MELEZLİK VE EDEBİYAT:

"Belirsiz Bir Alanda Dekonstrüksiyon" *

Zeynep B. Sayın

I.

"Ağlama. Yarın senin doğumgünün. Yarın sana yeni bir isim verilecek."

Lale Müldür

Geleneksel toplumların kaçınılmaz olarak yaralı bir bilince sahip olduğunu yazar Daryush Shayegan.[1] Çünkü geleneksel toplumlar, birbirinden farklı iki paradigma arasında geçiş sağlayamamış, onları birbirinden farklı ve birbiriyle çelişen *episteme*ler olarak algılayarak ikisi arasında sıkışıp kalmışlardır. Gelenek ile modernizm arasındaki çelişkidir bu; her ikisi de bir diğerini yadsımakta, biri ötekini sürekli çürütmekte, "bu iki parça, uyumlu bir eklemlenmeyi olanaklı kılan hiç bir köprü olmamasından ötürü, ancak birbirlerini indirgeyerek diyaloğa"[2] girebilmektedirler.

Batı dışı uygarlıklar bu iki farklı paradigmanın farklı zamanlarını aynı anda yaşamaya çalışmakta, sonuçta hep hüsrana uğramaktadırlar. Çünkü ya iki ayrı paradigmanın birbirine "yamandığı" (Shayegan) bir melezlik olmaktadır bu, ya da kaçınılmaz olarak kişilik bölünmesine yol açmaktadır.

Shayegan'ın çıkarsamalarından hareket edersek, melezleşme ya da şizofreninin, bir zamanlar "modernist dünyanın" sömürgesi olan ülkelerin başına gelmiş olması gerekir. Çünkü içsel bir yaratımla kendilerini gerçekleştirdiği düşünülen birinci dünya ülkeleri kendi akılcılık ve modernizm ölçütlerini dünyanın geri kalan kısmına dayatmışlar, onların payınaysa melezlik ve şizofreni düşmüştür.

* Bu yazı, Murathan Mungan, Lale Müldür, Cemil Meriç gibi yazarların melezliğini ele alan çalışmanın kuramsal bir bölümüdür.

1. Shayegan, Daryush, *Le Regard Mutilé*, Albin Michel, Paris, 1989; Türkçesi: *Yaralı Bilinç. Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, Metis: İstanbul, 1991.

2. Shayegan, D., *a.g.e.*, s. 81.

Kanımca bu görüş, kültürlerin birbirlerine dayatabilecek ve birbirlerini yadsıyabilecek birer özleri olduğu düşüncesinden hareket eder. Çünkü melezlik kavramının kendisi bile, kendilerine ait bir içselliğe ve özgünlüğe sahip iki farklı özün, biraraya gelir gelmez, özgünlüklerini yitirdiği görüşünü içerir. Dolayısıyla ya özgünlüklerini yitirerek melezleşmektedir geleneksel toplumlar, ya da birbirinden farklı bu iki kültürel özü biraraya getirememekte, dolayısıyla sapkınlaşmaktadırlar.

Çünkü bu iki farklı paradigma arasında (modernizm ve gelenek) hiç bir köprü yoktur Shayegan'a göre; biri, ötekini yoketmeyi amaçlamakta, birbirlerine ya dost, ya düşman olarak çevrimlenmekte; ikisinin biraraya gelerek başka bir şeye dönüşmelerine –yani melezleşmelerine– bir kimlik kaybı gözüyle bakılmaktadır.

Bu bağlamda sorulması gereken soru, kültürel ve paradigmatik kimliklerin ne denli değişmez ve asli gerçekleri içerdiği, ne denli durağan ve çağlarüstü birer öz taşıdığıdır. Çünkü madem ki değişim gösteren kültürel kimliklere melez gözüyle bakılmaktadır, melezlerin uğradığı varsayılan kimlik kaybı onların ya "tarihin randevusunu kaçırmış olmalarından" (Shayegan) ve modernizme ayak uyduramamalarından ya da sömürgecilerin onların asli kimliğini yoketmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ikincisi kendi hakiki kimliklerine geri dönmek isteyen islami yeniden diriliş hareketi öncülerinin ve eski sömürgelerde kültürel gelenek ve ulusal hareket savunucularının benimsediği bir görüştür: Batı, kendi kimliğini sömürülen toplumlara dayatarak onları hafıza ve kimlik yitimine sürüklemiş, kendini suçlu duruma düşürmüştür.

Shayegan, kültürel şizofreniyi ve melezliği yererken ölçütlerini Batı modernizminin tartısına vurmakta, ötekiler ise kendi geçmiş özlerinin ölçütlerine geri dönmeyi amaçlamaktadır.

Ancak her iki paradigmada da egemen olan ortak bir görüşten söz edebiliriz: kimlikler, tekil ve özcü bir niteliği barındırırlar ve kültürlerin kendilerine ait bir bilgiye ulaşmalarına, ancak bu özcü nitelik üzerinden olanak tanınır. Aristoteles metafiziğinden bu yana tanıdığımız bir yaklaşımdır bu; bu yaklaşıma göre şeylerin özünde yatan evrensel nitelik, *eidos* ya da biçim, o şeye (bizim durumumuzda kültürlere) varlık, kesinlik, somutluk ve sınır verir. Bu anlayışıyla Aristoteles, biçim ile madde, öz ile görüntü arasındaki ünlü karşıtlığı dile getirir. Gerçi şeylerin içkin ve bölünmez niteliğidir eidos; bununla birlikte biçimler kendilerini ancak maddenin rastlantısallığıyla görüntüleyebilmekte, bu nedenle öz ile görüntü her zaman örtüşememektedir. Yine de görüntünün altında yatan öz düşüncesi egemendir Aristoteles metafiziğinde, kimlikler saltık ve sabit birer hakikat olarak değerlendirilmekte; tarihselliğin rastlantısallığı, bu değişmez hakikatin biçimini değil, ancak görüntülerini değiştirebilmektedir.

Bu nedenle kendi hakikatlerini ortaya çıkaramayan ve "örtülü" kalan kim-

likler olarak düşünülmektedir modernizm baskısıyla kendilerini unutmuş olan kimlikler. Dışsal güçler, onların özlerinin üstünü örtmüştür ve onlar, kendilerini kurtarmak ve kabuklarını yırtmak zorundadırlar. Bu bağlamda eski sömürgelerden gelen öze dönüş çağrılarına, ilk bakışta direniş stratejileri bağlamında yaklaşmak olasıdır: sözkonusu çağrılara, kendilerine dayatılan kimliklere direnerek kendilerini korumak ve geçmişlerini yeniden inşa etmek isteyen kültürler bağlamında yaklaşılabilir.

Sözkonusu kültürlerin özlemi, çokkatmanlılık yüzeyinin altında yatan "hakiki" kimliklerine kavuşarak kendileriyle özdeşleşmek, içinde bulunduklarını düşündükleri kültürel şizofreni ve melezlik ortamını aşmaktır. Çünkü sözkonusu kültürlere göre kendi kültürlerinin tarihi ve modernist sömürgecilerin zulmü, öz olarak sürekli bir geleneği oluşturmaktadır. [3]

Demek ki yalnızca modernizmin tartısına vurulduğunda değil, kültürel kimliklerini yeniden canlandırmayı isteyen modernizm karşıtı hareketlerin gözünde de şizofreniyle eşdeğer kurgulanmaktadır melezlik. Çünkü gösterenler arasındaki ilişkinin çöktüğü, bellek ve tarih duygusunun yitirildiği bir durumdur şizofreni; Jameson'a göre "birbirleriyle bağlantısı olmayan, yalıtılmış ve süreksiz bir maddi gösterenler"[4] deneyimi olarak içi boş görüntülerin özle yer değiştirdiği bir sapkınlıktan başka bir şey değildir. Kültürlerin kendilerine ait bilgilerini açık edeceğine onların özünü çarpıtarak gizlemektedir şizofren melezler. Dolayısıyla paradigmaların içine çevrimlenecekleri yerde onun *dışında* kalmakta, ona karşıt bir tutum sergilemektedirler.

Bu nedenle –sözkonusu paradigmalara göre– Öteki'ni kimliklendirmenin bir biçimini oluşturur melezlik ve şizofreni: çünkü –ya biri ya öteki olan– "Ötekilik", gerek modernist gerekse geleneksel paradigmalar tarafından karşıtlık olarak temellendirilir ve paradigmanın bir parçasına eklemlenmesi gereken bir sapkınlığa dönüştürülür. Melezlerin farklılığı, Derrida'nın anladığı biçimde modernist ve geleneksel paradigmaların *yanında* yer alacak bir özellik olarak algılanacağına, "Öteki" olarak konumlandırılarak dizgelerin kendilerini bir kez daha onaylamasına fırsat tanır. Çünkü bir "ilişki"dir karşıtlık son kertede: gerek Lévi- Strauss'un, gerekse Gadamer'in belirttiği gibi, Öteki ile karşı karşıya gelmeden kendini anlayamaz kişi; ancak bu karşıtlık ilişkisinde gözden kaçırılan, tarafların karşı kutbu değil, yalnızca kendilerini tanımak istediğidir. Ör-

3. Anna Marie Smith, bunu Rastafari bağlamında ortaya koymuştur. Bkz. Smith, Anna Marie, "Direniş olarak Rastafari ve 'Yeni Toplumsal Hareketler de Özcülüğün Belirsizlikleri", *Siyasal Kimliklerin Oluşumu* içinde, der. Laclau, Ernesto, İstanbul, 1995, ss. 215-254; Laclau, Ernesto (der): *The Making of Political Identities*, Verso, 1994.

4. Jameson, Frederick, "Postmodernism and the Consumer Society", *Postmodern Culture* içinde, der. Foster, H., Londra: Pluto Press, 1984, s. 119.

nekse, hiçbir şey demek değildir aslında "yerli-lik"; yerli-lerin farklılıklarını tanımlayacağına sadece sömürgeciye yaptığı gönderme ile anlam kazanır. Dolayısıyla yalnızca beyaz-olmayanı, Batılı-olmayanı, uygar-olmayanı imler yerliler; ancak eğer beyazlarla karışarak melezleşmişlerse ve Armani marka takım elbiseyle Hawai Hula dansı yapıyorlarsa, halen beyaz değildirler, ancak artık yerliliğin özgünlüğünden de uzaklaşmışlardır. Aynı şekilde İslami kültürün "öz"ünden uzaklaşmıştır Amerikan barda rakı içtikten sonra Rangerover'iyle namaza giden komprador: sözkonusu melez "altkültürler" farklılığın gösterenleri olarak toplumsal düzenin reddini ve çöküşünü ifade ederler. Bu nedenle türdeş (homojen) bir bütün olarak düşünülen paradigmaya çevrimlenmeleri ne denli güçse melezlerin, karşıt birer Öteki olarak konumlandırılmaları ve kimliklendirilmeleri o denli kolaydır. Çünkü farklılıkların ötekileştirilmesindeki amaç, Öteki'ni bilinir kılmak, "onu bilinen dünya içinde sabit bir konumu olan, tamamen bildik bir bireye dönüştürmektir."[5] Ancak bu beceri, Öteki'nin dizgenin görüş alanı içinde kaldığı sürece uygulanabilmekte, aksi takdirde Öteki'nin sınırları çizilememekte, bu bilinememezlik dizgenin kendi için ciddi bir tehdit unsuru oluşturmaktadır. Çünkü Bauman'ınişaret ettiği gibi, alanı ikiye ayırır her sınır: "Burası ile Orası, içerisi ile dışarısı, biz ve onlar." [6]

Oysa "karşıt" iki paradigmayı birarada yaşamak demek, kültürlerin ve kişilerin ne olduklarını unutarak arada-derede kalmaları, içerisini ve dışarısını, burasını ve orasını karıştırmaları, dostu ve düşmanı unutmaları demektir. Modernizm ve gelenekçilik paradigmaları için büyük bir sorun içerir bu "aradalık" durumu: çünkü "ya bizdensin, ya onlardan" şeklinde konumlandırılmayı güçleştirmekte; her ikisinden de özellikler taşımaktadır.

Toplumsal çatışmaların yerini kültürel çatışmaların aldığı konusunda bizi uyaran Huntington, Touraine gibi yazarları kanıtlamaktadır sanki sözkonusu paradigmaların türdeşlik ısrarı. Çünkü zamanımızda herşeyin *kültürel* hale gelmesi, kaçınılmaz olarak herkesin kendi kültürel dünyasında yaşamasını ve kendi yaşam tarzını bir kültür dünyasına dönüştürmesini haklı kılmaktadır. Kendi kültürel yaşam tarzını savunan gelenekçilik[7] kendi yaşam tarzını savunan mo-

5. Bauman, Zygmunt, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Polity Press: Basil Blackwell, 1987; Türkçesi: *Yasa Koyucular ile Yorumcular. Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üstüne*, çev. Kemal Atakay, Metis: İstanbul, 1996, s. 52.

6. Bauman, *a.g.e.*, s. 15.

7. Aslında "gelenekçilik" gibi soyut ve genel bir kavram, farklı bütün gelenekleri kendi içinde ele almaktan aciz olduğu için yine iki kutuplu düşüncenin tuzağına düşmektedir. Kavramı bu tehlikenin bilincinde olarak kullanıyor ve ancak modernizme yaptığı göndermeyle varolan bu sözcükle bir yandan –ne yazık ki– modernizm karşıtı olduğu düşünülen bütün gelenekleri, yerel yapılanmaları, bölgesel bağlılıkları ve özdeşlikleri kapsamayı

dernizm denli meşru sayılır. Ancak büyük bir sorun içermektedir "melezler": çünkü onlara her iki paradigma tarafından da kültürel bir meşruluk tanınmamakta, tersine melezlik, "Öteki"nden daha kötü bir "Öteki" olarak konumlandırılmaktadır. Kültürel Öteki'likten daha kötü bir durumdur melezlik: çünkü kültürel Öteki'nin varlığı Öteki olarak sözkonusu kültürel paradigmaların birliğini sağlamakta; onlara karşı geliştirilen dayanışma stratejisi ile türdeş cemaat duygusunu güçlendirmektedir. Diğer bir deyişle, her zaman *dışarıda* yer alan Öteki, toplumsal-kültürel dizgelerin kendilerini üretmeleri için gereklidir. Çünkü sözkonusu dizgeler, ancak karşıt bir "*kurucu dışarısı*" sayesinde kendilerini yeniden üretebilirler.[8] Bu nedenle nasıl yaklaşacağını bilemediği meleze Öteki muamelesi yapar sözkonusu paradigmalar; çünkü onları farklılıklarıyla algılamak demek, dizgelerini üstüne inşa ettikleri ikili mantığı aşarak farklılıkları meşru kılmak demektir. Oysa Öteki olarak dışarıda kaldıkları sürece dizgenin işlemesini sağlarlar: dizgenin işlemesi ise, ancak farklı kimliklerin *dışlanması* ve susturulması bedeline gerçekleşebilir.

Çünkü ikili mantığın bütün kurallarına uymuştur gerek modernizm, gerekse modernizm-karşıtı gelenekçilik gibi paradigmalar; her şey karşıtlıklar üzerine temellendirilerek birşeyler ya modernizmi ya geleneği, ya kadını ya erkeği, ya tini ya bedeni, ya varlığı ya yokluğu temsil etmekte; melez ve androjen biçimler ancak karşıt kutup olarak konumlandırıldıkları sürece işlev görebilmektedirler. Bizden olmayan, onlardandır: Öteki'dir melez.

Oysa sömürgecilik-sonrası söylemin –en önemli– kuramcılarından Homi Bhabha'nın vurguladığı üzere bir Öteki olarak değil, bir *supplement* olarak yaklaşmak gerekir meleze.[9] *Supplement*, Bhabha'nın Derrida'dan ödünç aldığı bir kavramdır. Bütün kültürlerin kökenlerinde bulunduğunu varsaydığı metafizik mevcudiyet düşüncesini *différance* kavramıyla yerinden etmek isteyen Derrida, *supplement* kavramını farklılık kavramıyla beraber düşünür. Çünkü bütün metafizik dizgeler, merkezi bir mevcudiyet düşüncesinden hareket ederler. Onla-

amaçlarken öte yandan kendilerini modernizmin Öteki'si olarak konumlandırdıkları sürece Öteki olarak kalacak olan farklı kültürel gelenekçilerin ortak özelliğine dikkat çekmek istiyorum.

8. Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso: London, 1990.

9. Bhabha, Homi K., *Location of Culture*, London: Routledge, 1994, s. 55, s. 154-5; *Supplement* kavramını Türkçe'ye ekleme, eklemleme, ek-yapma şeklinde çevirebiliriz. Ancak bir şeyin yerini doldurmak, onun yerine geçmek, karşılığı olmak anlamına da geliyor. Kaldı ki Türkçe'ye "eklemleme", kimi zaman *rearticulation* kimi zaman *enchaînement* karşılığı olarak da çevriliyor. Bu nedenle, yanlış anlamalara fırsat vermemek için ve *supplement* kavramının bütün yananlamları içeren bir sözcük bulunana değin, kavramı olduğu gibi bırakmayı yeğliyorum.

rın varlık nedeni, bütün zamanların başında bulunan aşkın bir mevcudiyettir. Tanımlarında farklılık gösterir gerçi bu mevcudiyet, kimi dizgeye göre kadirimutlak, kimine göre *Geist*'tır; ancak bütün metafizik dizgelerin ortak özelliği, –Aristoteles misali– onları harekete geçiren ilksel bir mevcudiyetin varlığıdır. Mevcudiyet kavramı, tanımı gereği, varolduğu varsayılan mevcudiyetin her an dizgenin içinde bulunduğunu içerir. Nasıl Tanrı her zaman ve her yerde sürekli mevcutsa, Hegel'in mutlak *Geist*'ı da her an ve her yerde mevcuttur. Oysa kendi içinde mutlak ve kusursuz olduğu varsayılan mevcudiyet, ancak *supplement*'ler sayesinde dilselleşebilir. Dolayısıyla ona yapılan eklemelerdir *supplement*'ler; onun yerini alırlar ve onu temsil ederler. Ancak kendi içinde kusursuz olan bir mevcudiyetin eklemelere ihtiyacı olmaması gerekir; demek ki ondaki bir eksikliğe dikkat çekiyordur sözkonusu eklemeler, ondaki bir kusuru tamamlıyor, onun dile gelme isteğini karşılıyorlardır.

Modernizm ve gelenekçilik paradigmaları için de geçerlidir sözkonusu mevcudiyet düşüncesi; onların da varlık nedenleri, içsel bir öz ya da aşkın bir yücelikten başka bir şey olamaz. Bütün metafizik paradigmalar, varlık nedenleri olan mevcudiyetle özdeşleşmek, onunla bir olmak isterler. Ancak sözkonusu paradigmaların savunucularına göre kökenlerinde yatan mevcudiyetin varlığı su götürmese de, onun dile gelişi paradigmaya göre farklılıklar gösterir: mevcudiyet, *eidos, arche, telos, energeia*, aşkınlık, allahütala, v.b gibi farklı *supplement*'lerle dilselleşir.

Ancak dilselleşir dilselleşmez, dile getirdikleri şeyi yitirmek gibi bir özelliği vardır sözcüklerin[10]: kökende yattığı düşünülen mevcudiyeti değil, dilselleştirdikleri başka bir şeyi imlerler; *supplement*'ler, mevcudiyetin kendisi değildirler. Magritte'in yaptığı ünlü pipo resmini ve resmin altına yazdığı ünlü cümleyi anımsayalım: "Bu bir pipo değildir." Magritte'in yaptığı bir pipo değil, bir pipo resmidir. Bu bağlamda kökende yatan kaynağın yerini alan eklemelerden başka bir şey değildir dilsel göstergeler; kökende bulunduğu düşünülen mevcudiyeti dile getirmeyi amaçlamalarına karşın mevcudiyetin kendini değil, kendileriyle imledikleri başka bir şeyi dile getirirler.[11] Bir *supplement*'ler halkası olu-

10. Novalis bile "çünkü sahip değilizdir söylediğimize" diye yazmıştır. Bkz. Novalis, Schriften. *Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, derl. P. Kluckhorn ve R. Samuel, Stuttgart 1960, cilt 3, s. 671.

11. Örnekse, *supplement* kavramından ne anladığını somutlaştırmak için Rousseau'nun güncelerinden ve itiraflarından hareket eder Derrida. Önceleri cinsel ilişkinin yerini tuttuğunu düşündüğü mastürbasyonu giderek kendi başına ele alır Rousseau. Başlarda cinsel ilişkinin eksikliğini gidermeye çalışan mastürbasyon –"tehlikeli supplement"– giderek cinsel ilişkiden kopan ve bağımsızlaşan, yalnızca kendini imleyen bir edime dönüşür. Bununla da yetinmez, daha ileri gider Rousseau: kadınlarla kurulan cinsel ilişkinin bile bir *supplement* olduğunu, ana rahmine geri dönme isteğini imlediğini yazar. Demek ki bir şe-

şur böylelikle; giderek kendilerini imlemeye başlamalarına karşın gönderme yaptıkları kökeni imleme amacıyla kökeni değil de, başka bir *supplement*'i imleyen *supplement*'ler ve yine kökeni imleme amacıyla onu değil de başka bir *supplement*'i imleyen *supplement* ler ve saire.

Dolayısıyla dilsel göstergelerin oyununda hem vardır mevcudiyet, hem yoktur: vardır, çünkü ona gönderme yapılır; yoktur, çünkü *supplement*'ler onun yerini almışlardır. Çünkü *supplement*'ler ne denli kendi kaynakları olduğunu düşündükleri mevcudiyete gönderme yaparlarsa yapsınlar, onun yokluğunun temsilinden başka bir şey değildirler: çünkü mevcudiyetin *supplement'ler* aracılığıyla dilselleşebilmesine karşın *supplement*'ler karşılamayı amaçladıkları ilksel özle örtüşmemekte, onun yerini almaktadırlar. Mevcut sayılan ilksel nedenin kendisi değildir, örnekse eidos ya da energeia göstergeleri, onun bir *supplement*'idirler ve eklemeler, zincirleme ilişkiler kurdukları dilsel evrende birbirlerini izleyerek ilksel kaynağa yakınlaşacaklarına, ondaki eksikliği dile getirerek onunla aralarındaki uçurumu açmaktadırlar.

İlkel kökenin anlamını ortaya çıkaracağına, ondan ayrılan kendi anlamını yaratır *supplement*'ler dizisi; kendinden bağımsız bir ilkselliği bile kuşkuya düşürür. Dahası, "hakikatin bizi yoketmemesi için sanat vardır," diyerek bir mevcudiyeti dile getirdiği anda ondan uzaklaşan Nietzsche'yi anımsatırcasına artık çıkış noktası olan mevcudiyetten uzaklaşarak, ondan bağımsız bir gerçeklik kurarlar, kendi gerçekliklerini iddia ederler. Zamanla mevcudiyet kavramının kendini hiçe sayar *supplement*; değil mi ki kendinden başka bir şeyi dilselleştirmesine karşın kendi gerçekliğini oluşturuyordur, neyi dile getirmeyi amaçlamış olduğundan bağımsızlaşarak kendi zamanını yaşamaya başlar.

Şimdi, Derrida ve Bhabha'nın izinde yürürsek, melezlik de bir *supplement*'den başka bir şey değildir: çünkü artık yola çıktığı "orjinali" –yani ne modernist ne de gelenekçi paradigmaların mevcudiyetini– değil, yalnızca kendini –kendi melezliğini– dile getirmekte, onda olmayan bir şeye işaret etmektedir. İngiliz değildir Kanadalı, İspanyol değildir Meksikalı, Amerikalı değildir Kuveytli: dolasıyla Öteki olarak konumlandırılamaz melezler; çünkü artık imledikleri sömürgecinin ve gelenekçinin gerçekliğinden çoktan uzaklaşmış, ondan bağımsız bir evren kurmuş, ondaki eksikliğe dikkat çekmektedirler. "Sömürge-

yin –cinsel ilişkinin– eksikliğini giderdiği düşünülen mastürbasyon, yalnızca kendini imleyen bir edim değildir artık; onun ekleme olarak gönderme yaptığı cinsel ilişki de kendinin yanısıra kendinden başka bir şeyi imlemekte; ilksel kökene geri dönme isteği hiç son bulmamaktadır. Supplement, kesin bir uçurumla ayrıdır ilksel kökenden. Bu nedenle ilksel kökene bir "kaynak" ya da "mevcudiyet" değil, bir "*iz*" gözüyle bakmamız gerektiğini düşünür Derrida. "*Arche*" değil, *iz* dir köken: belirlenemeyen bir devingenlik, imleyen ve anlamlandıran eylemlerin aktığı ve farklılaştığı *kopuştur*. Bkz. Derrida, Jacques, *Grammatologie*, Frankfurt/M., 1974, s. 259, 260, 263, 265, 268.

ci" kültür özünün gelenekçi bir özle karışmış olması değildir melezlerin çıkış noktası, belirlenemeyen bir devingenlik sonucu oluşmuşturlar; geçmişte kalan "sömürgeci" kültürün ve geleneksel özün izini yakalamaya çalışabilirler olsa olsa – ki yakaladıkları, her zaman ilksel nedenden farklı bir şey olacak; "mevcudiyet" kendini her zaman farklı bir melezlikle karşı karşıya bulacaktır.

Bu yüzden sömürgecinin Ötekisi değil, eklemlenmiş apayrı bir gerçekliktir melezlik; sömürgecide bulunmayan bir şeye dikkat çekebilir, zaman zaman onun yerine geçerek rolleri değiştirebilir; eklemleme halkalarının arasında oluşan bir "öte-alan" açabilir. Şizofren de değildir melezler; çünkü kimlik çatışması demektir şizofreni; oysa bir çatışmadan sözetmek olanaksızdır melezlik bağlamında, çünkü bir çatışma değil, bir farklılıklar zinciri sonucu oluşmuş, eklemlenmeler sonucu gerçekleşen kimliklerdir. Onları Öteki'liğin ve şizofreninin ikili kurallarına uydurmaya çalışmak, dünyayı bir mevcudiyet ekseninde kurgulayan bir geleneğin mirasçısı olmak ve melezlerin sapkınlığına ağıt yakmak demektir. Oysa nostaljiyle düzorantılı düşünülmemesi gerektiğini yazar Derrida *supplement*lerin: "...*supplement*'i, *nostaljisiz* düşünmek gerekir, demek istediğim, arı bir ana-baba dilinin, düşüncesinin, yitik vatanının ötesinde düşünmek gerekir. Tersine, evetlenmesi gerekir *supplement*'in, Nietzsche kahkahalar ve dans olarak evetlemeyi nasıl işin içine katıyorsa, evetlenmesi gerekir."[12]

II.

"Bir avuç kırık imge"
Eliot

Anlamın, mevcudiyetin kökeninde yatan bir şey değil, *supplement*'lerin ve göstergelerin oluşturduğu halkalarla her sefer yeniden üretilen bir şey olduğunu düşünür Derrida. Dolayısıyla kimlikler de önceden belirlenmiş olan bir öze gönderme yapmazlar, girilen her ilişkiyle yeniden üretilir, yeniden belirlenirler. Bu bağlamda faklılıklar da önceden verili özgün kültürel geleneklerin sonucu değil, kültürel ve dilsel oyunların bir ürünüdürler ve karşıtlık ilkesine uygun bir "Ben" ve "Öteki" olarak türdeşleştirilmemelidirler.

12. Derrida, Jacques, "Die Différance", *Randgange der Philosophie* içinde, Viyana, 1988, s. 51 vd.

Bu nedenle yalnızca karşıtlık ilkesine göre oluşturulan kimlik ve farklılık kavramlarına değil, "kültürel çoğulluk" kavramının kendisine karşı bir tavır sergiler Bhabha, çünkü liberal bir amaçla yan yana getirilen çoğul kültürler, aslında birbirlerinin yanında yer alabilecek farklı kültürel özlerin bulunduğunu imler. Ötekinin kimliklendirilmesinin modern bir pratiğidir "çoğulculuk" kavramı; Montesquieu'nün despot Türkleri, Lévi-Strauss'un Nambikwara yerlileri, Lyotard'ın Cashinahua köylüleri kendi özgünlükleri ve özleri ile yanyana yer alacak, kültürel farklılıkları indirgendikleri özle çerçevelenecek, alıntılanacak, folklorize edilecek, bilgi ve arzu nesnelerine dönüştürülecektir. "Bilgikuramsal bir nesnedir kültürel çoğulluk" diye yazar Bhabha *Location of Culture*'da, "deneysel bilginin nesnesi olarak kültür... Eğer karşılaştırmalı ahlakın, estetiğin ya da etnolojinin bir kategorisiyse çoğulluk; kültürel ve kültür üstüne yapılan saptamaların farklılaştığı... bir anlamlandırma sürecidir kültürel farklılık. Önceden verili kültürel içeriklerin ve geleneklerin tanınmasıdır (*recognition*) kültürel çoğulluk; çokkültürlülük kavramı, göreceliğin zamansal çerçevesinde, kültürel alışveriş ve insanlık kültürü gibi liberal nosyonların gelişmesine yarar." [13]

Çünkü modernizmle birlikte ortaya çıkan ve farklılıkları tanımlandırmaya çalışan "kültür" kavramı, liberal çokkültürcülük savunucularının düşündüğü gibi türdeş bir bütünlük içermemektedir Bhabha'ya göre; ne ortak bir "hayali cemaat" (Anderson) imgeleminin malıdır kültür ve kültürel paradigmalar, ne de kültür sahipleri "Ben" ve "Öteki" şeklinde kesin sınırlarla birbirlerinden ayrılabilmektedirler. Doğal ve içsel bir biçimde kendiliğinden yaratılan özgün kültür kavramı bir kurmacadır kurmaca olmasına ama, cemaatçi kültürel özdeşliklere fırsat tanıdığı ve hayali topluluklara yol açtığı için tehlikeli bir kurmacadır. Tehlikelidir; çünkü sözkonusu cemaatler ne denli adil ya da eşitlikçi görünürlerse görünsünler, her zaman kendilerine karşıt olabilecek Öteki'nin kimliklendirilmesi işlevini üstlenirler. Bu anlamda, farklılıkların ötekileştirilmesi her zaman Öteki'ni bir "kurucu dışarısı" (Laclau) olarak konumlandırarak her zaman içerisini ve dışarısını türdeşleştirmekte ve dışarısı'nın sesini bastırmaya yeltenmektedir.

Dolayısıyla türdeş birer bütün olduğu düşünülen "hayali toplulukların" melezliğini ortaya çıkarmayı ve farklılıkların dilselleşmesinin yol açtığı o "öte-alan"ı (realm of the *beyond*) vurgulamayı amaçlar Bhabha.

Çıkış noktası Derrida'dır yine: çünkü Derrida kültürlerin farklılıklarına adil davranma amacıyla onları birer metin olarak okumayı önerir. Türdeş birer bütün oluşturacaklarına her yöne açılım sağlayan, farklı anların, söylemlerin ve benzerliklerin kesiştiği, farklı düşsel kırıntıları barındıran *şebekelerdir* kültürler ve kültürel kimlikler; sınırları belirsiz, merkezsiz, farklılıklara geçiş sağlayan

13. Bhabha, Homi, K., *a.g.e.*, s. 34.

metinlerdir.[14] Oysa yine de tarihin bir aşamasında merkezi bir mevcudiyet ekseninde birleşen cemaatler olarak tanımlanmışlardır. Örnekse Aydınlanma Avrupa'sında ortaya çıkan ulus düşüncesi, merkezi bir hayali topluluktan başka bir şey değildir. Ancak sözkonusu hayali toplulukların kendi melezliklerini unutarak kendilerini –bir bütün olarak– kimliklendirme isteği, kaçınılmaz olarak Öteki'ni de kimliklendirme isteğini beraberinde getirir. Çünkü melez birer metin olarak ele alınacaklarına, türdeş adacıklar olarak düşünülen kültürler, varlık nedenlerini aslında kendilerine değil, karşıtları olan bir Öteki'ne borçludurlar. Ancak hayali bir Öteki tehdidi altında hayali bir ortak geçmiş kurgulayabilir ve ortak bir gelecek inşa edebilirler.

Örnekse, kişinin kimliğine bir Öteki üstünden ulaştığını yazar –Bhabha'nın sık sık gönderme yaptığı– Lacan. Bu Öteki, aslında kişinin aynada gördüğü kendi imgesidir (*imago*) ve onun özlemlerine göre bu imgenin kimliklendirilmesi gerekir. İçsel bir yaratımla kendiliğinden oluşmaz kimlikler; onları yansılayan bir aynaya ihtiyaç duyarlar. Başka insanlarla ve kültürlerle girdikleri ilişkilerde kendi imgelerini arar ve kendilerini bir Öteki üstünden gerçekleştirmek isterler. Kendinden bağımsız bir kimlik değildir Öteki; kendiyle bağlantılı olduğu sürece önemlidir, çünkü amaç, kimliğin kendini tasdik etmesidir. Nergis, kendini kimliklendirebilmek için kendi imgesine ihtiyaç duyan kişinin tipik örneğidir. Hayali ve imgesel (imajiner) bir kimliktir bu Lacan'a göre; çünkü imgesel kimlik, bir yanılsama olan kendi imgesine gereksinmektedir.

Oysa kişinin hem kendisidir bu ayna; hem değildir. Çünkü Derrida misali, kişinin kendi mevcudiyetine yapılan bir *supplement*'tir aynadaki görüntüsü; onunla örtüşmez. Ancak, kendiyle örtüşmese bile, girdiği her ilişkide kendi imgesini arar Lacan'ın imajiner kimliği; kendi imgesiyle karşılaşamayınca hayal kırıklığına uğrar.

14. Burada sömürge sonrası eleştirinin –postmodernizmin aksine– metinsel bir strateji olup olmadığı tartışmalarını anlamlı bulmadığımı söylemeliyim: çünkü metin kavramı, gerek düşselliğe gerekse tarihsel-kültürel-ekonomik-politik anlamlandırmalara ve süreçlere açılımı olan bir kavramdır. Dolayısıyla dilden bağımsız işleyen bilinçdışı serüvenleri içinde barındırdığı gibi tarihsel bir çözümlemeyi de içerir; Derrida'nın ısrarla vurguladığı gibi, metnin *dışarısı* yoktur. Nitekim eğer Wittgenstein ve Derrida'dan hareket eden Laclau'yu yanlış okumuyorsam, söylemi kendi başına dilsel bir eylem olarak değil, dilsel olmayan eylemi (yani nesnelerin maddi özelliklerini; çekicin renginin kırmızı olması ve patlayan bir volkanın beşyüz kişinin ölümüne yol açması gibi dil dışı eylemleri de) barındıran bir kavramdır "söylem" kavramı: çünkü dilsel olmayan eylemlerin anlamlandırılması, ancak yine dilsel bir süreç içinde olasıdır. "Bir deprem ya da bir tuğlanın düşmesi, irademden bağımsız olarak burada ve şimdi vuku bulması anlamında, kesinlikle varolan bir olaydır. Ancak nesneler olarak özgüllüklerinin 'doğal fenomenler' terimleriyle mi yoksa 'Tanrının gazabının ifadeleri' terimleriyle mi kurulacağı söylemsel bir alanın yapılanışına bağlıdır." Laclau, E./ Mouffe, Ch., *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, İstanbul, 1992, s. 134.

Kültürlere de bu bağlamda yaklaşır Bhabha: kültürler de başka kültürlerle girdikleri ilişkilerde onların kendilerine ayna tutmasını beklerler; çünkü amaç, diğer kültürlerin kendilerini onaylamalarıdır. Oysa farklıdır diğer kültürler; nasıl kişinin herkesin kendine benzemediğini öğrenmesi acılı bir süreçse, kültürler için de hayal kırıklıklarıyla dolu bir süreçtir öteki kültürlerin onlara benzememesi. Oysa aynada gördükleri kendi yansılarıyla kendilerini tanımlamak istiyordur kendine dönük kültürler; kulaklarını ters göstererek, kendilerine Öteki üzerinden varmak istiyorlardır.

İşte Lacan ve Bhabha'ya göre, karşıt kutupların oluşmasına neden olan şey, kültürlerin Öteki üzerinden kendilerini tanırken kendilerini görme isteğidir. Çünkü bir yandan karşılaştıkları her kültürel öğede kendi özdeşliklerini ararken, onun farklılığını keşfettikleri anda onu karşıt ilan ederler. Çünkü karşıtlık ilkesi, Derrida'nın gözler önüne serdiği üzere, karşıt olanı egemen dizgeye yedirerek, tehlikesiz hale getirmeyi amaçlar. Dolayısıyla son kertede karşıtlıkla özdeşleşmeyi amaçlayan narsistik bir kimlik tipiyle karşı karşıyayızdır. Gerek kendini, gerekse Öteki'ni türdeşleştirir bu kimlik tipi; çünkü farklılıklar, farklılık olarak kaldıkları sürece onun kimliğini tehdit etmekte, onu onaylamamaktadırlar.

Lacan'ın betimlediği hayali kimlikler hayali cemaatler oluşturur ve kendilerini türdeş bir bütün olarak düşlerler. Oysa hayali kimliklerin kendilerini türdeş bir bütün olarak düşleyebilmelerinin nedeni, kendi melez geçmişlerini *unutmuş* olmalarına bağlıdır yalnızca. Örnekse, Fransızların türdeş bir ulus olarak kendilerini düşleyebilmeleri, beşinci yüzyılda Cermenlerin Paris'i ele geçirerek büyük Frank imparatorluğunu kurmuş olmalarına bağlıdır ki Franklar Fransız değil, Cermendirler. Ya da Bartholomeus gecesinde yaşanan (zamanında hügenotları Öteki olarak temellendirmiştir Fransa) protestan katliamını unutmuştur Fransa; ancak bu unutkanlık, onu olduğu şeye, türdeş ve yüce Fransız ulusuna dönüştürebilmiştir.[15] Kuşkusuz modernizm ya da sömürgecilik sonrası bir durum değildir melez kimlikler; tersine, bireylerin, kültürlerin ve dilsel göstergelerin girdikleri ilişkilerle bugün olduğu gibi geçmişte de her seferinde yeniden üretilen anlamlandırma süreçlerinin sonucudurlar. Örnekse, Endülüs-Arap kültürü Ortaçağ şövalye edebiyatının oluşmasına yol açmış olduğu için melezdir İslam ülkelerine seferler düzenleyen hıristiyan haçlılar; ne "saf" ve "özgün" bir Ortaçağ kültürünü, ne de "özerk" ve "sahici" bir Arap kültürünü imlerler. "Karışık kökenler pratiğinin bir sonucu"[16] da değildirler üste-

15. Bkz. Renan, Ernest, "What is a Nation?", *Nation/ Narration* içinde, der. Homi K. Bhabha, Routledge: Londra, 1990, s. 8-23.

16. Friedman, Jonathan, "Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri", *Postmodernizm ve İslam - Küreselleşme ve Oryantalizm* içinde, Ankara, 1996, s. 103.

lik, çünkü geriye dönerek aranan köken ve mevcudiyet hiç bir zaman bulunamamakta, geriye göstergelerin ve eklemlemelerin anlamlandırdığı kimlikler kalmaktadır. Aynı şekilde melezdir Avrupa kültürü de; çünkü kendi dışında izini sürdüğü kaynakları kendine mal etmiş, kendi kimliğini, sahiplendiği Latin-Hıristiyan kültürü üstüne kendini kurgulamıştır. Oysa ne Yunanlılar Avrupalıdır ne de Hıristiyanlık; biri Avrupa'nın mekânsal ve zamansal sınırında (Yunanistan) diğeriyse mekânsal ve zamansal dışındadır (Mezopotamya). Örnekler çoğaltılabilir. Ancak kendi hayali kimliğini bulma adına başka kültürlerin imgelerine gereksinen ve onları kendi parçasına dönüştüremediği anda Öteki'leştiren Avrupa, yine de ters bir biçimde, "sahici kimlik ideali"nin taşıyıcısıdır.[17] Çünkü kültürlerin türdeşliğini meşrulaştırabilmek amacıyla, ortak bir içsellik ve sahicilik düşüncesini geliştirmek zorunda kalmıştır. Çünkü kültür taşıyıcısı olan her halk –Herder'in *Volk*'u–, kendi içselliği doğrultusunda kendini geliştirmek ve kendine ait olan kültürü oluşturmak ve korumak zorundadır. Oysa Avrupa'nın sömürgecilik pratiklerine baktığımız zaman, kendi içinde büyük bir çelişki oluşturmaktadır sözkonusu sahicilik ideali: çünkü melezliğini unutarak kendi kültürünü içten yaratılmış sahici bir kültür olarak tanımlamasına karşın sömürgeleştirdiği ülkelerde sürekli kendini aramış; kendi imgesiyle yüzleşemeyince Öteki'leştirdiği farklılıkları yoketmeyi yeğlemiştir. Çünkü sömürgeci Avrupa, kültürel farklılıkların kaçınılmaz olarak Avrupa'ya mal edilmesi, aksi taktirde yokedilmesi gerektiğini bilmektedir. Kendini göremediği yerde farklılığa tahammülü yoktur. Haliyle melezliğe karşı da tahammülsüzdür. Çünkü melezlik, ona artık onun olmayan bir şeyi çağrıştırmakta, yüzüne ters bir ayna tutmaktadır. Ne kendi yansısını, ne kendi yansısının karşıtı olan Öteki'liği görüyordur melezde; tersine kendi varlığını ortaya koyarak ona meydan okuyan, ondan farklılaşmış başka bir boyutla karşılaşıyor ve karşılaştığı boyut onu kör ediyordur. Derrida'nın sözünü ettiği kör noktadır bu: kendini arama amacıyla başkalarına bakarken kişinin kendine bakanı göremediği, melezi gözden kaçırdığı kör nokta. Kendi melezliğini de gözden kaçırmaktadır bu çaba içinde; türdeşleştirmeye çalıştığı kimlik kendi kimliğidir temelde; oysa Öteki'leri kendine benzetirken kendi de değişmekte, kendi de melezleşmekte, o denli özlediği özdeşliğini kendi de yitirmektedir.

17. Bkz. Sayın, Zeynep, "Sahicilik ilkesi ve Çokkültürlülük", *Cogito* içinde, sayı 8, yaz 1996, s. 282-88; Taylor, Charles, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press: Cambridge, Mass., 1989.

III.

"göze alırsanız eğer
kırılır
dağılır aynadan
sandığınız resimler
sözcükler kalır geriye"

Murathan Mungan

Kuşkusuz bu, yalnızca modernist Batı paradigması için değil, *communitas* arayışı içinde olan gelenekçiler için de geçerlidir. Çünkü ortak bir uzlaşımın zaman içinde sürdürülmesini arzular aynı biçimde kültürel gelenekçiler. Karmakarışık bir biçimde farklılaşmış ve kökenden uzaklaşmış bir toplumda ortak mevcudiyetin ayakta tutulması olanaksızdır haliyle; ancak onlar, geçmişteki hayali cemaatlerini yeniden canlandırmak, onu yeniden ortaya çıkarmak ve inşa etmek isterler. Aynaya baktıklarında görmek istedikleri Avrupa'lı sömürgeci değil, kendileridir. İlk bakışta Avrupa'nın özdeşlik isteğinden daha haklı ve daha meşru bir istek gibi görünebilir bu. Çünkü sonuçta kendi tarihlerini unutmak zorunda olan toplumlar, Shayegan'ın diyeceği gibi, modernizme ayak uyduramayan toplumlar olmuştur. Ancak onların meşruluk isteği de yine bir Öteki üzerinden gerçekleşmekte; onlar da tartışmasız Öteki addettikleri Batı'yı dışlayarak kendileriyle karşılaşmak istemektedirler. Çünkü son tahlilde "kâfir"dir Öteki, sömürgeci beyaz adamdır ve onun, kendini kimliklendirebilmesi için kendi imgesiyle yüzleşmesine engel olmaktadır. Oysa sömürgeci Batı'yı – ondan ithal– bir ikili mantıkla çerçevelendirme isteğiyle, zamanın sömürgesi olan toplumlar kendilerini tuzağa düşürmekte, aynı döngüyü sürdürmektedirler. İkili mantığın tuzak olmasının başlıca nedeni ise, kültürel paradigmanın düşmanı ilan edilen Öteki (Batı; İngiltere; Modernizm, v.b.) tarihten silinir silinmez, dizgenin kendi içinde çökecek olmasıdır. Bu bağlamda Partha Chatterjee'nin yazdığı gibi Aydınlanma bile amaçladığı evrenselliğini gerçekleştirecek olsa karşıtı olan Öteki'ni yitirerek iskambil kağıdından yapılan evler misali kendi içinde çökmeye mahkûm olacaktır.[18] Nitekim kendi kimliklerini ortak bir düşman olarak Öteki üzerinden tanımlayan bütün toplumlar (Batı'nın sömürgesi olan çeşitli Asya ve Afrika ülkeleri; S.S.C.B.) parçalanmaya başlamış,

18. "Çünkü, Aydınlanma'nın kendisi, evrensel bir ideal olarak egemenliğini ilan etmek için kendi Öteki(si)ne ihtiyaç duyar; eğer kendini gerçek dünyada gerçekten evrensel olarak gerçekleştirebilirse, aslında kendini yıkmış olur." Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Londra: Zed, 1986, s. 17; Türkçesi: Sami Oğuz, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*. İletişim: İstanbul, 1996.

kendi ütopik kimliklerinden uzaklaşmışlardır.

Bu nedenle Partha Chattarjee, Batı modernizminden kurtulma amacıyla kendi özlerine dönme çağrısında bulunan kimliklerin, nasıl modernizmin boyunduruğu altına girdiklerinden söz eder. Çünkü Batı modernizminin zaten kendisi ancak Batı ile Doğu; uygar ile ilkel arasında kurduğu kutupluluk sayesinde varolabilmekte; bu kutupların keskinleştirilmesi, bizzat onun işine gelmektedir. Sömürgecilik sonrası söylemde eski sömürgeler kendilerini Batılı modernist söylemin Öteki'si ve modernist Batı yı kendilerinin düşmanı olarak konumlandırdıkları sürece Avrupa-merkezciliği ve kültürel özcülüğü yeniden üretme ve onaylama tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Aynı kutuplaşmanın dilini alıp kullanmak, bir direniş stratejisi adına bile yapılsa, modernizmin ekmeğine yağ sürmekte, karşıtlığı farklılık olarak temellendireceğine Manici (*manichean*) bir ikilik çerçevesinde kurguladığı için –kaçınılmaz olarak– sömürgecinin ağına düşmektedir.[19] Diğer bir deyişle, modernizmin ve Avrupa-merkezciliğin söyleminden kopulmadığı sürece farklılıklar her zaman dışlanmaya ve ötekileştirilmeye maruz kalacak; kendi farklılık politikalarını yaratmak isteyen kültürler bile her zaman modernizmin tuzağına düşerek onun suç ortağı olacaklardır.

Bu bağlamda melezlik politik bir önem kazanmakta; kişinin kendi karşıt imgesi üzerinden gerçekleştirdiği kimliklerin ve kurguladığı söylemlerin yol açtığı felaketlere ve düştüğü tuzaklara ayna tutmakta, "Ötekiliği, merkezi kimliğin marjinlerine indirgeyen mekanizmaya karşı direnmeyi" [20] önermektedir.

Nitekim hayali cemaatlere yol açarak kendinden olmayanı ötekileştiren kimliklerin, ancak –yine– dil sayesinde aşılabileceğini düşünür Lacan – ve melezler, yine ancak dil sayesinde egemen ikili mantığın ağına yakalanmaktan kaçınabilirler. Bunun nedeni ise, dilin simgesel gücünün, eklemlemeler sayesinde, kimliklerin (ve kültürlerin) kendi eksikliklerinin farkına varmasına yol açmasıdır. Çünkü narsistik döngüleri kırma gücüne sahiptir dilin simgesel düzeni: dilselleştirmek demek, kişinin eksikliklerinin farkına vararak bütüncül kimlik imgelerini kırması demektir. Çünkü temelde "eksik" olduğunu düşünür insan Lacan'a göre; narsistik açıdan yaralıdır, aynada gördüğü kendi imgesinin arzu nesnesi değildir. Onunla özdeşleşmek istemez Öteki. Zamanla kendi seçtiği değil, kısmen maruz kaldığı bir ilişki olduğunu anlar Öteki yle girdiği ilişkinin; nasıl kişinin bilinçdışı onun dışında işliyorsa, Öteki ile girdiği ilişki de kısmen onun istekleri dışında gelişen bir süreçtir. Lacan'a göre hayali kimlikler ancak dilsel bağlamda Öteki'nin yabancılaştırıcı gücü sayesinde aşılabilir: çün-

19. Örnekse bu bağlamda Zubaida, kökten islamcı hareketlerin modernliğine dikkat çekmiş, siyasal ve ideolojik islamcı tutumların "modernizm"ini savunmuştur. Bkz. Zubaida, Sami, *Islam, the People and the State*, Londra: Verso, 1990.

20. Giroux, H.A., *Border Crossings*, Londra: Routledge, 1992, s. 21.

kü kişi kendisi olmasını arzuladığı Öteki'nin onunla özdeş olmadığını anladığı anda kendi eksikliğinin ayırdına vararak Öteki'ni onu tamamlayan ve eksiklerini gideren biri olarak algılayabilir. Bütüncül bir mevcudiyet değildir kişinin kimliği ve dilin simgeselliği içinde eksiklikler yadsınmamakta, karşıtlık olarak konumlandırılmamakta, tersine anlam, her seferinde yeniden tamamlanan ve karşılanan *supplement*'ler tarafından kurgulanmaktadır. Bir ilkselliği değil, onun üzerine kurulan bir "ikincilliği" simgeler dil; çünkü dile getirdiği mevcudiyeti değil, onun ötesinde farklı bir gerçekliği dile getirir. Bütüncül ve türdeş değildir, tersine farklı parçalardan oluşur ve anlam, dilsel göstergelerin devingenliği sonucu her seferinde yeniden üretilir. Dolayısıyla mevcudiyetle düzorantılı düşünmek olanaksızdır simgesel kimlikleri; kimlikler, dilsel *supplement*'lerin hareketleri sonucu oluşan "anlam-düğümleridir"[21] ve her seferinde yeniden anlamlandırılırlar.

Bu bağlamda Bhabha'ya geri dönecek olursak, önceden varolan bir mevcudiyete işaret etmez kültürel kimlikler; içinde doğdukları dilsel hareketlilik sonucu oluşan, değişen, farklılık gösteren "düğüm"lerdir. Çoğul, birbirini kesen, çokbiçimli ve sapkın, ırksal ve cinsel farklılaşmaları kendi kimliklerinde barındıran düğümlerdir Bhabha'nın sözünü ettiği kimlikler. Ancak nasıl bilinçdışının söylemi öznenin elinde olan bir şey değil, onun kısmen maruz kaldığı bir şeyse, dilsel söylemler de kısmen ondan bağımsız işlerler. Örnekse sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki ilişki yalnızca onların "arasında" değil, aynı zamanda her ikisinin "dışında" da kurulan bir ilişkidir. Başka bir deyişle, sömürgeci ile sömürgeleştirilenin *dışında* kurulan ilişki, onlardan birini sömürgeci, diğerini sömürgeleştiren olarak belirleyerek sömürgeciyi egemen, sömürgeleştirileni tabi kılınan özneler olarak konumlandırır. Çünkü sömürgeci ve sömürgeleştirilenden önce ve onların dışında varolan hegemonik bir mekân vardır ki, söylemin bütünlüğünü taraflardan önce kurulu olan mekânla yeniden kurulmakta olan ilişkinin birlikteliği oluşturur. Kendini merkez olarak konumlandıran sömürgeci söylem, kaçınılmaz bir biçimde onu merkez haline dönüştüren dışsallığa bağlanır böylece; ancak bu bağlılık, batılılaştırılan ve modernleştirilen öznelerin kaçınılmaz olarak ters dönmelerine ve Batılı modernistin kendini gelenekselleştirmesine yol açar. Her ne denli kendi söyleminin yabancı söylemlerin yerini almasını istese de (modernist) kimlikler, diğerlerinin söylemi ister istemez onun kendi kimliğinin bir parçasını oluşturacaktır. Başka bir deyişle, kimlikler kendileriyle özdeş olmayı hiç bir zaman başaramazlar, çünkü kültürlerin ve toplumların "bütün düğüm noktaları" onları "aşan bir sarmaşıklanma içinde oluşturulur"lar.[22]

21. Lacan, Jaques, *Schriften III*, Olten 1980, s.142.
22. Laclau, E./ Mouffe, Ch., *a.g.e.*, s. 142.

İşte nasıl bu nedenle toplumlara eklemlenme pratiklerinin bir sonucu olarak bakıyorsa Laclau, aynı nedenle melezlerin, farklı söylemlerin kesiştiği "anlam-düğümleri" olduğunu düşünür Bhabha da. Ancak melezleri diğer toplumsal ve kültürel kimliklerden ayıran, onların farklı eklemleme ve anlamlandırma süreçlerinin sonucu olduklarının bilincinde olmalarıdır. Bu yüzden onların özdeşlik isteklerinin *ötesi* bir uzamda yer alabileceğini, çünkü bütün hayali toplulukların *ötesi*ndeki melezliğe dikkat çekebildiklerini düşünür. Çünkü indirgenemez ve yokedilemez bir kimliktir Öteki'nin kimliği; dizgeler onu ne denli yadsımaya çalışırlarsa çalışsınlar, ondan bağımsız işleyemezler. Başka bir deyişle, kimliğin (ve farklılığın) sabit değil, sürekli eklemlemelerle işleyen bir süreç olduğunu gösterir dilsel mekân ve farklılıkların tanınabileceği bir mücadelenin alanını açar. Bu yüzden *terra incognita*'dır melezlerin dili; sömürgeci kimliğe ne özdeşlik ne karşıtlık fırsatı tanıdıkları için sömürgeci (ve gelenekçi) tarafından temsil edilemez, dilselleştirilemez, susturulamazlar.

Kültürel "tür-koruyucuları" gibi modernizm gelenekçilerini de rahatsız eder melez kimlikler, çünkü onlar, Ben ile Öteki'nin sınırlarını aşarak önerdikleri kimlik tipi ile gerek sömürgeciye, gerekse gelenekçiye unutmak istediği şeyleri anımsatırlar: kendi eksikliklerini ve kendi melezliklerini. Ters bir aynadır bu anlamda melezlik; Ben'in Öteki'ne farklılık hakkı tanıdığı, *supplement*'lerın orjinalin yerini aldığı çarpıtılmış bir ayna. Ama bir kez daha vurgulamak gerekirse, yalnızca sömürgeciye değil, gelenek savunucularının yüzüne de ters bir ayna tutar melezlik: çünkü onlar da geçmişte kalan geleneklerinden uzaklaşmış, onun yerine geriye dönüşü olmayan bir *supplement*'ler dizisi kurmuşlardır. Örnekse, Kamboçya'daki Kızıl Kmer'ler, Peru'daki Sendero Luminoso ya da Müslüman Kardeşler'in Nahda hareketleri, kendi hareketlerini eski bir kültürün olağanüstü özüne geri dönüş olarak kavrarlar. Ancak, Zizek'in önemle belirttiği gibi "böylesi anlatılar, her zaman, bir bakıma sorumlu olduğumuz geriye dönüşlü yeniden inşalardır; hiç bir zaman basit verili olgu değildirler." [23]

Oysa muhteşem eski İnka uygarlığının, Kmer Krallığı'nın ve Medine'deki İslam saltanatının ilksel mevcudiyetini karşılayan *supplement*'lerle özlemin eski tadı yoktur. Kaldı ki her iki paradigmanın zamanına da gönderme yapmaz melezlik; onu ilgilendiren, ne modernistlerin ütopyası olan gelecek (liberal ya da sosyalist refah devleti), ne gelenekçilerin altın çağı olan geçmiştir (eski kültürlerin nostaljik cennetleri): şimdidir ve burasıdır onun zamanı – madem melezlik farklı kesişmelerin ve anlamlandırma süreçlerinin bir sonucudur, kültürlere de kendi kültürel öznelerinin öncülük ettiği bir neden olarak değil, dilsel anlamlandırma süreçlerinin bir sonucu olarak bakmak gerekir. Çünkü bir kültürdür

23. Zizek, Slavoj, "Kimlik ve Değişiklikleri: Bir İdeoloji Olarak Hegel'in 'Öz Mantığı'", *Siyasal Kimliklerin Oluşumu* içinde, der. Ernesto Laclau, *a.g.e.*, s. 59.

"melezlik"; kendi dilini konuşan, kendi gerçekliğine sahip bir kültürdür. Haliyle Portekiz sömürgeciliği, Afrika köleliği, karşı-reformasyon ve İslam karışımı bir melez olan Brezilya ile modernizm, İslamiyet, aşiretçilik, v.b. melezi olan Türkiye arasında büyük bir fark vardır: ancak her ikisi de –diğerleri gibi– farklı anlamlandırma süreçleri sonucu oluşan farklı kültürlerdir. Ancak ısrarla vurgulanması gereken şey, melezlerin özel kültürünün, onları birer melez olarak anlamlandıran süreçlerin nedeni değil, sonucu olduğudur. Bu kültür, insanların günlük hayata ilişkin bilgilerini ve tutumlarını ilettikleri araçlarla ifadesini bulur. Böylesi bir yaklaşım, neden modernizm paradigmasının Batı'nın özü değil, tersine sonucu; neden Batı-karşıtı gelenekçiliğin Avrupa-dışı ülkelerin özü değil, tarihsel anlamlandırma süreçlerinin sonucu olduğu konusunda bizi aydınlatır.

İşte melezlerin dilde açtığı "aralıkla"[24] –çünkü bütün anlamlandırmaları kesen ve hepsini içiçe yaşayan bir söylemdir onların söylemi– egemen söylemlerin paradigmalarına *içerden* bir bakışla bakmak olasıdır. Çünkü burası ile orası, içerisi ile dışarısı, biz ve onlar karşıtlıklarını altüst etmektedir melezlik: Öteki olması istenmesine karşın dizgenin dışarısında değil, içindedir; onlardan olması istenmesine karşın yanıbaşımızdadır. Bir yandan söylemin sıfır noktasıdır, çünkü kendini varolan bütün *supplement*'lerin arasında kurgulaması gereken yepyeni bir dilselliktir. Öte yandan da kendini oluşturan bütün söylemleri içinde barındırır. Bu bağlamda tarihi harekete geçirdiği düşünülen bütün içsel dilleri sorguladığı gibi modernizmin özne kavramının kendine de meydan okur: çünkü dilsel anlamlandırma süreçlerinin sonucu olarak ortaya çıkan bir kavramdır "özne" kavramı; dolayısıyla Aydınlanma'nın izinde yürüyen modernizmin konumlandırdığı özneler, tek başlarına toplumsal ilişkilerin kökeni olamazlar. Dahası, "yerel" bir olgudan başka bir şey değildir "beyaz-akıllı-egemen" özne düşüncesi ve bu ise, onu oluşturan dışsal Öteki'ne bağımlıdır. Oysa eklemlemeler bağlamında önemli olan, Laclau ve Mouffe'nin deyişiyle, " 'insan' öznesinin –yani ayrımları olmayan bir insan kimliği taşıyıcısının– belli dilsel söylemlerde nasıl ortaya çıktığını, yasal pratiklerde nasıl cisimleştiğini ve başka alanlarda çeşitli biçimlerde nasıl kurulduğunu göstermeye çalışmaktır."[25] Her türlü temsilinden ve anlamlandırma sürecinden önce gelen bir özneyi varsaymak, dilsel göstergelerin hareketliliğine karşı çıkmak demektir: melezliğin yol açtığı söylemler bağlamında tartışılması gereken, sömürgeci özne-

24. Derrida, bu boşluğa "*Spacing*; yer açma, aralama" der; çünkü kimliklerin kendileriyle örtüşmeleri ve kendi üzerlerine kapanmalarının olanaksızlığını vurgular. Bu yüzden dilsel alanda açılan aralık bir hareketliliği ve farklı bir dizi anlamlandırma sürecini başlatmış olur.

25. Laclau, E./ Mouffe, Ch., *a.g.e.*, s. 146.

nin varlığı değil, tersine onun varlığının ve yokluğunun melezlik gibi dilsel anlamlandırma süreçlerinin bir sonucu olduğudur.

Böylelikle melezliğin açtığı alan, Lyotard'ın "büyük anlatılar" dediği anlatıları sorgulamaya başlar. Çünkü sözkonusu anlatılar kendilerini bir "anlam-düğümü" olarak değil, "anlam-yaratıcısı" olarak düşünmekte, dünyanın geri kalan kısmını "reforme etme" hakkını kendilerinde görebilmektedirler. Oysa melezlerin açtığı ve karşıtlık ilkeleri içinde değerlendirilemeyen "öte-alan", Batı'nın kendi merkezini sorgulayarak yerel, bölgesel ve "altkültürel" farklılıkların tanınmaya başlamasına yol açmıştır. Bu bağlamda politik önemini gözardı etmemek gerekir melez kimliklerin: çünkü melezler, açtıkları dilsel uzamla sömürgecinin istediği imgeyle kendini ve Öteki'ni konumlandırmasına engel olmaktadırlar.

Özdeşleşme yerine farklılıkların ve benzeşmelerin içiçe geçtiği, "Ben" ve "Öteki" ayrımlarının ortadan kalktığı kara noktalar olarak yaklaşmak gerekir onlara; belki bu ters aynayla Lacan misali hayali kimlikler onunla özdeşleşmeye ve ona sahip olmaya karşı duydukları dayanılmaz arzuyla kendi melezliklerini görür, kendi özdeşliklerini, eksikliklerini ve farklılıklarını farkedebilirler. Çünkü, Laclau'nun söylediği gibi "kendi başına arı ve evrensel özü olan bir özne fikri, temelde anti-demokratiktir ve buna ancak bütün partikülarizm biçimlerine karşı gösterilen bir nezaketsizlik eşlik edebilir." [26]

IV.

"Dili çekiştirerek, onu kendimizi içine saracak ve saklayacak şekilde çarpıtacağız, oysa efendiler dili daraltıyorlar."

Jean Genet

Albrecht Wellmer, postmodernizmi modernizmin "içsel bir eleştirisi" olarak betimlemiştir.[27] Diğer bir deyişle, postmodernizm kendini modernizm karşıtı bir konumlandırma olarak değil, modernizmin içsel sınırlarını genişleten, modernizmin belirlediği Ben ve Öteki sınırlamalarını aşmayı amaçlayan, belli bir merkeze dayalı anlayışı merkezsizleştiren bir yapıbozumu olarak anlamaktadır.

26. Laclau, Ernesto, *a.g.e.*, s. 13.

27. Wellmer, Albrecht, *The Persistence of Modernity*, The MIT Press: Cambridge, 1991.

Kanımca Wellmer'in postmodernizm için söylediği –ondan bağımsız düşünülmemesi gereken– melezlik için de geçerlidir: dışsal bir Öteki değildir melezlik; tersine, varolan kültürlerin içinde olma ve içinde yer alma özelliğiyle onların bir parçasıdır. Ayrıca kendilerini sömürgecilik-sonrası melez kimlikler olarak tanımlayan kimlikler, bilinçli bir biçimde egemen dizgelerin dışında yer almak istememekte, çünkü iki şeyden kaçınmak istemektedirler. Birincisi, dışsal bir kimlik olarak içerideki kimliğin kendini kurmasına yardımcı olmaktan kaçınmak; ikincisi, herşeye dışarıdan ve yukarıdan bakan bir mantık ile kendilerini tarihsel akışın dışında konumlandırmayı yadsımak.

Paradigmaların içinde yer alan, ancak onların içinde açtıkları farklılıkla onlara bir "öte-alan" çağrıştıran bir uzamdır melezlik. Açtığı alanın karşıtlığını simgeleyerek özcü bir tuzağa düşmeyi reddeder melez kimlikler: çünkü karşıtlığı kendi içinde eriterek susturan paradigmalardan nasiplerini almışlardır. Karşıt değil, farklı olma özellikleriyle "birliğin ötesinde yatan"[28] bir kimliktir melezlerin kimliği ve farklılığın özcü ve varlıkbilimsel konumlandırılmalar olarak ele alınmasına engel olur, özcülüğün ötesinde bir uzama işaret eder. Melezler, "bildiğimiz manada birleştirilip bütünleştirilmemiştirler ve asla birleştirilip bütünleştirilemeyeceklerdir; çünkü, kaçınılmaz bir şekilde, aynı anda birkaç "yurt"a ait olan ve bu yüzden hiçbir özel yurda ait olmayan, birbirine bağlı farklı tarih ve kültürlerin ürünleridirler." [29]

Bu yüzden bir sınır değil, bir eşiktir melezlerin kimliği: çünkü sınırlar, alanı ikiye bölme özellikleriyle her zaman içerisini ve dışarısını, burasını ve orasını belirleyen özelliklerdir; dolayısıyla sınırlar, sınırlamaları beraberlerinde getirirler. Oysa melezler, ne orada ne burada; hem orada, hem burada olma özellikleriyle egemen söylemlerin içinde yer alırlar ancak onların birer karşıt kutbuna dönüşmezler ve kendilerine sınır tanımazlar.

Örnekse, eşik ile sınırın, çok keskin bir biçimde ayırt edilmesi gerektiğini yazar Walter Benjamin, çünkü Benjamin'e göre "eşik bir *bölgedir*."[30] Ne geceyi ne gündüzü, ne varlığı ne yokluğu, ne kimliği ne farklılığı sınırlayan bir bölgedir eşik: bir yerden ötekine, içeriden dışarıya geçişler ancak eşikte mümkündür. Sınırların alanı bellidir; oysa içeriden mekânı genişletebilir eşikler, farklı mekânlara aynı anda kapı açabilir, mekânların kendilerinin göremediği kör noktaları yakalayabilirler. Eşiğin çok önemli bir başka özelliği ise, eşiğin hem

28. Spivak, Gayatri, "Remembering the Limits: Difference, Identiy and Practice", *Socialism and the Limits of Liberalism* içinde, der. Osborne, Peter, Verso: Londra, 1991.

29. Hall, Stuart, "Melez Şahsiyetlerimiz", *Birikim* içinde, Ocak-Şubat 1992, Sayı 45/46, s. 57.

30. Benjamin, Walter, "Das Passagen-Werk", *Gesammelte Schriften* içinde, Cilt V.1, Frankfurt/M., 1991, s. 617 vd.

burada hem orada olmasının yanı sıra, *başka bir yerde* olmasıdır. Bu ise şu demektir: bir bölge olarak eşik, kültürel-imgesel kurumun özelliklerinden biri olmasına karşın, onu aşma özelliğini de içinde barındıran bir bölgedir. Çünkü eşik, Bhabha'nın melezlik için vurguladığı gibi, sınırlandırmaların ötesinde "üçüncü bir uzam olarak', eşzamanlı bir dizi anlamlandırma süreci içinde hem geçmişi içinde barındırır, hem de bugün burada varolur.[31] Bu bağlamda hem anlatandır eşik hem de çevrimlenmeye fırsat tanır. Başka bir deyişle, toplumsal anlamlandırma süreçleri içinde hem *kurulmuş* olan (melezlikten önce varolan farklı kültürel ve tarihsel söylemlerin kurmuş olduğu kimlikler), hem de *kurandır* (bildiğimiz manada türdeşleştirilememiş olma özelliğiyle birşeyler oluşturmaya zorunludur) ve onun bu özelliği, onun bilinemezliğine ve çevrimlenebilirliğine işaret ederek varolan dizgeleri tehdit eder. Çünkü onu bildik bir kimlik olarak Öteki'ne dönüştürmek olanaksızlaşmıştır artık ve melez, kimliklerin hep inşa halinde bulunduğuna dikkat çekmekte; her kimliğin karmaşık ve bitmemiş bir dizi anlamlandırma sürecinin ürünü olduğuna işaret etmektedir. Bu özelliğiyle yalnızca varolan dizgelerin kendilerini Öteki üzerinden konumlandırmalarına değil, onların karmaşık kimliklendirme süreçlerine dikkat çektiği için de (dizgeler için) tehlikeli ve bir o kadar önemlidir. Melezliğin tehlikeli ve önemli olmasının bir nedeni daha vardır, çünkü melezlik, "farklı konumların gerçekleşebilmesini sağlayan '*üçüncü bir uzam*'dır."[32] Bu ise aslında, kültürlerarası kesişim noktalarına dikkat çektiği için melezliğin farklı dizgelere çevrimlenebilmesi demektir. Başka bir deyişle, kültürel farklılıkların kültürel şebeke içinde sürekli birbirleriyle ilişki halinde bulundukları bir eşiktir melezlik; farklılıkların birbirlerine çevrimlenebildiği, iletişime olanak sağlayan bir eşik. Sabit kimliklere dayalı dizgeleri politik açıdan tehdit eder kuşkusuz çeviri, çünkü böylelikle "birbirini indirgeyerek varolabilen" (Shayegan) dizgeler, yalnızca farklılıklarla iletişime girmek zorunda kalmazlar, aynı zamanda kendilerini sorgulamak ve kendi çevrimlenmişliklerini kabullenmek sorunuyla karşılaşırlar. Son kertede, Öteki üzerinden kendini tanımlayarak Öteki'ni yadsıdığı sürece varolabilen kimlikler, Clifford Geertz'in dediği gibi, kendilerini "ötekilerin arasında, biçimlerin yerel bir örneği olarak" görmek zorunda kalırlar.[33] Bu ise, melezlerin açtığı yeni bir politik alana işaret eder: çünkü farklılıkların ötekileş-

31. Benjamin, Almanca "*Schwelle*" (eşik) sözcüğünün "*schwellen*" fiiliyle ilişkisine dikkat çeker. *Schwellen*, dolup taşmak, dalgalarla bir yere taşımak gibi anlamları içerir. Demek ki eşik, geçişleri olanaklı kıldığı gibi, kendi içinden dolup taşarak başka yerlere uzanmayı da kapsar.

32. "The Third Space. Interview with Homi Bhabha", *Identity, Community, Culture, Difference* içinde, der. Jonathan Rutherford, London, 1990, s. 211.

33. Geertz, Clifford, *Local Knowledge*, New York, 1983, s. 16.

tirilerek yadsındığı ya da liberal bir nosyonla geçişsiz ve türdeş bütünlükler olarak kurgulandığı bir düşünceden ödün vermemizi gerektirir. Çünkü aynı anda birkaç yurda birden sahip olan kimliklerdir melezler ve kendilerini hepsine birden ait hissettikleri için yerleşik hiç bir yurda ait değildirler. Salman Rushdie, bunu çok iyi tanımlar: "Dünyanın ötesinde doğmuş olmak durumudur bu ve onlar, tercüme edilmiş insanlardır." [34]

Böyle bakınca, hemen her zaman kendi çağlarının melezleridir yazınsal metinler, çünkü melezler gibi onlar da farklı dünyalar arasında geçişleri olanaklı kılarlar. Kuşkusuz yazınsal metinlerin de durdukları eşik, kısmen metinlerin ve yazarların bilinçdışında yer alan dilin sınırları tarafından belirlenir; ancak tam da bu nedenle yazınsal metinler, Lacan'ın simgesel diye nitelediği geçişgen bir kimlik tipine olanak sağlarlar. Doğrudur, biliçdışı gibi özneden bağımsız işleyen yapıları vardır dilin ve belirlenemez kimi süreçleri içinde barındırır. Bu nedenle bilinçdışını ve toplumsal önsellikleri yadsıyan birer metin olarak okunmaması gerekir yazınsal metinlerin: çünkü onlar, melezler gibi eşzamanlı bir dizi dilsel ve tarihsel edim içerisinde kendilerinden önce ve kendileri dışında kurulmuş olan söylemleri bünyelerinde barındırmalarının yanısıra kurdukları yeni dille yalnızca yeni bir dünya oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda varolan dünya içerisinde yer alarak içinde yaşadıkları dünyanın sınırlarını genişletirler.

Farklı söylemlerin eşzamanlılığına ilişkin bu düşünce ise aslında, "metnin kendisi" ve "yazınsal metnin özerkliği" gibi kavramlardan vazgeçmemizi ve yazınsal metinleri kültürel metinler gibi çokkatmanlı ve geçirgen birer kütle olarak ele almamızı gerektirir. Çünkü kültürel metinler gibi yazınsal metinler de son kertede ortak bir toplumsal ve kültürel yaratı olan dilin ürünleridir. Başka bir deyişle, yalnızca yazarın kurduğu bir metin değildir yazınsal metin; – bilinçdışı dahil olmak üzere– ondan önce ve ondan bağımsız işleyen toplumsal kurumlar ve pratikler, yazınsal metnin oluşması için gereken etkenlerdendir. Bu yüzden farklı dilleri aynı anda bünyesinde barındırdığı gibi farklı söylemler arasında çeviriyi ve geçişleri olanaklı kılar. Türdeş, sabit, sınırlı ve özerk bir alan değildir edebiyatın alanı; tersine, kültürel melezlik tartışması bağlamında yeniden değerlendirilen edebiyat, farklı kültürlerin birbirine çevrimlenmesine olanak sağladığı gibi Kant'tan bu yana özerk bir estetik alan olarak tanımlanan sanatın sorgulanmasına yol açar. Çünkü aslında edebiyat, Kant tarafından özerk olarak tanımlanan toplumsalla politika, ahlakla bilişsellik gibi farklı alanlar arasında geçişleri olanaklı kılmakta; çünkü yazınsal dil, birbirinden ayrı olarak düşünülen bütün bu söylemleri zaten içermektedir.

34. Rushdie, Salman, *Scham und Schande*, München/Zürich, 1990, s. 35 ya da: Stuart Hall, *Melez Şahsiyetlerimiz* içinde, *a.g.e.*, s. 57.

Nitekim "yazınsal zevk üretiminin *ortak* özelliğini ciddiye alarak"[35] işe başlamamız gerektiğini söyler ısrarla *New Historicism* öncülerinden Stephen Greenblatt, çünkü kendi içlerinde bitmiş, çevrilemez ve sabit bütünlükler değildir yazınsal metinler ve "ince, belirlenmesi güç alışveriş süreçlerinin, karşılıklı ilişkilerin oluşturduğu şebekelerin, birbiriyle yarışan temsil isteklerinin"[36] ürünüdürler. Örnekse yazınsal metinler[37] kendi çağlarının iktidar ilişkilerinden giyim kuşamına, görgü kurallarından bayramlarına, danslarından felsefesine, ahlakından popüler kültürüne değin farklı alanların söylemlerini kaynaştırarak biraraya getirir, kendilerini her zaman varolan dilin içinde ve onunla bağıntılı kurgularlar. İçine doğdukları dil, bütün açılımlarıyla birer parçasını oluşturur yazınsal yapıtların ve onlar bu yüzden farklı olarak düşünülen alanlar arasında geçişi ve çeviriyi gerçekleştirebilirler. "Başka bir deyişle sanat yapıtı, bir yaratıcıyla yaratıcılar sınıfı ve –geleneklerin karmaşık ve ortak repertuarından oluşan– toplumsal kurumlar ve pratikler arasındaki alışverişin ürünüdür."[38] Bu yüzden özerk bir alan olarak düşünülemez edebiyat; tersine onun, farklı söylem katmanlarının içinde kurgulanan ve o katmanların sınırlarını genişleten bir dilsellik olarak ele alınması gerekir.

Bu özelliğiyle edebiyat, karşıt ve düşmanca özelliklerin yadsınmasına değil (edebiyatın alanında farklılıklara zaten karşıt olarak bakılmamaktadır), uzlaşmaya, çeviriye ve melezleştirmeye zemin sağlar. Üstelik yalnızca türdeşleştirici moderniteye ve gelenekçiliğe meydan okuyan melez metinler değil, farklı söylemleri çelişkiden korkmadan kimliklerine yedirebildikleri için "dünyanın ötesinde doğan" (Rushdie) metinlerdir bütün yazınsal metinler. Edebiyat ile iktidar ilişkisini gözardı etmemeye çalışarak bütün metinler diyorum: çünkü verili önsellikler olarak düşünmez edebiyat metinleri ve kimlikleri; tersine, onların kurgulandığı ve üstüne oturtulduğu zemini ortaya çıkarır.[39] Çünkü büyük

35. Greenblatt, Stephen, *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Regents of the University in California, 1988, Almancası: *Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance*, Frankfurt/M., 1993, s. 13 (Alıntılar Almanca metinden ve vurgular benden, Z.S.).

36. Greenblatt, *a.g.e.*, s. 16.

37. – ki Shakespeare ve İngiliz Rönesans'ı Greenblatt'ın sevdiği örneklerdir–.

38. Greenblatt, Stephen, *Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern*, Frankfurt/M., 1995, s. 120

39. Burada kuşkusuz edebiyat ile iktidarın ilişkisini tartışarak Avrupalı kimliği ile örnekse romanın, Edward Said'in sözcükleriyle "birbirinden bağlantısız düşünülemeyen emperyalizm ile burjuva toplumunun bir ürünü olan roman"ın bağlantısını atlamamak ve kuşkusuz ulusal kültürlerin oluşumunda edebiyatın oynadığı role dikkat etmek gerek. Bkz. *Said, Edward, Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt/M., 1994, S.117. Ancak örnekse sömürgeciliğin başyapıtlarından biri olan Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*, aynı zamanda sömürgecilik eleştirisinin başya-

harfle yazılan ve türdeşleştiren bir hakikat anlatısının temsilcisi değildir yazınsal metinler; dilin olumsallığının ve benliğin eksikliğinin farkındadırlar ve kendilerini bir Öteki üzerinden tanımlamazlar. Bütün aynaların kırıldığı bir kesişim uzamıdır edebiyat; farklılıkları türdeşleştirici her türlü özdeşleştirme isteğinin ötesinde tanımlar ve kimliğin olumsallığının ayırdında olduğu için onu "köktenci olmayan bir çerçevede" (Bauman) yeniden yapılandırır. Köktenci değildir ve ilksel mevcudiyetler peşinde koşmaz, çünkü yazınsal metinlerin kimlik nedeni zaten ilksel bir mevcudiyet değil, tersine bir anlamlandırmalar zinciridir; dolayısıyla yazınsal metinler içinde konuştukları söylemlerin içsel mekânlarını genişletebilir ve susturulmuş ve ötekileştirilmiş kimliklerin seslerini duyurabilirler. Bunu yaparken modernizmin suçortağı da olmazlar üstelik: çünkü hiç bir kültürün Öteki'si değildir edebiyat ve açtığı "öte-alan"la (Derrida'nın "spacing"i; Benjamin'in eşiği) kimliklerin ve kültürlerin Herder'vari daireler oluşturmadığını kanıtlar. Çünkü örnekse bir yandan modernizmi meşrulaştırmayı amaçlayan yazınsal metinler bile,[40] diğer yandan açtıkları o öte-alanla içerdikleri söylemlere belirli bir mesafe kazandırır; modernizmin meşruiyetini tarihsel bir bağlam içinde ele alınması gereken söylemlerden birine dönüştürerek olumsallaştırırlar. Bu anlamda Lale Müldür'ün dediği gibi, "*belirsiz bir alanda dekonstrüksiyon*"dur[41] edebiyatın yaptığı, çünkü edebiyat, "kültür", 'kimlik', "ulus", "toplum" gibi kavramların gizemli ve bitmemiş kavramlar olduğunu, hiçbir zaman bitemeyeceğini gösterir. Bu kavramların sınırları belirlenmemiştir, çünkü gösterilenin göstereni çoktan aştığı bir alandır kimliksel

pıtlarından biri olarak yabancı ve farklı söylemleri kaynaştırmayı başaran ve büyüklüğünü buradan kazanan bir romandır. Çünkü son kertede Conrad, evrensel Aydınlanmacılığa dayanarak dünyayı dönüştürmeyi amaçlayan sömürgeciliği altüst etmektedir. Başlıktan da anlaşılacağı üzere, Karanlığın Yüreği'dir Conrad'ı ilgilendiren ve karanlık, Afrika'nın karanlığı olarak kalmamakta, sömürülenin ve sömürgecinin karanlığına dönüşmektedir. Nitekim bu, yalnızca Conrad için değil, yazın tarihinde sorunlu sayılan Ernst Jünger, Gottfried Benn v.b. gibi yazarlar için de geçerlidir. Sonuçta ilk okumada hiç de masum görünmeyen yazınsal yapıtlar bile kendi dışındaki söylemleri de bünyesinde barındırarak melezleşmeye kapı aralarlar. Bu, "*litterature engagé*" örnekleri için de söz konusudur. Nitekim Said'in kendisi bile, edebiyat ile kültürel kimlik arasındaki ilişkiyi yadsır. Sömürgeci ikiliklerin temelinde yer alan sabit kültürel kimliklerden söz ederken, onları "kontrapunktik" ele almayı önerir: çünkü anlatılan sabit kimlik öyküsünün yanısıra o öyküye karşı çıkan bir başka öyküyü daha barındırır yazınsal kimlikler. Bu bağlamda ne denli iktidar yanlısı görünürse görünsün, bütün yazınsal metinler iktidar karşıtı ögeleri de kendi bünyelerinde barındırarak eşzamanlı bir birliktelik içerirler. Bu ise, bütün yazınsal metinlerin, aslında melez olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Ancak edebiyatın içerdiği tehlikeleri konu alan bu sorun, başka bir yazının konusudur.

40. –Çünkü modernizmin hiç de masum olmayan serüveninde yazınsal metinler modernizmin evrenselliğini kanıtlamak için kullanılmışlardır–.

41. Müldür, Lale, *Voyacır 2*, Metis: İstanbul, 1990, s. 22.

kurmacaların alanı.[42] Bu nedenle yazınsal metinler, "toplum", "kimlik" ve "kültür" gibi gösterenlerin hiç bir zaman gerçekte varolduğu varsayılan gösterilenlerle örtüşemediğini kanıtlarlar. Edebiyatın açık ettiği gibi, gösterilenin gösterene oranla daha zengin olması nedeniyle, her seferinde yeniden kurulan hayali kimliklerdir kültürel ve toplumsal kimlikler. Lacan ve Laclau'un izinde yürürsek eğer, toplumsal ve kültürel bütünlüklerin simgesel bütünlükler olduğunu savlayabiliriz. Ancak bu bağlamda edebiyat, gösterilenin gösterenleriyle örtüşmesine engel olan "anlam fazlalığı"nın bilincinde olup, gösterilenin eklemlemelerle sürekli yeniden üretildiğini bilen ve kabul eden tek uzamdır. Çünkü edebiyatdışı söylemler, gösterilenle gösterenin özdeşliğini isterler. Ancak gösterilen, hiç bir zaman gösterenle örtüşemeyecek, sürekli bir belirsizlik alanı oluşturacaktır.[43] İşte bu nedenle "belirsiz bir alanda dekonstrüksiyon"dur temelde edebiyat; çünkü belirsiz bir biçimde kendi üzerlerine kapalı değildir kimlikler ve asla sabit birer bütünlük oluşturamazlar. Yine bu nedenle merkezileştirilmiş ve türdeşleştirilmiş köktenciliklere yer yoktur yazınsal yapıtlarda, çünkü kendilerini bir mevcudiyet ekseninde kurgulamak isteyen bütün dizgelere, kullandıkları gösterenlerin "gezici gösterenler" olduğunu kanıtlarlar. Özdeşlikler, kendilerini sabitleyemedikleri anda, belirsizdirler. Ve özdeşliklerin kendilerini sabitlemeleri olanaksızdır. Bunun için, köktenciliklerin eklemleme yerlerini açık ederek kendilerini sabitleştirmek ve türdeşleştirmek isteyen kimliklere karşı koymak dışında bir şey değildir edebiyatın yaptığı. Ya da politik açıdan en önemli işlevi budur. Kanımca –sömürge sonrası söylem gibi– edebiyatı öteki dilsel söylemlerden ayıran en önemli özellik, zaten eklemlemeler sayesinde varolan bir kesişim noktası olduğunun bilincinde olması, farklı söylemleri isteye-

42. Laclau ve Mouffe, Todorov'u alıntılarlar: "Tek bir gösterenin bir gösterilenden daha fazlasını anlamamıza yol açtığı her keresinde, ya da daha açıkçası, *gösterilenin gösterenden daha zengin olduğu her keresinde*, bir yoğunlaşma olduğu söylenebilir. Büyük Alman mitolojisti Creuzer de simgeyi zaten bu şekilde tanımlamıştır: 'Kendi ifadesiyle karşılaştırıldığında içeriğin bu ifadeyi aşmasıyla, varlıkla biçimin yetersiz kalması.'" *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, *a.g.e.*, s. 18.

43. Laclau, Ernesto, "Politika ve Modernitenin Sınırları", *Postmodernist Burjuva Liberalizmi* içinde, Sarmal: İstanbul, 1995, s. 90 vd.; örnekse, Soğuk Savaş yılları Avrupa'sında demokrasiden sözediliyorsa, demokrasinin komünist söylem ve anti-komünizm bağlamında ele alınması gerektiği, bir gösterilen olarak "demokrasi"nin gösteren olarak demokrasiye oranla bir çoğulluk barındırmasından kaynaklanır. Çünkü demokrasi, içinde kullanıldığı tarihsel ve toplumsal bağlama göre farklılıklar gösteren ve belirli bağıntısallıklar dışında kullanılması olanaksız olan bir göstergedir. Onun için Türkiye'de Necmettin Erbakan'ın kullandığı "demokrasi" kavramı, İslamiyet ve Kemalizm ve bağlamı dışında düşünülemeyecek; Kemalistlerin "demokrasi" kavramı ise her zaman İslamiyetle ilintili kurgulanacaktır. Laclau'nun göstermek istediği, işte bir gösterilen olarak "demokrasinin" bu anlam çoğulluğu ve bu anlam çoğulluğunun bağıntısallığıdır.

rek kendi bünyesinde barındırmasıdır.

Öte yandan, dilsel anlamlandırma süreçlerinin dışında değil, yalnızca içinde yer alabileceğinin farkındadır edebiyat. Malzemesi olan ve sorguladığı dilden ötürü söylemsel yapıların varlık nedeninin bilişsel ya da düşünsel mevcudiyetler olmadığının, tersine son bulması olanaksız bir eklemleme pratiği olduğunun farkındadır. Bu nedenle, tam özdeşlik deneyimi ile tam farklılık deneyiminin ötesinde bir yerdedir; eklemlemeler sürekli yeniden yaratılır ve yeniden değişir; ilksel bir mevcudiyete geri dönüş olanaksız olduğu gibi bu, özlenen bir şey de değildir; nihai bir dengenin ve anlamın sağlanabileceği hiçbir nokta yoktur. Çünkü melezler gibi yazınsal metinler, kimliğin hiç bir zaman oluşturulmayacağını, hep inşa halinde bitmeyen bir oyun kalacağını bilirler. Bu yüzden "melezleştirmeden hazeder ve saflığın mutlakiyetinden korkarlar." [44]

Saflığın mutlakiyeti isteğiyle ötekileştirilen ve susturulan bütün kimliklere söz hakkı tanır nitekim edebiyat; varolan dilin sınırlarını genişleterek farklılıkların alanını açar. Aslında, bir kez daha vurgulamak gerekirse, türdeş bir bütünlük olarak kimlik düşüncesini terkederek işe başlar: çünkü kimliklerin, sömürge ve modernizm sonrası söylemden beşyüz yıl önce Montaigne'nin dediği gibi, "rengârenk ve karmakarışık dokunmuş bir halı" olduğunu bilir. Montaigne'nin söylediğine yapacağı tek ekleme, bu halının sürekli şekil değiştirmekte olacağıdır.[45] Bu nedenle edebiyat, o güne değin dokunan halılarda yoksayılan renkleri ve şekilleri ortaya çıkarır: kimliğin merkezileşmesine meydan okuduğu gibi merkezin bağlı olduğu çevrenin susturulmuş sesini yükseltir. Çünkü kültürel kimlikler ve anlam, merkezi olarak konumlandırılamamakta; tersine birbirine geçişi olanaklı kılan eşiklerde aranmaktadır. İşte kültürlerin kesiştiği o ara-alan'dır (*in-between space*; Bhabha) edebiyatın alanı, üçüncü bir alandır ve bu nedenle kültürlerin birbirine çevrimlenmesine olanak tanır.

Son kertede, politik açıdan –en azından– iki nedenle önemlidir edebiyat: çünkü bir yandan Huntington'un sözünü ettiği kültürel çatışmadan kaçınmaya olanak tanır. Çünkü kültürel ve dilsel melezlik, yazınsal metinlerin temelini oluşturduğu için edebiyat farklı kültürlerin kesişim yerlerini göstererek onlar arasında zaten varolan ilişkiyi gündeme getirir. Rushdie'nin vurguladığı gibi çevrilmişlik, zaten kimliklerin temel özelliğidir: "Dünyanın bir ucundan ötekine taşındığımız için, bizler kendimiz *çevrilmiş* insanlarız. Genelde çeviride bir-

44. Rushdie, Salman; Stuart Hall, *Melez Şahsiyetlerimiz* içinde, *a.g.e.*, s. 57.

45. Bu yüzden yalnızca sömürge sonrası değil, yirminci yüzyılın başında yaşamış olan yazarların sevdiği kolaj tekniğine açıklık getirmiş oluruz: çünkü dikiş yerlerini açık eden, eklemeleri belirginleştiren bir tekniktir kolaj. Çünkü anlamın kendi içinde türdeş bir bütünlük oluşturmadığına, tersine farklılıkların yanyanalığından oluştuğuna dikkat çeker. Ancak kanımca yine de kolajın aşılarak farklı ve yabancı katmanların içiçe geçmiş olması, postmodern diye nitelenen edebiyat için belirgindir.

şeylerin kaybolduğu söylenir; ben inatla çeviriden kazanılacak şeyler olduğunu düşünüyorum."[46]

Öte yandan edebiyat, merkez ile çevre ilişkisini altüst ederek politik alanları çoğaltmasıyla iktidarın tek bir noktada yoğunlaşmasına engel olur. Bu nedenle edebiyatı Rorty gibi pragmatik bir tartıya vuracak olursak, demokrasi için Dickens ve Kundera Heidegger'den daha yararlıdır: çünkü onlar, büyük harfle yazılan ve varsayılan her kimliğin ve mevcudiyetin aynı zamanda yokolduğunu bilirler. Başka bir deyişle, farklılıkların akışını durdurmak ve kendini merkez tesis etmek isteyen her söylemi içeriden sorgularlar. Madem dilin kendisi, farklı anların ve karmakarışık söylemlerin kesiştiği bir anlam düğümüdür; edebiyat, hiç bir söylemin kendisiyle örtüşemeyeceğine ve merkez oluşturamayacağına dikkat çeker. Bunun için de –tıpkı melezler gibi– kendini hiç bir zaman modernizm ya da gelenekçilik gibi karşıt gösterilen paradigmalardan biri ya da öteki olarak konumlandırmaz edebiyat: çünkü gelenek denen şeyin, bizim tarihselliğe eklenişimize olanak sağlayan şey olduğunu ve geleneğin –buna modernizm geleneği de dahil olmak üzere– dışına çıkamayacağımızı bilir. Yorumsamacılıktan ödünç alınan başka bir deyişle bizim ufkumuzu oluşturan şeyin zaten gelenek olduğunu ve bize sunulan ve bizim oluşturduğumuz dünyanın bu gelenek sayesinde biçimlendiğini bilir. Bu ise şu demektir: önemli olan, varolan geleneğin zaten içinde barınan karmaşık, heterojen, açık ve belirsiz niteliğini vurgulamaktır. Wellmer'in postmodernizm için söylediği özelliği melezliğe ve edebiyata uygulayacak olursak, zaten kendinden önce varolan geleneğin içindedir, melezlik gibi edebiyat da; dolayısıyla onun içsel bir eleştirisidir. Onların kendilerinden önce hazır buldukları gelenek, kimi muhafazakâr gelenek savunucularının yüceltti̇ği üzere, asla "şeffaf" değildir. Dolayısıyla edebiyat ve melezlik, geleneği asla Aydınlanma ve modernizmin anladığı gibi anlamazlar: gelenek, başlangıç noktasından zorunlu bir kopuş değildir. Bir tabula rasa değildir melezlik ya da edebiyat, tersine geleneği *şimdiki zamanın* "bir soykütüğü olarak"[47] yeniden yapılandırmayı amaçlar. Bu yüzden şimdi ve burada konuşur edebiyat ve içinde yaşadığı zamanın işlenecek boş bir levha ya da bir başlangıç noktası olmadığını bilir. Böylece Foucault'nun söylediği gibi, "içinde yaşadığımız zamanın, tarihte her şeyin tamamlanarak başladığı emsalsiz, temel ya da baskın nokta olmadığı alçakgönüllülüğü"nü gösterir.[48] Bu nedenle ede-

46. Rushdie, Salman, *Heimatlander der Phantasie. Essays und Kritiken, 1981-1991*, München, 1992, s. 31.

47. Laclau, E., Politika ve Modernitenin Sınırları, *a.g.e.*, s. 98.

48. Foucault, Michel, "Critical Theory/Intellectual History", Gerard Roulet ile görüşme, der. Lawrence D. Kritzman, *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture*, New York ve London: Routledge, 1988, s. 35 vd.

biyat gibi melezlik de asla sıfır noktasından hareket etmez; tersine, kendi çağını içeriden çözümleyerek kendi çağının "uğrağını" dile getirir. Ama bunu yapmakla yetinmez yalnızca. Önünde hazır bulduğu dilin uğrağını dile getirirken, o dile eklemlediği suskunluklar ve dışlanmışlıklarla yeni bir dilin kapılarını aralar. İşte asıl bu özelliği nedeniyle aynı zamanda bir ütopya diline doğru yol alır: edebiyatın her zaman "insanların umudu ve övgüsü"[49] oluşu bu yüzdendir ve yine bu yüzden yazılan her yazınsal yapıt, "melez şahsiyetlerimiz için söylenen bir aşk şarkısıdır." [50]

49. Bachmann, Ingeborg, *Frankfurt Dersleri*, Bağlam: İstanbul, 1989, s. 101.
50. Rushdie, Salman, Stuart Hall içinde, *a.g.e.*, s. 57.

Haziran 1997
METİS TARİH TOPLUM FELSEFE

David Harvey
POSTMODERNLİĞİN DURUMU

Çeviren: Sungur Savran

Son yıllarda günümüz dünyasını betimlemede kullanılan "postmodern durum" üzerine, postmodern kültür, mimari, sanat ve toplum üzerine pek çok şey yazıldı. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*'nda başlangıç olarak terimin farklı anlamlarını inceliyor ve modernizm sonrası toplumsal yaşantıyı anlamakta bu kavramlaştırmayı kullanmanın ne ölçüde uygun ve yararlı olduğunu tartışıyor.

Ancak *Postmodernliğin Durumu*, bir kitap olarak bundan çok daha fazlasını vaat ediyor. Yazar, Aydınlanma'dan günümüze uzanan dönem boyunca modernizmin toplumsal bir tarihini kuruyor ve modernizmin politik ve toplumsal düşünce ve hareketler içindeki, sanat, edebiyat ve mimarideki ifadelerini inceliyor. En dikkat çekici ve Harvey'e özgü vurgulama ise, zaman ve mekân algılamalarımızın yine zaman ve mekân boyunca nasıl bir değişim gösterdiği ve bu değişimin bireylerin değerleri ve toplumsal süreçleri üzerinde nasıl etkili olduğudur.

Bu kitap sadece doğrudan sosyal bilimlerle ilgili olanlar için değil, günümüz dünyasındaki değişimleri anlamakta ısrarlı olan, araştırmaktan çekinmeyen genel okur için de son derece ilgi çekici... Son dönemde, düşünce tarihine ve zihniyetlerin toplumsal ve politik değişme ile ilgisinin kurulmasına yapılmış zengin bir katkı...

METİS YAYINLARI
İpek Sokak no. 9, 80060 Beyoğlu
İstanbul