

Post-kolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri

Mahmut Mutman

Toplumbilim, No. 25, Ekim 2010, s. 117-126.

Edward Said, 1978 yılında *Orientalism* kitabını yayınladığında, kitabının “post-kolonyalizm çalışmaları” adı verilen yepyeni bir alan oluşturacağını, edebiyat bölümlerinin sömürgecilik sonrası edebiyat ve sömürgecilik sonrası kuram konularında eleman almak için iş ilanları vereceğini, bu adla pozisyonlar, uzmanlıklar oluşacağını, akademik yayınevlerinin aynı adla diziler yapacağını, daha da önemlisi kendisinin kitabında hiç kullanmadığı bir kavramın kuramcısı sayılacağını bilmiyordu.¹ Post-kolonyal kuramın kendilerine atfedildiği üç aydın arasında onu en benimsemiş görünen Homi Bhabha bile tam böyle bir sonucu beklememiş olabilir.² Post-kolonyalizm terimine başından beri ihtiyatla yaklaşan, sorunu hayli komplike hala getirilmiş bir emperyalizm ve emperyal özne bağlantısı içinde düşünmeyi öneren Gayatri Spivak ise, en sonunda, yaptığı şeyin ‘post-kolonyal aklın *eleştirisi*’ olduğunu bu ifadeyi kitabının başlığı yaparak ilan etmek zorunda kaldı!³

Tarihin, ajanlarının niyetinden başka bir biçime bürünmesinde şaşırarak bir yan yok. Yalnız, niçin almış olduğu bu biçimi aldığı sorusunu sormak gerekli. Sorunun yanıtı bu makalenin sınırlarını aşılıyor ama en azından bir yanıtın veya açıklamanın ana hatları oluşturulabilir. Öncelikle, olayın kendisini terime indirgememekte yarar olduğunu vurgulamak istiyorum. Eğer Said, Bhabha, Spivak gibi aydınlar, birbirinden başka noktalardan hareketle belirli kesişme ve ortaklıkları olan bir dizi sorunu, argümanı ve çözümlemeyi aynı dönemde üretmeye başladılarsa, ortada *gerçek* bir hareket, entellektüel ve siyasal bir *olay* var demektir. “Post-kolonyalizm” öncelikle bu olaya, gelişime veya dönüşüme verilmiş bir addır. Başlangıç olarak bu olayı adıyla aynı şeymiş gibi düşünmemeliyiz. O yüzden şimdilik bu olaya veya gelişmeye “post-kolonyalizm adı verilen şey” diyelim. Ona başka adlar da verilebileceğini ima etmiş ve bu özgül adın verilmiş ve tarihin böyle yazılmış olduğunu söylüyoruz, ama derdimiz zorunlu olarak bir

¹ Edward Said: *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (Harmondsworth: Penguin, 1978).

² Özellikle bkz. Homi Bhabha: “The Other Question: Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism”, *Screen* 24:6 (November-December 1983). Bhabha aynı yazıyı kitabına da almıştı. Bkz. *The Location of Culture* (New York ve Londra: Routledge, 1994), s. 94-120.

³ Gayatri Chakravorty Spivak: *A Critique of Postcolonial Reason* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999). Sarah Harasym’in daha önce yayınlamış olduğu mülakatlar derlemesi *Postcolonial Critic* başlığını taşıyordu (Bkz. Gayatri Chakravorty Spivak: *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, der. Sarah Harasym, New York: Routledge, 1990). Ama Spivak’ın kendisi 1980’lerin başından beri, genel olarak post-kolonyal akademisyeni, etnografiden ödünç aldığı “native informant” (yerli kaynak) kavramı aracılığıyla eleştirel biçimde ele aldı. Spivak, bu yerli kaynak metaforunu daha sonra *A Critique of Postcolonial Reason* kitabında daha da özgün biçimde kullanacaktı. Ona göre, “yerli kaynağın” adı Batılı Özne’nin yani İnsan’ın adı olarak şifrelenmiştir (encrypted). (Bkz. *A Critique*, özellikle s. 4-5). Bir başka deyişle, Batı “yerli”yi kaynak ve köken yaparak, kendi oluşumunu ve köklerini siler. Spivak’a göre, günümüzde post-kolonyal akademisyen veya aydın tam da benzer biçimde işliyor olabilir. Spivak’ın yaklaşımı baştan beri herkesi bu konuda uyanık olmaya çağırıyordu.

başka, daha doğru ad bulmak değil, olayın ne olduğunu ve niçin bu adı almış olabileceğini incelemek ve düşünmek.

“Post-kolonyalizmin”in ortaya çıktığı dönemin hızlı bir taraması, ‘post-’ önekinin kullanım değeri kazandığı bir konjonktürü gösteriyor. Ama öncelikle başka önemli bir gelişmeyi hatırlatalım. Aynı dönem, İngiltere’de Stuart Hall ve öğrencilerinin icat ettiği “kültürel çalışmalar” denilen yeni disiplinin (daha doğrusu muhtemelen kurumsal bir uzlaşma içinde ve kullanışlı bir ad verilerek oluşmuş ama bir disiplin haline gelmiş çalışma alanı), A.B.D.’ye ulaştığı dönemdir.⁴ Kültürel çalışmaların, İngiltere’den A.B.D.’ye geçerken gitgide medya alanından kayarak etnografik bir biçime bürünmesi, Amerika’da aynı konjonktürde oluşan post-kolonyal çalışmaların gelişimiyle birleşmektedir. Aynı bir gelişme olarak, “post-” önekinin birdenbire olağandışı popülerite kazandığı bir dönemdi bu. Önce farklı biçimlerde ve farklı bağlamlarda, Jean-François Lyotard ve Fredric Jameson, adına “postmodernizm” denilmesini önerdikleri yeni bir tarihsel dönem içinde yaşadığımızı ilan ettiler.⁵ Bu dönemde 1960’larda doğan Fransız radikal felsefi akımına “post-strüktüralizm” denmeye başlanmasının yanısıra marksizmin içinde “post-marksizm” ifadesinin de kullanılmaya başladığını görüyoruz.⁶ Dolayısıyla bir “sonra”yı ifade eden, bir yeniliğe veya geçişe gönderme yapan “post-” ekinin revaçta olduğu bir dönem bu. Eğer yeni-sömürgecilik veya emperyalizm gibi kavramların bir yandan yüksek siyasal tonu olan, öte yandan yıpranmış kavramlar olarak görüldüğünü hesaba katarsak, hem bir şeyin sonrasına referans veren (“post”) hem de sonrasına referans verdiği terimi hala tutan (“kolonyalizm”) bir adlandırmanın, konferansları, bölümleri, uzmanlıkları, dergileri ve yayın hayatıyla akademik aygıtın kategorilendirmeye olan ihtiyacının da teşvikiyle ehven ve kullanışlı bir terim olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Bu yaklaşıma gelecek ilk itiraz, terime haksızlık ettiğim yönünde olabilir. Aslına bakarsanız, bu itirazı yapacaklar bir anlamda haklı da olabilir çünkü ne terime ne de kavrama herhangi bir merhamet göstermek gibi bir heves içinde değilim, yani bu konuda haksızlık etme potansiyelim yüksek! Kavramlara yapışmakta ve onları dondurarak, fetişleştirerek tarihsizleştirmekte hiçbir yarar yok. Yine de mümkün bir itirazın makul görünen bir gerekçesi, terimin basitçe çoğu kez sömürgecilikten sonra ortaya çıkmış edebi ve sanatsal ürünlere veya genel olarak sömürgecilik sonrası ulusal kurtuluşu izleyen bir tarihsel döneme referansla kurulmuş olduğu olabilir. Buna şu da eklenebilir: Bu terim ile sadece Üçüncü Dünya ülkelerinin değil, aynı zamanda bugün Birinci Dünyada yeralan önemli bir göçmen kitlesinin kültürel, toplumsal varlığı ve sorunları da kastediliyor. Şimdi bu noktalara biraz daha yakından bakalım.

⁴ İlginçtir ki, İngiltere’de, kuramsal olarak tamamen marksist bir sorunun içinden çıkmış olan ve etnografi ile bağlantısı esas bu noktada olan kültürel çalışmalar A.B.D.’ye geldiğinde antropolojiyi müttefik olarak buldu ve kısa bir süre zarfında antropolojiden ve yöntemi etnografiden ayrılmaz hale geldi.

⁵ Fredric Jameson: “Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism” *New Left Review* (July-August 1984), 146, s. 52-92. Jean-François Lyotard: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

⁶ Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy* (Londra: Verso, 1985).

İtirazın birinci kısmı yani post-kolonyalizm terimiyle basitçe sözlük anlamıyla sömürgecilik sonrası *dönemin* kastedildiği, ilk bakışta makul ve doğru gibi duruyor. Ama bu dönemle ilgili en üstünkörü bir ekonomi politik çözümlene bile hemen bize böyle bir adlandırmanın ne kadar sorunlu olabileceğini gösterir. Çünkü sömürgecilerin *siyasal* kurtuluşu *maddi* kurtuluş anlamına gelmemiş ve ulusal kurtuluş sonrası kurulan yeni, tamamen *ekonomik* bir içeriği olan bağımlılık tarzı çoğu kez yeni-sömürgecilik olarak adlandırılmıştır. Bu durumda sömürgecilikten sanki geçmiş bitmiş bir ilişki gibi bahsetmekle post-kolonyalizm terimi adeta bilinen marksist bir senaryoyu harekete geçiriyor, yani gerçek, maddi ilişkileri saklıyor değil mi? Hiç kuşkusuz, özellikle dünyanın geniş bölgelerini düşündüğümüzde yabana atılacak bir eleştiri değil bu. Ama ancak şu karşı-eleştiriye *aynı anda* akılda tutarsak: post-kolonyalizm terimi, basitçe zamansal bir gösterge değildir. ‘Post-kolonyalizm’, tam da bu sorunu ima eden, yani bir kez tecrübe edilmiş ve çalışmamış olduğu varsayılan milliyetçi çözümden farklı bir konum ve söylem vaadi içeren bir adlandırma olarak tercih edilmiştir. Öyle sanıyorum ki post-kolonyal çalışmalarda ‘melezlik’ (hybridity) kavramının gördüğü geniş kabul tam da böyle bir *kültürel çözüm* arzusunun ifadesi. İtirazın ikinci yönüne yani metropol ülkelerdeki Üçüncü Dünyalı göçmenlere dönersek, bu ilk bakışta gerçekten de post-kolonyal bir olgu görünümü vermektedirler. Ama bu noktada karşımıza çıkan sorun kanımca daha da ciddidir. Post-kolonyalizm terimiyle gösterilen referans alanı sadece bu metropoliten grupları içermediğine göre, onları tüm Üçüncü Dünyayı temsil eder hale getirmek Üçüncü Dünyadaki toplumsal ilişkileri olduğu gibi küresel düzeni de kasıtlı veya kasıtsız bir saklamaya dönüşebilir. Çünkü açıktır ki, metropol ülkelerdeki göçmenlerin sorunlarıyla çevre ülkelerdekilerin sorunları aynı değildir. Metropol ülke göçmenleri, en ucuz işlerde çalışırlar, sürekli ayrımcılığa ve ırkçılığa tabidirler; ama önemsiz olmayan bir kesimi aynı zamanda, sosyolojik ifadesiyle, yukarı doğru hareketli (upwardly mobile) bir tabaka oluşturur. En azından bu göçmen grupların sınıfsal dinamiği ve eklemlenmiş tarzlarının çevre ülkelerin sınıfsal dinamiğinden ve tabakalanış tarzından farklı ve özgül bir tabakalanış tarzı olduğunu belirtmeliyiz.⁷ Örneğin Üçüncü Dünya veya çevre ülkelerde, çoğu kez nerdeyse sınıfsal bir ‘apartheid’ olarak adlandırılabilir şiddetli siyasal baskı ve ağır ekonomik sömürü biçimlerine rastlanır ve yukarı doğru hareketlilik imkanları daha sert biçimde sınırlıdır.

O halde tüm bu eleştiriler post-kolonyalizm teriminin haksız ve yanlış olduğunu göstermiyor mu? Biraz daha ileri giderek şöyle diyebiliriz: Olay ile adlandırma, dilin içine yerleştirme arasında yukarıda yaptığım ayrımı hatırlarsak, post-kolonyalizm teriminin ortaya çıkmakta olan eleştirel bir gelişmeyi veya potansiyeli, varolan akademik aygıtın içinde eritecek zararsız bir kategorileştirme ve kompartmantalize etmeden başka birşey olmadığını söyleyebiliriz. Hayli ağır bile olsa, ve terimin eleştirel niyetini gözardı ediyor bile olsa, bu eleştirinin doğru ve haklı olduğu kanısındayım. Yine de bu tür eleştirel bir bakış açısını aşkın ve sonul bir yargıya dönüştürmemek, dikkatli olmak lazım.

⁷ Bu konuda temel referans elbette Saskia Sassen’in çalışmalarıdır. Özellikle bkz. *Cities in a World Economy* (Pine Forge Press, 2006); *The Global City* (Princeton University Press, 2001); *The Mobility of Labor and Capital* (Cambridge University Press, 1990).

Bir başka mümkün itirazı düşünmekten çekinmeyelim. Tüm bu tartışmayı yaparken “acaba post-kolonyalizm terimini aşırı ciddiye almış olmuyor muyuz?” diye sorulabilir. Bir başka deyişle, bu tür terimler zorunlu olarak doğrudan kavramsal içerikleri olmayan, daha ziyade gündelik dilin çalıştığı gibi pratik bir biçimde çalışan terimlerdir. Yani belirli bir çalışma alanını, belirli nesnelere, ilgileri ve sorunları gösterirler, ve bir işlev görür, bir iş yaparlar ama zorunlu ve sınırlı bir kavramsal içerikleri olmaz, ya da kavramsal içeriklerinin ne olduğuna kafayı fazla takmamamız gerekir. Bu anlamda post-kolonyalizm belirli bir ilerici işlev görmüş bir terimdir; işi bitince atarsınız, mesele de bundan ibarettir. Örneğin böyle bir kategorinin doğmuş olması pekala yeni alanlar açmış, ilerici veya azınlıklardan gelen yeni akademisyen kuşakların yeni ve eleştirel çalışmalar yapmasını mümkün kılmıştır, vb.⁸ Kuşkusuz post-kolonyalizm teriminin ve kategorisinin bu tür bir çalışma tarzı da var, her terimin olduğu gibi. Ama, tam da böyle olduğu için, ona kavramsal bir içerik vermek yani terimi deşerek mesele çıkarmak eleştirel bir tavır *sürdürebilmenin, yaşatabilmenin* gereği ve bu gereklilik de son derece pratik bir gereklilik değil mi?

Bu tartışmanın yarattığı çelişki ve paradokslar bir zayıflık değil zenginlik olarak görülmeli. En azından terime bir suç veya hata gibi yaklaşmaktan ziyade sorunlu ve sorunlaştırılması gereken bir kavram olarak yaklaşmak gerektiğini hissediyoruz. Yani post-kolonyalizm kavramına yöneltilen eleştiri, çekincesiz olmalı ama yargısal bir tarzdan da uzak durmalı; meseleyi hep mutlak sınırlar koyan ve aşkın bir doğruyu tepemize dikerek bir başka suç ve ceza senaryosuna dönüştüren bir devlet veya şirket modelinden ziyade, *sorunsallaştırılan* bir tarz içinde düşünmeli. Bu da *düşünsel* bir edim gerektiriyor.

Post-kolonyalizmin Paradoksu

Düşünsel bir edimin bir *sorun* üretmesi gerekir. Bunu yapabilmek için, şu post-kolonyalizm adını alan şeyin oluşum ve yükseliş dönemine dönmek istiyorum. Eğer bu yılların belgeleri ve metinleri, özellikle *Orientalism*, ama aynı zamanda Homi Bhabha'nın ve Gayatri Spivak'ın ilk metinleri dikkatle okunursa garip bir nokta hemen göze çarpacaktır. Bu yazarların üçünün de, olağanüstü bir şevk ve bağlanım içinde araştırdıkları şey, sömürgecilik *sonrası değil*, sömürgeciliğin, sömürgeci metin ve sömürgeci ilişkinin nasıl oluştuğu, yani bir anlamda *sömürgeciliğin öncesidir*.⁹ Bu düşünürlerin yaptıkları işin aslında emperyalizmin/kolonyalizmin soykütüğünü (genealogy) çıkarmaya yönelik bir dizi çözümlemeler üretmek olduğunu göstermek için bazı erken metinlere kısaca bir göz atmak istiyorum.

⁸ Böyle çalıştığı ölçüde post-kolonyalizm, bir metafordan ziyade adeta aşırı bir metafor ya da “zorunlu olarak yanlış bir ad”, yani retorik biliminin “katakresis” adını verdiği figürün bir örneği gibi görülebilir.

⁹ Burada kabaca esinlendiğim modelin Jacques Derrida olduğunu söylemeliyim. Jean-Luc Nancy'nin kendisine yönelttiği “öznenin sonra kimin geldiği” sorusuna Derrida'nın verdiği ilginç yanıt öznenin *önce* ne geldiğinin sorulmasıydı. Nancy'nin sorusu, son yılların felsefesinde öznenin eleştirilmesi veya yapısöküme uğratılmasından hareket ediyordu. Derrida'nın yanıtı bu eleştirilerin ve yapısökümlerin bizi hiçbir biçimde öznenin ortadan kaldırılmasına veya ötesine geçilmesine götürmediğini hatırlatmakla başlar... Bkz. Jacques Derrida: “Eating Well, or the Calculation of the Subject” *Who Comes After the Subject?* Der. Eduardo Cadava, Peter Connor ve Jean-Luc Nancy (New York ve Londra: Routledge, 1991).

Said, *Orientalism*'de, sömürgecilik sonrası bir durumdan değil, düpedüz sömürgecilikten söz ediyordu. Zaten “şarkiyatçılık” sömürgeciliğin doruk noktasına ulaştığı 19. yüzyılın en ciddi emperyalist kültürel akımı değil miydi? Daha doğrusu, Said, Doğu'ya gösterilen insani bir ilgi olarak kurulan ve öyle bilinen şarkiyatçılığın nasıl emperyal ve sömürgeci varsayımlar ve tutumlar üzerinde yükselen ve emperyal ve sömürgeci siyasal ve ekonomik güçlerle ilgisi olan bir görüş olduğunu -eksiklerine rağmen- soluk kesici bir alan taramasıyla gösteriyordu. Pek çok eleştirmeni ve takipçisinin -hatta zaman zaman kendisinin de!- düşündüğü gibi, Said, bu kitapta aslında basit bir anlamda emperyalizmin ideolojisinden söz etmiyordu. Said'in tanımını hatırlayalım: “Şarkiyatçılık, Doğu ile Batı arasında yapılan epistemolojik ve ontolojik bir ayrımdır.”¹⁰ Edward Said, iyi bir edebiyat eleştirmeni ve tarihçisiydi ama *Orientalism* kitabının teorik ve metodolojik yönünün güçlü olduğu söylenemezdi. Kitabında, pek çok eleştirmenin dikkatini çeken boşluklar ve çelişkiler vardı. Ama bu eleştirmenler, biraz da Said'in çelişkilerinin görünürlüğüne kapıldılar ve Said'i haklı olarak eleştirirken *yaptığı işin asıl boyutunu* kavrama fırsatını ellerinden kaçırdılar. Halbuki Said, şarkiyatçılığı *epistemolojik* ve *ontolojik* düzeyde almakla (Doğu'nun durağanlığı varsayımından Doğu'yu kadınlaştırmaya kadar), aslında emperyalizmi ve sömürgeciliği onları oluşturan *temel kurucu varsayımlar* düzeyinde ele alıyordu. Bu varsayımların en başında elbette Doğu diye bir yerin ayırte edilmesi hareketi geliyordu. Said buna “imgesel coğrafya” diyecekti.¹¹ “Doğu” diye bir bilgi, yazı, gözlem, inceleme ve seyahat nesnesi ayırmanın ve işaretlemenin kendisi ne masum bir hareketti ne de bu ayrımı yapanların mensubu olduğu toplumun “Doğu” diye ayrılmış, öte olarak kurulmuş olan bu yer ile olan iktidar ilişkilerinden ve sömürgecilikten bağımsızdı. Said'den kalkarak, emperyal denilen ilişkinin, özellikle *modern* emperyalizmin bu tür bir *ayrımlamaya* (spacing) dayandığını söyleyebilirdiniz.¹² Said, harikulade bir ifadeyle “Doğuluların Doğululaştırılması”ndan sözettiğinde emperyalizmin bu dile gelmesi zor varsayımını dile getiriyor, ama aynı zamanda da bunun ne kadar maddi bir işlem olduğunu ifade ediyordu. Kısacası Said'in kitabında olan bitenin bırakın sömürgeciliğin *sonrasını*, tersine, sömürgeci, emperyal öznenin kuruluşuyla, *öncesiyle* ilişkisi vardı. Said, okurunu, emperyalizmi ve sömürgeciliği kuran ama okunması çok zor bir *önceliği*, bir dizi varsayımları ve varsayımsal statüsü olan, dile yerleşik terimleri, edebiyatı, filolojiyi, coğrafyayı, yönleri, vb., okumaya davet ediyordu. İşte bu anlamda yaptığı iş emperyalizmin soykütüğünü (genealogy) çıkarmak denebilirdi. Böylece Said'in yaptığı şey, aynı zamanda *Batı'nın nasıl Batı haline geldiği* üzerine yepyeni bir perspektif oluşturmaktı. Batı'nın evrensel özne olarak kurulması öyküsü kendi başına, kendi kendine yeter biçimde oluşmuş bir hikaye olmaktan çıkıyordu. Batı, Batı olabilmek, kendi öyküsünü evrensel olarak kurabilmek için şarkiyatçılık türünden, güç ilişkileriyle içiçe geçmiş ayrımlamalara ihtiyaç duymuştu. Öznenin kuruluşu bir “Ötekileştirme”

¹⁰ Said, *Orientalism*, s. 2-3. Said, kitabını yeniden değerlendirdiği daha sonraki bir yazısında bu tanımlı şarkiyatçılığı farklı yönleri arasındaki “ortak payda” olarak adlandıracaktı. Bkz. “*Orientalism Reconsidered*” *Cultural Critique*, 1 (1985), s. 90.

¹¹ Örneğin “Orta Doğu” veya “Uzak Doğu” gibi terimlerin acayıplığını düşünün. Nerenin ortası? Nereden uzak? Bu merkez, yani Batı adlandırılmaz; o evrensel, boş terimdir. Önce adlandırılan “öteki”dir.

¹² Benim yıllar önceki bir yazıda yapmaya çalıştığım gibi. Bkz. Mahmut Mutman: “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batıya Karşı İslam” *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, der. F. Keyman, M. Mutman ve M. Yeğenoğlu (İstanbul: İletişim, 1995). Aynı yazının İngilizce versiyonu için, bkz. “Under the Sign of Orientalism: the West vs. Islam”, *Cultural Critique*, 23, (Winter, 1992-1993), s. 165-197.

işlemi gerektiriyordu. Dolayısıyla, sözkonusu olan basit bir adaletsizlik değildi; tersine “İnsan” denilegelen (Batılı) öznenin başka türlü kurulamayacağını ortaya çıkaran bir belirlenimden söz etmek gerekiyordu. Coğrafyadan tarihe, edebiyattan dilbilime bir dizi söylemin tartışmasız evrenselliği bir anda tartışma konusu haline geliyor, şarkiyatçılık gibi metinlerin, söylemlerin, bilgilerin marjinlerinde oluşan ayrımlamalar yepyeni bir ilgi alanı haline geliyordu. Said’in yaklaşımı bir belirlenim alanına gönderme yapsa bile, Said’in kendisi şarkiyatçılığı tarihsel bir ilişkiler seti içinde oluşan ve onları oluşturan bir belirlenim gibi almaktansa çoğu kez bir temsil (representation) hatasına indirgeme eğiliminde olmuştur. Ama yine de yaptığı şeyin, kolonyalizmin *sonrasıyla* hiçbir ilgisi yoktu ve tamamen *kolonyalizmi mümkün kılan* epistemolojik ve ontolojik varsayımlara yönelik eleştirel bir hücumdu.

Aslında bu kuramcılar içinde post-kolonyalizm terimini en çekincesizce kullanan Homi Bhabha olmuştur. Bhabha, kolonyalizmin yarattığı durumun bir kültürel aralık (interstice) ve melezlik (hybridity) ürettiğini göstermeyi amaçlamış ve bu kültürel durumun iktidar ilişkileri üzerinde dönüştürücü bir etkisi olacağını ileri sürmüştü.¹³ Ama onun bile, sözünü ettiğim erken dönemdeki yazılarına bakarsak (ki bunlar kendisinin de ilk entelektüel ürünleridir), ilgilendiği şeyin sömürgeci özne olduğunu görürüz. Bhabha’nın sadece sömürgecilik ve ırkçılık kuramlarına değil, stereotip kavramına da bir katkı olarak sayılması gereken ünlü makalesi “The Other Question”, tam da sömürgeci ilişkinin ve kurduğu öznenin ne olduğunu sorar ve düşünmeye çalışır. Bhabha’nın makalesinin en önemli yeri olmasa da neredeyse bir amentü haline gelen formülasyonu “beyaz değil, tam değil” (not white, not quite) İngiliz sömürgecisinin Hindistan’da ürettiği özneye bakışıdır. Ama ilginç olan, Bhabha’nın perspektifini, gitgide sömürgecilikten uzaklaşarak metropolde ırkçı baskı altında olan göçmen özneye kaydırmasıdır. Böylece Bhabha’nın çalışmalarında, Üçüncü Dünya’nın sömürgeleştirilmiş öznesi ile metropol ülkedeki göçmen arasındaki farkın giderek silinmeye yüz tuttuğunu ve birbirlerinin yerine geçmeye başladıklarını görürüz. Emperyalizm ve ırkçılık farkını silen, birbirinden apayrı iki tarihsel ve toplumsal koşulu sorumlu biçimde farksızlaştıran bir eğilim Bhabha’nın erken ve geç dönemi arasında olduğu gibi, bazen bir tek makalesinin içinde bile gözlemlenebilir. Dolayısıyla Bhabha’nın, bu iki durum, yani çevre ve merkez arasında yarattığı farksızlaştırmayı belki tam da “post-kolonyal” adının yakıştığı kayma olarak adlandırabiliriz. Belki de bu nedenden dolayı Bhabha bu terime eleştirel yaklaşmamış hatta benimsemiştir.

Her iki kuramcıyla karşılaştırıldığında hiç kuşkusuz post-kolonyalizm terimine en ciddi direnen Spivak olmuştur. Onun çalışmalarında da en başından beri, Said’e benzer biçimde tamamen emperyalizme ve emperyalizmin varsayımlarına, kendisinin sık kullandığı bir ifadeyle, “epistemolojik şiddetine” yönelik bir okuma çabası görürüz, ama Said’inkinden çok daha güçlü bir kuramsal ve analitik donanımla. Sadece bir tek örnek vereceğim. Spivak’ın görece erken ve en çok bilinen ve okunan makalelerinden biri olan,

¹³ Bhabha’nın yukarıda da referans verdiğim kitabındaki tüm makalelerin mantığı bu yönde çalışır. Bkz. *The Location of Culture* (New York ve Londra: Routledge, 1994) ve bu kitapta özellikle “The Other Question”.

“The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives”.¹⁴ Daha makalesinin hemen başında Spivak, “Avrupa’nın hükümrân özne olarak, aslında hükümrân ve özne olarak kuruluşunun güzergahını belgelemek ve kuramlaştırmak”tan sözeder. Hükümrânlık (sovereignty) ve öznenin (subject) bu biçimde yanyana getirilişi, Spivak’ın projesinin özgünlüğüne işaret eder. Hükümrânlık, sadece hakimiyet kurmak değil, özne olmaktır; ama aynı zamanda özne olmak zaten hükümrânlıktır. Böylece *tüm özne sorunu emperyalizm ile bağlantılandırılır, emperyalizm sorunu da özne ile*. (Aynı şey haline getirilmezler, ama ilişkilendirilirler.) Hiç kuşkusuz burada Said’den çok daha geniş ve aynı zamanda çok daha sofistike bir biçimde problematize edilen nesne Batılı özne, yani hümanizmin insan öznesidir.¹⁵ Bu öznenin kuruluşu, hemen bir “Öteki”nin üretilişine, bir *ötekileştirmeye* ve emperyalizmin üretilişi olan bir “dünyalaştırma”ya bağlanır.

Spivak’ın bu son derece iyi düşünülmüş çözümlemesi Martin Heidegger’in “dünyanın dünyalaştırılması” (“worlding of the world”) kavramının gayet dikkatli ve özgün bir kullanımına dayanır.¹⁶ Sanat yapıtı üzerine ünlü makalesinde Heidegger, *dünya* ile *yeryüzü* (veya toprak) arasında ilginç bir ayrım yapmıştı. Yapıtın bir “dünya” *kurduğunu*, yerleştirdiğini, bunu yaparken de “yeryüzünü” (veya toprağı) *meydana çıkardığını* söylemişti. Onun klasik örneği elbette Yunan mabedidir. Mabedin inşası bir dünya kurar, ama aynı anda yeri ve göğü ortaya çıkarır. Yalnız Heidegger’e göre, yapıt kendini bekleyen bir yerin üzerine dışarıdan konulmuş bir nesne değildir. Yapıtın oluşumu pürüzsüz ve sade bir oluş olmayıp mücadele, çekişme ve şiddet içerir: dünya ile yeryüzü (toprak) arasında Heidegger’in Almanca ifadesiyle bir “*Riss*”, bir yarık, açılma ve çatışma vardır. Spivak, Jameson’ın postmodernizm üzerine olan çalışmasında bu kavramı nasıl kullandığına dikkati çeker. Jameson, Van Gogh’un ayakkabı resmini tartışırken Heidegger’in dünya ve yeryüzü ilişkisini anlatmak için kullandığı yarık (Almanca metinde *Riss*, İngilizce tercümede *rift*) yerine “aralık” (*gap*) sözcüğünü kullanır. Böylece Heidegger’in metninde varolan çekişme, çatışma iması yok olur. Yine de Spivak’ın Jameson’a yönelttiği eleştirinin ana noktası basit bir tercüme hatası değil sözkonusu dünyalaştırmayı klasik bir biçimde sanat tarihine ve felsefesine yerleştirmesidir. Halbuki Spivak için dünyalaştırma, sömürgeciliğin *günlük pratiği* olarak okunmalıdır. Sömürgecinin kendini sağlamlaması, özneliğini oluşturması, yerliyi kendi toprağını Ötekinin mekanı gibi arzulamaya zorlamasıyla olur. Sömürgeci, sanki daha önce dünyalaşmamış, sanki önceden yazılmamış, dünyalaştırılmamış, bakir bir toprakmış, orada duruveren yeryüzüymüş gibi aldığı *yerlilerin* dünyasını (yeniden) dünyalaştırmakta ve onları yabancıyı efendi olarak evcilleştirmeye zorlamaktadır. Spivak bunu hemen yeryüzünün bilimsel temsili olan haritaya ve kartografiye bağlar. “Heidegger’in ‘dünya’ ile ‘toprak/yeryüzü’ kavramlarını emperyalizm projesine uygularsak, aralarındaki yarığın şiddetiyle ortaya çıkardığı, büyük bir sanat yapıtından ziyade basit bir haritada temsil

¹⁴ Gayatri Chakravorty Spivak: “The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives”, *History and Theory*, 24:3 (October 1985), s. 247-272.

¹⁵ Dolayısıyla Spivak’ın daha sonra *A Critique of Postcolonial Reason*’da yapacağı Kant okumasının öncülleri bu anlayışta zaten vardır. Sözkonusu okumanın Türkçe bir tartışması olarak, bkz. Mahmut Mutman: “İnsanlığın Kıyısında: Haklar” *Toplum ve Bilim*, 87 (Kış 2001), s. 44-64; “Mülakat: İnsan Hakları”, *Tesmeralsekdiz*, 4 (çıkacak).

¹⁶ Martin Heidegger, “Origin of the Work of Art” *Poetry, Language, Thought*, İng. Çev. A. Hofstadter (New York, 1971), s. 17-87.

edilen bir dünyanın çok yanlı maddiliği (multifarious thingliness)” olarak görülmelidir. Burada Spivak’ın vurgusu, dünyanın kuruluşunun basit ve gündelik bir politik pratik olduğudur. Edward Said, “saf, koşulsuz bir Şark” diye birşeyin olmadığını ısrarla vurgularken¹⁷ Spivak’ın bu düşüncesine yaklaşmıştı, ama sözkonusu emperyal dünyalaştırmanın mükemmel çözümlenmesini Spivak’ta buluruz. Dünyanın dünyalaştırılmasının varoluş koşulu *hiç yazılmamış, işaretlenmemiş, dünyalaşmamış* bir yeryüzü/toprak varsayımı gibi “zorunlu ama çelişik” bir varsayımdır, ve “yerliye kendini ‘öteki’ olarak gördürten gücü üreten” işte bu varsayımdır.¹⁸ Kısacası, Spivak’a göre, emperyalizmin ve emperyal öznenin temel aksiyomu, bakir toprak (veya ellenmemiş doğa) aksiyomudur. Avrupa dışı toplumlara atfedilen ilkelik ve barbarlık gibi özelliklerin, nasıl hep yazının yokluğuna, sivilliğin yokluğuna, şuyun veya buyun yokluğuna bağlandığını anımsadığımızda bu kavramların hepsini bir çırpıda sorunlu hale getiriveren bir çözümlenme bu. Spivak’ın yaklaşımı da, tıpkı Said’inki gibi ama çok daha sofistike ve dikkatli biçimde emperyalizmin (ve Batılı hümanist öznenin) soykütüğünü çıkarmaya yöneliktir. Yukarıda da vurguladığım gibi, bırakın kolonyalizmin sonrasını, aslında *öncesini* yani onu mümkün kılan ve işleten varsayımlarını yakalamaya ve ortaya çıkarmaya yönelik bir proje.

Yukarıda bir olay veya gelişmeden söz ederek “post-kolonyalizm adını alan şey” ifadesini kullanmıştım. Şimdi bu “şey”in ne olduğu konusunda biraz daha fikir sahibi olduk: kolonyalizmin ve emperyalizmin epistemolojik ve ontolojik varsayımlar düzeyinde bir eleştirel çözümlenmesi. Eğer bu yazarların metinlerinde sözkonusu olan emperyal-kolonyal öznenin üretiliş sürecine yönelik bir çözümlenme ise, o zaman bu yaklaşımlara post-kolonyalizm, yani “sömürgecilik *sonrası*” adı verilmesi gerçekten garip, hatta garip olmaktan da öte bir hata değil mi? “Önce”nin “sonra” olarak kaydedilmesinin ima ettiği kolonyalizmi geride bırakma arzusu, kurumsal ortadan kaldırış (bir yere yerleştiriş, profesyonelleştirme, geçiştirme) arzusuyla özgürlük arzusu (varolan toplumsal sınırların ötesine geçme arzusu) arasındaki sınırın hiçbir zaman aşamadığını çünkü hep *geçildiğini* bize hatırlatmalı. Eğer bunu akılda tutarsak, “post-kolonyalizm” entellektüel ve siyasal bir deneyime veya tecrübeye, yani bir geçişe verilmiş *sorunlu* bir ad olarak okunabilir. Şu anda görüldüğü kadarıyla, bu ad yerine yerleşmiş ve orada kalmaya devam edeceğine göre, asıl sorunumuz eleştirel tavrı *yeniden üretecek* kavramları oluşturmak olsa gerek.¹⁹

Post-kolonyalizm Metaforları

Post-kolonyalizm kavramının daha doğrudan bir eleştirisi için bu yazının ilk bölümünde değindiğim bir tarihsel farka, metropol göçmenleriyle çevre ülkelerin halkları arasındaki ayrıma dönmek istiyorum. Post-kolonyalizm kavramının önemli bir başarısızlığı, bu iki tarihsel durumu *analitik olarak ayırma* konusunda yeterli olamamasıdır. Bu eleştiriyi

¹⁷ Said, *Orientalism*, s. 22-23.

¹⁸ Bkz. Spivak, “The Rani of Sirmur”, s. 253-254, passim.

¹⁹ Eğer Cambridge Üniversitesi yayınevini *Cambridge Companion to Postcolonial Studies* basacağı noktaya varmışsak kategori bizimle birlikte demektir. (Der. Neil Lazarus, Cambridge University Press, 2004). Hele, sözkonusu “companion” yukarıdaki isimlerin tümünün acımasız ortodoks marksist eleştirilerini yapmış Benita Parry’den “The Institutionalization of Postcolonial Studies” isimli bir makale bile içerebiliyorsa (s. 66-82)!

daha da ileri götürmeli ve sözkonusu olan şeyin bir analitik başarısızlıktan öte bir *temsil sorununa* dönüştüğüne dikkati çekmeliyiz. Homi Bhabha ulusçuluk üzerine önemli bir makalesinde genel bir ulus kuramı oluşturacağı vaadiyle başladıktan sonra, özellikle makalesinin sonuna doğru odağını tamamen metropol veya birinci dünya ulusuna ve bu ulus içindeki göçmenin konumunun ulusun bugününü nasıl değiştirdiğine kaydırıyordu.²⁰ Gerçi Bhabha tabii ki ulusun ulus-oluşunun tarihini tamamen sömürgecilikle bağlantılandırmaktadır—zaten başka türlü mümkün olamazdı. Ama göçmeni ulusun bastırıldığı sömürgeci tarihinin geri dönüşü olarak, ulusu da göçmen açısından okuyacaksa bu tür bir göç yaşamamış çevre ulusları hakkında söyleyecek pek birşeyimiz kalmaz. Onların bugün merkez ülkelere göre konumlanışları sorun olmaktan çıktığı gibi ulusallıklarının modeli Batı ulusu olmaya devam eder, ve giderek tarihsel özgüllükleri silinir. Bu sonuçların en problemlisi ise, gitgide *göçmenin* (bastırılmış sömürgeci tarih dolayısıyla) *çevre ülkeyi temsil eder* hale gelmesidir.²¹ Kuşkusuz bu eleştiriler Bhabha'nın ırkçılık ve sömürgeci söylemin yapısına dair tartışmaya yaptığı önemli katkıyı geçersizleştirmez.²² Burada sadece tarihsel analitik ayırım konusunda özen göstermenin gereğini vurgulamak istiyorum.

Yine de sözkonusu analitik karışıklığı belirli bir arzuyla bağlantılandırmaktan kaçınmayacağım. Post-kolonyalizm teriminde incelenmesi gereken bir arzu, kolonyalizmi geride bırakma, geçme, aşma arzusu saptamış ve bu arzunun, özgürlükçü ve kurumsal boyutlar arasında gidip gelen, çatışmalı ve karar verilemez özelliğine dikkati çekmiştim. Ayrıca bu arzunun üzerinde çalıştığı sınırın (özgürleşme ve kurumsallaşma arasındaki sınırın) aşamaz ama sürekli geçilmekte olan niteliğinden söz ettim. Şimdi, biraz daha ileri giderek, sözkonusu arzuyu post-kolonyal çalışmaların sık kullanılan, revaçta bazı metaforlarına bağlamak istiyorum: *sınır-geçme* (border-crossing) ve *melezlik* (hybridity). Biliyoruz ki, bunların her ikisi de göçmenlikle ilgili metaforlar.

Sınır geçme ile başlayalım. Bu metafor sadece post-kolonyal kuram da değil aynı zamanda post-kolonyal literatürde de sık kullanılmış bir metafordur.²³ Bu söylemlerde sınır ve sınır geçme metaforu zengin, doğurgan ve özgürleştirici boyutlara ulaşmıştır. Bir özgürlük metaforu olarak okunan (ve yazılan) bu metaforun aslında sonuç olarak özgül bir deneyime gönderme yaptığına dikkati çekmek istiyorum: coğrafi bir deneyime. Elbette bu, sözkonusu deneyimin basit olduğu anlamına gelmiyor. Örneğin, coğrafi sınır aynı anda kültürel bir sınırdır, üstelik coğrafi sınırı geçtikten sonra da göçmenin hala

²⁰ Homi Bhabha: “Dissemination: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation”, *The Location of Culture*, s. 139–170.

²¹ Bhabha'nın yukarıdaki dipnottaki referansını verdiğim bu yazısının bir başka çalışmamda ayrıntılı bir eleştirisini sunmuştum. Bkz. Mahmut Mutman: “The Nation Form”, *Third Text*, 22: 1 (January 2008), s. 5-20. Türkçesi: “Ulus Biçim”, *Türkiye’de Dün-Bugün Dönüşümleri*, der. Gülsen Bal (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008).

²² Tüm post-kolonyal kuramı metropoliten göçmen akademisyenin toplumsal konumuna bağlayan indirgemeci ve suçlayıcı eleştiri tarzının bir örneği, Aijaz Ahmad'ın talihsiz Edward Said eleştirisi. Bkz. Aijaz Ahmad: “*Orientalism and After: Ambivalence and Metropolitan Location in the Work of Edward Said*”, *In Theory* (Londra ve New York: Verso, 1994), s. 159-220.

²³ Gloria Anzaldua'nın araştırma, anı, folklor, şiir ve kurguyu biraraya getiren ve iki dili (İngilizce ve İspanyolca) birlikte kullanarak yazılmış ünlü kitabı bu sınır söyleminin en çarpıcı örneklerindedir: *La Frontera/Borderlands* (Aunt Lute Books, 2007).

geçmesi gereken sınırlar vardır, vb. Öte yandan coğrafi sınırı bir kez geçtiğim zaman bir taraftan bir başka tarafa geçmiş olduğum kesin. Bir deneyim ve olay olarak *geçmek* sabitlenemediği, durdurulamadığı halde sınır deneyimi bana her zaman geçme bilgisini *doğrudan* veren bir deneyim gibi oluşur. Bir başka deyişle, sınır tam da yanları, tarafları oluştururken bir *geçme deneyimi* olarak kendini siler, ve hatta sınır geçmenin kendisi adeta bu silme, geride bırakma hareketi gibidir, ve bu siliş bir bilgi, bir anı, bir söylem oluşturur.²⁴ Dikkat edilirse sınır geçme metaforu, göçmenin deneyimi ile genelde sınır deneyimi (örneğin siyasal veya tarihsel sınırlar) arasında bir geçiş kurmaktadır, yani birinciyi ikincinin yerine okumayı önermektedir. Göçmen, coğrafi sınırı geçtiği zaman, yani deneyim tamamlandığı anda *tamamen sınırların içinde kaldığı halde*, o sınırların içinde dil, yasallık vb. sınırlarla uğraşmayı sürdürdüğü için metafor göçmen *sınırdan yaşıyormuş* gibi oluşturulabilir. Bu sınırsal ya da marjinal statü aynı zamanda toplumsal olarak yukarı doğru hareketli yani sınıfsal ve ekonomik olarak yükselme durumunda olan göçmenin tüm deneyimini oluşturmadığı halde metafor ancak bu statüyü göçmenin tüm deneyimi gibi almakla mümkün olur. Bu işlemin sonucunda göçmen adeta yeni bir insan-özne formunu imlemeye başlar: göçmenin klasik hümanizmin “insan”ı gibi bir özü yoktur; onun “özü”, yerinden oynanmışlık (displacement), sınır ve geçişliliklerdir. Göçmen, geldiği çevre ülkenin halkını temsil etmekten de öte sadece coğrafi değil kültürel ve hatta tarihsel-siyasal bir geçişin de metaforu olarak oluşturulması sayesinde yeni bir çağın (postmodern?) insanını da temsil eder. Burada hiç de hümanizmin aşılmış olduğundan söz edemeyiz. Tersine, yeni bir hümanizmadan ve hatta hümanizmin kendini göçmen figürüyle *yeniden örgütlemesinden* söz etmeliyiz. Sınır geçme metaforu, göçmenin *yerleşmiş* olduğunun unutulmasıdır.

Bu nokta, bizi hemen ikinci önemli metafora getiriyor: *melezlik* (hybridity). Robert Young harikulade bir çalışmasında melezliğin sömürgeciliğin ve ırkçılığın tarihinde oluşmuş bir kavram olduğunu gösteriyor.²⁵ Kendileri ve sömürgeleştirdikleri halklar arasında kalın bir uygarlık ve ıskallık çizgisi çeken sömürgeci ve ırkçı yönetimler ırk ayrılığı ve saflığı düşüncesine dayanmak zorundaydılar, ama sömürgecilik deneyimi içinde hayatın devam ediyor olması ve halkların karışması melezliği ortaya çıkarınca bu ister istemez ciddi bir tehlike olarak görülmeye başladı. Young’ın da gösterdiği gibi, sömürgeci söylemin ayrılmaz bir parçası olan ırk “bilimi”nin büyük korkusu, ırkların karışmasından doğacak uygunsuzluklar ve tehlikeler olmuştur. Ama Young’ın argümanının en önemli yönü bu görünüşte arızı etmenin aslında ırk söyleminde *zorunlu* olduğudur. Dolayısıyla ırk söyleminin kalbinde onun nefret ve baskı diyalektiğini adeta silen ya da bozan bir endişe ve alınganlık var gibidir...

Young’ın bu nefis çözümlemesi bize melezliğin sadece sömürgecilik tarihinde doğmuş bir kavram olduğunu göstermekle kalmıyor, aynı zamanda bu kavramın *safıktan* ayırtedilemeyeceğini de göstermiş oluyor. Aslında özellikle bu ikinci sonucun Homi Bhabha’nın ve Young’un melezlik üzerine yaptıkları olumlu vurguyu krize sokma

²⁴ Burada geçme deneyimini ayrıcalıklı kılan ama onun unutmak zorunda olduğu, genelde deneyimin kendisinin bir geçiş olmasıdır. Örneğin “deneyimden geçmek”ten söz ederiz.

²⁵ Robert J. C. Young: *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Race and Culture* (New York ve Londra: Routledge, 1995), özellikle s. 19-20.

potansiyeli var. Bu kuramcılarının ve yazarların kavramın biraz da enflasyon biçiminde orada burada kullanılmasından ya da bu kavramdan kolay siyasal veya kültürel sonuçlar çıkartılmasından sorumlu tutulamayacakları doğrudur, ama hiç kuşkusuz burada kavramsal bir sorun da var. Özellikle Homi Bhabha'nın çalışmasında melezlik, psikoanalitik bir çözümlemeden kuramsal olarak türetilmiş bir "aradalık" (in-betweenness) kavramı ile desteklenerek göçmenin marjinal ya da liminal (sınırdaki) statüsünün bir başka ifadesi olarak görülürken sömürgecilik ve ırkçılık tarihi, mezleğin bu tarihte doğmuş ırksal bir kavram olduğu ve dolayısıyla ırksal saflıktan (purity) ve özselcilikten (essentialism) ayırtedilemeyeceği unutulmaktadır. Bunu asla Bhabha'nın çözümlemesinin analitik değerini küçümsemek için söyleyemiyorum. Ama Bhabha'nın yaklaşımı aradalık ve melezlik statüsünü neredeyse doğrudan bir siyasal sonuca sürüklemeye başladığı noktada sorunlu hale gelmektedir. Bu çabuk sonuç, post-kolonyal çalışmalar tarafından pek sevildiyse bunun nedeni, yukarıda sınır geçme örneğinde değindiğim türden *metaforik bir kolaylık* sağlamış olmasında aranmalıdır. Melez özne, adeta kültürel sınırı ve geçişi kendinde taşımaya başlar, aynı anda iki şey birden olabilen bu özne böylece indirgenemez bir çoğulluğu ve çeşitliliği maddileştiren bir metafor haline gelerek kendi başına kurtarıcı, özgürleştirici bir potansiyel taşımaya başlar. Melez öznenin deneyimi özgürlük vaadi gibidir.²⁶

Halbuki eğer Robert Young'ın gösterdiği gibi, sömürgeci-ırkçı söylemde sözkonusu olan şey bir ikili karşıtlık (binary opposition) ise, böyle karşıtlıklarla uğraşmak konusunda başlı başına bir yaklaşım kurmuş olan Jacques Derrida'ya başvurmakta yarar var.²⁷ Yapısöküme göre, bir ikili karşıtlık terimlerden birinin ötekine hakimiyetini ifade eden hegemonik bir yapıdır. Yapısökümün belki de en ciddi kuramsal katkılarından birisi böyle bir yapının tersine çevrilmesinin (reversal) gerekli ama yeterli olmadığını ortaya koymasıdır. Yapısöküme göre, ikinci bir adım atılarak, yapının kendisini sarsacak, yerinden oynatacak bir terim üretilmelidir. Halbuki, Bhabha'nın yaklaşımı sadece karşıtlığı tersine çevirmektedir. Melez özne elbette tarihsel olarak bastırılmış sömürgeleştirilmiş öznenin geri dönmesi ve metropoliten ulusun çağcılığını rahatsız etmesi anlamına gelir²⁸; ama geri dönüşün ötesine geçerek, çoğulluğu özü olarak temsil

²⁶ Bu yaklaşımın oldukça yaygın olduğunu vurgulamalıyım. Örneğin Antonio Negri ve Michael Hardt'ın toplumsal ve siyasal kurama son yılların en ciddi katkısı olan kitapları *Empire*'nin sayfalarında kısa bir gezinti bu metafora verdikleri önemi gösterir. Hardt ve Negri'nin yaklaşımları bir imparatorluk kavramı kurmaya yönelikti. O nedenle melezlik kavramını ayrıntılı tartışmaya gerek görmedikleri söylenebilir. Ama sonuç, Bhabha'nınkinden özünde farkı olmayan bir melezlik kavramıdır. Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri: *Empire*, Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts ve Londra, İngiltere, 2000, özellikle s. 143-146. Donna Haraway'ın ünlü "siborg" kavramı da tamamen aynı sorunsalı paylaşır: karşıtlıkların ötesinde, çoğulluğu ve farkı kendinde taşıyan bir özgür özne. Bkz. Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century," in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (New York; Routledge, 1991), pp.149-181. Bu konunun daha ayrıntılı bir sorunsallaştırılması için, bkz. Vicki Kirby: *Telling Flesh* (Londra ve New York: Routledge, 1999) ve Mahmut Mutman: "On Empire" *Rethinking Marxism*, 13: ¾, s. 43-60.

²⁷ Bilindiği gibi, Derrida yaklaşımını formalize etmekten ısrarla kaçınmıştı, ama yapısökümün, hegemonik yapılar olarak ikili karşıtlıklar üzerinde yapılan iki aşamalı bir işlem (tersine çevirme ve yerinden oynatma) olarak anlatıldığı yer özellikle ünlü mülakatlar kitabıdır: *Positions* (Chicago: University of Chicago Press, 1982, İng. Çev. Alan Bass).

²⁸ Örneğin Bhabha'nın "Dissemination" makalesinde gösterdiği gibi Salman Rushdie'nin *Şeytan Ayetleri* romanı bastırılan sömürgeciliğin göçmen kimliğinde dönüşü açısından okunabilir. Bkz. Homi Bhabha:

etmeye başladığı zaman asıl sorun oluşmaktadır. Melezliği (hybridity), karşıtı ve tarihi olduğu saflıktan (purity) ayıran, melezliğin saflığın karşıtı olarak oluştuğunu ve bir tarihi olduğunu unutan Bhabha'nın çerçevesi melezliği kendi başına, kendi içinde bir değer olarak tavsiye etmeye başlar. Bunun en azından çabuk yapılmış bir siyasal tercüme olduğu söylenmeli.²⁹ Çoğulluğu, ikiliği ve aradalığı maddileştiren özne olarak göçmen, özgürlüğün temsilcisi haline gelir.³⁰ Daha da önemlisi, burada ikili karşıtlık ile ikili karşıtlığın dışarısı (ikili karşıtlık olmayan şey) arasında bir ikili karşıtlık oluştuğuna (yani ikili karşıtlıktan hiç de öyle kolayca kurtulunamadığına) dikkat edilmemesidir. Tamamen paradoksal sonuç, aslında yapısökümsel bir yerinden oynatıcı terim olması ve böyle işlemesi (yani yapıyı sarsması) gereken melezliğin bir kimlik haline gelmesidir...

Gerek sınır geçme gerekse melezlik göçmende maddileşen metaforlar olarak onu potansiyel özgür özne, özgürlüğün taşıyıcısı, model özgürlük öznesi haline getirir. Ama bu öznenin genellikle sınıfsal olarak yukarı hareketli olduğunu, yani sınıfsal konumunun her zaman açık seçik olmadığını ve bunu bize gösterecek analitik öğelerin bu yaklaşımda var olmadığını belirtebiliriz. Aynı şey, cinsel ayırım ve cinsiyet kavramları açısından da geçerlidir. Göçmen gibi kültürel-etnik bir öznenin melezlik dolayısıyla cinsiyet ve sınıf gibi alanların *metaforuymuş* gibi çalışmaya başlamasının en azından ciddi olarak sorunlu bir durum yarattığını söyleyebiliriz.

Post-kolonyalizmin başat metaforu olarak göçmen, bu alanın kapsadığı ve tartıştığı tüm sorunların metaforu haline gelir, ve tüm sorunlar sınır geçmenin ve melezliğin metaforik özgürleştirici güçlerince çözülme vaadi taşır. Elbette bu melez bir kimliğin veya kimliklerin olmadığı anlamına gelmez. Örneğin Homi Bhabha çevre ulusun ulusal öznesinin de melez bir kuruluşu olduğunu söylemekte tamamen haklıdır; ama sorun aynı anda melezliği bu ideolojik kuruluşun adeta yüce nesnesi haline getiren bir başka söylemsel hamlenin yapılmış olmasıdır. Halbuki, örneğin göçmenin ve çevre ulusun ulusal öznesinin melezlikleri birbirinden farklı olduğu gibi, bu farklar her iki yanda da sınıf ve cinsiyet boyutlarında çoğullaşmayı ve başkalaşmayı sürdürecektir.

“Dissemination: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation” *The Location of Culture* içinde (Londra ve New York: Routledge, 1994), s. 139–170.

²⁹ Bu anlamda Stuart Hall'un Bhabha'ya yönelttiği eleştiri ilginçtir: “Farklı kültürler arasında olabilme olasılığını—yani hiçbir zaman bir tek kültürel değerler kümesine ait olamamayı—gösteryor, sanki bu teorik öngörünün kendisi gerçek iktidar sistemini yerinden oynatabilirmiş gibi. Halbuki siz sürdürülemez olduğunu göstermiş olsanız bile iktidarın işlemeye devam etmesi pekala mümkündür. Tüm mücadele teorik olamaz ki.” Bkz. Jennifer Wallace: “Hybrid Bhabha” içinde, *Times Higher Education*, 19 Mart 1999. Eğer Hall, bu haklı eleştirisini “teorik soyutluk-gerçek iktidar” karşıtlığı üzerine kurmasaydı daha anlamlı olurdu, çünkü bence sorun bu olasılığın teorik olmasında değil Bhabha tarafından teorileştirilme biçiminde, yani bir tek belirlenime saptanan Bhabha'nın teorisinin *yeteri kadar soyut olmamasında*.

³⁰ Pheng Cheah, Bhabha'ya benzer bir eleştiri yönelir. Sorunu modern felsefenin tarihine, Kant'ın “*Kultur*” ve Hegel'in “*Bildung*” kavramlarına bağlayarak tartışan Cheah, James Clifford ve Homi Bhabha'nın kozmopolitizm ve özgürlük nosyonlarını eleştirir. Bhabha'nın melezlik nosyonunun, toplumsal ve ekonomik ilişkileri gözardı eden bir dilsel özgürlük anlayışından kaynaklandığını göstererek eşitsiz gelişme koşulları altında ulus-devletin yerini yeniden düşünmeyi tavsiye eder. Bkz. Pheng Cheah: “Given Culture: Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism” *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, Der. Pheng Cheah ve Bruce Robbins (Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 1998) s. 290-328.

Eğer post-kolonyal bir teori varsa, ya da post-kolonyalizm bir kavramsa, bu teori veya kavrama atfetmemiz gereken işte bu metaforik oluşumdur ve onun mükemmel temsilcisi de Homi Bhabha'nın konumudur. Edward Said'in *Orientalism* ve *Culture and Imperialism* çalışmaları daha ziyade emperyalizm eleştirileriydi, hatta birincisi yukarıda gösterdiğim gibi emperyalizmin soykütüğünü çıkarma teşebbüsüydü. Ama giderek Said'in de özellikle *sürgün* figürünü öne çıkararak sözkonusu post-kolonyal metafora katıldığını söylemek yanlış olmayacaktır (sürgün de göçmen gibi yerinden oynamış [displaced] ve sınır geçmiş biridir; üstelik siyasal bir sürgün ise, hakikatin sözcüsüdür). Buna karşılık Gayatri Spivak, kimi zaman 'post-kolonyal eleştirmen' gibi ifadeler kullansa bile yaptığı işin post-kolonyalizm olarak tanımlanması bana doğru gelmiyor. Onun yaptığı iş, daha ziyade, marksizm, feminizm, ve yapısökümden oluşan sofistike bir kuramsal doku içinde emperyalizmin ve özne-kuruluşunun eleştirisidir.³¹

Hümanizm: “Başkalarının” İnsanlığı

Elbette post-kolonyalizmin ve metaforlarının hiçbir ilerici işlevi olmadığını söylemek istemiyorum. Ben sadece sözkonusu alanı oluşturan sorunsalın ve sorunların belirli bir taramasını yaptım. Her yönünü ele alamadığım gibi pek çok önemli boyutu atlamış da olabilirim. Amacım bu alana analitik olarak daha dikkatli yaklaşmamızı ve sorunun değişik boyutlarını birbirinden ayırtetmemizi sağlamaya yönelik bir çözümleme yapmaktı. Şimdi daha değişik bir soru sorarak bitirmek istiyorum: post-kolonyalizm bugün burada bizim ne işimize yarayabilir?³²

Doğrusu, “post-kolonyalizm” gibi bir kavram veya metaforun Türkiye’de herhangi bir işe yarayacağı kanısında değilim. Türkiye’nin toplumsal ve kültürel oluşumlarını sınır geçme ve melezlik metaforları aracılığıyla anlamaya çalışmanın sınırlı bir yaklaşım olduğu kanısındayım. Yine de post-kolonyal çalışmalardan ve kuramdan yararlanılabilecek bir kaç nokta var. Bunların en başında ulus-devletin kuruluşu ve ulusçuluğun oluşumu geliyor—örneğin Homi Bhabha'nın çalışmalarının bir kısmı Türk ulusal oluşumunu düşünürken yararlı olabilir, en azından karşılaştırma veya eleştiri bağlamında.³³ Eğer

³¹ Örneğin yukarıda tartıştığım makalesinin bir yerinde Spivak “emperyalizmin post-kolonyal eleştirmeni” ifadesini kullanır (“The Rani of Sirmur”, s. 251). Burada vurgulanan emperyalizmdir. Post-kolonyal eleştirmenin duyarlı olması gereken nokta, *emperyalizmin* bilgi öznesinin (örnekte tarihçinin) kendisini oluşturan tarihle ilişkisidir. Spivak, makalesinin en başında tarihçi Dominick LaCapra'nın psikoanalizin “transfer” kavramını tarih yazımında kullanma önerisini (Bkz. Dominick LaCapra: *History and Criticism*, Ithaca, NY, 1985) eleştirirken “emperyalizmin post-kolonyal eleştirmeni”nin özgül koşulununun bu metodolojik senaryoyu nasıl bozduğunu vurgular. Öne çıkardığı tam da “emperyalist projenin planlı epistemik şiddeti dolayısıyla tarihçiye yanıt verebilecek bir metnin yokluğu”dur. Spivak'ın görünür kılmak ve sorunsallaştırmak istediği bu epistemolojik şiddettir.

³² Buna karşılık tabii ki, Türkiye’de yapılan herşeyin mutlaka bu ülke ile ilgili olması gerekmiyor. Aslında Türk aydınları için Afrika’da açlığın ekonomi politikliği veya Hindistan tarihi gibi konulara ilgi duymazlar da, tarihçi olunca Osmanlı tarihi, iktisatçı olunca mutlaka özelleşme veya İzmir İktisat kongresi çalışılır, anlamak da hep zorluk çekmişimdir. Çoğunluğu muhalif olmasa neredeyse milliyetçi bir formasyon arayacağım! Ama özellikle milliyetçi olmayanların da ilgisini çeken şeylerin, genelde, şıklar şıkı Fransız Yeni Dalga sineması veya sarsılmaz Anglo-Amerikan demokratik geleneği olması ama örneğin Brezilya, Endonezya veya İran’a ilgi duymamaları sanırım adı konulduğunda kıyametler koparılan “kötü” birşeyi anımsatıyor. Adını koymayayım daha iyi, ama siz isterseniz bu yazının ilk bölümünde anlattığım *soykütüğü* çabalarını düşünün. “Dünya”nın sadece “Batı”dan ibaret görüldüğü bir yerde yaşıyoruz.

³³ Yukarıda 19. dipnotta verdiğim referans Bhabha’yla eleştirel bir ilişki içinde bunu yapmaya çalışıyor.

Said'in *Orientalism* kitabını ve Spivak'ın çalışmalarını dikkatli bir biçimde kullanırsak, ve özellikle bunları kullanım için bir yol ve yöntem geliştirecek, ulusçuluğa olduğu kadar yakın tarihe, Türk edebiyatına veya günümüz siyasal oluşumlarına ve dönüşümlerine ilişkin olarak pek çok yararlı bakış açısı geliştirebiliriz.

Türk muhalif hareketi kuramsal ve entellektüel geleneği çok güçlü bir hareket olmadığı, dolayısıyla tartışma alışkanlığı da zayıf olduğu için çoğu kez konulara şikayet ettiği otoriter kültürün kılcal damarlarında akıttığı *suçluluk duygusunun* ağırlığıyla yaklaşıyor. Örneğin, emperyalizm dersiniz bu sizin hemen “milliyetçi” olarak damgalanmanıza yol açabilir, ya da demokrasi sözcüğünü kullanırsanız hemen “emperyalizme duyarsız” ilan edilebilirsiniz.³⁴ Yaşasın ödipalizm, yaşasın suç ve ceza! Türkiye'nin bugünkü konjonktürünü belirleyen liberalizm ve milliyetçilik karşıtlığı muhalif hareket tarafından *tartışılmadığı için* bu karşıtlık onu *sürüklüyor*. Bu ideolojik karşıtlık elbette bizden güçlü, çünkü havada uçuşan ve istediğimiz yöne çekeştirebileceğimiz fikirlerden oluşmuyor, bu fikirler ve ayrımlar toplumsal ilişkilerin ve toplumsal belirlenimlerin bağrından yükseliyor. Ama sol ve muhalif bir hareketin en önemli özelliği, böyle belirlenimleri çözümlenme ve tartışma gücü, yani içerdiği eleştirel entellektüel boyuttur (sağın bunu nasıl taklit etmeye çalıştığını düşünün).

Elbette bu zor bir tartışma. Bir yanda emperyalizm sorunu ya da kapitalist üretim tarzının küresel niteliği, öte yanda Türkiye'nin demokratikleşmesi sorunu. Bugün demokratikleşme, artık Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılması sürecinden ayırtdilemez hale gelmiştir. Bu noktada milliyetçi veya ulusalcı her türlü konum ister istemez kendini faşizmin yanında bulur. Buradaki çizgi tereddüte mahal bırakmayacak bir kalınlıkta olduğuna göre hala tereddütü olanlar da bu tartışmanın dışında kalırlar. Ama aynı anda, bu kalın çizgiyi çektikten sonra, demokrasiye öncelik veren bir sol tavrın ayırtdedici özelliğini nerede ve nasıl oluşturacağım? Bu soru elbette demokratikleşme sürecinin sorunsuz olmayan niteliğiyle doğrudan bağlıdır. İçinde yer aldığım süreçlerle ve pratiklerle eleştirel bir ilişki nasıl kurabilirim? Bu özgül bağlamda post-kolonyal kuramın iki ciddi yardımı olabilir. Birincisi, ulus-devlet konusu, öteki demokratik bir siyasal kültür ve özneliliğin oluşturulması sorunu.

Edward Said ve Gayatri Spivak gibi eleştirmenlerin sorunu emperyalizm olarak belirlemeleri bu yazarları anti-emperyalist ulusalcı bir yaklaşıma yakın kılmıyor mu? Eğer bu yazarlar dikkatle okunursa, tam da klasik milliyetçi bir konuma düşmeden emperyalizm, kapitalizm, küreselleşme ve Avrupa-merkezcilik eleştirileri yapabilmeyin zorluğu ve inceliği konusunda onlardan pek çok şey öğrenebiliriz. Örneğin, devlet gibi bir sorunu ele alalım. Kapitalizm küresel ve eşitsiz bir gelişme dinamiğiyle karakterize olan bir üretim tarzı. Üretim tarzı küresel olduğu halde bir dünya devleti var olmadığı için, emekçi sınıfları bu eşitsiz gelişmenin yıkıcı etkilerinden koruyabilecek tek aygıt ulus-devlet. Bu nedenle bugün ulus-devleti basitçe ulusallık açısından değil, kamusal bir aygıt olarak ekonomik üretim ve dolaşım devresi içindeki yeri açısından değerlendirmek

³⁴ Geçen yıl *Taraf* gazetesi sayfalarında süren bir tartışmada, zavallı Deniz Gezmiş'in neredeyse ülkücü ilan edilmekten son anda kurtulduğunu hatırlayın. Benzer biçimde liberal sol yazarlara klasik soldan savrulan hakaretleri de düşünebilirsiniz.

ve onun kamusal sosyal-ekonomik işlevini yeniden üretecek argümanlar ve siyasalar geliştirmek zorundayız. Maalesef, liberaller bir yana, liberal solun da bu konuda özelleştirmeyi ve IMF politikalarını bir zorunluluk olarak gören tavrı yetersiz ve hatta demokratik mücadele açısından zararlı olmaktadır. Öyle sanırım, sınıf ve cinsiyet farklarını asla unutmayan Gayatri Spivak'ın yaklaşımı böyle bir konuda bize değerli ipuçları verecektir.³⁵

Demokratik bir kültürün oluşturulması sorununa gelirsek, Edward Said'in son yıllarda geliştirdiği hümanist eleştiri kavramının çok da güçlü olmadığı kanısındayım. Hümanizm, genel bir tavır olarak olumlu olabilir, ama örneğin hümanist bir kültür hümanist bir konum olarak oluşturulabilir mi? Hümanizm bana şu ya da bu sorunu düşünmemde yararı olacak bir *kavram* getirmiyor. Buna karşılık, Said kadar dikkatli ve duyarlı olmayan ellerde, sinir bozucu ve boş bir kendine güven içinde ahlak ve kültür dersleri veren bir çeşit sosyal darwinist ideolojiye ve Avrupa-merkezci bir "yüksekten bakış" açısına dönüşme potansiyeli var.³⁶ Hümanizm böyle olabiliyorsa bunun nedeni, onu başka halklara ve kültürlere insanlığını teslim etmeyen, Batı'nın dışında kalan herkesi ve her yeri "geri" diye gören *emperyal tutumdan* ayırtetmenin güçlüğüdür.³⁷ Bu özellikle Gayatri Spivak'ın çalışmalarında büyük bir özen ve dikkatle önümüze serdiği, emperyalizmin Özne ya da İnsan ile yakın akrabalığıdır.³⁸ Onun hep vurguladığı gibi, Aydınlanma Akıllı bir '*pharmakon*'dur, yani hem zehir hem ilaç. Siyasal düzeyde hümanizmi, elbette insan haklarından ve demokrasiden ayırtedemeyiz. Ama bu noktada, hümanizmi ve insan haklarını hem sosyal darwinist, seçkinci, otoriter bir tutumdan koruyacak hem de demokratik söylemi sosyo-ekonomik uğrağı unutmadan sürdürebilecek bir tavır, yani *eleştirel* bir tavır hükümlerinin zehrini aklın toplumsal ilacına dönüştürebilir.³⁹ Aksi takdirde, kendimizi demokratik sandığımız yerde dogmatik

³⁵ Bkz. özellikle Gayatri Chakravorty Spivak ve Judith Butler: *Who Sings the Nation-State: Language, Politics, Belonging* (Londra: Palgrave, 2007).

³⁶ Liberal solun unutmama temayülünde olduğu bir nokta var: sorun stalinist olmaktan vazgeçip demokrat olmaya karar vermekle bitmez, orada başlar. Dünya biz şöyle ya da böyle bir karar verdik diye değişmeyeceğine göre otoriteryanizmin bir tek biçimi, bir tek giriş kapısı olamaz. 1970'lerin stalinist solunda gördüğümüz, fraksiyonculuk, saldırganlık, dışlamacılık, eleştiriye tahammülsüzlük ve sinir krizlerinin bugün liberal sol cemaate karşımıza çıkmasının bir nedeni olsa gerek...

³⁷ Örneğin, İslamiyetin nasıl terörizm ve fanatizm ile özdeş hale getirildiğine bakın. El-Kaide gibi, tarihi CIA ile karışık faşizan bir örgüt mensubuyla tüm ailesi öldürülmüş, ızdırap ve öfke içinde, ailesinin katillerinden mümkün olduğu kadar çoğunu öldürmeye giden intihar bombacısı aynı insan mı? Son romanında benzer bir soru soran John Coetzee, Batı liberal ve demokratik kamuoyunun *trajediyi fanatizm olarak kaydettiğini* gösteriyor. Filistinlinin cennette kendisini hurilerin beklediğine inanan bir "fanatik", yani ilkel ve aptal olduğunu ileri sürmek, insanlığın en temel duygularından olan (ve Coetzee'ye göre, ancak ölümle işaretlenebilen) trajik duygusunu yitirmektir. Bkz. *Diary of a Bad Year*, (Penguin, 2007) s. 21.

³⁸ Bkz. özellikle Gayatri Chakravorty Spivak: "Righting Wrongs", *The South Atlantic Quarterly*, 103:2/3, Spring/Summer 2004, s. 523-581. Ve tabii, yukarıda referans verdiğim *A Critique of Postcolonial Reason*, özellikle ilk bölüm, s. 1-37.

³⁹ Spivak, "Righting Wrongs" makalesinde Avrupa-merkezci, hümanist insan hakları söyleminin kendisini "imkan sağlayıcı bir ihlal" (enabling violation) olarak tanımlamaktadır. Spivak'ın eleştirel ve dogmatik tutumlar arasındaki ayrımı tartıştığı harikulade bir yazısı için bkz. "More on Power/Knowledge" *Outside in the Teaching Machine* (Londra ve New York: Routledge, 1993), s. 25-52. Ve tabii insan hakları üzerine Pheng Cheah'nın nefis çalışmasından söz etmemek olmazdı: *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights* (Massachusetts, Cambridge: Harvard University Press, 2007), özellikle s. 145-177.

ve otoriter kalabilir, bu toprakların en eski senaryosunu—modernleş ama değişme!—yeniden oynuyor olabiliriz. Hukuk, demokrasi ve özgürlük kavramlarını, bir yerden ötekine taşıyabilecek aşkın doğrular düzeyinde alırsak, yerler ne basitçe aynı ne de türdeş olmadıkları için o aşkın doğruların *ulaştığı halde ulaşmadığı* yere kör ve sağır kalırız. Sınıfsal ayrımın, cinsiyet düzeninin ve benzerinin en acımasız şiddetiyle sürdüğü bir dünyada hep böyle bir yer kalacağını unutmuş oluruz. Ve böyle yaparsak, en kötüsü, doğmakla matuf laik ve demokratik bir kültürü *hayal etmekten* kendimizi mahrum bırakmış oluruz.⁴⁰ Post-kolonyalizmin en son moda teori olarak değil, en iyi tarafıyla bize bunu hatırlatacak biçimde çalışmasını, şu ya da bu renkli, şık kavram-metafora değil analitik ayrıntıya ve eleştirel uyanıklığa hizmet etmesini dileyelim.

⁴⁰ Daha olumsuz bir not düşmek gerekirse, demokrasiyi yasaların alınmasıyla olup bitiverecek gibi görmeye başlayan telaşın arkasında onulmaz bir nihilizmin, derin bir umutsuzluğun yatıp yatmadığını sormadan edemiyor insan. O zaman bu dipnot hayalsiz nihilizm ihtimaline karşı bir uyarı olsun.