve şürekası tarafından geliştirilen biçimiyle) Anglo-Amerikan Yeni Eleştiri'sinin, ister (Roland Barthes, Jacques Derrida vd.'nin 1960'larda geliştirdikleri) Yeni Yeni Eleştiri'nin ürünü olsunlar, düşünsel emeğin gittikçe daralan hücreler halinde bölünmesi gerektiği fikrini baltalamaktan ziyade savunmuş olmalarıdır. Ne kadar ironik, değil mi? Yeni Eleştiri sözel nesneye, kendi içinde gerçekten nasılsa öyle –dikkat dağıtan biyografi, toplumsal mesaj ve hatta açımlamalardan bağımsız olarak– bakma iddiasındaydı. Matthew Arnold'ın eleştirel programı, metinden doğrudan doğruya kültürün bütününe sıçrayarak değil, yalnızca inceden inceye işlenmiş edebi yapının inceden inceye kavranması yoluyla ulaşılabilecek olan kültürel değerleri anlayabilmek için son derece yoğun bir sözel analiz kullanarak ilerletilecekti.

Amerikan Yeni Eleştiri'sine yöneltilen, bir centilmenler ya da papazlar kulübü ahlakına sahip oldukları yolundaki eleştiriler, ancak buna, Yeni Eleştiri'nin bütün o elitizmine rağmen pratikte tuhaf biçimde popülist bir niyet güttüğü eklenirse doğrudur bence. Brooks ve Robert Penn Warren'ın pedagojisinin (ve şüphesiz vaazlarının) ardındaki fikir, doğru dürüst yol gösterilen herkesin kendini eğitimli bir centilmen gibi hissedebileceği, hatta öyle davranabileceğiydi. Salt tasarım düzeyinde hiç de abes bir tutku değildi bu. O acayip kibarlıklarıyla ne kadar dalga geçilirse geçilsin, Yeni Eleştiri'cilerin bu dönüşümü sağlamak için, şiir okuruyla şiir arasına giren –onlara göre, edebiyat profesörleri tarafından eklenen– uzmanlaşmış saçmalıklar olduğunu düşündükleri her şeyi kaldırmak gibi büyük bir amaç güttükleri gizlene-

mez. Yeni Eleştiri'nin nihai toplumsal ve ahlaki mesajlarının sorgulanabilir bir değer taşımasını bir yana bırakacak olursak, bu okulun kasten ve belki de münasebetsiz bir biçimde, edebiyat öğrencileriyle öğretmenlerinin oluşturduğu çok geniş, neredeyse sınırsız izleyici kitlesinden geniş bir duyarlı okurlar cemaati yaratmaya çalıştığını teslim etmemiz gerekir.

Baş savunuculuğunu Barthes'ın yaptığı Fransız *nouvelle critique* akımı da ilk günlerinde aynı şeyin peşindeydi. Profesyonel edebiyat araştırmacıları loncası, yine, edebiyata karşı duyarlılığın gelişmesini önleyen bir şey olarak niteleniyordu. Bu durumun çaresi de, hem yazarlara hem de mürekkep yalamış okurlara yeni bir özgürlük öneren, dilbilimsel, psikanalitik ve Marksist terimlerden oluşmuş bir jargona dayalı özel bir okuma tekniğiydi. *Écriture* felsefesi, başta yapısalcı etkinliğe bir kere teslim olunduktan sonra (bunun kolay bir süreç olduğu açıktı), daha geniş ufuklar ve eskisi kadar kısıtlı olmayan bir cemaat vaat ediyordu. Çünkü yapısalcı nesrin güçlüklerine rağmen, belli başlı yapısalcılar arasında okurları dışlama yönünde bir eğilim yoktu; aksine, Barthes'ın Raymond Picard'a yönelik çoğunlukla küfürlü saldırılarının gösterdiği gibi, eleştirel okumanın temel amacı klasiklere, profesyonel edebiyat donanımları olmadığı için korkup onlardan uzak durmuş olan yeni okurlar kazandırmaktı.

Demek ki yaklaşık kırk yıl, hem Fransa'da hem de Amerika Birleşik Devletleri'nde, "yeni" eleştiri okulları kendilerini, edebiyatı ve yazıyı sınırlayıcı kurumlardan çekip koparmaya adamışlardı. Okuma, dikkatle öğrenilmiş teknik becerilere ne kadar dayanırsa dayansın, büyük ölçüde bir kamuya mal etme edimi haline gelecekti. Metinlerin kilidi ya da şifresi çözülecek, sonra da ilgi duyan herkese teslim edilecekti. Simgesel dilin kaynakları, ya gereksiz "profesyonel" bilgilerin ya da birikmiş tembelce aldırmazlık alışkanlığının getirdiği zayıflıklardan mustarip olduğu varsayılan okurların eline verilecekti.

Yani, Fransız ve Amerikan Yeni Eleştirisi kitle kültürü içinde otoriteyi elde etmek için rekabet ediyorlardı; bu otoritenin başka bir dünyaya ait alternatifleri filan değillerdi. Sonradan aldıkları hal yüzünden, bu iki okulun başlangıçta kendilerine koydukları misyonerce amaçları unutuyoruz sıklıkla. Her iki okul da tam olarak, Jean-Paul Sartre'ın bağımlı edebiyat ve bağımlı yazar hakkındaki fikirlerini üreten âna aittirler. Edebiyat dünyaya dairdi, okurlar dünyanın içinde bulunuyorlardı; soru, olmak *ya da* olmamak değil, *nasıl* olmak gerektiğiydi; bu soru da en iyi, insanlara açık çeşitli varoluşsal imkânların

dilde büründüğü simgesel biçimler dikkatle incelenerek yanıtlanırdı. Fransız ve Amerikalı eleştirmenler, fazlalıklarından arındırılmış dil hakkında doğru dürüst düşünmeyi öğrendiğinizde sözel disiplinin kendi kendine yetebileceği görüşünü paylaşıyorlardı; başka bir deyişle, Donne'ın metaforlarından ya da Saussure'ün *langue* ve *parole* arasında yaptığı özgürleştirici ayrımdan yararlanmak için profesör olmanız gerekmiyordu. Yani, Yeni Eleştiri'nin "fazla ince" ve hizipçi yönü kökten kurum-karşıtı eğilimiyle bir ölçüde gideriliyordu; bu eğilim hem Fransa'da hem de Amerika'da gözlemlenen coşkulu, terapik iyimserlikte tezahür ediyordu. Her türlü okula karşı insanlık saflarına katıl: Birçok insanın takdir edeceği bir mesajdı bu.

Her iki tür Yeni Eleştiri'nin de mirasının, kitlelere olmasa da daha geniş bir izleyici kitlesine ulaşma çabasını neredeyse bütün bütüne terk etmiş bir eleştiri yazısı biçimini alan şahsi-hizipsel bir bilinç olması ne kadar tuhaf, ne kadar sapkınca, değil mi? Benim inancım, hem Amerika'da hem de Fransa'da Yeni Eleştiri'deki biçimcilik eğiliminin akademi tarafından öne çıkarılmış olduğu yönünde. Çünkü gerçek şu ki dile yönelik disiplinli bir dikkat ancak dersliklerin düşük basınçlı atmosferi içinde serpilebilir. Dilbilim ve edebi analiz pazar yerine değil, modern okula ait işlerdir. Kabilenin dilini anlaştırma işi – ister modernizme tâbi kılınmış bir proje olarak, ister kitle kültürünün kuşatması altında sıkışmış Yeni Eleştiri'ler tarafından canlı tutulan bir umut olarak– her zaman, gerçekten mevcut büyük kabilelerin uzak kaldığı; reformcu, hatta devrimci bir inancın müritlerinden oluşmuş, yeni ortaya çıkan kabilelerin daha sıcak baktığı bir iş olmuştur. Bu müritler de sonuçta, büyük bir okurlar cemaati oluşturmaktan çok yeni inancı yoğun bir biçimde ayrılıkçı bir ortodoksiye dönüştürme derdindedirler.

Üniversite bu tür istekleri korur ve onları akademik özgürlük şemsiyesi altında barındırır; ona sonsuz itibar kazandıran bir şeydir bu. Ama *yakın okuma*'nın ya da *écriture*'ün savunulması gayet doğal olarak sözel analizin faydalarını kavrayamayan dışarlıklılara husumet duymayı gerektirebilir; dahası, iknanın genelde niyet temizliği ve icra kadar önemli olmadığı ortaya çıkmıştır. Zamanla, karmaşık teknikler çoğaldıkça loncanın bu hasmane duyguları da artmış ve izleyici kitlesini genişletme tasası, manastırvari bir düzen içinde soyut bir doğruluk ve metodolojik katılık peşinde koşma isteğine yenik düşmüştür. Eleştirmenler birbirlerini okumuş ve başka pek bir şeyi umursamamışlardır.

Evrensel okunma derdini bir yana bırakan Yeni Eleştiri'nin yazgısı ile F. R. Leavis'in kurduğu okulun yazgısı arasındaki koşutluklar manidardır. Francis Mulhern'in *The Moment of Scrutiny*'de (*Scrutiny** Ânı) hatırlattığı gibi, Leavis'in kendisi biçimci değildi ve kariyerine genelde Sol bir siyaset bağlamında başlamıştı. Leavis, büyük edebiyatın sınıflı topluma ve bir zümrenin buyruklarına temelden karşı olduğunu ileri sürüyordu. İngiliz Edebiyatı çalışmaları yeni, temelden demokratik bir bakış açısının mihenk taşı olmalıydı ona göre. Ama büyük ölçüde Leavisçilerin çalışmalarını üniversitede ve üniversite için yoğunlaştırmış olmalarından ötürü, modern sanayi toplumundaki sağlıklı, muhalif bir katılım olarak başlayan şey, söz konusu toplumdan acı bir biçimde geri çekilmeye dönüştü. İngiliz Edebiyatı çalışmaları, benim görüşüme göre, gittikçe daraldı ve eleştirel okumalar büyük geleneğe neyin sokulup sokulmaması gerektiği meselesine dönüşerek yozlaştı.

Yanlış anlaşılmasın, modern üniversitenin bünyesinde belirttiğim dönüşümleri yaratan habis bir şey olduğunu söylemek istemiyorum. Kaba partizan siyasetlerin nüfuzu ya da denetimi altına girmeyen bir üniversite lehinde söylenecek çok şey var tabii ki. Ama üniversitenin –burada Avrupa, Amerika, Üçüncü Dünya üniversiteleri ya da sosyalist üniversite arasında bir ayrım yapmaksızın modern üniversite üzerinde konuşuyorum– özellikle bir yönü, neredeyse hiç kısıtlanmayan bir etkiye sahip gibidir: Bilginin son derece parçalı bir biçimde varolması, aranması ve yayılması gerektiği ilkesinden bahsediyorum. Bu ilkenin altında yatan toplumsal, siyasi, ekonomik ve ideolojik nedenler her ne olursa olsun, uzun zamandır ona meydan okuyan çıkmamıştır. Hatta, şunu söylemek pek de abartı sayılmaz: Modern dünya kültüründeki en ilginç motiflerden biri, bilginin bireşimci, evrensel bir biçimde varolabileceği inancını savunanlarla, bilginin kaçınılmaz olarak uzmanlaşmış kompartmanlar içinde üretilip geliştirildiğine inananlar arasındaki tartışma olmuştur. Georg Lukács'ın şeyleşmeye yönelik saldırısı ve "bütünlük" savunusu, İslam dünyasında on dokuzuncu yüzyıl sonlarından beri, bütünleştirici bir İslam görüşünün gerekleri ile modern uzmanlaşmış bilim arasında arabuluculuk yapma ihtiyacı hakkında sürdürülen geniş kapsamlı tartışmalara çok benzer. Bu epistemolojik ihtilaflar, bu yüzden, bilgi üretiminin işliği olan üni-

* *Scrutiny*, Leavis'in 1930'larda çıkardığı dergi. "İnce eleyip sık dokumak" anlamına gelir. (ç.n.)

versite için merkezi önem taşır; bilginin *ne* olduğu ve nasıl keşfedilmesi gerektiği üniversitenin candamarıdır.

Modern bilginin tarihi, koşulları ve kuruluşuyla ilgili olarak son dönemlerde yapılan en etkileyici çalışmalar, toplumsal uzlaşmanın rolünü vurgulamıştır. Örneğin, Thomas Kuhn'un "araştırma paradigması", dikkatleri, bireysel yaratıcıdan kişisel inisiyatif üzerindeki cemaat baskılarına kaydırır. Galileo'lar ve Einstein'lar pek sık karşılaşılan şahsiyetler değildir; bunun nedeni ise dehanın ender rastlanan bir şey olması değil, bilim adamlarının üzerinde anlaşılmış araştırma yapma yollarına uymaları ve bu mutabakatın da cüretkâr girişimlerden çok tekbiçimliliği teşvik etmesidir. Bu tekbiçimlilik zamanla bir disiplin statüsü kazanırken, konusu da bir alan haline gelir. Bunların yanı sıra devreye çeşitli tekniklerin oluşturduğu bir aygıtlar bütünü girer ki, Michel Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nde göstermeye çalıştığı gibi, bu bütünün işlevlerinden biri de söz konusu alanın kendisinin, taraftarlarının ve kurumsal mevcudiyetinin tutarlılığını, bütünlüğünü ve toplumsal kimliğini korumaktır. Öyle durup dururken sosyolog ya da psikanalist olmaya karar veremezsiniz; antropoloji alanında bilgi statüsüne sahip önermeler üretemezsiniz; tarihçi olarak söylediklerinizin (ne kadar iyi araştırılmış olurlarsa olsunlar) tarihsel söyleme gireceğini zannedemezsiniz. İtimat kazanmanın belli kurallarından geçmeniz gerekir, kuralları öğrenmeniz gerekir, katkıda bulunmak istediğiniz alanın –büyük ölçüde aynı yollardan geçmiş– otoritelerini kabul etmeniz gerekir.

Bu açıdan bakıldığında uzmanlık, kısmen bir bireyin, deyim yerindeyse, oyunun kurallarını ne kadar iyi öğrendiği tarafından belirlenir. Ama uzmanlığın, *temelde*, bilim adamlarının entelektüel tavırlarına yön veren toplumsal uzlaşımlar tarafından mı, yoksa konunun kendisinin getirdiği farzedilen zorunluluklar tarafından mı oluşturulduğunu mutlak bir biçimde belirlemek güçtür. Uzlaşımlar, gelenekler ve alışkanlıkların, bir konuya bakmanın onu tamamen dönüştüren yollarını yarattıkları kesindir; tıpkı tarih, edebiyat ve filoloji konuları arasında, (birbirleriyle bağlantılı olsa da) farklı analiz teknikleri, farklı disipliner tavırlar ve farklı ortak görüşler benimsemeyi gerektiren türsel farklar olduğunun kesin olması gibi. Başka bir yerde saldırganca olduğunu kabul edebileceğim bir konum olarak, Şarkiyatçıların, alan araştırmaları uzmanlarının ve dış politika uzmanlarının, herhangi bir "dış gerçeklik"ten çok siyaset ve ideolojiyle ilgili nedenlerle, içinde çalıştıkları alanların beslediği kendi-kendinden-alıntı-yapma, sonsuz

tekrara düşme ve kalıp fikirler öne sürme tehlikeleri karşısında her zaman pek de duyarlı olmadıklarını iddia etmiştim. Hayden White yapıtlarında şunu göstermiştir ki tarihçiler salt anlatısal uzlaşımlara değil, aynı zamanda gerçekliğin nesnel bir aynası olmaktan çok uzak olan sözel geriye-bakış yönteminin olayları yorumlayanlara dayattığı neredeyse kapalı uzama da tâbidirler. Fakat bu görüşler bile, anlaşılır bir biçimde birçok insana rahatsız edici gelmelerine rağmen, bir "alan"la ilgili her şeyin ya bir yorumlama uzlaşımına ya da siyasi çıkara indirgenebileceğini söyleyecek kadar ileri gitmezler.

Bu yüzden, gelin, insan toplumuyla ilgili bilgi söz konusu olduğunda nesnellik diye bir şey olabileceğini ya da her türlü bilginin içrek ve öznel olduğunu ampirik olarak kanıtlamanın çok uzun sürecek ve neredeyse imkânsız bir iş olduğunu kabul edelim. Tartışmaya katılan her iki tarafta da epey mürekkep harcandı, ki Wayne Booth'un *Modern Dogma and Rhetoric of Assent*'de (Modern Dogma ve Rıza Retoriği) bilimciliği ve modernizmi ele alırken gösterdiği gibi, bunların hepsinin işe yaradığı da söylenemez. Biraz sonra tekrar dönmek istediğim bu çıkmazı öğretici bir biçimde açan bir girişim, okur-odaklı eleştirmenlerin (başta da Wolfgang Iser, Norman Holland, Stanley Fish ve Michel Riffaterre'in) oluşturduğu okulun geliştirdiği teknikler bütünü olmuştu. Bu eleştirmenler, okursuz metinler de en az metinsiz okurlar kadar yarım kalmış olduğu için, dikkatlerimizi yorumlama durumunun iki bileşeni etkileşime girdiğinde olup bitenler üzerinde odaklamamız gerektiğini ileri sürerler. Ama Fish hariç, okur-odaklı eleştirmenler yoruma özünde kişisel, içselleştirilmiş bir oluşum olarak bakma, böylece de tek başına yapılan şifre çözümünün oynadığı rolü, en az onun kadar önemli toplumsal bağlamı gözardı ederek şişirme eğilimindedirler. Fish, son kitabı *Is There a Text in This Class?*'de (Bu Sınıfta Bir Metin Var mı?), yorum cemaatleri adını verdiği şeylerin oynadıkları rolü; yani bilgi olduğunu düşündüğümüz şeyi, herhangi bir değişmez nesnel standart ya da mutlak hakikat eşdeğerinden çok daha fazla –sırf varolmalarıyla– kontrol eden grup ve kurumların (başta da derslik ve eğitimcilerin) oynadıkları rolü öne çıkarır. Eğer, Fish'in deyimiyle, "yorum şehirde oynanan tek oyun"sa, o zaman bundan genelde bilimsel tanıtlama yoluyla değil ikna etme yoluyla çalışan yorumcuların tek oyuncular oldukları sonucu çıkar.

Ben bu noktada Fish'den yanayım. Ama Fish bazı yorumların neden, hatta nasıl, diğerlerinden daha ikna edici olduklarını gösterme yolunda pek mesafe katetmez maalesef. Bir kez daha, birbirlerinin

yazdıklarını okuyan ve başka kimsenin umursamadığı ileri düzeyde üç bin eleştirmen örneğinin uyandırdığı şüpheye dönmüş durumdayız. Bir yorum cemaatinin kendi kendini onaylayan otoritesi daha fazla iktidar kazanıp, katı bir ortodoksi statüsüne ve istikrarlı bir izleyici kitlesine kavuştukça, izleyicilerinin, uzmanlaşmış dilinin ve kaygılarının gittikçe daralması, gittikçe daha hava geçirmez ve daha içine kapanık bir hal alması kaçınılmaz bir sonuç mudur? Dışarlıklıların girmesi yasaklanmış, iyi korunan ve gitgide küçülen bir tımar bölgesi dışında hiçbir şeyi umursamayan bir dille, yalnızca birbirleriyle ve birbirleri için konuşan (mesela) sosyologlar, felsefeciler ve politika bilimcisi olarak anılanlar arasında gözlenen bu durumun kabul edilebilir, hümanist panzehiri nedir?

Bir sürü nedenle, bu sorulara verilen iri iri cevaplar bana cazip ya da ikna edici gelmiyor. Bir kere, bir düşünce sisteminin her şeyi açıkladığına inanılan evrenselleştirme alışkanlığı çok çabuk yarı-dini bir sentez haline kayıveriyor. John Fekete'nin Yeni Eleştiri'nin doğrudan doğruya Marshall McLuhan'ın "teknokratik-dini eskatoloji"sine yol açtığını belirten *The Critical Twilight* (Eleştirel Alacakaranlık) kitabının verdiği gözaçıcı ders buymuş gibi geliyor bana. Aslında, kendimize uzmanlaşmış alanların ve her-şeyi-kuşatan hayali mitolojilerin sunduğu sığınaktan çıkma izni verdiğimizde, yorum ve yorumun gerekleri zorlu bir oyun oluşturur. Vizyonların, indirgeyici cevapların ve sistemlerin derdi, verileri çok kolayca homojenleştirmeleridir. Daha en baştan, burada adına layık bir eleştiriye yer kalmaz, izin verilmez, eleştiri imkânsızlaşır; sonuçta da insan sistemin parçalarını bir makinenin parçaları gibi manipüle etmeyi öğrenir. Evrensel bir açıklama türü olarak evrensel sistem, içine çok şey almak şöyle dursun, ya doğrudan özümseyemediği her şeyi karanlıkta bırakır ya da her zaman aynı şeyleri geveler durur. Böylece bir tür komplo teorisi haline gelir. Derrida'nın sözmerkezcilik adını verdiği şeyin ironik yanı, onun eleştirisi olan yapıbozumun da sözmerkezciliğin kendisi kadar ısrarcı, monoton ve kendi isteği hilafına sistematikleştirici olmasıymış gibi gelmiştir bana her zaman. Departmanlar arasındaki ayrımları yıkma isteğini alkışlayabiliriz, ama bunu yapmanın tek bir yöntemi olduğu anlayışını kabul etmemiz gerekmez. René Girard'ın mimetik arzu ve günah keçisi etkisi hakkındaki "disiplinlerarası" çalışmaları, başka hiçbir şeye kulak asmadan, bütün insan faaliyetlerini, bütün disiplinleri tek bir şeye dönüştürmek ister. Girard'ın ısrarla yapmamız gerektiğini söylediği gibi, bu tek şeyin temel önemdeki her şeyi kapsadığını

nasıl varsayabiliriz?

Bu ancak göreli bir şüpheciliktir, çünkü insan bütün tilkilerin eşit olduğunu söylemeden de tilkileri kirpilere tercih edebilir. Şimdi birkaç can alıcı ayrım yapalım. Kuhn, Foucault ve Fish'in fikirlerine, Giovanni Battista Vico ve Antonio Gramsci'ninkileri de eklememizde fayda olabilir. Sonuçta ortaya şöyle bir şey çıkar: Söylemler, yorum cemaatleri ve araştırma paradigmaları, Gramsci'ye göre ya dini ya da seküler olan entelektüeller tarafından üretilir. Gramsci'nin seküler ve dini entelektüelleri örtük olarak birbirlerinin karşısına yerleştirmesi, organik ve geleneksel entelektüeller arasında yaptığı ünlü ayrım kadar bilinmez, ama en az onun kadar önemlidir. Gramsci, 17 Ağustos 1931 tarihli bir mektupta, Cagliari'deki eski öğretmeni Umberto Cosmo'dan bahseder:

> Bana öyle geliyordu ki ben, Cosmo ve bu dönemin (yüzyılın ilk on beş yılının diyelim) daha birçok entelektüeli belli bir ortak zemini işgal ediyorduk: Hepimiz, bir ölçüde, İtalya'da Benedetto Croce'den kaynaklanan ve ilk öncülü modern insanın dinin... pozitivist dinin, mitolojik dinin ya da ne ad vermek istersiniz o türden bir dinin yardımı olmaksızın yaşayabileceği ve yaşaması gerektiği olan ahlaki ve entelektüel reform hareketinin birer parçasıydık...[2] Bu nokta bugün bile modern İtalyan entelektüellerinin uluslararası kültüre yaptıkları en önemli katkıymış gibi geliyor bana; bunu kaybedilmemesi gereken sivil bir zafer olarak görüyorum.[3]

Benedetto Croce şüphesiz Vico'nun modern dönemdeki en büyük öğrencisiydi; Vico hakkında yazılar yazarken Croce'nin niyetlerinden biri de Vico'nun düşüncesinin güçlü seküler temellerini açıkça ortaya koymak ve aynı zamanda sağlam ve başat konumdaki bir sivil kültürden yana tavır almaktı (Gramsci'nin "sivil zafer" terimini kullanmasının nedeni de buydu). Burada "zafer" lafı tuhaf bir uygunsuzluk içeriyormuş gibi gelebilir belki, ama bu tabir Gramsci'nin (Vico'da da örtük olarak bulunan) şu iddiasını dramatikleştirmeye hizmet eder: Modern Avrupa devleti, ortada siyasi bir aygıt (ordu, polis kuvveti, bürokrasi) olduğu için değil; devleti mümkün kılan, devlete yönetecek bir şey sağlayan, devleti insanlar tarafından yaratılan ekonomik, kültürel, toplumsal ve entelektüel ürünlerle dolduran sivil, seküler ve dindışı bir toplum olduğu için mümkün olabilmiştir.

2. Antonio Gramsci'den Tatiana Schucht'a, Giuseppe Fiori, *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary* içinde, çev. Tom Nairn (Londra, 1970), s. 74.

3. Gramsci'den Schucht'a, *Lettere dal Carcere* (Torino, 1975), s. 466; çeviri bana ait; Türkçesi için bkz. *Hapishane Defterleri*, çev. Kenan Somer (Ankara: Onur, 1986).

Gramsci, sivil toplumun seküler işleyişine dair Vico'cu-Croce'ci kazanımın, "içkinci düşünce" adını verdiği şey yönünde gitmesine izin vermek istemiyordu. Kendisinden önceki Arnold gibi Gramsci de şunu anlamıştı: toplumsal dünyada hiçbir şey, hatta doğa bile doğal değilse, şeylerin, yalnızca insan eylemliliği (*nascimento*) tarafından yaratıldıkları için değil, aynı zamanda dünyaya gelerek zaten orada olan başka bir şeyin yerine geçtikleri için de varoldukları söylenebilecektir: Toplumsal değişimin, toplumsal tarihle bağlantılı kültür dünyasına uygulandığında ortaya çıkan savaşçı yönüdür bu. Gramsci'nin *Modern Prens*'te ileri sürdüğü bir önermeden uyarlama yapacak olursak, "gerçeklik (ve dolayısıyla kültürel gerçeklik) şeyler toplumuna insan iradesinin uygulanmasının ürünüdür"; "felsefe ve felsefi görüşler dahil, her şey siyasi" de olduğuna göre bundan şunu anlamamız gerekir: Kültür ve düşünce alanında her ürün yalnızca kendine bir yer edinmek için değil, diğerlerini yenip yerlerini almak için de vardır.[4] Bütün fikirler, felsefeler, görüşler ve metinler, onları tüketecek kişilerin onayını almak ister; Gramsci burada, sivil topluma özgü bir dizi özelliğin –fikirleri, felsefeleri vs. cisimleştiren– metinlere, onun "sağduyu" dünyasına yayılma, sirayet etme ve egemen olma olarak tasvir ettiği şey yoluyla iktidar kazanma imkânı tanıdığını birçok kişiden daha iyi kavramıştır. Fikirler kabul edilmeyi gaye edinir; bu da demektir ki bir metnin anlamı, onun toplumsal mevcudiyet tarzı içinde, küçük ya da büyük bir grup insan tarafından onaylanmasına yol açan şeyler sayesinde yorumlanabilir.

Seküler entelektüeller örtük olarak bu kaygıların merkezinde yer alırlar. Onların toplumsal ve entelektüel otoritesi doğrudan doğruya ilahi olandan değil insanların yaptıkları, çözümlenebilir tarihten kaynaklanır. Burada Vico'nun kutsal olanı, kendi deyimiyle insani [*gentile*] alanın karşısına yerleştirmesi temel önemdedir. Tanrı tarafından yaratılan kutsal, ancak vahiy yoluyla ulaşılabilen bir alandır: Tamamlanmış ve kesinlikle dokunulmaz olduğu için tarihdışıdır. Fakat Vico kutsalla pek ilgilenmediği halde, dini-olmayan, insani dünya onu büyüler. "İnsani" [*gentile*] terimi *gens*'den, zaman içinde pul pul dökülerek tarihi yaratan aile grubundan gelir. Ama insanlık tarihini oluşturan akrabalıkları ve bağlantılılıkları –hukuk, siyaset, edebiyat, iktidar, bilim, duygular– *ingegno*, yani insan yaratıcılığı ve ruhu tarafından

4. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (New York, 1971), s. 171.

şekillendiği için, "insani" alan aynı zamanda seküler bir açılımdır da. Vico'nun yeni bilimi, kutsal bir *fons et origo*'ya, kaynak ve kökene değil buna ulaşmaya çalışır.

Ama buradan çok özel bir seküler yorumlama türü ve, daha da ilginci, yorumlama durumuna dair çok özel bir kavrayış çıkmaktadır. Bunun dolaysız bir göstergesi, Vico'nun, ileri doğru gittiği sıklıkta yanlara sapıp geriye de dönen kitabının kafa karıştırıcı kurgusudur. Tanrı Vico'nun seküler tarihinden kesinkes dışlanmış olduğu için, bu tarih ve onun içindeki her şey yorumcuya çok geniş bir yatay açılma alanı sunar; bu alan katedilirken birbiriyle bağlantılı birçok yapıyla karşılaşılacaktır. Bu yüzden Vico, tarih yorumcularının yapmaları gereken şeyi anlatmak için "bakmak" fiilini sık sık kullanır. Görülemeyen ya da bakılamayan şeyin ise –örneğin, geçmişin– malum olması gerekecektir; burada Vico'nun ironisi gözden kaçırılmayacak kadar açık seçik ortada, çünkü sonuçta şunu ileri sürüyor: İnsan geçmişin bugünü nasıl biçimlediğini, ancak kendini yaratıcı konumuna koyarak kavrayabilir. Bu da spekülasyonu, varsayımları, hayalgücünü, eşduyum yetisini gerektirir; ama tarihe insan eylemliliğinden başka bir şeyin neden olduğu şeklinde bir görüşe hiçbir zaman izin verilmemelidir. Tıpkı tarihin içinde gizemli bir biçimde işleyen ve Vico'nun Tanrı'nın inayeti dediği bir şey olduğu gibi, tarihsel gelişim yasaları da vardır elbette. Ama asıl önemli olan, tarihin ve insan toplumunun birbirini çaprazlamasına kesen, genellikle birbirleriyle çatışan ve birbirleriyle her zaman dağınık bir ilişkiye giren sayısız çabadan oluşmuş olmasıdır. Vico'nun yazısı bu kalabalık gösteriyi doğrudan yansıtır.

Son bir gözlemde bulunmak gerekiyor. Gramsci ve Vico'ya göre, yorum bu seküler yatay uzamı, ancak orada bulunan şeylere uygun yollarla değerlendirmelidir. Ben bunu şu şekilde anlıyorum: Bizi hemen tek bir başlangıç noktasına geri gönderen hiçbir açıklama yeterli değildir. Tıpkı hiçbir basit baskın yanıt olmadığı gibi, birbirlerinden kopuk hiçbir tarihsel oluşum ya da toplumsal süreç de yoktur. Bu yüzden, insanın yapıp etmelerindeki heterojenlik, ortaya çıkan sonuçlardaki ve aynı zamanda yorumlama beceri ve tekniklerindeki heterojenliğe denktir. Otorite, düzen ve ayrım varolsa bile, insanlık tarihini düzenleyen hiçbir merkez, baştan verili ve kabul gören hiçbir değişmez otorite, hiçbir sabit engel yoktur. Seküler entelektüel bir yandan kutsal kökenin namevcudiyetini, bir yandan da tarihsel fiili gerçekliğin karmaşık mevcudiyetini göstermeye uğraşır. İşte seküler yorum dinin namevcudiyetinin fiili gerçekliğin mevcudiyetine dönüştürülmesidir.

2

Küresel ve yanlış bir biçimde sistematik yanıtları reddettiğimize göre, en iyisi günümüzdeki fiili gerçeklik hakkında sınırlı ve somut bir biçimde konuşmak olacak; burada yaptığımız tartışma açısından bu gerçeklik de Reagan'ın Amerikası, daha doğrusu şimdilerde Reagancılığın miras aldığı ve yönettiği Amerika'dır. Örneğin, edebiyatı ve siyaseti ele alalım. Son on yılda, edebiyat incelemelerini çok büyük ölçüde, hatta kuruluşu itibariyle siyasetdışı gören örtük bir mutabakatın oluştuğunu söylemek abartı sayılmaz. Keats'i, Shakespeare'i ya da Dickens'ı tartışırken, siyasi konulara da değinebilirsiniz tabii, ama geleneksel olarak modern edebiyat eleştirisiyle (eleştiriye bugünlerde retorik, okuma, metinsellik, mecazbilim ya da yapıbozum da deniyor) ilişkilendirilen becerilerin, örneğin bir hükümet belgesine, sosyolojik ya da etnolojik bir rapora ya da bir gazeteye değil, *edebi* metinlere uygulanması gerektiği varsayılıyor. Alanların, nesnelerin, disiplinlerin ve mihrakların bu şekilde birbirlerinden ayrılması, benim bildiğim kadarıyla edebiyat bölümlerindeki akademisyenler tarafından hemen hiç tartışılmayan hayret verici ölçüde *katı* bir yapı oluşturur. "Alanlar"ın basit özlerini garanti altına alan bilinçdışı bir norm vardır sanki; alan sözcüğü doğal, nesnel bir olgunun entelektüel otoritesini kazanmıştır. Ayırma, basitlik, hakkında konuşulmayan uygunluk normları: Bu, epey güçlü bir depolitizasyon biçimidir, çünkü meslekler, kurumlar, söylemler ve uzmanlaşmış alanların fena halde pekiştirilmiş tutarlılığı bundan beslenir. Bu durumun sonuçlarından biri de, söz konusu ayrı alanlardaki ortodoksinin çoğalmasıdır. "Özür dilerim, ben bunu anlayamam. Ben sosyolog değil, edebiyat eleştirmeniyim."

Son dönemdeki eleştirmenler arasında açıktan açığa en siyasi tutum almış olanlarının –benim burada tartışacağım örnekte, Marksistlerin– yapıtlarında bu durumun kestiği entelektüel fatura son derece yüksektir. Fredric Jameson, bu yakınlarda her türlü standarda göre çok önemli bir entelektüel eleştiri yapıtı olan *The Political Unconscious*'ı (Siyasi Bilinçdışı) yayımladı. Kitap neyi tartışırsa tartışsın, az rastlanan bir parlaklık ve bilgi birikimiyle tartışıyor: Buna ilişkin hiçbir itirazım yok. Jameson, edebi metinlerin siyasi yorumuna öncelik verilmesi gerektiğini ve diğer yöntemlere karşı bir yorumlama edimi olarak Marksizmin, "görünürde birbirine düşman olan ya da birbiriyle kıyaslanamayan eleştirel işlemleri [yorumlama ediminin diğer çe-

şitlemeleri olarak] kendi bünyesine katarak onlara kendi içinde su götürmez bir sektörel geçerlilik atfeden ve böylece onları aynı anda hem iptal edip hem de alıkoyan o 'aşılmaz ufuk'"[5] olduğunu ileri sürüyor. Nitekim Jameson en güçlü ve çelişkili bütün çağdaş metodolojilerden yararlanarak bazı modern romanlara dair bir dizi özgün yorum getiriyor ve sonuç olarak üçüncü "aşama"sı Marksist olan üç "semantik ufuk"u işleyen bir çalışma üretiyor: Yani, *explication du texte*'den, toplumsal sınıfların ideolojik söylemleri yoluyla, nihai ufuk olan insanlık tarihi fonunda kavranan biçimin kendisinin ideolojisine geçiyor.

Jameson'ın kitabının, burada hakkıyla ele alamayacağım epey karmaşık ve son derece çekici bir argüman sunduğunu ne kadar vurgulasak azdır. Bu argüman Jameson'ın bütün kültürel ürünlerdeki ütopyacı unsurun insan toplumunda yeterince analiz edilmemiş, özgürleştirici bir rol oynadığını gösterdiği sonuç bölümünde doruk noktasına ulaşıyor; Jameson ayrıca, çok kısa ve manidar bir pasajda, anahatlarını çizmiş olduğu Marksist yorumbilgisinin (hem pozitif hem de negatif yorumbilgisinin) özellikle işe yarayabileceği (devlet, hukuk ve miliyetçilikle ilgili) üç siyasi tartışmaya da değiniyor.

Gelgelelim hâlâ bir dizi rahatsız edici güçlükle karşı karşıyayız. Kitabın yüzeyinin altında iki tür "Siyaset" arasındaki açıkça hesaplaşılmayan bir karşıtlık yatar: (1) Hegel'den Louis Althusser ve Ernst Bloch'a siyaset teorisinin tanımladığı siyaset; (2) En azından Amerika'da, deyim yerindeyse Reagan tarafından kazanılmış olan, günlük dünyadaki mücadele ve iktidar siyaseti. Jameson bu ayrımın neden varolduğu konusunda pek bir şey söylemiyor. İkinci Siyaset'in sadece bir kere, uzun bir dipnotun akışı içinde ele alındığını fark ettiğimizde, bu durum daha da rahatsız edici bir hal alıyor. Jameson bu dipnotta "etnik gruplar, semt hareketleri, ... aşağı tabakadaki işçi grupları" vs.'den genel bir biçimde bahsediyor ve zekice bir manevra yapıyor: Fransa'dan farklı olarak, neredeyse bütün seçim bölgelerinde dayatılan totalleştirici küresel siyasetin buraların yerel gelişimini ya ketlediği ya da bastırdığı Amerika'da, ittifak siyasetini savunuyor (s. 54). Kesinlikle haklı tabii ki (savlarını, sadece iki partinin tahakkümü al-

5. Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (Ithaca, N.Y., 1981), s. 10; bundan sonra bu kitaptan tüm alıntılar metnin içinde belirtilecektir. Burada Jameson'ın Marksizm için iddia ettiği şeyin, Deirdre David tarafından on dokuzuncu yüzyıl İngiliz romanının temel özelliği haline getirilmesi belki de tesadüf sayılmamalıdır. Bkz. Deirdre David, *Fictions of Resolutions in Three Victorian Novels* (New York, 1980).

tında olan bir Amerika manzarasını kapsayacak şekilde genişletseydi daha da haklı olurdu). Ama işin ironik tarafı şu ki Jameson bir yandan küresel perspektifi eleştirir ve onunla yerel ittifak siyaseti arasında köklü bir süreksizlik olduğunu kabul ederken, bir yandan da yerel olanı eşzamanlı olana tâbi kılma sonucunu doğuracak keskin bir yorumbilgisel küreselciliği savunmaktadır. Bu şunu demek gibi bir şey: Telaş etmeyin; Reagan sadece geçici bir olgu; tarihin kurnazlığı onun da hesabını görecek. Gelgelelim, Marksist vizyonun teleolojik etkililiğine duyulan dinsel nitelikli güvene şaibe uyandıracak ölçüde benzeyen bu güven sayılmazsa, yerel olanın ille de eşzamanlı olan tarafından tâbi kılınmasını, iptal edilmesini, alıkonmasını ve çözüme kavuşturulmasını sağlayacak hiçbir yol yoktur bence. Dahası, Jameson 1. Siyaset'in eşzamanlılığı ve kuramı ile 2. Siyaset'in moleküler mücadeleleri arasındaki bağlantının ne olduğunu tahmin etme işini tamamen okura bırakıyor. Bu iki alan arasında süreklilik mi vardır süreksizlik mi? Gündelik siyaset ve iktidar mücadelesi, yorumbilgisine, eğer tepeden öyle buyurulduğu için veya pasif bir "sızma" şeklinde girmiyorsa, nasıl girmektedir?

Bu soruların yanıtsız kalmasının nedeni, bence, tam da Jameson'ın varsayımsal izleyici kitlesinin kültürel-edebi eleştirmenlerden oluşmasıdır. Günümüz Amerikasında bu izleyici kitlesi de, yukarıda bahsettiğim disiplinler ayrımı üzerine kurulur, bu ayrım sayesinde mümkün olur. Bu, 1. Siyaset'in 2. Siyaset'ten tedricen ayrılmasını daha da şiddetlendirerek, Jameson'ın özerk insani faaliyet alanlarıyla uğraştığı şeklinde bariz bir izlenim yaratır. Bunun daha da paradoksal bir sonucu vardır. Jameson kitabın sonuç bölümünde kinayeli bir şekilde, sınıf bilincinin bileşenlerinin (dış tehditlere karşı gösterilen grup dayanışması gibi şeylerin) temelde ütopyacı olduklarını "çünkü bu tür (sınıf temelli) bütün kolektivitelerin, ulaşılmış bir Ütopik ya da sınıfsız toplumun nihai, somut, kolektif hayatının *mecazları* oldukları"nı iddia eder. Bu tezin tam merkezinde "ideolojik bağlanmanın öncelikle bir ahlaki seçim meselesi değil, savaşan gruplar arasındaki çatışmada taraf alma meselesi olduğu" (s. 291, 290) fikrinin yer aldığını görürüz. Buradaki güçlük, ahlaki seçimin katı bir biçimde Platonculuğundan arındırılması ve tarihselleştirilmesi gereken bir kategori olmasına karşılık onu bütünüyle "savaşan gruplar arasındaki çatışmada taraf alma"ya indirgemek için –mantıksal ya da başka türlü– hiçbir zorunluluk olmayışından kaynaklanır. Toprağından edilmiş tek bir köylü ailesinin bulunduğu moleküler düzeyde, zararın bedelini ödetme isteği-

nin salt bir taraf alma meselesi mi yoksa mülksüzleştirilmeye direnme yönünde ahlaki bir karar alma meselesi mi olduğunu kim söyleyebilir? Ben pek emin olamazdım. Fakat, küresel, eşzamanlı yorumbilgisel açıdan bakıldığında ahlaki seçimin hiçbir rol oynamaması; dahası, meselenin (Barrington Moore'un *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt* [Adaletsizlik: Boyun Eğme ve Karşı Çıkmanın Toplumsal Temeli] adlı kitabında yapmaya çalıştığı gibi) ampirik ya da tarihsel olarak incelenmemesi Jameson'ın benimsediği tavrın yetersizliğini açıkça göstermektedir.

Jameson Amerikan kültürel Marksizminin en iyi yönlerinin önde gelen sözcülerinden biri olmayı kesinlikle hak etmiştir. Ünlü İngiliz Marksisti Terry Eagleton da, yakın tarihlerde çıkan "Amerikan Eleştirisinin İdealizmi" adlı yazısında Jameson'ı böyle ele alır. Eagleton'ın tartışması, Jameson'la Lentricchia'yı, ona göre, "tarihin bastırılması için yeni idealist araçlar icat ederek gelişen"[6] çağdaş Amerikan teorisinin ana akımlarının karşısına yerleştirir. Gelgelelim, Eagleton'ın Jameson ve Lentricchia'ya duyduğu hayranlık, onların yapıtlarının sınırlarını, politik "bulanıklık"larını, izlerinden hâlâ tamamen kurtulamadıkları pragmatizmlerini, eklektik oluşlarını, savundukları yorumbilgisel eleştiri ile Reagan'ın yükselişi arasındaki ilişkiyi ve –özellikle Jameson örneğinde– nostaljik Hegelciliklerini görmesini önlemez. Ama bu demek değildir ki Eagleton ikisinin de "klasik metinlere dair Marksist yorumlar üretmek sınıf işbirlikçiliğidir" iddiasında bulunan günümüzün aşırı-solcu cizgisine çekilmesini beklemektedir. Fakat şunu söylemekte haklıdır: "Jameson'ı okuyan bir Marksist'in kafasında kaçınılmaz olarak beliren soru şudur: Balzac'ın minör bir romanının Marksist-yapısalcı bir analizi, kapitalizmin temellerini sarsmaya nasıl yardımcı olacaktır?" Bu sorunun bariz yanıtı bu tür yorumların buna hiçbir yardımı olmayacağıdır; ama Eagleton alternatif olarak ne önermektedir? İşte bu noktada, entelektüel ve disipliner ayrımların katı bir biçimde pekiştirilmesinin, Marksizmi de etkileyen, zayıf düşürücü maliyeti meselesine geliriz.

Çünkü Eagleton'ın Jameson hakkında Marksist bir yol arkadaşı olarak yazdığını da kabul etmemiz gerekir. Entelektüel dayanışmadır bu, evet, ama sadece akademi-dışı dünyayı yeni Sağ'a ve Reagan'a bırakmış bir akademi içinde varolan entelektüel bir söylem olarak ta-

6. Terry Eagleton, "The Idealism of American Criticism", *New Left Review* 127 (Mayıs-Haziran 1981): 59.

nımlanan "alan"ın içinde sürdürülen bir dayanışmadır. Bundan şu sonucun çıkması neredeyse doğal bir kaçınılmazlıktır: Eğer bu tür bir kısıtlama kabul edilebiliyorsa, başka kısıtlamalar da kabul edilebilir: Eagleton Jameson'ın hatasının, savunduğu Marksist-yapısalcılığın pratikte etkisiz kalması olduğunu düşünür; ama bir yandan da Jameson'la kendisinin edebiyat çalışmalarından oluşan küçük dünyada ikamet ettiklerini, onun dilini konuştuklarını ve yalnızca onun sorunsallarıyla uğraştıklarını uysalca kabullenir. Eagleton edebiyatın "ideolojik yeniden üretim" amacıyla hangi biçimlerde kullanılacağını "egemen sınıf"ın belirlediğini ve "biz" devrimcilerin "savaşa girilecek edebi zemin"i seçemediğimizi iddia ettiğinde, niye böyle bir kabullenme içinde olduğunu biraz üstü kapalı bir biçimde de olsa ima eder. Jameson ve Lentricchia'nın en zayıf yanları olarak gördüğü marjinalliklerinin ve izlerinden tamamıyla kurtulamadıkları idealizmlerinin, aynı zamanda, bir yandan onların gücü azalmış söylemlerinden yakınırken bir yandan da bu söylemi kendisininmiş gibi kabullenmesini sağlayan şey olduğu Eagleton'ın aklına hiç gelmemiş gibi görünüyor. Aynı uzmanlaşma ethosu artık biraz daha inceltilmiştir: Eagleton, Jameson ve Lentricchia, edebi Marksistler için yazan, reel siyasetin misafir sevmez dünyasından uzaklaşıp kendi manastırvari köşelerine çekilmiş edebi Marksistlerdir. Böylelikle hem "edebiyat"a hem de "Marksizm"e apolitik bir içerik ve metodoloji verilmesi onaylanmış olur: Edebiyat eleştirisi hâlâ "yalnızca" edebiyat eleştirisi, Marksizm de "yalnızca" Marksizmdir; siyaset de esasen, edebiyat eleştirmeninin özlemle ve umutsuzca hakkında konuşup durduğu şeydir.

Konudan sapıp "alanlar"ın ayrılmasının yarattığı sonuçlar üzerinde uzunca durduktan sonra, yorumlama siyasetinin, Reagan çağına gayet duyarlı seküler bir perspektiften bakacağım ikinci bir yönüne geçiyorum doğruca. Disiplinler ve alanların oluşturduğu atomize düzen içinde bile, metodolojik araştırmaların yapılabileceği ve gerçekte de yapıldığı herkesçe bilinen bir doğrudur. Ama, metodolojik terimiyle bizatihi alan ve söylemlerin yapılarını sorgulamayı kastediyorsak hâkim entelektüel söylem tarzı metodolojiye militanca karşı çıkar. Söylemin içinde ve sınırlarında sessiz bir dışlama ilkesi yürürlüktedir; bu durum artık o kadar içselleştirilmiştir ki alanlar, disiplinler ve söylemleri sabit bir devamlılık statüsüne bürünmüşlerdir. Toplumsal bir kurumun bütün tuzaklarına sahip olan alanın yetkili üyeleri, bir loncaya aitmişler gibi tanımlanabilirler; onlar için, "uzman" ve "nesnel" gibi sözcüklerin önemli bir tınısı vardır. Gelgelelim, alan içinde

bir otorite konumu edinmek, bir kanon'un* oluşumuna dahil olmak demektir ki kanon da genellikle metodolojik ve disipliner özsorgulamalar yapmayı önleyen bir araçtır. J. Hillis Miller, "İngiliz ve Amerikan Edebiyatı'nın yerleşik kanonuna ve ayrıcalıklı metinler kavramının geçerliliğine inanıyorum" dediğinde, mantıksal doğruluğu ya da tanıtlanabilir açık seçikliğiyle önem kazanan bir şey söylemiş olmaz.[7] Söylediklerinin gücü, tanınmış bir İngiliz Edebiyatı profesörü, hak edilmiş büyük ün sahibi bir insan ve iyi yerlere gelmiş öğrencilerin öğretmeni olarak sahip olduğu toplumsal otoriteden gelir. Miller'ın söyledikleri, kanonların (ve bir edebiyat eleştirmeninin kanonlara bastığı onay damgasının) metodolojik olarak, insanlık tarihine dair seküler araştırmalardan çok bir lonca içindeki hâkimiyet düzeni için mi daha gerekli olduğu sorusunu sorma imkânını büyük ölçüde ortadan kaldırır.

Bunları söylerken edebiyat ve beşeri bilimler alanındaki akademisyenler üzerinde duruyorsam bunun nedeni, iyi ya da kötü, metinlerle uğraşıyor olmam ve metinlerin edebiyat alanındaki akademisyenlerin çıkış ve varış noktası olmasıdır. Edebiyat bölümlerindeki akademisyenler okur ve yazarlar; bunların ikisi de fikirleri katılaştırarak kurumlar haline getirmek ya da okurları hiçbir soru sormadan itaat etmeye zorlamakla değil, espri yeteneği, esneklik ve sorgulamayla ilgili faaliyetlerdir. Her şeyden önce, metinler arasına bariyerler koymak ya da metinlerden anıtlar yaratmak okumanın ve yazmanın ruhuna aykırı şeylerdir gibi geliyor bana – tabii, edebiyat alanındaki akademisyenler kendilerini, bu işi yapmalarını talep eden bir dış gücün uşakları olarak görmüyorlarsa. Bugün edebiyat bölümlerinin çoğunun müfredatı, neredeyse tamamen, kanonlaştırılıp katı hanedanvari oluşumlar haline getirilmiş, hürmetkâr hizmetlilerin meydana getirdiği ürkek locanın tekdüze bir biçimde durmaksızın hizmet ettiği anıtlardan inşa edilmektedir. İşin ironik tarafı, bunun genellikle tarihsel araştırma ve geleneksel hümanizm adına yapılmasıdır; oysa bu kanonlar çoğu zaman tarihsel olarak pek doğru değerlendirilmiş de sayılmazlar. Küçük bir örnek verecek olursak, Robert Darnton şunu göstermiştir:

* Yahya Kemal, *kanon* için "mecelle" karşılığını öneriyordu. (ç.n.)

7. J. Hillis Miller, "The Function of Rhetorical Study at the Present Time", *ADE Bulletin* 62 (Eylül 1979): 12.

Bugün on sekizinci yüzyıl Fransız edebiyatı diye geçen şeylerin çoğu, on sekizinci yüzyılda Fransızlar tarafından pek okunmuyordu... Edebiyat tarihini klasiklerden oluşan bir kanon olarak gören keyfi anlayışın, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda edebiyat profesörleri tarafından geliştirilmiş olan bir anlayışın gadrine uğramış durumdayız – halbuki on sekizinci yüzyılda insanlar bambaşka şeyler okuyorlardı. [Société Typographique de] Neuchatel'de, o zamanki yayınevlerinin muhasebe defterlerini ve belgelerini inceleyerek, devrim-öncesi Fransa'ya ilişkin bir tür çok-satarlar listesi oluşturmayı başardım; bu liste bugün sınıflarda öğrencilere verilen okuma listelerine hiç mi hiç benzemiyor.[8]

Kanonik anıtları kuşatan taassubun altında, tehlikeli bir biçimde dini bilinci andıran bir lonca dayanışması gizlidir. Mikail Bakunin'in *Dieu et l'état*'daki (Tanrı ve Devlet) şu sözlerini hatırlamakta fayda var: "*Savants* [bilginler, âlimler] mevcut örgütlenmeleri içinde, bilimi tekellerine alıp böylece de toplumsal hayatın dışında kalarak, birçok bakımdan ruhban sınıfını andıran ayrı bir kast oluşturuyorlar. Onların Tanrı'ları bilimsel soyutlama; kurbanları yaşayan, gerçek bireyler; kendileri ise kutsanmış ve yetki verilmiş kurban ediciler."[9] Bugünlerde kutsanmış, büyük yazarlara dair devasa biyografiler yazmaya duyulan ilgi de bu azizleştirmenin bir başka yönü. Özneyi yalıtıp içinde bulunduğu zaman ve toplumun üzerine çıkararak, tekil bireylere yönelik abartılı bir saygı ve tabii bir de biyografi yazarının ustalığı karşısında bir huşu hissi yaratılıyor. Son zamanlardaki moda adı "kendi kendini biçimleme" olan otobiyografik edebiyata yapılan vurgu da benzer çarpıklıklarla malul.

Öyleyse bütün bunlar dağınık seküler tarih alanını atomize ediyor, özelleştiriyor ve şeyleştiriyor; kendine özgü bir izleyiciler ve yorum cemaatleri kümelenmesi yaratıyor: Çağdaş bir yorumlama siyasetinin üçüncü önemli yönü de bu. Neredeyse değişmez bir düzen kuralı şudur: Yorumlama faaliyetini mümkün kılan *koşulların* pek azının yorumlama döngüsünün kendisine sızmasına izin verilir. Beşeri bilimlerle uğraşan kişiler önemli kamusal meseleleri tartışmaya davet edildiklerinde, tuhaf (daha doğrusu, iç karartıcı) bir biçimde ortaya çıkar bu. Rockefeller Vakfı'nın finanse ettiği *Amerikan Hayatında Beşeri Bilimler* raporundaki (çoğunlukla hükümetteki-şirketlerdeki siyaset üreticileri ile beşeri bilimcilerin iç ve dış siyasetle ilgili meseleler ko-

8. Robert Darnton, "A Journeyman's Life under the Old Regime: Work and Culture in an Eighteenth-Century Printing Shop", *Princeton Alumni Weekly*, 7 Eylül 1981, s. 12.

9. Michael Bakunin, *Selected Writings*, yay. haz. ve çev. Arthur Lehning (Londra, 1973), s. 160.

nusunda kurdukları ilişkiyle ilgili) berbat sürçmeler hakkında bir şey söylemeyeceğim burada. Bir başka Rockefeller girişimi, 1980 Ağustos'unda düzenlenen, "Medyada Din Haberleri" konferansı benim amaçlarım için daha çarpıcı, daha ham veriler sunuyor. Martin Marty, din adamları, felsefeciler ve diğer beşeri bilimcilerden oluşan topluluğa açılış konuşmasını yaparken, CIA Başkanı Amiral Stansfield Turner'dan yardım alarak tartışmaya bir yücelik kazandırabileceğini düşünmüş belli ki: Bu yüzden "Amiral Turner'ın şu iddiası"nı alıntılamış: "Birleşik Devletler istihbarat kuruluşları İran'da dinin önemini ihmal etmişlerdi 'zira dinin modern dünyada ne denli az bir yeri ve gücü olduğunu herkes biliyordu.'" Marty'nin CIA ile akademisyenler arasında bulunduğunu varsaydığı doğal yakınlık kimsenin dikkatini çekmemiş görünüyor. Bütün bunlar, çalışmalarının sponsorluğunu kim yapmış olursa olsun, yargı özgürlüklerini ve fikri bağımsızlıklarını kim gasbetmiş ya da onlar kendilerine yöneltilen suçlamalara itiraz edip nesnel olduklarını, siyasetle ilgilenmediklerini söyledikleri halde kim onları sorgusuz sualsiz devlet hizmetine asimile etmiş olursa olsun, beşeri bilimcilerin sadece beşeri bilimci, uzmanların da sadece uzman olduklarını buyuran zihniyetin birer parçasıdır.

Konuyu biraz fazla uzatma riskini göze alarak, başımdan geçen küçük bir olayı da aktarayım. *Haberlerin Ağında İslam* adlı kitabımın çıkmasından kısa süre önce, özel bir vakıf kitap hakkında bir seminer düzenledi; seminere, hepsi de İslam dünyasının genelde Batı'da nasıl temsil edildiği, bu dünyadan haberlerin nasıl sunulduğuyla profesyonel olarak ilgilenen gazeteciler, akademisyenler ve diplomatlar katılacak, ben de soruları yanıtlayacaktım. Şu anda Doğu'daki önde gelen gazetelerden birinin dış haberler müdürlüğünü yapan, Pulitzer Ödülü kazanmış bir gazeteciden tartışmayı yönetmesi istenmişti, o da konuya kitabımdaki savı kısaca ve genelde pek de başarılı olamadan özetleyerek girdi. Sözlerini tartışmayı açacağını düşündüğü bir soru sorarak bağladı: "İslam hakkındaki haberlerin kötü verildiğini söylediğinize göre [aslında ben kitapta, 'İslam'ın hakkında haber yazılacak bir şey olmadığını, ideolojik bir soyutlamadan ibaret olduğunu savunuyorum], sizce İslam dünyası hakkında, ABD'nin oradaki stratejik çıkarlarını netleştirmeye yardımcı olabilmek için nasıl haberler yapmamız gerekiyor?" Gazetecilerden Milli Güvenlik Konseyi'nin yan kolu olarak hizmet vermelerinin değil haberleri ya aktarmalarının ya da analiz etmelerinin beklendiği gerekçesiyle soruya itiraz ettiğimde, konuyla ilgisi olmayan bir naiflik sergilediğim düşünüldüğünden sözle-

rime kulak asan olmadı. Devletin çıkarları gazetecilerin haber sunma tarzlarında sessizce bu ölçüde özümsenmişti işte: Bu yüzden uzmanlığın iktidarla kurduğu kurumsal bağlantılardan etkilenmediği varsayılır; oysa uzmanlık denen şeyi olanaklı ve gerekli kılan tam da bu – gizli ama sorgusuz sualsiz benimsenen– bağlantılardır.

Öyleyse bu bağlamda, izleyici çevresi çoğunlukla müşteri kitlesinden ibarettir: Sen ve senin loncana ait diğerleri, belgeli uzmanlar olduğunuz için, senin hizmetlerini kullanan (ve belki de satın alan) insanlardan ibarettir. Pazarlanması görece zor, "dayanıksız" mallar sunan ve uzmanlığı neredeyse tanım gereği marjinal bir şey olan beşeri bilimcilerin izleyici kitlesi, diğer beşeri bilimcilerden, öğrencilerden ve beşeri bilimciyi "beşeri bilimler"in, kültürün ya da edebiyatın toplumda zararsız bir yer edinmesini garanti altına almak için kullanan hükümet ve şirket temsilcileri ile medya işverenlerinden oluşan sabit bir kitledir. Gelgelelim, şunu da hemen hatırlatmak isterim ki, kendi yaptıkları işe ilişkin anlayışları aşırı ölçüde yansız, uzmanlaşmış ve siyaset-dışı olan beşeri bilimcilerin gönüllü olarak kabul ettikleri bir roldür bu. Bence, günümüzde beşeri bilimlerin devamlılığı, korkutucu ölçüde, beşeri bilimcilerin kendi kendilerini arındırmayı sürdürmesine bağlıdır; bu beşeri bilimcilerin gözünde uzmanlaşma etiği, çalışmalarının içeriğini asgariye indirmeye ve etraflarındaki duvarı –lonca bilinci, toplumsal otorite ve dışlayıcı disiplin karışımından örülmüş duvarı– kalınlaştırmaya denk hale gelmiştir. Bu yüzden muhalifler, izleyici kitlesiyle fikir ayrılığı içindeki insanlar değil; çoğunlukla dışarıda tutulması gereken insanlar, uzman ve bilirkişi olmayanlardır.

Bütün bunların kelimenin seküler, ticari olmayan, zorlayıcı olmayan anlamıyla bir yorum *cemaati* oluşturdukları çok şüphelidir. Eğer bir cemaat, temelde, insanları dışarıda tutup minnacık bir hükümranlık alanını (diğer alanların savunucularıyla mükemmel bir suç ortaklığı içinde), konunun gizemli bir biçimde saf, ihlal edilemez bütünlüğünü korumak gerekçesiyle savunmaya dayanıyorsa, o zaman dini bir cemaatle karşı karşıyayız demektir. Benim varsaydığım seküler alan, cemaati kazanılacak, izleyicileri de hitap edilecek insanlar olarak gören daha açık bir anlayışı gerektirir. O halde, mevcut ortamı, onda bir değişim olanağı görecek şekilde nasıl kavrayabiliriz? Yoruma mistifikasyon dışında bir rol tanımamaya kararlı bir çağda, yorum nasıl seküler, siyasi bir güç olarak yorumlanabilir?

3

Düşüncelerimi, en azından edebiyat araştırmacıları için asli bir önem taşıyan *temsil* kavramı etrafında düzenleyeceğim. Aristoteles'ten Auerbach'a ve sonrasına dek, edebiyat metinlerine ilişkin tartışmalarda kaçınılmaz olarak mimesis kavramına rastlanır. Ama Auerbach'ın kendisinin bile monografik üslupbilim (stilistik) çalışmalarında gösterdiği gibi, edebiyat yapıtındaki temsil etme teknikleri her zaman toplumsal formasyonlarla bağlantılı ve bir ölçüde onlara bağımlı olmuştur. Örneğin, "la cour et la ville" tabiri, Nicolas Boileau'nun bir metninde öncelikle *edebi* bir anlam ifade eder; metnin kendisi bu tabire kendine özgü, inceltilmiş, bir yerel anlam verse de, hem Boileau'nun –Auerbach'ın deyimiyle– "toplumsal ortamı"na göndermede bulunduğunu bilen bir izleyici kitlesini hem de kendisine gönderme yapılmasını mümkün kılan toplumsal ortamın kendisini öngerektirir. Bu *sadece* bir gönderme meselesi değildir, çünkü sözel bir bakış açısına göre, göndergelerin eşit ölçüde sözel oldukları söylenebilir. Auerbach'ın bakış açısı, en ince analizlerde bile, –edebi, toplumsal, kişisel– alanların *bir arada varoluşunu* ve birbirlerinden yararlanma, birbirleriyle bağlantı kurma ve birbirlerini temsil etme biçimlerini hesaba katmak zorunda kalmıştır.

Çağdaş edebiyat teorileri, çok az istisnayla, edebi temsilin tüm diğer temsillerden görece bağımsız ve hatta özerk olduğunu varsayarlar. Romansal gerçeksilik [*verisimilitude*], şiirsel mecazlar ve dramatik metaforlar (Lukács, Harold Bloom, Francis Ferguson) başlı başına romanın, şiirin ve tiyatronun temsilleridir: Bence bu, bahsettiğim üç etkili (ve, her biri kendine göre, tipik) teorinin altında yatan varsayımları gayet iyi özetler. Dahası, örgütlü edebiyat incelemesi –kendinde ve kendi için–, edebi –yani, sanatsal– temsilin birincil kurucu edimine dayanır; bu kurucu temsil edimi de kendisine göre ikincil konumda yer alan diğer alanları, diğer temsilleri özümser ve bünyesine dahil eder. Ama bütün bu kurumsal ağırlık, edebi olanla toplumsalın bir arada varoluşunu ve aralarındaki karşılıklı ilişkiyi sürekli, sistematik bir incelemeden geçirmeyi önlemiştir ki –gazetecilikten siyasi mücadeleye, ekonomik üretim ve iktidara kadar birçok alanda– temsil işte tam da bu karşılıklı ilişki içinde olağanüstü önemli bir rol oynar. Tek bir temsil kompleksini incelemekle yetinen edebiyat eleştirmenleri, yaptıkları işin etrafına çizilen sınırları hem kabul eder hem de paradoksal

olarak ihmal ederler.

İşte bu depolitizasyonun dikâlâsıdır ve bence Reagancılığın yönlendirdiği tarihsel ânın ayrılmaz bir parçası olarak görülmelidir. Daha önce bahsettiğim düşünsel işbölümü, çağdaş kültürün bütününde *tematik* önem kazanan bir şey olarak görülmelidir artık. Zira eğer edebiyat incelemesi, "sadece" edebi temsili konu alıyorsa, o zaman edebi temsiller ve edebi faaliyetler (yazma, okuma, "beşeri bilim", sanat ve kültür üretme) özünde süsleme işlevi gören, olsa olsa ikincil ideolojik özelliklere sahip şeyler olmalıdır. Bunun sonucunda da, –siyasi alanın edebiyat adamlarının ve dolayısıyla mürekkep yalamışların ilgi alanının dışında kaldığı varsayılmasına rağmen– geniş bir biçimde tanımlanan "beşeri bilimler" kadar edebiyatla da uğraşmak, siyasi olmayanla uğraşmak anlamına gelir.

Bu durumun yakın tarihlerden mükemmel bir örneği *The New Republic* dergisinin 30 Eylül 1981 sayısıdır. Başyazı ABD'nin Güney Afrika karşısındaki politikasını analiz ediyor ve bu politikayı destekleyerek sona eriyor ki Kara Afrika devletlerinin en "ılımlı"ları bile bu politikayı (ABD'nin bile açık açık itiraf ettiği gibi, haklı olarak) Güney Afrika'daki göçmen-sömürge rejimini destekleyen bir politika olarak yorumluyorlar. Derginin bu sayısının son yazısı beni "Sovyet totalitarizminin kölesi bir entelektüel" olarak gören adice, kişisel bir saldırı da içeriyor; entelektüel açıdan sahtekârca olduğu gibi mide bulandırıcı ölçüde McCarthyci bir iddia bu. Aynı sayının tam ortasında ise –bu arada, son derece tipik bir sayıyla karşı karşıyayız–, önde gelen Marksist tarihçilerden Christopher Hill'in kaleminden uzun, derli toplu, ciddi bir kitap eleştirisi yer alıyor. Salt ırk ayrımcılığının savunulmasıyla Marksizmin iyi bir örneğinin aynı dergide yan yana gelmiş olmaları değil insanın kafasını bulandıran; iki zıt uçtan birinin (hiçbir gönderme yapmaksızın) diğer Marksist ucun farkında olmadan yaptığı şeyi kendi bünyesinde barındırması.

Birçoğu dağıtım ve üretim tekniği olarak temsili kullanan "alanlar" arasındaki ilişkilerin oluşturduğu bir ağ olarak adlandırılabilecek ulusal kültürü konu alan bu tartışmada, göndermede bulunulabilecek son derece etkileyici iki kaynak var. (Burada yaratıcı sanatları ve doğa bilimlerini dışarıda bıraktığım açıkça ortada.) Bunlardan biri Perry Anderson'ın "Ulusal Kültürün Bileşenleri" (1969)[10] adlı yazısı; diğeri

10. Bkz. Perry Anderson, "Components of the National Culture", *Student Power* içinde, yay. haz. Alexander Cockburn ve Robin Blackburn (Londra, 1969).

ise Regis Debray'in Fransız entelijansiyası hakkındaki çalışması, *Teachers, Writers, Celebrities* (1980, Öğretmenler, Yazarlar, Meşhurlar). Anderson, toplumu konu alan geleneksel İngiliz düşüncesindeki namevcut bir düşünsel merkezin, Avrupa'dan İngiltere'ye doğru "beyaz" (devrimci-karşıtı, muhafazakâr) bir göç tarafından zedelenmeye açık kaldığını iddia eder. Bu da sosyolojinin ketlenmesine, felsefenin teknikleşmesine, düşünceden yoksun bir ampirizme ve idealist bir estetiğe yol açmıştır. Bu ve diğer disiplinler bir araya gelerek, Marksizm ve psikanaliz gibi yıkıcı söylemlerin bir süre karantina altına alındığı "bir tür kapalı sistem" oluşturmuşlardır; ama artık bu söylemler de sisteme dahil edilmişlerdir. Fransa'daki durum ise, Debray'e göre, zaman içinde üç hegemonik fethin oluşturduğu bir dizi sergiler. İlk olarak Birinci Dünya Savaşı ile sona eren seküler üniversiteler çağı söz konusuydu. Bunun ardından yayınevleri çağı gelmişti; iki savaş arasındaki bu dönemde Gallimard-NRF –aralarında Jacques Rivière, André Gide, Marcel Proust ve Paul Valéry'nin de bulunduğu yetenekli yazar ve denemecileri bir araya getiren kuruluşlar– biraz fazla üretken ve fazla kalabalık üniversitelerin toplumsal ve düşünsel otoritesinin yerini almıştı. Son olarak, 1960'larda, düşünsel hayat kitle iletişim araçları tarafından massedilmişti: Bir kültür ürününün değeri, erdemi, gördüğü ilgi ve görünürlüğü kitap sayfalarında değil, televizyon ekranında ne sıklıkta göründüğüne göre değerlendiriliyordu. Bu noktada, yeni bir hiyerarşi, Debray'in vasatın egemenliği dediği şey ortaya çıktı ve okullarla kitap endüstrisi üzerinde hâkimiyet kurdu.

Debray'in Fransası ve Anderson'ın İngilteresi ile Reagan'ın Amerikası arasında belli benzerlikler var. Bunlar ilginç benzerlikler, ama bunlar hakkında konuşarak vakit harcamam mümkün değil. Fakat farklılıklar daha öğretici. Fransa'nın tersine, Amerika'da yüksek kültürün, itirazsız kabul gören bir uzlaşım meselesi olarak siyasetin üzerinde olduğu varsayılır. İngiltere'nin tersine, burada düşünsel merkez Avrupa'dan ithal edilen ürünlerle değil (gerçi onlar da dikkate değer bir rol oynar), sorgusuz sualsiz kabul edilen, özünde bir ayrılık ve farklılık epistemolojisi üzerine kurulu olan bir nesnellik ve gerçekçilik etiği tarafından doldurulur. Nitekim her alan, konuları ayrı olduğu için diğerlerinden ayrıdır. Her ayrılık dolaysız olarak bir işlev, kuruluş, tarih ve amaç ayrılığına tekabül eder. Her söylem, alanı "temsil eder"; her alan da hitap ettiği uzmanlaşmış izleyici kitlesi tarafından desteklenir. Gerçek profesyonalizmin işareti, toplumun temsilindeki titizliktir ki bu durum, örneğin sosyolojide, toplumun temsili ile şirket

ve/veya hükümet çıkarları arasında dolaysız bir korelasyon olması, toplumsal politika üretiminde bir rol oynanması ve siyasi otoriteye ulaşabilme kolaylığıyla gözler önüne serilir. Öte yandan, edebiyat çalışmaları gerçekçi bir tutumla, toplum *hakkında* değil, periyodik olarak övülmeleri ve takdir edilmeleri gereken başyapıtlar hakkında söz alır. Bu tür korelasyonlar sosyolojide ya da edebiyat eleştirisinde "nesnellik", "gerçekçilik" ve "ılımlılık" gibi sözcüklerin kullanılmasını mümkün kılar. Bu kavramlar da kanıtların dikkatle seçilmesiyle, muhalefetin önce sindirilip sonra da etkisizleştirilmesiyle (buna çoğulculuk da deniyor) ve geçmişteki performansları dikkatle değerlendirilmiş olduğu için değil (iyi takım oyuncusu her zaman kendini gösterir) uyum gösterme yetenekleri sayesinde oralara gelmiş olan uzmanların, "işin içyüzünü bilenler"in aralarında ağlar oluşturmasıyla kendi kendilerini doğrulatır.

Bu noktada eklenmesi gereken sayısız şart ve inceltim var (örn. bir yanda siyaset bilimi ve sosyoloji gibi aralarında açık bir bağlantılılık olan alanlar arasındaki örgütlenmiş ilişki, öbür yanda bir alanın kendisiyle ilgisiz başka bir alan tarafından ulusal politika meselelerini çözmek amacıyla kullanılması; patronaj ağı ve içerlikliler/dışarlıklılar ikiliği; iktidar yapısının şans, ahlak, Amerikan masumiyeti, ademi merkezi egolar vs. gibi "bileşenler"ini vurgulayan teorilerin kültürel olarak garip bir biçimde teşvik edilmesi, vs.), ama ben yine de devam etmek zorundayım. Sonuç olarak, beşeri bilimlerin özel misyonu, gündelik dünya meselelerine *karışmama*yı temsil etmekten ibarettir. Daha önce gördüğümüz gibi, Yeni Eleştiri'den beri edebiyatın rolünde tarihsel bir erozyon olmuştur; ben de şunu ileri sürmüştüm: Edebiyat çalışmalarında teknik bir dil kullanan dar temelli bir üniversite ortamının, diğer disipliner söylemlerin yanı sıra, Marksist söylemler tarafından da oluşturulmuş kendi kendini denetleyen, kendi kendini arıtan cemaatlerle birleşmesi, beşeri bilimler için çok küçük ama belirli bir işlev üretmiştir: İnsan marjinalliğini temsil etmektir bu işlev, ki bu aynı zamanda, merkezi işgal eden, toplumsal alanı tanımlayan ve kullanım işlevlerinin, alanların, marjinalliğin vs. sınırlarını sabitleyen güçler hiyerarşisini korumak ve mümkünse de gizlemek demektir. Bu rol genelde beşeri bilimler, özelde de edebiyat eleştirisi için şu tür sonuçlar yaratır: Beşeri bilimlerin kurumsal mevcudiyeti, daha baştan tanımlanamaz olarak tanımlanmış yüzer-gezer soyutlamaların (bilim, beğeni, incelik, hümanizm) kullanılacağı bir mekânı garanti altına alır; kolayca evcilleştirilemediği yerlerde "teori" bir gizemlileştirme

ve meşrulaştırma söylemi olarak kullanılabilir; kurumsal beşeri bilimler, geleneksel olarak etik ve felsefi değerlendirmelere tâbi olduğu düşünülmüş olan piyasa güçlerinin dizginsiz işlemesine izin vermek ve bir anlamda bunu teşvik etmek için kendi kendini düzenleme ethosunun ardına gizlenir.

Çok genellersek, beşeri bilimci için karışmamazlık, *laissez-faire* [bırakınız yapsınlar] demektir öyleyse: "Onlar" ülkeyi yönetebilirler, biz Wordsworth'le Schlegel'i açımlayacağız. Karışmamazlığın ve akademideki katı uzmanlaşmanın, ulusal ihtiyaçların kolektif ve demokratik dağıtılmış kaynaklarla karşılandığı düşünülen bir önceki döneme karşı, "iş dünyasından son derece mobilize elitler" tarafından başlatılmış bir karşı saldırıyla doğrudan doğruya bağlantılı olduğunu iddia etmek hiç de abartı olmayacaktır. Gelgelelim, vakıflar, *think tank*'ler, akademinin çeşitli sektörleri ve hükümetler yoluyla çalışan şirket elitleri, David Dickson ve David Noble'a göre, "gerçekliği yeniden mistifiye ederken yeni bir akıl çağına girildiğini ilan etmişlerdir." Bu da, daha önce bahsettiğim karışmamazlığın ürünü olan, "birbirleriyle bağlantılı" bir dizi epistemolojik ve ideolojik yükümlülüğü beraberinde getirmiştir. Bu yükümlülüklerin her biri, düşünsel ve akademik "alanlar"ın kendilerine ve onları birbirinden ayıran sınır çizgilerine bakma biçimleriyle uyumludur:

1. Kendi kendini düzenleyen piyasanın, serbest teşebbüsün yarattığı harikaların ve klasik liberalizmin ekonominin devletçe düzenlenmesine yönelttiği saldırının, özgürlük adına yeniden keşfi.

2. Artık "yenilenme" ve "yeniden sanayileşme" terimleriyle dile getirilen ilerleme fikrinin yeniden gündeme getirilmesi ve verimlilik peşinde koşulurken beklentilerin ve toplumsal refahın kısıtlanması.

3. "Etkililik", "işletilebilirlik", "yönetilebilirlik", "akılcılık" ve "yeterlilik" adına demokrasiye saldırılması.

4. Bilimin biçimselleştirilmiş karar metodolojilerinin öne çıkarılması yoluyla yeniden mistifiye edilmesi, bilirkişilik otoritesinin yeniden tesis edilmesi ve işkollarıyla üniversiteler arasındaki bağları derinleştirme ve politika analizleri yapan ve tavsiyelerde bulunan diğer "özgür" kurumlar yoluyla bilimin yeniden toplumsal politikanın meşrulaştırıcısı olarak kullanılması.[11]

11. David Dickson ve David Noble, "By Force of Reason: The Politics of Science and Policy", *The Hidden Election* içinde, yay. haz. Thomas Ferguson ve Joel Rogers (New York, 1981), s. 267.

Bir başka deyişle, (1) bize şunu söylemektedir: Edebiyat eleştirisi kendi işine bakar ve herhangi bir cemaat sorumluluğu taşımaksızın canı ne isterse onu yapmakta "özgür"dür. Nitekim terazinin bir kefesinde, sözgelimi, toplumsal eğilimli çok fazla programı finanse ettiği gerekçesiyle yakın tarihlerde NEH'e* düzenlenen ve başarılı da olan saldırı varken, diğer kefede paradoksal olarak, tam da hümanizmin, çoğulculuğun ve insani bilimin erdemlerine övgüler düzen "büyük isimli profesörler"in öncülük yaptığı, absürdizme meyilli özel eleştiri dillerinin çoğalması vardır. (2)'yi yeniden tercüme ettiğimizde ise şu anlama geldiğini görürüz: Piyasa güçlerinin "kaçınılmaz" sonucu olarak genç mezunların bulabildikleri işlerin sayısı çarpıcı oranda azalmıştır ki bu da, zararsız bir toplumsal miadı dolmuşluk üzerine kurulu olan bilimin marjinalliğini kanıtlar. Bu da yenilik olsun diye yeniliğe ve ayrımsız yayın yapmaya (örneğin ileri düzey eleştiri dergilerinin sayısındaki ani artış; edebiyat bölümlerinin teori ve yapısalcılık konusunda uzmanlara ve kurslar düzenlemeye ihtiyaç duymaları) yönelik bir talep yaratmıştır ve gençlerin sistem içinde izleyecekleri kariyer çizgisini ve toplumsal ufuklarını neredeyse ortadan kaldırmıştır. (3) ve (4) numaralı yükümlülükler ise, her türlü müşteriye satılabilecek, akademi, hükümet ve şirketler arasındaki suçortaklığını görmezden gelen, toplumsal, ekonomik ve dış politikayla ilgili önemli meseleler konusunda alışılageldiği üzre suskun kalan katı profesyonelizmin nüksetmesi anlamına gelmektedir.

Pek güzel: Eğer bütün bu söylediklerimin bir geçerliliği varsa, o zaman yorumlama siyaseti, adına layık bir eleştirel bilinçten diyalektik bir tepki talep ediyor demektir. Karışmamazlık ve uzmanlaşma yerine, bir *müdahale* tavrı, sınır ve engellerin aşılması, tam da genelleme yapmanın imkânsız göründüğü noktalarda genelleme yapma kararlılığıdır ihtiyaç duyulan. O halde, yapılacak ilk müdahalelerden biri, öznel ve güçsüz olduğu varsayılan edebiyat alanından çıkıp şimdilerde gazetecilik ve enformasyon üretiminin işgal ettiği, temsil kullandığı halde nesnel ve güçlü olduğu varsayılan paralel alanlara geçmektir. En son yapıtında modern temsil anlayışına yöneltilecek önemli bir eleştirinin temeline rastlanan John Berger, burada bize harika bir kılavuz olabilir. Berger, fotoğrafa kökenleri itibariyle sosyo-

* National Endowment for the Humanities (Ulusal Beşeri Bilimler Destekleme Vakfı); beşeri bilimler alanında araştırma ve eğitime parasal destek sağlamak üzere ABD hükümetine bağlı çalışan bir örgüt. (ç.n.)

loji ve pozitivizmle yaşıt (ben bunlara klasik gerçekçi romanı da eklerdim) bir şey olarak bakarsak, şunu göreceğimizi iddia eder:

> ... [bunların ortak noktaları] bilimadamları ve uzmanlar tarafından kaydedilen gözlemlenebilir, ölçülebilir olguların, bir gün insana doğa ve toplum üzerine, her ikisini de düzene sokacak ölçüde bütünlüklü bir bilgi sunacağı inancıydı. Kesinlik metafiziğin yerini alacaktı; planlama çelişkileri ortadan kaldırılacaktı. (...) Halbuki bunun yerine, her şeyin ve herkesin hesaplardaki bir faktöre indirgenebildiği, hesabın da kâr demek olduğu bir dünya görüşüne yol açılmış oldu.[12]

Bugün dünyanın büyük bir kısmı şu şekilde temsil edilir: McBride Komisyonu Raporu'nun belirttiği gibi, dünyadaki enformasyon ve iletişim akışlarının yaklaşık yüzde doksanını bir avuç büyük ve güçlü oligarşi denetlemektedir. Uzmanlarla ve medya idarecileriyle dolu bu alan, Herbert Schiller ve başkalarının gösterdiği gibi, daha da az sayıda hükümetle yakın ilişki içindedir ve bütün bunların üstü bir nesnellik, denge, gerçekçilik ve özgürlük belagatiyle örtülmektedir. Ve çoğunlukla, –dünya nüfusunun çok büyük çoğunluğu için siyasi gerçekliği belirleyen ideolojik dünya imgeleri karşılığında kullanılan bir örtmece olan– "haber" gibi tüketim maddeleri, şu ya da bu nedenle iktidar sistemlerinin tuzağına düşmemiş olan müdahaleci, seküler ve eleştirel kafaların hiçbir şekilde ulaşamadığı bir noktada hüküm sürerler.

Dört başı mamur bir müdahale programı geliştirmenin ne yeri ne de zamanı. Sonuç olarak sadece entelektüel sıfatımızla içine kapatıldığımız disipliner gettoların sınırlarını yıkıp geçmek hakkında düşünmemiz; dünyanın nesnel temsilini (dolayısıyla iktidarı) uzmanlarla onların müşterilerinin oluşturduğu küçük bir zümreye bırakan ketlenmiş toplumsal süreçleri yeniden açmamız; yazılıp çizilenleri izleyen kitlenin üç bin profesyonel eleştirmenden oluşan kapalı bir çevre değil, toplum içinde yaşayan insanlar cemaati olduğunu düşünmemiz ve gerçekçilik ve nesnellikten dem vuran tüm itirazlara rağmen toplumsal gerçekliğe mistik değil seküler bir tarzda bakmamız gerektiğini söyleyebilirim.

Yine Berger'ın ima ettiği iki somut görev bana özellikle faydalı görünüyor. Bunlardan biri, (yine, her biri temelde dolayımsız, "nesnel" ve tarihdışı bir nitelik taşıyan televizyon, haber fotoğrafı ve ticari film

12. John Berger, "Another Way of Telling", *Journal of Social Reconstruction* 1 (Ocak-Mart 1980): 64; Türkçesi için bkz. "Görünümler", *O Ana Adanmış* (İstanbul: Metis, 2. basım 1998).

gibi görsel medyaların tahakkümü altında olan) görsel yetiyi, temsilde anlamın temel bileşenleri olarak yaşanmış tarihsel belleğin ve öznelliğin ardışık olmayan enerjisini tazelemek için kullanmaktır. Berger buna fotoğrafın alternatif bir kullanımı adını veriyor: İktidar kurumlarının ürettiği resmi ardışık ya da ideolojik öykülerden başka öyküler anlatmak için fotomontaj kullanmak. (Sarah Graham-Brown'ın fotodenemesi *Filistinliler ve Filistin Toplumu* ve Susan Meisalas'ın *Nikaragua*'sı bunun harika örnekleridir.) İkinci görev ise, kültürü, "içerdekiler"in imal ettiği normların "dışında" kalan (ve düpedüz bir düşmanlık ortamı içinde bastırılan ya da köşeye sıkıştırılan) Öteki'ne dair deneyimlere açmaktır. Malek Alloula'nın, yirminci yüzyıl başlarında Cezayir'deki harem kadınlarını resimleyen kartpostal ve fotoğraflar hakkındaki incelemesi *Le Harem colonial* (Sömürgedeki Harem) bunun mükemmel bir örneğidir. Resimlerde kendi parçalanmış tarihini gören, sonra da söz konusu tarihi, bu mahrem deneyimi modern Avrupalı okurlardan oluşan bir izleyici kitlesi için anlaşılır hale getirerek kendi metni içinde yeniden kaydeden Cezayirli genç sosyolog Alloula, sömürgeleştirilmiş bir halkın sömürgeciler tarafından resimlerle zaptedilmesini (bu da iktidar demektir) yeniden canlandırır.

Son olarak, her iki örnekte de şimdiye kadar ya yanlış temsil edilmiş ya da görünmez kılınmış bir tarihin yeniden ele geçirilmesi söz konusudur. Öteki'ne dair klişeler her zaman şu ya da bu türden siyasi gerçeklerle bağlantılı olmuştur; tıpkı yaşanmış topluluk deneyiminin (ya da kişisel deneyimin) hakikatinin sık sık resmi anlatılar, kurumlar ve ideolojiler içinde tamamen tasfiye edilmesi gibi. Fakat bu yeniden ele geçirme işine giriştikten –ve hatta belki de başarıyla tamamladıktan– sonraki aşama can alıcı önemdedir: Siyasi anlamda daha uyanık olan bu yorum biçimlerini, sürmekte olan siyasi ve toplumsal bir praksisle irtibatlandırmak. Bu irtibatı kurmayı başaramazsa, en iyi niyetli ve en zekice yorumlama faaliyeti bile kâğıt üzerindeki bir mırıltı olma konumuna dönüverecektir. Zira yorumdan yorumlama siyasetine geçmek, büyük ölçüde, sökmekten yapmaya geçmek demektir ki bu da, günümüzde eleştiri ve sanat arasında olduğu kabul edilen ayrımlar göz önünde bulundurulduğunda, görme ve yapma biçimlerinde büyük bir sarsıntı geçirme rahatsızlığını göze almayı gerektirir. Ancak, uzmanlaşma ürünü alışkanlıkların getirdiği rahatlıkların, hepimizi bizlere tahsis edilmiş yerlerde tutacak kadar ayartıcı olabileceğine inanmayı reddetmek gerekir.

Dünya, Metin ve Eleştirmen

KANADALI piyanist Glenn Gould 1964'te konser sahnelerini terk ettiğinden beri, çalışmalarını plaklar, televizyon ve radyoyla sınırladı. Gould'un şu ya da bu piyano parçasını her zaman ya da sadece bazen ikna edici bir biçimde yorumlayıp yorumlamadığı eleştirmenler arasında tartışma konusudur, ama artık her performansının en azından özel sıfatını hak ettiği şüphe götürmemektedir. Gould'un son zamanlarda nasıl çalıştığını gösteren bir örnek, burada tartışılmaya elverişli. Gould 1970'te çıkan plağında, Beethoven'ın Beşinci Senfonisinin Liszt tarafından yapılan piyano uyarlamasını çalıyordu. Gould'un bu egzantrik parça seçiminin yarattığı şaşkınlığın yanı sıra (bu seçim, daha önceleri tartışma yaratan performansları ya klasik ya da çağdaş müzikle birlikte anılmış olan, egzantriklerin şahı Gould için bile her zamankinden daha acayip görünüyordu), bu plakta bir dizi tuhaflık daha vardı. Liszt'in Beethoven uyarlaması on dokuzuncu yüzyıla, hem de, piyanist açısından bakarsak, onun en kötü yönüne aitti: Konser deneyimini virtüözün kendini teşhir edeceği bir şölene dönüştürmekle yetinmiyor, aynı zamanda diğer enstrümanlara ait literatürü de yağmalayıp onları piyanistin maharetini göstereceği şaşaalı bir vesile haline getiriyordu. Uyarlamalarda genelde ses biraz boğuk ya da bulanıktır, çünkü piyano orkestra sesinin dokusunu taklit etmeye çalışmaktadır. Liszt'in Beşinci Senfonisi, esasen piyanoya indirgeme işini harika bir biçimde kotardığı için, diğer uyarlamaların çoğu kadar rahatsız edici değildi, ama en berrak halinde bile çıkan ses (*sound*) Gould'dan çıkmasına alışık olmadığımız bir sesti. Gould'un "ses"i daha önceleri piyanistler arasında en berrak, en süssüz olanıydı; Bach'ın kontrpuanını neredeyse görsel bir deneyime çevirecek o tekinsiz beceriye sahip olmasının nedeni de buydu. Kısacası, Liszt uyarlaması bambaşka bir üsluptaydı ama Gould onda da çok başarılı oldu. Geçmişte kulağa ne kadar Bachçı gelmişse, şimdi de o kadar Lisztçi geliyordu.

Dahası da var. Asıl plağa bir plak daha eşlik ediyordu ve bunda Gould'la bir plak şirketi görevlisi arasında yapılmış uzunca, teklifsiz bir söyleşiye yer veriliyordu. Gould'un burada söylediğine göre, "canlı" konserlerden kaçınmasının nedenlerinden biri, kötü bir konser alışkanlığı, bir tür üslupçu abartı alışkanlığı geliştirmiş olmasıydı. Örneğin, Sovyetler Birliği'ndeki turnelerinde konser verdiği salonların büyük olması, üçüncü balkondaki dinleyicilerini daha iyi "yakalayabilmek" için sözgelimi bir Bach partitasındaki müzik cümlelerini tahrif etmesine neden oluyormuş – burada tahrif edilmiş cümleleri çalarak örnekliyordu. Sonra izleyici olmadığında müziği daha doğru, daha az ayartıcı icra ettiğini göstermek için aynı cümleleri tekrar çalıyordu.

Bu durumun içerdiği küçük ironilere –uyarlama, söyleşi ve örnekli icra tarzları dahil olmak üzere– tek tek işaret etmek biraz zalimce olabilir. Ama benim asıl amacıma hizmet ettiği kesin: Bir yanda, estetik ya da edebi döküman ve deneyimi, öte yanda da eleştirmenin rolünü ve "dünyeviliği"ni kuşatan bir durum asla basit değildir. Aslında Gould'un stratejisi, dünya ile estetik ya da metinsel nesne arasında neler olduğunu anlamaya çalışırken gidebileceğimiz bütün yönlerin bir tür parodisidir. Karşımızda bir zamanlar kendini müziğin hizmetine vermiş çileci icracıyı temsil ederken, şimdi asıl estetik konumunun bir müzik orospusundan az hallice olduğu varsayılan pervasız virtüöz haline gelmiş bir piyanist var. Hem de bunu plağını bir "ilk" olarak pazarlayan ve sonra da ona daha fazla müzik değil, kişisel bir söyleşinin kazandırdığı kolayca dikkat çeken bir dolaysızlık eklemiş bir adam yapıyor. Son olarak bütün bunlar, dilsiz, isimsiz, kullanıp atılabilir siyah plastikten bir plağın üzerinde; en bariz dolayımsızlık işaretlerini (Gould'un sesini, Liszt uyarlamasının çalım satan üslubunu, bedensiz bir icra ile birlikte paketlenmiş söyleşinin küstahça teklifsizliğini) denetleyen, tekniğin olanaklarıyla yinelenebilir bir nesnenin üzerinde sabitlenmiş durumda.

Gould ve plağı hakkında düşünüldüğünde, bununla yazılı performansın koşulları arasındaki koşutluklar açığa çıkacaktır. Bir kere, metnin yeniden üretilebilir maddi varoluşu söz konusu; Walter Benjamin'in mekanik yeniden üretim çağının en son safhalarında, bu olanak neredeyse akla gelebilecek bütün sınırları aşacak ölçüde artmış durumda. Ancak bir plak da, basılı bir nesne de, üretim ve dağıtımlarının sürdürülmesi konusunda belli hukuki, siyasi, ekonomik ve toplumsal kısıtlamalara tâbiler; neden ve nasıl dağıtıldıkları ayrı mesele. Asıl konu, bizim dikkate değer bulduğumuz türden bir yazılı metnin baş-

langıçta yazar ile kullandığı araç/ortam (*medium*) arasındaki dolaysız bir temasın sonucu olmasıdır. Ondan sonra, dünyanın yararlanması için ve dünya tarafından, dünya içinde konmuş koşullara göre yeniden üretilebilir; yazar kamu tarafından alımlanma biçimine ne kadar itiraz ederse etsin, metin bir kere kopyalandığında, yapıt artık dünyadadır ve yazarın kontrolünün dışına çıkmıştır.

İkincisi, yazılı performans da müzikal performans da, üslubun (bu çok karmaşık olgunun en basit ve en az şeref payesi verilmiş anlamında) örnekleridir. Üsluba, üretici ile alımlayıcının bakış açısından, bir izleyici kitlesini hesaba katan bir yazarın tanınabilir, yinelenebilir, korunabilir imzası olarak bakmakta ısrar ederken yine bir dizi ilginç, karmaşık noktayı keyfi olarak konu dışında bırakacağım. İzleyici kitlesi kişinin kendisiyle sınırlı ya da bütün dünyayı kaplayacak kadar geniş olsa bile, yazarın üslubu kısmen bir yineleme ve alımlama olgusudur. Ama üslubu yazarın imzası olarak alımlamayı mümkün kılan şey, kişisel dil, ses tonu ya da indirgenmez bireysellik gibi çeşitli adlar verilen özelliklerin oluşturduğu toplamdır. Paradoks şuradadır ki metin ya da plak gibi gayri şahsi bir şey, yine de "ses tonu" gibi canlı, dolaysız ve geçici bir şeyin izini aktarabilmektedir. Glenn Gould'un söyleşisi, bir metnin en bozulmamış, en kutsal sayılmış biçimlerinin bile taşıdığı, genellikle üstü örtülen alımlanma ya da tanınma ihtiyacını acımasızca açığa çıkarıyor. Bu ihtiyacın yaygın bir biçimi, belli bir zaman ve belli bir yerdeki birine hitap eden bir konuşma sesi uzlaşımına başvurulmasıdır. Demek ki benim baktığım gibi bakıldığında, üslup, dünyasızlığı, tekil bir metnin sessiz, yalıtılmış görünen varoluşunu geçersizleştirir. Yani herhangi bir metin –hemen yok edilmediği takdirde– genellikle birbiriyle çatışan güçlerden oluşan bir ağ değildir yalnızca, aynı zamanda tam da bir metin *olduğu* için dünyadaki bir varlıktır; bu yüzden de okuyan herkese seslenir, tıpkı Gould'un hem dünyadan el etek çekişini hem de canlı bir izleyici topluluğu olmadan çalmaya dayalı "yeni" sessiz üslubunu temsil etmesi beklenen plak boyunca yaptığı gibi.

Metinler sözcüğün bilinen anlamıyla konuşmazlar elbette. Ama duruma ve göndermeye bağlı olan konuşma ile konuşmanın dünyeviliğinin kesintiye uğraması ya da askıya alınması olarak metin arasında basit bir karşıtlık ilişkisi olduğunu iddia etmek, bence, yanıltıcı ve işi fazla basite indirgeyen bir iddiadır. Paul Ricoeur, sadece analitik açık seçikleştirme amacıyla kurduğunu söylediği bu karşıtlığı şöyle anlatıyor:

Konuşmada gönderme işlevi, dilin kendi mübadelesi içinde *söylemin durumunun* oynadığı rolle bağlantılıdır: Konuşmacılar konuşurlarken birbirleri karşısında olduğu kadar, söylemin bağlamsal ortamıyla da karşı karşıyadırlar; yalnızca algı ortamı karşısında değil, her iki konuşmacının da bildiği kültürel arka plan karşısında da bulunmaktadırlar. Söylem ancak bu durumla bağıntı içinde tam olarak anlamlı olabilir: Gerçekliğe yapılan gönderme, deyim yerindeyse "etrafta" işaret edilebilecek gerçekliğe, söylem kertesinin kendisine yapılan göndermedir, son tahlilde. Dil... ve genelde dilin görünüşteki bütün belirtileri, söylemi, söylem kertesinin etrafını kuşatan bağlamsal gerçeklik içinde temellendirmeye hizmet ederler. Nitekim, canlı konuşmada, söylenen şeyin *ideal* anlamı, *gerçek* bir göndermeye, yani "hakkında" konuşulan şeye meyillidir.

Konuşmanın yerini bir metin aldığında durum değişir... Metin... göndermesiz bir şey değildir; göndermeyi kuvveden fiile çıkarmak tam da okumanın, yorumun görevidir. En azından, göndermenin ertelendiği bu askıya alma işleminde, metin bir şekilde "havada"dır, dünyanın dışında ya da dünyasızdır; dünyayla kurulan her türlü ilişkinin bu şekilde yok edilmesi sayesinde, her metin canlı konuşmada bağlamsal gerçekliğin tuttuğu yeri alan bütün diğer metinlerle ilişkiye girmekte özgürdür.[1]

Ricoeur'e göre, konuşma ve bağlamsal gerçeklik bir mevcudiyet durumu içinde varolduğu halde, yazı ve metinler, okur-eleştirmenler tarafından "fiile çıkarılana", mevcut hale getirilene kadar bir askıya alınma durumu içinde –yani bağlamsal gerçekliğin dışında– varolurlar. Ricoeur öyle bir tablo çizmektedir ki, sanki metin ile bağlamsal gerçeklik (yani, benim *dünyevilik* adını vereceğim şey) bir sandalye kapmaca oyunu oynamakta, sinyal sesini duydukları zaman birbirlerinin yerine geçmeye çalışmaktadırlar. Ama bu oyun yorumcunun kafasında, dünyeviliğe ya da bağlamsallığa sahip olmadığı varsayılan bir yerde gerçekleşir. Eleştirmen-yorumcunun konumu, metnin *y* derken *x*'i kastettiğini gösteren işlemin gerçekleştiği merkezi bir borsaya indirgenir. Peki yorumlama sırasında Ricoeur'ün "ertelenmiş gönderme" dediği şeye ne olur? Gayet basit: Doğrudan mübadele modeline göre, eleştirmenin yorumu sayesinde geri gelir, bütünleştirilir ve fiile çıkarılır.

Bütün bunlardaki başlıca sorun şudur: Ricoeur yeterince muhakeme yürütmeden, bağlamsal gerçekliğin, simetrik olarak ve münhasıran, konuşmaya, konuşma durumuna ya da yazarlar yazı yazmayı ter-

1. Paul Ricoeur, "What is a Text? Explanation and Interpretation", David Rasmussen, *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur* içinde (Lahey: Nijhoff, 1971), s.138. *Oeuvre* ile metin arasında yapılan daha ilginç bir ayrım için bkz. Roland Barthes, "De l'Oeuvre au texte", *Revue d'esthethique*, 3 (1971), 225-32.

cih etmiş olmasalardı söylemek isteyecekleri şeye ait bir özellik olduğunu varsaymaktadır. Bana sorarsanız, dünyevilik gelip giden bir şey değildir; tarihi adlandırırken de sık sık başvurduğumuz (her şeyin zaman içinde gerçekleştiği şeklindeki fena halde muğlak kavrayış için kullanılan bir örtmeceden ibaret olan) o duygusal, özür dilemeyi andıran anlamda şurada ya da burada *bulunan* bir şey de değildir. Üstelik, eleştirmenler metinleri simya yoluyla bağlamsal gerçekliğe ya da dünyeviliğe çeviren şahsiyetler değildirler sadece; zira yöntemleri ne kadar nesnel olursa olsun, onlar da kendilerini hissettiren koşullara hem tâbidirler hem de onları üretirler. Mesele şudur: Metinlerin, en hafif biçimlerinde bile her zaman etrafa, zamana, yere ve topluma dolanmış varoluş biçimleri vardır – kısacası, metinler dünyadadırlar ve dolayısıyla dünyevidirler.[2] Bir metin koruma altına alınmış ya da bir süreliğine bir kenara konmuş olabilir; bir kütüphane rafına kaldırılmış ya da kaldırılmamış olabilir; tehlikeli görülüyor ya da görülmüyor olabilir: Bu meseleler, bir metnin dünyada oluşuyla, dünyadaki varlığıyla ilgili meselelerdir ki bu da kişiye özel okuma sürecinden daha karmaşık bir şeydir. Şüphesiz aynı içerimler, dünyanın içinde yer alan okurlar ve yazarlar olarak eleştirmenler için de geçerlidir.

Gould'un Beethoven'in Beşinci Senfonisini çaldığı plaktan bahsetmem eğer gerçekten bir işe yarıyorsa o da, dünyaya hem sayısız hem de karmaşık (Ricoeur'ün metin ile konuşma arasında çizdiği ayrımdan daha karmaşık) yollarla bağlanan yarı-metinsel nesneye bir örnek sunmasıdır. Bunlar, benim dünyevilik adını verdiğim bağlanmalardır. Ama ben burada genelde estetik nesneyle değil, özel olarak metinle ilgileniyorum. Birçok eleştirmen, her edebi metnin bir şekilde kendi vesilesinin, içinden doğduğu yalın ampirik gerçekliklerin yükünü taşıdığı görüşüne katılacaktır. Ancak bu görüş, fazla ileri götürüldüğünde üslupbilimci Michael Riffaterre'in haklı eleştirisine muhatap olur; Riffaterre, "Kendine Yeterli Metin" adlı yazısında, bir metnin herhangi bir biçimde biyografik, genetik, psikolojik ya da analojik koşullara indirgenmesini yanılgı olarak adlandırmaktadır.[3] Birçok eleştirmen, Riffaterre'le birlikte, evet, metnin bu yanılgıların ağırlığı altında ortadan silinmemesine dikkat etmek lazım diyecektir muhtemelen. Ama, burada daha çok kendi adıma konuşuyorum, kendine yeterli metin

2. Bu meseleyi *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975) adlı kitabımın 4. bölümünde ele aldım.

3. Riffaterre, "The Self-Sufficient Text", *Diacritics* (Güz 1973), s. 40.

fikri onları tam olarak tatmin etmez. Bu tür yanılgıların *tek* alternatifi, dışarıya sımsıkı kapalı, en önemli anlam boyutu –Riffaterre'in dediği gibi– tamamen içe dönük ya da düşünsel olan bir metinsel evren midir? Metni ve onun dünyevi koşullarını hakkıyla ele almanın hiçbir yolu yok mudur? Edebi dilin sorunlarıyla, bunları gündelik, dünyevi dilin daha açık seçik, daha acil sorunlarından koparmadan uğraşmanın hiçbir yolu yok mudur?

Ben bu sorunlarla uğraşmaya başlamanın bir yolunu beklenmedik bir yerde buldum; şimdi konudan sapıyor gibi görünecek olmamın nedeni bu. Pek tanınmayan bir alana, Ortaçağ Arap dilbilim düşüncesine gireceğiz. Çağdaş eleştirmenlerin çoğu, Avrupa'da dil hakkında, yani romantik filolojiye damgasını vuran teorik hayalgücüyle ampirik gözlemin o özel bileşimi, on dokuzuncu yüzyıl başlarında dilbilimin yükselişi ve Michel Foucault'nun dilin keşfi adını verdiği o zengin olgunun bütünü hakkında spekülasyon yapmakla ilgilenirler. Oysa on birinci yüzyılda Endülüs'te, İslami felsefi dilbilimcilerin oluşturduğu son derece sofistike bir okul varolmuştur. Sanki geleceği görme yetisine sahiptir bu okul: girdiği polemikler, yapısalcılarla üretici dilbilgisi yanlıları arasında, betimleyicilerle davranışçılar arasında yirminci yüzyılda yapılan tartışmaları önceler. Hepsi bu kadar da değil. Bu Endülüslü dilbilimciler arasındaki küçük bir grup, enerjisini rakip dilbilimcilerin dildeki anlam sorununu içrek ve alegorik alıştırmalar haline getirme eğilimleriyle savaşmaya hasretmiştir. Bu grubun üyeleri arasında hepsi de on birinci yüzyılda Kurtuba'da çalışmış, hepsi de Zahiriye okuluna mensup ve hepsi de Batıniye okuluna düşman olan üç dilbilimci ve teorik dilbilgisi uzmanı, İbni Hazm, İbni Cinni ve İbni Mada'al-Kurtubi vardı. Batıniler dildeki anlamın sözcükler içinde saklı olduğunu savunuyorlardı; bu yüzden anlama ancak içe yönelik tefsir yoluyla ulaşılabilirdi. Zahiriler ise –adları Arapça'da açık seçik, görünen, dışsal anlamına gelen *Zahir* sözcüğünden gelir; *Batın* ise iç demektir–, sözcüklerin yalnızca yüzeysel bir anlamları, belli kullanımlara, koşullara, tarihsel ve dinsel durumlara bağlı bir anlamları olduğunu ileri sürüyorlardı.

Her iki taraf da kendi köklerini, kutsal metnin, yani Kuran'ın tefsirlerine ve bu benzersiz vakanın –çünkü İncil'in tersine Kuran bir vakadır– gelecekteki mümin kuşaklar tarafından nasıl okunması, anlaşılması, aktarılması ve öğretilmesi gerektiği konusundaki yorumlara dayandırıyorlardı. Kurtubalı Zahiriler, Batınilerin aşırılıklarına saldırıyor; dilbilgisi (Arapça'da *nahv*) mesleğinin kendisinin, ilahi bir te-

laffuzun ürünü olduğundan değişmez istikrara sahip bir metinden özel anlamlar çıkarma çağrısı demek olduğunu ileri sürüyorlardı. İbni Mada'ya göre, dilbilgisini bir kavrayış mantığıyla ilişkilendirmek bile saçmaydı; zira bir bilim olarak dilbilgisi, sözcüklerin altında yatan ve yalnızca marifete erenlerin ulaşabildiği gizli bir düzeyi ima eden sözcüklerin kullanım ve anlamları hakkında fikirleri varsayıyor ve sık sık bu tür fikirleri geriye dönük olarak yaratacak kadar ileri gidiyordu.[4] Bir kere böyle bir düzeye başvurulduğunda, her şey yorum olarak kabul edilebilir: Tam olarak tanımlanmış hiçbir anlam, sözcüklerin gerçekten ne söyledikleri üzerinde hiçbir denetim, sözcüklere karşı hiçbir sorumluluk olamaz. Zahirilerin çabası, rasyonelleştirme yoluyla bir metin okuma sistemi geliştirmekti; bu sistemde dikkatler, görüngüsel sözcüklerin kendileri üzerinde, denebilirse özgül bir vesile için ve özgül bir vesileyle dile getirilmiş ilk ve son anlamları üzerinde odaklanır; sonradan içlerinde barındırdıkları varsayılabilecek gizli anlamlar üzerinde değil. Özellikle Kurtubalı Zahiriler, okur ve okurun içinde bulunduğu koşullar üzerinde mümkün olan en sıkı denetimi kuran bir okuma sistemi sunmaya çalışma konusunda çok ileri gitmişlerdir. Bunu da öncelikle metnin ne olduğuna dair bir teori sayesinde yapmışlardır.

Bu teoriyi ayrıntılı olarak betimlemeye gerek yok. Ancak bu tartışmanın kendisinin, otoritesini Allah'ın yaratılmamış, zaman içinde belli bir anda bir Elçi'ye doğrudan doğruya ve tek taraflı olarak aktarılmış sözü olmaktan alan kutsal bir metinden kaynaklandığına işaret etmekte fayda var. Merkezinde Vahiy'in yattığı Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki metinler ise, bunun tersine, Tanrı'nın Sözünün dünyaya girdiği özgül bir ilahi müdahale ânına indirgenemez; bu Söz insanlık tarihine, bu tarih boyunca ve onun bir parçası olarak sürekli girmektedir. Dolayısıyla, bu tür bir metnin alımlanması, aktarılması ve kavranmasında, Roger Arnaldez'in deyimiyle "insani etkenler"e çok önemli bir yer verilir.[5] Oysa Kuran tekil ve benzersiz bir vakanın neticesi olduğu için, metnin dünyeviliğe kelimenin gerçek anlamıyla "iniş"i kadar dili ve biçimi de sabit ve tamamlanmış olarak görülür. Üstelik,

4. Şu risaledeki polemiğin temel tezi budur: *Ar-rad'ala'l nuhat*, yay. haz. Şevki Daif (Kahire, 1947). Bu metin 1180 yılında yazılmıştır.

5. Roger Arnaldez, *Grammaire et théologies chez Ibn Hazm de Cordoue* (Paris: J. Vrin, 1956), s. 12 ve çeşitli yerlerde. Şu kitapta İbni Cinni, İbni Mada ve diğerleri hakkında biraz şematik olmakla birlikte açık seçik bir açıklama bulunabilir: Anis Fraiha, *Nathariyat fil Lugha* (Beyrut: Al-Maktaba al Jam'iya, 1973).

metnin dili olan Arapça, bu yüzden ayrıcalıklı bir dil haline gelir; keza metnin taşıyıcısı olan Muhammed Peygamber (Elçi) de ayrıcalıklıdır. Böyle bir metin, mutlak şekilde tanımlanmış bir kökene sahip olarak görülebilir, bu yüzden de belli bir yorumcu ya da yoruma atfedilemez ki Batıniler tam da bunu yapmaya çalışmaktadırlar (bu da bazılarına göre onların Yahudi-Hıristiyan tefsir tekniklerinin etkisi altında kalmalarına bağlıdır).

İbni Hazm hakkındaki incelemesinde, Arnaldez onun Kuran'ı şöyle tarif ettiğini anlatır: Kuran tarihsel olaylardan bahseder, ama kendisi tarihsel değildir. Geçmiş olayları tekrar eder, yoğunlaştırır ve tikelleştirir, ama kendisi fiilen yaşanmış bir deneyim değildir; insanın hayat sürekliliğini kesintiye uğratır, ama Allah zamansallığa sürekli ya da planlı olarak girmez. Kuran, içeriğini kendi kendisiyle özdeş biçimlerde –uyarılar, emirler, buyruklar, cezalar, ödüller halinde– sürekli tekrarlayan edimlerin anısını uyandırır.[6] Kısacası, Zahiriler kesinlikle dünyevi bir Kuran görüşü benimsemelerine rağmen, bu dünyeviliğin metnin fiili anlamı üzerinde hâkimiyet kurmasına izin vermezler: Kaba belirlenimcilikten kaçmanın yolunu böyle bulmuşlardır.

Nitekim İbni Hazm'ın dil teorisi, buyruk kipinin analizi üzerine kurulmuştur, çünkü bu teoriye göre Kuran en temel sözel düzeyinde iki paradigmatik buyruk, *ikra* (oku) ve *kul* (söyle) buyrukları tarafından kontrol edilen bir metindir.[7] Kuran'ın dünyada ve tarihte ortaya çıkışını (ve bir olay olarak taşıdığı benzersizliği) bariz bir biçimde bu buyruklar kontrol ettiği için ve metnin sonraki kullanımlarını (yani, okuma biçimlerini) de onların kontrol etmesi gerektiği için, İbni Hazm buyruk kipine ilişkin analizini, hukuki bir *hadd* (bu sözcük hem mantıksal-dilbilgisel bir tanım hem de sınır anlamına gelir) anlayışı ile birleştirir. Buyruk kipi içinde, okuma ve yazma buyrukları arasında meydana gelen şey, anlamlandırıcı bir niyetin (Arapça'da *niyat*) sözel gerçekleştirimi olan bir sözcenin* (Arapça'da *haber*, Arnaldez bunu *énoncé* olarak çevirmiş) aktarılmasıdır. Buna göre, anlamlandırıcı niyet, psikolojik niyetle değil; münhasıran, kendisi de gayet dünyevi bir şey olan sözel niyetle eşanlamlıdır. Münhasıran dünyada

* Sözce (*utterance, énoncé*): Ağızdan çıkan bir söz. "Bir konuşucunun ürettiği ve iki susku arasında yer alan söz zinciri parçası." Bkz. Berke Vardar, *Dilbilim Terimleri* (İstanbul, 1978).

6. Arnaldez, *Grammaire et théologie*, s. 12. 7. *A.g.y.*, s. 69.

gerçekleşir; hem çok kesin hem de bütünüyle uygun bir biçimde, koşullara ve vesilelere bağlıdır. Anlamlandırmak sadece dili kullanmak demektir, buysa dilin dünyada ve dünyaya ait olmasını sağlayan belli sözlüksel ve sözdizimsel kurallara göre yapılan bir şeydir. Zahiriler dilin soyut kurallar ya da spekülasyon özgürlüğü tarafından değil gerçek kullanım yoluyla düzenlendiğini düşünürler. Dil her şeyden önce, insan ile uçsuz bucaksız belirsizliğin arasında duran bir şeydir: Eğer dünya sözcüklerle nesneler arasındaki karşılıklılıktan meydana gelen devasa bir sistemse, adlandırılmış nesneleri bu muazzam bir düzen içindeki karşılıklılıklar arasından yalıtmamızı sağlayan şey de sözel biçimdir; yani fiili gramatik kullanımı içindeki dil. Bu yüzden, Arnaldez'in belirttiği gibi dilin bu tür "sahici" yönlerine bağlılık, hayalgücünü sınırlamayı gerektiren bir çileciliktir.[8] Her sözcüğün buyruk olarak kavranan katı bir anlamı vardır ve ilk sözcüğün çevresinde oynaşan başka sözcük ve anlamlarla arasındaki benzerliklerden (karşılıklılıklardan) oluşan mukadder bir silsile de bu anlamla el ele gider. Yani –Kuran'da bile karşımıza çıkan– figüratif dil, aslında kaypak ve virtüöz yorumcunun insafına kalmış bir şey olsa da, dilin fiili yapısının bir parçasıdır; bu yüzden, dil kullanıcılarından oluşan kolektivitenin de bir parçasıdır.

Arnaldez'in hatırlattığı gibi, İbni Hazm'ın yaptığı, dile görünüşte birbirine zıt iki özelliğe sahip bir şey olarak bakmaktır: Bir yanda değişmeyen, kıpırtısız, mantıksal, rasyonel, anlaşılabilir, ilahi takdir eseri bir kurum olma özelliği; öte yanda salt olumsallık şeklinde, özgül sözcelere bağlı anlamlar üreten bir kurum şeklinde varolan bir araç olma özelliği. Zahiriler dile tam da bu ikili perspektiften baktıkları için, sözcükleri ve anlamlarını, (en azından Arapça'da) dilbilgisi açısından türetildikleri düşünülebilecek olan köklere indirgemeyi reddederler. Her sözce kendi kendisinin vesilesidir ve böyle olduğu için de uygulandığı dünyevi bağlama sıkı sıkıya bağlıdır. İlahi-ve-insani dilin paradigmatik örneği olan Kuran konuşmayı ve yazıyı, okumayı ve söylemeyi içinde barındıran bir metin olduğu için, Zahiri yorum konuşma ile yazı arasındaki ayrımı ya da metin ile metnin etrafını saran koşullar arasındaki ayrışmayı değil, bunlar arasındaki zorunlu etkileşimi kaçınılmaz görür. Zahirilerin bu sert anlam nosyonunu mümkün kılan şey işte bu kurucu etkileşimdir.

Rönesans'tan beri Batı Avrupa'da ve hatta Ortaçağ'dan beri Arap

8. *A.g.y.*, s. 77.

literatüründe bile özel bir etki yaratmış olduğunu iddia edemeyeceğim, son derece karmaşık bir teoriyi çok hızlı özetlemiş oldum. Ama bütün bu teorinin bize en çarpıcı gelmesi gereken yanı şudur: Bu teori, anlamlı bir form olarak metni ele almak için gayet açık seçik bir tez sunar; bu teze göre (bunu becerebildiğim kadar dikkatli ifade ediyorum), metnin tarihsel olumsallık kadar duyumsal tikelliğe de sahip bir vaka olarak statüsü, dünyeviliği ve duruma bağlı oluşu, onun anlam aktarma ve üretme yeteneğinin ayrılmaz birer parçasıdır. Bu da metnin özgül bir duruma sahip olduğu ve bu durumun, metnin içinde bir esrar olarak gizlendiği için değil, metinsel nesnenin kendisiyle aynı yüzeysel tikellik düzeyinde varolduğu için yorumcu ve yaptığı yorum üzerine kısıtlamalar getirdiği anlamına gelir. Böyle bir durumu ifade etmenin birçok yolu var, ama ben özellikle okurlarda ve yazarlarda görülen (Zahirilerin de yoğun bir biçimde sahip oldukları) bir hırs üzerinde durmak istiyorum: Metinleri, –dünyadaki konumlarının kesinliği sayesinde– *çoktan* yorumlanmaya *başlamış*, haklarında yapılan yorumları çoktandır kısıtlayan ve bu yorumlar tarafından kısıtlanan nesneler olarak kavrama hırsıdır bu. Dolayısıyla bundan böyle, bu metinlerin ek okumalara değil, olsa olsa tamamlayıcı okumalara ihtiyacı olduğu söylenebilir.

Şimdi de metinlerin kendileri hakkındaki yorumlara getirdikleri kısıtlamalardan bazılarını ya da metaforik bir biçimde söylersek, dünyanın bedeninin metnin bedenine yakınlığının okurları her ikisini de dikkate almaya zorlamasını tartışmak istiyorum. Son dönemlerin eleştiri teorisi yorumun sınırsızlığı üzerinde gereğinden fazla durmuştur. Her türlü okuma yanlış okuma olduğuna göre, hiçbir okumanın bir başkasından daha iyi olmadığı ve dolayısıyla sonsuz sayıda olabilecek her yorumun son tahlilde eşit ölçüde yanlış yorum olduğu ileri sürülür. Bu kısmen, metnin dışarı sımsıkı kapalı, fiili gerçeklikle hiçbir bağlantısı olmayan bir metinsel evren içinde varolduğu düşüncesinin ürünüdür. Benim katılmadığım bir görüştür bu; sadece metinler aslında dünyada oldukları için değil, aynı zamanda dünyanın dikkatini çekme yoluyla, kendilerini metin olarak bir yere yerleştirdikleri – metin olarak sahip oldukları işlevlerden biri kendilerini bir yere yerleştirmektir– ve gerçekten kendileri oldukları için de katılmıyorum bu görüşe. Üstelik metinlerin bunu yapış tarzı, kendilerine getirilecek yorumlama yaklaşımlarını kısıtlamaktadır.

Modern edebiyatın bazı yazarları vardır ki, bunların metinleri ken-

di somut biçimde tahayyül edilmiş, hatta tasvir edilmiş konumlarının görünen koşullarını da bünyelerine dahil etmişlerdir. Bir tür yazar – ben burada bu türün üç örneğini, Gerard Manley Hopkins'i, Oscar Wilde'ı ve Joseph Conrad'ı ele alacağım– metni, bilinçli olarak konuşmacıyı ve yazarı içeren bir söylemsel durumdan destek alan bir şey olarak tasarlamaktadır; burada, konuşma ile alımlama arasındaki, sözellik ile metinsellik arasındaki tasarlanmış etkileşim *sahiden* de metnin konumudur, kendini dünyaya yerleştirmesidir.

Bahsettiğim üç yazar da en önemli yapıtlarını 1875 ile 1915 arasında verdiler. Yazılarının konuları birbirlerinden o kadar farklıdır ki aralarındaki benzerliğin başka bir yerde aranması gerekir. Hopkins'in güncesinden bir bölümle başlayayım:

> Çok sert bir kış geçtiği söyleniyor. Üç kere paten kayacak kadar don oldu, üçüncüsü 9 Şubat'ta başladı. O güne dek bahsetmeye değecek kadar kar yağmamıştı. 7 Şubat'tan önce söğüt ağaçlarının çiçek açmaya başladıklarını görmüştüm. 9 Şubat'ta kar yağdı ama yaprakların üzerini bile kaplamadı. Caesar's Camp yakınlarındaki bir tarlaya inerken, bütün yamaç boyunca, önümde *squalentem*, kat kat, birbirini kesen hatlar halinde çizilmiş gibi bir "üslup" taşıyan kar örtüsünü gördüm: Sanki koyu harflerle yazılmış, altı çizilmiş, italik yazılmış gibi insanın gözünü ya da aklını çelen, ne güzellik ne de gerçek bir iç manzara olduğu halde ilgi çeken ve çirkinliği bile anlamsızlığa yeğ kılan bu şey için başka sözcük bulamıyorum.[9]

Hopkins'in ilk yazıları bu şekilde, doğal sahneleri mümkün olduğu kadar kesin bir biçimde aktarmaya çalışır. Ama Hopkins hiçbir zaman pasif bir kopyacı olmamıştır, çünkü ona göre "demek ki bu dünya Tanrı'nın sözü, anlatımı, muştusu"dur.[10] Doğadaki her olgu, "Yalıçapkınları Ateş Alırken" adlı sonesinde dediği gibi, dünyada kendini bir tür sözlükbirimmiş gibi *anlatır*: "Her ölümlü şey hep aynı şeyi yapar / Herkesin bulunduğu o içerilerde-olmaklığı verir / Benlikler – kendi başlarına; *kendim* der ve söyler / Haykırır *Yaptığım şeyim ben: bunun için geldim.*"[11] Güncesinden aldığımız parçada Hopkins'in doğa gözleminin dinamik olduğunu görürüz. Kar yığınında bir konuşma, bir şeyler söyleme niyeti görür; katmanları anlam ya da anlatımı andıran bir üslup taşıdığı için insanın dikkatini *çeker*. Yazar, betimle-

9. *The Journals and Papers of Gerard Manley Hopkins*, yay. haz. Humphry House ve Graham Storey (Londra: Oxford University Press, 1959), s. 195.

10. *A.g.y.*, s. 129.

11. *The Poems of Gerard Manley Hopkins*, yay. haz. W.H. Gardner ve N.H. Mackenzie (Londra: Oxford University Press, 1967), s. 90.

yen olduğu gibi, aynı zamanda da karşılık verendir. Keza okur da anlam üretimine tam olarak katılır; ölümlü bir şey olarak eyleme geçmekle, çirkinlik yine de anlamsızlığa yeğ olduğundan bir anlam üretmekle yükümlüdür.

Bu üretim diyalektiği Hopkins'in yapıtının her yerinde gözlenir. Yazı anlatır; doğa anlatır; okuma anlatır. 21 Mayıs 1878'de Robert Bridges'a yazdığı mektupta, bir şiire hakkını verebilmek için "onu gözlerinle dalgın dalgın okumak yetmez, sanki kâğıt onu sana yüksek sesle söylüyormuş gibi kulaklarınla okumalısın... Vurgu şiirin canıdır"[12] diyordu. Yedi yıl sonra bunu daha açık ve kesin bir biçimde ifade etmiştir: "Şiir konuşmanın, dudakların ve söylenen sözün sevgili evladıdır: Söylenmesi gerekir; *söylenene kadar icra edilmiş olmaz*, hiçbir şeyi icra etmez, kendisi olmaz. Gerilimli ritim şiire gerçek ruhunu ve benliğini verir. Şiir kesinlikle konuşma olduğu, fırınlanmış altın gibi cürufundan arındırılmış konuşma olduğu için, konuşmanın bütün asli unsurlarına da kesinlikle sahip olmalıdır."[13] Hopkins'in kafasında üçü birlikte bir icra ânı olarak canlılık kazanan dünya, sözcük ve söyleyiş arasındaki özdeşlik o kadar sıkıdır ki eleştirel müdahaleye pek gerek görmez. Şiirin "oyunu"na (sözcük Hopkins'e ait) dolaysız bağlamsal gerçekliği sağlayan şey yazılı metindir. Hopkins'in kendi metni, diğer cansız, dünyasız metinlerle birlikte anılan bir belge olmak şöyle dursun, kendi evladı gibidir; şiirlerini yok etmeyi masumları katletmekle bir tutmuş ve yazmaktan kendisine bahşedilmiş olan erkekliği kullanmak olarak bahsetmiştir hep. Kariyerindeki en yalnız ânı oluşturan ve basitçe "R.B.'ye" başlığını taşıyan şiirinde, yaşadığı şiirsel kuruma hissi biyolojik bir ifadeye bürünür. Sıra son olarak şu sıralar ne yazdığını anlatmaya geldiğinde, şöyle der:

> Ah demek bulamıyorsun benim uyuşuk mısralarımda
> Gümbürtüyü, isyanı, şarkıyı, kâinatı,
> Kış dünyam ki bu saadeti nadiren solumakta,
> Şimdi, iç çekişlerle sana sunuyor açıklamamızı.[14]

Metni yaratılışın gerilimini kendi içine dahil etme yeteneğini yitirdiği ve icra olmaktan çıkıp, başka bir şiirde "ölü harfler" dediği şeye

12. *The Letters of Gerard Manley Hopkins*, yay. haz. Claude Colleer Abbott (Oxford: Oxford University Press, 1955), s. 51-2.

13. Aktaran Anthony Bisshof, S.J., "Hopkins' Letters to his Brother", *Times Literary Supplement*, 8 Aralık 1972, s. 1511.

14. *Poems of Hopkins*, s. 108. [Şiir çevirileri için Aslı Biçen'e teşekkür ederim. ç.n.]

dönüştüğü için, artık yalnızca, "gerçek bir göndermeye meyleden" cansız konuşmadan ibaret bir açıklama yazabilmektedir.

Çağdaşlarından biri Oscar Wilde hakkında, söylediği her şey sanki tırnak işaretleri içine alınmış gibi tınlıyor, demiş. Aynı tesbit yazdığı her şey için de geçerlidir; çünkü Wilde'ın "hayatı kesin ve üzerinde düşünülmüş bir bakış açısından ele almanın önemini açıkça kabul etmek"[15] şeklinde tanımladığı *duruş sahibi olmanın* böyle bir sonucu vardır. Ya da *Ciddi Olmanın Önemi Üstüne*'de, Jack'in "her zaman her şeyi tartışmak istiyorsun" şeklindeki suçlamasına Algernon'un verdiği cevap hatırlanabilir: "Her şey tam da bunun için yaratılmıştır zaten."[16] Her zaman alıntılanmaya uygun bir yorumu hazır bulunduran Wilde, elyazmalarını akla gelebilecek her konuda özdeyişlerle doldurmuştu. Aslında yazdıklarını ya haklarında yeni yorumlar yapılabilsin, alıntılanabilsin ya da en önemlisi, kendisine ait oldukları anlaşılsın niyetiyle yazıyordu. "İnsanın kendini sevmesi ömür boyu sürecek bir aşkın başlangıcıdır" derken gizlemeye gerek duymadığı bu bencilliğin belli bir kısmının belirgin toplumsal nedenleri vardı, ama bunlar Wilde'ın üslubunda konuşmanın tuttuğu önemli yeri açıklamaya yetmez. Tamamlanmamışlıkları ve dağınıklıkları yüzünden eylemden, hayattan ve doğadan vazgeçen Wilde, *De Profundis*'te Alfred Douglas'a dediği gibi,[17] konuşmanın bütün insan ilişkilerinin temelini oluşturduğu teorik, ideal bir dünyayı kendi yetki alanı olarak görüyordu. Çatışma, Wilde'ın anladığı anlamda konuşmanın Platoncu diyaloğa dönüşmesini önlediği için, etkileşim ortamı da özdeyiş olacaktı. Özdeyiş, Northrop Frye'ın terminolojisini kullanacak olursak, Wilde'ın sunuş temeliydi: En geniş konu menziline, en büyük otoriteye sahip olan ve yazarının kim olduğu konusunda en az belirsizliğe yol açan özlü söz. Wilde, diğer sanat biçimlerine el attığında, onları da uzun özdeyişlere çeviriyordu. Tiyatro konusunda şöyle demişti: "Sanatın bildiği en nesnel form olan tiyatroyu alıp lirik şiir ya da sone kadar kişisel bir anlatım tarzı haline getirdim, bu arada da kapsamını genişletip karakter yaratma biçimini zenginleştirdim." Şunları söyleyebilmiş olması da şaşırtıcı değildir bu yüzden: "Ben bütün sistemleri

15. *The Artist as Critic: Critical Writings of Oscar Wilde*, yay. haz. Richard Ellmann (New York: Vintage, 1970), s. 386.

16. *Complete Works of Oscar Wilde*, yay. haz. J. B. Foreman (Londra: Collins, 1971), s. 335.

17. Oscar Wilde, *De Profundis* (New York: Vintage, 1964), s. 18; Türkçesi: *De Profundis*, çev. Roza Hakmen (İstanbul: Can, 1997).

bir cümlede, bütün varoluşu da bir özdeyişte toparladım."[18]

De Profundis, bireyciliğini ve bencil olmayan bencilliğini Wilde'ın *Sosyalizm ve İnsan Ruhu* adlı kitabında anlatmış olduğu ütopyanın yıkımını belgeler. Özgür bir dünyadan hapishaneye, bir ıstırap döngüsü: Bu değişim nasıl olmuştur? Wilde'ın özgürlük anlayışı *Ciddi Olmanın Önemi Üstüne*'de bulunabilir; burada birbiriyle çatışma içindeki kişiler sırf biz kardeşiz dedikleri için kardeş çıkarlar. Yazılı belgeler (örneğin, Jack'in başvurduğu ordu kayıtları) yalnızca en baştan beri kaprisli ama zarif bir biçimde söylenmiş olan şeyleri doğrular. Wilde, kişiliğin yoğunlaştırılmasını çoğaltılmasına bağlarken aklında bu dönüşüm, hasımdan kardeşe dönüşme vardı. İnsanlar arasındaki iletişim, artık konuşmanın özgürlüğüne sahip olmadığında; ustaca alıntılar yapmaya müsait olmayan, altına imza atılmış olduğu için suça tahvil edilmesi kolay olan matbuatın salt hukuki taahhütleriyle sınırlı kaldığında, ütopya çöker. *De Profundis*'te hayatını yeniden düşünürken, Wilde'ın imgelemi, bir metnin kendi hayatında yarattığı etkiler üzerinde mıhlanıp kalmıştı. Ama bir anlamda daha talihli bütün diğer yapıtlarının veciz bireysellikleri sayesinde kaçınmayı başarabildikleri şeyden kaçamayan bu metni, konuşma'dan basılı metne geçerken nasıl mahvolmuş olduğunu göstermek için kullanır. Wilde, aşağıda aktardığımız satırlarda metnin çok az değil, çok fazla dünyevi gerçekliği olmasından yakınır. Wilde'a özgü bir paradoksla, yaralanmaya bu kadar açık oluşunun nedeni de budur:

> Sen bana, nazım üniversitesinden çok hoş bir şiir gönderip fikrimi soruyorsun: Ben de fantastik edebi buluşlarla dolu bir mektupla cevap veriyorum... Şu mektubun başına gelenlere baksana! Senin elinden iğrenç bir ahbabına, ondan da bir şantajcılar çetesine geçiyor: Kopyaları Londra civarında dostlarıma ve oyunumun sahnelendiği tiyatronun yöneticisine gönderiliyor: Mektup hakkında, işin doğrusu hariç, her türlü yakıştırma yapılıyor: Toplum, sana rezil bir mektup yazdığım için muazzam miktarda para ödemek zorunda kaldığım şeklindeki saçma söylentilerle heyecana kapılıyor: Bu da babanın feci saldırılarının temelini oluşturuyor: Mahkeme'de aslında ne olduğunu göstermek için özgün mektubu cebimden çıkarıyorum: Bu davranışım babanın vekilleri tarafından Masumiyeti zedelemeye yönelik iğrenç ve hain bir teşebbüs olarak görülüp itham ediliyorum: Sonuç olarak bu da suç isnadının bir parçası haline geliyor: Saray bunu kabul ediyor: Yargıç da az bilgisi ve çok ahlakçılığıyla hepsinin üzerine tüy dikiyor. Sana güzel bir mektup yazmanın sonucu bu işte.[19]

Çünkü George Eliot tarafından "dev bir fısıltılar dehlizi" olarak ta-

18. *A.g.y.*, s. 80, 61. 19. *A.g.y.*, s. 34-5.

nımlanan bir dünyada, yazının gerçekten de çok ciddi sonuçları olabilmektedir: "Köylü nesillerinin tekmeleyip durdukları bir taş, küçük, tuhaf zincirleme rastlantılarla nasıl en sonunda bir bilim adamının eline geçer ve bilim adamı onun sayesinde işgallerin tarihini ve dinlerin sırlarını açığa çıkarabilirse, uzun bir süre masum bir ambalaj kâğıdı ya da tıkaç olarak kullanılmış bir parça mürekkep ve kâğıt da en sonunda onu bir felaketin başlangıcına çevirebilecek bilgiye sahip bir çift gözün önünde açılabilir."[20] Dr. Casaubon'ın ihtiyatlılığının bir amacı olduğu söylenebilirse, o da katı bir gizlilik güderek ve mirasını yazıya dökmeyi sonsuza kadar erteleyerek bir felaketin başlamasını önlemektir. Yine de başarılı olamaz, çünkü Eliot Casaubon'un üzerine titrediği *Key*'inin bile bir metin olduğunu ve bu yüzden de dünyada olduğunu gayet iyi gösterir. Wilde'ın tersine, Casaubon'un rezilce düşüşü ölümünden sonra gerçekleşir, ama ikisi de Eliot'ın "karmakarışık araç" dediği şeye gösterdikleri bağlılık yüzünden bir tür dünyevi metinselliğin içine gömülmektedirler.

Son olarak, Conrad'ı ele alalım. Conrad'ın anlatılarının olağanüstü sunumsal tarzlarını, her birinin kendi anlatılış vesilelerini nasıl dramatize ettiğini, güdülediğini ve koşulladığını, Conrad'ın yapıtının tamamının aslında ikinci elden nakledilen konuşmalardan oluştuğunu ve yapıtında göze ve kulağa hitap eden parçalar arasındaki etkileşimin ne denli incelikli ve örgütlü olduğunu, hatta bu yapıtın anlamını oluşturduğunu başka bir yazıda anlatmıştım. Conradvari karşılaşma bir insanla onun bir aşırılık ânında cisimleşen yazgısı arasında değildir sadece, aynı zamanda ve aynı sıklıkta konuşan kişi ile dinleyen kişi arasındaki bir karşılaşmadır da. Conrad'ın bu karşılaşma için yaptığı başlıca icat Marlow'dur; Marlow, Kurtz ya da Jim gibi bir kişinin "benim için varolduğu ve ancak benim sayemde senin için de varolduğu"[21] bilgisini hiç zihninden kovamayan biridir. İnsanlık zinciri – "ancak birbirimize tutunduğumuz sürece varız"– fiili sözün ve varoluşun bir ağızdan ötekine, bir gözden ötekine aktarılmasıdır. Conrad'ın yazdığı her metin kendini bitmemiş ve hâlâ oluşum halinde bir şey olarak sunar. "Hem, son söz söylenmedi – muhtemelen hiçbir zaman söylenmeyecek. Bütün o kekelemelerimiz arasında şüphesiz tek kalı-

20. *Middlemarch*, yay. haz. Gordon S. Haight (Boston: Houghton Mifflin, 1956), s. 302.

21. *Lord Jim* (Boston: Houghton Mifflin, 1958), s.161; Türkçesi *Lord Jim*, çev. Zafer Yurt (İstanbul: Nurdan, 1997).

cı niyetimiz olan o dolu sözü söylemek için hayatlarımız çok kısa değil mi?"[22] Metinler, o dolu söze, o tamamen tatmin edici olan mevcudiyetin dile getirilişine hiçbir zaman ulaşamayan kekelemeler iletirler; hep uzakta kalan söz konusu mevcudiyet, Jim'in kendini feda etmesi gibi büyük bir jestle bir ölçüde hafifletilmiş olur. Ama jest bir metni belli bir anda duruma bağlı olarak kapatsa bile, onun fiili aciliyetini hiçbir zaman gidermez.

Şu tesbitin zamanı geldi: Batı roman geleneği yalnızca kendi bağlamsal gerçeklikleri üzerinde değil, aynı zamanda dünyada *halihazırda* bir işlevi, bir göndermeyi ya da bir anlamı gerçekleştiren statüleri üzerinde de ısrar eden metin örnekleriyle doludur. Akla hemen Cervantes ve Cide Hamete geliyor. Richardson'ın *Clarissa*'da, kitabı oluşturan mektupları (onlar yapacaklarını yaptıktan sonra) art arda dizen, metni matbaacılık hileleri, okura yardımcı olacak açıklamalar, ayrıntılı içindekiler sayfaları, geride kalmış olaylarla ilgili düşünceler ve yorumlarla dolduran "basit" bir editör rolünü oynaması ve böylece bir dizi mektubun dünyayı dolduracak, her yeri işgal edecek kadar büyümesi, bizzat okurun kavrayış gücü kadar büyük ve kapsayıcı hale gelmesi daha da etkileyicidir. Romancı imgelemi, metin üzerindeki denetimi bırakma ya da metni her türlü insan mevcudiyetinin söylemsel ve insani yükümlülüklerinden kurtarma karşısındaki bu isteksizliği ve dolayısıyla da metni, doğrudan doğruya konuşmaya olmasa bile, en azından bağlamsal süreye –ama düşünsel gerçekliğe değil– geri döndürme arzusunu (bu arzu birçok romandaki başlıca eylemdir neredeyse) her zaman içinde barındırmıştır elbette.

Gelgelelim, bağlamsal koşullar konusunda Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* kitabında takındığı kadar açık bir tavrı hiçbir romancı takınamaz. Bence hiçbir yapıt, yeğeni bir yenilikçi değil de müthiş amcanın gülünç bir tekrarı haline getiren koşulları (Almanca'da *Umstände* sözcüğü kullanılıyor) bu denli parlak, bu denli güçlü ve bu denli kesin bir biçimde gösterememiştir. Marx burada tarihin birbirinden bağımsız olaylardan oluştuğu ve tarihe üstün yetenekleri olan bireylerin yön verdiği şeklindeki metindışı tezlere saldırmaktadır.[23] Marx, Louis Bonaparte'ı, önce Hegel'in, sonra da eski Ro-

22. *A.g.y.*, s. 161.

23. Karl Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, (1852; Berlin: Dietz Verlag, 1947), s. 8; Türkçesi: *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol, 1990).

malıların, 1789 devrimini yapanların, I. Napoleon'un, burjuva yorumcuların ve son olarak 1848-1851 fiyaskolarının gittikçe değerden düşen, ikincilliği artan ve aldatıcı biçimde zararsız bir maskeli balo görüntüsü veren sözde analojik bir düzen içinde görüldüğü karmakarışık bir tekrarlar sistemi içine yerleştirerek, yeni Sezar'ın rastlantısal bir biçimde ortaya çıkışını etkili bir biçimde metinselleştirir. Burada, aksi halde bir *roi des drôles* [maskaralar kralı] ile karşı karşıya olunduğu yanılgısı içinde gizlenecek olan dünya-tarihsel durumu bizzat kendisi ortaya çıkaran bir metin söz konusu. İronik olan –ve analiz edilmesi gereken– şey, bir metnin, metin olarak, başta *tekrar* olmak üzere bütün metinsellik aygıtlarını kullanmakta ısrar ederek, kendine temsilci diye Louis Bonaparte'ı seçmiş olan bütün o firari anlamlılığı tarihselleştirmesi ve sorunsallaştırmasıdır.

Deminden beri anlattığım şeylerin bir başka yönü daha var. Bu yazarlar ve türler, dünyevilik üzerinde ya sıkı bir talebi ya da açık bir isteği olan metinler üretirken, konuşmaya bir değer yüklemişler, onu aksi takdirde sessiz kalan bir metnin söylem dünyasına bağlanmasını sağlayan dokunaç haline getirmişlerdir. Konuşmaya değer yükleme tabiriyle, konuşan kişiyle dinleyen kişi arasındaki söylemsel, bağlamsal açıdan yoğun mübadelenin –bazen yanlış bir biçimde– ikisi arasında gerçekten demokratik bir eşitlik ve müşterek mevcudiyet varmış gibi görülmesini kastediyorum. Gerçekte söylemsel ilişki eşit olmaktan çok uzak olduğu gibi, metnin kendisini okuyabilecek herkese demokratik bir biçimde açıkmış gibi yapmaya çalışması da ikiyüzlülüktür. (Bu arada, Zahiriye teorisinin en güçlü yanlarından birisi de, –kendilerine hedef peyledikleri– yüzeysel okumanın hiç de zor olmadığı yanılsamasını bozmasıdır.) *Tom Jones* gibi hacimli metinleri okumak öyle herkesin kolay kolay bulamayacağı kadar çok boş zaman ister. Üstelik, bütün metinler esasında diğer metinleri yerinden eder ya da daha sık olarak, başka bir şeyin yerine geçerler. Nietzsche'nin keskin zekâsıyla gördüğü gibi, metinler demokratik mübadele olguları değil, iktidar olgularıdır temelde.[24] Başlangıç niyetleri bile –buna bir de yazar otoritesinde yatan otoritarizmi ekleyelim– iktidarı sürdürmeyi hedeflediği için metinler dikkatleri dünyadan uzaklaştırıp kendi üzerlerine çekerler.

Ama metinlerin soykütüğünde bir ilk metin vardır, okurların, ya

24. Nietzsche'nin bu açıdan yaptığı metin analizleri bütün yapıtlarında, özellikle de *Ahlakın Soykütüğü* ve *Güç İstemi*'nde bol bol bulunabilir.

ricacı sıfatıyla ya da merkezi ataerkil metni destekleyen kutsal koroya dahil olmuş birçok kişiden biri sıfatıyla, her zaman önlerindeki metin yoluyla yaklaştıkları kutsal bir prototip. Northrop Frye'ın edebiyat teorisi, bütün metinlerin yerinden edici güçlerinin son tahlilde İncil'in yerinden edici gücünden kaynaklandığını açıkça ortaya koyar; İncil, merkezi konumu, kudreti ve mütehakkim önceliğiyle bütün Batı edebiyatına şekil vermiştir. Aynı şey, daha önce ele aldığım farklı tarzlarda da olsa, Kuran için de doğrudur. Hem Yahudi-Hıristiyan geleneğinde hem de İslami gelenekte bu hiyerarşiler, ilahi ya da yarı-ilahi bir dile, ama benzersizliğini teolojik açıdan ve insani açıdan durumlara bağlı olmasından alan bir dile dayanırlar.

On dokuzuncu yüzyıl başlarında başlayan modern Batı filolojisinin, dil ve dilin ilahi kökenleri hakkındaki yaygın fikirleri gözden geçirme işini üstlendiğini sık sık unuturuz. Bu gözden geçirme ilk olarak ilk dilin hangisi olduğunu belirlemeye çalışmış, sonra da, bunu becerememeyince, dili özgül koşullara indirgemişti: Dil gruplarına, tarihsel ve ırksal teorilere, coğrafi ve antropolojik tezlere. Ernest Renan'ın filolog kariyeri bu tür araştırmaların nasıl yürüdüğüne özellikle ilginç bir örnek oluşturur; Renan'ın asıl mesleği buydu, can sıkıcı bilgelik değil. İlk ciddi çalışması, Sami dilleri hakkında 1848'de yaptığı ve 1855'te gözden geçirilerek yayımlanan *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (Sami Dillerinin Karşılaştırmalı Sistemi ile Genel Tarihi) idi. Bu çalışma olmaksızın *Vie de Jésus* (İsa'nın Hayatı) yazılamazdı. *Genel Tarih*, Sami dillerinin, özellikle Tanrı tarafından söylendiği ya da en azından biçimlendiği iddia edilen üç kutsal metnin –Tevrat, Kuran ve sonra da ikincil İncil'lerin– yazıldığı diller olan İbranice, Aramice ve Arapça'nın bayağılığını bilimsel olarak sergiliyordu. Bu sayede Renan, *İsa'nın Hayatı*'nda, Musa, İsa ve Muhammed tarafından aktarılan sözde kutsal metinlerin, –eğer hem bu sözde kutsallıkların aracı hem de bunların dünyaya verdikleri mesaj olan dil bu kadar zavallıca dünyevi malzemeden oluşuyorsa– içlerinde kutsal olan hiçbir şey barındırmadıklarını ima edebilmişti. Renan, Batı'daki tüm diğer metinlerden önce ortaya çıkmış olsalar bile, bu metinlerin teolojik bakımdan egemen bir konuma sahip olmadıklarını ileri sürüyordu.

Renan ilk olarak, metinleri dünya işlerine yapılan kutsal müdahalelerin nesneleri olmaktan çıkarıp tarihsel maddiliği olan nesnelere indirgiyordu. Renan'ın filolojik ve metinsel revizyon çalışmasından sonra yazar-otorite olarak Tanrı'nın pek bir değeri kalmamıştı. Ama

Renan ilahi otoriteyi bir kenara atarken onun yerine filolojik iktidarı geçirmişti. İlahi otoritenin yerini, Sami dillerini Hint-Avrupa kültürünün dillerinden ayıracak beceriye sahip filolojik eleştirinin metinsel otoritesi almıştı. Renan büyük Sami kutsal metinlerinin metindışı geçerliliğini öldürmekle kalmamış, aynı zamanda bunları Avrupa'nın inceleme nesnesi olarak bundan böyle Şarkiyatçılık adıyla bilinecek olan akademik bir alanla sınırlamıştı.[25] Şarkiyatçı da örneğin Renan ya da onun *Genel Tarih*'inin 1855 baskısında sık sık alıntıladığı çağdaşı Gobineau'dur. Gobineau'ya göre, kutsal Sami metinlerinin eski hiyerarşisi adeta baba katliyle ortadan kaldırılmıştı. İlahi otoritenin geçmişte kalması Avrupa etnik-merkezciliğinin ortaya çıkmasını sağlar ve bu sayede Batı biliminin yöntemleri ve söylemi, Avrupa-dışı aşağı kültürleri bir tabiyet konumuna hapseder. Şark'a ait metinler, gelişmeyen ya da gücü olmayan bir alanda, Avrupa metinleri ve kültürü için bir sömürge konumuna tam anlamıyla tekabül eden bir alanda bulunurlar. Bütün bunlar, Avrupa'nın Doğudaki büyük sömürge imparatorluklarının başladığı ya da bazı durumlarda serpildiği dönemle aynı zamanda olmaktadır.

Yüksek Eleştiri'nin ve Avrupa'ya ait akademik bir disiplin olarak Şarkiyatçılığın ikiz kökenleri hakkındaki bu kısa açıklamayı, metinlerin hayatını güç ya da çatışma içermeyen, hoş ve ideal bir hayat olarak görme yanılgısı hakkında ya da Ricoeur'ün yaptığı gibi, fiili konuşma içindeki söylemsel ilişkileri dinleyici ile konuşmacı arasındaki bir eşitlik ilişkisi olarak görme yanılgısı hakkında konuşabilmek için yaptım.

Metinler söylemleri içlerine alırlar ve bunu bazen şiddet uygulayarak yaparlar. Ama bunun başka yolları da vardır. Michel Foucault'nun söylem sistemleri hakkındaki arkeolojik analizleri, Marx'la Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde ima ettikleri şu tez üzerine kurulmuştur: "Her toplumda söylem üretimi belli sayıda işleme göre denetlenir, seçilir, örgütlenir ve bölüştürülür; bu işlemlerin görevi, söylemin güçlerini ve tehlikelerini savuşturmak, rastlantısal olaylarla başa çıkmak ve söylemin kafa yorucu, ürkütücü maddiliğinden sakınmaktır." Bu pasajda söylem, yazılan ve söylenen şeyler anlamına gelir. Foucault, yazma ediminin kendisinin, denetleyen ile denetlenen arasındaki ikti-

25. Özellikle bkz. Ernst Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Ouevres complètes* içinde, yay. haz. Henriette Psichari (Paris: Calmann-Lévy, 1947-1961), VIII, 147-57.

dar ilişkisinin sistematik olarak "salt" yazılı sözlere çevrilmesi olduğunu iddia eder – ama yazı böylesine sıkı sıkıya denetlenen ve yönlendirilen bir üretimin ürkütücü maddiliğini gizlemenin bir yoludur. Foucault sözlerini şöyle sürdürür:

Bizimki gibi bir toplumda hepimiz *dışlama* kurallarını biliriz. Bunların en bariz olanı ve bilineni, *yasaklama*'dır. Her şeyi söylemekte özgür olmadığımızı gayet iyi biliriz. Üç tip yasak vardır: nesnelere ilişkin, bağlamıyla birlikte ritüele ilişkin ve belli bir konu üzerine ayrıcalıklı konuşma hakkına ilişkin yasaklar; bu yasaklar karşılıklı ilişkiye geçer, birbirlerini güçlendirir ve tamamlarlar ve sürekli değiştirilmeye açık karmaşık bir ağ oluştururlar. Ben bu ağın en sıkı örüldüğü, en fazla tehlike içeren alanların siyasetle ve cinsellikle ilgili alanlar olduğunu söyleyeceğim... Konuşmanın pek bir önemi yokmuş gibi görünebilir, ama etrafını kuşatan yasaklar onunla arzu ve iktidar arasındaki bağları kısa zamanda ortaya çıkarır... Konuşma çatışmaların ve tahakküm sistemlerinin sözelleştirilmesinden ibaret değildir... insanın çatışmalarının nesnesidir.[26]

Ricoeur'ün basitleştirici idealizasyonuna rağmen söylemsel durum, eşitler arasındaki bir konuşma olmak şöyle dursun, daha çok sömürgeci ile sömürülen arasındaki, ezen ile ezilen arasındaki eşitsiz ilişkiye benzer. Başta Joyce ve Proust olmak üzere, bazı büyük modernistler bu asimetriyi gayet keskin bir biçimde kavramışlardı; söylemsel durumu temsil ediş biçimleri, onu her zaman bu iktidar-siyaset ışığı altında gösteriyordu. Sözcükler ve metinler o kadar dünyaya aittirler ki yaratabilecekleri etki, hatta bazı durumlarda kullanımları bile, bir mülkiyet, otorite, iktidar ve zor kullanma meselesidir. Stephen Dedalus, İngilizce bölüm başkanı ile konuşurken, asi bilincinde tayin edici bir dönüşüm olur:

Sanatçının toprak külçeleriyle dile getirmeye çabaladığı o güzellik nedir, dedi Stephen soğuk bir sesle.

Küçücük kelime, duygunluğunun bu nazik ve uyanık düşmana doğru çevrilmiş kılıcının ucu haline gelmiş gibiydi. Konuştuğu adamın Ben Johnson'ın yurttaşı olduğunu bir üzüntü sızlamasıyla duydu içinde. Düşündü: – Konuştuğumuz dil benim olmadan önce onun dili. *Ev, İsa, bira, usta* kelimeleri ikimizin ağzından ne kadar bambaşka çıkıyor! Ben bu kelimeleri ruhum tedirgin olmadan konuşamıyorum, yazamıyorum. Bana bu derece yakın ve bu derece uzak olan bu dil benim için her zaman sonradan edinilme bir dil olarak kalacak. Kelimelerini ben yapmadım, ben benimsemedim. Sesimle kendimden itiyorum bu

26. Michel Foucault, "The Discourse on Language", *The Archeology of Knowledge*, çev. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972), s. 216; Türkçesi: *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan (İstanbul: Birey, 1999).

kelimeleri. Onun dilinin gölgesinde ezilip büzülüyor ruhum.[27]

Joyce'un yapıtı, yükselişe geçmiş Avrupa kültürünün on dokuzuncu yüzyıl boyunca etnik-merkezci bir biçimde kurumlaştırdığı siyasi ve ırksal ayrımların, dışlamaların, yasakların özetidir. Stephen Dedalus bilir ki söylemsel durumun karşı karşıya getirdikleri genellikle birbirleriyle eşit değildir. Hatta, söylem genellikle muhataplardan birini diğerinin üzerine yerleştirir. Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde bu durumun ulaşabileceği uç noktayı harika bir biçimde tasvir ederken belirttiği gibi, söylem sömürge şehrinin coğrafyasını yeniden canlandırır:

Yerlilerin yaşadığı bölge, sömürgecilerin yerleştikleri bölgenin tamamlayıcısı değildir. Bu iki bölge birbirine karşıdır, ama bu karşıtlık daha yüksek bir birliğin hizmetine koşulmuş değildir. Saf Aristo mantığının kurallarına itaat ederek, her ikisi de karşılıklı dışlama ilkesini izlerler. Uzlaşma mümkün değildir, zira iki terimden biri gereksizdir. Sömürgecilerin şehri sağlam inşa edilmiş, tamamen taş ve çelikten yapılmış bir şehirdir. Işıklar içindedir; sokaklar asfalt kaplıdır ve kimselerin görmediği, bilmediği, üzerinde pek düşünmediği bütün artıkları çöp kutuları yutar. Sömürgecinin ayakları asla görünmez, belki bir tek denizde, ama orada onlara ayaklarını görecek kadar yaklaşamazsınız hiç. Şehrinin sokakları temiz ve düzgün, deliksiz ve taşsız olmasına rağmen, ayakları güçlü ayakkabılarla korunur. Sömürgecinin şehri iyi beslenen bir şehir, tuzu kuru bir şehirdir; karnı her zaman güzel yiyeceklerle doludur. Sömürgecinin şehri beyazların, yabancıların şehridir.

Sömürge halkına ait olan şehir ya da yerlilerin şehri, zenci köyü, medine veya rezervasyon ise, adı kötüye çıkmış insanların oturduğu adı kötüye çıkmış bir yerdir. Onlar orada doğarlar, ama nerede ya da nasıl doğdukları pek önemli değildir; orada ölürler, nerede ya da nasıl öldüklerinin de hiç önemi yoktur. Ferahlıktan yoksun bir dünyadır burası; insanlar orada birbirlerinin tepesinde yaşar, kulübeleri birbirlerinin tepesine inşa edilmiştir. Yerli şehri aç bir şehirdir, ekmeksiz, etsiz, ayakkabısız, kömürsüz, ışıksız bir şehir. Yerli şehri çömelmiş, dizleri üstüne çökmüş, çamurda debelenen bir şehirdir. Aşağılık zencilerle pis Arapların şehridir. Yerli, sömürgecinin şehrine bir şehvet bakışıyla, bir haset bakışıyla bakar; bu şehir onun sahip olma düşlerini ifade eder – sahip olmanın her türünü: Sömürgecinin masasında oturmak, sömürgecinin yatağında, mümkünse karısıyla birlikte yatmak. Sömürge insanı hasetli bir insandır. Sömürgeci de bunu çok iyi bilir; bakışları karşılaştığında acı acı, her zaman savunma pozisyonunda "bizim yerimizi almak istiyorlar" der içinden. Bu doğrudur, çünkü en azından günde bir kere kendini sömürgecinin yerine koymak istemeyen hiçbir

27. *A Portrait of the Artist as a Young Man* (New York: Viking Press, 1964), s. 189; Türkçesi: *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*, çev. Murat Belge (İstanbul: İletişim, 1994).

yerli yoktur.[28]

Fanon'un böyle bir söyleme karşı önerdiği çözümün şiddet olmasında şaşılacak bir şey yoktur.

Bu tür örnekler, metinler ile dünya arasındaki, ya da metinler ile konuşma arasındaki karşıtlığı savunulamaz hale getirirler. Metin aynı zamanda kendi işitilmez melodileri olan sessiz bir matbu nesne olarak da ele alınabilse bile, metni fiili gerçekliğe dahil eden birçok istisna, birçok tarihsel, ideolojik ve biçimsel koşul vardır. Bir metnin dilsiz bir ideallik olgusu olarak değil bir *üretim* olgusu olarak yaratılmasını ve korunmasını sağlayan güçler ittifakı, düzgün retorik karşıtlıkların simetrisini bozar. Üstelik, T. S. Eliot ile Northrop Frye'ın farklı yollardan tasavvur ettikleri metinsel ütopya (bu ütopyanın kâbusu andıran zıttı Borges'in kütüphanesidir) metinlerdeki biçimle kesinlikle uyuşamaz. Benim tezim şudur: Her türlü merkezci, dışlayıcı metin anlayışı (ya da Ricoeur'ün tanımladığı biçimiyle söylemsel durum), birçok metnin kaynağını oluşturabilen o kendi-kendini-onaylayan güç istemini gözden kaçırır. Beckett'in yapıtındaki minimalist dürtünün, bu istemin bir karşı-çeşitlemesi; modernist yazının ona sunduğu fırsatı reddetmenin bir yolu olduğunu düşünüyorum.

Peki ama bütün bunlarda eleştirmen ve eleştirinin yeri nedir? Edebiyat araştırması, yorum, tefsir, *explication du texte*, düşünce tarihi, retorik ya da göstergebilimsel analizler: Bütün bunlar metin malzemesiyle disiplinli bir biçimde ve hakkını vererek ilgilenmenin, genellikle önceden hazırlanarak eleştirmene sunulan tarzlarıdır. Ben şimdi eleştirinin kendini ifade ederken kullandığı geleneksel biçim olan deneme üzerinde yoğunlaşacağım. Bir biçim olarak denemenin temel sorunsalı, *yeri*'dir; bununla kastettiğim şey de şu: Deneme üç şekilde, eleştirmenlerin işlerini yapmak için benimsedikleri ve kendilerini içine yerleştirdikleri biçim haline gelmiştir. Bu yüzden yer terimi, eleştirmenlerin metinlerle ve seslendikleri izleyicilerle kurduğu ilişkileri, bağlantılılıkları içerir; aynı zamanda da eleştirmen kendi metnini üretirken ortaya çıkan dinamiği içerir.

İlk bağlantı tarzı, denemenin yaklaşmaya çalıştığı metinle ya da vesileyle kurduğu ilişkidir. Deneme kendi seçtiği metne nasıl yakla-

28. Fanon, *The Wretched of the Earth*, çev. Constance Farrington (New York: Grove Press, 1964), s. 31-2.

şır? Bu metne nasıl girer? Ele aldığı metinle ya da vesileyle kurduğu ilişkinin nihai tanımı nedir? İkinci bağlantı tarzı, denemenin yaptığı yaklaşma girişiminin niyetidir (ve deneme tarafından kendi izleyici topluluğunun sahip olduğu varsayılan ya da onlar adına yaratılan niyet). Eleştirel deneme okurla özdeşleşmeyi mi yoksa kendi seçtiği metinle özdeşleşmeyi mi hedef almaktadır? Metin ile okur arasında mı yoksa ikisinden birinin yanında mı durmaktadır? Kendi biçimsel tamamlanmamışlığı (adı üstünde, bir denemedir ne de olsa) ile ele aldığı metnin biçimsel tamamlanmışlığı arasındaki ironik uyumsuzluk ne kadar büyük ya da küçüktür? Üçüncü bağlantı tarzı ise denemenin, kendi üretiminin bir veçhesi olarak belli türden oluşumların meydana geldiği bir bölge olmasıyla ilgilidir. Deneme, tartıştığı metin karşısındaki marjinalliği konusunda bilinçli midir? Deneme giriş, gelişme ve sonuç evrelerini geçerken, yani kendi tarihinin oluşumu sırasında [gerçek] tarihin de bir rol oynamasına hangi yöntemi kullanarak izin vermektedir? Kendisiyle aynı anda gerçekleşen o metin-dışı tarihsel hayatiyetin alanı olarak *fiili gerçeklik* karşısında, denemenin sözü nasıl bir tavır almaktadır? Son olarak, deneme bir metin midir, metinler arasına yapılan bir müdahale midir, metinsellik kavramının yoğunlaştırılması mıdır, yoksa dilin olumsal, rastlansal bir sayfadan tarihteki vesilelere, eğilimlere, akımlara ve hareketlere doğru saçılması mıdır?

Bu sorulara verilecek adil yanıt, çağdaş edebiyat eleştirisi içindeki genel tartışmalarda bunların hiç de alışılmış sorular olmadıklarını anlamak olacaktır. Sorun, eleştirinin sorunlarının tartışılmaması değildir; sorun, eleştirinin esasen, ikincilliği tarafından, ele aldığı varsayılan metinler ya da vesilelerden sonra gerçekleşiyor olmasının zamansal talihsizliği tarafından kesin bir biçimde tanımlanmış olduğunun düşünülmesidir. Metinlerin geçmişe ait monolitik nesneler, eleştirinin de bugün umutsuzca kendini ona eklemeye çalışan bir ilave olarak görüldüğü genellikle doğruysa, o zaman bizzat eleştiri anlayışı modası geçmişliği, hem de bugün tarafından değil geçmiş tarafından demode hale getirilmeyi simgeliyor demektir. Daha önce metin hakkında söylemeye çalıştığım her şey –metnin zamanla ve duyularla iç içe geçme diyalektiği, metinde görülen ve söylenin değişmez ama olumsal bir şey, tahakküm kuranla üzerinde tahakküm kurulan arasındaki ilişki kadar siyasi ihtilaflarla yüklü bir şey olduğunu gösteren paradokslar–, genelde eleştiriye verilen ikincil rolün üstü kapalı olarak reddedilmesi anlamına geliyordu. Zira eğer metinlerin Foucault'nun deyimiyle arşiv olgularını oluşturduklarını varsayar, arşivin de metnin dünyadaki

toplumsal söylemsel mevcudiyeti/bugünü* olarak tanımlandığını hatırlarsak, o zaman eleştirinin de bu mevcudiyetin/bugünün bir diğer veçhesi olduğunu görürüz. Başka bir deyişle, eleştiri sessiz geçmiş tarafından tanımlanmak, onun tarafından bugünde konuşmaya zorlanmak şöyle dursun, dile getirilme süreci içinde, tanımlanma konusunda verdiği mücadelelerde, en az diğer herhangi bir metin kadar bugündedir/mevcuttur.

Unutmayalım ki eleştirmen, yazının –Derrida'nın gayet anlamlı bir biçimde, birbiriyle karşı karşıya geldiği ortam olarak tanımladığı o ikiz-değerli *pharmakon*'un– dolayımı olmadan konuşamaz: Yazı, karşıtlıkları birbirleriyle dolaysız temas içine sokan, ruh-beden, iyi-kötü, içerisi-dışarısı, bellek-unutuş, konuşma-yazı gibi karşıtlıkları tersine çevirip bir kutbu ötekine dönüştüren etkileşimin gerçekleştiği yerdir.[29] Eleştirmen, metafiziği Lukács tarafından *Die Seele und die Formen* (Ruh ve Biçimler) kitabının ilk bölümünde anlatılan denemeye özellikle bağlıdır. Lukács burada denemenin, biçimi sayesinde, gelişimini tamamlamamış ruhun zorlayıcı maddi biçimle çakışmasına izin verdiğini, hatta bizzat bu çakışma olduğunu söylemiştir. Deneme, şeyler arasındaki ilişkilerle, değerler ve kavramlarla, sözün kısası, anlamla ilgilenir. Şiir imgelerle uğraşırken, deneme imgelerin terk edilmesidir; deneme ideal olarak bu terk konusunda Platonculuk ve mistisizmle aynı saftadır. Eğer, diye sürdürür sözlerini Lukács, edebiyatın çeşitli biçimleri, prizmada kırılan günışığı ile karşılaştırılırsa, denemenin morötesi ışık olduğu görülecektir. Deneme, hayatın nihai sorunlarını ele alma yönünde bir kararlılığı olduğu kadar bir kavramsallık ve düşünsellik özlemini de ifade eder. (Lukács analizi boyunca, Sokrates'ten tipik denemeci olarak bahseder; Sokrates bir yandan her zaman dolaysız gündelik meselelerden söz ederken bir yandan da bütün hayatında en saf, en derin ve en gizlenmiş özlemi yansıtır – *Die tiefste, die verborgenste Sehnsucht ertönt aus diesem Leben.*)[30]

Yani denemenin tarzı ironiktir; bu da ilk olarak, biçimin düşünselliği yüzünden canlı deneyim karşısında açıkça yetersiz olduğu anlamına, ikinci olarak da, denemenin deneme olarak sahip olduğu biçi-

* "Presence" sözcüğünün hem zamansal hem de mekânsal anlamını aynı anda ancak bu şekilde verebildim. (ç.n.)

29. Jacques Derrida, "La Pharmacie de Platon", *La Dissémination* içinde (Paris: Seuil, 1972), s. 145 ve çeşitli yerlerde.

30. Georg Lukács, *Die Seele und die Formen* (1911; y.b. Berlin: Luchterhand, 1971), s. 25.

min hayatın büyük sorunları karşısında ironik bir yazgı olduğu anlamına gelir. Sokrates'in ölümü, nedensizliği ve filozofun uğraştığı sorunlarla ilişkisiz oluşuyla, denemecinin yazgısını kusursuz bir biçimde simgeler: Denemecinin yazgısı, gerçekten trajik bir yazgısı olmayışıdır. Nitekim trajedinin tersine, denemenin içsel bir sonucu yoktur, zira ancak onun dışındaki bir şey onu kesintiye uğratabilir ya da bitirebilir, tıpkı Sokrates'in ölümünün dışarıdan karara bağlanıp sürdürdüğü sorgulayıcı hayatı bir anda bitirivermesi gibi. Biçim, denemede, imgelerin şiirde gördüğü işlevi görür: Biçim denemenin gerçekliğidir ve araştırmalarının katıksız vesile gibi görünen konuları karşısında her zaman sanattan –bir kitaptan, bir resimden, bir müzik parçasından– yararlansa bile, her denemeciye hayatla ilgili sorular sormasını sağlayacak bir ses verir.

Lukács'ın denemeye ilişkin analizinin Wilde'la ortak yanı, eleştirinin genelde ve bilhassa biçimi açısından, nadiren göründüğü gibi olduğunu savunmasıdır. Eleştiri, sanat hakkında bir yorum ve değerlendirme tarzını benimser; oysa aslında, zorunlu olarak henüz tamamlanmamış ve hazırlık niteliğinde bir yargı ve değerlendirme süreci olarak daha önemlidir. Eleştirel denemenin yaptığı şey, sanat hakkında yargılarda bulunmayı sağlayacak değerleri yaratmaya *başlamaktır*. Daha önce eleştirmenler üzerindeki en önemli ketlemelerden birinin, eleştirmen olarak gördükleri işlevin geçmiş tarafından, yani önceden yaratılmış bir sanat yapıtı ya da tekil bir vesile tarafından çoğunlukla demode hale getirilmesi ve kısıtlanması olduğunu söylemiştim. Lukács bu ketlemenin farkındadır, ama eleştirmenlerin aslında yargıladıkları yapıt için değerler yaratma işlevi üstlendiklerini gösterir. Wilde bunu daha şaşaalı bir biçimde söylemişti: Eleştiri "sanat yapıtını yeni bir yaratımın kalkış noktası olarak ele alır."[31] Lukács daha ihtiyatlıdır: "Denemeci katıksız bir muştucu örneğidir."[32]

Ben şahsen ikinci tarifi tercih ediyorum, çünkü Lukács'a göre eleştirmen ironik bir biçimde eleştiriyi marjinal kılacak büyük bir estetik devrime hazırlandığı için, kırılgan bir konumdadır. Sonraları, bu fikir Lukács tarafından, sınıf bilincinin şeyleşmeyi ortadan kaldırarak bizatihi sınıfı marjinalleştirmesinin tarifine dönüştürülecektir.[33] Ama

31. Wilde, *The Artist as Critic*, s. 367.

32. Lukács, *Die Seele und die Formen*, s. 29.

33. Bkz. Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. Rodney Livingstone (Londra: Merlin Press, 1971), s. 178-209; Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge, 1998).

benim burada vurgulamak istediğim şey şu: Eleştirmenler sanatın yargılanmasında ve kavranmasında kullanılacak değerler yaratmakla kalmaz, aynı zamanda sanat ve yazının anlamlı olmasını sağlayan süreçleri ve fiili koşulları, *bugün*, kendi yazıları içinde cisimleştirirler. Bu da, R. P. Blackmur'un, Hopkins'i izleyerek edebiyatın icraya çevrilmesi adını verdiği şeydir. Daha açık söylenecek olursa, eleştirmen bir ölçüde, metinlerin metinselliği tarafından tahakküm altına alınan, yerinden edilen ya da susturulan sesleri dile getirmekten sorumludur. Metinler, egemen kültür tarafından çeşitli bileşenlerine belli insani bedeller ödenerek kurumlaştırılmış bir güçler sistemidir.[34] Çünkü ne de olsa metinler, ideal olarak birbirine eşit anıtlardan oluşmuş ideal bir evren değillerdir. Keats Yunan vazosuna bakarken, vazonun dış kısmını süsleyen zarif figürler *görür* ve "bu dindar sabahta, bu halktan mahrum bırakılmış" küçük kasabayı, (başka bir yerde değil) dilde, fiili bir gerçeklik haline getirir. Eleştirmenin tavrı da bir ölçüde benzer bir duyarlılık gösterir; bunun yanı sıra ve daha sık olarak (*inventio*'nun Vico tarafından gayet verimli bir biçimde kullanılan geleneksel retorik anlamında, yani dindarlık, umursamazlık ya da rutine gömülmüşlük yüzünden gizli kalmış olan şeyleri bulup açığa çıkarma anlamında) sahiden yaratıcı da olmak zorundadır.

Her şeyden önce eleştiri, tekmerkezciliğe karşı çıktığı sürece dünyevidir ve dünyadadır. Ben bu tekmerkezcilik kavramını, bir kültüre belli bazı değerlerden gelen özel bir otorite havasına bürünme izni veren etnik-merkezcilikle yan yana işleyen bir kavram olarak görüyorum. Arnold için bile, kültüre, karanlık yüzünü her zaman saklayan bir hâkimiyet kazandıran bir mücadelenin ürünüdür etnik-merkezcilik: Bu açıdan *Kültür ve Anarşi* ile *Tragedyanın Doğuşu* birbirinden çok uzak sayılmazlar.

34. Bu konu hakkındaki bir tartışma için bkz. Richard Poirier, *The Performing Self: Compositions and Decompositions in the Languages of Everyday Life* (New York: Oxford University Press, 1971).

Çağdaş Eleştiride Gidilen ve Gidilmeyen Yollar

TEORİK metin talebini karşılamak için hazırlanan modern eleştiri ve edebiyat teorisi antolojilerinin, bizi günümüzde büyük sayıda ve çeşitlilikte çalışma yapıldığı sonucuna varmaya teşvik ettiği hâlâ doğrudur.[1] Ama bu antolojiler, edebiyat teorisinin ana gövdesi olduğu düşünülen şeye dikkat çekme açısından faydalı olsalar bile, edebiyat eleştirisinin genelde ne ölçüde iyiye ya da kötüye gittiğini değerlendirme açısından bize pek yardımcı olamıyorlar.

"Modern" ya da "çağdaş" eleştiriyi neyle karşılaştırmak gerektiğini kestirmek güç olduğu gibi ("klasik" eleştiriyle mi? "geleneksel" eleştiriyle mi? yoksa "bir kuşak öncesinin" eleştirisiyle mi? Hem eleştiride "kuşak" ne anlama geliyor?), bırakın profesyonel eleştirmenleri, okurları bile eleştirinin amaçları ya da etkililiği konusunda ortak bir fikirde buluşturmak da neredeyse imkânsızdır. Eleştiri teorisi ile pratik eleştiri arasında, ya da bir şeyin teorisi ile eleştirisi arasında sık sık yapılan ayrım daha da sorunludur. Eleştiri alanındaki sofistike polemikçilerin bu ayrımları ele alırken kaba milli etiketlerle (bir yanda "Fransız" ya da "Avrupa", öte yanda "İngiliz" ya da "Amerikan") yetinebilmeleri ve düşünsel ayrımlar yapılmasını gerektiren çok geniş bir alanı bu şekilde geçiştirmeleri şaşırtıcıdır. Çoğu zaman sadece isim vermek bile yeterli olmaktadır: "Frye" ve "Leavis" vakur sayılamaya-

1. *European Literary Theory and Practice: From Existential Phenomenology to Structuralism*, yay. haz. Vernon W. Gras (New York: Dell, 1973); *Issues in Contemporary Literary Criticism*, yay. haz. Gregory Polletta (Boston: Little, Brown, 173); *Modern French Criticism: From Proust to Valery*, yay. haz. John K. Simon (Chicago: University of Chicago Press, 1972); *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, yay. haz. Richard Macksey ve Eugenio Donato (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2. basım, 1970); *Velocities of Change: Critical Essays from MLN*, yay. haz. Richard Macksey (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974).

cak heyecanlar uyandırır; "Derrida" ve "Leavis" daha da kavgacı duygulara yol açabilir. Böylece "iyi" eleştiri (burada iyi terimi "onaylanmış" anlamında kullanılır), Anglosaksonlara özgü ahlaki kaygıyla, değerlendirmeyi öne çıkarmayla, üslup icrasına gösterilen belli bir tür dikkatle ve soyut (ve yabancı) sözde-felsefeye ya da genelliğe karşı somut okumanın vurgulanmasıyla bir tutulabilir. Ağın öbür tarafına geçtiğimizde, rakibe servis atışı niyetine "taşralı", "teorik olmayan", "sorunsal geliştirmeyen" ve "özbilinçsiz" gibi sıfatlar fırlatılır; ardından da "yapı", "göstergebilimsel", "yorumbilgisel" ve sayı kazandıran vuruşu yapan sözcük olarak da "yapıbozum" gelir. Edebiyat dergilerini okuyan herkes bu iki repertuvardan da haberdardır ve muhtemelen her ikisi karşısında da esnemektedir; aşkın bir sentez yaratmak için bütün hiziplerin söz dağarcıklarını kullanmaya çalışan eklektikler de aynı derecede içini sıkmaktadır. Ama izlenimci bir tarihçi üslubuyla, bugün çağdaş eleştiride olup bitenler arasında genel tarzı temsil eden bazı şeyler *olduğu* söylenebilir. Zeki bir antoloji editörü, okurlarının çağdaş eleştiriye gösterdikleri ilgi hakkında ne tür varsayımlar geliştirecektir? (Burada editörümüzün "çağdaş" sıfatından "kimsenin ihmal etme lüksünü gösteremeyeceği eleştiri"yi ya da "yeniliği, modaya uygunluğu veya salt entelektüel gücüyle insanları kendisinin en temsil edici hatta belki de öncü çağdaş tip olduğuna inandırmış görünen eleştiri"yi anladığını varsayıyoruz.)

Bu tür bir soru eleştirinin karşı karşıya bulunduğu bazı temel sorulara cevap verme iddiasında değildir. Başlangıç olarak da, değişiklikler önermek ya da eksiklikleri saptamak amacıyla eleştiri alanını tasvir etmeyi sağlayan faydalı bir alıştırma düzeyinin ötesine geçmez. Eğer bu antolojiler –okurun bir yere oturtulması güç yazıları kavramasını sağlayan elverişli araçlar olmanın yanı sıra– gerçek bir işlev görüyorlarsa, o da insanı, bugünün eleştirmenleri için bir mutabakat zemini, eksiksiz olduğunu varsaydıkları dolaysız bir arka plan oluşturduklarını düşünmeye sevk etmeleridir; eleştirmenler kendi yapıtlarını bu arka plandan çıkarak oluştururlar, ona cevap verirler ve kendilerini, müttefiklerini ve hasımlarını bu arka plana göre tanımlarlar. Eleştirmenler böyle bir arka planı kabul ederek, bu arka planın da bir arka planı olduğunu varsayar ve hinlik etmeksizin, bu antolojilerin ve temsil ettikleri şeylerin, önceki antolojilerden ve onların mutabakat zeminlerinden farklı olduğunu (zaten onların da kendilerinden önce gelenlerden farklı olduğunu ve bunun böyle gittiğini) söylerler. Eleştirel değişmeler şüphesiz bu kadar ani ve ardışık değildir. Ama biz

şimdilik bu antolojilerin değişim fikrini içlerinde barındırdıklarını ve kullandıklarını kabul edelim.

Bugün Amerika'da eleştiri, çok belirgin olarak, bu yüzyılın ilk yirmi yılından sonraki en kozmopolit dönemindedir. Macksey-Donato derlemesi (*Yapısalcı Tartışma*), Fransızların Amerikan eleştiri söylemine müdahalesini (kalıcı olacağa benzer bir müdahale) çok güvenilir bir biçimde kaydetmektedir; zaten bu kitapta yayımlanan metinlerin sunulduğu 1966 tarihli konferans da Amerika Birleşik Devletleri'nde yabancı eleştirmenlerin yaptığı ilk önemli toplantıydı. Fransız müdahalesi ayrıca kapı ve pencerelerin Avrupa'nın diğer bölgelerine, (başta Cenevre ve İtalya olmak üzere) önce Romans dillerinin konuşulduğu kanton ve ülkelere, sonra da Almanya ve Sovyetler Birliği gibi alanlara açılmasını da sağladı. Hatta bu yeni kozmopolitlik, evvelce daha çok uzmanların tanıdığı eski ya da yerli yaklaşımlara –Rus Biçimcilerinin yanı sıra, C. S. Peirce'in, Auerbach, Curtius ve Spitzer gibi *Philologen*'in yaklaşımlarına– duyulan ilginin de yenilenmesine yol açtı.

İngilizce yazan ve teorik meselelerle ilgilenen faal eleştirmen için bütün bunların kayda değer bir sonucu da İngiliz Edebiyatı çalışmalarının merkeziliğinin aşınması olmuştur. Richard Poirier'ın, 1970'te G. Polletta'nın *Issues* derlemesinde yayımlanan ünlü denemesi, ahlaki "merkezimizin" İngiliz edebiyatı klasiklerinde bulunduğunu belirten ve Arnold'dan Leavis'e birçok yazarca benimsenen konum karşısında İngilizce yazan eleştirmenin duyduğu rahatsızlığı dile getirmişti.[2] Yeni mihenktaşları, Barthes'ın *l'activité structuraliste* [yapısalcı etkinlik] ve *écriture* [yazı][3] adını verdiği şey türünden faaliyetler ya da daha cömert bir ifadeyle "modern edebiyat" denen şeydi artık. "Modern edebiyat" Lionel Trilling'in tabiriydi ve Trilling onu 1961'de ilk kez kullandığında özellikle Arnold'a karşı bir ton içeriyordu. Arnold'un bu en iyi eleştirmeninin –ki ABD'de yaptığı çalışmalarla İngiliz Edebiyatı çalışmalarını edebiyat gündeminin merkezine sağlam bir biçimde yerleştirmişti– Diderot, Mann, Freud, Gide ve Kafka'yı da içeren bir modern edebiyattan söz etmesi, İngilizce yazılan eleştirinin ne

2. Richard Poirier, "What is English Studies, and If You Know What That Is, What Is English Literature?", *Issues* içinde, yay. haz. Polletta, s. 557-71.

3. Bkz. Barthes, *Critical Essays*, çev. Richard Howard (Evanston: Northwestern University Press, 1972), s. 213-20; ayrıca bkz. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture suivi de nouveaux essais critiques* (Paris: Seuil, 1972); Türkçesi: *Yazının Sıfır Derecesi*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Metis, 1989).

kadar uluslararası ve diyalektik bir hal aldığını gösteren önemli bir gelişmeydi.[4]

İngiliz Edebiyatı Enstitüsü'nde Fransız yazarlar hakkında Fransızca konuşmalar yapmak artık garip kaçmadığı gibi, zeki bir genç eleştirmen zamanının önemli bir bölümünü Barthes, Derrida, Todorov ve Genette okumaya ve aktarmaya ayırıyor. Anglo-Fransız diyebileceğimiz yeni bir söz dağarcığıyla yazan yazarlar, herkesin kendilerini anlayacağından gayet emin bir biçimde *découpage, décodage* ve *bricolage* gibi terimler kullanıyorlar. Bir mutlu azınlığın mensupları Szondi, Benjamin, Adorno, Mayer, Enzensberger, Bakhtin, Eco, Lotman ve tabii ki, her yerde karşımıza çıkan Jakobson'dan onaylayarak alıntılar yapıyorlar. Bu yüzden, edebiyat teorisi antolojilerinin kendilerini yerel çalışmalarla sınırlamayıp ağırlıkla uluslararası çalışmalara yer vermeleri de istisnai bir durum değildir. Yeni Eleştiri'nin katı yerelliğinden *bu* Yeni Eleştiri'nin zaman zaman gemi azıya alan kozmopolitanizmine geçilirken, değişimden en kötü etkilenen şey, bir sınamalar bütünü, bir gelenek, bir nesne, bir ses tonu, tutarlı, iyi tanımlanmış bir disiplin olarak İngiliz Edebiyatı çalışmalarının yalıtılmış bütünlüğü oldu.

Bu kayba, nesne olma anlamında nesnelliğin kaybedilmesi denebilir. Sınır ve ayırıcı çizgi kavramları ve onlarla birlikte de ulusal bir edebiyat, tür, dönem, kendi üstüne kapanmış metin ve yazar fikirleri epeyce zayıflamış görünüyor. Romantizmin şu ya da bu olduğu veya geleneğin belli yapıtların belli bir sıralama içine yerleştirilmesi olduğu iddialarına eşlik eden rahatlık yerini metinsel işlevlere dair ya bir teoriye ya da bir pratiğe bıraktı. *Écriture*, yazarın çözülüp ayrışması (*Racine* adlı yapıtında), her şeye kadir metin (*S/Z*'de) ve duyumsallık olarak metin (*Le Plaisir du texte*'de) gibi kavramları vurgulamasıyla Barthes'ın eleştiri teorisi, merkezinde İngiliz ya da Fransız Edebiyatı çalışmalarının bulunduğu bir tür nesnelleşmiş tarihselcilikten, geçerli ya da geçersiz kıldığı edebi malzeme için değil de sırf kendi faaliyeti için önemli olan bir tür uluslararası eleştiri aygıtına geçişin haritasını gayet iyi çıkarır. Tuhaftır, antoloji editörleri, üzerlerinde nasıl bir kısıtlama hissetmişlerse, Barthes ve Todorov'a antolojilerinde yer verirken *Tel Quel* grubunun Kristeva, Sollers, Jean-Pierre Faye gibi en radikal göstergebilimcilerinden uzak durmuşlardır; zaten *Tel Quel* de

4. Lionel Trilling, "On the Teaching of Modern Literature", *Issues* içinde, yay. haz. Polletta, s. 539-56.

sonraları Solcu geçmişini yadsıyarak entelektüel modaların ne kadar istikrarsız olduğunun rahatsız edici bir nişanesi haline gelmiştir.

Bir yanda, metinleri ya da gelenekleri değil de, *metinsellik* adını verirsek yanılmış olmayacağımız bir varoluş koşulunu hedef alan uluslararası bir eleştirel söz dağarcığı ortaya çıkarken; öte yandan, yazar, dönem, yapıt ya da tür gibi eski kavramların yerini alacak yeni karşı-ortodoksiler doğmuştur. Eleştiride her zaman olduğu gibi, bazı eski yazarlar birdenbire önem kazanmış görünüyor. Dante veya Donne'la Yeni Eleştirmenler'i düşünün; Hölderlin'in Heidegger için önemini düşünün; Rousseau, Artaud, Bataille, Saussure, Freud ve Nietzsche'nin en "yeni" eleştirmenler için taşıdıkları önemi düşünün. Bu yazarlar, metinlerin metin olarak ötesine gidemeyeceği, gitmelerine gerek olmayan ilkeler olarak kullanılırlar. Lacan'ın Freud'a döndüğü gibi bu yazarlara dönmek, meşruiyeti sadakatle korunan bir kanon haline getirmek demektir onları. Buna razı olan eleştirmenler, Arnold'ın saygıdeğer taşlaşma imgesini yüksek değerin karşılığı olarak kullanmıyorlarsa da, kanonik yazar ve yapıtların kalıplaşmış otoritesini devralmanın tehlikelerine de maruz kalırlar. Yeni eleştiride çıldırtıcı bir steno üslubu gözlenir. Bir meseleyi enine boyuna işlemek yerine, Nietzsche, Freud, Artaud ya da Benjamin'e –sanki bu isimler tek başlarına her türlü itirazı savuşturacak ya da her türlü anlaşmazlığı çözüme kavuşturacak değere sahiplermişçesine– donuk bir göndermede bulunma eğilimi yaygındır. Çoğu zaman yapılan alıntı, şu yapıttaki şu pasajın diğerlerinden daha iyi ya da daha faydalı (ya da bazı amaçlanmamış komik durumlarda bunun tersi) olduğu gibi bir ayrım ölçütü taşımaz; isim ve gönderme yeter.

Yeni bir kanon aynı zamanda yeni bir geçmiş ya da yeni bir tarih ve (işte burası pek hoş sayılmaz) yeni bir yerellik ve dışa kapalılık anlamına da gelir. Modern Fransız eleştirisini okuyan biri, verdiği sayısız üründe Fransızların şu sıralar uğraştığı birçok mesele ve yöntemi ilk olarak tartışmış olan Kenneth Burke'ün hiç tanınmadığını görünce şaşıracaktır.[5] Cehaletin mi sonucudur bu, kolaycılığın mı, yoksa kasıtlı bir ideolojik ihmalin mi? Bir başka örnek de, Amerikalı eleştirmenlerin Avrupalılara karşı takındığı kölece tavırdır ki bunda Avrupalıların suçu yoktur şüphesiz. Yine de bir eleştirmenin, Barthes ya da Derrida gibi kanonik bir eleştirmenin yapıtını yorumladığı ya da eleş-

5. Burke ve ayrıca Peirce, Dewey, Kroeber, Lowie, Sapir, Sullivan ve Mead hakkındaki bilgisizlik şurada da zikredilir: Macksey, *The Structuralist Controversy*, s. 320.

tirdiği halde, kanondan nadiren bir cevap alması, hatta dikkat bile çekmemesi, israfın daniskasıdır. Keza, teorik spekülasyon kadar ilginç görülmeyen tarihsel araştırmadan uzak durma yönünde belirgin bir eğilim söz konusudur. Etkili olmuş iki örnek verecek olursak, Derrida'nın Rousseau ve Condillac hakkındaki denemelerinin, hepsi de tarihsel ve bağlamsal açıdan Derrida'nın yazıları kadar cılız olan bir sürü taklidi yapılmıştır.[6]

Peki yaygın eleştiri söyleminin kendisi ne âlemde – daha açık sorarsak, eleştiri söylemi ne yapıyor? Ben burada çoğunluğun paylaştığı *a priori* bir inançtan bahsedeceğim; bu inanç, görünüşe bakılırsa, eleştirmenlerin dikkatini edebiyat deneyiminin önemli yönlerinden biri üzerinde odaklamıştır: işlev. Antolojileşmiş malzemelerin çoğunda ve bu antolojilerin temsil ettikleri egemen eleştiri tarzlarında, eleştirmenin bir metnin ne yaptığı, nasıl işlediği, belli şeyleri yapmak için nasıl bir araya getirildiği ve nasıl tümüyle bütünleşmiş ve dengelenmiş bir sistem olduğu hakkında konuştuğunu görürüz. Edebiyatı yoksullaştıran bir yaklaşım olarak görünebilirse de, bu özel işlevselcilik türünün hayırlı bir etkisi olmuştur. Sadece bir yapıtın ne kadar muhteşem, insani açıdan ne kadar değerli vs. olduğunu ilan etmekle yetinen içi boş belagatlere son vermiştir. Bir başka yararı da, eleştirmenlerin metin hakkında ciddi, teknik ve muğlaklıktan uzak bir biçimde konuşmalarını mümkün kılmasıdır. Akademik, amatör ya da gazeteler için yazılan eleştiri genellikle "edebiyatın" bir dalı olarak görülmüştür; Amerikan ve İngiliz Yeni Eleştiri'sine kadar, bir eleştirmenin görevi ele aldığı yapıtı, diğer eleştirmenler için olduğu kadar genel okur için de değerlendirmekti. İşlevselci eleştiri, eleştirmenler topluluğu ile genel kamu arasında son derece sert bir kopuş yaratır. Buradaki varsayım, bir edebiyat yapıtı yazmanın ve bir edebiyat yapıtı hakkında yazmanın, gündelik insan deneyiminde hiçbir eşdeğeri ya da karşılığı olmayan uzmanlaşmış işlevler olduğudur. Bu yüzden, eleştirinin söz dağarcığı da yazılı dildeki sözel davranışın doğakarşıtı, hatta insankarşıtı özelliklerini vurgulamalıdır. Ayrıca, kökene, türeyişe ilişkin tezler edebiyat söz konusu olduğunda özellikle şaibeli görüldükleri için –yazı doğal bir geçmişe, doğal bir itkiye ya da ampirik anlamda önce gelen bir âna indirgenemez– eleştirmenler çabalarını, metnin iş-

6. Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Editions de Minuit, 1967) ve Condillac'ın *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Paris: Galilee, 1973) adlı yapıtına yazdığı uzun önsöz, "L'Archeologie du frivole."

levlerini betimlemekten başka bir şekilde kullanılması mümkün görünmeyen teknik bir dil geliştirmeye hasretmelidirler.

Sert bir teknik söz dağarcığı kullanmaya yönelik bu kararın erken örneklerinden biri, I. A. Richards'ın eleştirileridir. Richards dilbilim terminolojisini kullanmış değildir elbet; ama onu (ve Empson'ı) Amerikalı Yeni Eleştirmenler'den ayırt eden şey, edebiyatın ya da gündelik deneyimin prestijine başvurmaksızın eleştirinin kendisinde kusursuzluk peşine düşmesiydi. Ona göre edebiyatla uğraşırken kesin-çizgililiğe sözcükleri kullanarak ulaşılırdı ki sözcükler de ancak belirsizlikten, duygulardan ya da dikkatsizlikten arındırılmış bir sözcükler bilimi tarafından kesin-çizgili bir hale getirilebilirlerdi. Richards'ın sonraları Temel İngilizce üzerinde durması kadar, olağan dilden, faydacı felsefeden, ampirik ve davranışsal psikolojiden yararlanmayı sürdürmesi de onu çağdaşlarından ayırıyordu. Richards'ın yapıtı için geçerli olan şu tesbit burada ele aldığım eleştirmenler için de geçerlidir: Sert bir teknik eleştirel söz dağarcığının ayartısına kapılmak zaman zaman bir tür bilimperestliğe düşmeye neden olur. Bu anlarda okuma ve yazma düzenlenmiş, sistematikleştirilmiş üretim numuneleri haline gelir, sanki işin içinde insan unsurunun hiçbir önemi yokmuş gibi. Dilsel odak ne kadar daralırsa (mesela Greimas ya da Lotman'da olduğu gibi), yaklaşım da o kadar biçimselleşir ve işlevselcilik o kadar bilimperestleşir.

Tanımlar genellikle okurun dikkatini tekrar yönteme çeker, zira işlevselciliğin amaçlarından biri bir metnin işleyişini kavramanın yanı sıra, analiz araçlarını da kusursuzlaştırmaktır. Mesela Barthes gibi zeki bir eleştirmen Ian Fleming ile Balzac arasındaki niteliksel farkı bilecek gustoya sahip olmakla birlikte, söyledikleri aslında şu kapıya çıkar: Balzac, Fleming'den daha iyi *işlemektedir* (Barthes'ın dört başı mamur göstergebilimsel okumasına daha iyi karşılık verir). Bu neredeyse, kompozisyon kurallarını biliyorsanız iyi bir hikâye yazabilirsiniz demekle aynı şeydir ki böyle bir garanti verilemeyeceğini söylemeye bile gerek yok. Ancak, pratik açıdan, işlevselci bir yaklaşımın daimi tehlikesi, okura tektip, değişmez bir klostrofobi vermesidir. Yapıt ile eleştirmen arasındaki ilişki kendi söküğünü kendi diken ve kendi kendini idame ettiren türden bir ilişki olduğu için ve bu ilişkinin uzmanlaşmış karakteri dışlayıcı ve katı bir biçimde sistematik olduğu için, okur ancak başlangıç tanımları tarafından zaten onaylanmış ve kuşatılmış bir bilgi almayı umabilir. Metnin eleştirmeni çalıştırmasını yaşarsınız, eleştirmen de metni işbaşındayken gösterir: Bu etkileşimle-

rin sonucu, gerçekleşmiş olmalarından ibarettir. Eleştirmenin mahareti, büyük ölçüde metni yöntemin bir örneğine çevirmekle sınırlı kalır.

Büyük eleştirmenlerin çoğu yöntemlidir; bu belki de yalnızca, edebiyat hakkındaki sezgisel farkındalıklarını söze dökmeyi ve rasyonelleştirmeyi başarabildikleri anlamına gelir. Ama aynı zamanda, kendi yöntemlerini ve yazılarını, ele aldıkları yapıt ya da vesileden bağımsız olarak da ilginç ve entelektüel açıdan tutarlı kılmaktan çekinmedikleri anlamına da gelir. Yetenekleri daha sınırlı eleştirmenlerin, bu tür bir boy ölçüşmeye giriştikleri nadirdir. Onlar, işler hale getirmek için kullanmak isterler metni; o da her zaman işleyecektir zaten. Kullandıkları yöntem metnin etkililiğini göstermelidir; metin de her zaman etkili olacaktır zaten. Bu hep böyle, yöntemin altında yatan dramdan ya da entelektüel hayat içindeki temel zemininden habersiz biçimde sürüp gidecektir.

Derrida'nın "İnsan Bilimleri Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun" adlı yazısının büyük erdemi, yöntemin tam da en büyük zaferini kazandığı anda kendi üzerine döndüğünü göstermesi ve böylece daha da yeni, daha da ayrımlaşmış bir berraklığa ulaşmayı amaçlamasıdır. Derrida "kısırlık ve kısırlaştırma riski her zaman berraklığın bedeli olmuştur"[7] der ve gerekli cesareti göstererek bu bedeli ödemeye hazır olduğunu ima eder. Ama bunlar, çağdaş metodolojinin, keyfi olarak düşünülüp sonra da iradi biçimde uygulanmadığını, insanın özbilincindeki belli bir anda ortaya çıkan bir şey olduğunu açıkça göz önünde bulundurarak söylenmiş kısmi sözlerdir. Derrida'nın bu denemesi gibi yazılara antolojilerde ara sıra rastlanır. Bu yazıların değeri, yöntemin içerdiği dramı ve entelektüel hayat içindeki köklerini açıkça ortaya koymalarından gelir. Böylece, çağdaş eleştiri söyleminin yapıta, eleştirmene, bilgiye, gerçekliğe karşı takındığı tavırların temelde hanedan-karşıtı bir nitelik gösterdiğini daha iyi fark edebiliriz artık. Kökenler, gelenekler ve bilginin kendisi hakkındaki radikal Freudcu, Saussurecü ve Nietzscheci eleştirilerin öksüz bıraktığı çağdaş eleştiri, yöntembilimsel bağımsızlığını dünyadaki aktif konumunu kaybederek kazanmıştır. Çağdaş eleştiri geleneksel sürekliliklere (millete, aileye, biyografiye, döneme) inanmaz; çoğunlukla esin ürünü olan *bricolage* edimleriyle, aşırı bir süreksizlikten doğaçlama biçimde düzen çıkarır. Negatif bir kültürdür onunki – bir yokluk, temsil-karşıtlığı ve

7. Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", *The Structuralist Controversy* içinde, s. 271.

(Blackmur'un sık sık yineleyerek söylediği gibi) cehalet kültürü.

Gelgelelim eğitimli ya da yetenekli cehalet hiç de fena bir şey değildir. Bu sıralarda yazan bütün önemli eleştirmenler, neredeyse sıfırdan başlayarak, eleştirel araçlar yaparlar kendilerine; çünkü üstlenilmiş cehaletleri, edebiyat araştırması hakkında önemli hakikatler ve bu araştırmada kullanılabilecek önemli yöntemler bulmalarını mümkün kılar. Auerbach, Spitzer, Blackmur, Barthes, Genette ve Benjamin'i içerebilecek bir eleştirmenler grubunu ele alalım; bu eleştirmenlerin kariyerleri neredeyse bütün bir yüzyıla yayılır, ama aralarında epey çakışma vardır. Temel antolojilerde hepsine yer verilir. Bir kere, hepsi de bilgisini metin *için* kullanan ve yöntemi metin*den* çıkaran birer okurdur. Her biri cehaletini farklı farklı yollardan ıslah ettiği için aralarındaki farklılıklar da çok büyüktür. Ancak hiçbiri ruhsuz teori ile pratik arasında ya da edebiyat eleştirisi ile filoloji, felsefe, dilbilim, psikoloji, sosyoloji arasında kesin, düzgün ayrımlar yapma heveslisi değildir. Ortak yöntemleri kapsayıcıdır; bu yöntem, konuya yabancıymış gibi, hatta bazı durumlarda saçma ve önemsizmiş gibi görünen malzemeleri metnin ayrılmaz boyutları haline getirir.

Bu boyutlardan bazıları egzantrik (dışmerkezli) görünür, hatta böyle olmaları özellikle istenmiş gibidir. Ama bu egzantriklik isteği, Northrop Frye'ınki de dahil olmak üzere, çağdaş eleştiri söyleminin başlıca projelerinden biridir bence. Eleştirmene göre, metinler başka bir şeyin simgeleri olarak değil, (burada Frye'ın terminolojisini kullanmakta yarar var) başka şeylerin yerinden-edilmeleri olarak metin haline gelirler; insan varoluşundan sapışlardır metinler, bu varoluşun abartılışı ve olumsuzlanışlarıdırlar. Bazen aşırılık ve kopuş görüngüleri haline gelirler. Yazar nasıl kendi biyografisinden ibaret değilse üslup da yazarı temsil etmez. Aslında çeşitli üslup olguları metinle bir bağlantılılık ilişkisi içinde varolurlar; metnin kendisi de dışmerkezli öğelerden oluşan bir bağlantılılık yapısının parçasıdır. Bütün bunlar, öznelliğin metin karşısındaki konumunun zayıflamasının daha önce de sık sık değinilmiş sonuçlarıdır. Taine'in verilerinin (*ırk, an, ortam*) metninin üreticisi olarak yazarı tanımlamaya yettiği görüşü artık ortak görüş olmaktan çıkmıştır. Doğurgan yazar bilinci anlayışının Georges Poulet gibi sadık bir savunucusu bile, her şeyden önce, benliğin dışmerkezliliğini, olumsallığını, istikrarsızlığını ve metin karşısındaki kararsızlık ve güçsüzlüğünü kabul eder. "Demek ki okumak, benim *Ben* adını verdiğim öznel ilkenin, artık onu kendi *Ben*'im olarak görmeye hakkımın olmayacağı bir biçimde değiştirildiği edimdir."[8]

Bu tür önermeleri, eleştirmen ile metin arasındaki coşkulu sempatinin belgesi değil de yöntembilimsel açıdan geçerli hale getiren şey, eleştirmenin asıl kimliğinin, işlevsel kalkış noktasının, ne ampirik bir benlik (yemek yiyen, alışverişe giden, nefes alan, ölen benlik) ne de resmi bir şahsiyet olmasıdır. Aslında eleştirel kimlik, yani eleştirmenin metinlerle uğraşmasının geçerli ve yetkilendirici yöntemi, psikolojik, toplumsal ya da tarihsel bir temel üzerine değil, dilsel, hatta belki de kurumsal bir temel üzerine kurulmuştur. Bu da, dilin dikey bir iletişim aracı değil, dili kullananlardan oluşmuş bir cemaat olarak görüldüğü anlamına gelir. Böyle bir cemaat şüphesiz öznelerarası niteliktedir, ama ona düzen, tutarlılık, anlaşılırlık kazandıran kodları vardır. Eleştirel yöntem –Auerbach'ın, Spitzer'in, Blackmur'un, Barthes'ın ya da Poulet'nin yöntemi– etkilidir çünkü dilin her yönü anlamlıdır. Anlam üretimi de dilin asli yeteneğidir. Eleştirmeni ilgilendiren şey, dilin nasıl anlamlandırdığı, neyi ve hangi biçimde anlamlandırdığıdır.

Önümüzde hemen uçsuz bucaksız bir olasılıklar alanı açılıyor. Bu dilsel anlamlandırmalar yazarın niyetinin ürünü müdürler, eşit midirler, bir anlamlandırma tarihsel ve sosyolojik açıdan diğerinden daha mı belirlenmiştir, bunlar birbirlerini nasıl etkilerler? – eleştirinin dikkatine sunulacak seçeneklerin listesi bütün eleştiri edimlerini kapsayacak ölçüde genişletilebilir. Zira eleştirmenler her şeyden önce zeki okurlardır elbette, ama bundan sonra eğer aktif ve diyalektik bir rol oynamıyorlarsa hiçbir rol oynamıyorlar demektir. Anlamlılığı bir inceleme ve analiz konusu haline getiren şey onların çalışmalarıdır – varoluşları ve rolleridir bu. Nitekim edebiyat eleştirisinin tarihi, Hazard Adams'ın antolojisinin gayet iyi gösterdiği gibi, eleştiri hakkındaki düşüncelerin tarihidir; yani eleştirmenlerin bazı dilsel nesneleri önce kendileri, sonra da başka eleştirmenler ve okurlar için anlamla donatarak kimlik kazanmalarının tarihidir.[9] Eleştirel kimlik, dildeki belli, biçimsel olarak belirlenmiş meseleleri sunuş aygıtıdır. Eleştiri tarihini incelemek aslında edebiyat tarihini eleştirel olarak kavramak demektir. Böyle bir tarih, tıpkı François Jacob'un biyoloji tarihini betimlerken söylediği gibi, "belli nesnelerin nasıl analize açık bir hale

8. Georges Poulet, "Phenomenology of Reading", *Issues* içinde, yay. haz. Polletta, s. 107. Bu yazıya ilk olarak *The Structuralist Controversy*'de yer verilmişti.

9. *Critical Theory Since Plato*, yay. haz. Hazard Adams (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1971), s. 19.

geldiğini bulmak, böylece yeni araştırma alanlarının bilim olarak inşa edilmesini mümkün kılmak" demektir.[10]

Gelgelelim, eleştiri söylemindeki işlevselci yaklaşımın bazı talihsiz sınırları vardır. İşlevselci bir yaklaşım metnin biçimsel işleyişine çok fazla dikkat ederken, maddiliğine çok az dikkat eder. Başka bir deyişle, metnin ya tamamen içedönük ya da tamamen retorik bir alan içinde iş gördüğü varsayılmaktadır ve eleştirmen de bir tür tek kişilik *Rezeptionsgeschichte* [alımlama tarihçiliği] hizmeti veriyordur. Bir yandan, metnin kendi içinde tek başına işlediği ve ayrıcalıklı, eğer ayrıcalıklı değilse de üstünde düşünülmemiş ve *a priori* bir iç tutarlılık ilkesi, bir *Zusammenhang* içerdiği düşünülür; öte yandan, metin, kendibaşına, ideal bir okur üzerinde yarattığı bazı kesin etkilerin yeterli nedeni olarak görülür. Her iki durumda da metin olduğu gibi kalmayıp Stanley Fish'in kendi kendini tüketen bir yapay-olgu dediği şeye dönüşür. Bunun belki de öngörülmemiş sonucu, metnin, gerçekte olduğu gibi, kendine ait bir nedenselliği, sürekliliği, kalıcılığı ve toplumsal mevcudiyeti olan özel bir kültürel nesne olarak kalmak yerine, idealleştirilmesi ve özselleştirmesidir.

Antolojilerde görülen bazı dikkate değer eksiklikler, bu yaygın idealist ve antimateryalist eğilime işaret eder. Michel Foucault son zamanlarda başlı başına bir kült şahsiyet haline gelmiş olmasına rağmen, bu antolojilerde ona nadiren yer verilir. Auerbach ve Spitzer – ikisi de filolojik çalışmalarında okumadan/yorumlamadan çok metinlerin süregitme tarzlarını betimlemekle ilgilenirler– tamamen yanlış tanıtılır; özel bir öğrenim görmemiş okurlar (eğer Spitzer ve Auerbach hakkında iki üç yazı okumamışlarsa), onların Brooks ya da Warren'ın biraz miadını doldurmuş çeşitlemeleri olduğunu sanacaklardır. Lukács da gerçekçiliği savunan sıkıcı bir polemikçi şeklinde sunulur, çünkü eleştirdiği sanatçılar, antoloji diliyle söylersek, sanatsal yalıtımı ve estetik arıtımın değerini yüceltenlerdir. Eleştiri antolojilerinde Lukács'ın çalışmalarından genelde hep aynı ve bu yüzden ilginçliğini yitirmiş parçalara yer verilir, çünkü bunlar sadece onun Marksizmini kanıtlamak için seçilmektedir.[11] Antolojiler, metnin faaliyetinin temel

10. François Jacob, *La Logique du vivant: Une Histoire de l'hérédité* (Paris: Gallimard, 1970), s. 19.

11. İddialı Marksist Lukács'la hiçbir şekilde çeliştiği söylenemeyecek olan diğer Lukács yazarın *Ruh ve Biçimler*, *Roman Kuramı* ve *Estetik* kitaplarıyla *Schriften zur Ideologie* ve *Literatursoziologie* adlı kitaplarındaki çeşitli denemelerde bulunabilir.

araçlarından biri olarak üslup konusunda işlevselcilerin ne denli becerikli olduğu konusunda bir fikir vermeye çalıştıkları halde, Michael Riffaterre, M.A.K. Halliday ve diğer başarılı üslupbilimcilerin çalışmalarına yer vermezler. Üstelik, antolojilerin yer verdiği sofistike tarihsel eleştiri örnekleri de sosyokültürel tarihten yalıtılmış oldukları için akademik dergilerin sayfalarını dolduran doğru düzgün düşünce tarihi çalışmalarıyla kıyaslanamaz. Tarihe gösterilen bu duyarsızlık antolojilere alman malzemenin kendisini de bozar; tarih konudışıdır. Mesela Gras, modern "Avrupa Edebiyat Teorisi" başlıklı bir antolojide, R. Ingarden'e, *Edebiyat Nedir?* ve *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin Sartre'ına ve *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'ine yer vermemek gibi bir garabeti başarabilmiştir.

Bu çarpıtmalar kısmen modern eleştirinin kendisindeki tuhaf bir karışıklığın ürünüdür. Bir disiplin olarak eleştiri, yine bir disiplin olarak tarihle hemen hemen hiç ilgilenmemiştir. Modern eleştirinin göstergelerinden biri, başka eleştirmenler hakkında eleştiri yazma isteğidir. Ama bununla kıyaslandığında, eleştirinin kendisinin eleştirel tarihini yazma işini üstlenen eleştirmenlere nadir rastlanır. Evet, René Wellek'in çalışmaları gibi ansiklopedik çabalar vardır, ama eleştiri tarihi yazmak söz konusu olduğunda niye her zaman ansiklopedi (elkitabı, antoloji, bibliyografya) tercih edilirken eleştirel eleştiri tarihi örneklerine çok az rastlandığını sormamız gerekir. Eleştirel eleştiri tarihinin yakın tarihlerde çıkmış iki mükemmel örneği, Frank Lentricchia'nın *After the New Criticism* (Yeni Eleştiri'den Sonra) ve Geoffrey Hartman'ın *Criticism in the Wilderness* (Yaban Eleştiri) adlı çalışmaları genel tercihin öbür yönde olduğunu kanıtlayan istisnalardır. Böyle bir tarih şüphesiz eleştiri üzerindeki toplumsal ve siyasi müdahaleleri ele almayı gerektirecektir; aynı zamanda eleştirinin ne zaman bir disiplin olup ne zaman olmadığı sorusu üzerinde durmayı da gerektirecektir. Kısacası, eleştiriye tarihsel, toplumsal bir ortam içindeki entelektüel bir olgu şeklinde bakan eleştirel yaklaşıma, yukarıda işlevselci tavırlar için listelediklerimle tam tamına uyuşan yollardan karşı çıkılmaktadır. Eleştiri, eleştirmenlerin yaptığı şey olarak görülür ve eleştirmenlerin içinde bulundukları arşivsel ve dünyevi koşular hiç dikkate alınmaz. Eleştiri üretmek, her zaman yapılmış olan şeyi yapmaktır, bahsedilmeye değer bir değişiklik ya da geçmiş yoktur.

Antoloji hazırlayan kişinin yaptığı seçim ya da dışlama genellikle olası seçimin katıksız anlaşılmazlığı tarafından belirlenir, çünkü antolojilerde yer verilen parçaları anlamak kitabın tamamını anlamaktan

bile zordur. Paketlenebilirlik, tarihsel, hatta estetik titizlikten bile daha önemlidir. Ama her zaman da böyle değildir. Bazen de karşımıza, metni bir eleştiri vesilesinden farklı bir şey olarak, tarihsel ve maddi bakımdan daha zengin bir şey olarak gören bir eleştiri anlayışından bile isteye uzak durma tavrı çıkar. Burada "maddi" terimiyle, metnin bir anıt, peşine düşülen, üzerinde savaş verilen, sahip olunan, reddedilen ya da zamanla ele geçirilen bir kültürel nesne haline getirilme biçimlerini kastediyorum. Metnin maddiliği, otoritesinin menzilini de içerir. Bir metin niye bazen rağbet görür, bazen unutulur, bazen de tekrar rağbet görür?[12] Keza, yazarın *fama*'sı, ünü ve statüsü de değişmez bir şey değildir kesinlikle. Eleştirmenin görevleri arasında bu değişebilirliği ya da en azından bu tutarsızlığı açıklamak da var mıdır? Evet, vardır: arkeolojik tarihsel araştırmanın imkânları Foucault tarafından bu denli genişletilmiş ve inceltilmişken, bu görevin her zamankinden daha da zorunlu olduğuna inanıyorum ben.

Foucault'nun yöntemi, metni, önermelerin meydana getirdiği söylemlerden oluşan bir arşivin parçası olarak incelemektir. Metinleri, sıkı sıkıya kontrol edilen, sıkı örgütlenmiş, nüfuz edilmesi güç bir kültürel yayılım sisteminin bir parçası olarak ele alır Foucault. Edebiyat söylemi ya da tıbbi söylem gibi bir alanda dile getirilen her şeyin, son derece seçmeci bir yöntemle, bireysel deha pek dikkate alınmaksızın üretildiğini iddia eder.[13] Ben de "öteki" kültürler ve halklar tartışılırken benzer şeylerin olduğunu iddia etmiştim. Dolayısıyla her önerme, gerçekliğin belli bir parçasını kendi bünyesine mümkün olduğu kadar seçmeci bir biçimde dahil etmeye yönelik maddi bir çabadır.

Ama metinlerin maddiliğiyle uğraşmanın başka yolları da vardır ve bunlar da mutabakat tarafından aynı ölçüde dışlanmışlardır. Foucault'nun tartıştığı şekliyle bünyeye dahil etmenin, en az onun kadar maddi olan karşıtı, yakın tarihlerde önce W. J. Bate ve sonra da daha gelişkin bir biçimde Harold Bloom tarafından teorileştirilmiş olan edebi etki temasıdır.[14] Bu yaklaşımda da bağlam esastır, zira her yaza-

12. Bu sorunlar hakkındaki analizler için bkz. benim "An Ethics of Language", *Diacritics*, 4 (Yaz 1974), 28-35; *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975), s. 191-275 ve bu seçkideki "Dünya, Metin ve Eleştirmen".

13. Bkz. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, s. 79-131.

14. Bkz. W. J. Bate, *The Burden of the Past and the English Poet* (Cambridge: Harvard University Press, 1970) ve Harold Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry* (New York: Oxford University Press, 1973) ve *A Map of Misreading* (New York: Oxford University Press, 1975).

rın, özellikle de Milton-sonrası romantik yazarın, şimdi kendi şiiriyle doldurmak istediği şiirsel mekânı işgal eden öncülerinin neredeyse bedensel bir biçimde farkında olduğu varsayılır. Bloom'a göre, metinlerarası mücadele şair için tatlı bir sohbet değil, acımasız bir savaştır: her şeyi içeren çekişme, yeni şairin şiirine de sıçrar ve şiirlerinin konusu haline gelir. Burada metnin maddiliğini oluşturan şey şiirin *kendisidir* ve şair yazdığı şeyin şiirsel bir metin olacağına dair hiçbir garantiye sahip değildir. Kısacası her dize bir kazanımdır, öncünün pençelerinden kaçırılmış, şairin kendi sözcükleriyle doldurduğu ve zamanla bir ardılının ele geçirmek için savaş vereceği bir mekândır. Bloom'un tanımladığı biçimiyle şiirin "aile romansı", sınırlanmanın ve savunma endişesinin çocuğu olan savunmacı bir şiir doğurur.

Foucault, Bloom ve Bate'in ortak noktaları şudur: yapıtları, metnin dünyadaki durumu hakkındadır, hatta bu durumun kendisidir. Foucault'nunki kültürün ve "disiplin" adını verdiği şeyin dünyasıdır elbet; Bloom ve Bate'inki ise sanatın dünyasıdır. Bu, eleştiri her zaman dünyada olmak zorundadır ve herhangi bir dünya da bu işi görür, demek gibi bir şeydir neredeyse. Ama başka yazılarımda da biraz inceltmeye çalıştığım dikkatsiz bir anlayıştır bu. Ancak yalnızca Foucault, Bate ve Bloom'la değil, aynı zamanda Raymond Schwab'ın mantıksızca ihmal edilmiş çalışmalarıyla[15] da kıyaslandığında, çağdaş eleştiri söylemi, genellikle insana uyuşukluk verecek ölçüde dünyasız bir söylemdir. Günümüzde Amerika'da edebiyat teorisi alanındaki gerçekten değerli çalışmaların çoğunun Romantizm'i konu aldığı düşünüldüğünde (bu arada, elimizdeki antolojilerin poetika ya da çeşitli şiirsel icra teorileri konusunda fena halde hasis davranmış olduklarını belirtmeden geçmeyelim), Schwab'ı dışlamanın hiç de iyi bir nedeni yok gibidir. Schwab'ın *La Renaissance orientale*'daki (Şark Rönesansı) tezi basittir: On sekizinci yüzyıl sonları ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında Şark hakkında yapılmış olan büyük metinsel ve dilbilimsel keşifler hesaba katılmadan Romantizm'i anlamak mümkün değildir. Böyle bir tezin, inandırıcı olabilmesi için, tarihten, sosyolojiden, edebiyattan, akademik Şarkiyatçılığın kendisinden, felsefeden ve dilbilimden alınmış muazzam miktarda ayrıntıyla desteklenmesi gerekir.

15. Özellikle bkz. Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950), ayrıca bkz. Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron* (Paris: Ernest Leroux, 1934) ve benim "Raymond Schwab and the Romance of Ideas", *The World, The Text, and The Critic* içinde (Londra: Faber & Faber, 1984).

Schwab'da bu ayrıntılar vardır, ama eleştirel bir teorisyen için daha önemlisi, bu ayrıntıları harika bir biçimde (indirgeyici çizgisel bir şemaya göre değil, Şark'ın önce yavaş yavaş, sonra da hızı gittikçe artan bir biçimde Avrupa toplumu ve kültürünün nüfuz alanı haline getirilmesi sürecine ilişkin incelikli bir analiz sunarak) düzenlemesidir. Schwab'ın vurgulamak istediği şudur: Metinler, tanıdık ve yeni fikirler arasındaki karşılaşmanın sonucudur; ama bu karşılaşma belirgin bir biçimde dünyevi ve maddi bir şeydir; tıpkı Anquetil-Duperron'un Surat'daki Zend-Avesta metinlerine ulaşmaya çalışırken kendi hayatını riske atmasında olduğu gibi (bunları çevirecek ve Avrupa kültürünün kullanımına sunacaktır). Schwab, bu tür karşılaşmalara ilişkin sayısız ufak tefek olguyu, Avrupa'nın kültürel kurumlarındaki değişimin Şark'ı alımlama biçimlerinin ürünü olduğu yolundaki görüşünü desteklemek için kullanır. Tek tek metinlere, salonu, müzeyi, laboratuvarı, ilim yuvası akademileri ve hatta bürokratik hükümet örgütlerini bile içine çekebilen bir perspektiften bakar.

Schwab, Foucault, Bate ve Bloom'dan alıntılar yapmamın nedeni, eğer edebiyat daha konumlanmış, daha bağlamsal ama teorik özbilincini de yitirmemiş bir şekilde incelenecekse, eleştiri için ciddiye alınması gereken bir eğilimi örnekliyor olmalarıdır. "Konumlanmış" ve "bağlamsal" sözcüklerini daha fazla açıklamanın anlamı yok, çünkü bunlarla "dünyevi"yi ve "tarihsel"i kastettiğim artık besbellidir sanırım: Edebiyat, zaman ve toplum içinde, kendileri de kendi fiili tarihlerinin hem failleri hem de bu tarihin içindeki az çok bağımsız aktörler olan insanlar tarafından üretilir. Çağdaş öncü eleştiri, bir nedenle, metinler arasındaki ve metinlerle toplum arasındaki ilişkilerin hesabının, üst yapı tarafından ya da geleneksel "âlimlik" denen bir şey tarafından görüldüğünü varsaymıştır. Eğer metinlerle toplum arasındaki ilişkiden kastedilen şey, ona Benjamin'in (Baudelaire incelemeleri), *Le dieu caché*'nin (Saklanmış Tanrı) yazarı Goldmann'ın ya da Lukács'ın yüklediği türden bir karmaşıklık içerecekse, bu varsayım geçerli değildir. Geleneksel âlimlik denen şey bu eleştirmenlerin yöntembilimsel keskinliğine ve vizyonuna nadiren sahip olmuştur. Ama etkili olmuş eleştirmenler, edebiyatın diğer şairler ve metinlere rağmen değil, onlar sayesinde, onların eşliğinde üretildiğine inanmak gibi büyük bir erdeme sahiptiler en azından. Schwab ve Foucault, edebiyat üretimini kışkırtan ve özümseyen söylemsel ve kültürel (yani içsel) sistemleri olduğu kadar, üretim üzerindeki toplumsal ve dışsal kısıtlamaları da saptamakta büyük mesafe katetmişlerdir.

Tarih konusunda bu denli eli açık olan bu eleştirmenleri onaylamak ve hayran olmak, teori ve pratiklerindeki sorunları gözardı etmek anlamına da gelmez. Ne var ki, bilgi birikimi açısından, bu eleştirmenlerin söylediği hiçbir şeyde –aslında yalnızca analitik amaçlara hizmet eden bir yeni sözcük uyduracak olursak– yapısal bir *eleştolguyu* (*critifact*) tanımlayan o havasız ve teknik anlamda berrak nihailikten eser yoktur. Ben yine de Schwab'ın ve Foucault'nun yapıtının dramatik değişime çok fazla prim verdiklerini düşünüyorum. Aynı şey Bate ve Bloom için de geçerlidir. Hepsi de edebiyat tarihine süregiden bir dram olarak bakmışlar, her büyük çağın ardından kütle halinde bir diğerinin geldiğini düşünmüşlerdir. Neyin ardından neyin geldiği son derece karmaşık, çizgisel olmayan ayrıntılarla betimlense bile, tarih de böylece özünde "doğrusal bir ardışıklık" haline gelir. Son zamanlarda, Foucault programlı bir biçimde metinsel tarihi, (Braudel'den ödünç aldığı bir terimle) "maddi uygarlığın ağır hareketleri" adını verdiği göreli istikrarlılıklar açısından kavramaya çalışmıştır.[16] Odağın, metinlerin tarihi nasıl sürekli değiştirdiğinden nasıl koruduğu konusuna bu şekilde kayması, Foucault'nun Raymond Roussel'la ilgilendiği ilk dönemlerine geri döndüğünü gösteriyordur belki de: "Roussel'ın mekanizması varlığı imal etmez; şeyleri varlığın içinde tutar."[17]

Metinleri gerçekliğin içinde tutan nedir? Bazı metinler ortadan kalkarken bazılarını gündemde tutan nedir? Yazarlar, kendi zamanlarının "arşiv"ini (ki kendi metinlerini de oraya yerleştirmeyi hedefliyorlardır) nasıl tahayyül ederler? Metinleri dolaşıma sokan dağıtım merkezleri nelerdir? Örneğin, kültürel dağıtım ve örgütlenme öğeleri olarak Fransız akademilerinin ve edebi-bilimsel Paris salonlarının, on dokuzuncu yüzyıl başı İngiliz kültüründeki eşdeğerleri nelerdir? Goldmann'ın benzeşik yapılar teorisi, bu soruların bazılarını öngörmekle birlikte, cevaplamaya başlayacak kadar mesafe almış sayılmaz. Ayrıca, akademik eleştirinin "edebi" yapıtların üretiminde nasıl bir rol oynadığını da tam olarak anlamamız gerekir (hem Nietzsche'nin hem de Wilde'ın ciddi bir biçimde gündeme getirdikleri bir sorudur bu). Örneğin, büyük filolojik keşifler nasıl olup da şiirde etkili olmuş Avrupa Romantik hareketiyle aynı dönemde ortaya çıkmışlardır? (Coleridge, Schlegel'ler, Hölderlin, Chateubriand ve diğerlerinin bu

16. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, s. 3.
17. Foucault, *Raymond Roussel* (Paris: Gallimard, 1963), s. 96.

keşiflerle çok yakından ilgilendiklerini hatırlayalım.) Belli bir toplumsal dönemdeki bu tür sözel kurumları yöntemli olarak anlatıya, filolojiye ya da tarihe uyarlamak için elimizde hangi yöntem var? Filolojideki etimoloji ile romandaki olay örgüsü arasında nasıl bir ilişki var? Bunların hepsinin metinsel görüngüler olduğunu belirtmek hiç de tatmin edici bir cevap değildir, ama şu ana kadar elimizdeki tek cevap da budur. On sekizinci yüzyıl sonlarında henüz aynı safta yer alan dil, felsefe ve din arasındaki ilişkilerde açılan gediklerin ve on dokuzuncu yüzyılın ilk otuz yılında dil ile doğa bilimi (özellikle de kıyaslamalı anatomi) arasındaki yeni yakınlaşmanın edebiyat tarihi açısından anlamı nedir? Önce Locke ile Sterne arasındaki yakınlığı, sonra da bir kuşak sonrasında Balzac'la Cuvier'nin ya da Geoffrey-de-Sainte Hilaire'in nasıl bir araya geldiklerini düşünelim. Burada birbirinden fikir almaktan çok, bu fikirlerin zaten dolaşımda olması (ya da yeniden dolaşıma sokulması) söz konusudur.

Bu ve benzeri sorulara kulak vermek, eleştirmenleri yaptıkları işin gerekçesi üzerinde iyice düşünmeye yöneltmelidir. Çağdaş eleştiri söylemindeki talihsiz kayıplardan biri de eleştirmenlerin bir zamanlar kendi çalışmalarını entelektüel bir macera olarak görmelerine yol açan duygunun yitirilmiş olmasıdır. On sekizinci yüzyıl ortalarına kadar süren eski bir gelenek, araştırmacıların ya da eleştirmenlerin kendi hayatlarını numune değerine sahip bir şey olarak görmelerini sağlıyordu; araştırmaya dayalı biyografi muteber bir edebi türdü. Her iki örnekte de, eleştirmenlerin ne yaptıkları, yapıttan yapıta nasıl geçtikleri, projelerini nasıl kurdukları, sadece hoş anektodlar olarak değil, yöntembilimsel deneyimin anlamlı parçaları olarak görülürdü. Eleştiri pratiğinin bu tarihsel yönlerine dikkat çekiyorum, çünkü bunların eleştiri söyleminin geleceği için de değerli olduklarını düşünüyorum. Pedagojik olarak, bir konu seçimine ve onun kurgulanma biçimine, bir eleştiri projesinin başlangıcı olmaktan öte projenin kendisi olarak bakmak için her türlü neden vardır. Eğer elimizde eleştirmenleri belli bir projeye neyin ittiğine, projeyi neden ve nasıl biçimlendirdiklerine, nasıl ve hangi bağlamda tamamladıklarına ilişkin kendi kalemleriyle yazılmış açıklamalar olsaydı, gelecekte çok önemli bir çalışma alanı için fırsat yaratılmış olurdu. O zaman eleştirinin kendi konusunu kendisinin yarattığını –sorunların öyle bir köşeye çekilip ele alınmayı beklemediğini– nihayet anlamak mümkün olurdu; hatta daha da ötesi, genç eleştirmenler, asıl amacı öğrenmeyi teşvik etmek ve eleştiri söylemini çoğaltmak, kısıtlamalardan kurtarıp göreli bir özgürlüğe ka-

vuşturmak olan bir faaliyet olarak kavrarlardı eleştiriyi. Bugün eleştirmenler sırf yazacak bir konu bulmakta zorlandıkları için kendilerini felç olmuş gibi hissediyorlarsa eğer, bunun nedeni eleştiride bağımsız yaratımın payını kavrayamamış olmalarıdır.

Eleştiri söylemi hâlâ özgünlük ile tekrar arasındaki basitleştirici karşıtlığın tuzağından çıkabilmiş değildir. "Özgünlük", incelenmeye değer bütün edebi metinlerin ortak sıfatıdır bu karşıtlığa göre; dolayısıyla "tekrarcılık" da eleştiriyle ve incelenmeye değmez metinlerle sınırlı kalmaktadır. Daha önce de ileri sürdüğüm gibi, böyle şemalar düşünceyi felç eder. Bir yandan, çoğu edebiyat üretiminde görülen düzenliliği özgünlükle karıştırırken, bir yandan da "edebiyat" ile eleştiri arasındaki ilişkinin özgün olanla ikincil olan arasındaki ilişki olduğunda ısrar ederler; üstelik, hem geleneksel hem de modern edebiyatta tekrarın –bir motif, araç, epistemoloji ya da ontoloji olarak– oynadığı son derece önemli kurucu rolü gözden kaçırırlar. Böylesi bir tekrar anlayışının ancak on dokuzuncu yüzyılda (örneğin, Kierkegaard'da, Marx'ta ve Nietzsche'de) su yüzüne çıktığı söylenebilirdi, ama Curtius ve Auerbach bize işin aslının böyle olmadığını öğretmişlerdir. Bir örnek verecek olursak, anlatı edebiyatı daha en başından itibaren "imrendiren/yasaklayan" aile figürü çevresinde kurulmuştur; ailenin tekrarlanan bağlamsal devamlılığı, zıpçıktı "özgün" kahraman tarafından kesintiye uğratılır. Bu tipik değişmezlik, "maddi uygarlığın ağır hareketleri" içinde edebiyat formunu korumaya, sürdürmeye, *tekrar etmeye* yaramıyorsa neye yarıyordur ki?

Özgünlük ile yenilik, birincillik ya da "ilk olma" fikirleri arasındaki değer ilişkileri meselesi ise can alıcı önem taşır. Bütün eleştirmenler büyük bir yapıt ile bu yapıtın başka yapıtlardan önce yazılmış olması arasında bir bağlantı olduğunu sorgusuz sualsiz kabul ederler. Bloom'un etkilenme teorisi bu anlayış çevresinde, büyük bir yapıtın ilk olduğu için güçlü olduğu, diğerlerinden önce gelip onları hükümsüzleştirdiği anlayışı çevresinde inşa edilmiştir. Bu tür fikirler ayrıca ilk olmanın ya da ilk gelmenin ne olduğuna ilişkin olarak da son derece kaba bir anlayışa sahiptirler. Böylesi biyolojik bir kabalığın – biyolojiktir çünkü bağlamı içinde "ilk" "baba", "ikinci" de "oğul" anlamına gelir– Bloom için zorunlu olduğu açıktır; bu anlayış Bloom'un yanlış okuma kavramına dayalı poetikasında hiç de arızi bir şey sayılamaz. Ama başka eleştirmenler, tembelliklerinden, önceliği yenilikle, birinci gelme ya da olmayla, basit bir önce gelişle bir tutarlar; sanki tarih geçmişten bugüne sonsuzca birbiri ardına doğan çocuklar di-

zisine benzer bir şeymiş gibi. Böyle indirgenemez ölçüde dizisel, soykütüğüne dayalı bir toplumsal-tarihsel zaman anlayışı ilginç bir sorunu tamamen gizler: kültürel olgulara basitçe bir öncelik ya da mucizevi bir doğum atfetmek yerine, bu olguların "söylemin sürekliliği içinde"[18] beliren bir fikirler ailesi olarak ele alındığı beliriş sorunu. Kültürel olaylar sanki belli bir günde doğan insanlarmış gibi anlaşılamaz; geçmiş bu tür doğumlardan oluşan bir küme olmadığı gibi, zaman da ayrı ayrı anlara bölünmüş bir saat gibi hareket etmez. Bilim tarihi beliriş sorununu ele almayı öğrenmişse, edebiyat teorisi bunu neden yapmasın ki? İnsanın hayat döngüsünü bir edebiyat tarihi modeli olarak kullanmanın sınırları nelerdir? "Yapıt", "yazar" ya da "kuşak" gibi insanbiçimli özgünlük birimleri üzerine kurulmuş bir eleştiri yaklaşımı gerçekte ne ölçüde işe yaramaktadır? Nasıl bir terminoloji kullanalım ki edebi yapının gayri şahsi, tekrara dayalı söylemi kadar insan eylemliliğini de hesaba katabilsin?

Bunlar yanıtlaması güç sorulardır, ama düşünsel açıdan ciddi ve olabilecek en insani anlamıyla topluma duyarlı bir eleştiri söyleminin geliştirilmesi için vazgeçilmez önemdedirler. Edebiyat tarihinde ve kurumlarında tutarlılığa ve düzene yönelik tehditlerin gerçekten ne ölçüde güçlü olduğunu diyalektik olarak değerlendirmek ancak bu gelişmeyle mümkün olabilecektir. Kültür tarihine uyuşuk bir doğumlar ve ölümler dizisi olarak bakıldığı sürece söz konusu tehditleri gerçekten anlamanın hiçbir yolu yoktur. Eğer kültür maddi olarak korunan bir şeyse, o zaman olaylara değil insanlar tarafından inşa edilen kurumlara bağımlıdır ve bu kurumların da kendilerine ait bağımsız bir tarihi vardır.

Deminden beri bahsettiğim tekrara dayalı maddi uygarlığın diyalektik karşıtı, insan hayatındaki varlığıyla kültürün hissedilmeyen zorlamasını bozan, aşındıran bir müttefik güçler kümesidir – Blackmur'un toptan *Moha* adını verdiği şey.[19] Psikanalitik eleştirinin dikkate değer başarılarından biri, *Moha*'yı ele almaya çalışması olmuştur. Ama sonuçta ortaya bir semptombilim, yani bu gücü kültürel anlamda sapkın bir şey olarak görme eğilimi çıkmıştır çoğu kez (bunun üzerine

18. Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference* (Londra: Cambridge University Press, 1975), s. 17.

19. R. P. Blackmur, *The Lion and the Honeycomb: Essays in Solicitude and Critique* (New York: Harcourt Brace, 1955), s. 289-309.

de bu güç sanatçının nörotik zayıflıklarıyla sınırlandırılmıştır). Son zamanlarda Fransa'da Nietzsche ve Freud'a gösterilen ilgi bu durumu düzeltmiştir, ama *Moha*'nın edebiyata *girişine* ilişkin daha konumlandırılmış bir açıklamaya ihtiyacımız var. Bu, aslen Georges Bataille tarafından 1933'te "Harcama Kavramı" adlı yazısında başlatılmış olan bir eleştirel analiz akımıdır.[20] Şimdiye kadar Morse Peckham'ın *Man's Rage for Chaos* (İnsanın Kaos Tutkusu) ve Richard Poirier'nin *The Performing Self*'i (İcra Eden Benlik) dışında bu meydan okumaya karşılık veren çıkmamıştır.[21]

Düzenle düzensizlik arasındaki etkileşim edebiyat metninin esasen dağınık durumda olan anlamını çerçeve içine alır. Ancak, bu çerçeve içinde, kökenle, türeyişle ilgili bir dizi sorun vardır – Wimsatt'la Beardsley'nin 1944-45'te niyet kavramına yönelttikleri ve Wimsatt'ın sonradan "Türeyiş: Bir Yanılgı Üzerinde Yeniden Düşünürken" adlı güçlü yazısında sürdürdüğü saldırıdan beri ihmal edilmiş olan sorunlardır bunlar.[22] Wimsatt ve diğerlerinin bağlı kaldıkları indirgenemez ikiliklerin –öznel/nesnel, dış/iç, yazar/şiir vs.– kavrayış ve ayrım yapma gücü açısından çok yüksek bir bedel getirdiklerini görmek gerekir. Üstelik, modern edebiyatın önemli bir kısmı okurlarından yazarın ve kendilerinin ruhlarına niyete dayalı sıçramalar yapmasını ister (bkz. Trilling'in "Modern Edebiyat Öğretimi Üzerine" adlı yazısı ya da Blackmur'un *Anni Mirabilis*'i).[23] Benlik ile nesne ya da ego ile dünya arasına katı sınırlar çizmek faydalı ama sadece konuya başlangıç niteliğinde bir disiplin kurmayı sağlar; ama bu sınırlar analitik bir gerçeklikten ötesini betimleyemezler. "Her türlü [entelektüel ve sanatsal olgu] kendi yaratıcısının ürünüdür ve onun düşünme ve hissetme biçimini dışavurur, ama bu düşünme ve hissetme biçimleri başka insanların eylem ve davranışlarından bağımsız şeyler değildir. Bunlar ancak kendi özneler-arası ilişkilerinin çerçevesi içinde anlaşılabilir ve varolabilirler; onlara bütün anlam ve zenginliklerini kazandıran da bu

20. Bataille, "La Notion de dépense", *La Part maudite* içinde (Paris: Editions de Minuit, 1967).

21. Peckham, *Man's Rage for Chaos: Biology, Behaviour and the Arts* (Philadelphia: Chilton Books, 1965); Poirier, *The Performing Self: Compositions and Decompositions in the Languages of Everyday Life* (New York: Oxford University Press, 1971).

22. Wimsatt, "Genesis: A Fallacy Revisited", yeniden basım *Issues*, yay. haz. Polletta, s. 255-76.

23. Bkz. Blackmur'un şu kitaptaki dört denemesi, *A Prime of Ignorance*, yay. haz. Joseph Frank (New York: Harcourt, Brace & World, 1967), s. 3-80.

ilişkilerdir."[24] Eğer Goldmann'ın bu sözlerini kabul ediyorsak, kaba ayrımların ötesine geçmekle yükümlüyüz demektir.

Şiirin her türlü bağlamdan bağımsız olarak varolan münferit bir nesne olduğunda ısrar etmenin hiçbir faydası yok bence: Çünkü böyle olmadığı çok açık. Her şiir ya da şair, gayri iradi biçimde, bazı kolektivitelerin dışavurumudur. Bu noktada, eleştiri için ilginç bir teorik sorun ortaya çıkar ki o da şiir ya da şairin nasıl, ne zaman ya da nerede, farklılığın ve ortaklığın iradi (kişisel ve amaçlı) bir dışavurumu olduğunun söylenebileceğini belirlemektir. Köken, türeyiş, burada doğum tarihi gibi basit bir ampirik düşünce değildir; doğumun özel bir türeyimsel açıklama gücü yoktur, sadece eleştirel yorumun kavramsal olarak sınanmasıdır. Bugün edebiyat üretimi konusunda elimizde çok az sayıda türeyimsel tez olduğunu kabul etmek başka, kategorik bir biçimde, hiçbir zaman tatmin edici bir türeyimsel tez olamayacağını söylemek başka bir şeydir. Ne de olsa, duyarlı bir tarihsel varlık olarak eleştirmenin sahip olduğu bir yeteneğe –türeyimsel varsayımlarda bulunma yeteneğine– karşı yıkıcı bir yaklaşım takınmak, onun insanlığının bir parçasını şiddetle reddetmek olur. Çünkü göstergesel ya da metinsel çalışmaların nasıl ille de metnin tarihsel bağlamını dışlamaları gerekmiyorsa, şöyle şöyle bir yapıtın nasıl ya da neden yazıldığı türünden türeyimsel varsayımların da "bir" yapıtı tek yönlü olarak "bir" biyografiye, topluma ya da murat her neyse ona bağlamaları gerekmez. Türeyimsel bir varsayım yapıtta insan eylemliliğinin bir rolü olduğu anlayışını kabul eder ki bu da kendi başına o kadar da cüretli bir fikir sayılmaz. Ama bu doğrultuda rasyonel yorum yükümlülüğü, bunun da ötesine giderek, eleştirmenin kendi yaptığı iş hakkındaki şekillendirici farkındalığını da diyalektiğe dahil eder. Bu farkındalık tam da eleştirel bir yol açma ediminin içinde belirgin biçimde artar ve incelik kazanır.

Eleştirideki estetik türeyiş meselesini tahayyül etmenin yollarından biri de, metne durağan bir sözcükler kütlesi olarak değil de dinamik bir sözcükler alanı olarak bakmaktır belki de. Bu alanın belli bir gönderme menzili, kısmen potansiyel durumunda, kısmen fiile geçmiş (yazara, okura, tarihsel bir duruma, başka metinlere, geçmişe ve bugüne tutunmasını sağlayan) bir dokunaçlar sistemi (ben buna bağlantılılık diyorum) vardır. Bir anlamda hiçbir metin bitmiş değildir,

24. Lucien Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy*, çev. Hayden White ve Robert Anchor (Londra: Jonathan Cape, 1969), s. 128.

çünkü olası menzili fazladan her okurla sürekli genişlemektedir. Buna göre, eleştirmenin görevi ilk olarak metnin nasıl yapılmış ve yapılmakta olduğunu anlamaktır (burada anlamak bir tahayyül edimidir). Yapılan çalışma hayati bir estetik ve kültürel bütün olarak metne dikkatle yaklaştığı sürece, hiçbir ayrıntı önemsiz değildir. Demek ki eleştirmen, Pierre Menard'ı andırır bir biçimde, metni baştan sona taklit ya da tekrar etmektedir. Ya da Flaubert, Balzac, Renan ve Goncourt Kardeşler'in pastişlerini yazan Proust'u andırır bir biçimde. Proust, taklit ettiği yazarları yeniden biçimlerken, bu yazarları bir pasajın başından sonuna yeniden üretmeyi amaçlar. Üretilmiş olanı ve sözel üretimin insan için taşıdığı anlamı ancak yeniden üreterek bilebiliriz: Vico'culuğun en temel düsturu budur. Bu tesbit, bir insan yapıtının varlığı kadar türeyişiyle de ilgilenen edebiyat eleştirmeni için de aynı ölçüde geçerlidir.

Amerika'daki "Sol" Edebiyat Eleştirisi Üzerine Düşünceler

EDEBİYAT eleştirisi meseleleri, Amerikan edebiyat kültürü tarihi içinde daha önce hiçbir zaman bu kadar yaygın, bu kadar ciddi, bazen teknik, sık sık da ihtilaflı bir biçimde tartışılmamıştır. Bütün eleştirmenler, bütün edebiyat öğretmenleri bu tartışmadan etkilenmişlerdir. Yine de, eleştiri alanındaki bu arbedede asıl meselelerin, hatta önemli meselelerin bile ne olduğu konusunda otomatik bir uzlaşma söz konusu değildir. Örneğin, (başta göstergebilim, yorumbilgisi, Marksizm ve yapıbozum olmak üzere) eleştiri okullarının çoğunun hâlâ sofu müritleri olsa bile, herkesin yaygın yöntem, okul ve disiplinlerin çoğuyla az çok temas halinde olduğu iç içe geçmiş bir eleştiri atmosferinin hüküm sürdüğünü söylemek muhtemelen doğru olacaktır. Ama Yeni Yeni Eleştiri adı verilebilecek şeyin savunucularını eski ya da geleneksel eleştirinin savunucularından koparan büyük ayrımın sosyolojik ve entelektüel önemini kimsenin azımsayamayacağı da neredeyse kesindir. Bütün eleştirmenlerin sık sık infial uyandırıcı bir hal alan bu ayrım etrafında kutuplaştıkları söylenemez elbet. Ama bence dikkat çekici olan, taraflar arasındaki tartışmalarda, yalnızca hasmının değil kendisinin dahil olduğu ekibi de basitleştiren ve abartan konumlar alma yönünde belirgin bir eğilim görülmesidir. *Sub specie aeternitatis* öncü eleştiri adına konuşan bir yapıbozumcu, aslında Rousseau, Freud ya da Pater'den birkaç satırı analiz ettiği halde, yaptığı şeyin Batı düşüncesinin kendisine meydan okumak olduğu hissini verir bize; öte yandan, aklıselim, mazbutluk ve aile adına konuştuklarına inanan eleştirmenlerse, hümanizmin ne demeye geldiği hakkındaki fikirleri tartışırken, birer akademisyen olarak yaptıkları işi anlaşılır kılan heybetli akademik araştırma kodlarını basitleştiriyormuş gibi görünerek kendi yaptıkları işi bile ister istemez lekelemektedirler.

Bu büyük karşıtlığın bütün yönlerini iyiden iyiye ele almaksızın, bugün edebiyat eleştirisi ve teorisi alanında gerçekten neler olduğunu

ayrıntılarıyla anlamayı bekleyemeyiz – hem eleştiride hem de onu üreten tarih, toplum ve kültürde ortak olan belli örüntülerden söz edebilsek bile. Benim üzerinde durmak istediğim konulardan birisi şu olacak: Sözgelimi, M. H. Abrams ile J. Hillis Miller, ya da Gerald Graff ile Yale Okulu, veya *Boundary 2, Glyph* ve *Diacritics* ile diğer küçük dergiler arasındaki şiddetli tartışmalar, eski ya da sağcı konumlar ile yeni ya da solcu konumlar arasında açık seçik teorik ayrım çizgileri çekiyormuş gibi görünse de, ihtilafın her iki tarafında da teori retoriği ile pratiğin gerçeklikleri arasında hemen hemen aynı uzaklık gözlenmektedir. Bu tesbit, polemikler için her zaman geçerlidir elbette: Pratikte asla yapmadığımız şeyi teoride savunuruz ve yaptığımız da aslında karşı çıktığımız şeyden farksızdır. Yine de yerleşik ya da muhafazakâr akademik bilim olarak gördüğü şeye karşı muhalif bir konum alan bir yeni eleştirinin, bilinçli olarak siyasetteki solculuğun işlevini üstlendiğini ve *sanki* düşünceyi, pratiği ve hatta belki de toplumu yaptıkları ve ürettikleri yoluyla değil de kendisi ve hasımları hakkında söyledikleri yoluyla radikalleştiriyormuş gibi akıl yürüttüğünü görüyoruz. Kabul, bu eleştiri gururla gösterebileceği önemli başarılar elde etmiştir gerçekten de. Eleştiri teorisi ve yorum alanında sahiden özgün, hatta devrimci yapıtlar vardır ve bunların çevresinde de savunusuyla, saldırısıyla ve programatik irdelemeleriyle bütün bir retorik cephanelik oluşmuştur: Akla hemen Harold Bloom'un yapıtı ve onun etrafında sık sık tekrar edilen savlar geliyor. Ancak Bloom'un yapıtı ve ona öfke ya da övgüyle yaklaşanların teori zemininde ürettiği şeyler, esas olarak, akademik eleştiri geleneği içinde kalmaktadır. Metinler, yazarlar ve dönemler, bilinen ve üzerinde genel olarak uzlaşılmış olan bir kanon içinde kalmış; bunları betimlemek için kullanılan sözcükler ve tabirler Bloom'dan yana mı yoksa ona karşı mı olduğunuza göre değişse bile, bu durum değişmemiştir.

Böyle bir teze karşı, ilk olarak, benim de indirgemecilik yaptığım ve ikinci olarak da, eleştirinin –sadece kibarlığı yüzünden değil– mecburen akademiyle sınırlı kaldığı ve sokaktan uzaklaştığı söylenebilir. Her iki itiraz da kısmen haklıdır. Ama benim (neredeyse mahcubiyet verici bir genellik içinde) söylemeye çalıştığım şey şudur: Yeni Yeni Eleştiri'nin muhalif tavrı, bu eleştirinin düşünce ve pratiğini tam olarak temsil etmemektedir: bu düşünce ve pratik, son kertede, kendisini üretmiş olan toplumsal yapıyı ve kültürü pekiştiriyor ve güvenceye alıyordur çünkü. Örneğin, yapıbozum sanki Batı kültürü söküme tâbi tutuluyormuş gibi uygulanır; göstergebilimsel analiz kendi yaptığı ça-

lışmanın beşeri bilimlerdeki bilimsel ve dolayısıyla toplumsal bir devrime karşılık geldiğini ileri sürer. Örnekler çoğaltılabilir, ama söylediklerimin kolayca anlaşılacağını sanıyorum. Ortada gerçek bir muhalefet olmaksızın muhalif tartışmalar yapılmaktadır. Bu ortamda, Marksizm bile asıl radikal önceliklerinden uzaklaştırılmak pahasına retoriğin başıbozuk zorunluluklarına uyarlanmaktadır sık sık.

Bütün bunlar, başlıkta kullandığım *Sol* sözcüğünün neden şüphe belirten tırnak işaretleri içine alındığını açıklamanın uzun bir yolu aslında. Ayrıca, siyasetteki Sol anlayıştan edebiyat eleştirisindeki Sol'a geçişin hiç kolay olmadığını düşünüyorum. Abrams ile Derrida ya da Miller arasında bir karşıtlık vardır elbet; ama olsa olsa kimin üstyapısal anlayışının daha iyi olduğuyla ilgili bir sorun gibi görünen tartışma konusunun, anlaşmazlığın görünüşteki şiddetiyle bağdaştığını gönül rahatlığıyla söyleyebilir miyiz? Yeni eleştirmenler de eski eleştirmenler de, akademik bir mesele olarak edebiyatla, edebiyat öğrencilerini eğitmeyi ve istihdam etmeyi sağlayan mevcut kurumlarla ve yaptıkları tartışmaların insanlığı etkileyen çok çok önemli sonuçları olduğu şeklindeki –çoğu zaman gülünç ve her zaman şişinmeci– anlayışla kısıtlarlar kendilerini. Farazi Sol, bu sınırları kabul ettiği için, gerçekten siyasi bir rol oynamaktan en az Sağ kadar uzaktır. Aslında, bugünkü durumu öncekilerden ayırt eden şey, bir yanda, edebiyat eleştirmenlerinin günün önemli entelektüel, siyasi, ahlaki ve etik meselelerinden, Amerika'nın yakın kültürel tarihi içinde daha önce hiç görülmemiş biçimde yalıtılmış olmaları, öte yanda da (bu noktada dürüst davranmalıyız) gerçek muhalif siyasetin getirdiği dertleri *temsil ettiğini* değil de bu dertlerin kendisi *olduğunu* iddia eden bir retorik, bir poz, bir duruş benimsenmesidir. Başka bir dünyadan gelen bir ziyaretçi, eski eleştirmenlerden birinin yeni eleştirmenlere tehlikeli dediğini duyacak olsa hayrete düşerdi herhalde. Bunlar ne için tehlike, diye sorardı bu ziyaretçi: Devlet için mi? Akıl için mi? Otorite için mi?

Yakın dönemlerin düşünsel tarihine kısaca göz atarsak olan biteni daha iyi anlarız. Daniel Aaron'un *Writers on the Left* (Soldaki Yazarlar) kitabının da tanıklık ettiği gibi, yirmili yıllar ile ellili yıllar arasında Amerikan kültüründe bir Sol bulmakta kimse zorluk çekmez. Söz konusu yıllarda bu ülkedeki düşünsel tartışmaların en üst düzeyde, gerçek siyasetle doğrudan bağlantılı bir siyasi dille yapıldığı kesinlikle doğrudur. Örneğin, Randolph Bourne ve Joseph Freeman gibi insanların kariyerlerini savaşa girip girmeme, sınıf çatışması, Stalinizm ya da Troçkizm gibi sorunlardan ayırmak mümkün değildir. Bu ya-

zarların yapıtlarını, çağdaşlarının –Eliot, Valéry, Richards, Empson– eleştiri anlayışlarındaki karmaşıklık ve incelikten yoksun bulsak bile, edebiyatı edebiyat olarak (yani, ideolojik bir yapıdan öte bir şey olarak) görme bilinçlerinin etkileyici ölçüde güçlü olduğunu da hissederiz. Bu yazarların en iyilerinin yapıtlarında, mesela Edmund Wilson'ın *Finlandiya İstasyonuna* adlı kitabında [Türkçeye *Lenin Petrograd*'da başlığıyla çevrilmiştir] epey yüksek bir zekâ ve araştırmacılık standardının yanı sıra, dikkate değer bir incelik ve karmaşıklık düzeyinde siyasi ve tarihsel bir tavır alış gözlenir; üstelik bu tavır alış hemen hiçbir zaman bir propaganda gayretkeşliğinin ve kaba Marksizm adını verdiğimiz şeyin ürünü değildir. Basitçe "yakın kültürel tarih" adını verdiğim bu epeyce geniş ve amorf dönemde, akademiye mensup önemli bir eleştirmen dünyadaki sorumluluğunu bilerek kendisini bir yere oturtmaya çalışacak olduğunda, örneğin F. O. Matthiessen'in 1949'da yazılmış "Eleştirmenin Sorumlulukları" adlı denemesi türünden bir çalışma çıkıyordu ortaya. Matthiessen'in Marksist olmak gibi bir iddiası yoktur, ama edebiyat eleştirmeninin, Marksizmin "zamanımızın sanat yapıtlarıyla" birlikte ele aldığı malzemeyle ilgilenmesi gerektiğini açıkça belirtir. Denemeye yön veren metafor, bahçecilik metaforudur: Eleştirmen "bahçenin duvarları ardındaki toprağın daha verimli olabileceğini ve eleştirmenin sorumluluğunun toprakla yeniden temas kurmakta yattığını" anlayana kadar eleştiri de "bir tür kapalı bahçe" olarak kalacaktır. Bu sadece, eleştirmenlerin "her türlü kültürel üstyapının altında yatan ekonomik temeller"le tanışmaları gerektiği anlamına gelmez. Şu anlama da gelir:

> Bizlerin üniversitelerde... dünyaya sırt çevirme gibi bir lüksümüz yoktur... William James'in belirttiği gibi, düşünüre yakışan yer, verilen her savaşın merkez noktasıdır. Bizim bu metaforu James kadar hafif bir biçimde kullanabilmemiz mümkün değil. Hiroşima'ya ilk atom bombası atıldığından beri yaşadığımız bu meşum yıllarda nereye dönsek, öyle muazzam güçlerin tehdidi altında kalıyoruz ki pekâlâ kendi yokoluşumuza doğru ilerlediğimiz hissine kapılabiliriz. Fakat, eleştirmenler olarak sahip oldukları asıl sorumluluk sanat ile toplum arasındaki can-verici iletişimi açık tutmak olanlar, toplumumuza hep yeni düşünceler sunma yükümlülüklerini yerine getirmekte tereddüt ederlerse, karşımızdaki tehlike daha da büyüyecektir.[1]

Bütün bu sözlerin ima ettiği düşünceyi anlamak gerekir: Hiroşi-

1. *The Responsibilities of the Critic: Essays and Reviews by F. O. Matthiessen*, der. John Rackliffe (New York: Oxford University Press, 1952), s. 9.

ma-sonrası tarihin devasa tehditkâr güçleri, eleştirmenin "taze düşünceleri" tarafından kavranabilecek ve etkisiz kılınabilecektir. Burada Matthiessen'in safdilliğini tebessümle karşılayabiliriz, çünkü bugün yapıtlarının doğrudan doğruya bu güçlerin ve tarihin diğer acımasız güçlerinin karşısına dikilebileceğini düşünen çok az eleştirmen vardır. Üstelik, Paul de Man'ı okuyan herhangi birinin söyleyebileceği gibi, kriz dili eleştirinin ayrılmaz bir parçasıdır; ama, diye uyaracaktır aynı kişi bizleri, bu tür durumlarda dil kendi üzerine geri dönmezse, ortaya bilgiden ya da gerçek bir eleştiriden çok mistifikasyon ve sahtelik çıkacaktır. Demek ki, Matthiessen'e göre, edebiyat ve eleştiri de ekonominin, maddi tarihin ve toplumsal çatışmanın kaynaklandığı deneyimlerden besleniyordur. Görünüşteki bütün o sorunsal olmayan ontolojik basitliğiyle böyle bir önermenin bugün yeniden ortaya çıkması pek mümkün değildir: bugün, Man'ın "olgusallığımızın düşmüş dünyası" dediği şeye, "dolayımsız ifade yanılgısından kurtulmuş tek dil biçimi" olan bir edebiyatın dilinin ironik bir biçimde uygun düşeceğine inanılmaktadır. Yine de, bir eleştirmen olarak kayda değer bir başarı kazanmıştır Matthiessen; *American Rennaissance* (Amerikan Rönesansı) gibi kitaplarında ne kendini aldatan bir *schöne Seele* [Güzel Ruh] ne de kaba bir bilgi sosyolojisi görülür. Sorun, Matthiessen'in eleştirmenin sorumluluklarından nasıl böyle tutkulu ve siyasi bir biçimde söz edebilmiş olduğu ve yirmi küsur yıl sonra, (şimdilerde son derece saygın bir nüfuzu olan) de Man gibi eleştirmenlerin neden dikkatlerini siyasi ve toplumsal sorumluluğun imkânsızlığına yönelttiğidir.

De Man'a göre, "felsefi bilgi ancak kendi üzerine döndüğü zaman ortaya çıkabilir." Bu, dili bir bilgi iletme aracı olarak kullanan herkesin, bilgi sahibi ve ileticisi olmasından gelen otoritesinin dil tarafından sınırlanmadığına inanma tuzağına düşebileceğini söylemenin başka bir yoludur; çünkü dil, dolaysız olgusallık değil, dildir sadece. Buna karşılık edebiyat temelde demistifikasyonla ilgili bir şeydir ve de Man'a göre, "şiirsel dil bu boşluğu [hiçliğin varlığı ki asıl görevi yalnızca kendine göndermede bulunmak ve ironik bir biçimde bunun farkında olmak olan bir edebi kompozisyonu oluşturan sözcükler tarafından belirtildiği varsayılmaktadır] sürekli yenilenen bir kavrayışla adlandırır ve tıpkı Rousseau'nun özlemi gibi, onu tekrar tekrar adlandırmaktan hiç bıkmaz." Bu seziş, de Man'ın şunu öne sürmesini de sağlar: Edebiyat, boşluğu sonsuza kadar adlandırır ve yeniden adlandırırken kendisidir en çok; üstelik, tam da salt bilgi ortaya çıkabilsin

diye edebiyat bastırılıyormuş gibi göründüğü anda özellikle böyledir. Yani:

> Modern eleştirmenler edebiyatı mistik halesinden arındırdıklarını sanırken aslında kendileri onun tarafından demistifiye edilmektedirler, ama bu zorunlu olarak bir kriz biçiminde ortaya çıktığı için, kendi içlerinde olup bitenlere karşı kördürler. Edebiyatı öldürdüklerini iddia ettikleri anda, edebiyat her yerdedir; antropoloji, dilbilim, psikanaliz dedikleri şey, tıpkı Hydra'nın kafası gibi, tam da kesildiği sanılan yerde hep yeniden ortaya çıkıveren edebiyattan başka bir şey değildir. İnsan aklı "insan meselelerinin hiçliği" ile yüzleşmekten kaçmak için hayret verici çarpıtma numaralarına başvurur. [2]

Sonradan yapıtına epey yakınlık duyacağı Derrida'nın tersine, de Man, insani çarpıtmanın (Derrida'nın *l'impensé* dediği şeyin) gücü ve üretkenliğinden çok, süreğen ve tekrarlanan performansıyla, deyim yerindeyse bir ısrar olarak ısrarıyla, orada olmak için orada oluşuyla ilgilenir. De Man'ın bir eleştirmen olarak ilgisinin yöneldiği asıl konunun çürütücü bir ironi olmasının nedeni de budur: hep göstermek istediği şey, eleştirmenler ya da şairlerin bir şey söylediklerini sandıklarında, aslında –eleştirmenler farkında olmadan, şairlerse farkında olarak– herhangi bir şey söylemenin imkânsızlığının temellerini dile getirdikleridir; de Man'a göre bütün büyük edebiyatın her zaman dönüp dönüp geldiği düşünce aporileri, düşünce açmazlarıdır bunlar. Yine de bir şey söylemenin mümkün olup olmadığı konusundaki bu entelektüel dertler, de Man'ın herhangi bir edebiyat metnini (diğer eleştirmenlerin çoğundan daha yetkin bir biçimde) incelerken bunları tekrar tekrar *söylemesini* engellememiştir. De Man'ın bir polemikçi olduğunu ileri süremem, ama o eleştirmenlere şunu değil de bunu yapmalarını öğütlediği sürece, ben de onun eleştirmenlerden, örneğin tarihsel araştırma kendini aşıp edebiyat hakkında ciddi şeyler anlatabilirmiş gibi konuşmaktan sakınmalarını istediğini söyleyebilirim. Neden? Çünkü büyük edebiyat çoktan demistifiye edilmişse eğer, bu araştırmalar da bize onun hakkında, edebiyatın kendisinin daha önceden öngörmemiş olduğu esaslı bir şey söyleyemezler hiçbir zaman. Olsa olsa eleştirmen de demistifiye olur; yani, edebiyatın kendi kendini daha önceden demistifiye etmiş olduğunu kabullenir.

De Man'ı bugünlerde edebiyat eleştirisinde yapılan şeylerin genel bir temsilcisi olarak kullanmak gibi bir niyetim yok: çalışmaları salt

2. Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Civilization* (New York: Oxford University Press, 1971), s. 18.

temsil edici bir statüde kalamayacak kadar önemli, yetenekleri bu statüye sığmayacak kadar olağanüstüdür. Ama akademik edebiyat çalışmalarında çoğunlukla norm haline gelmiş olan şeye karşı çıkan (üstü kapalı olarak karşı çıkan) bir entelektüel akımı örneklediği söylenebilir. De Man'a göre edebiyat yapıtı, sahip olduğu güç sayesinde değil açıkça kabul ettiği güçsüzlüğü sayesinde, tarihsel olgusallık üzerinde neredeyse koşulsuz bir üstünlük konumundadır; edebiyat yapıtının özgünlüğü, kendisi hakkında ve doğrudan doğruya kabul edilebilir biçim alanına havale ettiği kurguları hakkında hiçbir yanılsama beslemediğini sanki peşinen söylermişçesine, kendini "daha en başta" silahsız bırakmasından gelir. Bu fikirler simgeci sanatın çok önemli bir eğilimini ortaya koyuyor şüphesiz; yirminci yüzyıl eleştirisinde biçimciliğin her türünün iyiden iyiye ilginçleştirdiği bir eğilim bu: Mallarmé'nin ünlü bir sözünü biraz değiştirerek söyleyecek olursak, eğer dünya diye bir şey varsa, sonunda bir kitapta ya da bir kitap olarak ortaya çıkmalıdır ve bir kez kitaba girdikten sonra da artık sonsuza kadar arkada bırakılmıştır. Kısacası, edebiyat yalnızca kendisini ifade eder (bu maksimalist bir tavırdır; minimalist görüşse, edebiyatın hiçbir şey "hakkında" olduğunu söyler): Edebiyatın dünyası biçimsel bir dünyadır ve günlük gerçeklikle arasındaki ilişki de, de Man'ın ima ettiği gibi, ya olumsuzlama ya da radikal bir biçimde ironik, tutarlı olduğu kadar sert de olan bir teori yoluyla anlaşılabilir ancak; bu teorinin işleyişi, eğer dünya bir kitap değilse, o zaman kitap da dünya değildir şeklindeki karşıt önermelere bağlıdır. Bunlar göründükleri kadar tartışma götürmez tezler değildir belki de; hele Aristoteles'ten beri eleştirmenlerin önemli bir kısmının, genellikle gizli kalan ve kabul edilmeyen belli bir mimetik eğilimin varlığını kabul etmiş olduğunu hatırlayacak olursak.

Ama de Man'ın eleştirisinin kazandığı haklı otoritenin bir kısmı da, de Man'ın, bazı insanların deyişiyle Avrupa "metafizik eleştirisi"nin öncüsü olmasından gelir. Burada, Amerika'daki çağdaş "sol" ya da muhalif eleştirinin, Avrupa, özellikle de Fransız eleştirisinden yoğun bir biçimde etkilenmiş olduğu şeklindeki sosyolojik ve tarihsel gerçekliğe bodoslamadan dalmış oluyoruz. 1960'ların sonlarında Amerikan eleştiri sahnesinde, dilde ve tonlamada görülen çarpıcı değişiklik için bir dizi neden gösterilebilir. Benim buna fazla zaman harcamaya niyetim yok. Ama Avrupa eleştirisinin bizim eleştirideki sözcük dağarımız ve tavırlarımız üzerinde yarattığı etkilerden birinin de, edebiyat alanında "İngiliz Edebiyatı çalışmaları"nın önceliğinin sona

erdiği hissi olduğunu söylemek yerinde olur. Akademiye, hatta gazetecilik dünyasına bile hâkim olan edebiyat eleştirisi anlayışlarının çoğu, İngiliz ve Amerikan modernist yazarların başarılarına ve ulusal üstünlük –bu tabirin bütün anlamlarıyla– varsayımının eleştiriye hâkim olması gerektiği hissine dayanıyordu. Buna inananlar arasında en başta Arnold, sonra da Leavis, Empson, Richards ve güneyli Yeni Eleştirmenler'in çoğu bulunuyordu. Söylemek istediğim, bunların taşralı ya da bölgesel kafalı insanlar oldukları değil, onlara göre Anglosakson dünyasının dışındaki her şeyin Anglosakson amaçlarına hizmet eder hale getirilmesi gerektiği. 1960'ların başlarına kadar süren dönemin en enternasyonal eleştirmeni T. S. Eliot bile, Dante, Vergilius ve Goethe gibi Avrupalı şairlerde, monarşi, devrimci-olmayan kesintisiz bir gelenek ve ulusal bir din fikri gibi Anglosakson değerlerinin doğrulanışını görüyordu. Dolayısıyla Eliot, Leavis, Richards ve Yeni Eleştirmenler'in entelektüel hegemonyası, yalnızca Joyce, Eliot'ın kendisi, Stevens ve Lawrence gibi ustaların yapıtlarıyla değil, aynı zamanda edebiyat çalışmalarının üniversitedeki ciddi ve özerk gelişimiyle de (bu gelişme zamanla konu, dil ve tavır olarak "İngiliz [Edebiyatı]"yla eşanlamlı hale gelmiştir) çakışıyordu.

"İngiliz Edebiyatı"nın en iyi, önde gelen, zeki, insani savunucuları Lionel Trilling, W. A. Wimsatt, Reuben Brower gibi bir avuç kişiydi (aralarında önemli farklılıklar vardı). Ama "İngiliz Edebiyatı" –Fransız etkisinin yayılmasından çok önce– içten ve dıştan iki meydan okumayla karşı karşıya kaldı. "İngiliz Edebiyatı" içte, yalnızca örtük bir ideoloji üretmişti, kolayca iletilebilir hiçbir yöntemi yoktu. Karmaşık nedenleri vardı bunun; durumu betimlemeye kalkışacak herkesin, Stalinizm'den duyulan tiksinti, Soğuk Savaş, teorinin etrafından dolanma eğilimi ve değerlerle, bağlanmayla ve hatta fikirlerle "üslup" arasında paradoksal, dolaysız ve tarihdışı bir ilişki kurma gibi meselelere girmesi gerekir. Ben burada en çok, bu etkenlerin entelektüel açıdan ürettikleri şeyle ilgileniyorum: Bunlar, öncelikle sonsuz inceltime dayalı bir eleştiri tipi üretmişlerdir. Sputnik'ten sonra aniden ortaya çıkan rekabet ve genişleme havası içinde, NDEA, ulusal güvenlik kaygısıyla çeşitli dil programları finanse etti; bir de "İngiliz Edebiyatı" vardı, bir ulus olarak sahip olduğumuz "gücü", ona temelde hiçbir şey eklemese de, inceltiyordu. Doktora tezlerinin modeli, dikkatle araştırılmış tarihsel monografi değil, duyarlı denemeydi; İngiliz Edebiyatı araştırmacıları gerçekten önemli olan şeylerin birer eklentisi haline gelmişlerdi ve kendilerini bunlardan çok uzak hissediyorlardı.

Trilling, Abrams ve Wimsatt gibi ustalara asıl önemli şeylerin üslup, hümanizm ve değerler olduğunu gösteren ideoloji dışı güvenceler olarak bakılsa bile, İngiliz Edebiyatı'nın rolü en iyi durumda araçsal bir roldü (Richard Ohmann ile Louis Kampf'ın altmışların sonlarında tepki gösterdikleri şey de buydu). Bütün bunların net sonucu, İngiliz Edebiyatı çalışmalarına özgü bir gevşeklik, bir kıvamsızlık oldu; çünkü bu koşullarda salt inceltim yolunda ne kadar ileri gidilebilirdi ki?

Edebi inceltimin ne kadar müthiş ve ustalıklı bir şey olabileceğinin en iyi örneği Northrop Frye'dı; Frye'ın ellilerde ve altmışlarda İngiliz Edebiyatı alanının tamamı üzerinde göktaşı hızıyla gerçekleşen teorik yükselişi, kısmen (kendisinin de *Eleştirinin Anatomisi* kitabıyla iyice yoğunlaştırıp haysiyet kazandırdığı) yaygın inceltim iklimiyle ve egemen tarihsel-teorik boşlukla açıklanabilir. Bilgiye yönelik uzun yürüyüşün tutarlı bir parçası olduğunu bile hiçbir zaman iddia etmemiş olan çeşitli edebi sanayilerin (Joyce, Conrad, Pound, Eliot çevresinde kurulan sanayilerin) muazzam artışı, bütün bu olup bitenlerin ne kadar sıkıcı ve cılız şeyler olduklarını gösteren bir örnekti. Demek ki edebi modernlik, daha önce eşi görülmemiş ve belki biraz da kafa karıştırıcı bir biçimde, ilk olarak, bugünle değil bıkıp usanmadan tekrar tekrar onaylanan yakın geçmişle; ikinci olarak da, öncelikleri evrensel kabul görmüş bir yazılar toplamını konu alan, hazmedilemeyecek miktarda ikincil metinler üretmekle ilişkilendiriliyordu. Burada söylenmesi gereken, bu ikincil metinlerin –mesela de Man'ın edebi metinleri– daha en baştan demistifiye edilmiş olduğudur. Onun da kendisi hakkında hiçbir yanılsaması yoktu; ikincildi, zararsızdı ve gittikçe profesyonelleşen mesleğin iç kısıtlamaları dışında ideolojik olarak tarafsızdı.

"İngiliz Edebiyatı"na ikinci meydan okuma dışarıdan geliyordu. Burada, ciddi olarak ilk kez George Steiner'in değindiği bölgedışılık [*extraterritoriality*] kavramına başvurmakta fayda görüyorum. Yine sözedilmesi gereken çok şey var ve ben yine seçmeci davranıp özetlemek zorundayım. Ucuz kitap pazarı çok genişledi ve onunla birlikte yabancı dillerden yapılan çevirilerin sayısı da çarpıcı bir biçimde arttı; psikanaliz, sosyoloji ve antropoloji gibi dış alanlar "İngiliz Edebiyatı" üzerinde yavaş yavaş etkili olmaya başladı; karşılaştırmalı edebiyat (NDEA himayesinde olduğunu da belirtelim bu arada) merkezsizleştirici bir etki yarattı ve buna bağlı olarak da Auerbach, Curtius ve Spitzer gibi gerçekten bölgedışı eleştirmenlerin prestiji arttı; ve son olarak, Avrupa'da süregiden eleştiri pratiği, önce de Man ve Pou-

let gibi göçmenler, sonra da dış ülkelerden yapılan ve sıklığı giderek artan ziyaretler yoluyla edebiyat sahnemiz üzerinde, şu andan dönüp bakıldığında gerçekten tesadüfi gibi görünen bir müdahalede bulundu. Bu noktada, söz konusu ithal meydan okuma bağlamında, Marksizmin de dikkate alınması gereken bir entelektüel mevcudiyet haline geldiğini belirtmek gerekir. Benim görebildiğim kadarıyla, üniversitelerin edebiyat bölümlerinde uygulanan ya da anlatılan Marksizm türü, McCarthy dönemiyle birlikte sona ermiş olan Amerikan radikal hareketine pek bir şey borçlu değil. Yeni Marksizm bu ülkeye, kısmen, önce Fransız eleştirisine, sonra da Frankfurt Okulu'na gösterilen ilgi sayesinde, kısmen de, kampüslerdeki genel savaş-karşıtı ajitasyon dalgası sayesinde geldi. Ani bir keşif biçimine bürünerek geldi ve yine aynı ölçüde aniden edebi sorunlara uygulanmaya başladı. Bu Marksizmin temel zaafları, ona dayanak oluşturacak sürekli, yerli bir Marksist teori geleneği ya da kültürünün göreli eksikliği ve her türlü somut siyasi mücadeleden görece tecrit edilmiş oluşuydu.

İngiliz Edebiyatı çalışmalarına yönelik iç ve dış meydan okumaların belirleyici sonuçları olmuştur – ama çok sınırlı biçimlerde. Bunu kavramak çok önemlidir. İnceltilmiş zihinler ve denemeler üreten bir fabrika olmaya yıllardır alışmış bulunan akademik edebiyat kurumu, Altmışlardaki büyük çalkantılar sırasında, dolaysız bir bağ kurma talebiyle cevap verdi içinde bulunduğu döneme. Aslında bu sadece, edebiyat öğreniminin ve edebiyat araştırmalarının bize, edebi başyapıtların çağdaş gerçeklikle ne kadar ilintili olduğunu, Swift'i ya da Shakespeare'i okurken insanın insana yaptığı zulmü ya da ırk ayrımcılığının ne kadar kötü bir şey olduğunu "anlayabileceğimiz"i arada bir göstermesi gerektiği anlamına geliyordu. Hiç duraksamaksızın söyleyebilirim ki o çok övülen Modern Dil Derneği devrimi yalnızca kozmetik değişiklikler getirmişti ve bu değişiklikler de çeşitli iyi niyetli akademisyenlerdeki değişim isteğine değil, bu yeni ve potansiyel olarak şiddetli meydan okumayı bile etkili bir biçimde massetmiş olan inceltim ideolojisinin derinliğine ve kalıcılığına tanıklık ediyordu. Tamam, altmışlı yılların sonuyla yetmişli yılların başındaki muhalif retorikte olağanüstü, hatta ürkütücü bir vur-deyince-öldürme eğilimi vardı. Sözcük dağarı birdenbire daha "teknik" ve kasıtlı olarak "güç" bir hal aldı; Barthes-Picard tartışması birçok dergide, kongrede ve fakültelerde yeniden yaşandı, hatta yeniden üretildi; "edebiyat teorisyeni" konumuna ulaşmaya çalışmak *de rigeur* [zorunlu] –hatta çoğumuz için kârlı– bir hale geldi ki daha on yıl önce fakültelerin isim lis-

teleri arasında böyle bir konuma yer verilebileceği düşünülemezdi bile. Disiplinlerarası projelere, programlara, "zihinler"e ve hilelere yönelik tuhaf bir arayış başladı ve bütün bunlar insanı bir Donne şiirini aynı zamanda Jakobson'a, hatta Avrupa Latinliğine, hiç olmadı eğretileme ve düzdeğişmeceye de göndermede bulunmadan tartışamaz hale getirdi. Bu yüzden, bir yandan akademide kurumlaşmış eski milliyetçi edebi gelenekler karşısında gerçekten yeni bir teorik muhalefet altkültürü görüntüsüne sahip oluyordunuz; bir yandan da, söz konusu eski geleneklerin bütün bunlarla hümanizm, incelik, sağduyu vs. gibi şeyleri anarak savaştığına tanık oluyordunuz. Asıl soru şudur: Söz konusu durumlarda Ali-Veli ile Veli-Ali birbirlerinden gerçekten o kadar da farklı mıydılar ve birinin muhalif retoriğini ya da öbürünün ahlaki savunmacılığını haklı çıkaran çalışmalar üretmişler midir?

Ancak ben bu ihtilafın yalnızca "Sol" yanıyla ilgileniyorum ve asıl kalkış noktam da Sol'un neler üretmediği hakkında birkaç gözlem olacak. İlk olarak, Amerikan edebiyat çalışmalarında son çeyrek yüzyılda "revizyonist" denebilecek yeterli sayıda önemli tarihsel araştırma yapılmamış olmasını ele alalım. Bu "revizyonist" sıfatını, Amerikan tarihi alanında Williams, Alperovitz, Kolko ve daha birçoklarının yaptıkları çalışmalarla bir koşutluk kurmak için kullanıyorum. Son tahlilde tarihsel bir disiplin olan eleştiri alanında etkili yorumlar yapabilmek için, aynı zamanda etkili bir tarih, etkili bir arşiv çalışması ve gerçek tarihin malzemesiyle etkili bir biçimde ilgilenmek de gerekir. Şüphesiz, tek tek her edebiyat yapıtı önemli ölçüde kendi biçimsel yapıları sayesinde varolur ve kendini biçimsel bir enerji, niyet, kapasite ve irade yoluyla dile getirir. Ama yalnızca bunlar sayesinde varolmaz, yalnızca biçimsel açıdan da kavranamaz. Yine de edebiyat çalışmaları, hatta Marksist çalışmalar bile, çoğunlukla tarihsel boyuttan göreli olarak yoksun kalmışlardır. Sol'daki tarihsel araştırmalar, yorumun nihai olarak yönteme ya da retoriğe bağlı olduğu anlayışı tarafından etkisizleştirilmiştir – sanki edebiyat teorisyeninin yeterliliğini ve haysiyetini bu ikisinden biri belirliyormuş gibi. Üstelik, muhalif bilgiye (yani, esas olarak kalıp düşüncelere, yerleşik kurumlara ve şaibeli değerlere meydan okumak ve onları değiştirmek için varolan bilgiye) gösterilen bütün bu ilgi, önceden verilmiş, kabul edilmiş ve en çok da önceden tanımlanmış olan şeyi tarihdışı bir biçimde inceltmekle uğraşma pasifliğine yenik düşmüştür. Nereye bakılırsa bakılsın şunu iddia eden tavra pek fazla alternatif bulamazsınız: Sözgelimi, bir *Our Mutual Friend*'i (Ortak Dostumuz) sadece bir roman olarak görme ça-

basını, yani onu kesinlikle şebekeleştirilmiş bir anlatı teorisinin gittikçe incelen bir örneği (ki okunabilirlik koşulları ve gücü biçimsel dilbilgisine, dönüşümsel soyutlamalara ve içkin yapılara bağlıdır) olarak inceleme çabasını ileri götürdüğünüz ölçüde bu romanı daha iyi anlarsınız. Yaptığım bu betimlemede belli bir parodi öğesi kadar belli bir doğruluk payı da var.

İkinci gözlem madalyonun öbür yüzü ile ilgili: Sol'daki edebi çalışmalar, egemen değerleri, kurumları ve tanımları değiştirecek ya da onlara meydan okuyacak işler üretmek şöyle dursun, aksine bunları onaylama yönünde epey mesafe katetmişlerdir. Bu, birçok açıdan daha ciddi bir meseledir.

İnsanlık tarihinde iktidar ve otoriteyle yönetilmemiş hiçbir toplum olmamıştır; Gramsci'nin defalarca söylediği gibi, her toplum iç içe geçmiş iki sınıfa, yönetenlerle yönetilenler sınıfına ayrılabilir. Bu temel anlayışlarda statik bir yön yoktur, çünkü toplumu iktidarın ve konumların dinamik bir bölüşümü olarak ele aldığımız takdirde, yönetenler ve yönetilenler kategorilerine son derece karmaşık ve son derece değişken kategoriler olarak da bakabiliriz. Şimdi sadece Gramsci'nin terminolojisini kullanacak olursak, toplumu oluşmakta olan ve geleneksel sınıflar şeklinde, sivil ve siyasi kesimler şeklinde, madun ve egemen, hegemonik ve otoriter güçler şeklinde alt bölümlere ayırabiliriz. Ama bütün bu ayrım çabalarının üstünde ve ötesinde, güçlerini Devlet'ten alan en azından bir fikir ya da fikirler kümesi ile otorite sahibi faillerden oluşan bir grup vardır. Batı tarihinde, en azından feodalizmin bitiminden beri iktidar ve otoritenin temel gerçekliği Devlet'in mevcudiyeti olmuştur ve bence sadece iktidarı değil aynı zamanda otoriteyi de –otorite, iktidardan daha ilginç ve daha zengin bir fikirdir– anlamak için, modern toplumda her türlü otoritenin bir ölçüde Devlet'in varlığından kaynaklandığını da anlamamız gerekir.

Kültür, kültürel oluşumlar ve entelektüeller, Devlet'in neredeyse mutlak iktidarıyla kurulan ilişkilerin oluşturduğu son derece ilginç bir ağ sayesinde varolurlar büyük ölçüde. Hemen şunu söylemek gerekir ki burada tartışmakta olduğum türden çağdaş Sol eleştirinin tamamı bu ilişkiler kümesi konusunda çoğunlukla insanı hayrete düşürecek ölçüde sessiz kalmıştır. Bunun birkaç istisnası var. Foucault bunlardan biridir; bir de Ohmann ile Poulantzas; eleştiri pratiği doğrudan doğruya bu meseleyle ilgili olan başka isim bulmakta zorlanıyor insan. Tam tersine, edebi ya da kültürel çalışmalar üretenlerin neredeyse hiçbiri, her türlü entelektüel çalışmanın belli bir yerde, belli bir za-

manda ve nihai olarak Devlet tarafından sınırlanan, haritası çok net çizilmiş bir alanda yapıldığı gerçeğini hesaba katmamaktadır. Feminist eleştirmenler bu sorunu kısmen açmışlardır, ama daha gidilmesi gereken bütün yolu katetmiş değillerdir. Bir sanat için sanat teorisinin dediği gibi, kültür ve estetik üretim dünyasının Devlet ve otoritenin tacizlerinden uzakta, kendi başının çaresine kendisinin baktığı doğruysa bile, o zaman da bu bağımsızlığın nasıl kazanıldığını ve daha da önemlisi nasıl sürdürüldüğünü gösterebilmemiz gerekir. Başka bir deyişle, estetik ile devlet otoritesi arasındaki ilişki, hem dolaysız bağımlılık durumunda, hem de çok daha düşük bir olasılık olan tam bağımsızlık durumunda geçerlidir.

Şu anda biraz fazla geniş bir tarihsel deneyim alanına girmişim gibi bir hisse kapıldım; nitekim günümüzün kültürel, teorik ya da eleştirel söyleminin bana söylemek istediğimi açıkça söylememi sağlayacak hiçbir söz dağarı, hiçbir kavramsal ya da dökümanter dil, hele hele özgül analizlerden oluşan somut bir bütün sunmadığını kavramak bu hissi iyice koyultuyor. Eleştiri tavrımız, sözgelimi hayalgücünü düşünceden, kültürü iktidardan, tarihi biçimden, metinleri *hors texte* [metin dışı] olan her şeyden ayırmaya yol açan zararlı, kör bir ayırma analitiği tarafından biçimlendirilmiştir çoğu zaman. Ayrıca yöntem fikrini de kötüye kullanırız; yöntemin her zaman otorite ve iktidar tarafından yönlendirilen ve hareket ettirilen büyük bir ilişkiler bütününün parçası olduğunu dikkate almaksızın, yöntemin egemen konumda olduğuna ve sistematik olabileceğine inanma tuzağına düşeriz. Zira incelediğimiz nesneler bütünü –edebiyat yapıtlarının oluşturduğu bütün– millet, milliyet ve hatta ırk kavramlarına ait olduğu, tutarlılığını bu kavramlardan aldığı ve bir anlamda da onlardan kaynaklandığı halde, çağdaş eleştiri söyleminde bu gerçeklikleri tartışma konusu haline getiren pek bir şey yoktur. Burada bir tür indirgemeci eleştiri dilini savunmak gibi bir niyetim yok; bu dilin temel gerekçesi, durup durup gündeme getirilen "her şey siyasidir" tezidir (o bağlamda *her*, *şey* veya *siyasi*'den her ne kastediliyorsa artık). Benim aklımda daha çok, Gramsci'nin önerdiği türden bir analitik çoğulculuk var. Gramsci, tarihsel-kültürel blokları ele almak, kültür ve sanatı yüzer gezer bir ruha, sıkı sıkıya yönlendirilen bir alana veya kaskatı bir belirlenimciliğe ait şeyler olarak değil, iş yapmakla, belli şeyleri başarmakla, güçle, toplumsal sınıf ve ekonomik üretimle, fikir, değer ve dünya görüşlerini yaymakla karmaşık bağlantıları olan büyük bir entelektüel girişime –düşünce sistemleri ve akımlarına– ait şeyler olarak görmek için gün-

deme getirir bu çoğulculuğu. Eğer din, kültür ya da sanatın öyle rahat rahat birliğe ve tutarlılığa indirgenemeyeceği konusunda Gramsci'ye katılıyorsak, o zaman beşeri araştırma ve incelemeler hakkındaki şu tezlerini de kabul edeceğiz demektir:

> Açıklanması gereken, nasıl olup da bütün dönemlerde birçok felsefi düşünce sistemi ve akımının yan yana varolduğu, bu akımların nasıl doğduğu, nasıl yayıldığı ve yayılma süreci içinde neden belli hatlar ve belli yönler izlediğidir. Bu süreç, insanın hayat ve dünya hakkındaki kendi sezgilerini sistematik, tutarlı ve eleştirel bir biçimde düzenlemesinin ve "sistematik" sözcüğünü bilgiç ve akademik bir anlamda almamak için bu sözcükten tam ne anlaşılması gerektiğini belirlemesinin ne kadar zorunlu olduğunu gösterir. Ama bu işleme [*elaboration*], felsefe tarihi bağlamında yapılmalıdır ve ancak bu bağlamda yapılabilir, çünkü düşüncenin yüzyıllardır nasıl işlenmiş olduğunu ve bütün bu geçmiş tarihi, bütün ahmaklık ve yanlışlıklarıyla birlikte içine alıp özümsemiş olan günümüzdeki düşünce yöntemine ne kadar kolektif bir çaba harcandığını gösteren şey tarihtir. Ayrıca bu yanlışlıklar da ihmal edilmemelidir, zira, her ne kadar geçmişte yapılmış ve o zamandan bu yana düzeltilmiş olsalar da, bunların yine yapılmayacağından ve düzeltilmeleri gerekmeyeceğinden emin olamayız.[3]

Son cümleyi içeriğine katıldığım için değil, Gramsci'nin bütün tarihsel araştırmaların didaktik bir ciddiyetle yürütülmesi gerektiği inancını ifade ettiği için alıntıladım. Ama buradaki temel nokta, düşüncenin eylem yapılabilsin diye üretildiği, etkili, ikna edici, güçlü olabilsin diye yayıldığı ve düşüncenin önemli bir kısmının görece az sayıda başat, yönlendirici fikri işlediği şeklindeki anlamlı içgörüdür şüphesiz. Burada işleme kavramı can alıcı önemdedir. Gramsci işlemeyle, görünüşte birbirine zıt ama aslında birbirini tamamlayan iki şeyi kasteder. İşlemek, ilk olarak, daha önceki ya da daha güçlü bir fikri inceltmek, geliştirmek (*e-laborare*), bir dünya görüşünü sürdürmek anlamına gelir. İkinci olarak, daha niteliksel bir olumluluğu belirtir: Kültürün kendisi ya da düşünce veya sanat, siyasi gerçekliğin çok karmaşık ve yarı-özerk bir uzantısıdır ve Gramsci'nin entelektüellere, kültüre ve felsefeye verdiği olağanüstü önem göz önüne alındığında da, siyaseti mümkün kılacak ölçüde güçlü bir yoğunluğa, karmaşıklığa ve tarihsel-semantik değere sahiptir. İşleme, toplumun kendini sürdürmesini mümkün kılan örüntülerin toplamıdır. Gramsci işlemeyi bir süs statüsüne itmek şöyle dursun, sivil toplum adını verdiği ve sanayileşmiş Batı'da en az siyasi toplum kadar önemli bir rol oyna-

3. Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, yay. haz. ve çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), s. 327.

yan şeyin nedeni haline getirir. Yani, işleme temel kültürel faaliyettir ve egemen sınıf çıkarlarını savunan entelektüel bir propaganda olarak görülsün ya da görülmesin, toplumu toplum kılan malzemedir. Başka bir deyişle, işleme George Eliot'ın son romanlarında söz ettiği toplumsal ağın çok önemli bir parçasıdır. Gramsci'nin kavrayış gücü, üretme, yaratma, zorlama ve yol gösterme kadar, bağımlı kılma, parçalama, yayma ve yeniden üretmenin de işlemenin ayrılmaz parçaları olduğunu görmüş olmasından gelir.

Hatta iyice ileri gidip Devlet'e yönetilecek bir şey verenin de kültür –işleme– olduğu bile söylenebilir; ancak, Gramsci'nin her yerde dikkatle belirttiği gibi, kültürel faaliyet ne tekbiçimlidir ne de zihinsizce homojen. Modern Batı Devleti'nin gücündeki gerçek derinlik, sahip olduğu kültürün gücü ve derinliğidir; kültürün gücüyse çeşitliliğinden, heterojen çoğulluğundan gelir. Bu görüş Gramsci'yi, döneminin diğer önemli Marksist düşünürlerinin neredeyse hepsinden ayırır. İktidarın merkezi önem taşıyan gerçeklerinin hiçbirini gözden kaçırmaz; bunların rasyonel rıza yoluyla işleyen faillerden oluşmuş bir ağ içinden nasıl aktıklarını da, iktidarın geçim kaynağını kaçınılmaz olarak borçlu olduğu –dağınık, günlük, sistematik olmayan, yoğun– ayrıntıları da gözden kaçırmaz. Gramsci, Foucault'dan çok önce, kültürün, bastırdığı ve zorladığı için değil olumlayıcı, pozitif ve ikna edici olduğu için otoriteye ve sonuçta da milli Devlet'e hizmet ettiğini kavramıştı. Kültür üretkendir, der Gramsci, ve milli bir Batı toplumunu güçlü, devrimciler tarafından ele geçirilmesini çok zor kılacak ölçüde güçlü kılan şey de –Devlet'in sahip olduğu zor kullanma tekelinden de çok– budur. Dolayısıyla, entelektüel, polis gücüne pek benzemez, sanatçı da zengin fabrika sahiplerini öven bir propagandacıdan ibaret değildir. Bağımsızca sermayeleşen bir girişimdir kültür, yani otorite ve iktidarla arasında bir ilişki olmadığı kesinlikle söylenemez. Çünkü kültürü kendi yapılanışları olan, sosyoekonomik alandakilerle iç içe geçmiş ve sonuçta Devlet'le Devlet olarak bağlantılı yapılanışları olan bir tarihsel güç olarak görebilmemiz gerekir. Nitekim işlemenin anlamı sadece ortada bulunup toplumun kendini sürdürmekte kullanacağı malzemeyi sağlaması değildir; milletler dünyasındaki başka her şey gibi işleme de hegemonya konumuna kavuşmaya çalışır ve entelektüeller de burada Gramsci'nin deyimiyle "meşrulaştırma uzmanları" rolünü oynar.

Gramsci'nin bu çok önemli olduklarını düşündüğüm fikirlerini, şimdilerde muhalif ya da avant-garde edebiyat teorisi tarafından yayı-

lan tarihsel ve siyasi fikirlerle karşılaştırma amacıyla gündeme getirdim. Çağdaş "Sol" eleştiri adını verdiğim şey otoriteden kaynaklanan çeşitli sorunlarla ciddi bir biçimde ilgileniyor: Marx, Freud ve Saussure'e dönüş, etkilenme ve metinlerarasılık meselesi, yapıbozumcu eleştirideki *l'impensé* [düşünülemez olan] ve karar verilemezlik sorunları, edebi yaratım ve yayılımdaki önemli bir etken olarak ideoloji gibi sorunlar bunlar. Yine de bütün bunlar arasında, otoritenin ne olduğu sorusunu, ister otoritenin tarihsel olarak Devlet'ten otoriteye doymuş topluma nasıl taşındığını göz önünde bulundurarak, isterse kültürün fiili işleyiş tarzlarını, entelektüellerin oynadıkları rolü ve kurumları hesaba katarak, ciddi bir biçimde inceleyen hemen hiçbir çalışmayla karşılaşılmıyor. Dahası, *Critical Inquiry*, *Glyph* ve *Diacritics* gibi dergilerin dili derinlik, radikallik ve içgörü laflarıyla dolu olduğu halde, fikirler, değerler ve siyasi bağlılıklar konusunda ne önerildiği konusunda tek bir paragrafa bile rastlanmıyor. Yetkin eleştirmenlerin tarihsel olarak (retorik olarak değil) neye karşı çıktıklarını düşünmemiz gerektiğini ele alan ciddi bir çalışma da pek yok. Bizim izlenimimiz genç eleştirmenlerin gelişkin bir siyasi duyguları olduğu yönünde; ama bu duyguyu daha yakından incelediğimizde karşımıza gelişigüzel, bölük pörçük bir içerik çıkıyor: ne siyaset ve siyasi meselelerin temelde neyle ilgili oldukları hakkında edinilmiş sağlam bilgilerle, ne de siyasetin şimdilerde edebiyat bölümlerinde hüküm sürmekte olan bir entelektüel ortodoksiyi sevip sevmemekten fazla bir şey olduğuna dair gelişkin bir bilinçle zenginleştirilmiş bir içerik.

Muhalif Sol eleştiri, içerdiği potansiyele oranla, bugün kültür alanındaki entelektüel tartışmalara çok az katkıda bulunuyor. Bir zamanların cazip konusu olan insan hakları sorunundaki müflis tavrımız bile, tek başına, beşeri bilimler ünvanını taşımaya layık olmadığımızı göstermeye yeter; otoritarizm ile totalitarizm arasındaki ince ayrımı ele alma konusunda ise, bu terimleri değil siyasi açıdan, anlambilim açısından bile analiz etmek gibi bir isteğimiz yok. Yine de teknik eleştirinin neredeyse bir Rönesans parlaklığına ulaştığı şu son yirmi yıllık dönemin hakkını yemek istemem. Ama bir yandan bunu şükranla teslim ederken, bir yandan da edebiyat ve edebi çalışmaların dünyadan tecrit edilmişliğini kabul etme isteğinin bu döneme damgasını vurduğunu ekleyebiliriz. Üstelik, bu kısıtlanmanın nedenlerini aramızdan pek az kişinin araştırdığı bir dönem olmuştur bu – hele çoğumuzun Devlet'i ve kültür üzerindeki sessiz hâkimiyetini (Vietnam ve sonrasındaki gibi kibar bir mırıltı bile çıkarmadan) üstü kapalı biçim-

de kabullendiğini, hatta övdüğünü düşünürsek.

Benim bunlar karşısındaki hayal kırıklığım şu düşünceden kaynaklanıyor: Kültürün etkisizleştirmek istediği şey bizim eleştirmen ve entelektüel olarak sahip olduğumuz teknik beceriydi ve biz de bu projeyle, belki farkında olmadan, işbirliği yaptıysak, bunun nedeni paranın burada oluşuydu. Skandal, kopuş, ihlal ve süreksizlik gibi şifre sözcüklerin uyandırdığı retorik coşkuya kapılmıştık; öyle ki, bir metnin metinselliğinin, başka metinlerle, muğlak komplolarla, tarihlerinden ve güçlerinden arındırılmış kitaplardan oluşan hileli soyağaçlarıyla ilgili bir şey olarak sonsuzca araştırılması gereken bir mesele olduğunu varsayarken, tarih ve toplumda işbaşında olan iktidar ilişkileriyle ilgilenmek aklımıza gelmiyordu. Temelde yatan varsayım, metinlerin radikal biçimde homojen olduklarıdır ki, bunun öteki yüzünde de tümüyle Laputalıların* kafasından çıkmışa benzeyen bir fikir, belli bir ölçüde her şeye bir metin olarak bakılabileceği fikri vardır. Bunun eleştiri pratiği açısından sonucu, eleştiride ve eleştirmen tarafından incelenen metinlerde retorik bir bireycilik fikrinin işlenmesi olmuş, bu da yazının kasten yabancılaşmayı –eleştirmenin diğer eleştirmenlerden, okurlardan ve incelenen metinden yabancılaşması– amaçlayan bir faaliyet olarak görülmesine yol açmıştır.

Siyasi liderlerimizin bize (Bakunin'in deyimiyle "bilimsel akıl çağı"nın seküler ruhban sınıfının bir parçası olarak bize) bakış tarzı göz önüne alındığında, bu iç sıkıcı durum neredeyse sersemletici ölçüde ironiktir. 1975 tarihli bir Üçlü Komisyon yayını olan *Demokrasinin Krizi* kitabına bakıldığında, 1960'lar sonrası dönem incelenirken, kitlelerin kendi siyasi talepleri ve özlemleriyle ilgili bilinçlerinin yazarlarda belli bir kaygıya yol açtığı görülebilir; yazarların "yönetilebilirlik" adını verdiği bir sorun vardır ortada, çünkü halkın artık bir zamanlar olduğu kadar uysal olmadığı açıktır.[4] İşte entelektüeller sınıfı da bu duruma iki katkıda bulunmaktadır – doğrudan doğruya çağdaş demokratik toplumların şu sıralar ürettiği iki tür entelektüelin ürünü olan iki ayrı katkı. Bir yanda, teknokratik ve yönetim odaklı, "sorumluluk sahibi" denen entelektüeller vardır; öbüründe, siyasi açıdan tehlikeli, değer odaklı "geleneksel" entelektüeller. Her türlü makul stan-

* Laputa, Swift'in *Gulliver'ın Gezileri*'nde anlattığı, üzerinde kendilerini bilime ve felsefeye adamış insanların yaşadığı uçan adadır. (ç.n.)

4. M. J. Crozier, S.P. Huntington ve J. Watanaki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission* (New York: New York University Press, 1975).

darda göre, ikinci grup bizim bulunmamız gereken yerdir, çünkü "kendilerini liderliği geriletme, otoriteye meydan okuma ve yerleşik kurumların maskelerini indirip meşruluklarını bozma işine adamaları" beklenenler bu grubun üyeleridir. Gelgelelim, işin ironik tarafı şu ki, eleştirmenler, içinde yaşadıkları dünyaya ve kendi çalışmalarının tarihle irtibat kurmasını sağlayan değerlere gösterdikleri kayıtsızlık yüzünden, kendilerini –belki birbirleri dışında– herhangi bir şeye yönelik bir tehdit olarak görmüyorlar. Devlet tapınması moda haline geldiğinden beri hep oldukları kadar yönetilebilir durumdalar; kendi "metin"lerinde sadece işleyen ama tamamlanmış girişimler olarak tanımladıkları başyapıtlara, kültüre, metinlere ve yapılara gösterdikleri pasif bağlılık da teknokratik yöneticilerin otoritesine veya gündemde tutup yönlendirdikleri değerlere karşı hiçbir tehdit oluşturmuyor.

Ama daha özgül olarak, modern eleştiri bilincinin, muhalif eleştirinin rolü nedir sahiden? Konuyla ilintili arka planı çok şematik bir biçimde şöyle çizebiliriz. Raymond Williams'ın gösterdiği gibi, *kültür* ve *toplum* gibi sözcükler ancak Fransız Devrimi'nden sonraki dönemde somut, açık bir anlam kazanmışlardır. Bundan önce, Avrupa kültürü bir bütün olarak kendini, pozitif anlamda, çoğunlukla negatif bir değer yüklenen Avrupa-dışı bölge ve kültürlerden farklı olarak tanımlıyordu. Ama on dokuzuncu yüzyıl boyunca kültür fikri olumlayıcı anlamda milliyetçi bir kalıba girdi; bunun sonucunda da Matthew Arnold gibi şahsiyetler kültürle devlet arasında aktif bir özdeşlik kurdular. Kültürel ya da estetik faaliyetin imkânları ve koşulları otoritelerini benim bağlantılılık dediğim şeyden alırlar; bağlantı, bir yanda biçimler, önermeler ve diğer estetik işlemler ile öte yanda kurumlar, failler, sınıflar ve şekilsiz toplumsal güçler arasındaki kültürel ilişkilerden oluşan örtük ağdır. Bağlantılılık, hem Gramsci'nin daha önce alıntıladığım pasajda tartıştığı türden kültürel bütünlükleri ima edecek hem de bir bütün olarak kültürel ve entelektüel faaliyete (yani, işlemeye) yol gösteren temel *hegemonya* kavramını elde tutmamızı sağlayacak ölçüde gevşek bir sözcüktür.

Bu fikrin çağdaş eleştiri faaliyeti için taşıdığı genel önemi ifade etmeye çalışayım. Bir kere, genel bir yorumlama ilkesi olarak bağlantılılık, o kolaycı benzerlik ve akrabalık teorilerini bir ölçüde etkisizleştirir; başka metinlere (ve yalnızca onlara) dizisel olarak, dikiş izi bırakmamacasına ve dolaysızca bağlanan metinlerin homojen biçimde ütopyacı alanını kuran da bu türden teorilerdir zaten. Bağlantılılık, bunun tersine metnin kendini bir metin olarak korumasını sağlayan

şeydir ve bir dizi koşul buna eşlik eder: Yazarın statüsü, tarihsel an, yayımlama, yayılma ve alımlama koşulları, beslenilen değerler, üstlenilmiş değer ve fikirler, herkesce paylaşılan örtük varsayımlardan oluşan bir çerçeve, varsayımsal arka plan vs. vs. İkincisi, bağlantılılığı incelemek metinler ile dünya arasındaki bağları, uzmanlaşmanın ve edebiyat kurumlarının tamamen sildiği bağları incelemek ve yeniden yaratmak demektir. Her metin belli bir ölçüde bir irade edimidir, ama metinlerin ne ölçüde caiz kılındığı yeterince incelenmemiştir. Bu yüzden bağlantı ağını yeniden yaratmak demek, metni topluma, yazara ve kültüre bağlayan ipleri görünür kılmak, onlara maddiliklerini geri vermek demektir. Üçüncüsü, bağlantılılık metni tecrit edilmişliğinden kurtarır ve metnin kaynaklandığı imkânları tarihsel olarak yeniden yaratma ya da yeniden inşa etme şeklinde bir sunuş sorunu yükler araştırmacının ya da eleştirmenin omuzlarına. Niyet analizinin ve bir metni diğer metinler, sınıflar ve kurumlarla benzeşiklik, diyalog ya da zıtlık ilişkileri içine sokma çabasının da yeri burasıdır işte.

Hem bir eleştirel araştırma ilkesi olarak hem de kültürel sürecin kendisinin bir yönü olarak bağlantılılığa gösterilen bu ilgi, ilk olarak, gerçekten tarihsel bir araştırmadan aktif bir biçimde çıkartılmadıkça (eleştirmenlerin keşifler yaptıklarını, bilinmeyen şeyleri bilinir hale getirdiklerini hissetmeleri gerektiğini kastediyorum), ikinci olarak da, nihai amacını kültür içindeki iktidar ve otorite yönetimini anlamak, analiz etmek ve onunla mücadele etmek olarak belirlemedikçe pek işe yaramaz. Şöyle diyeyim: Bizler hümanistizdir çünkü kültürün meşrulaştırdığı, olumlu bir değer yüklediği hümanizm diye bir şey vardır. Öyleyse bizim doğrudan doğruya ilgilenmemiz gereken şey de bir tarihsel süreçtir: hümanist ideolojinin özü, bu süreçte, kendi çalışma alanlarını edebiyat diye bir şeyle sınırlı tutan edebiyat uzmanları üretiyordur ve bu edebiyatın bileşenlerine ("edebilik" dahil) epistemolojik, ahlaki ve ontolojik öncelik tanınmaktadır. Demek ki, edebiyat eleştirmeni tamamen bu alan içinde hareket etmekle, bu kısıtlamaları pekiştiren kültürü ve toplumu onaylamış olur; bu onay da dokusu kültürün kendisinden ibaret olan sivil ve siyasi toplumları güçlendirmeye hizmet eder. Sonuçta da, liberal mutabakat denebilecek bir şey yaratılmış olur: Edebi-estetik yapıtların biçimsel, sınırlı analizi kültürü geçerli kılar, kültür hümanisti geçerli kılar, hümanist eleştirmeni; ve bütün bunlar da Devlet'i geçerli kılar. Böylece otorite kültürel süreç sayesinde korunur; inceltim işini üstlenen eleştirmenden inceltim gücünün ötesinde her şey esirgenir. Keza, kültürel bir fail olarak "edebi-

yat"ın, iktidarla girdiği fiili suç ortaklıklarına karşı gittikçe körleşmiş olduğu da doğrudur. Anlamamız gereken durum budur.

Bu durumun on dokuzuncu yüzyıl boyunca kültürel söylem tarafından nasıl oluşturulduğunu düşünelim: Akla hemen Arnold, Mill, Newman, Carlyle, Ruskin gibi insanlar geliyor. Kültürün olabilirliği inceltim kavramına bağlıdır. Arnold'ın kültür "düşünülmüş ya da söylenmiş olanların en iyisidir" şeklindeki tezi bu kavrama en özlü biçimini verir. Belli "iyi" şeyleri, biçimleri, pratikleri ya da fikirleri tanımlama, seçme ve onaylama aracıdır kültür; ve bunu yaparken birtakım şeyleri aktarır, yayar, böler, öğretir, sunar, üretir, ikna eder ve hepsinden önce de kendini bütün bunları yapacak özel aygıt olarak tekrar tekrar yaratır. Bence en ilginci, kültürün kırınıma uğramış bir sözel girişim fırsatı haline gelmesidir; bu girişimin Devlet'le kurduğu ilişki hiçbir zaman yeterince vurgulanmamış, yeterince anlaşılmamıştır. Gerçekçi roman bu girişimde çok önemli bir rol oynar, çünkü gerçekliği ve bilgiyi sistematik sözel cisimleşmeye tâbi kılacak bir biçimde düzenleyen şey –James, Hardy ve Joyce'un yapıtında daha da "yeni" [*novel*] bir hal alan– romandır [*novel*]. Romanın bir dünyayı gerçekçi bir biçimde ete kemiğe büründürmesi, birçok olasılık arasından seçilen temsil edici ya da temsili normlar sunmayı sağlayacaktır. Böylece roman belli bazı şeyleri, değerleri ve fikirleri (ama diğerlerini değil) içermeye, belirtmeye, onaylamaya, normalleştirmeye ve doğallaştırmaya hizmet eder. Ama bunların hiçbiri romanın kendisinde dolaysız bir biçimde görülmez; günümüzde çağdaş biçimci eleştirmenlerin çoğunun tek misyonu, romanın kendi seçmeciliğini böylesine kesin bir biçimde eklemleyişini, sosyokültürel süreçlerin sonucu olarak değil, ya bir doğa olgusu olarak ya da verili bir ontolojik biçimcilik olarak göstermek olmuştur. Çünkü romanı, Gareth Steadman Jones'un deyişiyle toplumdışı kesimleri reddetme konusunda toplumla işbirliği yapan bir tür olarak görmek, romanın –Dickens, Eliot, Hardy'deki– büyük estetik başarılarının, nesneleri, insanları, ortamları ve değerleri, bazı özgül tarihsel ve toplumsal bilgi, davranış ve fiziksel güzellik normlarıyla bağlantılılık içinde temsil ve temellük etmeyi sağlayan bir teknikten kaynaklandığını da görmek demektir.

En geniş perspektiften bakıldığında, roman ve onunla birlikte modern Garp kültüründeki egemen akımlar, sadece seçmeci ve olumlayıcı değil, aynı zamanda merkezileştirici ve güçlüdürler de. Roman savunucuları, romanın o titiz kesinliğini, temsil özgürlüğünü vs. vurgulamayı sürdürüyorlar; bunun içerimi ise, kültürün sunduğu ifade fır-

satlarının sonsuz olduğudur. Bu tür düşünceler tam da yazarları Devlet'e ve dünya çapındaki "metropol" emperyalizmine bağlayan ağı maskelemekte, mistifiye etmektedir; o emperyalizm ki, daha metinlerini yazdıkları anda bile, yazarları romansal anlatı ve betimleme teknikleri içinde kullanabilecekleri örtük birikim, disiplin ve normalleştirme modelleriyle donatmaktadır. Sormamız gereken, kendi varoluşlarının önemli toplumsal ve ekonomik dış gerçeklerini –sömürgecilik ve emperyalizm– neden bu kadar az sayıda "büyük" romancının doğrudan doğruya ele aldığı ve roman eleştirmenlerinin neden bu kayda değer sessizliğe saygı göstermeyi sürdürmüş olduğudur. İster olumlama dili açısından olsun, ister büyük estetik biçime damgasını vuran birikim, inkâr, bastırma ve dolayımlama yapısı açısından olsun, roman (ve bu arada modern kültürel söylemin büyük çoğunluğu) ne ile bağlantı kurmaktadır? Kültür binası, nasıl olup da hayal gücünü bazı açılardan sınırlarken bazı açılardan genişletecek şekilde inşa edilmiştir? Hayal gücü, nasıl bir bağ kurmaktadır resmi bilginin düşleri, kurguları ve hırslarıyla, icraat bilgisiyle, yönetim bilgisiyle? Conrad ile C. L. Temple'ın *The Native Races and Their Rulers*'ı (Yerli Irklar ve Yöneticileri) arasında nasıl bir çıkar ve ilgi ortaklığı vardır? Kültür, Devlet'in işlediği en berbat suçlara –emperyal savaşlar ve sömürge yerleşimlerinden insanlıkdışı baskılar, ırksal nefret, iktisat ve davranışı çekip çevirmekle uğraşan kerameti kendinden menkul kurumlara kadar– ne ölçüde katılmıştır?

Burada hızla söylemeye çalıştığım hiçbir şey, bireysel sanat yapıtlarının özgül yoğunluğunu, onları ürettiği varsayılan gayri şahsi güçlere indirgemeyi gerektirmez. Kültürel bağlantıların incelenmesi, nesnelerin ve daha da önemlisi oynadıkları yönelimsel rolün özgüllüğünü hassas bir biçimde kavramayı zorunlu kılar ki indirgemecilik ya da pozitivist inceltimin bunların ikisini de hakkıyla ele alması mümkün değildir. Williams'ın *kültürel materyalizm* teriminin, benim betimlemeye çalıştığım yöntembilimsel tavra uyduğunu söyleyebilirim. Amerikan edebiyat eleştirisinin, kısmen kendi kendine dayattığı ve toplumsal olarak meşrulaştırılan yalıtılmışlığını, en azından tarih ve topluma ilişkin olarak, bir kenara atma şansı vardır. Sadece hikmet-i hükümetler tarafından değil, aynı zamanda etnik-merkezciliği ve yalancılığıyla yerkürenin büyük kısmına yoksulluk ve baskı getiren her çeşit tarihdışı tüketimcilik tarafından da çekip çevrilen koca bir dünya vardır ortada. Çağdaş muhalif eleştiride eksik olan şey, Joseph Needham'ın kültür ve topluma yönelik uygarlık odaklı yaklaşımındaki gibi

bir perspektif değildir sadece; ister fark edelim ister etmeyelim çevremizde sürüp gitmekte olan bağlantılılık süreçlerine bir şekilde müdahil olma hissi de eksiktir. Ama, defalarca söylediğim gibi, bunlar inceltimle değil bilgiyle ilgili meselelerdir. Korkarım şu anda sorulması gereken en acil soru, hâlâ bu ikisi arasında bir seçim yapma lüksüne sahip olup olmadığımızdır.

Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri

BELLİ bir yorum biçimi, mesela ölü bir dilin kurallarını yeniden kuran bir dilbilimcinin yaptığı türden katı yorum ile açıkça daha yaratıcı türden bir başka yorum, mesela orta sınıftan Viktoryen bir yazar olarak Dickens'ın karakteri hakkında spekülasyonlar içeren türden bir yorum arasında, farklılıktan çok benzerlik vardır. Bu benzerlikler, sağlam, pozitif bilgi olarak görülen şeyin insani yorumlar, kişiselliğin ürünü kaprisler, inatçılıklar, önyargılar, tamamiyle insana özgü koşullar ve dünyevilik tarafından kaçınılmaz olarak kirletilmesinden kaynaklanır. Nietzsche, Marx ve Freud, her biri kendine özgü bir yoldan, kanıt toplama ve kullanma ya da bir metni okuma ve anlama gibi, bilgi üretimindeki görünüşte güvenlikli adımların hepsinin çok yüksek derecede yorum payı içerdiğini; bu yorumun da akılcılık ve bilimsel denetimden çok irade beyanına, keyfi spekülasyona, baskın (ve baskıcı) yargılara tâbi olduğunu görmüşlerdi. Bundan sonra eleştirmenlerin, bir metnin kendisinin ne olduğu şeklindeki eski basit sorunun artık karmaşıklaştığını iddia etmeleri için ufak bir adım atmaları yeterliydi. Michel Foucault, söz konusu karmaşıklığı gerçekte nasıl görebileceğimiz hakkındaki bu soruları, bir dizi şaşırtıcı seçim biçimine sokar; epistemolojik kararların bu seçimler temelinde verilmesi gerekir:

İlk bakışta [bir yazarın *ouevre*'ünün (yapıtının) ne olduğuna karar vermeye çalışma sorunundan] daha basit ne olabilir ki? Bir özel ismin imzasıyla adlandırılabilecek bir metinler toplamıdır söz konusu olan. Ama bu adlandırma (atıf sorunları bir yana bırakılsa bile) homojen bir işlev değildir: Bir yazarın ismi, kendi ismiyle yayımladığı bir metni, takma adla sunduğu bir metni, ölümünden sonra bitmemiş bir taslak halinde bulunmuş bir başka metni ve aldığı notların bir araya getirilmesinden ibaret bir defteri aynı biçimde mi adlandırmaktadır? Tam bir *ouevre* tesis etmek, haklı çıkarılması, hatta formüle edilmesi bile zor olan bir dizi seçimi öngerektirir: Yazar tarafından yayımlanmış olan metinlere, yayımlamak istediği halde ölümü yüzünden yarım kalanları eklemek yeterli midir? Yoksa bütün düzeltmeleri ve üzerine atılmış çarpılarıyla birlikte bütün el-yazmalarını ve ilk taslaklarını da dahil etmek mi gerekir? Yazarın kendisinin de

bir yana bıraktığı taslakları da dahil etmek gerekir mi? Ayrıca mektuplara, notlara, kayda geçirilmiş söyleşilere, yanında bulunanların yazar tarafından söylendiğini iddia ettiği lafların kayıtlarına, kısacası bir yazarın ölümüyle birlikte arkasında bıraktığı ve birçok farklı dilde sonsuz bir kargaşa içinde konuşan o uçsuz bucaksız sözel izler kitlesine nasıl bir statü tanınması gerekir?... Aslında, üzerinde düşünmeksizin ve ayrım yapmaksızın bir yazarın *ouevre*'ünden bahsediliyorsa, bunun nedeni bu *ouevre*'ün belli bir dışavurum işlevi tarafından tanımlandığının düşünülmesidir... Ama böylesi bir birliğin, dolaysız olarak verili olmak şöyle dursun, bir işlemin ürünü olduğu; bunun da (metinde, hem gizlediği hem de dışavurduğu bir şeyin suretini çıkardığı için) yorumlayıcı bir işlem olduğu anlaşılmakta mıdır acaba?[1]

Hepsi bununla da kalmaz. Foucault bunlardan önce, *ouevre*'lerin "kitabın maddi bireyselleşmesi" yoluyla inşa edildiğine inanan herkesin canını sıkması gerektiğine inandığı bir dizi soru sorar. Çünkü bir kitabın maddi birliği bile bir yorum meselesidir:

Bir şiir antolojisi, yazarın ölümünden sonra yayımlanan bir fragmanlar derlemesi, Desargues'm *Traité des Coniques*'i ya da Michelet'nin *Histoire de France*'ının bir cildi için de aynı durum mu söz konusudur? Mallarmé'nin *Un Coup de dés*'si, Gilles de Rais'nin yargılanması, Butor'un *San Marco*'su ya da bir Katolik dua kitabında da mı aynı durum söz konusudur? Başka bir deyişle, kitap cildinin maddi birliği, dayanağı olduğu söylemsel birlik karşısında zayıf, aksesuar türünden bir birlik değil midir? Peki ama bu söylemsel birliğin kendisi homojen ve tekbiçimli olarak uygulanabilen bir şey midir? Stendhal'in bir romanıyla Dostoyevski'nin bir romanı arasındaki bireysellik ilişkisi, Balzac'ın *La Comédie humaine* külliyatına ait iki roman arasındaki ilişkiden farklıdır... Bir kitabın sınırları hiçbir zaman kesin değildir; kitap, başlığın, ilk satırların ve son noktanın ötesinde, iç yapılanışı ve özerk formunun ötesinde; başka kitaplara, başka metinlere, başka cümlelere yönelik bir göndermeler sistemine yakalanmış durumdadır: Bir ağ içindeki bir düğümdür. Ve bu göndermeler ağı, bir matematik incelemesinde, bir metin yorumunda, bir tarih araştırmasında ve bir roman dizisindeki bir bölümde aynı değildir; kitabın birliğine, bir ilişkiler grubu söz konusu olduğunda bile, her durumda aynı kalan bir şey olarak bakılamaz. Kitap insanın elleri arasında tuttuğu nesne değildir; onu içinde barındıran küçük dikdörtgenler prizmasının içinde kalamaz: Sahip olduğu birlik değişken ve görelidir. Bu birlik sorgulandıkça, apaçıklığını yitirir; kendisini ancak karmaşık bir söylem alanı temelinde ortaya koyabilir ve inşa edebilir.[2]

Beşeri bilimler alanındaki çok az araştırmacı bu sorularla ciddi olarak ilgilenir; bunun nedeni tembel ya da aptal olmaları değil, Foucault'nun da gayet iyi gösterdiği gibi, yaptıkları çalışmanın önceden

1. Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, s. 23-4.
2. *A.g.y.*

oluşturulmuş bir söylem alanı içinde süregiden bir faaliyet olarak yürütülmesidir. Örneğin, günümüzdeki edebiyat araştırmacılarının çoğu metinlerin epistemolojik statüsü ile, hatta hakkında yazdıkları yazarlarla bile ilgilenmez. Belki ilgilenmeleri de gerekmez, çünkü kütüphaneler, dergiler, herkesin kolayca ulaşabildiği kitaplar, kurumlar, öğrenciler, pedagojik pratik ve hepsinden önemlisi diğer araştırmacılar, "Shakespeare", Waverley romanları ya da *Dört Quartet* gibi yazar ve yapıtların genel olarak istikrarlı olduğunu varsaymaktadır. Bunu laf olsun diye söylemiyoruz. Örneklerinden birini edebiyat araştırmacılığı adını verdiğim şeyin oluşturduğu karmaşık söylem, hem bir tasarruf hem de bir kolaylık olarak, birkaç temel nokta üzerinde mutabakat olduğunu varsayar. Swift'i incelemek için her seferinde biyografisi hakkında bilinen her şeyi ya da Swift'in *ouevre*'ünü düzenleyen kavramı yeniden gözden geçirmek gerekmemelidir. Swift diye bir yazar olduğu, onun *Fıçının Öyküsü, Gulliver'ın Gezileri, Mütevazı Bir Öneri* gibi yapıtları bulunduğu ve on sekizinci yüzyıl başlarında yaşadığı varsayılır. Bunlar, Swift uzmanlarının kendilerini üzerlerine gitmekle yükümlü hissetmedikleri ilkel eşik kavramlarıdır. Bu eşik, ileride ele alacağım belli yollar dışında nadiren formüle edilse de, birçok etkenin sonucu olarak ima edilir: Bir alandaki uzmanların mutabakatı, önceki yazılar bütünü, öğretim ve araştırma yönetimi, yazar ya da metnin ne olduğu üzerindeki uzlaşımlar vs.

Beşeri bilimlerde böyle eşikler olması (dergi ve kitapların sayısındaki muazzam artış hiçbir sınır yokmuş gibi görünmelerine neden olsa bile), bunların kolayca saptanabileceği anlamına gelmez. Bunun nedenlerinden biri çok açıktır. Genelde, insanlar hakkındaki bilginin tükenmez ve sürekli biriken bir şey olduğunu varsayarız, dolayısıyla yeni şeyler söylemek mümkün olmalıdır. Eğer bu mümkünse, o zaman bir uzmanlık alanının anahatlarını çizen eşikler ya da sınırlar, kurmaca değilse bile son derece gevşektir. Bu önerme hakında ciddi ciddi düşünen herkes, bunun ütopik bir önerme olduğunu görecektir, en azından bir şeyi yeni olarak tanımlayan şeyin, diğer her şeyi yeni değil olarak tanımlıyor olması ve her iki durumda da tek bir bireyin böyle yargılara varmasının mümkün olmaması nedeniyle; dolayısıyla bir alanda çalışan herkes, kültürel etkiler ve profesyonelleştirme süreci yoluyla, yeni ve yeni değil'i tanımlayan belli lonca standartlarını kabul eder. Bu standartlar, tam anlamıyla bilinçli olmadıkları gibi, hiçbir biçimde mutlak da değildirler tabii ki. Ama yine de, son derece katı bir biçimde uygulanabilirler, özellikle de lonca bütünlük hissinin

saldırı altında olduğunu düşündüğü zamanlarda.

Başka bir yazımda özgünlük kavramını tartışırken söylediğim gibi, yeni ve yeni değil büyük ölçüde göreli terimlerdir. Edebiyat çalışmaları bağlamında bu terimler, ya bir "yaratıcı" yazarın özgünlüğü ya da yeniliğiyle ilişkilendirilen yeniliklere (Dickens X'i veya Y'yi yapan ilk romancıydı) ya da birçok açıdan özgün veya yeniymiş gibi görünen eleştirmenlerin yaptıkları yorumlara göndermede bulunur. Ancak bir yaratıcı yazarın ya da eleştirmenin başardıkları tartışılırken, yenilik ya da ikincillik kategorileri güçlerini, sağduyudan ve çok büyük ölçüde de ikna etme gücünden –bir izleyici kitlesini söz konusu özgünlüğe ikna eden belli bir retorik becerisinden– alırlar.[3] "Ronald Firbank, Jane Austen'dan daha büyük bir yazardır" önermesi herkeste infial uyandırabilir; ama Scott'ın Austen'dan daha özgün bir yazar olduğu cümlesine pek fazla takılınmayabilir.

Bu tür kolay genellemeler göründükleri kadar renksiz sayılmazlar. Deyim yerindeyse, bunların içinde olduğu kadar ötelerinde ve etraflarında da, kısmen açıkça ifade edilmiş kısmen de ifade edilemeyen kısıtlamalardan oluşan tam bir kompleks vardır ve bu kısıtlamalar yalnızca benim söylemiş olduklarım üzerinde değil, herhangi bir araştırmacının yazdıkları veya söyledikleri üzerinde de etkili olurlar. Bu kısıtlamaların en başında da, hiç kimsenin bir metinler bütünü hakkında boş bir levhaya yazar gibi önermelerde bulunmaması gelir; araştırmacılara çoktan yazıtlarla doldurulmuş bir levha sunulmuştur; bütün yapabilecekleri, bu hiç de bakir olmayan levhaya kendi yapıtlarını kaydetmekten ibarettir (tıpkı bir romancının yaptığı işe birçok başka romanın karışması gibi). Bu yüzden de, bir alandaki gerçek bilgi imkânlarını saptamamız için yalnızca bilginin ne olduğunu ve ne olabileceğini saptayabilmemiz yetmez; aynı zamanda bilginin nereye kaydedilmiş olduğunu, kendisinden önce gelen her şey karşısında ne yapabileceğini (bunları gözden geçirebilir, onaylayabilir, değiştirebilir), onunla aynı dönemde neler olduğunu, başka alanlarda onunla nelerin bağlantılı olduğunu, kendisinden sonra gelecek şeyle ne tür bir ilişki kurabileceğini (yeni keşifler yapılmasını teşvik mi edecektir, ketleyecek midir, alanı kapatacak mıdır yoksa yeni bir alan mı yaratacaktır?), nasıl aktarılacağını ya da korunacağını, nasıl öğretileceğini, kurumların onu kabul mü red mi edeceklerini de saptamak gerekir: Bunlar ak-

3. Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?* (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

la gelen soruların yalnızca birkaçı. Gelgelelim hemen önümüzde duran soru bunlardan biraz farklı. Benim eleştirel bilinç adını verdiğim şeyin bu meselelerde oynadığı rol nedir? Eleştirel bilinç ya da eleştiri (bu terimleri birbirlerinin yerine kullanacağım) öncelikle yazarlar ve metinler hakkında içgörüler sunmaya, yazarlar ve metinleri (eleştirel biyografilerde, yorumlarda, açımlamalarda, uzmanlaşmış bilimsel monograflarda) betimlemeye, kültür anıtlarını öğretip bunlar hakkında bilgi yaymaya mı yarar? Yoksa –ki ben görevinin bu olduğuna inanıyorum– bilginin mümkün olmasını sağlayan içsel koşullarla ilgilenmeye mi? Zira metinleri inceleyen kişiler olarak bizlerin ne bilebileceğimizi görebilmek için, bilgi birimlerini metinselliğin işlevleri olarak kavrayabilmemiz gerekir; metinselliğin kendisi de yalnızca ideolojik, siyasi, kurumsal ve tarihsel biçimleri içinde kültür unsurlarını değil, aynı zamanda anlaşılır yöntemin ve (eğer ilahi ya da doğaüstü güçlerin ürünü değilse) seküler dünyada üretilen bilginin maddi biçiminin gereklerini de ele alarak betimlenebilmelidir.

Bir eleştiri projesi olarak bütün bunlar insana ümitsizlik verecek ölçüde geniş ve hırslı görünüyor. Daha da beteri, bir edebiyat araştırmacısı ya da eleştirmeninin geleneksel olarak yaptıklarıyla pek bir alakası varmış gibi de görünmeyebilir. Benim kalkış noktam, bazı eleştirmenlerin edebi ve genelde düşünsel çalışmanın istikrarlı uzlaşımları karşısında hissetmiş oldukları yaygın ve bence ibret alınması gereken uzaklık hissi. Modern kültürde kriz bünyevi bir şey, çünkü eleştiri kriz konusu olduğu kadar sanat da. Yine de krizin ve krize verilen tepkinin, benim burada ele aldığım tamamıyla çağdaş biçimi içinde merkezi önem taşıyan tek bilgi sorunu, yani bildiğimiz şeyi *nasıl* bildiğimiz sorunudur.

Krize verilen alternatif tepkiler arasında bence en güçlü olan ikisini ele almak istiyorum şimdi. Bu iki formülasyon Jacques Derrida ve Michel Foucault'nun isimleriyle birlikte anılıyor. Ben bunları, beşeri bilimlerin metinsel sorunlarını metinsel bilgi süreçlerinin betimlemelerine dönüştürme girişimleri olarak, analitik ve eleştirel ayrıntılarıyla birlikte tartışacağım. Ayrıca Derrida ile Foucault'nun, egemen kültürün sunduğu hazır kalıplara da, sözde bilimsel bir yöntemle imal edilmiş, tamamıyla öngörüde bulunmaya yönelik biçimlere de uymayan bir bilgiyi betimlemekle kalmayıp üretmeyi de önerdiklerini ileri süreceğim. Birbirlerinden çarpıcı biçimde farklı olsalar da, her ikisinde de dolaysız bir tarihsel baskı oluşturan malzemeler, alışkanlıklar, uzlaşımlar ve kurumlar kitlesi içinden çok özel türde bir metinsel *keşif*

çıkarmaya yönelik bilinçli bir çaba söz konusudur. Ama ben, hem Derrida'nın hem de Foucault'nun kendi yapıtlarını bu tarih tarafından tanımlanan sınırlar içerisine nasıl yerleştirdikleri ile ilgileniyorum özel olarak. Yani bence bu düşünürlerin özgünlüğü, kullandıkları sözcük dağarcığının ya da tekniklerinin tuhaflığından değil, bu teknikleri yeniden düşünmelerinden ileri geliyor.

Şimdi, Foucault ve Derrida gibi yazarların eleştirilerini okurken, insanın bu tür bir eleştirinin *belles-lettres*'in bir dalı olmadığını düşüneceği doğrudur. Böyle olamayacak, hatta açıklamanın yüceltilmiş bir biçimi bile olamayacak ölçüde güçtür bu eleştiri. Klasik Yeni Eleştiri'nin büyük bir temsilcisi olan R. P. Blackmur'un yapıtı da, en iyi halinde bile böyle değildi aslında, ama bunu unutuyoruz çoğunlukla. Bu eleştirinin çapraşıklığı, teknik talepleri ve eksiltili dili onu bir yeni "okul" felsefesi haline getirmiyor, ama bir tür ortodoksi haline getirebilir. Ama söz konusu eleştiri, ona sorgulayıcılıktan uzak bir ortodoksisinin en beter yönlerini kazandıran müritleri ve takipçileri esef verici bir biçimde çoğaldığı halde, ilkesel olarak ortodoksiye karşı olma iddiasında. Nitekim çağdaş eleştiri, en azından potansiyel olarak, Anglo-Amerikan geleneğindeki gibi yalıtılmış ve skolastik bir hal alan felsefenin terk ettiği sorunlarla hesaplaşmak için vardır. Dil ve dilin varlığıyla ilgili benzersiz ve zor sorun, bu eleştirinin merkezinde yatar; bu eleştiri, Foucault'nun sözleriyle "kendi işleyişinin yoğunluğu içinde, hem bilgi hem de bildiği şeyde yapılan bir değiştirme, üzerinde düşündüğü şeyin varlık tarzının hem yansıması hem de dönüştürülmesi olması gereken"[4] bir düşünce tipini üretme görevini üstlenmiştir.

Derrida ile Foucault arasındaki polemiksel çatışmanın öne çıkardığı son derece şematik bir ayrılığa işaret ederek başlayayım işe. Bu düşünürlerin takındıkları eleştirel tavır bir dizi nedenle birbirine karşıttır. Foucault'nun Derrida'ya yönelik saldırısında özellikle üzerinde durduğu neden, ilk olarak ele alınmaya uygunmuş gibi görünüyor: Foucault'ya göre, Derrida yalnızca bir metni okumakla ilgilenir ve bir metin, içinde okur için barındırdıklarından öte bir şey değildir.[5] Çünkü

4. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon, 1970), s. 327.

5. Foucault'nun Derrida eleştirisi, *Histoire de la folie à l'age classique*'in (Paris: Gal-

Derrida metni, metnin gerçek durumu, fiili gerçekliği hiçbir biçimde dayanak almayan bir metinsel unsurdan ibaret olduğu için önemli bulduğu halde –bu, Derrida'nın "La Double séance"da, eleştirinin şu ana kadar ele almayı başaramadığını söylediği *écriture en abîme*'dir– , Foucault metni, fiili gerçeklik üzerinde kesin bir talebi ve iddiası olan bir iktidar (*pouvoir*) unsuru içerdiği için önemli bulur (bu iktidar görünmez ya da örtük olduğu halde). Derrida'nın eleştirisi bizi metnin *içine*, Foucault'nunki *içeriye* ve *dışarıya* götürür.

Ancak kendilerini birleştiren şeyin, eleştirilerinin açıkça revizyonist ve devrimci karakterinden çok, bir metinde görünmez kalması âdetten olan şeyleri, yani metnin metinselliğinin çeşitli gizemleri, kuralları ve oyunlarını görünür kılma çabası olduğunu ne Foucault ne de Derrida yadsıyacaktır. Derrida'nın "La Pharmacie de Platon"un başında yapıverdiği metinsellik tanımına Foucault'nun, bir sözcük dışında herhangi bir itirazı olacağını sanmıyorum: "Bir metin, kendisine ilk kez gelenden, ilk bakıştan, kendi oluşum yasasını ve oynadığı oyunun kurallarını gizlemedikçe, metin değildir. Üstelik, bir metin sonsuza kadar algılanamaz kalır. Gelgelelim, metnin yasası ve kuralları bir sırrın ulaşılmazlığı içinde saklanmazlar; bunlar sadece, *mevcut durumda* [in the present], layığınca algı adı verilebilecek herhangi bir şey içinde asla kaydedilemezler."[6] Muhtemelen sorun yaratacak sözcük, Derrida tarafından yasaklayıcı gücünü kısmen yitirecek bir biçimde kurnazca sınırlanıp koşullara bağlansa da, "asla"dır. Ben de koşul getiren sözcükleri ihmal edip önermenin aşikâr iddiacılığını gözönünde bulunduracağım. Metnin niyetinin ve bütünlüğünün görünmez olduğunu söylemek, metnin bir şey gizlediğini söylemektir ki bu da metnin bir şeyi ima ettiği, belki aynı zamanda belirttiği, cisimleştirdiği, temsil ettiği ama dolaysız olarak açığa çıkarmadığı anlamına gelir. Özünde gnostik bir metin öğretisidir bu ve Foucault'yla Derrida farklı farklı yollardan bu öğretiyi onaylarlar.

Ama Foucault sonradan geriye dönüp kendi girişiminin bütününün şunu temel aldığını ileri sürmüştür: Eğer metin bir şeyi saklıyorsa ya da metinle ilgili bir şey görünmez ise, bu şey, başka bir biçim altında da olsa, açığa çıkarılıp dile getirilebilir, çünkü metin bir iktidar ağı-

limard, 1972) ikinci versiyonuna yapılan ekte bulunabilir: s. 583-603; Türkçesi: *Deliliğin Tarihi*, çev. M. A. Kılıçbay (Ankara: İmge, 1995).

6. Derrida, *Dissemination*, çev. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 63.

nın parçasıdır ve bu ağın aldığı metinsel biçim de metinsellik ve bilgi (*savoir*) ardındaki iktidarın kasten bulanıklaştırılmasıdır. Bu yüzden, eleştirinin karşı kefede uyguladığı güç, metni tekrar belli bir görünürlüğe çekecektir. Dahası: Eğer bazı metinler, özellikle de söylemsel bir gelişmenin ileri aşamalarında bulunanlar, iktidardaki kaynakları metnin metin olarak sahip olduğu otorite içine dahil edilmiş ya da üstü örtülmüş olduğu için metinsellik kazanıyorlarsa, arkeoloğun görevi, metin için bir karşı-bellek rolü oynamak, metnin etrafındaki ve son kertede önündeki ağı görülebileceği bir yere koymaktır. Derrida ise daha çok bir tür negatif teoloji ruhuyla çalışır.[7] Kendi için metinselliği kavramaya çalıştıkça, metinselliğin içermediği şeylerin ayrıntılarına daha fazla girer – zira bence Derrida'nın *dissémination, supplément, pharmakos, trace, marque* vs. gibi temel terimleri, yalnızca "la dissimulation de la texture"ü betimleyen terimler olmakla kalmazlar, Derrida'nın yapıtının açtığı metinsel alanı yönlendiren ve ona işlerlik kazandıran yarı teolojik terimlerdir de.

Yine de, her iki durumda da eleştirmen, kültüre ve kültürün egemen konumda görünen ("yöntem" adını verebileceğimiz) entelektüel faaliyet güçlerine meydan okur; söz konusu güçler metinleri ele alırken bilim konumuna gelme özlemi içindedir. Bu meydan okuma tipik ve iddialı ayrım yapma jestleriyle iletilir. Derrida her yerde Batı metafiziği ve düşüncesinden bahseder; Foucault ise ilk yapıtlarında egemen kültürün kontrol edici kurumlarını oluşturan bütünlükler olarak çeşitli dönemler, çağlar ve *episteme*'lerden dem vurur. Hem Foucault hem de Derrida, meydan okudukları bu kendilikleri yalnızca tanımlamaya değil, aynı zamanda tutarlı bir biçimde tanımsızlaştırmaya, kurdukları hâkimiyetin istikrarına ve gücüne saldırmaya ve mümkünse çözündürmeye de çalışırlar. İki yazarın da çalışmalarının amacı, Derrida'nın *mevcudiyet* ya da "aşkın gösterilen" dediği şeye yapılan dolaysız gönderimin istibdadını kırmak ve bunun sadece bir kurmaca olduğunu göstermektir; her ikisi de, bunun yerine, metinselliğin kendi dışmerkezli zemini üzerindeki, –Foucault özelinde de– uzayıp giden kalıcılığı *içindeki* pratiğini ve kesin işleyişini geçirmektedirler. Tanımsızlaştırma ve göndergesellik-karşıtlığı, Derrida'nın da Foucault'nun da nefret ettikleri *pozitivist* ethos'a verdikleri ortak yanıttır. Yine de yapıtlarında, her ikisinin de Nietzsche'den almış gibi

7. Negatif teolojiye örnek olarak şu kitabın son derece güçlü ilk bölümleri gösterilebilir: *De la grammatologie* (Paris: Editions de Minuit, 1967).

göründükleri sürekli bir ampirizm ve nüanslı perspektifçilik eğilimi görülür.

İkisi de aslında edebiyat eleştirmeni olmadıkları halde, Derrida ve Foucault'nun günümüzde edebiyat eleştirisi alanına davet edilmeleri biraz ironiktir. Biri felsefeci, diğeri felsefi tarihçidir. Ancak kullandıkları malzeme melez türdendir: Yarı-felsefi, yarı-edebi, yarı-bilimsel, yarı-tarihsel. Keza, akademideki ya da üniversitedeki konumları da anormaldir. Burada, bu düşünürlerin metinsellik sorununu teorileştiren ya da –ki bu, Derrida'nın durumunda, özellikle *Glas*'dan beri fena halde barizken, Foucault'da da görülen bir özelliktir– kendilerine özgü alternatif bir metinsellik uygulayan yapıtlarında ne yaptıkları konusundaki temel bir belirsizliğe dikkat çekmiş oluyorum. İleride yapıtlarının öğretisel ve didaktik yönünü ele alacağım, ama şimdilik sadece, Derrida'nın en azından *De la grammatologie*'den beri, kendi deyimiyle bir *écriture double* [çifte yazı] biçimi oluşturmaya çabaladığını söylemek istiyorum. Bu yazının bir yarısı, Derrida'nın her yerde metafizikle ve metafiziğin hiyerarşileriyle özdeşleştirdiği kültürel tahakkümü tersine çevirmeye teşvik ederken, diğer yarısı "yazının tam da sözcüğün içinde patlamasını ve böylece bütün verili düzeni yıkıp alanı ele geçirmesini sağlar."[8] Derrida bu dengesiz ve dengesizleştirici (*decalée et decalante*) yazıyı, kendi yapıtındaki eşitsiz ve karar verilemez kıvrımı (*pli*); yani yapıbozuma uğrattığı bir metnin betimlenmesi ile okurundan hesaba katmasını talep ettiği yeni bir metnin yasalaştırılması arasındaki kıvrımı işaret etmek için kullanır. Keza Foucault'da da, önce incelediği metinleri söylem, arşiv, önermeler vs. olarak (temsil etme yoluyla) betimleyen; sonra da yeni, kendine ait bir metin sunup başka görünmez metinlerin bastırdığı şeyleri, başka hiç kimsenin yapıp söylemeyeceği şeyleri yapan ve söyleyen bir "çifte yazı" (ama o bu adı vermez) söz konusudur.

Yazılarındaki bu eşzamanlı, metinlerarası öncelik-sonralık hem Derrida hem de Foucault tarafından, yaptıkları şeyler ile betimledikleri şeyler arasındaki, bir yanda sözmerkezci ve söylemsel dünyalar ile öte yanda Derridacı ve Foucaultcu eleştiri arasındaki farklılıkları dramatikleştirmek için tasarlanmıştır. Her iki durumda da ortada koyutlanmış ve tekrar tekrar kanıtlanmış bir kültür vardır ve düşünürlerimizin yaptığı tanımsızlaştırmalar bu kültüre yöneliktir. Kültür hak-

8. Derrida, *Positions: Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta* (Paris: Editions de Minuit, 1972), s. 57-8.

kında çok sayıda tarif yapmışlardır şüphesiz, ama bana kalırsa bu tariflerin bir yönü son derece sorunludur.

Önce Foucault. Foucault'nun anahatlarını *Bilginin Arkeolojisi* ve *Söylemin Düzeni*'nde çizdiği şekliyle, arkeolojik yöntemden söylemin –büyük ölçüde sözceleme oluşumları tarafından düzenlenen gayri şahsi, sistematik söylemin– topluma nasıl galebe çaldığını ve kültür üretimini nasıl yönlendirdiğini ortaya çıkarması beklenir. Foucault'nun tezi, bireysel önermelerin gerçekte mümkün olmadığı ya da birey yazarların bireysel önermelerde *bulunabilme* şansı olmadığı şeklindedir. Her bir-şey-söyleme vesilesinin üzerinde, Foucault'nun söylem dediği, kendisi de arşiv tarafından yönlendirilen düzenleyici bir kolektivite bulunur. Nitekim Foucault'nun suç, cezalandırma sistemi ve cinsel baskı hakkındaki incelemeleri, belli bir anonimlik hakkındaki incelemelerdir. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda dediği gibi, bu anonimlik sırasında ve sayesinde "insan bedeni onu araştıran, parçalayan ve yeniden düzenleyen bir iktidar mekanizması içine girer". Bu *machinerie*'nin sorumluluğunu üstlenmek başlı başına bir disiplin; söylemin idari adalet saflarına katıldığı zaman girdiği yoldur. Ama Foucault burada da bireysel sorumluluğu, kolektif sorumluluk içinde değil, kurumsal irade içinde eritir. "Bedenin işleyişini sıkı sıkıya kontrol etmeyi mümkün kılmış olan, bedenin güçlerini sürekli tâbi durumda tutup onlara bir uysal ol-yararını gör ilişkisi dayatan bu yöntemlere 'disiplinler' denebilir."[9]

Foucault bu yüzden birçok yoldan, *assujetissement*'la ilgilenir, yani toplumdaki bireylerin belli kişiüstü disiplinlere ya da otoriteye tâbi kılınmasıyla. Toplumsal düzenin işleyişini açıklarken kaba belirlenimcilikten kaçınmaya dikkat ettiği açıksa da, niyet kategorisini epey ihmal eder. Foucault bu güçlüğün bilincindedir bence; bilgi ve iktidar istemi –*la volonté de savoir*– adını verdiği şey hakkındaki açıklaması, körlemesine anonim olan ile niyet ürünü olan arasında kendi yapıtında gözlenen asimetriyi bir şekilde gidermeye yönelik bir girişimdir. Ancak birey özne ile kolektif güç arasındaki ilişki sorunu (bu sorun aynı zamanda iradi niyet ile belirlenmiş hareket arasındaki diyalektik sorununu da yansıtır) hâlâ bariz bir güçlük yaratmaktadır ve Foucault bu güçlüğü şöyle teslim eder:

9. Foucault, *Discipline and Punish* (New York: Pantheon, 1977), s. 137, 138; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. A. Kılıçbay (Ankara: İmge, 1992).

Bilim adamının kendisinden bahsetmeden, bilimden ve bilimin tarihinden (ve dolayısıyla varoluş koşullarından, geçirdiği değişimlerden, işlediği hatalardan, onu yeni bir yola çıkarmış olan ani ilerlemelerden) bahsedilebilir mi? Burada sadece, bir özel isimle temsil edilen somut bireyden değil, onun yapıtından ve düşüncesinin tikel biçiminden söz ediyorum. Anonim bir bilgi bütününün kendiliğinden hareketinin tamamını baştan sona yeniden kat edecek geçerli bir bilim tarihi yazmaya kalkışılabilir mi? Geleneksel "X düşündü ki..." yerine, "biliniyordu ki" geçirmek meşru mudur, hatta bir işe yarar mı? Ama benim yapmaya soyunduğum şey tam olarak bu değil. Entelektüel biyografilerin geçerliliğini ya da bir teoriler, kavramlar ya da temalar tarihinin olabilirliğini inkâr etmek istemem. Ben sadece, bu tür betimlemelerin tek başlarına yeterli olup olmadıklarını, bilimsel söylemin muazzam yoğunluğuna hakkını verip veremediklerini, bunların alışılmış sınırları dışında, bilimlerin tarihinde tayin edici bir rol oynayan düzenlilik sistemleri olup olmadığını merak ediyorum. Bilimsel söylemden sorumlu öznelerin içinde bulundukları durumun, işlevlerinin, algılama kapasitelerinin ve pratik imkânlarının, onlara hükmeden, hatta üzerlerine çöken koşullar tarafından belirlenip belirlenmediğini öğrenmek istiyorum.[10]

Zekice, hatta belki de kendi kendini silahsız bırakan bir özeleştiri bu; ama sorular hâlâ cevabını bulmuş değil. *Arkeoloji*'den ve 1968'te *Esprit* ve *Cahiers pour l'analyse* dergileriyle yaptığı iki uzun söyleşiden[11] beri, Foucault'nun yapıtı bireyler hakkındaki sözlerinin ima ettiği yönlerde ilerledi: "Bu tür betimlemelerin tek başlarına yeterli olup olmadıklarını merak ediyorum." Yani temel amacı yine bireysel özneyi ya da iradeyi bastırıp onun yerine en ufak ayrıntılara karşı bile duyarlı söylemsel oluşum kurallarını, hiçbir bireyin değiştiremeyeceği ya da etrafından dolanamayacağı kuralları geçirmek olan, şaşılacak derecede ayrıntılı bir olası betimlemeler kümesi sundu. Ona göre, bu kurallar vardır ve onlara uyulması gerekir, çünkü her şeyden önce söylem bilginin biçimselleştirilmesinden ibaret değildir; söylemin amacı bilginin, siyasi topluluğun ve nihai olarak da (gerçi Foucault bu konuda açıkça bir şey söylemez) Devlet'in kontrol ve idare edilmesi olduğu için bu kurallara uyulması gerekir. Foucault'nun tarihsel değişimi ele almayı, onun hakkında bir açıklama getirmeyi başaramamasının nedenlerinden biri de, kurallara duyduğu ilgidir belki de.

Foucault'nun özneyi metnin yeterli nedeni olarak tatmin edici bulmayıp söylemsel ve arşivsel iktidarın görünmez anonimliğine başvurmasının ilginç bir karşılığına Derrida'nın irade-karşıtlığında rastlanır.

10. Foucault, *The Order of Things*, s. xiii-xiv.

11. "Réponse à une question", *Esprit*, 5 (Mayıs 1968), 850-874; "Réponse au Cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'analyse*, 9 (Yaz 1968), 9-40.

Bu Derrida'nın yapıtının gayet karmaşık ve bence son derece rahatsız edici bir yönüdür. Derrida bir yandan Batı metafiziğine, bir mevcudiyet felsefesine ve bu felsefenin gerektirdiği her şeye atıfta bulunur ve Platon'dan Descartes, Hegel, Kant, Rousseau, Heidegger ve Lévi-Strauss'a geniş bir çeşitlilik gösteren metinler hakkında açıklamalarda bulunur. Öte yandan, bir dizi önemli metinde bulunabilecek çok ufak ayrıntılara, gözden kaçan atlamalara, kafa karışıklıklarına ve belli temel noktalardaki ihtiyatlılıklara dikkat gösterir. Bir metni okurken, metafiziğin üstyapısal baskıları ile yazarın altyapı düzeyindeki bir ayrıntıya ilişkin ikircikli saflığı arasındaki sessiz suçortaklığını açığa çıkarmayı amaçlar – örneğin, Husserl'in anlatımcı ve belirtici göstergeler arasında yaptığı salt sözel ayrım ya da Aristoteles'in *nun* ile *ama* arasında gidip gelmesi (Derrida bunu "*Ousia* et *Grammé*"de tartışır).[12] Ama altyapı ile üstyapı arasındaki aracı unsurdan ne bahsedilir ne de bu unsur hesaba katılır. Demin zikrettiğim iki örnek de dahil bazı durumlarda, Derrida şunu ima eder: Yazar kendi sözel davranışı sonucunda üzerine atlayan sorunlardan kasten kaçmıştır; bu durumda belki de yazarın gayri iradi olarak üstyapının ve "metafizik"in teleolojik önyargılarının baskısı altında kaldığını varsaymamız gerekir. Ancak başka durumlarda, yazarın kendi karmaşık metinsel pratiği kendisine rağmen bölünür; bir terimin –*pharmakos, supplément* ya da *hymen*– karar verilemezliği metnin kendisinin ve işleyişinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Ama yazarın bu karar verilemezliğin farkında olup olmadığı sorusu, Derrida tarafından yalnızca bir kere sorulmuş, sonra da bir kenara bırakılmıştır. *De la grammatologie* bu sorunu biraz kinayeli bir biçimde, işte şöyle ele alıyor:

> Rousseau'nun metninde, "eklenti" [*supplement*] göstergesinin gördüğü işleve –bir girizgâh kabilinden– dikkat çektikten sonra, şimdi kendimi, kimilerinin aşırı bulacağı bir şekilde, *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'ye ve dil ve yazı teorisi hakkındaki diğer bazı metinlere özel bir ayrıcalık tanımaya hazırlıyorum. Ne hakla? Ayrıca neden, çoğunlukla yazarın ölümünden sonra yayımlanan, sınıflandırılması güç, yazıldıkları tarih ve esin kaynakları belirsiz bu kısa metinler?
>
> Bütün bu sorulara, onların sistemi içinde kalınarak verilebilecek tatmin edici bir cevap yoktur. Yaptığım seçim, belli bir ölçüde ve dile getirdiğim teorik çekincelere rağmen, gerçekten de *aşırıdır*.[13]

12. Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), s. 31-78.

13. Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), s. 161.

Derrida'nın aslında kendine sorduğu şey, kendi yaptığı şeyin ve Rousseau'yu analiz etmek için seçtiği metinlerin Rousseau'yla, Rousseau'nun yaptığı ya da yapmak istediği şeyle bir ilgisi olup olmadığıdır. Rousseau *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'ye değer vermiş midir vermemiş midir, bu metni öne çıkartmış mıdır çıkartmamış mıdır? Dahası, Derrida'nın kendisi de, önce soruları gündeme getirip sonra da bunlara tatmin edici bir cevap verilemeyeceğini söyleyerek, tam da kendi yönteminin dışında tutmaya çalıştığı niyet kavramına dayanmış olmuyor mu hâlâ? Çünkü *kaynak* ya da *köken* gibi bağlayıcı fikirleri ısrarla eleştirmesine rağmen, Derrida'nın yazıları bunlarla doludur. Kendi yaptığı şey için *ayrıcalık* sözcüğünü kullanması, tıpkı alıntılanan parçanın sonunda *aşırılığa* kaçması gibi, saptanabilir bir ömrü, yazılış tarihleri belirlenebilecek ve sınıflandırılabilecek metinleri ve yapıtları vs. olan bir yazar olarak "Rousseau" kavramına olan bağımlılığını azaltmaz. Ayrıca ortada Rousseau'nun yaşadığı çağ olan bir on sekizinci yüzyıl ve Batı düşüncesi adı verilen çok daha büyük bir kapanım da var ve bunların hepsi de metinlerin ne anlama geldikleri, *vouloir-dire*'leri üzerinde belli bir etki yaratıyormuş gibi görünmekte. Bütün bunlarda "Rousseau"nun neye karşılık geldiği, Derrida'nın ismi tırnak işaretleri içine aldığı zaman bile ihmal edemeyeceği kadar önemlidir. *Benim seçimim* tabiri ne ölçüde salt düşünsel bir inatçılığın göstergesi olarak, ne ölçüde de "sözmerkezcilik çağının bütünü"nden felsefi bir kurtuluş sağlayan yöntembilimsel bir edim olarak anlaşılmalıdır? *Supplément* sözcüğü Derrida'nın aşırılığı karşısında mı vurgulanmaktadır, dolayısıyla sözmerkezci dünyadan çıkmanın, kısmen Rousseau'nun kendisi tarafından hazırlanmış olan bir yolu mudur; yoksa seçim *aşırıya kaçarak*, dolayısıyla da dışarıdan mı yapılmıştır? Eğer ikincisi geçerliyse, (mesele de yöntem olduğuna göre) o zaman diğer bütün yazarlar bunu beceremediği halde, Derrida'nın nasıl olup da kendisini sözmerkezci dünyanın dışına sistematik olarak yerleştirebildiğini sormamız gerekir. Sözel anlamda tuzağa düşmüş felsefecinin yeni, etkili bir okura dönüştürülmesini sağlayan iradenin bağlamı nedir?

Bu soruların sertliği bizzat Derrida sayesinde mazur görülebilir, zira o da Foucault'ya yönelttiği eleştiride, *Deliliğin Tarihi*'ne, kendi söylemsel suçortaklığı konusunda takındığı kibirli kayıtsızlığı hedef alan itirazlar yağdırmıştı. Derrida, Foucault'yu akıldışının sessizliğini az çok akılcı bir dille tartışmaktan kaynaklanan felsefi ve yöntembilimsel sorunları yeterince irdelememekle suçlarken, Foucault'nun dü-

şünsel çalışmasının kesinliği sorununu gündeme getiriyordu. Zira Foucault'nun kendisi "hiçbir yere başvurmayan bir görelilik"le muhafaza edilen bir dil kullandığını iddia etse bile, Derrida şu soruyu sormakta haklıdır: "Son tahlilde, hiçbir yere başvurmayan ve hiçbir yerden destek almayan bu dili destekleyen nedir: Başvurusuzluğun olabilirliğini dile getiren kimdir? Kim yazmıştır, kim anlayacaktır; bu delilik tarihini hangi dilde, logosun hangi tarihsel durumu içinde, kim yazmıştır, kim anlayacaktır?"[14] Burada mesele, Foucault'nun deliliği, Batı kültürü içindeki mecburi kapatılmışlığından kurtarma iddiasıdır. Derrida bu iddiaya şöyle cevap verir: "Ben şahsen Foucault'nun kitabını güçlü bir koruma ve kuşatma jesti olarak düşünme eğilimindeyim. Yirminci yüzyıla özgü Kartezyen bir jest. Olumsuzluğun yeniden temellük edilmesi. Görünüş ne olursa olsun, Foucault'nun kuşattığı şey akıldır, ama, tıpkı Descartes gibi, o da kendine hedef olarak genelde anlamın olabilirliğini değil, dünün aklını seçmiştir."[15] Çünkü Derrida, Foucault'nun Descartes'ı naif bir biçimde okumuş olduğunu, Descartes'ı evcil şüphe anlayışlarıyla karıştırdığını ve onu sanki deliliği akıldan koparmış gibi gösterdiğini iddia etmiştir; oysa Derrida'ya göre, Descartes'ın metinlerini yakından okuduğumuzda durumun tam tersi olduğunu görürüz: Descartes'ın abartılı şüphe teorisi "Malin Génie" [Kötü Cin] fikrini de içeriyordu ve bu cinin işlevi deliliği uzaklara sürmek değil, bizatihi rasyonalite düzeninin altını kazan kökensel hatanın parçası olarak bu düzene dahil etmekti. Derrida Foucault'yu, arkeolojik yöntemin kapatma ve hapsetme yapılarına dışsal olduğunu ilan ederken akıl, delilik, sessizlik ve dil arasındaki bu rahatsız edici diyalektiği ihmal etmekle suçlar.

Son derece karmaşık bir argümanı basitleştirdim; şimdi de Derrida'nın eleştirisine Foucault'nun verdiği cevabı aktaracak değilim. Şu anda Derrida'nın metafizik, sözmerkezci dünyayı koyutlama biçimiyle ve bu dünyanın örnekleri olarak incelediği yazarların nasıl onun birer parçası haline geldikleriyle ilgileniyorum. Bu çok ciddiye aldığım bir soru. Zira sözmerkezci yanılgının –bu yanılgı birçok farklı biçim alıyor: eşit gibi görünen terimlerden birinin ötekini kontrol ettiği ikili, aksiyolojik karşıtlıklar; himayeci biçimde örgütlenmiş hiyerarşiler, etnik-merkezci değer tespiti, fallik dölleme– ve sözmerkezci önyargı-

14. Derrida, "Cogito and the History of Madness", *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 38.

15. *A.g.y.*, s. 55.

nın en başta içeri nasıl sızdığı ya da sonraları Batı metafiziği denen o koca şey haline nasıl geldiği hiç de açık değildir. Göstergenin ihmal edilmesi ve mevcudiyet nostaljisi de dahil olmak üzere metafizik önyargıların nasıl olup da, bir yandan, yazarın dikkatsizliklerine, atlamalarına, bir terimden diğerine geçişine (*dérapage*), bir yandan da, Batı metafiziğinin kendi taraftarları üzerindeki açık bir niyetin ürünü olan tasarılarına bağlanabildiği de açık değildir. Çünkü Derrida bir yandan, yazarların bir şeyden diğerine pek fazla düşünmeksizin geçerken yaptıkları küçük hatalara, manidar sürçmelere dikkat gösterirken, bir yandan da –anlaşıldığı kadarıyla– Batı metafiziği diye, daha büyük ve daha yaygın bir şeyin ajanı olarak iş gören bir mevcudiyet felsefesinin etkisinden dem vurur.

Eğer bir mevcudiyet felsefesinin amacı sadece metinde değil, aynı zamanda metnin ötesinde, örneğin toplumun kurumları içinde de bir şeyler yapmaktır demeyeceksek, o zaman şunu mu demek zorunda kalıyoruz: Batı metafiziğinin icraatları (a) yanlış bir mantığın belli hatalarının felsefi nesre bulaşması ve (b) Batı metinlerinin Derrida tarafından yapıbozuma uğratılmasıdır? Demek ki, bu metinlerin okuru olarak Derrida'nın istemi kendi kendini gerçekleştirir; teorik olarak sonsuz bir süreçtir bu çünkü yapıbozuma uğratılacak metinlerin sayısı Batı kültürü kadar geniş, yani pratikte sonsuzdur. Şunu söylemek çok yanlış olmaz belki de: Derrida'nın kendi deyişiyle "sonsuz ikame" lehine iradeciliği ve niyetliliği ortadan kaldırması; Derrida'nın iradi bir eylemini, bir karar verilemezlik ve anlamsızlaştırma teorisine dayalı olan yapıbozumcu strateji sayesinde yeni bir anlam ufku, dolayısıyla da *Derrida* adıyla birlikte anılan yeni bir yorumlama vesilesi sunma eylemini gizler, hatta gizliden gizliye destekler. Derrida'nın müritleri bu stratejiden ve onun "kavramlar"ından yararlandıkları ölçüde, en az "Batı metafiziği" kadar belli öğretilerin ve fikirlerin zaptı altında olan bir tür yeni ortodoksi ortaya çıkmıştır. Bundan Derrida sorumlu değildir elbette.

Ama ben şahsen bu tür ortodoksilerin basit, neredeyse pasif bir biçimde varolduklarına inanmıyorum. Yani herhangi bir felsefenin ya da eleştiri teorisinin sadece orada, herkesin ve her şeyin yanında öylece durmak için değil, öğretilip yayılmak için, toplumun kurumları içinde özümsenmek için, bu kurumları ve bu toplumu korumakta, değiştirmekte, hatta belki de yıkmakta bir işe yaramak için var olması ve korunması çok daha olası görünüyor. Derrida ve Foucault bu son amaçlara karşı farklı yollardan duyarlılık göstermişlerdir – onlarla il-

gilenmemizin nedeni de bu zaten. İkisi de kendine özgü bir yoldan, bir tür eleştirel açıklık biçimi, sürekli yenilenen bir teorik beceri geliştirmeye çalışmışlar ve bunu birincisi, çok özgül türden bir bilgi sunacak; ikincisi, ilerki eleştirel çalışmalar için vesileler yaratacak; üçüncüsü de, hem kültürün kendi kendini onaylayan işlemlerinden hem de dünyayla ilgisini kesmiş bir eleştiri sisteminin kaçınılmaz monotonluğundan uzak duracak biçimde tasarlamışlardır.

Derrida, eleştiri ve felsefe yöntemlerinin gündeme getirdiği çeşitli programları ele aldığı ilk yazılarından beri, bu yöntemlerde belli bir kendine yontma niteliğinin izini sürmüştür. Bu askerlik ve avcılık metaforu yerindedir, çünkü Derrida da kendi yaptıkları konusunda bu tür terimlerle konuşmuştur. Sadece *Positions*'daki söyleşileri değil, ayrıca *Politiques de la philosophie* adlı derlemede yayımlanan "Où commence et comment finit un corps enseignant" yazısını da kastediyorum bunu söylerken.[16] Derrida'nın saldırgan tepkilerini çeken şey, bu yöntemlerin neredeyse görsel yönü olmuştur; bu yön sayesinde yöntem tarafından ele alınacak metin ya da sorun, eleştirmenin ya da felsefecinin metninde *bütünüyle* kopyalanır ya da tekrarlanır; böylece yanıltıcı biçimde çözümlenir. Ama bu ancak, özgün metin ya da sorun eleştirmen tarafından –eleştiri metni sorunu tamamen içine alabilsin diye, eleştiri metni özgün metnin yanı başında durabilsin, ondaki her şeyi açıklar gibi görünebilsin diye– şematik bir biçimde temsil edildiği zaman olabilir.

Derrida'nın bütün çabası, ya eleştiri metni ile özgün metin arasındaki güya ahenkli ilişki içinde ya da bir sorunun bir metin tarafından temsili içinde, eleştirinin kopyalayıcı bir temsil yoluyla her şeyi açıklayabilmesi şöyle dursun, ortada her zaman [eleştiriden] kaçan bir şey olduğunu göstermeyi amaçlar. Yazının kendisi, onu kapatacak, kuşatacak, çerçeveleyecek, kusursuz bir biçimde yankılayacak şekilde tasarlanmış her türlü şemadan kaçmanın bir biçimi olduğu için, yazının şu ya da bu şekilde *ikincil* olabileceğini göstermeye yönelik her girişim aynı zamanda onun *özgün olmadığını* kanıtlamaya da yönelik bir girişimdir. Bu yüzden yapıbozumun içerdiği askeri harekât, kısmen ülkeyi ve içinde yaşayanları kendi planlarını gerçekleştirmek için kullanmaya çalışmış olan bir sömürgeciler grubuna yönelik bir saldırı, kısmen mahkûmları serbest bırakmayı ve kısmen de zorla ellerinde

16. Derrida, *Politiques de la philosophie: Chatelet, Derrida, Foucault, Lyotard, Serres*, yay. haz. Dominique Grison (Paris: Bernard Grasset, 1976).

tuttukları toprağı kurtarmayı amaçlayan bir saldırıdır. Derrida tekrar tekrar şunu gösterir: *Écriture* –burada, açıkça kabul etsin etmesin, Derrida'nın farklı yazı türleri arasında karşıtlıklar, temalar, tanımlar ve hiyerarşiler getirdiğini belirtmemiz gerekir– bir üretim ve silme, iz bırakma ve iz sürme sürecinden çok, özünde bir aşırılık, taşma, patlama sürecidir; zaten kendi yapıtı da çeşitli kavramsal baskıları patlatmayı hedef alır.

Derrida'nın eleştirideki kopyalama ve kendi bünyesine katma eğilimini sekteye uğratmasından örnekler vermeden önce, metin seçimindeki önemli bir yana dikkat çekmek isterim. Bunların çoğu, pek az anlatı içeren metinler ya da anlatıyı belli bir noktayı dile getirmek ya da örneklemek için kullanan metinlerdir. Derrida'nın müritlerinde ve eleştiri alanındaki müttefiklerinde de benzer bir metin seçimi gözlenir. Aslında, –örneğin Platon'un, Rousseau'nun ya da Lévi-Strauss'un kullandığı türden– tasvir edici anlatı (Lévi-Strauss örneğinde) tam da Derrida'nın, yazarın atlamalarına ve suçortaklıklarına ya da (Rousseau'nun ilkel insanın ihtirasına eklenmek üzere patlayan dil anlatısında olduğu gibi) yazarın muğlak bir biçimde aynı anda hem söylemek hem de gizlemek istediği şeylere şüpheyle bakmasına neden olan şeydir. Keza, Derrida açıktan açığa tarihsel metinlerle (tek örneği Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'dir), yapılarında belli ağırlığı olan bir teze yer veren metinlerle ilgilendiği zaman da, dikkatini çeken şey, tasvirdeki geçici bir sürçme (Descartes'ın rüyalar ve delilik teorisi) olmuştur.

Anlatıdan böyle uzak durmak ne anlama gelir? Derrida analizlerinde temsilin teatral boyutu üzerinde odaklandığı sürece, hiyerarşilerin, öğretilerin ve kabul edilmeyen önyargıların metindeki gizli karışımını öne çıkarmış ve eleştirmiştir. Oysa diğer metinlerin tersine, gerçekçi roman farklı, teatral olmayan bir sunuş tarzının hükmü altındadır. Birçok romanın, bir izleyici kitlesine hitap eden hikâye anlatıcısıyla aynı aygıtı kullandığı tabii ki doğru olmasına rağmen, bu aygıt romanın bünyesine dahil edilir ve bu yüzden de kurmacalığı zaten kabul edilmiş olan bir kurmaca –Derrida'nın terminolojisiyle, bir *mimique* ya da *supplément* ya da *simulacrum*– haline gelir. Dahası, Conrad hakkındaki bir yazımda göstermeye çalıştığım gibi, modern romanların çoğu bizatihi yazı ile konuşma arasındaki almaşıklıkla –konuşmayı yazıya tercih eden bir almaşıklık değildir bu– ve mevcudiyetle yokluk arasındaki almaşıklıkla ilgilidir. Metinsellik sorunsalından uzak durulmaz, aksine bu sorunsal anlatının açık, bilinçli ve kurmacu bir yönü haline getirilir. Akla hemen Sterne geliyor, ama Cervan-

tes, Proust, Conrad ve daha birçok yazar için de aynı şey geçerlidir. Burada vurgulamak istediğim şey şu: Bir anlamda Derrida'nın eleştirisi içinde inşa ettiği motiflerin aynısı olan bu motifler, anlatıda, gizli (ve dolayısıyla kasıtsız) bir unsur olarak değil temel bir unsur olarak zaten vardır. Dolayısıyla bu tür metinler yapıbozuma uğratılamazlar, zira onların yapıbozumu romancı ve roman tarafından bilinçli olarak zaten başlatılmıştır. Anlatının bu yönü, yapıbozum yolun sonuna geldikten *sonra*, yapıbozum *fikri* gelişkin bir entelektüel cüretkârlığı artık temsil etmez hale geldikten sonra geride yapacak ne kaldığı gibi zorlu bir soruyu gündeme getirir ki şimdiye kadar bu soruya cevap veren olmamıştır.

Üstelik, romanın tarihi ya da romandaki anlatı yapısının tarihi, önemli bir açıdan, canalıcı bir evrim geçirmiştir: Romanın düzenleyici yapısı biyografiyi aşar, onun ötesine geçer. Robinson Crusoe'yu ya da Tom Jones'u, Marlow'la, Kurtz'la ya da Jude'la kıyaslayınca, biyografinin oynadığı temellendirici rolün neredeyse tamamen ortadan kalkmak üzere olduğunu ve yazının kendisinin gittikçe daha çarpıcı bir biçimde anlatı içinde biyografinin bir ikamesi –ya da eklentisi– haline gelmekte olduğunu görürüz. Baba motifi ve onunla birlikte kurmaca edebiyatta son derece merkezi bir rolü olan bütün akrabalık yapısı, kimlik, soyağacı, anababalık ve evlilik konuları: Bütün bunlar on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başı romanlarında derin bir değişim geçirirler. Bu değişimlerle ilgili olarak söylenmesi gereken şey, bunların kaba bir biçimde dışsal sosyo-ekonomik etkenler nedeniyle değil, anlatının tedricen sekülerleşmesi içinde ortaya çıktıklarıdır. Romancı eskiden kendisine ve eserine sınırsız bir yaratım gücü ve tanrısal güçler atfederken, gerçek tarihsel zaman içinde işini yapmayı sürdürdükçe bu güçler kendi dünyevi koşullarına boyun eğerler. Bu koşulların gözler önüne serdiği şey ise, yaratan tanrı ya da sunan insan değil, *yazan romancı*'dır. Romancı, ister Flaubert ister Proust, ister Conrad, ister Hardy, ister Joyce olsun, gönüllü olarak bir parçası olduğu söylemin farkındadır. Bütün bunlarda, Batı düşüncesinin evrensel olduğu iddia edilen özellikleri üzerine kurulmuş genel bir yorumlama stratejisi olarak yapıbozumun hesaplaşamadığı iki şey çıkar karşımıza: Bir, anlatıdaki son derece karmaşık bir *yüzey* faaliyeti ve biçimsel unsur olarak yazı; iki, önceden verilmiş bir karar yüzünden değil, anlatı biçiminin kendisine özgü (onun için canalıcı bir önem taşıyan) tarihsel bir evrimin *sonucu* olarak diğer faaliyetlerden çoktan ayrılmış gibi görünen yazı.

Derrida *De la grammatologie*'de "yorumun silik ve saygın çoğaltımı"ndan[17] söz ederken şunu kasteder: Eleştirmen, geleneksel olarak, verili bir metni onun farazi istikrarına saygı göstererek ve bu istikrarı özgün metnin yanı başında duran bir eleştirel yorum içinde yeniden üreterek okuyacaktır. Keza, şiirsel bir metnin biçimci okuması da biçimi temelde metnin anlamını içine almak üzere orada duran bir şey olarak görecektir. Böyle bir işlemin görsel eşdeğeri Derrida tarafından harika bir biçimde geometrik olarak anlatılır; bir metin (kare, daire ya da düzensiz bir çevresi olan bir metin), şekli birincisine tam olarak karşılık gelen bir başka metin içinde yeniden üretilir. Bu metinler çifti kendi aralarında, eleştirmenin "metnin üzerinden metnin farazi içeriğine doğru, saf gösterilene doğru sıçrayan gönlü rahat bir özgüven"e[18] sahip olmasını sağlar muhtemelen. Derrida, Jean Rousset'nin "teleolojik yapısalcılığı"nı betimlerken, bütün bunların içerdiği teleolojiyi haklı olarak sorgular: "Rousset... her biçimin güzel olduğunu söylüyor gibi görünmüyor; o sadece anlamla ittifak kurmuş biçimin, her şeyden önce anlamla birlik içinde olduğu için anlaşılabilen biçimin güzel olduğunu söylüyor. Peki niye, bir kez daha, geometricinin bu önyargısıyla karşılaşıyoruz ki?"[19] Rousset'ninki gibi bir düzgünlük, her türlü yazının yarattığı o indirgenemez ilksel şok karşısında, her türlü *écriture*'ün ortak özelliği olan o başlangıç şiddeti karşısında hiçbir şey yapamaz. Bu yüzden eleştirmen ister bir metnin suretini çıkarsın, ister metnin biçiminin içeriğiyle kusursuz bir biçimde örtüştüğünü söylesin, baskıcı bir düzgünlük söz konusudur; Derrida'nın olağanüstü projesi de her yerde dili kendi zenginliğine açmak ve böylece işe yarar şemaların dayatmalarından kurtarmak olmuştur.

Ama Derrida son dönem yapıtlarında *thèmes* ya da *catégorèmes* – bunlar, kendi dışlarındaki kesin ve sarsılmaz bir şeye göndermede bulunma iddiası taşıyan ve onu tam olarak yansıtması beklenen sözcüklerdir– adını verdiği birçok iddianın örtülerini açarken bu denli kavrayışlı olmamıştır. Bu sözcüklerin yüzeydeki sakin, Apolloncu görüntülerinin altında çok sayıda salt dilsel manevra gizlidir. Derrida'nın ilk kapsamlı yapıtının, Husserl'in 1900-01 tarihli (bir "saf ilke" ya da ilksellik bilimi olarak fenomenoloji için önemi aşikâr bir tarihtir bu), an-

17. Derrida, *Of Grammatology*, s.158. 18. *A.g.y.*, s. 228.
19. Derrida, "Force and Signification", *Writing and Difference*, s. 20.

ları ve anlamın dayanaklarını hiç yapılmadığı kadar radikal bir biçimde kavrama amacına yöneltilmiş birkaç araştırmadan oluşan yapıtı *Logische Untersuchungen* (Mantıksal Araştırmalar) hakkındaki bir inceleme olması boşuna değildir. Derrida, Husserl'in yaptığı her tanıma kendi bela tekniğini sokarak genelde şunu gösterir: Husserl'in göstergeyi değerden düşürmesi, göstergeyi ekonomik bir biçimde ifade etmekle sınırlı olduğu bir anlama tâbi kılması, "göstergeleri ikincil hale getirerek ortadan kaldırma"ya[20] yönelik başarısız bir girişimdi; daha da önemlisi, göstergelere ve dile yönelik böyle bir tavır, göstergeleri güya "yalın bir mevcudiyet"in değiştirimlerinden ibaretmiş gibi ele alıyordu, sanki mevcudiyet, dili kullanınca, ancak yeniden-mevcudiyet-kazanma (ya da temsil)*, yeniden üretim ve tekrar şeklinde mevcut olabilirmiş gibi – göstergeler bütün bunlar için kaçınılmaz bir önem taşımakla kalmıyorlardı, aynı zamanda, paradoksal olarak, sunduğu şeyin namevcut olduğunu ilan eden tek mevcudiyet ya da tek yeniden-mevcudiyet-kazanış da bu göstergelerdi. Derrida burada, "hızla ve gizli gizli birbirinin yerine geçen bütün bu [filozofça] hamlelerin istikrarsızlığına [ve darmadağınıklığına] dikkat eden" bir araştırmacı gazeteci rolünü oynar. Böylece Husserl'in kökenler bilimi, iki şey arasında yapılan düzgün, radikal ayrımlardan meydana gelen bir küme olmak şöyle dursun, aslen göstergeleri ve diğer önemsiz şeyleri ortadan kaldırıp "mevcudiyet"i restore etmek için tasarlanmış "katıksız teleolojik bir yapı" haline gelir. Mevcudiyet "mutlak bir kendini-konuşurken-dinleme-istemi"nden başka nedir ki?[21] Felsefenin ve kendi karşısında kütlesel, katıksız ve ayrımlaşmamış bir mevcudiyet halinin (ontolojik bencillik) kendi kendini böyle onaylamasıyla, bir yandan "mevcudiyet"i meydana getirmek için kullanılırken bir yandan da inkâr edilen dil, kesinlikle görmezden gelinmiş olur. Husserl'in, dili ikincil konumda ve mevcudiyetin işe yarar bir sureti olarak tutma yönündeki ümitsiz gayretlerine rağmen, felsefenin utandırıcı, marjinal aksesuarlar olarak görüp bastırmak istediği anlamları bizzat dil imal eder. Nitekim "tanrı" ya da "gerçeklik" gibi her iri söz karşısında "ve" ya da "arasında", hatta "-dır" gibi küçük sözler vardır ve Derrida'nın benimsediği felsefi konum, iri sözcüklerin kendileri dışında hiçbir an-

* *re-presence* (ya da *representation*); *presence*, mevcudiyet anlamına gelir; *representation* ise hem yeniden-mevcudiyet-kazanma hem de temsil edilme anlamına gelir. (ç.n.)

20. Derrida, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, çev. David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973), s. 51.

21. *A.g.y.*, s. 101-2.

lam ifade etmedikleri yönündedir: Bu sözcükler, anlamlarını tamamen küçük sözcüklerden (Derrida bunlara *chevilles syntaxiques* diyor) alan anlamlandırmalardır; bu küçük sözcüklerse ifade ettikleri düşünülebilenden daha fazla şeyi anlamlandırırlar.

Derrida'nın abartarak Batı metafiziği adını verdiği şey, yetkisini ironik bir biçimde dilden alan bir *büyü* tavrıdır ve bu da, bildiğim kadarıyla sadece Batı'ya özgü bir tavır değildir. Ama bu o kadar önemli sayılmayabilir. Derrida'nın argümanı yine şu görsel tezi vurgular: Sesin, mevcudiyetin, ontolojinin yüceltilmesi, yazıya bakmamanın, ifade dolaysızmış ve *écriture* denen anlamlandırıcı görsel zincire bağlı değilmiş gibi yapmanın bir yoludur. Bu yüzden gramatolojik tavır ve onunla birlikte yapıbozum stratejisi görsel, teatral bir sahnedir ve bu, entelektüel üretim (özellikle de Derrida'nınki) için gayet özgül ve özel sonuçlar yaratır.

Bu bölüme, *Büyük Umutlar*'dan biraz alakasızmış gibi görünebilecek bir alıntıyla başlamak istiyorum. Pip ve Herbert, Pip'in hemşehrisi Bay Wopsle'un başrolü oynadığı bir Hamlet temsilini seyretmeye giderler. Temsil daha Pip hamisinin kim olduğunu öğrenmeden önce sahnelenmektedir, bu nedenle onun ve Herbert'ın sahnede gördüklerinin farsı andıran havası, Pip'in centilmen olma iddiasına alaycı bir göndermede bulunmaktadır.

> Danimarka'ya vardığımızda, bu ülkenin kralıyla kraliçesini, bir mutfak masasının üzerindeki iki koltuğa kurulmuş, saraylılarla çevrili bir durumda bulduk. Danimarka'daki tüm soylular kabul törenine gelmişlerdi. Bunlardan biri dev yapılı, dedelerinden kalma, yıkanabilir bir deri çizme giymiş, soylu bir delikanlıydı. Diğerleriyse; yaşını başını almış kirli suratlı bir unvan sahibi, –ki bu unvana yaşını başını aldıktan sonra yeni yeni kavuşmuş birine benziyordu– biri de şövalyeydi. Şövalyenin kadınsı bir tipi vardı. Beyaz ipek çoraplar giymiş ve tarak takmıştı. Ünlü hemşerimse kollarını göğsünde kavuşturmuş; karamsar, dalgın bir yüzle herkesten uzakta duruyordu. Keşke alnını ve perçemlerini biraz daha gerçeğe benzetebilselerdi diye düşündüm onu gördüğümde.
>
> Konu ilerledikçe bazı tuhaf olaylar çıkıyordu ortaya. Ülkenin kralı görünüşe göre bu yalancı dünyadan göçtüğü sırada nezleli ve öksürüklüymüş. Bu illeti mezarına götürmekle kalmamış, hortlayıp döndüğünde de alıp geri getirmiş. Kralın hortlağı ayrıca, elindeki asaya geçirilmiş büyük bir kâğıt taşıyor ve arada bir bu kâğıda bakıyordu. Bunu da öyle bir kaygıyla yapıyordu ki sık sık aradığı yeri kaybediyor ve hortlaktan çok, sıradan bir insana benziyordu. Balkondaki bazı seyircilerin ona "Sayfayı çevir sayfayı," diye önerilerde bulunmasının nedeni de buydu. Hortlak bu öğüde çok sinirlendi. ...
>
> Danimarka kraliçesi balıketinde, gürbüz bir hanımdı. Yüzsüz ama süslü

püslü, parlak bir yosma oluşunun tarihsel bir temeli olabilirdi. Gene de seyirciler onun pirinçten yapılma takılarının sayısını fazla bulmuşlardı. Çenesinin altından geçen geniş pirinç bir şerit –şiddetli bir diş ağrısı çekiyormuş gibi– yanaklarını sararak başındaki taca tutturulmuştu. Belinde gene pirinçten yapılmış geniş bir kemer, kollarında da pirinç halkalar vardı. Öyle ki salonda kendisinden "Pirinç davul" diye söz ediliyordu. ...

Hele Ophelia, aklını öyle yavaş yavaş oynattı, bu arada öyle çok fon müziği çalındı ki kızcağız başındaki beyaz örtüyü çıkarıp katlayarak gömdüğünde; balkonun ön sırasında uzun süredir burnunu sabırsızlıkla demir parmaklıklara süren bir adam, "Oldu, çok şükür çocuğu yatırdık, şimdi artık yemek yiyelim," diye bağırdı ki bu, hiç de hoş bir şey değildi.

Tüm bu olup bitenlerin sonunda kabak zavallı hemşerimin başında patlıyordu. Danimarka'nın bu kararsız prensi ne zaman bir soru soracak ya da kuşkusunu belirtecek olsa seyirciler yardımına koşuyor, ona yol göstermek için çırpınıyorlardı. Örneğin prens insanın dışarıya yansıtmadan, içten içe acı çekmesinin daha doğru olup olmadığını sorduğunda seyircilerin bir kısmı "Evet", bir kısmı "Hayır" diye bağırıyor, bir tercihte bulunamayanlarsa "Yazı tura at" diyorlardı. Böylece salonda bir tartışma alıp yürüdü. Hamlet kendisi gibi yaratıkların yerle gök arasında sürünüp durmalarının bir anlamı olup olmadığı konusunda kuşkuları olduğunu belirttiğinde seyirciler, "Ha şunu bileydin" diye bağırarak ona cesaret veriyorlardı. ... Eline flavtayı aldığında ... seyirciler ondan hemen ulusal marşı çalmasını istediler. Ne yazık ki bu tür olayların her birinde Wopsle, seyircilerin kahkahalarıyla karşılaşıyordu.[22]

Buradaki komedi açıkça ortadadır. Dickens tanınmış bir oyunu alıp adını hiç anmadan, söz konusu oyun yetersiz ve gülünç bir kumpanya tarafından sahnelendiğinde meydana gelen küçültücü uyumsuzlukları betimlemeye koyulur. Ancak Dickens'ın betimleme tekniği biraz daha analiz gerektirir. Birincisi, tek bir sahnede birçok eylem düzeyi oluşturulur; Dickens bir tiyatroda sahnelenen temsili betimlediği için, bütün bu düzeyleri birbirinden ayrı tutması beklenen bir sahnedir bu. Bir yanda Pip ile Herbert vardır; bir yanda seyirci; bir yanda seyirciler arasından öne çıkan birkaç şamatacı; bir yanda kötü oyuncular; bir yanda Danimarka olduğu farzedilen bir sahne düzenlemesi ve son olarak da çok uzaklarda, bütün bu olup bitenleri yönlendiren, Shakespeare tarafından yazılmış bir oyun var gibidir (gerçi hayalet rolünü oynayan aktör oyunun metnini yanında taşımaktadır).

İkincisi, bu düzeyler temsil sırasında birbirlerinden hemen hiç ayrılmazlar; bütün bu olup bitenlerin bu kadar komik olmasının nedeni de budur. Hiçbir şey ve hiç kimse –oyuncular, seyirciler, sahne, Pip

22. Dickens, *Great Expectations* (1861; Indianapolis: Bobbs-Merrill); Türkçesi: *Büyük Umutlar*, çev. Celâl Öner (İstanbul: Oda, 1999), s. 286-8.

ve Herbert– kendilerinden beklenenleri yapmadığı için, hiçbir şeyin ve hiç kimsenin kendilerine verilmiş olan role uymadığını pek zorlanmadan anlarız. Oyuncu ile rolü arasındaki, seyirci ile icracı arasındaki, konuşmacı ile sözcükler arasındaki, sahne düzenlemesi ile gerçek sahne arasındaki uyum: Bütün bunlar çığrından çıkmıştır ve örneğin, oyuncu ile rolü birbirlerine tam olarak uymuş olsaydı davranacaklarından farklı davranmaktadırlar. Kısacası, bu neşeli, gürültücü, münasebetsiz temsil sırasında hiçbir şey, bizim temsil edileceğini umduğumuz şeyi tam manasıyla temsil etmez. Bizim kafamızda Hamlet'in soylu görünmesi, seyircinin sessiz olması ve hayaletin hayalete benzemesi gerektiğini söyleyen bir resim vardır. Bu karşılanmayan beklentilerin yarattığı etki, bu kadar suiistimale uğramasına rağmen, yine de neredeyse Dickens'ın tasvir ettiği her şeye sızmayı, bütün olup bitenleri yönlendirmeyi başaran büyük bir oyunun gülünçleştirilmesidir. Hatta Shakespeare'in oyununun, bu oyunun metninin sahne dışında varlığını somut olarak hissettirdiğini ve sahnede olup bitenlerin metnin bu temsile hâkim olacak güce yeterince sahip olamayışının sonucu olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zira işlerin yanlış gitmesi yalnız kumpanyanın ve seyircilerin yetersizliğinden kaynaklanmaz, aynı zamanda metnin kendi temsilinin "gerektiği gibi" işlemesini sağlayacak otoriteye sahip olmayışının da ürünüdür.

Bir şey daha. İş, düzeylerin birbirine karışmasıyla ve özgün metin ile sahnelenişi arasında hiçbir karşılıklılığın olmayışıyla da bitmez; ayrıca Dickens'ın bu feci akşama ilişkin anlattıklarının her yerinde *Hamlet* piyesi mevcuttur. Dickens bize aslında ikili bir sahne, müzikle analoji yapacak olursak, bir tema ve çeşitlemelerini sunar; Dickens'ın nesrinde metin ya da temayla onun karmakarışık, yeni bir çeşitlemesi aynı anda ortaya çıkar. Dickens'ın anlatısı *Hamlet* ile gülünçleştirilen *Hamlet*'i bir arada tasvir etmeyi başarır; üstelik bunu da salt montaj olarak değil eleştiri niyetiyle yapar, saygın başyapıtı kendi yaralanabilirliğiyle yüzleştirir, bir edebiyat anıtını kendi yazılı ve dolayısıyla kaçınılmaz sonucunu kabul etmeye, hatta içine sindirmeye iter ki bu sonuç şudur: Yapıt her temsil edilişinde, temsil kaynak metnin ikamesi olacak ve bu böyle sonsuza kadar devam edecek, kaynak metin de giderek daha farazi bir "kaynak" halini alacaktır. Yani, Dickens aynı anda, bir tiyatro metninin hem sahneye konması beklenen şekilde sahneye konuluşunu hem de yeni bir yapılanma içinde, fena halde gülünçleştirilmiş bir biçimde sahneye konuluşunu anlatır. Eski ile yeni, sırf Dickens onları bir araya getirip komik olayların peşpeşe geldi-

ği görece katı bir komedi yöntemine başvurararak aynı anda olmalarını sağladığı için, biz okurların gözünde de bir arada varolabilmektedirler. Shakespeare'in yazdığı biçimiyle *Hamlet* bütün hikâyenin merkezinde ya da kaynağında iken; Dickens bize merkezin sadece tutunamamakla kalmadığı, tutunamadığı için de oyunun yeni, yıkıcı bir biçimde dışmerkezli suretlerini üretişini komik denecek ölçüde düz bir biçimde sunar. Böylelikle metnin gücünün daha önce onun hakkında söylediklerimin tam tersinde yattığı ortaya çıkar; metin kendisi hakkındaki bütün yanlış yorumlara ve yanlış okumalara hâkimdir, hatta bunlara izin verir, bunları icat eder; bunlar metnin işlevleridir.

Derrida kariyerinin en başından beri böyle şeylerin sunduğu imkânların büyüsüne kapılmıştır. Derrida'nın mevcudiyet hakkındaki, Batı metafiziğinin yazı karşısında sese tanıdığı ayrıcalık hakkındaki, modern düşüncede merkez ya da köken düşüncesinin ortadan kalkması hakkındaki felsefi düşüncelerinin bazılarının gayet gayri felsefi öncülerine Dickens'ta da rastlanır. Dickens, Shakespeare'in *Hamlet* diye büyük bir oyunun yazarı olmasının basit, yadsınamaz bir olgu olduğunu, ama *Hamlet*'in, canı isteyen herkes tarafından ele alınıp baştan başa yeniden kurulmasını Shakespeare'in önleyemeyeceğini düşünür ki bu da Derrida'nın ses, mevcudiyet ve metafizik "kökenler" gibi fikirlerin, dilin edimsel gerçeklikleri için kesinlikle yetersiz olduğu şeklindeki düşüncesini andırır. Bu görüşün öteki yüzünde ise şu paradoksal görüş vardır: Shakespeare'in *metni* tabii ki kendi gülünçleştirici çeşitlemelerini konu alır, ama bunlar metnin, Shakespeare'in bir zamanlar yaşamış bir insan olarak sahip olduğu mevcudiyete değil, kendi yazılmış durumuna ve temsilin gereklerine bağlı olan güçleriyle ilgili şeylerdir.

Ses ve mevcudiyet hakkındaki bu mitlerin düşüncemizde ve çoğu yazıda (yazının temsil etmesi beklenen düşünce ya da ses gibi bir şeyin yansımasından ibaret olduğu fikri, yazının sahip olduğu bütün statüyü yıkar) nasıl sürdüğünü gösterme tekniğini Derrida gibi, bu sahnede Dickens ya da –bir örnek daha verecek olursak– *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*'da [Kral Arthur'un Sarayında Connecticut'lı Bir Amerikalı] Mark Twain de kullanır. Derrida kendi yaptığı türden putkırıcılıkların eski mitleri bir anlamda yeniden geçerli kıldığını kendisi de teslim eder; keza Dickens'ın yaptığı *Hamlet* parodisi de Shakespeare'e yönelik bir saygı ifadesidir. Derrida, kendi felsefesinden bir *paleonymy* biçimi olarak söz ederken bunu kasteder. Derrida'ya göre, eski fikirlerin bizim ve onun üzerindeki "hükmü" (*La Voix*

et le phénomène'de *prise* sözcüğünü kullanır), şuradan gelir: Bu fikirler düşünüş biçimimizin üzerine neredeyse tamamen (ama sadece neredeyse) ipotek koymuşlar; belli fikirlerin (*impensés*) eleştirellikten uzak bir biçimde kabul edilmesine neden olmuşlardır ve –bu daha önemlidir– kendisi de bir felsefeci olarak bizleri eski fikirlerden tamamen kurtaran yeni bir düşünme yolu keşfedememiştir. Derrida, yapmak istediği şeyin eski fikirlerin yerine yenilerini geçirmek olmadığı konusunda son derece titizdir, zira eskisinin yerini alacak yeni bir ortodoksi başlatmak gibi bir niyeti olmadığı açıktır. Ancak, onun yapıtından böyle bir ortodoksinin doğup doğmadığı, Derrida ve müritleri tarafından bence kasten ihmal edilen önemli bir sorudur.

Peki ama Derrida'nın (kendi deyişiyle) felsefi yapıbozum stratejisi nedir ve *Büyük Umutlar*'daki sahne bu stratejinin başvurduğu tekniklerin aydınlatılmasına neden ve nasıl yardımcı olmaktadır? Her türlü eleştiri ve felsefedeki temel sorunlardan biri olan temsille başlayalım. Platon'unki de dahil temsille ilgili açıklamaların çoğu bir özgün köken (orjinal) ile bir kopya ya da temsil içerir; bunların zaman içinde daha önce gelmiş olan ve daha yüksek değer taşıyan ilki, daha sonra gelen ve daha az değerli olan ikincisini belirler. İlke olarak, temsili bir temsilin, bir dizi nedenle bizzat mevcut olamayan ve kendi başına davranamayan orjinalin bazen kaçınılmaz, bazen de salt elverişli bir ikamesi olması beklenir. Nitekim temsil eden, yani ikame konumunda olan şey, orjinalden niteliksel olarak farklıdır; bunun bir nedeni de orjinalin kendisi olması ve farklılıkla kirletilmemiş olmasıdır. Çok basitleştiriyorum elbette, ama Derrida'nın felsefi konumu kabaca şöyledir: –Köken ile temsil edici şey arasındaki– farklılık, mesela dilin genellikle gerçekte varolan şeyin bir ikamesi olarak görülmesinde olduğu gibi (dilin orada dolaysız olarak bulunmayan bir fikri ya da kişiyi temsil ettiği varsayılır genellikle), bir temsile ya da ikincil nesneye eklenen bir nitelikten ibaret değildir. Derrida'ya göre farklılık, bir düzeyde, nesnelerin temsili olarak nitelendiği düzeyde, bu nesnelere eklenir, ama bir başka düzeyde, nitelemenin kendisinin salt sözel düzeyinde, farklılık çoktan farklılaşmıştır ve bu yüzden de orjinalleri ve kopyaları olan bir nitelik, fikir ya da kavram olarak görülemez. Farklılık, *diacritical** olan dile bütünüyle içsel olan bir şeydir ve sessel

* *Diacritic*: Bir sözcüğü, kendisiyle aynı harfler içeren bir başka sözcükten ayrıştırmak için kullanılan bir yazım işareti; genel olarak, *farklılaştırıcı* anlamında da kullanılır. (ç.n.)

olarak değil de görsel olarak kavranan dilin kendisinin asıl faaliyetidir. Derrida tamamen dilsel bu faaliyet için *différance* sözcüğünü uydurur; adlandırılamayan (ya da telaffuz edilemeyen) ad. "Burada adlandırılamayan bir adla yaklaşılamayan tarif edilmez bir varlık, mesela Tanrı değildir. Adlandırılamayan, adlar dediğimiz nominal etkileri, görece tekil ya da atomik yapıları, ad zincirlerini ya da ad ikamelerini yaratan oyundur."[23]

Bir şeyi adlandırmak, bir fikri, nesneyi ya da kavramı, adlandırma faaliyetinin kendisine ve ada belli bir öncelik tanıyarak özgülleştirmek demektir. Derrida, dilin esasen başka bir şeyin temsili olduğuna inandığımız sürece, dilin ne yaptığını anlayamayacağımızı; dili, kendisinin işlevsel bir ilavesi olduğu ilkel bir öz açısından kavrayabileceğimizi umduğumuz sürece, her türlü dil kullanımının yalnızca temsil anlamına değil, aynı zamanda, paradoksal olarak, temsilin sonu ya da sürekli ertelenmesi ve Derrida'nın yazı dediği başka bir şeyin başlangıcı olduğunu göremeyeceğimizi –anlamamızı demesek de– görmemizi ister. Salt kendisinden daha iyi bir şeyin ikamesi olarak değil başlı başına bir faaliyet olarak kullanılan dili, yazının konuşmadan daha doğru ve daha maddi bir biçimde imlediğini görmediğimiz sürece, bu "daha iyi şey"in köklü bir yanılsama olduğunu kavrayamayız (zira söz konusu iyi şey orada olabilseydi, olurdu). Kısacası, metafiziğin pençesinden kurtulamayız.

Yazılı dil temsil içerir, tıpkı Pip'in gördüğü oyunun bir temsil olması gibi; ama dilin –daha doğrusu yazının, çünkü Derrida hep yazıdan bahseder– ve icranın temsil olduklarını söylemek, başka bir şey olabileceklerini söylemek anlamına gelmez. Başka bir şey olamazlar, çünkü Shakespeare'in *Hamlet* denen oyunu aynı zamanda bir yazıdır ve her türlü yazı da, başka bir şeyin ikamesi değil; dilin kullanılması gerektiği zaman, en azından sürekli, yinelenebilir temsil imkânının söz konusu olduğu sürece, ortada yalnızca yazı olduğunun kabulüdür. Birdenbire, temsil kavramının kendisinin yeni bir belirsizlik kazandığını görürüz, tıpkı her *Hamlet* temsilinin –ne kadar budalaca olursa olsun– oyunun kendi sözel, hatta tematik istikrarsızlığını onaylaması gibi. Derrida'yı da Dickens'ın yaptığı şeyi yaparken görürüz; yani temsil kavramının bir sahnede (bunun gayet uygun bir yer olduğu açıktır) kendi kendisini temsil etmesini sağlarken. Bu sahnede, bildik bir metnin en azından iki çeşitlemesi, birbirlerinin yoluna ve tepesine

23. Derrida, *Speech and Phenomena*, s. 159.

çıkar, birbirlerini yürürlükten kaldırırlar, içlerinden yeni olanı eskisine eklenir ve bütün bunlar Dickens'ın kendi nesri içinde olur (ki zaten ancak burada olabilir). Nitekim Derrida durmadan temsille ilgilenirken, kendisini sürekli ama son derece ekonomik bir totoloji içine sokar. Kendi nesrini, belli mevcudiyet fikirlerini ve bu fikirlerin Platon'dan Heidegger'e bir dizi metin içindeki temsillerini temsil etmek için kullanır; sonra da bu metinleri temsil ederken onları yeniden okur ve yeniden yazar; bizi bu metinleri bir şeyin temsilleri olarak, kendileri dışındaki aşkın bir gösterilene yapılan göndermeler olarak değil; bir metin için mükemmel ölçüde temsili yollardan yalnızca kendilerini temsil eden metinler olarak görmeye teşvik eder.

Büyük bir olasılıkla günümüzün en sofistike ve karmaşık anlam ve metinsellik teorilerinden birinin fazlasıyla sade bir özeti bu. Bu özeti yapmamın temel nedeni, Derrida'nın bazı fikirlerini (ama kesinlikle sistemini değil, tabii eğer böyle bir şeyi varsa) öne çıkarıp onlar hakkında daha ayrıntılı konuşabilmektir. Bu fikirler günümüzde, kendinden memnun fikirlerden oluşan devasa bir bütün olarak kültür ile sistem ya da yöntem, yani tarihten, öznellikten ya da koşullardan bağımsız olduğunu iddia eden egemen bir tekniği andıran her türlü şey arasında bir yere yerleşmek isteyebilecek eleştirmenler için özellikle ilgi çekicidir. Ayrıca, Derrida'nın yapıtı, benim savunduğum şu görüş için de önemlidir: Eleştiri, salt bir kendi-kendini-geçerli-kılma biçimi olmak istemiyorsa, bilgiyi hedeflemeli ve dahası, irade ve akılla bağıntılı bir şey olarak bilgiyi ele almaya, belirlemeye ve üretmeye çalışmalıdır.

Derrida'nın yazılarının çoğu salt mekânsal metaforları değil, daha özgül bir biçimde teatral metaforları da kullanır. Örneğin Freud'un yapıtında yazı, *écriture*, bir sahne düzenlemesini taklit etmeye çalışan türden bir metinselliğe sahipmiş gibi görülür. Derrida'nın *L'Écriture et la différence*'da Artaud hakkındaki iki dikkate değer denemesinde, Artaud'nun sonsuzca yinelenebilen bir temsile duyduğu ilgi, Derrida'nın yazıyı bir iz'in sonsuzca öbürünün yerine ikame edilmesi olarak gören fikrini açımlamak için ve ayrıca metnin mekânını oyun, *jeu* tarafından harekete geçirilen bir mekân olarak tanımlamak için kullanılır. Keza Derrida, Artaud'nun tiyatro anlayışındaki indirgenemez muğlaklığı ve onun da –kendisi gibi– her şeyi tiyatro açısından görmesi gerektiğini gösterir, ama aynı zamanda "Artaud tiyatronun imkânsızlığını da arzuluyordu, sahneyi silmek istiyordu, her zaman babanın ikamet ettiği ya da musallat olduğu ve cinayetin tekrarlanması-

na tâbi bir yerde geçen şeyleri artık görmek istemiyordu."[24] Daha önce bahsettiğim yarı-montaj tekniği, Derrida tarafından yalnızca yazıyla, her türlü yazıyla bağlantılı bir şey olarak tanımlanır; *burada* yazım süreci sürekli izler bırakır, kendi izini sürer ve kendi kendini siler; eski ve yeni Derrida'nın *la double scéne* adını verdiği şey içinde birleşir. Derrida, sonraları, ısrarla kullandığı sözcük oyunları dizilerinden birine başvurarak, bununla yaptığı şeye *double science* (çifte bilim) adını verir ki bu da Mallarmé'nin yazısı hakkındaki iki bölümlü konferansının başlığını, *la double séance*'ı (çifte seans) hatırlatır.

Bütün bunlar, Derrida'nın yapıtında sayfa ile tiyatro sahnesi arasında bir tür daimi etkileşim kurar. Ama etkileşim mevkii –kendisi de bir sayfa ve bir sahne olan– Derrida'nın nesridir. Derrida'nın son dönem yapıtlarında bu nesir, kronolojik dizi, mantıksal sıralama ve çizgisel hareketten çok, ani ve takip etmesi son derece güç yanal ve tamamlayıcı nitelikte hareket yoluyla işlemeye çalışmaktadır.[25] Bu hareketin amacı, Derrida'nın sayfasını, geleneksel metinleri, yazarları, sorunları ve temaları az çok daimi olarak tanımsızlaştıracak ve temasızlaştıracak biçimde sunan bir eleştirel okumanın kendi kendine yeterli gibi görünen mekânına dönüştürmektir. Nitekim metinsellik sahnenin yazılı eşdeğeri olarak görülür; ama bu sahnede, paradoksal bir biçimde, yalnızca üzerlerinden atlanacak sınırlar, sayısız parçaya ayrıştırılacak aktörler, hiçbir yaptırımla karşılaşmaksızın içeri girip çıkan seyirciler ve sahne-sayfanın hangi tarafında yazdığına, yeniden yazdığına ya da okuduğuna karar veremeyen bir yazar vardır. (Bununla Pirandello ve Beckett arasındaki benzerlikleri kaydetmekte fayda var.)

Derrida'nın sözel gösterilerinin polemik amacı, felsefi (ve hatta popüler) düşüncenin asli dayanakları olduğunu düşündüğü şeyleri yeniden düşünmektir. Derrida'ya göre, bu dayanaklar arasında yer alan "töz/varoluş/öz (*ousia*)"[26] olarak yetkilendirici mevcudiyet fikri ve onunla birlikte Platoncu idealar, Hegelci sentez ve edebiyat eleştirisindeki totalleştirme eğilimi gibi yönlendirici fikirlerden oluşan buyurgan kurgu, artık miyadını doldurmuştur ve bunlara değer vermiş

24. Derrida, "The Theater of Cruelty", *Writing and Difference*, s. 249.

25. *Glas* ve Derrida'nın söz ustalığı hakkında Geoffrey Hartman'ın *The Georgia Review*'deki şu iki yazısında gayet hoş bir açıklama vardır: "Monsieur Texte: On Jacques Derrida, His *Glas*" (Kış 1975), s. 759-97; "Monsieur Texte II: Epiphany in Echoland", (Bahar 1976), s. 169-97.

26. Derrida, *Of Grammatology*, s. 12.

olan şey bir "dış" güç değil, metinlerin yanlış okunmasıdır. Metinleri yanlış okumayı mümkün kılan şey de metinlerin kendileridir, zira metinlerde –en iyilerinde– her türlü anlam imkânı ham, işlenmemiş bir durumda varolmaktadır. Bu, Derrida'nın başlıca felsefi fikridir; onun ilan ettiği halde uygulamadığı bilimi, *gramatoloji* bu fikir sayesinde mümkün olabilmiştir. Ancak Derrida'nın yapıtı aynı zamanda, bir metinde neler olduğuna karar verme; bir eleştiri metninin kendi ebeveyn metninden eleştirmenlerin sandığı kadar kolayca ayırılıp ayrılamayacağını belirleyebilme; bir metnin anlamını anlam kavramının kendisi içinde tutabilme; ve bütün metinlerin neredeyse androjen üsluplarını okura verilen yanlış talimatlar, kurmaca nesneler, gerçekliğe yönelik gelip geçici başvurular gibi yolların oluşturduğu bütün bir yapı içinde –metin ve belki de eleştirmen ne kadar büyükse, o kadar ustaca– gizlemeye çalıştıkları yönünde baskın bir şüphe duymaksızın metin okuyabilme imkânını da ortadan kaldırır.[27] Zira yazıyla uğraşabilmek için elimizde yalnızca yazı olduğundan, geleneksel kavrayış tarzlarımızın epeyce değiştirilmesi gerekir.

Derrida'nın geleneksel düşünceyi artık işe yarayabilme imkânı kalmayıncaya dek karmakarışık etme tarzının önemli bir örneği, bir metnin soykütüğü hakkındaki şu pasajda bulunabilir:

> Bir metnin soykütüğünü doğru olarak betimleyecek metaforun hâlâ *yasak* olduğunu biliyoruz [yani, bir metnin nereden geldiğini düşünmeye çalışırsak, "yazar" gibi dışsal bir kavramla kalırız ve bu da metnin metne özgü kökenlerini –bu apayrı bir meseledir– kavramaya çalışmamızı önler]. Sözdizimiyle ve sözlükçesiyle, puntosuyla, satır aralarıyla, kenar boşluklarıyla bir metnin tarihsel müştemilatı hiçbir zaman düz bir çizgi değildir. Ne bulaşma yoluyla işleyen nedenselliktir ne de katmanların basitçe birikmesi. Ödünç alınmış parçaların salt yan yana konması bile değildir. Eğer bir metin her zaman kendi köklerine ilişkin kendi kendine bir temsil sunuyorsa, bu kökler ancak bu temsil sayesinde, deyim yerindeyse, toprağa asla dokunmadan yaşarlar [buna tamamen itiraz etmek mümkün, çünkü Derrida metinlerin başka metinlere, koşullara, gerçekliğe bağlanma biçiminin üzerinden çok hızlı geçiyor]; bu yüzden *köksel özleri* şüphesiz tahrip olur, ama *kök salma işlevlerinin* zorunluluğu değil.[28]

Böyle bir mantığın (*mise en abîme*) sonucu, metinde metindışı bir manivela işlevine sahip olduğunu düşündüğümüz her şeyin metinsel

27. Derrida'nın üslup ve cinsellik hakkındaki en kapsamlı analizi şurada bulunabilir: "La Question du style", *Nietzsche aujourd'hui?* içinde (Paris: Editions 10/18, 1973), s. 235-99.

28. Derrida, *Of Grammatology*, s. 101.

bir işleve indirgenmesidir. Bir metinde önemli olan şey, sahip olduğu metinselliğin, gerçeklikteki kökleri ya da gerçeklikle kurduğu bağlantılar gibi şeyler hakkında bizzat kendisinin açık açık söylediği sözleri ihlal etmesidir. Derrida yazının üretimi ile organik hayatın üretimi arasındaki bariz analojinin (bu benzerlik, örneğin *seme* ile *semen* arasındaki koşutluk yüzünden dile getirilir) büyüsüne kapılmaktansa, bu benzerliği parçalar, meseleyi tersine çevirir. Kitap hakkındaki kültürel olarak caiz fikir, bir bütünlük fikridir –bunun en büyük numunesi de ansiklopedidir– ve bu bütünlük, kendi kendini eğlendiren bir pedagog ya da baba gibi anlamı döngüsel, tek kaynaktan türemiş ve ona mahkûm hale getiren bir tekil Köken tarafından tasarlanan bir fikirler ailesi üretir. Her kavram, bir diğerini tekrar tekrar onaylayarak, kendi kendini döllemeye tanıklık eder.[29] Derrida bu kavramlar kümesinin karşısına –Derrida'nın en tutarlı biçimde ilginç kitabı *La Dissémination*'un merkezinde, anlamlar ve metinler hakkında tartışılırken sık sık başvurulan cinsel dil vardır–, zıt yönde bir hareket çıkarır (Wopsle'ın *Hamlet*'indeki aktörlerin Shakespeare'in *Hamlet*'inin içine yerleştirilmeleri gibi). Bu harekete de *dissémination* [tohum saçma] adını verir; *dissémination* kesinlikle bir kavram değildir; Derrida başka bir yerde onu, metinselliğin anlamsal ufuklarını yıkıp geçme gücü olarak tanımlar.

Tohum saçma hiçbir *anlama gelmez*. Bir kaynağa, kökene ya da babaya dönme anlayışını gerektirmez. Tam tersine, metni kendi yazımı içinde gösteren belli bir mecazi iğdiş etme getirir; sentezle çözüme ulaşan Hegelci üçlemeyi [tez, antitez, sentez] ve anlam ve temsil anlayışlarımızı biçimlendiren Platoncu fikri iğdiş eder. Tohum saçma yazının daimi yıkıcılığını *muhafaza eder*; gerçek gücünü çokanlamlılığından alan metinlerin olmasa da (zaten bunlar yorumbilgisel olarak çeşitli tematik başlıklar altında toplanabilirler; tıpkı Jean-Pierre Richard'ın Mallarmé hakkındaki açıklamasında, şairin bütün yapıtlarını çok çeşitli biçimlerde kulanılabilen "un monde imaginaire" başlığı altında toplaması gibi[30]), güçleri sonsuzca genelleştirilebilmelerinden ve çoğaltılabilmelerinden gelen metinlerin temeldeki karar verilemezliğini muhafaza eder.

Metin kavramının kapsamının düzenli bir biçimde genişletilmesiyle birlikte, tohum saçma anlamın ya da imlemin etkilerini yönlendiren farklı bir yasa ("şey"in, gerçekliğin, nesnelliğin vs. içselliği), sözcüğün metafizik anlamında

29. Derrida, *Dissemination*, s. 55-61. 30. Bkz. *a.g.y.*, s. 277 ve devamı.

yazı ile yazının "dışarı"sı arasında farklı bir ilişki kaydeder... Tohum saçma *aynı zamanda* kendini açıklar da... Tohumun heterojenliği ve mutlak dışsallığı olan bu dölleyici, başlatıcı *différance* kendini bir program olarak kurar, ama bu formelleştirilemeyen bir programdır (ki bunun da formelleştirile*bilen* nedenleri vardır). Demek ki tohumun kodunun sonsuzluğu, gediği, ansiklopedik döngüdeki kendine-mevcut-oluşla doymuş bir form almaz.[31]

Dolayısıyla, Derrida'nın *De la grammatologie*'de ve ondan sonraki metinlerinde bulunan olağanüstü parlak yorumlarının her biri, metindeki bu noktadan; etrafında metnin heterodoks metinselliğinin, mesajından ya da anlamlarından ayrı olarak, örgütlendiği noktadan; metnin metinselliğinin, kendi örgütlenemez enerjisinin yıkıcı bir biçimde saçılmasıyla kendisine *doğru* hareket ettiği noktadan yola çıkar. Bu noktalar, antikavramlardan, Derrida'nın metnin indirgenemez metinselliğinin yattığına inandığı (ve bunu gösterdiği) metin parçalarından ibaret olan sözcüklerdir. Bu antikavramlar, antiadlar, karşıfikirler kesin bir biçimde sınıflandırılmaya gelmezler. Sadece metinsel olmalarının ve aynı zamanda heterodoks olmalarının nedeni de budur. Derrida'nın yapıbozum yöntemi bunları serbest bırakma işlevi görür; *onun* bütün metinlerindeki doruk noktasında, bu antikavramların, sözcükten başka bir şey olmayan bu sözcüklerin icra ettiği bir gösteri bulunur. Yani Derrida'nın işaret ettiği şey, "bir yazı sahnesinin içindeki bir yazı sahnesinin içindeki bir yazı sahnesi... şeklinde, metinde belirginleşen yapısal bir zorunluluk yüzünden sonsuza kadar gider."[32] Ancak *syncatégorèmes* olan sözcükler –sürerli koşaç gibi, sözdizimsel bir işlevi olan ama anlamsal işlevler de görebilen sözcükler[33]– metinselliği asli hali içinde ortaya çıkarabilirler. Bu sözcüklerin sonsuz, bu yüzden de tohum saçıcı bir esneklikleri vardır; (biraz Freud'un zıt anlamlar taşıyabilen asli sözcüklerini andırırcasına) hem şu hem de bu anlama gelebilirler, ama Derrida'nın onlarla ilgilenmesinin nedeni, bir metni benzersiz bir biçimde yazılmış bir olgu haline, dile getirilebilir anlama eklenen bir tür eklenti haline büyük fikirlerin değil, onların getirilmesidir. Bu eklentililik de, metnin, kendini tüketmeden ve hiçbir şeyi (örneğin, bir sürü gizli anlamı) yedeğine almadan kendini yineleyebilme özelliğidir. Nitekim Derrida'nın *Phaedrus* okuması, *pharmakos* sözcüğünün açımlanmasından ibarettir; bu sözcük Platon'a, fikirlerin değil metinsel yinelemenin örnekleri olarak doğru ile doğru ol-

31. *A.g.y.*, s. 42, 52. 32. *A.g.y.*, s. 223.
33. Derrida, *Marges de la philosophie*, s. 209-46 ("Le Supplement de copule")

mayanın yan yana varoldukları bir metin üretecek şekilde yazma olanağı sağlar.[34]

Derrida bu ayrıcalıklı sözcükler, bu sihirli metinsel işaretler hakkında şunları söyler:

"Hymen" için geçerli olan, *pharmakon, supplément, différence* gibi tüm diğer göstergeler için de gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra geçerlidir; bunlar her zaman sözdizimlerinin –sözdizimi ister bir anlamda "içsel", yani iki uzlaşmaz anlamı aynı boyunduruğa, *huph'hen*'e koşup birleştiriyor olsun, ister "dışsal", yani sözcüğün işlev gördüğü koda bağımlı olsun– ürünü olan çifte, çelişkili, karar verilemez bir değere sahiptirler. Ama bir göstergenin sözdizimsel bileşimi ve ayrışması, içsel ile dışsal arasındaki bu alternatifi işlevsiz kılar. Burada işbaşındaki büyük ya da küçük sözdizimsel birimlerle ve yoğunlaşmadaki ekonomik farklılıklarla uğraşılmaktadır. Bütün bunları aynı şeye indirgemeden, tam tersine, eksenleri belirsiz kalan noktalarda, belli bir dizisel yasa saptamak mümkündür: Bunlar herhangi bir *Erinnerung* ya da *Aufhebung* yoluyla hiçbir zaman dolayımlanamayan, zaptedilemeyen, aşılamayan ya da diyalektikleştirilemeyen bölgeleri işaret ederler. Bütün bu oyun efektlerinin, felsefi olarak zaptedilemeyen bu "sözcükler"in, çok farklı tarihsel bağlamlarda, yazıyla gayet tekil bir ilişki kurmuş olmaları rastlantı mıdır? Bu "sözcükler" oyunlarına hem çelişkiyi hem de çelişmezliği (ve çelişki ile çelişmezlik *arasındaki* çelişki ve çelişmezliği) dahil ederler. Bunlar herhangi bir diyalektik *Aufhebung* yapılmaksızın, herhangi bir mola alınmaksızın, bir anlamda hem bilince hem de – Freud'un söylediğine göre, çelişkiye tahammül edebilen ya da duyarsız kalabilen– bilinçdışına aittirler. Metin bunlara bağımlı olduğu, onlara doğru *eğildiği* (*s'y plie*) sürece, bir çifte sahne üzerinde bir *çifte oyun* oynar. Aralarında içinden hem geçilen hem de geçilmeyen bir peçeden başka bir şey olmamasına rağmen, birbirinden mutlak biçimde farklı olan iki ayrı yerde aynı anda işler. Bu kararsızlık ve istikrarsızlık yüzünden, Platon olsa bu iki tiyatrodan kaynaklanan çifte bilime *episteme* değil *doxa* adını verirdi.[35]

Bütün bu sözcüklerin paylaştığı şey ortak bir anlamdan çok, Derrida'nın Mallarmé yorumunu yönlendirmek için kullandığı *hymen* sözcüğünü ya da *Marges*'ın en başındaki *tympan* sözcüğünü andıran ortak bir yapıdır.[36] Sözcüğün karar verilemez anlamı –*hymen* [kızlık zarı] bir kalem oynatmayla *hymne*'e [ilâhi] dönüştürülebilir– aşırı duyarlı, geçirgen bir hücre zarına benzer; sözcüğün farklı imlemlerini, farklı konumlarını, (katlanmış bir kâğıt parçasındaki gibi) farklı yüzlerini işaretleyen bu zara, bizzat kendisinin başlattığı, kendine çektiği ve sonuçta da kendi *içinden* salıvermek zorunda kaldığı ayartma faaliyeti kolayca nüfuz edebilir. Derrida'nın anahtar sözcükleri bir yandan da

34. Derrida, *Dissemination*, s. 134. 35. *A.g.y.*, s. 221.
36. Derrida, *Marges de la philosophie*, s.i-xxv ("Tympan").

ıslah edilmemiş göstergelerdir: Derrida bunların gösterenlerden daha anlamlı hale getirilemeyeceğini söyler. Ciddi bir ihtiyacı ya da faydayı karşılayan bir felsefenin bünyesine dahil edilemeyen bütün sözcükler boşuna ya da gayri ciddi olduğuna göre, bunlarda da uçarı bir yan vardır demek ki.[37]

Derrida, Condillac'ın bir önerisinden, ayrıca da Nietzsche'nin yazısının eğitici felsefe ile kayıtsız bir görüntü sunan şarkı, mesel, aforizma ya da kehanetler arasında sürekli gidip gelişinden yola çıkarak bir felsefi eleştiri ve analiz üslubunu başlatmıştır. Ciddi olduğu varsayılan eleştirinin ve felsefenin ihmal ettiği köşelere bilinçli bir biçimde sapan (Derrida, *erreur*'le akraba *errance* sözcüğünü kullanır) bir üsluptur bu. Tıpkı Lukács'ınki gibi, "bunlar yalnızca deneme" itirazına karşı kendini kasten savunmasız bırakan denemeler şeklinde kaleme aldığı yapıtının tohum saçıcı bir formu vardır ve bu formun amacı anlamı yerli yerinde tutmak değil, çoğaltmaktır. Derrida'nın denemelerinde serimlemenin alıştığımız kolaylıkları bir kenara atılmıştır; Derrida'yı anıştırmadan sözcük oyununa, oradan da uydurulmuş sözcüklere hızla geçerken takip etmek zaman zaman imkânsızlaşır. Ama Derrida'nın yapıbozum tekniği sözcüğün katı anlamıyla bir keşif biçimidir (Mark Schrorer'in ünlü tabirini ihtiyatlı bir biçimde kullanıyorum). Bu keşfin malzemesi sadece metinlerin metinselliği, bilinen kategorilere oturtulamayan bir metnin tuhaf sözel egzantriklikleri, hatta yapıları içinde yazılışları ile öne sürülen anlamları arasında çözülmez bir belirsizlik taşıyan metinler bile değil; söyleme ile yazma arasındaki, namevcut/mevcut sözcük ile onun yazıda sınırsızca tekrarlanması arasındaki karşıtlıktır. Derrida'nın icra etmek istediği şey, "sözmerkezciliğin yazılı önerisi; dışarının dışarıda-oluşunun ve içeriye incitici bir biçimde girişinin aynı anda olumlanması"dır.[38] Bu muamma, değişmez bir biçimde, istikrarlı bir doğruluk söylemi içinde değil, (burada Derrida Nietzsche'yi olumlayan bir tavır takınmaktadır) gizli araçları ve ajanları edebiyatın mecazi güçleri olan bir söylemde barınır. Derrida "Beyaz Mitoloji" adlı denemesinde bu noktayı vurgular.[39] Derrida'nın bütün yapıtları, felsefenin ortaya koyduğu katı yapıların hepsindeki *entame*'ı –yarığı, kesiği– açığa çıkarmaya çalışır; kendi dı-

37. Derrida, "L'Archéologie du frivole". Bu yazı Condillac'ın şu kitabının sunuş yazısıdır: *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Paris: Galilée, 1973), s. 90.

38. Derrida, *Dissemination*, s. 134.

39. Derrida, *Marges de la philosophie*, s.247-324.

şına işaret etme, mevcudiyet ve ses olmayınca kendisini eksik ve yetersiz ilan etme yönündeki ısrarlı arzusuyla yazılı dilin kendi kendisinde çoktan açmış olduğu bir *entame*'dır bu. Böylece ses, yazıya oranla ikincil görünür, çünkü yazının yönelimi, tam da, her türlü kurmacanın kendi karşıtını muteberleştirme, hatta yaratma ve sonra da ona tâbi olarak davranma, ona görünmeyecek hale gelme yönelimidir.

Derrida'nın analiz ve keşif amaçlarıyla seçtiği metinlerin kapsamı –takipçilerinin analizlerinde kullandıkları metinlerin çok daha dar kapsamıyla kıyaslandığında– görece geniştir; Platon'dan Heidegger'e, Sollers'e, Blanchot'ya ve Bataille'a kadar uzanır. Derrida yaptığı okumalarla Batı kültüründeki yaygın fikirleri yerinden etmeyi amaçladığından, ele aldığı metinleri bu fikirleri etkili bir biçimde cisimleştirdikleri için seçmiş görünmektedir. Mesela Rousseau, Platon ve Hegel'in sözmerkezci düşüncenin çelişkili olmayan çelişkilerini örnekledikleri ve bu çelişkilerin içine gömülmüş oldukları gösterilir. Daha yakın dönemlerden yazarlar –örneğin, Lévi-Strauss ve Foucault– oldukça sıradan polemikçi amaçlarla seçilmiş gibi görünürler. Ancak, Derrida'nın yapıtının yüzeysel bir okuması bile, örtük bir hiyerarşinin varlığını ortaya koyacaktır; Derrida'nın ele aldığı metinlerde parlak bir biçimde yeni anlamlar ortaya çıkarmasından ziyade açıkça dile getirilmeyişiyle uzlaşımsallığı artan bir hiyerarşiyi. Mesela, Derrida'ya göre, Platon, Hegel ve Rousseau ya çağ açmışlar ya da belli çağları pekiştirmişlerdir; Mallarmé devrimci bir şiir pratiği başlatmıştır; Heidegger ve Bataille hem kanonlaştırdıkları hem de yeniden ifade ettikleri sorunlarla açıktan açığa boğuşmuşlardır. Bu şahsiyetlerin tarihsel olarak nitelendirilme biçimleri, beşeri bilimler ya da Batı düşüncesinin başyapıtları konusunda uzman birinin hazırlayabileceği herhangi bir listeyi destekleyecektir. Ancak Rousseau çağının neden aynı zamanda Condillac çağı olmadığına, ya da Rousseau'nun dil teorisine Vico'nun, Sir William Jones'un ya da hatta Coleridge'in teorilerine göre neden öncelik verildiğine dair hiçbir açıklama yapılmaz. Bence bunlar Derrida'nın yaptıkları içinde marjinal kalan tarihsel yorum sorunları olmadıkları halde, Derrida bu meselelere girmez; ama bunlar beni Derrida'nın yapıtının gündeme getirdiği önemli sorulara götürüyor.

Derrida ve Foucault hakkındaki görüşlerimi belirtmeye şunu söyleyerek başlamıştım: Eleştiri hakkında farklı görüşleri temsil etmelerine rağmen, her ikisi de hüküm süren kültürel hegemonya karşısında revizyonist konumlar almaya çalışırlar –yaptıkları eleştiri de böyle bir

konum alabilmeleri için kültürel hegemonyanın ne olduğuna dair bir açıklama sunar–, ama öte yandan bizzat kendi yaptıklarının bir eleştirel ortodoksiye, değişimden etkilenmeyen ve kendi sorunları karşısında duyarsız kalan, düşünmeyen bir düşünce sistemine dönüşebilmesi tehlikesinin de farkındadırlar. Derrida'nın konumu ve bütün üretimi, Batı kültürünün merkezindeki yanlış anlayışları ve eleştirellikten uzak bir biçimde kabullenilmiş kavramları araştırmaya hasredilmiştir. Hiç değilse bir vesileyle de, bir devlet kurumunda çalışan felsefe öğretmeninin, fikirlerin öğretmenden öğrenciye geçip sonra da geri gelmesini sağlayan sistemi anlamak konusunda özel bir sorumluluk taşıdığını işaret etmiştir. Bu, resmi olarak işgal ettiği öğretim konumuyla da ilgilidir; Derrida bu konumun taşıdığı adın ironikliğine de duyarlıdır: *Agrégé-répétiteur* [yardımcı doçent]. Ayrıca *corps enseignant*'ın da bir parçasıdır ve bu biraz uzlaşmacı konumun anlamına karşı da duyarlı bir tavır takınır:

> Bedenim muhteşem. Bütün ışık üzerinde toplanmış. Önce yukarıdan üzerime projektör ışığı düşüyor. Sonra bedenim ışıldıyor ve seyircilerin bakışlarını kendine çekiyor. Ama artık yalnızca bir beden olmadığı için de muhteşem. En azından bir bedeni daha, öğretim bedenini [*le corps enseignant* –Burada beden "topluluk" anlamında kullanılıyor] de temsil ederek kendini yüceltiyor; bu bedenin hem bir parçası hem de bütünü olması, bütünü görmeyi mümkün kılan bir üyesi olması gerekir ve bu bütün de kendini, aralarındaki sözleşme hiçbir zaman alenen teşhir edilmeyen felsefi bedenin ve sosyopolitik bedenin zar zor görünen saydam temsili olarak kendini silmesi sayesinde üretir.[40]

Derrida'nın, kendisinin olduğu şey olmanın, yani kendine ait bir projesi olan bir felsefeci ve bir öğretmen olmanın kurumsal, tarihsel ve siyasi sonuçlarına ve gerçekliklerine dair yaptığı tek analiz olan bu pasajda tiyatro metaforu iyi kullanılmıştır. Ama bu özel ve ayrıcalıklı konumu betimleme işini biraz kısa kesmiştir. Yapıbozum yönteminin uzun ve kısa felsefi düşünce zincirleri arasında ayrım yapmaya kalkışmaktansa, "en eski makinenin [Derrida burada, felsefi gelenek içinde örneklendiği şekliyle Batı düşüncesinin bütün işletim yapısından bahsediyor] çoğul güçlerinin, nasıl olup da her zaman edisyondan geçirilmemiş bir durumda yeniden kullanılabildiği"yle[41] ilgilenmesi gerektiğini söylemek yeterli midir? Bense genel göndermelere konu

40. Derrida, "Où commence et comment finit un corps enseignant", *Politiques de la philosophie* içinde, s. 87-8.

41. *A.g.y.*, s. 73.

olduğu sürece veya tek tek metinlerde somut olarak bulunsa bile, Batı düşüncesinin bir soyutlama olarak ve olduğu gibi kalacağını düşünüyorum; Derrida ona karşı çıkmadığı için değil –betimlemeye çalıştığım incelikli biçimlerde hem karşı çıkar hem de çıkmaz–, ama Batı düşüncesi Derrida'nın kabul ettiğinden daha farklılaşmış, daha kapsayıcı ve en önemlisi de, kurumsal anlamda daha temsil edici olduğu için.

Ancak sorun burada sona ermez. Derrida olumlayıcı yapıbozumcu tekniğinin bile eski tarz felsefi sistemin yerini alacak bir program olmadığını söyleme konusunda son derece ihtiyatlı davransa da, okurlarına (ve hem Fransa'daki hem de başka yerlerdeki öğrencilerine) bir karşı-kavramlar kümesi sunma konusunda epey ilerilere gitmekten de geri durmamıştır. Derridacıların bu sözcükler hakkındaki, aslında yapıbozum yöntemi hakkındaki temel iddiaları, bunların sınırlı bir anlamsal sözlükçeye indirgenemez olduklarıdır. Bunların, meydan okudukları Batı metafiziğine özgü dogmaların ve fikirlerin aynada yansıyan karşıtları olduğu da varsayılmaz. Örneğin, *différance* ilk kez 1968'de, hepsi de *différence*'dan [ayrım, fark] farklı iki, hatta üç kök anlamı olan bir terim olarak tanımlanmıştır.[42] Ancak, Derrida 1972'de *différance*'ın "sistematik ve indirgenemez olduklarını düşündüğüm ve her biri yapıttaki tayin edici bir anda müdahalede bulunan, daha doğrusu biçimlenen kavramların meydana getirdiği bir kümelenme"ye benzediğini söylemiştir.[43] Derrida burada, *différance*'ın ya da onun belli bir yönünün tam anlamının, bir metni okurken belli bir andaki kullanımına bağlı olduğunu söylüyor herhalde. Ama bizler, bir şey nasıl hem pratik, bağlamsal, sistematik, fark edilebilir, indirgenemez olup hem de aslında –bu sözcüklerin eski anlamıyla– sabit bir öğreti, bir kavram ve bir fikir olmaz diye düşündüğümüzle kalırız. Eski ve yeni bir anlam arasında sonsuza kadar asılı kalabilir miyiz? Bu orta yerdeki karar verilemez sözcük, eski sözcükler gibi, kendisi için gittikçe daha fazla anlam toplamaz mı? Keza, Derrida'nın okuyup anahtar sözcükler etrafında düzenlediği metinler bu sözcükleri ille de (tabire Raymond Willams'ın verdiği anlamda) evrensel anahtar sözcükler düzeyine çıkarmadığı gibi, bunlar basitçe yansız sözcükler de değildir. *Supplément* bunun mükemmel bir örneğidir; zira Derrida Rousseau'da bulduğu bu sözcükten hareketle, *supplémentarité* ve şu ya

42. "La différance", *Marges de la philosophie*, s. 3-29.
43. Derrida, *Positions*, s.17.

da bu şeyin *supplément*'ı gibi, hepsi de başka metinlerin okunmasında bariz bir biçimde işe yaramış olan sözcüklerden oluşan ufak bir repertuvar inşa etmiştir. *Supplément* gibi bir sözcük gittikçe bir statü ve tarih edinmeye başlamıştır; onu kendi yapıtındaki hayati konumsal kullanımını dikkate almadan bir yana bırakmak, Derrida için tuhaf bir ihmaldir.

Şunu söylemek istiyorum: Derrida'nın yapıtı *kendisi üzerinde* birikimsel bir etki yaratmayı sürdürmektedir; müritleri ve okurları üzerindeki etkisinden hiç söz etmiyorum. Ben, Derrida'nın güçlü bir felsefe öğretmeni olarak içine düşmesi çok olası olan uzlaşımcı sistematik yöntem tuzağından akıllıca uzak durmaya çalışırken, bir yöntemi, bir mesajı andıran pek çok şey, pek çok özel sözcük ve kavram biriktirme şeklindeki doğal sonuçtan kaçmayı başarabildiğinden şüpheliyim. Derrida'nın peşpeşe yapıtlar yayımlarken yarattığı bilgi birikiminin bir havadan, bir atmosferden başka bir şey olmadığını söylemek yanlış (hatta bir hakaret) olacağına göre, bu birikimin bir konum oluşturduğunu kabul etmek zorunda kalırız (zaten kendisi de bu sözcüğü rahat rahat kullanmıştır). Bu bir konum olarak tabii ki özgülleştirilebilir, hatta ihraç bile edilebilir; ama Derrida'nın kendi tarihsel durumu karşısındaki, kendi yapıtının şu değil de bu türden yapıtlara yakın olması karşısındaki programlı tereddüdü, bu yapıtın kayda değer bir konumu ve etkisi olduğunu programlı bir biçimde inkâr etmektedir. Ayrıca, bu konumun Derrida tarafından uygulandığı metinlerin de tarihsel yoğunlukları, özgüllükleri ve ağırlıkları inkâr edilmiştir. Derrida'nın Platon'u, Rousseau'su, Mallarmé'si ve Saussure'ü: Bütün bunlar sadece metin midirler, yoksa Batı kültürüne inanan bir liberalin bakış açısından gevşek bir bilgi düzeni mi oluştururlar? Bir filozof, dilbilimci ve edebiyat eleştirmeni için nasıl bir mesleki anlama sahiptirler; bir düşünce tarihçisi için nasıl olay olabilmektedirler? Bu inceltimler daha çok genişletilebilir; keza üniversitelerde, çeşitli meslekler in teknik dili içinde, Batılı ve Batı dışı dünyalarda, azınlıkların retoriğinde, iktidarın uygulanmasında, gelenek, disiplin ve bürokrasilerin yaratılmasında ya da kesintiye uğratılmasında Platon'u, Rousseau'yu ve diğerlerini kullanan karmaşık aygıt da, insan hayatı üzerinde kalıcı bir tarihsel ve fiili etkisi olan iktidar sahibi bir aygıttır. Ama bunların Derrida'nın yaptığından daha fazla özgülleştirilmesi gerekir.

Derrida'nın kendi konumunun yeni bir ortodoksiye denk düştüğünü söyleyecek kadar ileri gitmeyeceğim. Ama şunu söyleyebilirim ki bu konum, kendine özgü bakış açısından, Derrida'nın *corps enseig-*

nant hakkındaki açıklamasında bahsettiği şeyi, yani *contrat entre ces corps*'u (bilgi, kurumlar ve iktidarın oluşturduğu bedenler/topluluklar arasındaki sözleşmeyi), "jamais exhibé sur le devant de la scène" [sahnenin önünde hiçbir zaman sergilenmediği] için gizli kalan sözleşmeyi yeterince ayrıntılı olarak aydınlığa kavuşturmuş değildir. Derrida'nın yapıtlarının önemli bir kısmı böyle bir sözleşmenin varolduğunu göstermiştir; sözmerkezci eğilimler sergileyen metinler söz konusu sözleşmenin varolduğunu ve Batı tarihi ve kültürü içinde dönem dönem varolmayı sürdürdüğünü gösteren işaretlerdir. Ama şu soruyu sormak meşrudur bence: Söz konusu sözleşmeyi bir arada tutan nedir, belli bir metafizik fikirler sisteminin ve ondan türemiş kavram, pratik ve ideolojilerin oluşturduğu bütün bir yapının, antik Yunanlılardan günümüze kadar kendini muhafaza etmesini mümkün kılan nedir? Hangi güçler bütün bu fikirleri birbirine yapışık tutmaktadır? Hangi güçler onları metinlere sokmaktadır? Bunlar kişinin düşüncesine nasıl bulaşmakta, sonra da onu nasıl teslim almaktadır? Bütün bu şeyler nedensiz rastlantılar mıdır, yoksa aslında sözmerkezcilik örnekleri ile onu zaman içinde kalıcı kılan unsurlar arasında kayda değer bir bağ mı vardır ya da kurulmalıdır? Borges "kapalı bir kitaptaki harflerin gece boyunca birbirlerine karışıp yok olmamalarına hayret ederdim," der. Biz de Derrida'nın yapıtını okurken, Batı metafiziğinin fikirlerini bütün metinlerde gece gündüz, hem de bu kadar uzun bir süre tutan şeye hayret ediyoruz. Bu sistemi *Batılı* yapan nedir? Her şeyden önce, sözleşmeyi gizli tutan ve daha da önemlisi, sözleşmenin etkilerinin son derece kontrollü, sistematik bir biçimde ortaya çıkmasını sağlayan nedir?

Bu soruların cevapları, Batı düşüncesine ait metinleri seri halinde okuyarak bulunamaz; okuma yöntemi ne kadar karmaşık olursa olsun ve bu metin serisi ne kadar sadık bir biçimde izlenirse izlensin, bu sorular cevaplanamaz. Derrida'nınki gibi, asıl isteği hem metnin içerdiği varsayılan basit, indirgeyici bir mesaj yerine metindeki şu ya da bu karar verilemez unsuru açığa çıkarmak hem de bir metnin her okunuşunu Batı metafizik düşüncesinin tarihsel sürekliliği hakkındaki, birikim yoluyla inşa edilen bir tezin parçası haline getirmekten kaçınmak olan bir okuma yöntemi, sonuç olarak tarihsel gerçekliği haiz olan fikirlerin yerel maddi yoğunluğunu ve gücünü kavrayamayacaktır kesinlikle. Zira bu fikirlerden hiç bahsedilmeyeceği gibi, bunlar adlandırılamayacaktır bile – ki bu da Derrida'nın antinominalizmiyle, tanımsızlaştırıcı felsefesiyle ve dili semantikten arındırışıyla gayet

uyumludur. Başka bir deyişle, metinsellik koşullarını metnin *içinde* bulmaya çalışan arayış, tam da metnin tarihsel olarak okura sunuluş biçiminin sorgulanıp eleştirmen tarafından ele alınan bir mesele haline geldiği noktada tökezleyecektir.

İşte bu noktada Derrida ile Foucault arasındaki farklılık iyice çarpıcı bir hal alır. Daha önce de ima ettiğim şeyi, yani Foucault'nun metni içsel metinselliğin ele alınışından çıkartıp metindışı bir gerçeklik içinde ikamet eden ve burada kalan bir şey haline getirdiğini söylemek yeterli değildir. Şunu söylemek daha yararlı olacaktır: Foucault metinsellikle ilgilenirken, metni içrek ya da dışakapalı unsurlarından arındırarak sunmayı amaçlar ve bunun için de metnin kurumlarla, makamlarla, faillerle, sınıflarla, akademilerle, şirketlerle, gruplarla, loncalarla, ideolojik olarak tanımlanan taraflar ve mesleklerle arasındaki bağlantıları üstlenmesini sağlar. Foucault'nun bir metin ya da söyleme ilişkin betimlemeleri, yaptığı betimlemenin inceliği ve içerdiği ayrıntılar sayesinde, her türlü metnin hizmet ettiği tikel çıkarları *yeniden semantikleştirmeye* ve zorla yeniden tanımlayıp yeniden saptamaya çalışır. Bunun mükemmel bir örneği, Derrida'ya yönelttiği eleştiridir. Foucault, Derrida'nın hayati bir noktada, Descartes'ın özgün Latince metninde bulunmayan sözcükler eklenmiş bir Fransızca çeviriyi kullandığı için Descartes'ı yanlış okuduğunu ikna edici bir biçimde göstermekle kalmaz; aynı zamanda Derrida'nın Descartes'la ilgili argümanının tamamının yanlış, hatta keyfi olduğunu da kanıtlar. Neden? Çünkü metnin semantik tortulaşmasına değil, kendi yöntemine sadık kalan Derrida, Foucault'nun Descartes hakkındaki tezinin (Descartes'ın delililiği rüya görmekten ayırdığı şeklindeki tezinin) aslında öyle değil, başka türlü olduğunu kanıtlamaya çalışır ısrarla. Derrida'ya göre bu tez rüyaların delilikten bile daha aşırı olduğu, deliliğin de ancak rüya görmenin zayıf bir çeşidi olduğu şeklindedir. Bu görüş metni sadece okuyarak, okurun (Derrida'nın) kanılarının, belirsizliklerinin ve cehaletinin, metne özgül olarak "delilik, rüya görmeyi de içeren normal insan faaliyetleri sisteminden zorla ayrılmış ve dışlanmıştır," *dedirten* neredeyse görünmez ama mevcut ve işleyen bir fikirler sistemini boğuntuya getirmesine izin verir.

Metnin böyle bariz biçimde boğuntuya getirilmesi, Foucault'nun çok uğraşarak gösterdiği gibi, şöyle bir sorun yaratır: Derrida'nın Descartes okuması, metindeki bazı meseleleri; aktif hukuki ve tıbbi otoritenin, işbaşındaki özgül mesleki çıkarların açık bir niyeti gerçekleştirmeye yönelmiş olan güçleriyle ilgili meseleleri hesaba katama-

maktadır. Üstelik, Descartes'ın metni biçimi itibariyle bir yanda düşünce alıştırması, öbür yanda mantıksal bir tanıtlamayı içeren iki söylem örüntüsünü sıkı sıkıya takip eder ve bu iki söylemde de, tartışılan nesnelerin –rüya ve delilik– konumsal statüsü ve öznenin (metninde her iki söylemi de bir arada tutan ve icra eden filozofun) konumsal rolü metni oluşturur, hatta belirler. Derrida'nın metinselleştirmesi, "söylemsel pratiği metinsel izlere indirgeme" sonucuna yol açar ki bu indirgeme de Derrida'yla birlikte anılan bir pedagojiyi doğurur:

> Ben burada kendini gösteren şeyin, tarihsel olarak iyice belirlenmiş bir küçük pedagoji olduğunu söyleyeceğim. [*Une petite pedagogie* tabirinin kasıtlı olarak aşağılayıcı bir anlamı vardır.] Öğrenciye metnin ötesinde hiçbir şey olmadığını, ama kökenin onun içinde, onun çatlaklarında, boş yerlerinde ve söylenmemiş seslerinde hüküm sürdüğünü ve yedekte tutulduğunu; başka bir yere bakmaya gerek olmadığını ama "varlığın anlamı"nın kendini, sözlerin pozitifliğinde değil, tam burada, silinti [*erasure*] olarak sözcüklerde, onların oluşturduğu *izgarada* dışavurduğunu öğreten bir pedagojidir bu. Öğretmenlerin sesine, metni süresiz olarak yeniden yazmalarını [yeniden söylemelerini] sağlayan bir tür ters ve sınırsız egemenlik veren bir pedagojidir.[44]

Foucault'nun Derrida'ya verdiği cevabın bu son derece acımasız doruğu, Derrida'nın (yönteminin olmasa bile) pedagojisinin kendi yapıtından daha kolay öğretilebilir, yaygınlaştırılabilir ve halihazırda belki de daha etkili olmasından duyduğu öfkeyi kaydeder bir ölçüde. Foucault'nun verdiği hükmü biçimleyen kişisel garez, ona şiddetli bir suçlama retoriği de sağlar. Ama Foucault'nun düşünsel açıdan dile getirmek istediği nokta, Derrida'nın metin okuma tarzının enformasyona hiç pay bırakmadığı; Derrida'nın bir metni okur ve onu *en abîme* tamamen metinsel bir eter içine yerleştirirken, metni egemen bir yazar tarafından değil, yazdığı türün, tarihsel koşulların vs. yazara dayattığı kısıtlamalar tarafından yönetilen bir dizi söylemsel olay olarak ele almaya pek istekli görünmediği değil midir? Zira eğer Descartes'ın sadece metnini yazdığına ve bu metnin de metinselliğinden gelen hiçbir sorun içermediğine inanılıyorsa, o zaman Descartes'ın metninin, onu bilerek başka bir metinler (tıbbi, hukuki ve felsefi metinler) bütününe bağlayan ve Descartes'a yazar olarak hukuki sorumluluğunu kabul ettiği, kendi metni olan belli bir anlam üretme sürecini dayatan özellikleri gözden kaçırılmış olur. Demek ki Derrida ile Foucault metnin nasıl tarif edilmesi gerektiği konusunda çatışmaktadırlar: Me-

44. Foucault, *Histoire de la folie* (1972), s. 602.

tin, yüzeyinde ve çatlaklarında evrensel bir gramatolojik sorunsalın icra edildiği bir praksis olarak mı tarif edilecektir; yoksa varoluşu yalnızca yazarın teksesli otoritesiyle değil, aynı zamanda yazarı, metni ve özneyi kuran ve onlara gayet açık seçik bir anlaşılırlık ve etkililik veren bir söylemle de irtibatlandırılan, son derece inceltilmiş ve farklılaştırılmış bir tarihsel iktidar meselesi olan bir praksis olarak mı? Bence bu çatışmanın, çağdaş eleştiri için son derece önemli bir anlamı vardır.

Derrida'nın konumunun önemi, yapıtlarında salt yazıya ve metinselliğe özgü, metinler hakkındaki üstyorumlarda genellikle ihmal edilen ya da yüceltilen sorunları gündeme getirmiş olmasındadır. Metinlerin ele avuca sığmazlığı, onları homojen bir biçimde ya şematik bir felsefenin ya da bağımlı oldukları sistemin işlevleri (açımlamaları, örneklemeleri, dışavurumları) olarak görme eğilimi: Derrida'nın kayda değer tanımsızlaştırma enerjisini yönelttiği şeyler bunlardır. Ayrıca gayet dikkatli ve etkili bir okuma yöntemi geliştirmiştir. Ama yapıtı son derece belirgin bir özsınırlamayı, çok ketleyici ve sakatlayıcı türden bir çileciliği cisimleştirir. Derrida, deyim yerindeyse, metindeki karar verilemez'in açıklığını, metnin saptanabilir gücüne tercih etmiştir; bir keresinde bizzat kendisinin söylediği gibi, metinlerdeki edimsel *double scène*'in kısır açıklığını tercih etmek demek, metinsel önermenin ifa edici, etkili gücünü ihmal etmek demekti.[45] Nitekim Derrida'nın yapıtı bünyesinde, Batı metafiziğine ve Batı kültürüne mükerrer, kinayeli bir anlamdan ötesini verecek türden betimleyici enformasyon barındırmamıştır. Ara sıra soylu bir açık seçiklikle bahsettiği kendi etnik-merkezciliğini sona erdirmek gibi bir kaygısı da olmamıştır. Kendi müritlerinden, keşif ve bilgiyle, özgürlük, baskı ya da adaletsizlikle ilintili meselelerde bağlayıcı bir tavır almalarını da talep etmemiştir. Metindeki her şey şüpheye ve olumlanmaya her zaman eşit oranda 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 ve bu cevher hakkında verilecek kararlarda asla can alıcı bir rol oynamazlar.

Derrida'ya göre, eleştirideki –sık sık saldırdığı– *impensé* göstergeler, dil ve metinselliğe ilişkin gevşek bir kavrayışa karşılık gelirken,

45. Bundan "Çağdaş Eleştiride Gidilen ve Gidilmeyen Yollar" adlı yazımda bahsetmiştim.

Foucault'ya göre *impensé*, düşünce üzerine başka şeyler dayatılmış olduğu için belli bir zamanda ve belli bir biçimde düşünülmesi mümkün olmayan şeydir. *Impensé*'nin, biri aktif diğeri pasif bu iki anlamında, Derrida ile Foucault arasındaki karşıtlığı açıkça görebilir ve sonra da, tanımlayıp savunmanın mümkün olabileceği bir şey yapan eleştirmenler olarak kendi konumumuzu belirleyebiliriz.

Derrida için olduğu kadar Foucault için de metinsellik, geleneksel edebiyat eleştirisinin kanonlaştırıcı ritüellerinin ona dayattığı biraz ruhsuz kategoriden daha değişik ve ilginç bir kategoridir. Foucault kariyerinin başından itibaren toplumsal farklılaşma, dışlama, kapsama ve yönetme süreçlerinin –aksesuar kabilinden değil– ayrılmaz bir parçası olarak metinlerle ilgilenmiştir. Kendisininki de dahil olmak üzere metinlerin, "kendi kendisini tekrar kopyalayan, parçalara ayıran, tekrar eden, taklit eden, çoğaltan ve sonuçta da metni üreten kişinin ona hâkim olduğunu iddia etmesine izin vermeden ortadan kaybolan" birer "nesne-olay" olduğunu söylemiştir. Daha açarsak: "Bir kitabın indirgemeci bir biçimde, kendine ya pedagojinin ya da eleştirinin ürünü olarak ele alınabilecek bir metin statüsü vermesini istemezdim. Bunun yerine, bir kitabın kendini söylem olarak, aynı anda hem savaş hem silah, hem strateji hem şok, hem mücadele hem ganimet (ya da yara), hem konjonktür hem bir artık, hem düzensiz karşılaşma hem de tekrar edilebilir sahne olarak sunacak kayıtsızlığa sahip olmasını tercih ederdim."[46] Metnin yazarı ile onun çeşitli toplumsal, epistemolojik ve siyasi nedenlerle bir parçası olduğu söylem arasında her metinde görülen çatışma, Foucault'nun metin teorisinin merkezini oluşturur. Derrida'nın Batı kültürünün konuşmaya yazıdan daha çok değer verdiği yolundaki iddiasına katılmak şöyle dursun, Foucault'nun projesi, en azından Rönesans'tan beri, bunun tam tersinin geçerli olduğunu göstermektir. Foucault ayrıca, yazının özgür bir yazma iradesinin kişisel olarak uygulanması değil, olağanüstü karmaşık bir güçler dokusunun harekete geçirilmesi olduğunu göstermeyi amaçlar; metin toplumdaki denetleme stratejilerinin icra edildiği diğer yerler (beden de dahil) arasındaki yerlerden biridir sadece. Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nden *La Volonté de savoir*'a (Bilgi İstemi) kadarki bütün yazı hayatı, bu stratejileri hem gittikçe daha ayrıntılı bir biçimde hem de gittikçe daha etkili olabilen bir genel teorik aygıtla betimleme girişiminden ibaret olmuştur. Bence, bunların birincisinde ikincisinden da-

46. Foucault, *Histoire de la folie*, s.8.

ha başarılı olduğu ve *Hapishanenin Doğuşu* gibi kitaplarının *Bilginin Arkeolojisi*'nden daha ilginç ve güçlü olduğu tartışılabilir. Ama, tartışma götürmeyen bir şey varsa o da, Foucault'nun (*Bilginin Arkeolojisi*'nde görülen) o muazzam karmaşık teorik aygıtı bir yana bırakarak, kazıp çıkardığı malzemenin kendi düzenini ve kendi teorik derslerini yaratmasına izin verme yeteneğidir. Ancak bazı temel teorik kategoriler, varsayımlar ve çalışma ilkeleri onun çalışmalarındaki merkezi yerini az çok korumuştur ve ben de şimdi kısaca bunları ele almak istiyorum.

Bunların bazıları Foucault'nun mizacının ürünüdür. Foucault, özellikle Batı tarihi boyunca bedensel ve zihinsel denetim mekanizmasını araştırdığı zaman, hiçbir köşeyi bakılamayacak kadar karanlık görmeyen bir araştırmacıdır. Aslen aynı madalyonun iki yüzüyle – kültürlerin kendi karşıtlarını adlandırdıkları ve yalıttıkları dışlama süreciyle ve onun tersi olan, kültürlerin kendi kapsayıcı otoritelerini adlandırdıkları ve ona değer yükledikleri süreçle– ilgilendiği doğru olmakla birlikte, Foucault'nun yaptığı en büyük düşünsel katkının, toplum ve tarihteki egemen denetleme isteminin aynı zamanda kendini sistematik olarak hakikat, disiplin, akılcılık, faydacı değer ve bilginin diliyle örtme, gizleme, yeğinleştirme ve ambalajlamanın bir yolunu nasıl bulduğunu anlamamızı sağlamak olduğu artık kesindir. Bütün o doğallığı, otoritesi, profesyonalizmi, iddiacılığı ve teori karşıtı dolaysızlığıyla bu dil, Foucault'nun *söylem* adını verdiği şeydir. Söylem ile sınıf mücadelesi gibi daha kaba ama en az söylem kadar önemli toplumsal savaşım alanları arasındaki fark, söylemin üretimlerini, ayrımlarını, sansürünü, yasaklarını ve iptallerini üstyapı düzeyinde değil, altyapı düzeyinde, düşünsel düzeyde gerçekleştirmesidir. Söylemin gücü, aynı zamanda hem mücadelenin nesnesi hem de mücadelenin yürütüldüğü araç olmasından gelir. Örneğin cezabilimde suçluları belirleyen tüzel dil ve hapishanenin fiziksel yapısında cisimleşen düşünsel şemalar, hem suçluları denetleyen araçlardır hem de her şeyi kendine yontup diğerlerinden (tabii özellikle de suçlulardan) esirgeyen güçlerdir. Söylemin amacı kendini muhafaza etmek ve daha önemlisi, kendi malzemesini sürekli olarak imal etmektir; Foucault bunu kışkırtıcı bir biçimde dile getirerek, hapishanelerin suçlular yaratan birer fabrika olduğunu söyler. Foucault, mizacı gereği ve elbette entelektüellerin söylemsel iktidar sisteminin bir parçası olduklarını görebilecek eşsiz bir donanıma sahip bir entelektüel olduğu için, kitaplarını toplumun sessiz kurbanlarıyla dayanışma içinde, söylemin fiili varlı-

ğını görünür, söyleme tâbi olanların bastırılmış seslerini de işitilir kılmak amacıyla yazmıştır.

Toplumun ana söylemi, Foucault'nun *L'Ordre du discours*'da (Söylemin Düzeni) *le discours vrai* ya da *le discours de verité* [hakikat söylemi] adını verdiği şeydir.[47] Foucault bu terimi *Bilginin Arkeolojisi*'nde bile tanımlamamıştır, ama bana kalırsa bu terimle, söylemin bütün unsurları arasında en gizemli ve genel olanına, söylemin tekil sözcelerini hakikat adına, hakikat hakkında ve hakikat içinde konuşuyormuş gibi gösteren unsura göndermede bulunmaktadır. Yine de söylemin her dalının, her metnin, her önermenin kendi hakikat kuralları vardır ve bağıntı, uygunluk, düzenlilik, kesinlik gibi meseleleri tayin eden de bunlardır. Foucault, kişinin mesela bir filolog olarak ya da filolojik biçimde yazdığında, yazdığı şeyin biçiminin, şeklinin, sözlerinin, o tarihte ve o yerde filolojiye özgü olan bir dizi sözceleme imkânı tarafından uygun hale getirildiğini söylerken haklıdır. Metinlerin önce yazılışları, sonra da yorumlanışları üzerindeki bu kısmi ama üretken kısıtlamalar, Foucault'nun metinleri okuma biçimini Derrida'nınkinden çok farklı kılar, ama bu kısıtlamalar teorik açıdan da, metinleri ve metinlerin icra ettiklerini, Derrida'nın temsiller tiyatrosunda mümkün olduğundan çok daha dramatik bir biçimde konumlar ya da bir yere oturturlar.

Foucault'nun en ilginç ve problematik tarihsel ve felsefi tezi, metin gibi söylemin de görünmez hale geldiği, söylemin yazı ya da metinden ibaretmiş gibi yapmaya ya da öyle görünmeye başladığı ve zaman içinde bir nokta olarak değil, genelde kültürün, özelde de bilginin tarihi içindeki bir olay olarak kendi oluşumuna ilişkin sistematik kuralları ve iktidarla arasındaki somut bağlantılılıkları gizlediğidir. Yapıtının başka yerlerinde olduğu gibi burada da Foucault özgül olmak için özel bir çaba gösterir, ama yine de anlatmaya çalıştığı şeyin sözcüğün bilinen anlamında bir olay mı, yoksa daha özel bir anlamda bir olay mı, yoksa ikisi birden mi olduğundan emin olamayız. Ben şahsen, Foucault'nun kültürün zaman içindeki yeri az çok belirlenebilen bir evreden geçmesi gerektiğinden bahsettiğini düşünme eğilimindeyim. Bu evre de muhtemelen uzun bir süre devam ettiği için, söz konusu olay dil ile temsil arasındaki esasen mekânsal ilişkide görülen tedrici bir değişim olarak adlandırılabilir. Bir kez daha tiyatro mekânındayız, ama bunun Derrida'nınkinden çok daha dişe dokunur bir ta-

47. Foucault, *L'Ordre de discours* (Paris: Gallimard, 1971), s. 22 ve çeşitli yerlerde.

rihsel boyutu var. Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de, olay hakkındaki betimlemelerini oldukça basit ve araçsal bir karşıtlık etrafında inşa eder. En azından on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar, der Foucault, söylemin (bir Varlık düzeninin temsilcisi olarak dilin) "temsilin en başta, kendiliğinden biçimde ve düşünmeye gerek kalmaksızın bir çizelge içinde [biz de, "yarı-teatral bir mekân içinde" diye ekleyebiliriz] yayılmasını garantiye aldığı"na inanılıyordu. En azından Foucault'nun tanımlamak üzere olduğu olaydan önce durum böyle gibi görünüyordu; söz konusu olay kendisi gerçekleşmeden önce dil ile gerçeklik arasında bulunan ilişkiyi öylesine değiştirmiştir ki kavranmasını bile güçleştirmiştir.

Bu değişim, "sözcükler temsillerle kesişmeyi ve şeylerin bilgisi için kendiliğinden bir ağ oluşturmayı kestikleri" zaman gerçekleşmiştir.[48] Söylem o zaman, artık kendisi dışında herhangi bir şeyi temsil etmekle doğrudan yükümlü olmayınca sorunlu bir hal almış ve kendi kendini silmiş gibi görünmüştür; Foucault'nun "dilin keşfi" –bu dağınık bir dil olsa da– adını verdiği an budur. Foucault'nun söylediklerini, *Büyük Umutlar*'daki sahneyi tekrar hatırlayarak biraz daha iyi anlayabiliriz. Dickens anlattığı şeyin bir tiyatro olduğunu hiçbir yerde söylemez, *Hamlet*'in (Shakespeare'in oyununun, bütün gösterinin temelinde yatan metnin) adı da anılmaz. Durumun komikliği, karakterlerin doğru dürüst kavrayamadıkları aşikâr olan bir oyunu oynamaya çalıştıklarını bir şekilde bilmemizden gelir. Ama bunu Dickens'ın dili bütün olup bitenleri dolambaçlı bir biçimde yönlendirdiği, sahneyi ve üzerindeki aktörleri temsil ettiği, okur olarak tepkilerimize ipucu verdiği için biliriz. Bütün bunlar da romana özgü uzlaşım sayesinde mümkün olur; bu uzlaşımda özel bir göndergesellik ve yarı gerçekçi bir dil kullanımı söz konusudur ve okurlar bu uzlaşıma özel beklentiler ve tepkilerle yaklaşırlar. Başka bir deyişle, Dickens'ın anlattığı tiyatro, gerçekliği ondan tamamen sorumlu olacak ölçüde özümseyip devralmış olan roman dili içinde varolur. Ancak, romana özgü uzlaşım, dilin gerçekliği sadece bir çizelge ya da ağ içinde temsil etme yükünden kurtulmasıdır; daha doğrusu, çizelge ya da bu örnekte tiyatro, romana özgü uzlaşımın kullanılabileceği yerlerden biridir; romanın yaptığı şeyi yapmakla, yani sadece ve sadece şeylere romana özgü bir biçimde göndermede bulunmakla yükümlüdür. Filolojik uzlaşım ise sözcüklere çok farklı bakar. Bu yüzden, her biri kendine özgü bir yol-

48. Foucault, *The Order of Things*, s. 304.

dan iş gören, her biri üretmek, aktarmak ya da kaydetmek için farklı bir disipline ihtiyaç duyan, her biri ancak birçok araştırmadan sonra ortaya çıkan kurallara göre varolan birçok dil türü vardır.

Bu özel diller söylemin modern biçimidirler:

> On dokuzuncu yüzyıl başında, [sözcükler]... kendi kadim, gizemli yoğunluklarını yeniden keşfettiler; ama Rönesans boyunca onları barındırmış sözcük kavisini tamir etmek için değil, döngüsel bir göstergeler sistemi içindeki şeyleri karıştırmak için de değil. Dil temsilden koptuktan sonra, ta günümüze kadar varolmuştur – ama dağılmış bir biçimde. [49]

Dilin bu dağılmışlığının tanıkları –dilin içinde hareket etmesinin mümkün olduğu alanın haritasını kendi aralarında çizen– Nietzsche ve Mallarmé'dir. Nietzsche dilin tarih tarafından, koşullar tarafından, verili bir anda dili kullanan birey tarafından, konuşmacının terimleri tarafından tamamen belirlendiğini düşünüyordu; Mallarmé de dili saf Sözcük olarak görüyordu, "yalnızlığıyla, kırılgan titreşimiyle, hiçliğiyle sözcüğün kendisiydi bu – sözcüğün anlamı değil, gizemli ve kararsız varlığı." Bu yüzden "Düşüncemizin bütün merakı artık şu soru üzerinde toplanmıştır: Dil nedir, onun kendi içinde, bütün bolluğu içinde ortaya çıkmasını sağlamak için, onun etrafından dolanan bir yolu nasıl buluruz?" Dil Nietzsche ile Mallarmé'nin dile getirdiği iki kutup arasında konumlanmış olduğu için, Foucault da "bir kez daha tek bir mekân içinde kapsanmış olan uçsuz bucaksız dil oyununu keşfetmek için" kendi yapıtını onların arasına yerleştirir. Yapılması gereken şey, dilin ve mümkünse söylemin, klasik çağın sonundan beri dilin dönüştüğü görünmez dağılma alanı içinde tekrar görünmesini sağlamaktır.

Kelimeler ve Şeyler'den aktardığım pasajların Foucault'nun ilk döneminin tipik örnekleri olduğunu düşünüyorum. Görüyoruz ki, dilin ve söylemin tekrar görünmesini sağlamak düşünce tarihçisinin görevidir; söylemin ortadan kalkışı bile adeta arkeolojik bir olay olarak betimlenir. Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'den sonraki bütün yapıtları, "dil ve söylem nasıl, ne zaman ve niçin ortadan kayboldu" sorusunun tekrar tekrar dillendirilmesinden ibaret olmuş ve bu soruyu son derece önemli siyasi ve yöntembilimsel bir sorun haline getirmiştir. Foucault bu soruya cevap vermeye, söylemin ortadan kalkmadığını, sadece görünmez hale geldiğini söyleyerek başlar ve şunu ekler: Orta-

49. *A.g.y.*, s. 304.

dan kalktıysa da, siyasi nedenlerle kalkmıştır ki kendi malzemesi ve özneleri üzerinde daha sinsi bir denetim uygulayabileceğinden, bu da onun için daha iyi olmuştur. Böylece modern söylemin etkililiği görünmezliğine ve seyrekliğine bağlanır. Her söylem, her dil –psikiyatrinin, cezabilimin, eleştirinin, tarihin dili– bir ölçüde bir jargondur, ama aynı zamanda kendi uzmanlık alanı olarak kurduğu şeyin üzerindeki bir denetim dili ve kültür içindeki bir dizi kurumdur da.

Foucault, düşüncesinde 1968'de –*Kelimeler ve Şeyler*'den sonra ve *Bilginin Arkeolojisi*'nden önce– meydana gelen önemli bir kayma sonucunda, dil sorununu ontolojik değil siyasi ya da etik bir çerçeve içinde, Nietzscheci çerçeve içinde görmeye başlar. Buna göre dili anlamanın en iyi yolu, tarihsel değil siyasi bir görev olarak, söylemi görünürleştirmektir. Demek ki alınacak model, sonuç olarak dilsel değil stratejik olmalıdır.

> Söylemlerin oluşumunun ve bilginin soykütüğünün, bilinç tipleri, algı tarzları ve ideoloji biçimleri açısından değil, iktidarın taktik ve stratejileri açısından analiz edilmesi gerektiğine gittikçe daha fazla inanıyorum. Toprakların saptanması, dağıtılması, ayrıma tâbi tutulması, denetlenmesi ve bölgelerin örgütlenmesi yoluyla uygulanan taktik ve stratejiler, benim kaygılarımın senin yöntemlerinle irtibat kuracağı bir tür jeopolitik oluşturabilir pekâlâ. İleriki birkaç yılda incelemek istediğim temalardan biri, bir örgütlenme ve bilgi matrisi olarak ordu olacak; kalenin, "sefer"in, "harekât"ın, sömürgenin, toprağın tarihini incelemek gerek. Kaygılarımın merkezinde coğrafyanın bulunması şart. [50]

Egemen kültürün iktidarı ile disiplinler ve yöntemlerden (*savoir*) oluşan gayri şahsi sistem arasında, eleştirmen durmaktadır. Şu anda yaptığım ilk formülasyona dönmüş ve umarım, Foucault'nunki gibi *jeopolitik* bir konumun ne anlama gelebileceği konusunda daha kapsamlı bir farkındalığa ulaşmış durumdayız. Derrida'nın metinsellik teorisi, eleştiriyi, aşkın bir gösterilene yönelik her türlü yükümlülükten kurtulmuş bir gösterene yöneltirken, Foucault'nun teorileri, eleştiriyi gösterenin ele alınmasından gösterenin yerinin betimlenmesine götürür; nadiren masum, boyutsuz ya da söylemsel disiplinin olumlayıcı otoritesinden nadiren yoksun olan bir yerdir bu. Başka bir deyişle, Foucault gösterenin bir yer işgal etmesini sağlayan güçle ilgilenmektedir; böylece *Hapishanenin Doğuşu*'nda, ceza söyleminin suçluları hapishanenin panoptik mimarisinin yapısal, idari, psikolojik ve ahlaki

50. "Questions on Geography", 1976 tarihli söyleşi, *Power/Knowledge* (New York: Pantheon, 1980), s. 77.

ekonomisi içindeki yerlerine nasıl yerleştirebildiğini göstermiştir. Ama Foucault bu gelişmenin niye olduğunu araştırmakla ilgilenmez.

Metindeki gösterene ilişkin bu denli katı, hatta belki de belirlenimci denebilecek ölçüde tarihsel görüşün değeri, yalnızca tarihselliğinden gelmez. Bu görüşün en değerli yanı, eleştirinin bir gerçeği fark etmesini sağlamaktır: eleştiri, bir yer işgal eden, bir yer içinde anlamlandırma yapan bir gösteren, saptanabilir siyasi ve entelektüel sonuçları olan iradi bir edimdir; bu edimin temsil edilmesi değil, kendisidir – uçsuz bucaksız ve ayrıntılı bir malzeme alanını kavrayıp idare etmeye yönelik stratejik bir arzuyu yerine getiren bir edimdir. Yapıbozumcu işte bu iradi edimin farkına varmaz, bu yüzden de onu inkâr ya da ihmal eder. Ama Foucault'nun eleştirisi, kültürü, sistematik bir biçimde –ama hiç de dolaysız biçimde ya da hatta bunu özellikle amaçlayarak bile değil– iktidara bağlanan bilginin etkili gücüne sahip bir disiplinler bütünü olarak anlayabilmemizi sağlamıştır.

Foucault'dan aldığımız ders, onun Derrida'nın yapıtını bir anlamda tamamlarken, başka bir anlamda da yeni bir doğrultuda bir adım attığıdır. Foucault'nun savunduğu tarih anlayışının kalkış noktası, on sekizinci yüzyıl sonunda bilgide gözlenen pek açıklanmamış müthiş kaymadır; bu kayınayla iktidar ile bilgi arasındaki despotik eklemlenme yerini stratejik bir eklemlenmeye bırakmıştır. On dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmış olan uzmanlaşmış disiplinler, insan öznelerinin önce bir ayrıntılar yığınına gömülüp sonra da ayrıntıları hem işlevsel hem de uysal hale getirecek şekilde tasarlanmış bilimler tarafından biriktirilip özümsenmelerini sağlayan ayrıntı disiplinleriydi. Bundan düzeni ve inceleme fırsatlarını muhafaza etmeye yarayan dağınık bir idari aygıt türedi. Yani bence Foucault, kavramaya çalıştığı bilgi kadar kapsamlı ve ayrıntılı betimleme potansiyeline sahip bir eleştiri önerir. Foucault'ya göre, bilgi ve söylemin olduğu yerde eleştiri de olmalı ve metnin tam yerini –ve yerdeğiştirmelerini– ortaya çıkarmalı, böylece de metni, mevcut olma yönündeki etkili bir tarihsel iradeyi, bir metin ve benimsenen bir konum olma yönündeki etkili bir arzuyu imleyen bir süreç olarak görmelidir.

Bu tür bir eleştiri, kültürel hegemonyadan bilinçli olarak koparılmış olsa da, kültür içindeki anlamlı bir faaliyettir. Eleştirmenleri, fakültelerin, disiplinlerin, can çekişen araştırma geleneklerinin biçimci bir şekilde onlara dayattığı engellerden kurtarır ve en azından on sekizinci yüzyıldan beri metinlerin üretimini yönlendirmiş olan söylemin gerçekliklerini saldırgan bir biçimde inceleme imkânını açar. Ancak

bu yapıtın olağanüstü dünyeviliğine karşın, Foucault iktidarın kullanım biçimleri konusunda olmasa bile, iktidarın nasıl ve niçin elde edildiği, kullanıldığı ve sürdürüldüğü konusunda ilginç bir biçimde pasif ve kısır bir görüşü benimser. Marksizmle arasındaki fikir ayrılığının en tehlikeli sonucu ve yapıtının en az ikna edici yönü budur. Foucault'nun, iktidarın mikrofiziği adını verdiği şeyin "sahip olmaktan çok uygulandığı; egemen sınıfın sonradan edinilmiş ya da korunmuş 'ayrıcalığı' değil, takındığı stratejik konumların genel etkisi olduğu"[51] şeklindeki görüşüyle tamamen aynı fikirde olunsa bile, bu yüzden sınıf mücadelesi ve sınıf kavramları –devlet iktidarının zorla ele geçirilmesi, ekonomik tahakküm, emperyalist savaş, bağımlılık ilişkileri, iktidara gösterilen direnişlerle birlikte– on dokuzuncu yüzyıla özgü, miyadı dolmuş ekonomi politik anlayışlarına indirgenemez. İktidar başka açılardan dolaysız bürokratik disiplin ve denetimden ibaret olsa bile, iktidara kimin sahip olduğu ve kimin kim üzerinde tahakküm kurduğu sonucunda ortaya saptanabilir değişiklikler çıkar.

Kısacası, iktidar ne örümceksiz bir örümcek ağına ne de düzgün işleyen bir akış şemasına benzetilebilir; yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişki ve gerilimler, zenginlik ve ayrıcalık, zor kullanma tekeli ve merkezi devlet aygıtı gibi kaba kalemler, hâlâ iktidarın önemli bir kısmını elerinde tutmaktadırlar. Foucault, iktidarın dolayımsız tahakküm olduğu yönündeki kaba anlayıştan anlaşılır bir biçimde uzak durmayı isterken, kusursuzlaştırılmış gibi görünen "teknotronik" denetim yöntemlerine ve her şeyi yönlendiriyormuş gibi görünen sözde ideoloji dışı yönetime rağmen hâlâ modern toplumun temelinde yatmakta olan karşıt güçler arasındaki merkezi diyalektiği az çok ortadan kaldırmaktadır. Gramsci'nin, iktidarın uygulanması hakkında ve iktidarın efsunu altında yapılan betimlemeleri hiçbir zaman toplum içindeki iktidar ilişkilerini değiştirme çabasının ikamesi olarak görmeyen, mücadeleci bir siyasi işçi perspektifinden yaptığı hegemonya, tarihsel bloklar ve ilişki toplulukları analizine benzer bir şeye Foucault'da rastlanmaz.

Foucault'nun iktidara karşı takındığı bu hatalı tutum, büyük ölçüde, tarihsel değişim sorununa yeterince ilgi göstermeyişinden kaynaklanır. Tarihin sadece (savaşlar, devrimler, büyük adamlar tarafından üretilen) bir şiddetli süreksizlikler dizisi olarak incelenemeyeceğine

51. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1978), s. 26.

inanmakta haklı olmasına rağmen, tarihteki kâr, hırs, fikirler, katıksız iktidar aşkı gibi güdüleyici güçlerin önemini azımsar; ayrıca, tarihin Fransızca konuşulan, homojen bir bölge değil, eşitsiz ekonomiler, toplumlar ve ideolojiler arasındaki karmaşık bir etkileşim olması onu pek ilgilendirmiyor gibidir. Yapıtında incelediği şeylerin önemli bir kısmı en çok, iktidarın modern toplumda nasıl uygulandığına ilişkin etnik-merkezci bir model olarak değil, örneğin, Avrupa ile dünyanın geri kalan kısmı arasındaki ilişkiyi içeren çok daha geniş resmin bir parçası olarak anlamlıdır. Söylem ve disiplin fikirlerinin büyük ölçüde Avrupa'ya özgü olduğunun ve disiplinin, bir sürü ayrıntıyı (ve insanı) işe koşmak için olduğu kadar, Avrupa-dışı dünyanın neredeyse tamamını idare etmek, incelemek ve yeniden inşa etmek –sonra da işgal etmek, yönetmek ve sömürmek– için de kullanıldığının farkında değilmiş gibidir.

Basit gerçek şudur: Avrupalı güçlerin yeryüzünün yaklaşık yüzde 35'ini işgal etmiş oldukları 1815 ile bu işgalin yeryüzünün yüzde 85'ini kapsayacak ölçüde genişlediği 1918 arasında, söylemsel iktidar da buna bağlı olarak artmıştır. Marx, Carlyle, Disraeli, Flaubert, Nerval, Renan, Quinet, Schlegel, Hugo, Rückert, Cuvier ve Bopp'un hepsinin de, aralarındaki muazzam ideolojik ve siyasi farklara rağmen, özünde aynı olguyu adlandırmak için "Şarklı" sözcüğünü kullanmalarını mümkün kılan şeyin ne olduğu sorulabilir pekâlâ.[52] Bunun başlıca nedeni, Şark denen coğrafi bir varlığın ve onu konu alan Şarkiyatçılık adındaki bir inceleme alanının kurulmuş olmasıydı. Şarkiyatçılık Avrupa'nın Avrupa-dışı dünya üzerinde hâkimiyet kurma isteminin çok önemli bir bileşenini hayata geçirmiş ve yalnızca düzenli bir inceleme disiplini değil, aynı zamanda bir dizi kurum, örtük bir sözcük dağarcığı (ya da bir dizi sözceleme olanağı), bir konu ve son olarak –on dokuzuncu yüzyıl sonlarında Hobson'la Cromer'in yazılarında açığa çıktığı üzre– tâbi ırklar yaratmıştır. Foucault'nun hapishane sistemi ile Şarkiyatçılık arasında çarpıcı paralellikler vardır. Zira bir söylem olarak Şarkiyatçılık, tüm söylemler gibi "göstergelerden oluşmuştur; ama söylemler bu göstergeleri, şeyleri adlandırmak için kullanmaktan ötesini yaparlar. Onların dile ve söze indirgenememelerini sağlayan da işte bu 'fazla'dır. Açığa çıkarıp tanımlamamız gereken şey işte bu 'fazla'dır".[53]

52. Bkz. benim *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis, 1999).
53. Foucault, *Archeology of Knowledge*, s. 53.

Şarkiyatçılık söylemi ve disiplininde, bu "fazla", "bizim" Hint-Avrupa dillerimiz ile "onların" Sami dilleri arasında filolojik ayrımlar yapma–bu ayrımı yaparken de birine diğerinden açıkça daha fazla değer verme– gücü ve Şark zihniyeti, hikmeti anlaşılmaz Şarklı, güvenilmez ve yozlaşmış Şarklı vs. hakkında önermelerde bulunmayı sağlayan kurumsal güçtür. Üstelik, bütün Avrupa'da Şarkiyatçılık profesörlüklerindeki muazzam artış, Şark hakkında mantar gibi biten kitaplar (sırf Yakın Doğu hakkında, 1850 ile 1950 arasında 60.000 kitap yazılmış olduğu tahmin ediliyor), Şarkiyat derneklerinin, Şark araştırma burslarının, coğrafya derneklerinin ortaya çıkması ve son olarak devasa bir sömürge bürokrasisinin, bakanlıkların ve araştırma imkânlarının yaratılması – bütün bunlar "Şark" göstergesinin masumca göndermede bulunduğu Şark'tan çok daha "fazla"dır. Üstüne üstlük Şarkiyatçılık, "Şarklı" olarak adlandırılan her şey ve herkes üzerinde neredeyse yaşamı ya da ölümü, mevcudiyeti ya da namevcudiyeti tayin edecek ölçüde epistemolojik ve ontolojik güce sahipti. Lamartine 1833'te Şark'ı ziyaret etmiş ve deneyimlerini, yerlilerle yapılmış birçok konuşmanın, yerlilerin köylerine yapılan ziyaretlerin ya da onlarla yenen yemeklerin kayıtlarını içeren *Voyage en Orient* (*Şark'a Seyahat*) adlı kitabında yazmıştı. İyi güzel de, Lamartine'in kitaba iliştirilmiş "Siyasal Özet"te, Şark'ın –Avrupalıları ve Şarklıları ontolojik olarak farklı varlık ve yokluk kategorilerine yerleştiren Şarkiyatçı söylemin zorla yarattıkları dışında– ahalisi, gerçek yurttaşları ya da sınırları olmayan bir bölge olduğu şeklindeki iddiasını nasıl açıklayacağız? Bütün söylemler gibi, Şarkiyatçılık da hukuk söylemiyle karşılıklı ilişkiler içindedir – mesela, Emer de Vattel'in yasal olarak yerleşilen bölgeler ve Avrupalıların gerçek bir ahalisi olmayan bölgeleri gasp edip faydalı hale getirme hakları teorisiyle. Şarkiyatçılık biyolojik söylemle (yalnızca Cuvier'nin ırklar tipolojisi ile değil, Geoffroy de Saint Hilaire'in sapkın, ucube tipleri konu alan ucubebilimiyle de) ve pedagojik disiplinle (Macaulay'in Hint eğitimi hakkındaki 1835 tarihli tutanaklarında ifade edilen türden pedagojiyle) de karşılıklı ilişki içindedir.

Şarkiyatçılık Şark üzerindeki itibarına, iktidarına ve olumlu otoritesine, her şeyden önce bir ayrıntılar disiplini olarak, hatta Şark hayatının en ufak veçhelerinin bile bir Şark özüne tanıklık etmesini sağlayan bir Şarklı ayrıntı teorisi olarak sahip olmuştur. Şarkiyatçılıkta metinlerin birikimi (bu süreçte Şark'a ait muazzam miktarda elyazması gayet ayrıntılı bir incelemeden geçirilmek üzere Batı'ya aktarılmıştır)

ve on dokuzuncu yüzyıl boyunca ivmesi gittikçe artan bir biçimde insan bedenlerinin birikimi (Şarklı ırkların ve topraklarının Avrupa'nın hükümranlığına girmesi) ve bunları yöneten disiplin el ele gitmiştir. Eğer Kipling'in şoven Beyaz Adam'ının bir sapma olduğuna inanıyorsak, onun aslında, amacı Beyaz olmayanları Beyaz olmama statüleri içinde anlamak ve bu statü içine kapamak, böylece de Beyazlık kavramını daha açık, daha saf ve daha güçlü kılmak olan –ceza disiplini gibi– bir bilimin dışavurumlarından biri olduğunu göremeyiz. Eğer bunu göremezsek de, Chateubriand, Hugo ve diğer ilk romantiklerden Arnold, Newman, Mill, T. E. Lawrence, Forster, Barrés, William Robertson Smith, Valéry ve sayısız başkalarına kadar, on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'nın bütün önemli entelektüel ve kültürel şahsiyetlerinin gördüğünden çok daha azını görmüş oluruz. Onlar, Avrupa söyleminin –isterseniz, Avrupa göstereni de diyebilirsiniz– olumlu güçleri ile Avrupa-dışı ya da Beyaz olmayan olarak adlandırılan her şey üzerinde sürekli güç uygulanması arasında zorunlu, değerli bir bağlantı görüyorlardı. Burada emperyalist bir kültürün hegemonyasından bahsediyorum elbette. Ancak korkutucu olan, metinsellik "uçurumu" içinde kaybolan çağdaş eleştirinin önemli bir kısmının, sözcüğe Foucault'nun verdiği anlamda, geniş temelli bir *kültürel* disiplinin iktidarının, metinsellik içinde etkileyici bir kurucu otoriteye sahip olmasını kesinlikle görmeyişidir.

Yazıyı daha olumlu bir biçimde tamamlayabilirim. Baştan beri, eleştirinin bilişsel bir faaliyet olduğunu ya da olması gerektiğini, bir bilgi biçimi olduğunu ima ettim. Şimdi de kendimi şunu söylerken buluyorum: Eğer, Foucault'nun göstermeye çalıştığı gibi, her türlü bilgi kavgacı ise, o zaman bir faaliyet ve bilgi olarak eleştiri de açıktan açığa kavgacı olmalıdır. Yapmak istediğim şey, eleştiri söylemine sadece düşünsel kalmaktan ya da metinleri karar verilemez nesneler olarak okumayı sağlayan teknik bir yöntem olmaktan öte bir şey yüklemek. Gayet açık ki iyi okumanın yerine geçebilecek bir şey yoktur ve elbette eleştiri, Derrida'nın başını çektiği dallarından birinde, tam da bunu yapmaya ve öğretmeye çalışmaktadır. Derrida ile Foucault'nun temsil ettiği şekliyle çağdaş eleştiri bilinci hakkında şunu düşünüyorum: Bu bilinç, en başta kendini egemen kültürden kopardıktan ve bu yüzden de kendisi için belli bir muhalif konum benimsedikten sonra, anlamlı bilişsel faaliyetine, metinlerdeki önermelerin taşıdığı gücü açıklama ve rasyonel olarak keşfedip öğrenme çabasıyla başlamalıdır. Yani, önermeleri ve metinleri şu ya da bu ölçüde etkili

şeyler olarak değerlendirmeli ve bunun sonuçlarını açığa çıkarmayı kendi işi olarak görmelidir. Zira metinler iz bırakan insan faaliyetinin bir biçimiyseler, insan faaliyetinin diğer iz bırakan, hatta baskı kuran ve bir şeyleri yerinden eden biçimleriyle ilişkilendirilmelidirler (ama onlara indirgenmemelidirler).

Eleştiri kendi alanının metinlerden, hatta büyük edebiyat metinlerinden ibaret olduğunu varsayamaz. Kendini, tüm diğer söylemler gibi, birçok kavgaya açık bir kültür mekânını işgal eden bir şey olarak görmelidir. Bu mekânda, bilginin sürekliliği ve iletilmesinde en önemli şey, insan öznesi üzerinde kalıcı izler bırakan bir olay olarak gösteren olmuştur. Bu görüşü benimsediğimizde, geniş kültür tarlasındaki yalıtılmış bir vaha olarak edebiyat ve onunla birlikte kendi kendini eğlendiren zararsız hümanist retorik ortadan kalkar. Artık edebi metinlerin de diğer tüm metinlerin de, tarihsel ve siyasi alanda daha etkin olduklarını düşünerek okuyup yazmaya başlarız.

—

Metis Seçkileri 10

Edward Said
Kış Ruhu

Bu seçki, Edward Said'in sürgün, göçmenlik, sömürgenin temsil edilme biçimi ve günümüzdeki edebiyat eleştirisi üzerine dokuz yazısını içeriyor.
Akademi ve fikirler dünyası ile kaba siyaset, devlet iktidarı ve askeri güç dünyası arasındaki fiili yakınlıkların görmezden gelindiği çağımızda, entelektüellerin ahlaki rehabilitasyona ve yeniden tanımlanmaya ihtiyaç duyduğunu belirten Said, herkesi bugünkü kültürel durumla hesaplaşmaya çağırıyor ve "Entelektüel sıfatıyla içine kapatıldığımız disipliner gettoların sınırlarını yıkıp geçmek, dünyanın nesnel temsilini uzmanlarla onların müşterilerinin oluşturduğu küçük zümrenin eline bırakmamak zorundayız," diyor.

Eleştirel düşüncenin günüm
ulaştığı yer neresidir?

Yirminci yüzyıl, insanlık tari
sıklıkla görüldüğü gibi acı, b
tahakküm ve sömürüyle doludur.
Ama zamana karşı çıkarak,
gözlemleri ve düşünceleriyle
yaşadığımız dünyayı anlamamıza
katkıda bulunan sayısız düşünürü
de olmuştur bu yüzyılın...
İşte Metis Seçkileri ile çağımıza
yeni sezgiler getiren bu
yazarlardan temsil edici örnekler
sunmayı amaçladık.

Başka bir ülkede yaşayan bir
yazarı Türkçe'de tanıtırken,
sözkonusu iki toplum arasındaki
dil, kültürel birikim, yayınlanmış
ve yayınlanmamış öncüller gibi
farklılıkların getirdiği güçlükler
var. Türkiye'deki okuma
ortamının kendine özgü
koşullarını gözönünde tutarak
hazırladığımız seçkilerle bu
güçlüğü aşmak, eleştirel
düşünceyi Türkçe'de tartışılabilir
kılmak istiyoruz.

ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
34929 1

Metis Seçkileri 10
ISBN 975-342-290-3

9 789753 422901

Metis Yayınları
www.metiskitap.com

12.50 YTL