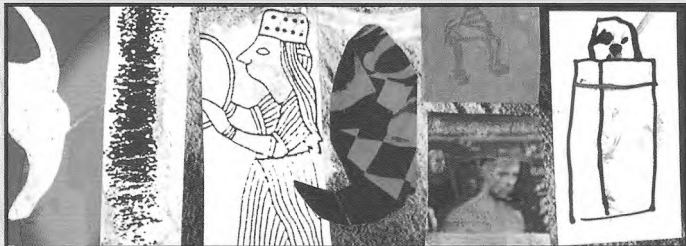


Göç, kültür, kimlik

Iain Chambers



İngilizceden çevirenler: İsmail Türkmen & Mehmet Beşikçi

IAIN CHAMBERS

Iain Chambers, Napoli'deki Istituto Universitario Orientale'de edebiyat ve felsefe dersleri vermektedir. Kültürel çalışmalar alanının önemli kuramcılarından olan Chambers, bu alanın kurucusu sayılan Stuart Hall'un "Birmingham Üniversitesi Kültür Araştırmaları Ekolü"nün üyelerinden ~~dir~~. Çok yönlü bir araştırmacı olan Chambers'ın başlıca ilgi alanları, şehirleşme, popüler kültür, müzik, hafıza ve modernitedir; bu genel çalışma alanlarının yanı sıra yazar eserlerinde Karayip edebiyatı, İtalyanca rap müzik, çağdaş mimari ve göçün metropol uzamı üzerindeki etkileri gibi pek çok "özümlü" konuyla da ilgilenmektedir. Yazılarındaki ana felsefi tema, gerek modern bilginin gerekse de hareket ve uzam metafiziğinin temellerinin sorgulanmasıdır. İngilizce ve İtalyanca ürünler veren yazarın eserleri pek çok dile çevrilmiştir.

1994 yılında yayımlanan *Migrancy, Culture and Identity* kitabının çevirisi olan elinizdeki *Göç, Kültür ve Kimlik*'in yanı sıra yazarın diğer önemli eserleri şunlardır: *Urban Rhythms: Pop Music and Popular Culture* (1985); *Border Dialogues: Journeys in Postmodernity: The Metropolitan Experience* (1990); *Culture after Humanism: History, Culture, Subjectivity* (2001); Chambers ayrıca Linda Curti ile birlikte, *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons* (1996) adlı kitabı derlemiştir.

Ayrıntı: 477
İnceleme dizisi: 211

Göç, Kültür, Kimlik
Iain Chambers

İngilizceden çevirenler
İsmail Türkmen & Mehmet Beşikçi

Kitabın özgün adı
Migrancy, Culture, Identity

Routledge/1995
basımından çevrilmiştir.

© Iain Chambers, 1994

Bu çevirinin Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzeltili
Mehmet Celep

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46

Birinci basım 2005
Baskı adedi 2000

ISBN 975-539-339-0

AYRINTI YAYINLARI

www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Dizikariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Iain Chambers
Göç, Kültür, Kimlik



İçindekiler

I. EVE DÖNÜŞÜN İMKÂNSIZLIĞI.....	9
II. GÖÇ MANZARALARI.....	19
A. Sayfanın üzerinde gezinmek	20
B. Güçbela başlamış bir diyalog	23
C. İmalı bakış	26
D. Umulmadık olanın toprakları	29
E. Yabancımnın not defteri	33
F. Kimlik kurgusu	37
G. Gedik	46

H. Köksüzlüğe kök salmak	51
I. Maruz kalma	57
J. Sınır.....	60
K. Sürekli kalkış durumunda olmak.....	63
III. İŞİTSEL YÜRÜYÜŞ.....	66
IV. ARZULAYAN MAKİNELER	72
V. PARÇALANMIŞ DÜNYA:	
HANGİ MERKEZ HANGİ ÇEVRE	87
A. Sesler	91
B. Otantikliğin bozulması	93
C. Kültürel pasajlar ve yerin şiiri.....	10
VI. HARİTASIZ ŞEHİRLER	116
A. “Je suis un beur”.....	118
B. Haritasız seyahat etmek.....	120
C. Japonya tatilleri.....	128
D. Harabe.....	130
E. Vesuvius’un eteklerinde	132
F. Sokaktan dünyaya.....	137
G. Eşitlik diye bir şey yok.....	142
VII. YARA VE GÖLGE	144
— KAYNAKÇA.....	174
— DİZİN	182

Atlastaki kırım kıyısından, kargaşa içindeki
imparatorluğun sınırından gelen adam, durur. Suyun yüzeyinde
titreşen bir başka marş için değil de –üçünü de öğrenmiştir–

karanlık suyu aniden harekete geçiren havanın
kesintiye uğrattığı o belli belirsiz yıldız vızıltısı için ya da ıslak
kumun gözeneklerine çarpan dalgaların kıvrımlar oluşturarak
geri çekilmesini duyabilsin diye.

Derek Walcott, *Omeros*

TEŞEKKÜR

Bu kitabın çoğu kuzey yarımkürenin çeşitli bölgelerinde kaleme alındı. Bir sınırdan diğerine geçerken ve farklı dünyalar arasında yaşarken gösterdikleri nezaket, konukseverlik, teşvik ve muhabbet için teşekkür etmek istediğim pek çok insan var.

İlk olarak Paris'teki konukseverlikleri, sınırsız dostluk ve destekleri için Antoine Hennion ve Christine Chapuis'e (ve yatağı için de Arthur'a), sonra da İkinci Bölüm'ü dikkatle okuyarak getirdiği eleştiriler ve de Venedik kanalları boyunca yürürken patlattığı espriler için Homi Bhabha'ya.

Nelson Moe ile Karen Van Dyck beni Columbia'daki akşam seminerleri dünyasıyla tanıştırdılar. Dostlukları ve Dördüncü Bölüm'ü okudukları için kendilerine minnettarım. Kendisi de büyük ölçüde bir göçmen olan Larry Shore ile Sarah Regan beni New York'ta olağanüstü sofralarda ağırladılar ve bana şehri gezdirdiler. Ayrıca, 1990 ilkbaharında beni dinleyen ve Altıncı Bölüm'de öne sürdüğüm iddiaları teşvik ettikleri gibi bazen de onlara itiraz eden New York Şehir Üniversitesi Hunter College'in "İletişim ve Şehir" dersindeki lisansüstü öğrencilerine de borçluyum. Öte yandan New York'un entelektüel ortamlarında bana sağladığı konukseverlikten dolayı Mick Taussig'e de şükranlarımı sunmak istiyorum. Andreas Huyssen, Stuart Ewing, Peter Hitchcock ve Annabelle Sreberny-Mohammadi orada bana konuşabileceğim uzamlar sundular.

Norveç'te Even Ruud ile Kristin Elster'in nazik konukseverlikleriyle ağırlandım.

Dick Hebdige ile Jessica Pickard'ı yıllardır tanıyorum ve onlara bunun için, bana örnek oldukları için ve Stoke Newington ile Los Angeles arasında bir yerlerde "ev"i ve "evsizlik"i tartışarak geçirdiğimiz Rioja rengindeki bir yaz akşamı için teşekkür etmek istiyorum. Bu tema bağlamında Londra'da bana gösterdikleri dostluk, konukseverlik ve verdikleri esin için Stuart ve Catherine Hall'a özellikle minnettarım. Ayrıca, hazır Londra günlerimden söz açmışken, yazıları, muhabbeti ve büyük ilgisi için Angela McRobbie'ye, dostlukları ve çalışmalarının bende uyandırdığı entelektüel ilham için de Paul Gilroy ve Vron Ware'ye teşekkür etmek istiyorum.

Bu kitaptaki argümanların birçoğu ilk olarak Napoli Istituto Universitario Orientale'deki derslerde ve öğrencilerle yapılan tartışmalarda gelişti. Ama her şeyden önce burası benim bir dizi sorunu ele alma ve bunları böyle bir kitaba dönüştürme cesareti bulduğum bir yerdir.

Son olarak ise ta en başından beri bu malzemeye birlikte seyahat ettiği için Dave Morley'e ve diğer bütün yolculuklarda olduğu gibi bu yolculuğumda da bana eşlik eden Lidia Curti'ye teşekkür etmek istiyorum.

Bu metnin bazı bölümleri, derlenip ve esassızca genişletilip bu kitaba girmeden önce başka yerlerde sunulmuştur. Los Angeles'taki *Strategies* ve *Emergences*'in editörlerine, destek ve ilgileri için Teohme H. Gabriel'e ve Hamid Naficy'e teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca çeşitli düşüncelerimi ilk kez dillendirip geliştirmem için bana fırsat verdiklerinden dolayı *New Formations*'in (Londra) ve *Textus*'un (Cenova) editörlerine ve Altıncı Bölüm'ün bir versiyonunu *Mapping the Futures* (Londra & New York, Routledge, 1993) adlı kitaplarına aldıkları için Jon Bird, Barry Curtis, Tim Putnam, George Robertson ve Lisa Tickner'e de teşekkür etmek istiyorum. Napoli'deki Cappella Sansevero'nun iki fotoğrafını kullanmama izin verdiği için de Profesör Augusto Crocco'ya teşekkürlerimi sunuyorum.

Bu yazılar Elizabeth Marion Chambers (née Innes), Silvio Curti ve Iolanda Curti'nin (née Scandurra) anısına ve Robin Rusher'a adanmıştır.

I Eve dönüşün imkânsızlığı

Kültürü... seyahat bağlamında yeniden düşüncecek olursak, o zaman organik ve doğallaştırıcı tarafını vurgulama eğiliminde olduğumuz kültür terimi –büyüyen, yaşayan, ölen vb. köklü bir gövde olarak görülen kültür– sorgulanmaya başlar. İnşa edilmiş ve tartışma konusu olmuş *tarihsellikler*, yer değiştirme, karışma ve etkileşim uzamları daha keskin bir şekilde ortaya çıkar.

James Clifford¹

Evsizlik dünyanın kaderi olmaya doğru gidiyor.

Martin Heidegger²

Bir gün, benim için her şeyden daha önemli olanın, kendimi ne dereceye kadar bir yabancı olarak tanımladığım olduğunu fark ettim... Ve anladım ki, kırılgan biri olarak yabancının güvenilebileceği tek şey, başkalarının ona sunabileceği konukseverlikti. Tıpkı kelimelerin beyaz sayfaların kendilerine açtıkları yerlere ya da kuşların gökyüzünün koşulsuz sinesine sığınmaları gibi.

Edmond Jabes³

Meksika sınırı yakınlarındaki Tijuana civarından geçer Güney Kaliforniya otoyollarındaki yol işaretleri, genellikle doğa ile kültürün karşılaşmasını çağrıştırır: Zıplayan geyik ya da sinsi sinsi yiyecek arayan ayı resimleri, bu hayvanların her an yolumuza çıkabilecekleri uyarısında bulunurlar. Bu sefer önümüze farklı bir ikon çıkıyor ve kültürlerarası işleyen trafiğe işaret ediyor. Bu görüntüde yaya in-

1. James Clifford, "Travelling Cultures", Lawrence Grossberg, Cary Nelson ve Paula Treichler (der.), *Cultural Studies*, Londra & New York: Routledge, 1992, s. 101.

2. Martin Heidegger, "Letter on Humanism", Martin Heidegger, *Basic Writings*, New York: Harper & Row, 1977, s. 219.

3. Edmond Jabes, *Le Livre de l'Hospitalite*, Paris: Gallimard, 1991.

sanlar var. Yoksulluğun pençesinden kurtulmak için kaçmaya çalışan insanlar sınır tellerini keserek ya da tellerin altından sürünerek geçiyorlar ve son sürat gelen otomobillerden sakınarak, geçmişlerinden kurtulup kuzeyin vaat ettiklerine kanat çırpıp gibi seğirterek karşıya atıyorlar kendilerini.

Umudun, göçün ve başka yere yerleşme çabasının oluşturduğu bu çaresizlik sahnesi, yazılı basın, haberlerin, televizyon belgesellerinin ya da göç istatistiklerinin değişmez malzemelerinden olan ama aynı zamanda da mukimi olduğumuz dünyanın birçok bölgesinde ne olup bittiğini aydınlatan bir fragmandır. Kendi hayatlarımız, kültürlerimiz, dillerimiz ve geleceklerimizi alışlageldik biçimde algılama tarzımızda önemli bir kopuştan söz etmeye acaba ne zaman başlayabileceğiz? Herhalde “Üçüncü Dünya” uzaklarda “bır yerlerde” olmaktan çıkıp “burada” boy göstermeye başladığı zaman; farklı kültürler, tarihler, dinler ve diller, çevre boylarında, Mary Louise Pratt’ın deyişiyle “temas bölgeleri”nde arzı endam etmekten çıkıp sözde “ileri” ya da “Birinci” Dünya’nın şehir ve kültürlerindeki hayatlarımızın göbeğinde ortaya çıktıkları zaman.⁴

Bu demek değildir ki bugün Londra ile Lagos, küresel metropoli-
titan kitle iletişim araçlarının ortak sentaksında birbirlerinden sadece coğrafi olarak ayrı olan şehir merkezleridir. Bu şehirler belli malları, alışkanlıkları, tarzları ve dilleri paylaşıyor olabilirler; fakat ortak olan her bir şeyde yine de yerel bir büküm, ses tonu ve kişisel lehçe farklılığı vardır. Fiziksel olarak birbirlerinden uzak olmanın yanı sıra, bu iki şehir arasında aynı zamanda ekonomik, tarihsel ve kültürel anlamlarda da keskin farklılıklar vardır. Fakat tabii bu farklılıklar daima ve kaçınılmaz olarak bölen ve ayıran farklılıklar değildir. Giderek küreselleşen bir gidiş geliş trafiğinde kapıları *hem açmaya hem de kapamaya* yarayan menteşeler olarak da işlev görebilirler.

Kültürel sınırlar ve geçişlerle birlikte göç, aynı zamanda pek çok çağdaş akıl yürütmenin yolculuk programlarına derinden kazınmış bir meseledir. Çünkü göçerlik ve sürgün, Edward Said’in de

4. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londra & New York: Routledge, 1992.

işaret ettiği gibi, “kesintili bir var olma durumu”dur ve geride bıraktığınız yerle bir kavgaya tutuşma biçimidir. Bundan dolayıdır ki “modern kültürün güçlü, hatta zenginleştirici bir motifi”ne dönüşmüştür.⁵ Çünkü:

Sürgündeki kişi bilir ki, seküler ve olumsal bir dünyada evler daima geçicidir. Bizleri bildik toprakların güvenliğine kapatan sınır ve bariyerler aynı zamanda birer hapishane olabilirler. Ve zaten bunlar genellikle akla ya da zorunluluğa dayanmayan zeminlerde savunulurlar. Sürgündekiler sınırları aşar ve düşünce ile deneyimin önündeki engelleri parçalarlar.⁶

Böyle bir yolculuk, kalkış noktası kaybolan yolculuğun bizzat referans noktalarını da ortadan kaldıran dur durak bilmez bir sorgulama biçimini alır. Sürgün asli bir evinin olduğunu ve en sonunda dönüp dolaşıp oraya varacağını farz etse de, yolculuk *esnasında* karşılaşılan sorunlar böyle bir yolculuk planının kapsamını mütemadiyen yarıp geçer. Asli bir ev ve eve dönüş varsayımlarını devam ettirme olasılığı giderek zayıflar ve sonunda kaybolur. Dışarıya doğru yapılan yolculuğun belirsizleşmesinin içine kazınan bu ilk kaybın anımsanması, sürgünü zamanımızın anlamlı bir simgesi haline getirmiştir. Gerçekten de, bir zamanlar herkes ve her şey adına konuşma iddiasındaki Avrupa mantığının güdükleşmesiyle karşı karşıya kalan günümüz eleştirel düşüncesinin en önemli eğilimlerinden biri, taşınma, göç, harita, seyahat ve bazen de görünüşte yüzeysel turizm metaforlarını benimsemektir. Ancak bu metaforlar, belli bir eleştiri paradigmasının soykütüğüne hapsolmuş ya da teorik bir dönemecin oluşturduğu düzlemle sınırlanmış değildir. Her ne kadar, kinik bir gözle bakarak, son dönemdeki entelektüel yolculukların, kendi dışındakileri evcilleştirmeye ve bir zamanlar dışlanan ve susturulanları da pençesine almaya çalışan ataerkil Batılı entelektüel iktidarın süreğen anlatısındaki son değişimi temsil ettiğini düşünmek mümkün olsa da, burada bundan başka bir şeyin de vu-

5. Edward Said, “Reflections on Exile”, Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha ve Cornel West (der.), *Out There, Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990, s. 357 – 63.

6. A.g.y., s. 365.

ku bulduğu aşikâr bir durumdur. Bir yandan da gittikçe hızlanan küreselleşme süreçleri içinde, eskiden beri bel bağladığımız açıklamaları işlevsiz kılan yaygın bir kültürel ve tarihsel çeşitlilikle karşı karşıya bulunuyoruz. İşte mukimi olmayı kanıksadığımız dünyanın maruz kaldığı bu karmaşık ve inatçı meydan okuma, bize, tanıklık ettiğimiz şeyin sadece gevşek liberal zihinsel eklektizmin kaynağındaki en son çözülmeden ibaret olmadığını gösteriyor.

Şurası bir gerçek ki, Batı dünyasının kendi içindeki kimi yerinden oynamalar (feminizm, yapısökümcülük, psikanaliz, postmetafizik düşünce) tarafından eleştirel düşüncede açılan son gedikler, artık başka yerleri uzam tutmayan bir varoluşun inatçı sorgulamasıyla giderek büyümektedir: “Üçüncü Dünya”nın müziklerinde, edebiyatlarında, yoksulluklarında ve nüfuslarında bastırılmış, madun kılınmış ve unutulmuş olanlar, Birinci Dünya’nın ekonomilerini, şehirlerini, kurumlarını, medyasını ve eğlence dünyasını işgal ederek geri dönmektedirler.

Er geç tarihimizin bir parçası olarak kabul edilmeye ve metro-pollerin mülksüzleştirilmiş insanların gelecekteki ayaklanmalarıyla televizyonlarda yayımlanmaya yazgılı bu kozmopolit yazının böylesine yüksek gerilimli noktalama imleri, bizi yeni bir düşünme tarzının gerekli olduğunu fark etmeye zorluyor: Önceden belirlenmiş ve tekdüze olmayan, toplumsal olayları tekrar tekrar ele alma, dikkatle yeniden değerlendirme ve düzeltme olasılığına açık bir düşünme tarzı. Tarihsel ve kültürel bilgi gözüyle bakılan şeylerin bu şekilde yeniden anlatılması, yeniden dillendirilmesi ve yeniden yerleştirilmesi, yeni takımyıldızlarda hayat buldukça halihazırdaki “tehlike anımız”da aniden parlayıveren ve ışıldayan eski fragmanların ve izlerin hatırlanmasına dayanıyor.⁷ Bunlar fragman olarak

7 Bkz. Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”, Walter Benjamin, *Illuminations*, Londra, Collins/Fontana, 1973 [*Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 1990-y.h.n.] ve Jacques Derrida, “Living on, Border Lines”, Harold Bloom vd. (der.), *Deconstructions and Criticism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1979. Varlığın parlaması ve unutulmasındaki tehlike için ayrıca bkz. Martin Heidegger, “The Turning”, Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, Harper & Row, 1977. “Tarih” ve “tercüme” meselesi çerçevesinde yapılan keskin bir Benjamin-Derrida karşılaştırması için bkz. Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-Structuralism and the Colonial Context*, Berkeley, Los Angeles & Londra: University of California Press, 1992.

kalan fragmanlardır: Bir yandan yolculuğumuzu aydınlatırken, öte yandan da yol boyunca sorgu gölgeleri oluşturan ışık parçalarıdır. Hakikatin şeffaflığına ve kökenlerin yolculuğumuzun sonluluğunu tanımlama gücüne olan inanç, bu daimi şekil değiştirme ve dönüştürme hareketiyle parçalanmaktadır. Tarih ekinler gibi biçiliyor ve harmanlanıyor, kurgulanıyor, konuşturuluyor, hatırlanıyor, yeniden okunuyor ve yeniden yazılıyor ve dil, bu geçiş sürecinde, yorumlandıkça ve tercüme edildikçe yeniden hayat buluyor.

Bu mirastan söz etmek ve tıpkı tercümeğe ya da hafızaya gönderme yapmak gibi tarihe gönderme yapmak, daima, tamamlanmamış ve asla tam olarak deşifre edilememiş olandan söz etmektir. Her türlü şeffaflık umuduna ihanet etmek demektir. Çünkü tercüme etmek, daima dönüştürmektir. Tercüme, kaçınılmaz olarak, otantikliğin ya da kökenlerin metafiziğinin kötü bir taklidini içerir. Kendimizi bir yitiğin, başka bir yerin ve bir hayaletin gölgesindeki bir dili kullanırken buluruz: Bilinçdışının, “öteki” bir metnin, “öteki” bir sesin, “öteki” bir dünyanın gölgesindeki bir dili, “yabancı dillerden derinden etkilenen” bir dili.⁸

Belli ve sabit bir evi olmadan gezinen, dünyanın kavşaklarında ikamet eden ve varlık ve farklılık anlayışımızı taşıyan dilin bu göçebe deneyimi artık bir tek yere ait bir geleneğin ya da tarihin ifadesi değildir; karşımıza tekil bir isim taşıyormuş gibi çıksa da böyle değildir. Düşünce gezgindir. Göçer ve tercüme gerektirir. Burada aklın önünde bir riziko vardır: Dünyaya tamamıyla açılma rizikosu; kendisini, korkularını giderecek bir temeli ya da hedefi olmayan bir yolculukta bulma rizikosu: Varoluşun ve dünyevi aydınlanmanın değişen semalarına açık bir yolculuktur bu. Artık tanrıların ya da onların buyurgan bir rasyonalizm veya pozitivist izdüşüm cüppesini giymiş seküler dirilişlerinin koruması altında olmayan düşünce, kendisinden ve varlığın korunmasından sorumlu olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaktadır. Artık düşüncenin tek koruyucusu, Rilke ve Heidegger’in söyledikleri gibi, korumanın yokluğunda bulunmaktadır.⁹

8. Rudolf Pannwitz, aktaran Walter Benjamin, “The Task of the Translator”, Walter Benjamin, *Illuminations*, Londra, Collins/Fontana, 1973, s. 81.

9. Martin Heidegger, “The Turning”, Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper & Row, 1977.

Bu durum kaçınılmaz olarak bir başka “ev” anlayışını, dünyada olmaya dair bir anlayışı ima eder: Yaşanan yeri seyyar bir habitat olarak algılamak demektir bu; zamanda ve uzamda yer kaplamanın öyle bir biçimidir ki bu, zaman ve uzam sabit ve dışa kapalı birer yapı değildir artık. Aksine, böyle bir algılama dışa açılmaya doğru eleştirel bir kışkırtma sağlar ve bu açılmanın sorgulayıcı mevcudiyeti kimlik, uzam ve aidiyet duygularımızı meydana getiren dillerin hareketinde yankılanır. Tek başına bu role soyunabilecek hiçbir uzam, dil ya da gelenek yoktur. Her ne kadar umulmadık, acayip ve harika şeyler arayışında merkezden çevreye yapılan yolculuk bu literatürü –örneğin bu kitabı– hâlâ hâkimiyeti altında tutabiliyor olsa da, bu tür hikâyeler, nihayetinde, başka yerlerden gelen sayısız insanın yüzleştiği ve deneyimlemeyi sürdürdüğü seyahat, göç ve yer değiştirmeye ilişkin yazılan ciltler içinde ancak zayıf bir yankıyı temsil ediyor. Bundan dolayıdır ki *ben* en sonunda ötekiliğin, başka dünyaların, başka dillerin ve başka kimliklerin şiddetini deneyimlemeye başlıyorum ve nihayet bu noktada, yerleşmiş olduğum uzamın ancak başka tarihlerle, başka uzamlarla ve başka insanlarla karşılaşma, diyalog ve çarpışma içinde ayakta kalabileceğini keşfediyorum. Çünkü “yerli”nin geri dönüşü sadece dramatik bir zorunluluğa, yani “Batı’nın tarihi ile Batılı olmayanın tarihi arasındaki sınırların iptali” zorunluluğuna işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda da *benim* dünyanın temellerini oluşturan çevredeki karşılaşmaların sınırlarını daha en başında çizmiş olan şiddeti merkeze taşır.¹⁰

Dolayısıyla bu kitap bir seyahat anlatısı da değil kesinlikle. Çünkü seyahat etmek, sabit konumlar arasında gerçekleşen bir hareketi, bir kalkış ve bir de varış noktasını, yolculuğun hangi güzergâhı izleyeceğini bilmeyi gerektirir. Ayrıca nihai bir geri dönüşü, potansiyel bir eve dönüşü ima eder. Halbuki göçerlik, ne kalkış ne de varış noktalarının sabit ya da belli olduğu bir hareketi içerir. Göçerlik, sürekli değişime maruz kalan dilde, tarihlerde ve kimliklerde ikamet etmeyi gerektirir. Varılan her yerin bir geçiş yeri olduğu

10. Alıntı için bkz. Eric R. Wolf, *Europe and the People without History*. Berkeley, Los Angeles & Londra: University of California Press, 1982, s. x.

göçte eve dönmek – hikâyeyi noktalamak, eve giden bir kestirme bulmak– gibi bir umudun gerçekleşmesi imkânsız hale gelir. Tarih tarihlerle yol verir, tıpkı Batı'nın dünyaya yol vermesi gibi.

Başka bir ülkede yaşamak demektir bu ve bu başka ülkede,

göçeri tarihsel süreçlerin tali değil de asli bir unsuru yapan bir düşünme çerçevesi geliştirmek hiç olmadığı kadar ivedi bir zorunluluk haline gelir. Soykütüğün kan, mülkiyet ve sınırlara ilişkin retoriklerini bir tarafa atmalı ve bunun yerine, kendiliğe ve ötekine ilişkin bütün tanımlamaların olumsuzluğunu ve adımların daima yere hafif basma zorunluluğunu vurgulayan kapsamlı bir toplumsal ilişkiler yorumunu ikame etmeliyiz.¹¹

Bütün bunlar benim söyleyecek bir şeyimin olmadığı, Batı'da başlayan her hareketin özünde emperyalist olduğu anlamına mı geliyor? Başkaları üzerindeki iktidarımı yayma yolundaki son hamleden başka bir şey değil mi bu söylediklerim? Belki de bu kitapta geliştirilen argümanların siyasi ve etik içerimlerinin, konuşanlar ile adına konuşulanlar arasındaki kısır döngüyü kırma girişimi olarak en açık biçimde algılanabileceği yer işte tam da burasıdır. Çünkü bizzat kendi söyleminin içine zorla girmekle, bizzat kendi mirasında gedikler açmakla ve oradaki sessizliklere kulak vermekle ben galiba konuştuğum yerin sınır boylarında yere hafifçe basarak yürümeyi öğreniyorum. Sınırların olduğu her yerde bu sınırların ötesinde, kendi sınırlarımın ötesinde başka sesler, başka bedenler ve başka dünyalar olduğunu kavramaya başlıyorum. Arzularımın peşinde böylesi sınırları aşarken, çelişkili bir biçimde hem bizzat beni hapseden sınırlarla hem de sınırlarımı aşan bir diyalogu sürdürme arayışındaki bir taşkınlıkla yüzleşmek zorunda kalıyorum. Öyle ya da böyle bu sınır ülkesine düşmüş birisi olarak hep daha ötede potansiyel bir yeri arıyor gözlerim: Başka bir yer, başka bir dünya, başka bir gelecek ihtimali.

11. Paul Carter, *Living in a New Country. History, Travelling and Language*, Londra: Faber & Faber, 1992, s. 7 – 8.

“Modernleşme” ve büyüyen küresel ekonomi tarafından trenlere yüklenen modernite diasporaları ve akıl çelmelerle, hatta çoğunlukla zalim iteklemelerle “çevre bölgeler”den Avro-Amerikan metropollerine ve “Üçüncü Dünya” şehirlerine akan bireysel ve kitlesel göçler, entelektüel düşüncenin ikincil ve büyük ölçüde metaforik yolculuklarıyla doğrudan karşılaştırıldıklarında bu yolculukları devde kulak bırakacak bir büyüklüğe ve yoğunluğa sahiptirler. Benzetme yapmak risklidir. Çünkü seyahat ve sürgüne ilişkin şiirsel figürlerin vaat ettiği romantik evcilleşmenin ve eve dönüş düşüncesinin belirgin cazibesi daima söz konusudur. Fakat yine de bu girilebilecek bir risktir. Çünkü düşüncenin ve insanların modern göçleri, birbirlerinin yörünge ve geleceklerinde derin içerimleri olan fenomenlerdir.

Zincire vurulmuş bir köle olarak Atlantik’in öte yakasına götürülmek, nice umut ve hayallerle Akdeniz’i veya Rio Grande’yi illegal yollarla aşarak Kuzey’e kaçmak ya da hatta pasaport alabilmek ya da çalışma izni koparabilmek için yavaş ilerleyen bürokrasi kuyruklarında ter dökmek... Bunları yapmak, farklı dünyalar arasında yaşamayı, dilinizi, dininizi, müziğinizi, giyim kuşamınızı, dış görünüşünüzü ve hayatınızı yatay olarak delip geçen bir sınır boyunda yaşama alışkanlığını edinmek demektir. Başka yerlerden gelmek, “buralı” değil de “oralı” olmak ve dolayısıyla da aynı anda hem “içeride” hem de “dışarıda” olmak, tarihlerin ve hafızaların kesiştiği yerlerde yaşamaktır; bu tarih ve hafızaların hem ilk çözülüş ve dağılışını, hem de keşfedilen yollar boyunca yeni ve daha geniş düzenlemelere tercüme edilişini deneyimlemektir. Bu, aynı anda hem güçsüzlüğün dilleriyle hem de heterotopik* geleceklerin potansiyel içerimleriyle karşı karşıya kalmaktır. Nadiren özgürce seçilen bu dram aynı zamanda yabancının dramıdır. Gelenegün anavatanından kopmuş ve sürekli meydan okunan bir kimliği yaşayan yabancından, dört bir yana saçılmış bir tarihsel miras ile heterojen bir şimdiki zaman arasındaki sonu gelmeyen bir tartışmada kendisini hep evinde hissetmesi beklenir.

* Bir şeyin normalde olması ve yaşaması gereken yerden farklı bir yerde olması (y.h.n.)

Böyle bir yabancı, bir amblemidir; dikkatlerimizi zamanımızın ivediliklerine çeken bir figürdür: İçinde yaşadığımız zamanı sorgulayan bir mevcudiyettir. Çünkü yabancı, “düzenin inşa edilirken içine yerleştirilen ikili sınıflandırmaları” tehdit eder ve bizi müphemliğin tekin olmayan yer değiştirmesiyle tanıştırır.¹² Bütün söylemlere gölge eden bir hayalet olarak bu yabancı, hepimizin içinde potansiyel olarak var olan tedirgin edici sorgulama ve yabancılaşmadır. Var olmakta inat eden, silinemeyen ve beni kendimden çıkartıp ötekine yaklaştıran bir mevcudiyettir. “Kendimi kurtaramayacağım bir yükümlülük anlamına gelen ve örtbas edilemeyen yabancılık” karşısında beni yükümlü kılan öteki yüzün ısrarıdır.¹³ “Kendiliklerimiz’i sorunsallaştıran, belki de imkânsızlaştıran bir semptom olarak yabancı, farklılığını fark etmekle doğar ve hepimizin kendi yabancılığımızı tanımasıyla son bulur.”¹⁴ Klasik “birey”in bu şekilde merkezleştirilmesi, aynı zamanda, bir zamanlar bilgi, hakikat ve varlığın ayrıcalıklı dayanağı olarak özneyi yücelten rasyonalist *episteme*’nin, Batılı *cogito*’nun zayıflamasına ve dağılmasına yol açar.¹⁵

Böyle bir randevuda eleştirel düşünce bütün sabit yerleşim oyunlarını, sanki hayatlarımızı gönül rahatlığıyla kurabileceğimiz sağlam temeller sunuyormuş gibi öne sürdüğü aldatmacalarını bırakmaya zorlanır. Eleştirel düşüncenin, bulunduğu çevrede sağlam bir temeli olmadığı gibi koordinatları da sabit değildir. Eleştirel düşünce yıkılmaz bir köşk değildir, bir kışkırtmadır: Dünyanın altüst

12. Zygmunt Bauman, “Modernity and Ambivalence”, Mike Featherstone (der.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Londra, Newbury Park & New Delhi, Sage, 1990, s. 150 – 51.

13. Emmanuel Lévinas, “The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas”, R. Bernasconi ve D. Wood (der.), *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other*, Londra & New York: Routledge, 1988. Ayrıca Peter Mason’un *Deconstructing America. Representations of the Other* adlı eserinin “The Elementary Structure of Alterity” başlıklı son bölümüne bakınız (Londra & New York: Routledge, 1990).

14. Julia Kristeva, *Stranieri a se stessi*, Milano: Feltrinelli, 1990, s. 9; *Etrangers a nous-meme*, Paris: Fayard, 1988.

15. Bu olayın arkeolojisi – “İnsan çok yeni bir icattır. Ve muhtemelen ömrünü doldurmak üzere olan bir icat.” – Michel Foucault tarafından çok iyi açıklanıyor, bkz. *The Order of Things*, Londra & New York: Routledge, 1991 [*Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. baskı, İmge Kitabevi, 2002].

edici akıntılarında yüzerken tutunup ufukta işaretler aradığımız bir platform, bir saldırı. Bizler tarihlerimizi, dillerimizi ve hatıralarımızı bir varış noktası olmaktan çıkarıp bir kalkış noktasına dönüştürmeye çalışırken, “ilerleme” adı verilen fırtınalardan arta kalan enkazlardan ve kırık parçalardan hep yeniden inşa edilen eleştirel düşünce, hafıza tablolarımızı yeniden yazar.¹⁶

16. Sürekli yeniden bir araya getirilen, kazınan, yazılan tablolar, levhalar, yasalar, “hafızamın tablosu” (*Hamlet*) “ve aynı zamanda düşünceye dünyamızın varlıkları üzerinde işleme imkânı sunan bir tablo, bir *tabula*”: Michel Foucault, *The Order of Things*, Londra & New York: Routledge, 1991, s. xvii. Cümlemin geri kalan kısmı Benjamin’in “Theses on the Philosophy of History”deki “ilerleme” ve tarih meleği üzerindeki meşhur gözlemini yeniden yazıyor, bkz. Walter Benjamin, *Illuminations*, Londra, Collins/Fontana, 1973.

II Göç manzaraları

Yepyeni başlangıçların
daimi karanlığın
doruklarında.

A. H. Reynolds¹

Her felsefe aynı zamanda bir felsefenin *örtüsüdür*; her görüş aynı zamanda bir saklanma yeri ve her sözcük de bir maskedir.

Friedrich Nietzsche²

Tahayyül etmek, gerçekliği dönüştüren süreci başlatmaktır.
bell hooks³

Göç, tek yönlü bir yolculuktur. Geri dönülecek bir “yuva” yoktur.

Stuart Hall⁴

Bir sorgulamanın hayali manzarası, kesinlikten yoksun olsa bile değerden yoksun değildir. Bu manzara, eskiden “popüler kültür” denen şeyi yeniden kurar ve bunu da daha önce tarihin matris gücü olarak ifade edilen şeyi taktiklerin

1. Bronx County Hall, New York, Bahar 1990.

2. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Harmondsworth: Penguin, 1973, s. 197 [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev.: Ahmet İnam, Say Yayınları, 2004].

3. bell hooks, DIA Center for Arts konferansında yaptığı konuşmadan, “Critical Fictions”, 11 – 12 Mayıs 1990, New York; ayrıca bkz. Philomena Mariani (der.), *Critical Fictions. The Politics of Imaginative Writing*, Seattle: Bay Press, 1991.

4. Stuart Hall, “Minimal Selves”, L. Appignanesi (der.), *Identity. The Real Me. Post-Modernism and the Question of Identity*. ICA Documents 6. Londra: ICA, 1987, s. 44.

hareketli sonsuzluğuna dönüştürmek için yapar. Böylelikle, sorunun sürekli farklı biçimler aldığı ve yenilenerek başladığı bir toplumsal imgelem yapısını gözlerimizin önünde tutar. Aynı zamanda da bu pratikleri zorunlu olarak yalnızca teknik bir aygıtın marjinalinde, bu aygıtın araçlarını değiştirdikleri ya da yenilgiye uğrattıkları noktada yakalayan bir analizin etkilerini savuştururlar. Üzerinde çalışılan fenomenler açısından marjinal olan şey çalışmanın bizzat kendisidir. Bundan dolayıdır ki, bu fenomenleri imgesel bir tarzda temsil eden manzaranın, [bu fenomenlerin] yanal bir incelemeyle indirgenmelerine direnme bağlamında genel olarak düzeltici ve sağaltıcı bir değeri vardır. En azından onların hayalet olarak mevcudiyetini temin eder. Böylece, başka bir sahneye bu dönüş, bize, bu pratiklerin deneyimi ile analizde bunlardan geriye kalanlar arasındaki ilişkiyi hatırlatır. Bu, gündelik taktikler ile stratejik bir aydınlatma arasındaki orantısızlığın, bilimsel değil, fantastik olabilecek bir kanıttır. Herkesin yapıp ettiği şeylerden ne kadarı yazıya dökülür ki? Bu ikisi arasında farklılığı koruyan imgedir, uzman ama sessiz bedeninin hayaletidir.

Michel de Certeau⁵

A. SAYFANIN ÜZERİNDE GEZİNMEK

Her şeyden önce sayfadaki bu işaretler, kaligrafinin hareketi: Çünkü yazmak, tabii ki seyahat etmektir. Yer yer çeşitli yol işaretleriyle (seyahat yazıları, otobiyografi, antropoloji, tarih ...) donatılmış ama her yerde hareketli olan bir uzama, bir mıntıkaya, bir toprak parçasına girmektir. Hareketli: Kelimeler geçidi, düşünce kervanı, hayal akışı, metafor kayışı, “sayfanın üzerinde gezinen... dolaşan gözler”.⁶ Burada yazmak (ve okumak) illa ki gerçeğe “nüfuz etme”yi, gerçeğin dublörü olmayı ve gerçeği yeniden dillendirmeyi hedefleyen bir proje olmak zorunda değildir; bunun yerine gerçeği sündürme, bozma ve yeniden işleme girişimidir. Yazmak, alegorik

5. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, Los Angeles & Londra: University of California Press, 1988, ss. 41 – 42.

6. A.g.y., s. xxi.

olmasına, daima bir başkası üzerine, başka bir yer üzerine konuşmasına ve dolayısıyla da kimi itirazlara mahkûm olmasına karşın harekete, göçe ve yolculuğa çağrı yapan bir uzam açar. Yazmak, kendiliklerimiz ile kimliğimizi tanımlayan bağlamlar arasına belli bir mesafe koymayı içerir. Dolayısıyla da yazmak, her ne kadar emperyalist bir hareket gibi (çünkü yazmak, algı, iktidar ve bilgi için bir güzergâh, bir mecra ve sınırlı ve geçici de olsa bir toprak ve ülke kurma girişimidir) görünse de, tahakkümün reddini barındırabilir ve geçici bir iz olarak, bir öneri olarak algılanabilir: Bir armağan olarak. kendiliklerimizdeki ve mukimi olduğumuz dünyadaki bir açılımı ortaya çıkarmaya soyunan dilin gizemli bir armağanı olarak. Bu aynı zamanda yazmanın göbeğindeki paradokstur. Yazmak da, tıpkı seyahatin müphemliğinde olduğu gibi, bilinen malzemelerden –bir dilden, bir sözlükten, bir söylemden, bir dizi arşivden– yola çıkar ama öngörülmemiş ve bilinmez bir olanağın kapısını açacağı umuduyla, hareketinin sınırlarından, geçiş deneyiminden bir artıdeğer, bir fazlalık çekip çıkarmaya uğraşır.

Yazma ediminin taşıdığı otorite “Ben”in desteğine, yani onu yazan yazarın sesine dayanır. Bununla birlikte, yazmanın geçici karakterinde bu yapı sallanır, şüpheli duruma sokulur, çatlar ve zayıflar. Yani bizler, kendi dilinin ve kendi kimliğinin eleştirisini kendi içinde barındıran bir söylemin sakinleriyiz: Çünkü yazıdaki seyahat, tabii zırvalama ya da sessizlikle sonuçlanmadığı sürece, aynı zamanda bir geri dönüşe işaret eder. Burada hem bir şeyler yitirilir hem de bir şeyler kazanılır. Kaybettiğimiz şey başlangıç noktasının, yola çıkışa neden olan konunun güvenliğidir. Kazandığımız şey ise hükmü altında olduğumuz ve içinde birbirimize hükmettiğimiz dile etik bir ilişki kurmaktır.

Çünkü yazmak, tıpkı kendi kurallarını bozan bir oyun gibi, dile bir [nesne olan] “ben” sokmakla değil de dilin doğasının gerektirdiği gibi, [özne olan] “ben” sürekli gelip giderken, [nesne olan] “ben”in ortadan kalktığı bir açılış yaratmakla ilgilendiği söylenebilecek kesintisiz bir süreçtir.⁷

7. Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1989, s. 35.

Yazarın varış noktası kalkış noktası olur ve cümlelerin sınırı söz fazlalığı tarafından ihlal edilir.⁸ Bu durumda yazmak bir seyahat bilgisi haline, olay ile anlatı arasındaki, otorite ile çözülme arasındaki, bastırma ile temsil arasındaki, güçsüz ile güç arasındaki ve anonim taslak ile imzalı yazı durumuna gelip onaylanmış metin arasındaki eşğin aşılmasıyla sürüp giden bir seyahat haline gelebilir. Bu yolculuk, en sonunda, resmi açıklamanın yerli anlatının tarihsel sonsuzluğu içinde eridiği o tartışmalı sınır ülkesini dolaşmaya ve burada geçici olarak ikamet etmeye varan bir yolculuktur.⁹ Burada, resmi kabul görmüş tanımlamanın özel otoritesi sorgulanmakla ve gerçekliğin ampirik iddiaları şüpheciliğe konu olmakla kalmaz, doğrudan anlatma ediminin statüsü, dilin ve metnin statüsü de kuşku hale gelir, temeli sarsılır.¹⁰ Conrad'ın *Heart of Darkness*'ındaki [Karanlığın Yüreği]* delikli kova gibi anlatı da sızdırır. Düzen ve akıl adaları –Merkez İstasyon'un ve Kongo'yu esrarengiz dehlizlere sokan buharlı geminin temsil ettiği adalar– nasıl kırılğan ve meşuk hale geliyorsa, yazı da “müphemlikleri müphem bırakma” gerekliliğini öğrenir.¹¹

8. Burada Trinh T. Minh-ha, yazarın koyduğu noktayı yerinden ederek ve bunun ötesine geçerek Roland Barthes'ı yeniden yazıyor; “ses kökenlerini yitiriyor ... yazma başlıyor”. Bkz. Roland Barthes, “The Death of the Author”, Roland Barthes, *Image – Music – Text* içinde, Londra: Collins/Fontana, 1977.

9. Bugün teorik anlamda yeni tarihselcilik ile yapısökümcülük arasındaki karşılaşma ile özetlenebilecek olan bu tema, 1980'li yıllarda İngilizce kaleme alınan pek çok anlatının merkezi unsurudur: Jeanette Winterson, Graham Swift, Peter Ackroyd, Salman Rushdie'nin anlatıları; Latin Amerika'daki “sihirli realizm”i ya da Vonnegut, Hawkes, Pynchon ve DeLillo gibi Kuzey Amerikalı yazarları zikretmeye gerek yoktur. Bunu bana hatırlatan şey Susana Onega Jaén'in Aralık 1990'da İspanya'daki bir konferansta sunduğu tebliğdir: “British Fiction in the 1980s, Historiographic Metafiction, the Way Ahead”. Konferans: XIV Congreso de asociación española de estudios angloamericanos.

10. Yazının, özellikle de etnografi alanındaki yazının sınırlarına ve James Clifford'un çalışmalarıyla yakından ilişkili olan, kültürel antropolojinin yeni “metinselcilik”ine ilişkin ayrıntılar için bkz., David Tomas, “From Gesture to Activity, dislocating the Anthropological Scriptorium”, *Cultural Studies* 6 (1), Ocak 1992.

* Bkz. *Karanlığın Yüreği*, çev.: Sinan Fişek, İletişim Yay., 3. Baskı, 1997.

11. Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago & Londra: University of Chicago Press, 1991, s. 10.

B. GÜÇBELA BAŞLAMIŞ BİR DİYALOG

Bu ülkenin bütün haritalarında –gerek İspanyolca gerek İngilizce– Hoste Adası’ndaki bir halicin adı Tekenika olarak geçer. Yerlilerde herhangi bir yer için kullanılan böyle bir isim yok. Ancak bu sözcük Yahgan dilinde “anlaşılması zor ya da müşkül” anlamına gelmektedir. Herhalde yerlilere körfezin adı sorulduğunda “ne söylediğinizi anlamıyorum” anlamında “Teke uneka” diyorlardı ve “Tekenika” adı da buradan türedi.

E. Lucas Bridges¹²

L'étranger te permet d'être toi-même, en faisant, de toi, un étranger.

Edmond Jabès¹³

Diyaloğa girmek sadece kültürü, tarihi ve farklılıkları yansıtmakla kalmayıp aynı zamanda da bunları üreten bir dil duygusunun içine girmeyi, romantik dünya fikrinden bir kopuşu gerektirir. Bu fikir, dünya sanki varlığımızın ve düşüncemizin tam anlamıyla “ötekisi” imişçesine onu, dikkatimizi hep cezbeden ayrı bir varlık sayar: Egzotik bir başka yer, el değmemiş farklılık, “doğal”ın ve “yerli”nin dünyasıdır bu. Bu minvalde düşünmeye devam etmek, farklılık meselesini tamamen metafizik çerçevede ele almak ve dolayısıyla da başka bir monolog tesis etmek, başka bir etnik-merkezci tarz yaratmak olacaktır. Bu özgül duruşu benimsemek, farklılık nostaljisini yinelenmekten ve modernitenin yozlaşması karşısında farazi bir “otantiklik” kurmaktan öte gitmeyen bir tutumdur. Bu, mevcut konumların iktidarını yeniden üretmekten başka bir şey değildir: Ben, yani nostaljik gözlemci; sen, yani yerli, yani modernliğimin kurbanı. Bu tutum, belki gözlemciyi rahatlatabilen ama belirlediği koşullara hitap etmekten aciz kalan kör bir çerçeve tesis eder. Bizler, bütün farklılıklarımız içinde ve bütün farklılıklarımızla en nihayetinde aynı yumağın, aynı ağın, aynı topolojinin içinde yakalanırız. Dolayısıyla da bakmamız gereken, seçilmiş muhatabımız olarak

12. E. Lucas Bridges, *Uttermost Part of the Earth*, Londra: Hodder & Stoughton, 1951, s. 36.

13. “Yabancı sana sen olma fırsatı veriyor, seni bir yabancıya dönüştürerek.” Bkz. Edmond Jabès, *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Paris: Gallimard, 1989, s. 9.

“öteki”nin güçlü ve sembolik bir dışlanması değildir. Özellikle dikkat etmemiz gereken, “ötekileştirme” sürecinin ortaya çıkmasını sağlayan farklı iktidarlar, tarihler, sınırlar ve dillerin kazındığı diyalog koşullarıdır. Bu ise bizi “kültürler, diller ve karmaşık anlam ve iktidar biçimlenişleri arasında” yapılacak sonu olmayan bir yolculuğun içine çeker.¹⁴

Bu, sömürgecilik sonrası [postkolonyal] dünyanın uzamına ve “kendilerini sürekli olarak önyargılarından kurtarıırken, işlenen bir dünya yaratabilen alternatif [alter/native*] kurgu-tarihsel metin olanakları”na açılan bir yolculuktur.¹⁵ Burada, dünyalar arasındaki mesafe aşılıp tarihler belli yer ve ikamet mefhumuna damıtılırken tekil bir zaman (“modernite”, “ilerleme”, “Batı”) amansızca çoğul uzam ve zamanlara dönüştürülür.¹⁶ Böylesi kültürel pratikler bağdaştırmacılığında [senkretizm], dayatılan bir dil –“İngilizce”, Batı “uygarlığı”, rock müzik– Filistinli yazar Anton Shammas’ın ifadesiyle bir “anayurt”a tercüme edilip dönüştürülebilir.¹⁷

*Her sabah bize kahve, ayçöreği, taze sıkılmış portakal suyu ve bal-
dan tatlı hurmalar getiren A— bir Faslı. Ailesiyle birlikte bütün
ömrünü, pembe bir Portekiz kalesince korunan ve evlerinin duvar-
ları beyaz badanalı olan Essaouira’da geçirmiş. Arkasını çöle ve-
ren şehir yüzünü Atlantik’in ılık meltemlerine dönmüş. Otelde bir-
kaç misafir var. Arkadaşlık kuruyoruz. Yok hayır, çok güçlü, çok
taşkın ve çok romantik bir niteleme oldu bu. Aramızda bir “his”
oluşuyor, birbirimizi simpatico buluyoruz sadece. Evet bu daha iyi,
sonradan birbirimize adreslerimizi versek de ikimizin de geçici ol-
duğunu bildiğimiz bir deneyime daha uygun bir niteleme.*

14. Chandra Mohanty, aktaran Lata Mani, “Multiple Mediations. Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception”, *Inscriptions* 5, 1989, s. 5.

* Hadım edilmiş/yerli anlamına gelebilecek bir söz oyunu. (ç.n.)

15. Bill Aschroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin, *The Empire Writes Back*, Londra & New York: Routledge, 1989, s. 154.

16. A.g.y., s. 36.

17. DIA Center for the Arts konferansı, “Critical Fictions”, 11 – 12 Mayıs 1990, New York; bkz., Philomena Mariani (der.), *Critical Fictions. The Politics of Imaginative Writing*, Seattle: Bay Press, 1991.

Pek fazla konuşmuyoruz. Okulda öğrendiğim Fransızcadan aklımda kalanlarla durumu idare etmeye çalışıyorum. O da genelde başını sallıyor. Bazen de anlamadığım laflarla boğuyor beni. Doğal olarak bu buluşmaların çerçevesini çizen L— oluyor: İnsanlar arasındaki boşlukları ne yapıp edip anlamlandıran üstün dilsel ve sosyal bir yetkinliği var onun.

Bazen A—'nın bana olan ilgisinin ve benim de A—'ya olan ilginin doğasını merak ediyorum. A—'nın öyküsünü yazamam. Ancak onun mevcudiyetinin kabul edilmesi gerekir. Onu temsil edemem/yeniden sunamam; tarihini, düşlerini ve tutkularını tamamlayamam. Bu, yalnızca, onu kendi benliğimin çarpık bir aynasında vansıtmak olurdu. Postmodernliğin bu gözde metaforunun —çölün—kıyılarında gerçek bir çöl adamıyla karşılaşıyorum. Ancak onu temsil edemem size. Onu, söylemek istediklerime nasıl yerleştireceğimi bilemiyorum. Elbette ki ülkenin tarihi, siyaseti ve kültüründen parçacıkları bir araya toplayarak yaratacağım bir arka plana oturtabilirim onu; hatta bir ön plan bile hazırlayabilirim: Djellaba'sının rengi, çarıklarıyla yürüyüşü, bir akşam gezintisi sırasında gözüme ilişen üç çocuğu. Ancak onu bu şekilde parçalara ayırıp, bu kıymuklarla onu temsil etsem/yeniden sunsam da işe yaramaz ki. Onun kendi hikâyesi var. Giyim kuşamında, dilinde, evinde, tajine, bostilla, kuskus ve sardalye yemek için gidilebilecek en iyi yerleri söylerkenki mimiklerinde yatan bir hikâye. A—'nın bir sesi, bir mevcudiyeti var. Geri kalmış, büyük olasılıkla hâlâ sömürge, bizim standartlarımıza göre kesinlikle bastırılmış, yerelliğin, geleneğin ve, neden olmasın, onun olduğu gibi kalmasını isteyen turizmin sınırlarınca kuşatılmış. Karşılaşmalarımız sınırlandırılmış, görüş/duygu alışverişi kendi yaşam uzamlarımız tarafından sabitlenmiş. Bir eksiklik duygusu hâkim ve her zaman da anlaşılır değil. Yine de, kısa sohbet anlarında ve L—'nin nazikçe yaptığı bağlayıcı açıklama çabalarında bir uzam etiğini görmek mümkün. Burada dünyalar buluşuyor. Kelimeler arasındaki sessizlikte, güçbela başlanmış bir diyalogun potansiyel mırıltılarını duyabiliyoruz.

C. İMALI BAKIŞ

Deneyimleri ona, böylesi durumlarda akla güvenilemeyeceğini öğretmişti. Daima, insanın hesaba katmadığı, gizemli ve ulaşılamaz olan fazladan bir unsur vardı.

Paul Bowles¹⁸

Göçerin Batılı metropol uzamını delip geçen imalı bakışında bir metaforun izleri saklıdır. Modern kentin büyük ve çoğul dünyalarında biz de göçebeler haline geliriz. Bizim olamayacak kadar geniş, ama tümüyle içerildiğimiz bir sistemde –bulup özümstediklerimizi yerel anlam kertelerine tercüme edip dönüştürerek– göçüp dururuz.¹⁹

Her şeyden önce, basit Birinci ve Üçüncü Dünya ikiliğinin yıktığı ve Homi Bhabha'nın “ayrımsal ortaklık” [differential communality], Félix Guattari'nin ise “*nesil farklılaşması süreci*” [process of heterogenesis] diye gönderme yaptığı melez bir duruma ve karma bir kültüre burada katılıyoruz.²⁰ Tüm tarihlerimiz, modern dünyanın ayrıcalıklı *topos*'u [yer, uzam] olmaya doğru giden çağdaş metropollerin ihtilafli dilleriyle yeniden yazıldıkça, liberal oydaşımın sınırları ve onun dil, varlık, konum ve siyasete ilişkin merkezi anlayışı yıkılıp dağılıyor.

Montmartre'daki Sacré Coeur'un beyaz kubbesinin ve Eyfel Kulesi'nin uzak silüetinin altında Barbès kalabalıkları var. Métro'nun mavi ve krem rengi trenleri Boulevard de la Chapelle'den geçer. Arapçanın hâkim dil olduğu cumartesi sabahı pazarı kurulur burada. Tezgâhlar taze sebzelerle (Hint yerelmaları, Hint kirazları, yeşil muzlar, tatlı patatesler), balıklarla, kuskus torbalarıyla ve nane yığınlarıyla dolu. Kıyafetler, kentli erkek giysileri –blucinler ve önü açık gömlekler– ile Batı Afrika'nın rengârenk elbiselerinin bir karışımı.

18. Paul Bowles, *The Sheltering Sky*, New York: Vintage, 1990, s. 134. [Bkz. *Esirgeyen Gökyüzü*, çev.: Belkıs Çorakçı Dışbudak, Ayrıntı Yay., 1998.]

19. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, Los Angeles & Londra: University of California Press, 1988, Altıncı Bölüm.

20. Félix Guattari, “The Three Ecologies”, *New Formations* 8 içinde, Yaz 1989, s. 139.

Böylece bir karmakarışıklığın ağırlığı altında, basmakalıp olan –“siyahlı”, “Hintli”, “yerli”, “öteki”– çöker. Tarihler arasında sündürülen basmakalıp, yırtılıp paramparça olur. Soul II Soul dinleyip ritmine kendimizi kaptırırken, katışık bir sound karışımında şekillendirilmiş çoğul tarihlere açılırken şunu görürüz: Sıklıkla birbirinden çok farklı nedenlerimiz olsa da hepimiz, potansiyel olarak ortak kültür-pövdelerimiz ile özel miraslarımız arasındaki gerilimi taşıyan bir dünyanın ağlarında yol alıyoruz. Burada, modernitenin sömürgecilik sonrasına özgü bir soykütüğünde, farklı simgesel rejimler ile onların aynı göstergeleri ortak kullanımları arasındaki gerilim ve mesafe bizleri, aynı anda, tarihsel özgüllüklere ve potansiyel ortaklıklara çeker.²¹

Sömürgelelikten ve teritoryallikten çıkarılan, konuşma, imge ve unutuş arasındaki çevrimlerde ortak göstergeleri yeniden konumlandıran, yeniden zikreden ve yeniden sunan çağdaş metropolitan kültürlerin göç manzaralarında, anlam ve tarihe yönelik sürekli mücadelenin parçaları birleştirilir. Bu, miras aldığımız ve şu anda içinde bulunduğumuz yer arasındaki kesişimde sürekli olarak ayrıştırılan ve yeniden bir araya getirilen bir tarihtir. İster bedensel ritimlerimizin akustik örüntülerine, ister bilgisayar simülasyonlarının tekno-sürrealist tasarımına doğru kaysın, bu dünyanın yer değiştiren pediklerinde varlığımızı kurtaran ve yeniden oluşturan fırsat vardır.

Belki de bu, Dakarlı Youssou N'Dour'un, Napoli banliyölerinde kurulan bir çadırda, bir Senegal lehçesi olan Wolof dilinde şarkı söylerken duyabileceğimiz bir şeydir. Yalnızca altı ay öncesinde, onun etkileyici sesini New York'taki bir kulüpte duymuştum. Bu defa Ryuichi Sakamoto'nun Japon tekno-pop/New Age soundu ve No Wave New York gitaristi Arto Lindsay'ın eşliğinde söylüyordu.²² İşte tam da bu koşullarda, entelektüel ve kurumsal tespit ve takdirlerden çok önce, imgeselin yayıldığı ve eşzamanlı olarak da Avrupa-merkezli sesin dağıldığı ayrık toprakları en doğrudan ve et-

²¹ Homi K. Bhabha, “DissemiNation”, Homi K. Bhabha (der.) içinde, *Nation and Narration*, Londra & New York: Routledge, 1990.

²² Kimliklerin karıştırıldığı, ama böyle olduğu için illa da yitirilmediği, farklı kültür ve bağlamların bu kaygan karışımı için Youssou N'Dour'un *The Lion's* (1989) ve *Wax* (1990) ile Ryuichi Sakamoto'nun *Beauty's*ini (1989) dinleyiniz.

kin biçimde tanıma imkânına kavuşuyoruz...

Bu bizi, miras aldığımız ve sakini olduğumuz tarihleri –dilin, siyasetin, kültürün ve deneyimin tarihini– yeniden değerlendirme noktasına getiriyor. Özgürleşme ve özgürlük siyaseti, daima, nihai rasyonel şeffaflık imkânına yönelmiştir: Sözü edilen rasyonel hedefin gerçekleşmesi yönündeki ortak vurguyu ortaya çıkaran bir siyasettir bu. Peki ya içinde yaşadığımız dünyanın daha yola gelmez olduğu ortaya çıkarsa? Ya bu şeffaf olmama ve onun temsil ettiği gerçek farklılıklar tek bir açıklamaya indirgenemezse? Ya toplumda ve toplum ile doğa arasında ortak bir kural yoksa? Bu şeffaf olmamayı, bu yola gelmezliği ve kıyas edilemezliği (Jean-François Lyotard'ın *différend*'ini) kabul etmek, “siyaset” anlayışımızı genişletmek ve karmaşıklştırmak anlamına gelir. Ayrıca sadece oydaşım yönetiminin liberal zemininin sınırlarını değil, aynı zamanda komünal gerçekleştirim doğrultusundaki Marksist öneriyi de radikal bir tutumla yeniden düşünmek demektir. Çünkü ikisi de, akıl ve özgürlük adına, farklılık ve ötekiliği ısrarla dışlamaktadır. William E. Connolly, Hegel ve Marx'a gönderme yaparak şöyle yazar:

Her birinin kabul ettiği ontoloji, özgürlük ve gerçekleştirimin inandırılığının bir önkoşuludur. Ne var ki ... her ikisi de, ben ve toplumun gerçekleştirimi adına baskıyı ve teslimiyeti destekleyen bir özgürlük teorisi öne sürer. Her iki ideal de her türlü ötekiliği kendilerinin benimsediği bütünün içine çekme olasılığını yansıttığı için, ayak direyen her ötekilik akıldışılık, sorumsuzluk, yetersizlik ya da sapkınlık olarak yorumlanacaktır. Ötekilik asla, bozduğu düzen tarafından üretilen bir şey olarak kabul edilemez.²³

Öte yandan, direnişin gerçekleşiminin, belirlenmiş bir geleceğe yerleştirilmemesi gerektiğini yavaş yavaş anlamaya başlıyoruz. Bu, görünümünün dillerinde ve günümüz dünyasının çokkatlı yüzeylerinde zaten kazılıdır. Orada iktidar ilişkilerini yeniden işlemekte olan direniş, dinsel ayinlerde ve müziksel bir ritmin belli bir tonlamasında gizlenip ikamet eder. Gündelik konuşmanın uzamında ya-

23. William E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, Oxford & New York: Basil Blackwell, 1989, s. 132.

şar ve tüketiciliğin istimal ve suiistimalinde yatan “kaçamak yaratıcılıklar”ı (Michel de Certeau) temin eder. “Teknokratik şeffaflık evreninde dur durak bilmeden her daim yepyeni matlık ve müphemlikler –karanlık ve hile uzamları– yaratan bir beceri, onlarda kaybolup yeniden ortaya çıkan ve bir bütünün yönetiminde hiçbir sorumluluk üstlenmeyen bir beceri” üretir.²⁴ Burası, bildik ve olduğu gibi kabul edilenin tersyüz olduğu, umulmadık bir kıvrım yaptığı, geçici olarak tanıdık olmayan bir hal alarak, beklenmedik ve bazen de büyümlü bir uzam ürettiği bir yerdir. İçinde yaşadığımız dillemin, tam da içinde yaşadığımızdan dolayı, konuşulduğu ve yeniden yazıldığı yerdir. Göstermek, Henry Louis Gates Jr.’ın ifadesiyle, mecazın mecazını yapmak için, sürekli olarak zaten mevcut bir basamaklıklar sözlüğünden yararlanarak böylesi uygulamalarda hem bir izler alfabesi hem de devraldığımız dünyayı resmetme, gösterme ve çerçevelemenin belli bir yolunu bulabiliriz.²⁵ Çünkü bizzat varoluş anlayışımızın kendisini yaratan ve onun olanaklarını açığa çıkaran şey, bu değişken uzamda yerleşmemiz, onun dillerinin içinde yaşamamız, onları yetiştirip üzerine katkıda bulunmamız ve böylelikle de onları tikel yerlere dönüştürmemizdir.

D. UMULMADIK OLANIN TOPRAKLARI

Bir harita bana hiç görmediğim ama sıkça hayalini kurduğum bir yeri nasıl bulacağımı söyleyebilir. [Ancak] haritayı bire bir izleyerek gittiğim yer, hayalimdeki yer değildir. Haritaların gerçeklikleri artarken, doğrulukları azalıyor.

Jeanette Winterson²⁶

Diasporaların –siyah Atlantik’inkilerin, metropol Yahudilerinin, kırsalda yerlerinden edilen kitlelerin– vakayinameleri, modernite-

²⁴ Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, Los Angeles & Londra: University of California Press, 1988, s. 18.

²⁵ Siyah edebiyat kültüründeki mecazın yıkımı ve yeniden anlamlandırma için bkz. Henry Louis Gates Jr., *Figures in Black*, New York, & Oxford: Oxford University Press, 1989.

²⁶ Jeanette Winterson, *Sexing the Cherry*, Londra: Vintage, 1989, s. 81. [Bkz. *Vişnunun Cinsiyeti*, çev.: Pınar Kür, İletişim Yay., 2000.]

nin tümseklerini oluşturur. Bu tarihsel tanıklıklar, basit ya da sığ her türlü köken, gelenek ve çizgisel hareket anlayışını sorgulayıp aşındırır. İnsanların, kültürlerin ve hayatların zor ve şiddet kullanılarak dağıtılmasını düşününce, kaçınılmaz olarak karışık tarihlerle, kültürel harmanlamalarla, bileşik dillerle ve melez [creole] sanatlarla karşılaşırız ki bunlar da *tarihimiz* açısından merkezi önemdedir.

Avrupa'daki son Arap krallığı olan Gımata'nın yıkıldığı ve de Yeni Dünya'nın "keşfedildiği" yıl olan 1492'de Yahudiler İspanya'dan sürüldüler. Ardından da daha hoşgörülü olan Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarında –Selanik, Kahire, İstanbul ve Rodos Adası'na (ki buradaki cemaat, üyelerinin çoğu 1944 yılında SS tarafından Auschwitz'e götürülene kadar dört yüz yıl boyunca varlığını sürdürdü)– yerleştiler. *Sefarditas* (*sefarad*'ın İspanyolcası) adı verilen sürgündeki bu cemaatin bundan sonraki tarihi kozmopolit çoğul kimlikleri içerdi. Değişken bir Batı [Occident] ve Doğu [Orient] birleşimindeki Akdeniz ve Müslüman dünyası çevresinde örgütlenen ve XV. yüzyılın bir İspanyol lehçesiyle (Ladino) konuşan bu kimlikler, göç ve harmanlanmış tarihlerle şekillendi; dilleri ve mutfak kültürleri de bunların izleriyle doludur: İspanya'yı ve Yunanistan'ı, daha sonraları, Edgar Morin'in babası Vidal için İtalya ve Fransa'yı, Elias Canetti'yle Bulgaristan, Rusya, Türkiye, Ermenistan ve Romanya'yı içine alan anılar. Morin'e göre bu, modern ulus-devletin uyruk-vatandaşının önceli olan bir kimliği temsil ediyor; biz de bunun, kölelik ve ırkçılık olarak karşımıza çıkan Afro-Amerikan sürgün deneyimi ile birlikte, modern milliyetçiliğin dar sınırlarına ilişkin olası bir öncel kimlik anlayışına da işaret ettiğini ekleyebiliriz. Sınırın iki tarafına da basarak, ayağın biri burada, öteki ise daima bir başka yerdedir.²⁷

Hannah Arendt, tarihin yapılar halinde "yapıldığı"nı ve şiddet yoluyla da kalıba sokulduğunu öne süren Vico-Hegel-Marx tezine karşı girdiği polemikte, öngörüleemeyenin, belirsizin ve yenilikçi olanın altını çizmeyi seçti. *The Human Condition* [İnsanlık Durumu]* adlı eserinde siyasal eylemin, doğanın teknolojiye, olayların

27. Edgar Morin, *Vidal et les siens*, Paris: Seuil, 1989.

* Bkz. *İnsanlık Durumu*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 1994.

bir sürece ve tarihin de bir erekselliğe indirgenmesini sorgulayan bir anlam-dışılıkla olan zorunlu gerilime dayandığını savunur. Bu, bir uzamı ve bir belirlenemezliği açık bırakmak demektir... Bu açıklıkta ve gelenek, ulus, ırk ve dinin mühürleriyle damgalanan bir tektipliliğin soyut ideolojisinin ötesinde, biz hepimiz, Meksika asıllı Amerikalı romancı Arturo Islas'ın deyişiyle, bir "sınır durumu"nda yaşamaya mahkûmuz.²⁸

Napoli'ye 1976 yılında gittim. Roma üzerinden Addis Ababa'ya gidecek olan Etiyopya Havayolları'na ait bir uçağa binmiştim. Uçakta ancak dört beş kişiydik. Uçak gecenin geç bir vaktinde, sisli bir havada iniş yaptı. Herhalde seyahatimin belirsizliğine dair bir işaretti bu: Başıma geleceklerin bulanık bir habercisiydi. Çünkü bura ya bir turist olarak ya da iş arayan birisi olarak değil, bir aşk randevusu için gelmiştim. Belli bir açıdan bakıldığında Napoli'yi seçen ben değildim, sanki Napoli beni seçmişti. Bu pembe, gri ve sarı renkli sahil kenti, bir ilişkinin, bir hayatın şekillenebileceği ve gelişebileceği bir ufuk açıyordu önüme. İskoç bir anne ile İngiliz bir babanın oğlu ve bir Kuzey vatandaşı olarak kendimi çok farklı bir dünyada bulmuştum. Anlaşılır ... yaşanılır kılmak için mücadele etmek zorunda olduğum bir dünyaydı bu. Yani bu kent aynı zamanda farklı diller, nedenler ve tarihler arasındaki bir yüzleşme ve bazen de bir çatışma sahnesini temsil ediyordu. Benim kendi kültürel bagajım, kendi özel hikâyem bu farklılık oyununda hep iyot gibi açıkta kalıyordu. Mantiğim ve alışkanlıklarım sağduyunun ve gelişigüzel varsayılan bir kültürel habitatın çukurlarında gizlenemiyordu artık; içine girdiğim gerçeklik duygusu, mantığımın ve alışkanlıklarımın ilk başta şekillenip tanınmış olduğu gerçeklik duygusundan kökten farklıydı. "Şimdi artık yeni bir ülkedeydi, normalin ne olduğunu kim söyleyebilirdi?"²⁹

Bir kriz duygusunun pek çok çıkışı olabilir; bir kimsenin varlık

²⁸ DIA Center for the Arts konferansı, "Critical Fictions", 11 – 12 Mayıs 1990, New York; Philomena Mariani (der.), *Critical Fictions. The Politics of Imaginative Writing* içinde, Seattle: Bay Press, 1991.

²⁹ Maxine Hong Kingston, *China Men*, New York: Vintage, 1990, s. 110.

duygusuna yönelik bir tehdit de beklenmedik bir açılıma, yeni bir zar daha atmaya götürebilir. Kaosunun, yozlaşmasının ve çürümesinin sınırlarında her defasında duraksamadan kenti okumaya ve yaşamaya başladım. Artık onu bir alternatifin uzamı olarak deneyimlemeye başladım. Kendi tikel kendiliklerimizin en keskin biçimde açığa çıktığı yer, belki de kendiliklerimiz ile bu “ötekilik” duygusu arasındaki diyalogdur. Bu tür karşılaşmalarda, o öteki sese saygı duymaya çalışan bir etikte, dil, diyalogdaki açılımlardan daha geniş çerçevelere kaydıkça, daha önce demir attığı yeri, merkez duygusunu ve yönünü daima yitirir.

“Başka bir yerde” yaşamak, kendinizi daima farklı kimliklerin tanındığı, takas edildiği ve karıştırıldığı ama yok olmadığı bir sohbetin içinde bulmaktır. Burada farklılıklar illa ki engeller olarak değil, daha ziyade karmaşıklığın işaretleri olarak işlev görür. Yabancı bir ülkede yabancı olmak, kaybolmak (İtalyancada spaesato – “yurtsuz” – olmak), belki de çağdaş yaşama özgü bir durumdur. Modernitenin birçok gizli tarihini oluşturan ve dayatmalarla gerçekleşen köle, köylü, yoksul ve eski sömürgeci dünyanın göçlerine, modern düşüncenin giderek artan göçebeliğini de ekleyebiliriz. Eleştiri, tarihyazımı ve entelektüel kesinliğin eski konağının harabeye dönüşmesiyle birlikte, hepimiz kendimizi yollarda buluyoruz. Köklerin yitimi ve ardından da “otantikliğin” gramerindeki zayıflama karşısında daha geniş bir manzaraya açılıyoruz. Aidiyet duygumuz, dilimiz ve içimizde taşıdığımız mitler hâlâ varlıklarını koruyor; ancak bunlar artık hayatlarımızın anlamını garanti etme kapasitesine sahip olan “kökenler” ya da “otantiklik” işaretleri değil. Şimdi artık öteki tarihlerle, epizotlarla ve karşılaşmalarla harmanlanan izler, sesler, hatıralar ve mırıltılar olarak can çekişiyorlar.

E. YABANCININ NOT DEFTERİ

Le nom autorise le *Je* mais ne le justifie pas.

Edmond Jabès³⁰

Anglo-Amerikan erillik anlayışına göre, dilin tezahürlerine boyun eğen, kendini dilin tasarrufuna açan, dili kendi rasyonel hâkimiyetine bağlı değil de bağımsız bir enerji ve hareket sayan bir erkeğin erkekliğinden şüphe edilir.

Maria Damon³¹

Beyaz erkeğin sesinin, Avrupalı *cogito*'nun merkezden uzaklaştırılmasını tartışmak ve "öteki"ni, kültürel ve tarihsel bir başka yeri göz önüne sermek, bu "ötekiliği", kendi merkezden uzaklaştırılışını kendisi öneren o sesin ve söylemin erimine yeniden sokmak mıdır yalnızca? Belki de öyledir: "Buradaki hile ya da dönüş, merkezden uzaklaştırılmanın temsilini merkezden uzaklaştırma *olarak* almamaktır..."³² Ancak kimilerimiz için bu, istikrarsızlığın sonuçlarıyla bir yüzleşmeyi dayatır. Beni, öteki gözlerin/"Ben"lerin bakışları altında yerinden edilmiş bir merkez, bir "Ben" duygusu ile, ardından *benim* düşüncelerim ve eylemlerimin sınırları dahilindeki zayıflık ve belirsizliğe razı olma arasındaki dalgalanmalarla yaşamaya çağırır.

Özdüşünüm, narsisizm ve tekbenciliğe bir ricatın onaylanması değildir bu. Daha ziyade tikel bir ben'in belirlenmesini, yerinin saptanmasını ve sınırlandırılmasını önermektir. Paylaşılan, ama aynı zamanda farklılaştırma, konumlandırma, yerleştirme ve içinde olma yoluyla da sınırlandırılan bir zamanı kabul etmektir. Sınırlar ve konuşurken haddini bilmedeki ısrar illa ki ilişki kırmaktan kaçınmak anlamına gelmez, daha ziyade bu sınırlı, tarihsel ve farklılaştırılmış bölgede soruların, potansiyel uzanımların, ileri diyalog ve ardından gelen yeniden yapımın uzamını görür. Kimi zaman zo-

10 "İsim, Ben'e yetki verir ama onu doğrulamaz". Edmond Jabes, *Un étranger vivac, sous le bras, un livre de petit format*, Paris: Gallimard, 1989, s. 11.

11 Maria Damon, "Talking Yiddish at the Boundaries", *Cultural Studies* 5 (1) Ocak 1991, s. 25.

12 Gayatri Chakravorty Spivak, "Reading The Satanic Verses", *Third Text* 11, Yüz 1990, s. 48.

runlu olarak bir suskunluk dili haline gelen böyle bir dil, “ötekileri dinlemeye yönelik olumlu bir yaklaşım”ın gelişimine izin verebilir.³³ Yabancınn –bir koleksiyoncu ve gezgin olarak eleştirmenin– alçakgönüllü bakışı ve merakına yol açar: “Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format” (Edmond Jabès). Bu, bir yandan “dünyayı içeriden” anlamaya (Siegfried Kracauer) çalışırken, öte yandan da derin bir belirsizlik ve tereddüt içinde bulunan bir entelektüellik tipi önermektir.

Bir süre önceydi. Leslie Marmon Silko’yu okuyunca yeniden aklıma geldi.³⁴ Arizona, Phoenix’deki Greyhound istasyonundaki erkekler tuvaletinde, kapı son hızla açılır. Amerikan toplumsal yaşamında erkek bedeninin, kendini, cüretkârlık ve saldırganlığın sınırlarında dolanan sunuşuna artık alışmıştım. Fakat bu biraz farklıydı. Bir öfke jestiydi. Esmer bir genç dalmıştı içeri; düz siyah saçlı ve esmer tenliydi, blucin ve kovboy çizmeleri giymişti: Bir Kızılderili, bir Apaçi idi.. Saldırıya uğramış bir hali vardı. Benimle bir an göz göze geldikten sonra aynaya yöneldi ve saçlarını geriye tararken, cumartesi gecesi yerlilere ait bölgenin [reservation] dışına çıktığı gerekçesiyle kendisini taciz edip aşağılamış olan beyazlara bir ağız dolusu küfür savurdu. Şaşkınlık ve korku içinde seyrettim bu sahneyi. Amerika’nın kalbiyle yüzleşiyordum. Ama o gecenin havasında dayatılmış tarifinin baskısı açıkça hissedilse de yüzeysel bir kültürel “erime potası” teması değil, daha ziyade onun mitik kalbiydi bu. Çünkü burada, bir sonraki lavaboda sınırın öteki yakası vardı; Mangus Colorado, Cochise ve Geronimo’nun torunuydu oradaki “yerli”. Avrupalı tahayyülün ve bunun Batı’daki yatırımının ayrıcalıklı bir figürü olan bu en Amerikan Amerikalı, burada adını gasp etmiş olanlarca aşağılanıp alay konusu haline getiriliyordu.

Bu gezim boyunca başka Kızılderililerle de karşılaştım. Genel-

33. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissounance*, Cambridge: Polity Press, 1991, s. 145.

* (Fr.) Koltuğunun altında bir cep kitabıyla bir yabancı. (y.h.n.)

34. Leslie Marmon Silko, *Storyteller*, New York: Little, Brown and Company, 1981.

likle de otobüs duraklarında. İş, maaş, sıcak bir kahve ve bozuk para peşindeydiler. Kaybettikleri bir kıta boyunca oradan oraya sürüklenip reddedildikleri bir yer ararken hep bir parça yersiz-yurtsuz görünüyorlardı.

Kendimi ve başkalarını konumlandıran ve her “öteki”ni uzamsallaştırarak birbirinden uzaklaştıran haritaları sorgulamak, Avrupalı entelektüelin, kendi görüşünü, teorisini ve varlık anlayışını tamamlayabilmek için sözde “Üçüncü Dünya”ya, sıklıkla onun kendisine duyduğundan daha çok ihtiyaç duyduğu yer duygusunu sorgulamaktır. Bu, tabii ki, uygun biçimde başka bir yere yerleştirilmiş olmayan, daima hazır bulunan bir başkalığı düşünmek anlamına gelir. Böylelikle de yeniden kendi dilimle ve dilimdeki yerimle yüzleşmeye dönüyorum. Çünkü her dil mecazi ve dolaylı, yani metaforiktir. Zaten verimli oluşu da onun bu “zayıflığı”ndan kaynaklanır.

Şimdi kapsamı biraz daha genişleten, bir hikâye içinde hikâye ve bu metafor içinde metafor: Napoli’nin tarihi merkezinde XVII. yüzyıldan kalma Cappella Sansevero vardır. Bir zamanlar burası Sangro ailesinin özel şapeliymiş. Bu ailenin en meşhur üyesi, hiç kuşkusuz XVIII. yüzyıl Sansevero Prensi Raimondo’dur. Tıpkı dönemindeki pek çok insan gibi o da farklı dünyalar arasında kalmış biriydi. Edebiyata ve bilime meraklı bir irfan adamı ve bir Aydınlanmacı olan Raimondo aynı zamanda simyaya ve evrenin daha esrarlı bilgilerine de meraklıydı. 1749 ve 1766 yılları arasında dekolajasyonu Raimondo tarafından yenilenen şapelde, Giuseppe Sammartino’nun meşhur örtülü İsa’sı da dahil olmak üzere çok sayıda heykel vardır. Kilisenin altındaki mahzende ise başka türlü örtüler bulunur. Camın gerisinde, sanki yarı saydam bir örtünün arkasındaymış gibi, içleri, atardamarları, organları, kas telleri görünen ve sıvıta duran iki insan bedeni durur. Söylenceye göre, Sansevero Prensi bu iki talihsiz varlığın bedenlerine belli bir sıvı enjekte ettir-

miş. Bu sıvı bedenın dış görünüşünü muhafaza ederken içini de gösteriyormuş. Buradaki kimyasal ve fizyolojik süreç açıklanmıyor. Bu hâlâ bir giz. (Bu, bir versiyonu. Başka birine göre ise, bunlar aslında insan değil, sadece özenle inşa edilmiş “anatomik makine-ler” miş.) Hangisi doğru olursa olsun, her iki söylencede de var olan pürüzsüz yüzey ve karmaşık iç organlardan oluşan bu figürlerde akıl ile aşırılığın barok tarzı harmanlanışının çarpıcı bir alegorisi, yüzeydeki rasyonel sorgulama ile engizisyonun karanlık köşeleri arasındaki ebedi diyalogun rahatsız edici bir çerçevelenişidir. Ancak burada bundan daha rahatsız edici bir şey daha var ki, o da her şeyin bir yüzeyler dizisinde teşhir edilmiş olmasıdır. Derinlere gizlenmiş anlama ya da aslı kökenlere asla ulaşamayız. Maske, sadece başka bir maskeyi gizlemektedir.

Rehber kitap her ne kadar yukarıdaki mermer figürlere ilişkin ayrıntılı betimlemeler verse de, mahzendeki bu insan heykellerinin teşhir edici varlığına ilişkin bir şey söylemiyor.

Başka bir hikâye daha. Napoli’nin kuzeydoğusunda, kente arabayla bir saatlik mesafede, Volturmo Nehri’nin geniş vadisini çevreleyen tepelerde Marcianofreddo köyü vardır. Bir kısmımız köye kadar yürümeye karar veriyoruz. Köye varışımız, çalan kilise çanlarıyla selamlanıyor. Ve rahip Vittorio Morrone, bizi daha yeni yenilenmiş olan kiliseye buyur ediyor. Altarın arkasında, şimdi parlak mavi renkte nahif bir Meryem Ana resmiyle kaplı duvarın onarımını ve hazırlanışını anlatıyor. Sonra birden arkeolojiye, Mısır’a ve görmemizi istediği malzemelerle dolu olan bitişik üç odaya getiriyor sözü. Fazla kalmıyoruz ve bu odaları da ziyaret etmiyoruz. Kiliseden ayrılırken, kapının yanındaki masaya serpiştirilmiş olan yayınlardan bazılarını alıyorum. Hepsi de Morrone tarafından yazılmış ve “Süleyman ve Çağdaş Dünya: Bir Galileo Eleştirisi”, “Bir UFO’nun Evreleri”, “Einstein’ın Teorisi” gibi isimler taşıyorlar. Matematiksel formüllerle, astrofiziğe göndermelerle ve Süleyman’ın Tapınağı, Piramitler, Babillilerin Uruk tapınağı ve ayın döngüsü arasındaki geometrik benzetimlerle dolular. Bu yayınlardan birinde kilisenin adresi şöyle geçiyor: “Uluslararası UFO Merkezi, Kutsal Kurtarıcı’nın Misyonerleri”. Başka birinde ise,

aynı yazarın kaleme aldığı ve “Süleyman’dan Canavarlara” gibi rahatsız edici bir başlığı olan bir başka esere gönderme yapılıyor. Herhalde Tanrı bir astronot. Ancak bu bilimkurgusal iman yorumunda beni en fazla cezbeden şey, seküler bilgilerle dinsel bilgilerin harmanlanmasıydı: Burada rasyonel argümanlar, evrensel güçlerin gizemli mantığını anlama doğrultusundaki sınırsız arzunun dürtüsüyle kışkırtılıyor. Acaba bu rahip, bir tür çağdaş Giordano Bruno olarak taşkın düşüncelerinden dolayı bu ücra kiliseye sürülmüş müydü? Ve sürüsüne ne tür bir bir ilmihal öğretiyordu?

F. KİMLİK KURGUSU

“Kazananlar vardır,” dedi hapisteki hahama hapisteki aziz. “Kibirle-riyle ve hitabet güçleriyle kazananlar. Bir de kaybedenler vardır, söz-leri ve işaretleri olmayan.”

“Suskunlar ırkı direngendir.”

Edmond Jabès³⁵

Temsil: Hem başkasının adına konuşmak, hem de başkasına vekâ-let etmek.

Bu anlamlar genellikle paralellik arz eder, çünkü her ikisinin altında da aracılık nosyonu yatar. Bunun bir sonucu olarak da her iki anlamında-ki temsil sorunlarının arkasındaki etik ve siyasi güdü, benzer olarak aracı ile aracılık edilen arasındaki olası çıkar çatışmalarını da ilgilendirecektir. Bu durum, kaçınılmaz olduğu için önemli olan aşikâr bir siyasi bakışsızlığı ifade eder.³⁶

Dil aslında bir iletişim aracı değildir. Her şeyden önce, bizzat kendiliklerimizin ve anlamın kurulduğu kültürel bir inşa aracıdır. Açık ya da bariz bir “mesaj” yoktur; tıpkı, nötr bir temsil aracı olmama-sı gibi, kendi bağlamları, bizim bedenlerimiz ve benliklerimiz tara-tından imlenmeyen bir dil de yoktur.³⁷ Bakışlarımızı Batı’nın yerel

35. Edmond Jabès, *The Book of Questions*, c. 1, Middletown: Wesleyan Univer-sity Press, 1976, s. 50.

36. Vicki Kirby, “Corporeographies”, *Inscriptions* 5, 1989, s. 112.

37. A.g.y., ss. 112 – 13.

yeraltı dünyalarından, gizli tarihlerinden ve madun [subaltern] kültürlerinden kaydınp başka yerlerdeki çağdaş metropol kültürlerinin daha ötelerdeki ufuklarına ve topraklarına yönelttiğimizde, potansiyel olarak paylaşılan ama yine de farklılaştırılan bir materyal olarak böyle bir dil anlayışı daha da bileşik hale gelir. Çünkü burada “tipik olan” artık Londra ya da New York değil, Mexico City ve Kalküta –yani, artık bir Avro-Amerikalı norm tarafından düzenlendiği varsayılamayacak bağlamlar ve diller– olabilir.

Evrensellerin parçalanması bedende kesin olarak iz bırakır. Tarihsel ve kültürel farklılaşmayı kabul edince, artık bedeni, izleyen toplumsal faaliyetin edilgen zemini ya da değişmezi olarak düşünmek mümkün değildir. Beden de ne sabit olarak görülebilecek ne de kesin addedilebilecek tarihsel ve toplumsal bir mınıktadır. Çünkü, Vicki Kirby’nin işaret ettiği gibi, bedenın varsayılan göndergesi esnek bir mınıka haline gelir. Çoklu söylemlerce aralarına girilen, çapraz kesilen ve farklı dil, zaman ve uzamlarda inşa edilen, türlü biçimlerde somutlaştırılan [bedenselleştirilen] farklı anlamlarla kavranan ve yaşanan bir mınıka.³⁸ Dünyaya, olanaklarına ve bireylerine olumsal bir tutumla yaklaşmak, bizi, farklılıkların var olma imkânı bulacağı eşiğe getirir ve “şeylerin düzeninde içrek dirençler göz önüne alındığında, dünyaya tamamen hâkim olma projesine, aldatici bir hedef peşinde koşarken her şeyi bir deli gömleğine indirgeyeceği gerekçesiyle kuşku duymaya çağırır.”³⁹

Daha önce çevresel ve marjinal olan, artık merkezde ortaya çıkmaktadır. Çünkü modern metropol figürünü oluşturan, göçerdir: Efendilerin sokaklarını ele geçirip dillerini yeniden icat ederek, metropol estetiğinin ve yaşam tarzlarının etkin belirleyicisi odur. Bu durum eski düzeni rahatsız eder. Kentin alfabesinin yeniden yazılması ve daha önceki toplumsal düzen ve kültürel otoritenin altüst olması ve dağılmasıyla, böyle bir kesinti mevcut potansiyeli genişletir. Her şey, modernitenin dillerinin şekillenmesi ve kentin farklı ritimlere göre işlenip farklı bir tempoya uydurulmasındaki hünerde

38. A.g.y.

39. William E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, Oxford & New York: Basil Blackwell, 1989, s. 161.

ortaya konur. Bu, egemenin, efendinin –dilsel, edebi, kültürel, dinsel ve müziksel– dillerini konuşmaktır, ama daima farklı biçimde konuşmaktır. Dil ele geçirilir, parçalanır ve ardından yeni bir bükümle, beklenmedik bir aksanla ve hikâyenin akışında yeni bir sapsamayla yeniden toparlanır. Gayatri Spivak’ın dediği gibi, “Sömürgecilik sonrasında tüm metropoliten tanımlar dağıtılır. Sömürge sonrasında genel tarzı tarihselin alıntılanması, yeniden kazınması ve yeni bir yola sokulmasıdır.”⁴⁰

Modernliğin kuşatıcı temalarını –ulus ve edebiyatı, dili ve kimlik duygusu; metropol; merkez duygusu; psişik ve kültürel homojenlik duygusu– bozup sorgulayan şey, göçe refakat eden yayılma-
dır [etrafa saçılmadır]. Ötekini, radikal başkalığı tanıdığımızda, artık dünyanın merkezinde olmadığımızı kabul etmiş oluruz. Merkez ve varlık duygumuz değişir. Buna paralel olarak, tarihsel, kültürel ve psişik özneler olarak bizler de köklerimizden koparılır, varoluşumuza, hareket ve başkalaşım bağlamında karşılık vermeye zorlanı-
lız.

Bugün sorgulamaya ve yapısını çözmeye çağrıldığımız şey, te-
kil ve homojen bakış açısı, Rönesans’ta doğan ve sömürgecilik, emperyalizm ve modernitenin rasyonel versiyonuyla egemenliği-
nın zirvesine ulaşan perspektif ve eleştirel mesafe anlayışıdır. Dün-
yanın geriye kalan kısmının ve halklarının (“Doğu”nun, “yerli”nin, “
öteki”nin) tabi kılındığı farazi bir dünya egemenliğine –ressamın
“perçekçi” gözünden kültür antropologlarının ve eleştirel mesafede
durun tarihçinin “bilimsel” perspektifine kadar her tarafa sinen:
tanrısal bakış/bölgeye*– bugün artık meydan okunmaktadır. Dili,
bizzat aynı aracın, örneğin “İngilizce”nin, farklı farklı ikametlerini
göz önüne alarak kendisine karşı çevirmek, ondan, daima kısmi ve
taahhüt olduğu hakikatini zorla çekip çıkarmaktır: Dil belli bir yer-
den ve biri adına konuşur; belli bir uzamı, belli bir ortamı, belli bir
mediyet ve evindelik duygusunu inşa eder.

⁴⁰ Spivak burada aydınlatıcı biçimde şöyle sürdürüyor sözlerini: *The Satanic Verses* [Şeytan Ayetleri] Avrupalı avangardlar içinde değerlendirilemez; öte yandan ise Avrupalı avangardların başarı ve başarısızlıkları bunda da var.” Gayatri Spivak, “Reading The Satanic Verses”, *Third Text* 11, Yaz 1990, s. 41.

İngilizce okunuşları aynı, yazılışları farklı olan sight/site kelimeleriyle yapılan bir
oyunu. (y.h.n.)

Hiçbirimiz, sanki daha önceki tarihimizi tümüyle terk edip öyle kolayca başka birini seçebilirmişiz gibi, farklı bir dili seçemeyiz. Daha önceki bilgi, dil ve kimlik anlayışımızı ve bize özgü mirasımızı, öykümüzden öyle silip atamayız, üzerini karalayamayız. Miras olarak devraldığımız şeyler –kültür, tarih, dil, gelenek, kimlik duygusu– imha edilmez ama parçalanır, sorgulamaya açılır, yeneden yazılır ve yeni bir yöne sokulur. Dilimizin ve kimliklerimizin unsurları ve ilişkileri, ne yeni ve daha eleştirel bir uyumlu bütünde yeniden bir araya getirilebilir ne de terk edilip reddedilebilir. Şimdi içinde bulunduğumuz muntaka açıktır, boşluklarla doludur: Tekil bir merkeze, kökene ya da bakış açısına indirgenemez bir aşırılıktır. Bu aralıklarda ve yaşamlarımızın imlemesinde başka hikâyeler, diller ve kimlikler de duyulabilir, karşımıza çıkabilir ve deneyimlenebilir. Varlık, kimlik ve dil duygumuz, hareket yoluyla deneyimlenir ve hareketten çıkar: “Ben” bu hareketten önce var olup ardından da dünyaya katılmaz, “Ben” sürekli olarak dünyadaki böyle bir harekette biçimlenir ve yeniden biçimlenir.

Ezelden beri ve umutsuzca yürüttüğümüz ayırma, içirme ve onarma çabalarımıza rağmen kategoriler daima sızdırır. “Ben”in açık (asla sonlu olmayan) bütünlüğünü biçimlendiren katmanlarından hangisi gereksiz, sahte ve yoz olduğu için elenecek ve hangisi saf, doğru, gerçek, hakiki, orijinal ve otantik diye adlandırılacaktır?⁴¹
... O eski ünlü “Ben”, yumuşatarak söylersek, yalnızca bir kabul, bir sav ama hiç de “dolaysız kesinlik” değildir.⁴²

Bu harekette bizim kimlik duygumuz asla kesinliğe kavuşturulup ortadan kaldırılamaz. Ben, öz bilinçli bir tutumla, yolculuğu durdurmaya ve rahatlatıcı varlık kategorilerine (örneğin beyaz, İngiliz ve erkek kategorilerine) sığınmaya çalışabilir ve böylelikle de konuşmayı burada kesebilirim. Ancak hepimizi pençesine alan hareket, içine atıldığımız ve içinde zuhur ettiğimiz diller ve tarihler, böylece bireysel bir iradenin etki alanının ötesinde yatar. Kimliklerimizin

41. Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1989, s. 94.

42. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Harmondsworth: Penguin, 1973, s. 28 – 29.

karmaşık ve yapılanmış doğasının farkında olmak, bize başka olanakların kapısını açan bir anahtar sunar: Bu, hikâyemizdeki öteki hikâyeleri görmek, modern bireyin görünür tamamlanmışlığındaki tutarsızlığı, yabancılaşmayı, yabancı tarafından açılan ve onu tahrip ederek içimizdeki yabancı sorununu tanımaya zorlayan gediği keşfetmektir.⁴³ Dolayısıyla, kimlik hareket halinde şekillenir. “Kimlik, ‘dillendirilemeyen’ öznellik hikâyelerinin tarihsel ve kültürel anlatılarla buluştuğu istikrarsız noktada biçimlenir.”⁴⁴ Bu geçişte ve orada inşa ettiğimiz yer ve aidiyet duygusunda, bireysel hikâyelerimiz, bilinçdışı güdü ve arzularımız daima olumsal olan, geçiş halinde, bir hedefi ve sonu olmayan bir biçim alır.

Böyle bir yolculuk açık uçludur ve tamamlanmamıştır. İçinde sabit bir kimliğin ya da nihai bir varış noktasının olmadığı süregiden bir fabl, bir icat ve bir inşadır. Dillerimizin dışında hiçbir nihai gönderge mevcut değildir. Nietzsche’nin altını çizdiği gibi, olgular yoktur, yalnızca yorumlar vardır. Tıpkı ulus anlatısında “hayali bir cemaat”in inşası, herhangi bir coğrafi ya da fiziksel gerçeklik kadar fantezi ve tahayyül tarafından beslenen bir aidiyet duygusu da söz konusuysa, bunun gibi kendilik duygumuz da bir hayal ürünüdür, bir kurgudur, belli bir anlamlı hikâyedir. Bizler kendimizi kesinlikle açık ya da parçalanmış değil, bütün olarak, tamam olarak, mükemmel bir kimlik sahibi olarak tahayyül ederiz. Kendimizi, hayatlarımızı kuran anlatıların nesneleri değil de yazarları olarak tahayyül ederiz. Edimde bulunmamızı sağlayan şey bu hayali kapanmadır. Ancak, bana kalırsa, bugün bizler böyle bir tamlığın bir kurgu olduğunu, kaçınılmaz bir başarısızlık olduğunu görürken “sanki” bütün bir kimlik “sahibiymişiz” gibi dilek-şart [subjunctive] kipinde davranmayı öğrenmeye başlıyoruz.⁴⁵ İşte kendiliklerimizin sınırla-

43. Julia Kristeva, *Stranieri a se stessi*, Milano: Feltrinelli, 1990, s. 10; *Etrangers a nous-meme*, Paris: Fayard, 1988.

44. Stuart Hall, “Minimal Selves”, L. Appignanesi (der.) içinde, *Identity. The Real Me. Post-Modernism and the Question of Identity*, ICA Documents 6, Londra, ICA, 1987, s. 44.

45 “... ‘neden’ ve ‘sonuç’ yalnızca saf kavramlar olarak iş görmeli, yani ad verme ve karşılıklı anlaşma amacıyla, uzlaşımalsal uyduruklar olarak; açıklama amacıyla değil.” Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Harmondsworth: Penguin, 1973, s. 33.

rını ve bununla birlikte de, akabindeki farklılıklar üzerinden diyalog kurulabileceğini anlamamızı sağlayan, bu görmedir. Bu, Heidegger'in işaret ettiği gibi, şeylerin saçıldığı, hem bize doğru hem de bizden başkalarına doğru açıldığı sınır ya da ufuktur. Bu kurgusal bütün, bu "Ben", Nietzsche'nin diyebileceği gibi, hayatı idame ettiren bir kurgudur, bizleri bilinçdışının süreksizliklerinden, şizofreniden, özyıkımdan ve deliliğin entropisinden koruyup kollayan bir kurgudur. İşte bizim bütünlüğümüzü koruyan şey bu düğüm, "psşik yaşamın tam kalbindeki kimliğe direniş" boyunca hikâyelerin bu durmadan bağlantısıdır.⁴⁶

Görünürde önerdiği çözüm –bütün, tam ve mükemmel "Ben"– ne denli hayali ve kurgusal olursa olsun, böyle bir inşa aynı zamanda bir hikâyedir, kültürel bir anlatıdır, tıpkı bütün öteki gerçeklikler gibi uydurulmuş bir gerçekliktir. Ve paradoksal olarak, herhangi bir edimi sürdürmek için gereken kapanmanın asgari edimbilgisinin ötesinde düşünmek, ancak bu kurgusal tutarlılık içinde mümkündür. Eğer burada son noktayı koyarak ve dolayısıyla da açıklamanın şekil, anlam ve gücünü kazanmasına fırsat vererek Nietzsche'nin dünyanın kurgusallığına yaptığı vurguyu hatırlayacak olursak, inşamızın değişebilirliği; bunun yanında da, anlatı ve kimliğimizin kırılğanlığı sürekli hatırlatılır bize.⁴⁷ Bu, bu aralıkta katı bir sınır değil, potansiyel bir geçişin gölge hattını görmektir.

Gerçek ile kurgunun, tarih ile anlatının, rasyonel kapanma ile bilinçdışı açılmanın genellikle ayrı dünyaları arasındaki bu birbirine geçişte, metafor, bunu kesintiye uğratmak, bozmak ve karmaşık-

46. Buradaki düğüm metaforunu A. S. Byatt'tan aldım, bkz. Byatt, "Identity and the Writer", L. Appignanesi (der.) içinde, *Identity. The Real Me. Post-Modernism and the Question of Identity*, CIA Documents 6, Londra, ICA, 1987, s. 26. Alıntı için bkz. Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Londra: Verso 1986 s. 91.

47. Bu, Stuart Hall'un, herhangi bir siyaset ya da kimliğin eklemlenebilmesi için keyfi çerçevelemelerin zorunluluğuna ilişkin yaptığı yorumları biraz daha ileriye taşımak ya da bükme; bkz., "Minimal Selves", L. Appignanesi (der.) *Identity. The Real Me. Post-Modernism and the Question of Identity* içinde, CIA Documents 6, Londra, ICA, 1987, s. 45. Nietzsche'ci argümanın "tamamen icat edilen koşulsuz ve aynılık dünyası" bağlamında açılımı için *Beyond Good and Evil*'in (Harmondsworth, Penguin, 1973) Birinci Kısımına bakınız: "Felsefecilerin Önyargıları Üstüne".

laştırmak için ardıl çizgisellik ve rasyonel açıklama içinde kayıp gideler. Analitik ile şiirsel birbirine bulaşır, gerçeklik ile fantastik olan karışır. Çizgisellik, rasyonel açıklama ve “Ben”in görünür kapanması, başka bir hikâyenin araya girmesi ve kesintiye uğratılmasıyla saptırılır, karışıklığa sürüklenir ve yerinden edilir. Burada dil ille ki nihai çözüme ve erekliliğe doğru kesin bir açılımı değil, potansiyel bir sesler girdabına girmeyi ve bazen durdurmayı bazen de içini gezmeyi seçtiğimiz bir anlam yayılımını içerir.

Buna göre, hareket ve göç –Afrika’dan Amerika’ya, kırsaldan kente, eski sömürgelerden metropollere– karmaşık bir dönüşümü içerir. Çünkü “modernite”nin ya da “kapitalizm”in genelliklerinin ötesinde, bu deneyimleri ve tarihleri birleştiren tekil bir çerçeve ya da bilişsel bir harita yoktur. Bu, “hakikat”in güvenilir bir şekilde öne sürülebileceği ayrıcalıklı hiçbir gerçeklik temsili, tekil hiçbir dil ya da lisan olmadını ima eder. Dil, mit ve metafor çaprazında karşılıklı bağlantılılıklar vardır, ama bunlar otomatik olarak müşterek bir kabule ya da kimliğe yol açmazlar. Dil, mit ve metafor ortak olabilirler, ancak aynı zamanda da farklı biçimlerde yaşanır. Gerçekten de, paradoksal biçimde, kolektif bir sentaksa –televizyon, rock müziğine, “İngilizce”ye – artan oranda bir erişim, aynı zamanda da farklılaşmış bir dünyanın yayılım ve karmaşıklığını kaydetme aracı sağlar.

Bu değişken paylaşımda, tamamlanmış ya da kapatılmış hiçbir açıklama yoktur. Hareket ve çoğulluk, her şeyi aynı ve görünüşte şeffaf olan “tarih” ya da “bilgi” söylemine indirgemeye çalışan her türlü mantığın kâbusudur. Tıpkı dilin kendisi gibi bu kısmi formlar, bu tamamlanmamış karşılaşmalar da “tarihin bütüncülüğü”nü yalancılaştıran yeni karşılaşmaların, yeni açılımların prova edilmiş eşiklerini sağlar.⁴⁸ Bunun için de, tekil hiçbir anlatı ya da otoritenin –ulusun, ırkın, Batı’nın– hakikati ya da mükemmel okumayı temsil iddiasında olamayacağı bir melezlik durumuna girmeyi içerir.

⁴⁸ Tümüyle bilinmeyen betimlerken bile, bunu bildiklerimiz ya da kısmen bildiklerimiz bağlamında yapabiliriz. Kategorilerimizin başarısız-
⁴⁹ Homi K. Bhabha, “DissemiNation”, Homi K. Bhabha (der.), *Nation and Narration* içinde, Londra & New York: Routledge, 1990, s. 318.

lığını kabul etmek yerine, ampirik deneyimleri bu kategorilere uyacak şekilde bir kuşa benzetmeye bayılırız.

Böylesi tercüme sorunları sadece Batı'ya özgü değildir. İlk defa bir domuzla karşılaşan insanların anlatıldığı bir Yerli halk hikâyesi vardır. Bu insanlar ilkin şaşakalırlar. Sonra içlerinden biri gayet kendinden emin bir halde, bunun yemeyi abartmış bir fare olduğunu iddia eder. Bir başkası ise buna itiraz eder ve yine aynı bilmishlikle, bunun aç kaldığı için bu hale gelmiş bir fil olduğunu söyler. Hiçbiri mevcut kategorilerini bir kenara bırakıp da bunun yeni bir deneyim olduğunu kabul etmeye yanaşmaya niyetli değildir.⁴⁹

Guyanali yazar ve eleştirmen Wilson Harris'in yakın zamanlarda işaret ettiği gibi –tıpkı “Avrupa” sözcüğünün fiziksel bir uzamdan daha fazlasını anlatması gibi– hareket ve marjinallik deneyimleri, bizi sadece coğrafi yerleşimlere yönlendirmekle kalmaz, aynı zamanda ve daha da önemlisi, kültürel oluşumlara ve yeni ortaya çıkmakta olan kültürel kapasitelere ilişkin eleştirel bir açı ya da perspektif sunar.⁵⁰

Hareket, marjinallik ve modern hayata ilişkin anlayışımızdaki bu dönüşüm, yerkürenin metropolleşmesiyle, Raymond Williams'ın sözleriyle söylersek, kent modelinin çağdaş dünyanın modeli haline gelmesiyle derinden bağlantılıdır.⁵¹ Göçerin köksüzlük duygusu, farklı dünyalar arasında, yitirilmiş bir geçmiş ile bütünleşilememiş bir şimdiki zaman arasında kalmışlık duygusu, belki de bu (post)modern duruma en uygun metaforudur. Bu, sadece siyah diasporanın değil aynı zamanda Yahudi, Hintli, Müslüman ve Filistinli diasporaları da dahil olmak üzere diaspora temasının altını çizer ve bizleri, eski marjinal unsurların bugün artık merkeze taşındığı süreçlerin içine çeker. Buna ek olarak, Salman Rushdie'nin *Midnight's Children*'ı [Geceyarısı Çocukları], V.S. Naipaul'un *The Enigma of Arrival*'ı, Michelle Cliff'in *No Telephone to Heaven*'ı ve Edward Kamau Brathwaite'in şiirsel *X/Self*'i gibi birbirinden çok

49. Ashis Nandy, “Dialogue and the Diaspora”, *Third Text* 11, Yaz 1990, s. 102.

50. Wilson Harris, “In the Name of Liberty”, *Third Text* 11, Yaz 1990.

51. Bkz. “The New Metropolis” başlıklı bölüm, Raymond Williams, *The Country and the City* içinde, Londra: Chatto & Windus, 1973.

* Bkz. *Geceyarısı Çocukları*, çev.: Aslı Biçen, Metis Yay., 2000.

farklı sömürgecilik sonrası romanlarının ortak karakteri olan göçü, hareketi ve tarihsel melezlik hasadını düşünün ve bunları, Batı'daki birçok insanın medya, turizm ve seyahat yoluyla yaptıkları daha mütevazı dünya turlarının ve bunun gerçeklik, zaman ve uzam anlayışlarımıza olan etkilerinin bağlamına oturtun. Yerlerin adlarını söyleyerek –Trinidad, Kingston, Londra, Paris, Yeni Delhi, New York– işitsel, sindirimsel ve görsel hazları zihninizde canlandırırken hem gerçek hem de, Italo Calvino'nun ifadesiyle, görünmez kentlerle, sembolik ve *gerçek* başlıkları başka bir şans, yeni bir soru ve bir başka açılma sunan yerlerle karşılaşırsınız.

Ne var ki, eşzamanlı olarak hem bağlantı hem de ayrım sunan pörünüşte ortak bu şebeke, insanların ve halkların savaş, ekonomik yoksunluk, siyasi baskılar, yoksulluk ve ırkçı kölelik sonucu zorlandıkları göç ve sürgünler ile metropol yaşamının özelliği olan ve medya, enformasyon, teknoloji, reklam, turizm ve genelleştirilmiş tüketim kültürü tarafından temsil edilen ve ayrıcalıklı hareket kamalarında gerçekleşen dağınık hareketlilik anlayışı arasındaki gerçek farklılıkları ortadan kaldırmaz.⁵² Böylesi bağlantılar ve farklılıklar arasındaki gedikte, öztepkisel ulusal üslup ve onun oluşumunda, meydana getirilişinde dışsal göndergelerin yabancı düşmanlığına dayalı reddinin yumağını çözmeye başlayabiliriz. Bu birer örneğin İngiliz tarihi, dili, edebiyatı ve kimliğinin yerleşik veriyonlarına sinmiş olan, Afrika ve New York'un da Londra'nın güneyindeki siyah kozmopolitliğinin bir parçasını oluşturduğunun ya da bazı Birmingham kimliklerinin Bombay'daki selüloide hasredilmesi, bir hayalden beslenebilmesinin reddine itiraz etme olanağı verir. Bu, modernitenin doğuşunun sadece ve tek taraflı biçimde Avrupa'nın yayılım tarihinde ve dünyayı kendi suretinde –Sanayi Devrimini, kapitalizm, temsili demokrasi– yeniden yaratmasının kiplerinde yatmadığını gösterir. Modernitenin doğuşu aynı zamanda her eşit biçimde de kendi tarihini, benim tarihimi, modernitenin ve "iletme"nin tarihini mümkün kılan etnik, dinsel ve kültürel baş-

⁵² Bu küreselleşmiş göç ve sonucundaki kültürel melezleşmedeki öteki büyüleyici bağlantılar için bkz. Peter Wollen, "Tourism, Language and Art", *New Formations* 12, Kış 1990.

kalıkların vahşice bastırılmalarında, siyah Afrika diasporasının yaşadığı vahşette, Atlantik ırkçı köle sisteminde, etnik tehcirlerde ve yeryüzünün emperyalist güçlerce sömürülmesinde yatar. Paul Gilroy'un parlak bir şekilde işaret ettiği gibi, XIX. yüzyılın ortalarında Charleston'da, Bristol'da ya da Kingston'da yaşamış olan siyah bir kadın, erkek ya da çocuğun, onların köleleştirilmesi ve ırkçı aşağılanması üzerine kurulan ilerleme ve modern ulus-devletin yalnızca kurbanı değil, ayrıca onun üreticisi, oluşturucusu, modern Avro-Amerikan toplumlarının kurucu kültürel ve tarihsel dokusunun da parçası oluşlarında vahiy niteliğinde bir anlam vardır.⁵³

G. GEDİK

Hakikat niyetin ölümüdür.

Walter Benjamin⁵⁴

Batılı entelektüel, adlandırma dili aracılığıyla kendi cehaletini kut-sar ("Avrupa Uyrugu"), dünyanın geri kalanını şeffaflaştırır ("As-ya", "Afrika", "Latin Amerika"), yer tayini ve farklılığın gerçek mesafesini ve ardından gelen "sessizlik ölçütü"nü siler.⁵⁵ Yine de bu eşitsiz mübadele hikâyesinde çarpıcı bir nokta vardır. Kendisi de çevreden (Cezayir) ve diasporadan (Yahudi) çıkan bir ses olan Jacques Derrida, 1970'li ve 1980'li yıllar boyunca, metropoldeki sol eleştirmenlerin neredeyse tamamı tarafından, yapısökümün sözde gayri siyasileştirilmiş bir dil kullandığı gerekçesiyle suçlandı. Bununla birlikte Derrida, kendi eserlerinin yanlış yerlere çekilmesinin yol açtığı yarıktaki, siyasal ve kültürel söylemlerin ve özellikle de maduniyet çalışmalarının ve sömürgecilik sonrası eleştiri alanındaki söylemlerin kapsamlı biçimde yeniden değerlendirilmesini kışkırttı. Dilde gedikler açan ve dilin farazi birliğini ve metafizik oto-

53. Paul Gilroy, *Promised Lands*, Londra: Verso, 1993.

54. Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, Londra: Verso, 1990, s. 36.

55. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", C. Nelson ve L. Grossberg (der.), *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, Urbana: University of Illinois Press, 1988, s. 272 – 80.

itesini sorgulayan Derrida'nın eserleri, başka dünyaların boy gösterebileceği ve hegemonik Avrupa metnini kuşatan boşluğu doldurmaya başlayabileceği uzamlar önerdi.⁵⁶ Derrida, anlamı askıya almak, sorgulamak, ertelemek ve başkalaştırmak suretiyle, tarihsel bir suskunluğu kırma ve şaşmaz bir şekilde "bir iç fayda"ya yol veren bir hakikati hedefleyen etnik-merkezci bir çıkarımı sorgulama fırsatı yarattı.⁵⁷

Bu bizi, önceleri sakınılan, dışlanan, gülünç duruma düşürülen ve göz ardı edilen şeylerin dile girmesinin ardından, daha önceleri sessiz toprakların, ne kadar kısmi ve sınırlı olursa olsun ortaya koyduğu dil ve kültürdeki yırtığı hesaba katma noktasına getirdi. İngilizcenin –ki burada bu terminoloji sadece dilsel pratiği değil, aynı zamanda bir edebiyatı, bir kültürü, bir tarihi, bir ulusu ve bir kimliği temsil ediyor– kalbinde ve İmparatorluğun uçlarına ve oradan da yeniden merkezine doğru giden tarihsel geçitte, bir zamanların tek parçalı duyarlılığı yeniden yazılıyor, parçalanıyor, bölünüyor, işgal ediliyor ve dönüştürülüyor. Ne zaman ki, "Batı'nın imgeseli" (Edward Said) artık fiziksel olarak başka bir yerde, haritanın kenarlarında, tarihin, kültürün, bilgi ve estetiğin marjinlerinde uzanmayıp da çevreden göçüp çağdaş metropole yerleşmeye başlar, işte o zaman bizim hikâyemiz ve sakini olduğumuz diller de bu yeni ve ivedi koordinatların baskısı altında içine doğru patlar.

Avrupa'nın ulusal dil, edebiyat ve kimlik arasındaki o eski birbirine geçmişliğinin bağları çözülmekte ve modern milliyetçilik destanı, çok daha karmaşık örüntülerden doğan aciliyetleriyle karşılaşmak için açılmaya zorlanmakta. Ve işte bu gecikmiş karşılaşmayla birlikte bizler "öteki"nin inşasının, "kendiliklerimiz"nin tarihsel, kültürel ve ahlâki anlamda yeniden üretiminin ve *kendi* tikel dünya, merkez, bilgi ve iktidar anlayışımızın olmazsa olmaz temeli olduğunu nihayet anlamaya başlıyoruz. Adlandırmak ele geçirmektir, evcilleştirmek ise himaye altına almaktır. Bizler farklılıkları genellikle, sadece kendi dilimiz, bilgimiz ve denetimimiz dahilinde kaldıkları sürece kabul etmeye yanasırız.

⁵⁶ A.g.y., s. 292 – 4.

⁵⁷ Jacques Derrida, aktarılan yer için bkz. a.g.y., s. 293.

Fakat eğer, Benjamin'in, Wittgenstein'in ve Heidegger'in vur-guladıkları gibi, bizler dilin sakinleri isek ve dilin sınırları da bizim dünyamızın sınırları ise, o zaman dilin dokusu içinde ötekilerle karşılaşmak dili sündürmek, katlamak, sorgulamak ve yeniden yaratmak demektir. Görünür bir ortaklık içinde farklı dünyalarla, tarihlerle, kültürlerle ve deneyimlerle karşılaşmak çok yüklü ve gerilimli bir pratiktir. Bu daima belirsizlik ve korkunun eşlik ettiği bir buluşmadır, kendinizi yola koymaktır. Çünkü bu, daha önceki bir kendilik duygusuyla, akıl ve kesinlik anlayışıyla bir karşılaşmayı gerektirir. "Dünyanın hâkimi olmayışına tahammül edemeyen bir kendilik, kendi tikelliğini ve sınırlarını somutlaştırdığı için ötekilerden korkar ve nefret eder; ve ötekiliği her fırsatta kendi modeline dayalı bir kimlik ve aynılığa indirgemeye çalışır."⁵⁸

Bu sorgulama sürecinde, yolcusu olduğumuz ve içinden ilerleme ve uygarlık yolu üzerinde bırakılmış öteki dünyalara gerisin geri baktığımız zaman treni, rayından çıkma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Dil ve kimliklerin salınımlarında kuşku tohumları yeşerir. Kim bilir belki yolculuk anlayışımız sadece tek bir istikamette uzanmıyordur; belki de yolun sonunda bizim "tek yol ileri" anlayışımızı doğrulayacak olan bir hedef yoktur? Belki de tek kurtuluşu nihayetinde ardımızda, zaten geride bıraktığımızı düşündüğümüz molozlarda, sefalette ve karmaşada yatan bir gelecek tarafından kör edilmiş gözlerle yol alıyoruzdur? Hakikat ile donatılmış, o eski amaç duygusuyla yol almak, sanki küffar diyarlarına ilahi müjde götürüyormuşçasına, bir misyon varsayımıyla hareket etmektir. Bu, tarihin ve varlığın çapraşık topraklarını kestirmeden geçen yolları temsil eden bir merkezden geldiğimizi iddia etmektir. Bir zamanlar sömürgecilik, ırkçılık ve emperyalizmin ateşli bir şekilde abartılan bağlamında izlenen Batı'nın farazi yazgı projesini, bu kez daha alt perdeden ve daha iyilikçi tonda gizliden yürütmek demektir.

Batı'nın yazgısının reddinin illa ki sadece tarihsel unutuşa ve kültürel intihara kaymak anlamına gelmediği açıktır. Her yerde ve her fırsatta (bilim adına, rasyonalizm, teknoloji ve bilgi adına) nu-

58. Elizabeth Grosz, "Judaism and Exile. The Ethics of Otherness", *New Formations* 12, Kış 1990, s. 81.

tuk atma peşinde koşmak yerine, belki de dinleme alışkanlığını kazanmak, yani dilimizi ve evcilleştirme ilkelerimizi söyleşinin, diyalogun ve hatta anlaşılmazlığın beklenmedik sonuçlarına açmak gerekir. Bu yalnızca ekonomik, kültürel ve simgesel iktidarların eşitsiz dağılımını kaydetmeye de hizmet edebilir. Ancak, sınırları işaretlemekle, kendimizi zaten bir açılma olasılığına açmış oluruz. Çünkü böylece farklılıkların dinlenmesine izin verilen, hem konuşanların hem de konuşma sentaksının değişme riski taşıdığı belirsiz bir uzama atılmış oluruz.

Bu, dilsel çerçevenin bir zamanlar sunduğu mutlakçılığı kaçınılmaz bir şekilde zayıflatır; bu çerçeve ki, eskiden onun içinde yükselen ulusal bir dil ve edebiyat, kültürel ve ulusal kimliğimizin çok büyük bir kısmı için kesişen anlatılar, oydaşım gelenekleri ve mitler bağlamlar sağlıyordu. Bu aynı zamanda dildeki tikel aidiyet duygusunun sınırlarını işaret eder ve bizleri, zayıflatılmış ve daha da sınırlandırılmış kendi ifade anlayışımızla dışarıya açılmaya teşvik eder. Ulusal bir dilin, edebiyatın ve kimliğin kısıtlamalarında unakşedilmek zorunda olunmayan bu öteki cemaat duygusu üzerinde düşünmek, göç ve hareketin tarihsel mecazlarının merkezi olduğu modernizmin o yanını kavramaktır.

Keşifler, fetihler ve ardından uzamın Avrupa-merkezli evcilleştirmeni en uç noktasına, günümüz turizminde ve bilgiye “tarafsız” bakışta ulaşır. Ancak açıklamayı bu noktada sonuçlandırmak, hikâvenin diğer yüzünde yatan müphemlik ve gizi yadsımaktır. Bu yalnızca Conradçı çözülmeye giden sıçramayı yapmayı reddetmek değildir. Her şeyden önce, bu yolculukta yalnızca kendiliğin ve ayırtıcılığın bir doğrulanmasını görmek, belirsizlikle, bilinmeyenle, söylenemeyenle ve saptanamayanla karşılaşmaların kaydını reddeden bir doğrulamayı görmektir. Her şeyin gün gibi ortada olduğunu ve yızemli hiçbir şeyin olmadığını, dilin kesin olduğunu ve Conrad’ın *Lord Jim*’de, “son söz söylenmez – muhtemelen de asla söylenmeyecektir” diye ifade ettiğindeki gibi, anlamın çözülemez ruhunda bir “karanlığın yüreği”nin olmadığını varsaymaktır.⁵⁹

⁵⁹ Allon White’in *The Uses of Obscurity. The Fiction of Early Modernism*’indeki (Londra, Routledge & Kegan Paul, 1981) Conrad üzerine olan bölüme bakınız.

“Yolculuğun haritasını çıkarma”daki böyle bir başarısızlık, aklın “öteki” tarafına yönelmenin bir reddini ve bu yüzden de tıpkı “Doğu”suz “Batı”nın olmaması gibi, ışığın yalnızca gölgeleri bağlamında anlaşılabilceğini kavramadaki bir başarısızlığı içerir. Bu, benim dilsel, kültürel ve tarihsel uzamımın “dışarıdakiler” ile bağıntılı olduğunu göz ardı etmek demektir, onun bu farklılıkla konumlanıp yerleştirildiğini kasten bilmezden gelmektir. Bu tamamlanmamışlıkta benim kısmi ve taraflı okumalarımın tarihsel ve etik anlamı yatar. Çünkü onun *bütün* anlamı sadece bir aşırılık, kapanıştan kaçan ve dilimi geride bırakan bir şey olarak algılanabilir. Etkinliklerimize bu farkındalığı nakşetmek, dilimizin açıklığında başka anlamların ve başka kayıtların da olduğunu varsaymaktır.

Eğer bilgi olarak kabul edilen şeyler dilin içinde ortaya çıkıyorsa, o zaman eleştirel bilgi, bizzat dilin kendisinin de irdelenmesini içerir. Bu, Batı düşüncesinin egemen fikrini, aklın, konuşlandırıldığı dilden, tarihsel ve kültürel koşullardan bağımsız olarak işlediğine ilişkin zamandışı, metafizik fikri değiştirmek demektir. Bu, Yunan düşüncesinde Batı felsefesinin temeli olarak oluşturulan hakikat ile mantık arasındaki farazi bağlantıyı koparmaktır. Bu, “felsefenin sonunu ve düşünce görevini” takdim eder. Çünkü bu, dilin, tarihin, kültürün ve varlığın kirliliğinin ve hilelerinin ötesinde bir şekilde varolan saf bir akıl olasılığından kuşku duymaktır.⁶⁰

Zira, bizzat aklın kendisi bir metaforudur. Bir “şey”in dil içindeki taşınımını, dönüşümünü ve tercüme edilmesini içerir. Bu şeyin metaforik süreçlerde resmedilmesi eleştirel ve şiirsel adlandırma arasındaki ayrımın yeniden bulanıklaştığını gösterir ve birinin hakikate öyle ya da böyle diğerinden daha yakın olduğu varsayımını sorgulanabilir hale getirir. Tercümede –“tanık olmanın tarihsel zorunluluğunun metaforu”– sessizlik ve kıyaslanamazlık olasılığıyla karşı karşıya bırakılırız.⁶¹ Bu görev (Walter Benjamin’in denemesinin

60. Alıntılanan ibare Heidegger’in son denemelerinden birindendir, “The End of Philosophy and the Task of Thinking”, Martin Heidegger, *Basic Writings* içinde, New York: Harper & Row, 1977.

61. Alıntı için Shoshana Felman’in Paul de Man hakkındaki parlak denemesine bakınız, “Paul de Man’s Silence”, *Critical Inquiry* 15 (4), Yaz 1989, s. 734.

başlığıyla, çevirmenin işlevi*), Almanca aslında görevin –Aufgabe– işaret ettiği ve Paul de Man’ın altını çizdiği gibi, ayrıca bir imkânsızlık, bir yenilgidir: “Çevirmen, orijinalinde orada olanı yeniden keşfetme görevini bırakmak zorundadır”.⁶² *Tradurre è tradire*: Tercüme etmek, asıl niyete ya da metafizik hakikate ihanet etmektir. Benjamin’in denemesi “tercüme etmenin imkânsız olduğunu” onaylar. Shoshana Felman’ın imalı biçimde iddia ettiği gibi, Paul de Man sadece, yeniden kendini açıklayan bir bütüne kavuşturmakla metnin –Walter Benjamin’in– gövdesinden kurtulmanın imkânsız olduğunu kabul ediyordu. Bu hikâye, bu tarih, ne halledilir ne de kapanır, gövdeden kurtulmaksızın okunmak zorundadır.⁶³

İşte bizi hem rehine hem de dayanak olarak tutan, bu dildir. Bilginin inşa edildiği, dil faaliyetiyle üretildiği, sürekli olarak yeniden yazıldığı, yeniden zikredildiği ve yeniden yerleştirildiği fikri, “doğal” bir hakikat ve onun apaçık olgusallığı fikrine yönelik tüm destek arayışlarını boşa çıkarır. İşte, dilin imkânlarını ve anlamın bu sonu gelmez etkinliklerini açığa çıkaran, lisanın [tongue] “doğallığı”na karşı bu dirençtir.

H. KÖKSÜZLÜĞE KÖK SALMAK

Siegfried Kracauer, *History: The Last Things Before the Last* adlı eserinde, tarihin motorunun akıl ile gerçeklik arasındaki özdeşmezlik [non-identity] olduğunu savunuyordu. Modernitenin en önemli parçalarından biri olan modern tarihyazımının ortaya çıkışıyla fotoğrafçılığın doğuşunu ve bunların ortak tekliflerini karşılaştırıyordu; bu teklif, Leopold von Ranke’nin deyişiyle, “şeylerin aslında nasıl olduğuydu”. Kracauer’in bu iki modern temsil biçimi –fotoğrafçılık ile tarihyazımı– arasında çizdiği analogi, imgelerce kurulan bir zaman ve hafıza anlayışını doğrular. Ancak eşzamanlı olarak da bizi huzursuz edici bir gedikle karşı karşıya getirir. Ve işte, zamanın

Bkz. *Parlıtlar*, çev.: Yılmaz Öner, Belge Yay., 2. baskı, 2003; “Çevirmenin İşlevi”, ss. 105-119. (y.h.n.)

62. Paul de Man, *The Resistance to Theory*, aktaran, a.g.y., s. 736 – 39.

63. A.g.y., s. 738.

kırılışını ve tekil ve eşsiz bir Tarih'in homojen sürekliliğinin kopuşunu hesaba katmamızı sağlayan da bir imkânsızlık –“şeylerin aslında nasıl olduğunu” göstermenin imkânsızlığının– uzamının temsil ettiği bu gediktir. Nietzsche'den, Freud'dan sonra, feminizmden ve başka dünyaların devreye girmelerinden sonra, akıl ile gerçeklik, bilgi ile özne arasındaki özdeşliğin ortadan kalkması, bizi, dilimizdeki ve iletişimimizdeki rasyonel şeffaflık kandırmacasına meydan okuyan ufukların hızlı bir ardıllığını dikkate almaya zorluyor. Çünkü eğer akıl daha karmaşık, daima parçalı, açık, kısmi, taraflı ve eksik ise, onun ışığının gölgede bıraktığı mantıklarına hesaba katmaya teşvik ediliriz. Gölgede, müphemliğin duldasında yatan bilgilere yaklaşma cesareti buluruz. Bu, tüm dünyaların ve kronolojilerin sallantılı hale geldiği, sorgulama ve yeniden formüleştirmeye tabi tutulduğu sürekli karşılaşmaların belirsiz sonucu karşılığında eski kesinlikler terk edilirken o zor bırakma anını önermektedir. Bir kültür, dil, kurum, gelenek ve bir dizi tarih içindeki zaman ve yerinizi yeniden düşünmek, tam da bu kategorilerin amacını, yönünü ve sınırlarını yeniden düşündürmektir.

Proustçu “yitik zaman” arayışı ve en somut biçimini Yurtsuz Yahudi Ahasuerus tiplemesinde bulan bir tarihsel bilgi fikri arayışıyla birlikte Kracauer, imgenin epistemolojik değeri üzerinde ısrar ediyordu. Bunu, kitlesel eğlence, seyahat, dans, dedektif hikâyeleri ve otel lobileri üzerine, Weimar Cumhuriyeti döneminde yazdığı gazete makalelerinden tutun da tarih felsefesi üzerine kaleme alıp ölümünden sonra yayımlanan kitabına kadar bütün yazılarında görebilirsiniz. Çünkü, kendisinin de işaret ettiği gibi, kökenleri ne kadar mütevazı ve marjinal olursa olsun imgeler, “bizim şeylerin üzerinde değil, şeyler *yoluyla* düşünmemize yardımcı olurlar”.⁶⁴

Bu beni, imge tarafından üretilen seküler bilgi üzerine ve Kracauer'in çağdaşı Walter Benjamin'in geliştirdiği tez üzerine daha derinlemesine düşünmeye itiyor. Benjamin, tekniğin imkânlarıyla yeniden üretilebildiği dönemdeki sanat üzerine kaleme aldığı meşhur denemesinde, sanat eserlerinin seküler röprodüksiyonunun

64. Siegfried Kracauer, *History: The Last Things Before the Last*, New York: Oxford University Press, 1969, s. 192.

bunların siyasallaştırılmalarına yol açtığını savunuyordu. Bugün bizler bu yargıyı bilgi alanını da içine alacak şekilde genişletebiliriz. Teknik röprodüksiyon dillerine yerleşen ve bunları genişleten bizler, yalnızca imgenin değil, bilginin kendisinin de sek  lerle  tilmi   olduğunu ve bugün halesini yitirdiğini görüyoruz. Teknolojinin yavan   iirselli  inin tedarik ettiği zihinsel mimaride, sürekli olarak, böyle temelsiz bir kavramın sınırlarını ihlal etmek zorunda olan bilgiler inşa ediyoruz. Çünkü, kendimizi aynı anda bir yandan temsiller tarafından köklerimizden koparılırken, bir yandan da onlarda kök salarken buluyoruz. Kim bilir belki de, Heidegger'in iddia ettiği gibi, bu kapanma ve açılmanın birlikte varoluşu, bu durumun kurtarıcı gücünü açığa çıkartıyordu.⁶⁵

Barselona, aralık ayı. Biraz önce caddeye kuşbakışı bakan birinci katın balkonuna dikilmiş bir iskelet gördüm: Bir karnaval aksesuarı, bir bayram provokasyonu? Biraz ötede, barok alegorisinin başka bir yankısı var, bu kez en ferasetli yorumcularının birini kaydedecek bir sergi biçiminde. Carrer del Carme ile Carrer de Hospital arasında antik Hospital de la Santa Creu bulunur. Burada l'ancesc Abad'in bir enstalasyonu var: "La linia de Portbou. Homenatge a Walter Benjamin". Ama burası kapalı. Sonraki birkaç gün boyunca girebilirim umuduyla birkaç kez uğradım. Ama nafile. Tatil günleri kapalı olması, bir spe  lasyon alanı sunuyor. Walter Benjamin, koleksiyoncu, kent sokaklarının okuyucusu, kavşaklardaki d    n  r ve inci dalgıcı (Hannah Arendt) bu umulmadık randevudan ho  lanabilirdi. Hep Avrupa kültürünün (Alman, Fransız, Yahudi) marjinlerinde dolaşan Benjamin her yerde geçici s  relerde kalan bir g   erdi, geçiş halindeydi, sürekli sınır boylarına seyahat ederek zamanımıza seslenen bir sınır ruhuydu.

Aylar sonra Benjamin'in adı beni başka bir ize götürdü ve bir boşluktan d    r  p başka bir hikâyenin i  ine attı ve beni, fragmanı-

⁶⁵ Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology", Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, New York: Harper & Row, 1977.

nın süreksiz anlatısına tanık etti orada. Bir gazete yazısında, Benjamin'in, daha sonra François Truffaut'un Jules ve Jim (1961) adlı filminde ölümsüzleştirilen bir kişi ile düzenli olarak yazıştığını öğrendim. Filmde Oskar Werner tarafından canlandırılan Jules, gerçek hayatta Alman yazar Franz Hessel'di. 1910-30 döneminin Paris ve Berlin caddelerine, bulvarlarına ve meydanlarına ilişkin gözlemlerin yer aldığı kimi yarı-otobiyografik romanların yazarı olan ve kendisine de göndermede bulunduğu gibi, bu "flâneur filozof", 1929 yılında flâneur'lük üzerine Spazieren in Berlin adlı bir kitap (Bu kitap şimdi Ein Flaneur in Berlin adıyla yeniden yayımlandı) yayımladı.⁶⁶ Bu kitap Benjamin'in dikkatini çekti ve Benjamin de bu kitap hakkında "Flaneur'ün Dönüşü" başlıklı kısa bir deneme yazdı.

Hessel de tıpkı Benjamin gibi talihsizliğin peşini bırakmadığı birisiydi. Benjamin gibi o da bir Yahudiydi. Benjamin gibi o da 1938 yılında Nazizmden kaçarak Fransa'ya geçmişti. Savaşın patlak vermesiyle birlikte, oğlu Fransız ordusundaki askerlik hizmetini yapmış olduğu halde, tutuklandı. Hessel hapisten kaçmayı başardı, ancak Vichy rejiminin kurulmasıyla birlikte yeniden tutuklandı. Sonra serbest bırakıldı, ama 1941 yılında serbest bırakılışının birkaç ay sonrasında öldü.

Hessel 1913 yılında Helen (Truffaut'un filmindeki Catherine/Jeanne Moreau) ile evlenmişti. Fransız Henri-Pierre Roché ile ménage à trois ta o zaman başlamıştı. Roche bundan kırk yıl sonra, 73 yaşındayken, bu hikâyeyi anlattığı tek romanını yayımlıyordu: Jules ve Jim.⁶⁷ Sekiz yıl sonra da Truffaut bir kitapçıdan bu kitabı alıyordu.

Yakınlarda hem Henri-Pierre Roché'nin hem de Helen Hessel'in günlükleri Fransa'da yayımlandı.⁶⁸ Bu işlerin asıl kahramanı ve bu üçlünün merkezi tabii ki Helen'dir. Rilke birkaç şiirini ona

66. Bu yarı-otobiyografik romanlar bir şehir üçlemesi oluşturuyorlar: *Kramladen des Glücks*, 1913; *Pariser Romanze*, 1920; ve *Heimliches Berlin*, 1927.

67. Bugün İngilizcesi de mevcut: Henri-Pierre Roche, *Jules et Jim*, Londra: Marion Boyars, 1993. [*Jules ve Jim*, çev.: Roza Hakmen, Nisan Yay., 1990.]

68. Henri-Pierre Roche, *Carnets. Les Années Jules et Jim*, Marsilya: Andre Dimanche; Helen Hessel, *Journal d'Helen*, Marsilya: Andre Dimanche.

adadı. Helen Münih kulüplerinde dans etti, şiir yazdı, dergilere çizdi, 1925 yılında Fransa'nın başkentine geçtikten sonra Frankfurter Allgemeine'nin Paris muhabirliğini yaptı, edebiyat dergilerinde yazdı. Bir ara yazılarının bir kitapta toplanması gündeme geldi, ancak bu düşünceden hemen vazgeçildi. Çünkü Helen şöyle diyor-du: "Gerçek şu ki, sanat umurumda değil. Beni asıl heyecanlandıran şey hayat ve hayatın sürekli dalgalanımıdır."

Helen Hessel 1982 yılında 96 yaşındayken öldü. Bu üçlüden Truffaut'nun filmini sadece o gördü. Bir arkadaşına yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Voilà. Bu deneyim benim için çifte güven-ce verdi. Biraz garip de olsa yaşıyorum. Ölüyüm ve yine yaşıyo-rum."⁶⁹

Entelektüel bağlamda modernitenin tarihi daima bir trajedi olarak temsil edilmiştir. Onu bir dekadans ve çöküş dönemi olarak, otan-tikliğin yitirilmesiyle tarihin vaadinin kirlendiği ve nihayet hüsrana uğradığı an olarak görmeye teşvik ediliriz. Bununla birlikte, mo-dernitenin açığa çıkardığı yoğun ve büyük dehşete rağmen, onun gündelik dramında, genellikle göz ardı edilseler ya da yadsınsalar da, umuda gebe sahneler de vardır. Büyük mağazalarda ve dans sa-lonlarında, sonraları da süpermarketlerde, pembe dizilerde ve evle-rin genellikle dışıl uzamlarında yazılan modernitenin ritimlerine eşlik eden gizlenmiş tarihler bunlar arasındaydı.⁷⁰ Başka yerlerde bu ritimler, eski kölelerin şiirinin, edebiyatının ve müziğinin ve bu-nu izleyen kentli bir siyah estetiğin, modern metropol deneyiminin merkezine oturmuş bir estetiğin oluşumunda resmi olarak burun kıvrılan "mumbo jumbo"sunda (Ishmael Reed) zafer kazanıp an-

69. Buradaki bütün ayrıntılar ve alıntılar için Elisabetta D'Erme'nin büyüleyici ma-kalesine bakınız, "Diario di un mitico triangolo", *il Manifesto*, 17 Temmuz 1992.

70. Bkz. örneğin, Janice Radway, *Reading the Romance*, Chapel Hill & Londra: University of North Carolina Press, 1984; Mary Ann Doane, *The Desire to Desi-re*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1987; Christine Ge-raghty, *Women and Soap Opera*, Cambridge: Polity Press, 1991; Lidia Curti, "What is Real and What is Not: Female Fabulations in Cultural Analysis", Law-rance Grossberg, Cary Nelson ve Paula Treichler (der.), *Cultural Studies* içinde, Londra & New York: Routledge, 1992.

lamlandırılıyordu. Resmi anlatımda genellikle sesleri yadsınan bu metropol hikâyeleri, monolitik ya da homojen kültürün önkabullerini alttan alta zayıflatıp marjinal ve göçmen oluşumları, daima “arada kalma”nın (Michel de Certeau) modern sanatının öne geçmesine yardımcı oldu.

New York'ta 42. Cadde'de, 7ⁿ Avenue'nun köşesinde, yanlış hatırlamıyorsam, bölgedeki birkaç alçak binadan birinin çatısına yerleştirilmiş bir elektronik sayı levhası vardır. Burada saniyesi saniyesine ABD'nin ulusal borcunun toplamını, hane başına düşen miktarıyla birlikte izleyebilirsiniz. Ağzım açık, atan sıfırları seyrediyorum. Paris'teki Centre Pompidou'nun dışında ise başka bir skor gösterilir. Buradaki elektronik saat, XXI. yüzyılın başlangıcına ve XX. yüzyılın sonuna (artık hangisiyle ifade etmek isterseniz) kaç saniye kaldığını gösteriyor. Biri geçmişteki borçlara takan, öteki ise geleceği işaret eden bu saatlerden bize ne ki?

Yeniden New York. Grand Central Station'ın yüksek kemerli çatısının altında, Batı Afrika griot'larının yaylı enstrümanı olan ve Mory Kante ile “Akwaba Beach”in (1987) uluslararası başarı kazanmış parçalarıyla popülerleşmiş olan bir koranın harp benzeri seslerinin akışını duyuyorum. Ancak bu, hint kamışından yapılma akustik bir halk çalgısı olan kora değil, sadece paslanmaz çelikten elektronik bir çalgı. Artık Gravikord adı verilen ve piyasada 1199 dolara satılan bu çalgının çok ritimli sesi mağarayı andıran fuaye-ye dek bana eşlik ediyor. Nice sonra, gece yarısı sularında, yine 42. Cadde'de, ama bu sefer yeraltında, metro bekliyorum. Kendi ifadesiyle “teneke kutu adam” iş başında gözüme takılıyor. Zayıf, siyah ve hiperaktif birisi. Yanında boş bira kutularıyla dolu plastik bir çanta var. Metro bekleyen insanların önünde çantadaki kutulardan birini alıyor ve, kendine özgü hareketlerle, bir “Budweiser”ın tepesini biçiyor, keskin bir bıçakla yanlarını dilimlemeye başlıyor. Ardından, itme ve bükmelerinden sonra, bitmiş bir ürün çıkarıyor ortaya: Dar tabanlı, şişkin gövdeli bir sigara tablası, bir çiçek vazo-*

* Batı Afrika'da ozan, hikâye anlatıcı. (y.h.n.)

sı, bir “objet trouve”. Bir tane almaya karar veriyorum. 2 dolar istiyor. Bende ise bozuk sadece 5 dolar var ve sadece bir tane almak istiyorum. Uzlaşıyoruz, 5 dolar veriyorum. O da kutunun altını imzalıyor. O ekstra bir 3 dolar kazanıyor, ben ise bir sanat eserine sahip oluyorum.

Her iki örnekte de endüstriyel olan ile arkaik olan arasında büvüleyici bir salınım var: Elektronikleşen bir zanaat eseri ve “tam da gözünüzün önünde” estetik bir nesneye dönüştürülen bir endüstriyel atık. Ya da, daha da iyisi, bizler, arkaik ile endüstriyel eş zamanlılığına tanık oluyoruz.

I. MARUZ KALMA

Haritasını çıkardığınız yere zaten gitmişsinizdir. Ama gitmekte olduğumuz yerin henüz haritası yoktur.

Audre Lorde⁷¹

Bugün, muhalefet ve direnişin, sanki baş aşağı edilmiş bir dünyadaymış gibi, yalnızca ezenin dilini yansıttığı ve ters çevirdiği mantık parçalanıyor, bozuluyor ve sorgulanıyor. Bunun sonuçlarından biri de homojen ve aşkın bir “öteki” anlayışının parçalanmasıdır.⁷² Özgül, tarihsel bir bedenden değil de bir kavramdan söz ettiğimiz için, bu şimdi zaman ve koşulların içine atılıyor, canlanıyor. Sabit bir yer şeması ve güven verici kimlik düşüncesi çatırdamaktadır. Her şeyin bir merkeze, muhtemelen de “bilgi”nin, “bilim”in, “kültür”ün tarafsız sesi ve onunla özdeş olan Avrupa-merkezli aksanınca güvenceye alınmış bir merkeze geri havale edildiği rasyonelleştirici bir bütünlük, yerel dil karmaşasına girmekte ve parçalı bir karmaşıklığa ve “yurtsuz bir sorunun keskin inatçılığı”na doğru

71 Audre Lorde, Pratibha Parmar ve Jackie Kay ile söyleşi; Shabnam Grewal, Lickie Kay, Liliane Landor, Gail Lewis ve Pratibha Parmar (der.) *Charting the Journey. Writings by Black and Third World Women* içinde, Londra: Sheba Feminist Publishers, 1988, s. 130.

72 Bkz. Angie C. Chabram ve Rosa Linda Fregoso, “Chicana/o cultural representations, reframing alternative critical discourses”, *Cultural Studies* 4 (3), Ekim 1990.

kaymaktadır.⁷³ Somutlaşan her şey, harekete zorlanmaktadır. Seyahatleri çerçeveleme süreci kendisini diyalogoğun, değişimin ve sorgulamanın içinde bulmaktadır. Soyut farklılık fikri, akabinde ayrık ve kimi zaman kökten farklı tarihlerde yeniden ortaya çıkmak üzere çözülmektedir.

İktidar ve hegemonyaya karşı ikincil konumdaki tepkinin kalıcı diyalektiğini tesis eden ikili mantıkta bir bozulma ve dağılma meydana gelmektedir. İkincil konumdaki öznelere, değişmez bir şekilde, kendileri için başkalarınca biçilen rolleri...sonsuza dek oynamalarının beklendiği gerekli bir "otantikliğin" basmakalıp durağanlığına hapsolunurlar. Beyaz eleştirinin sunduğu siyah müzik izahatlarını yeniden okumak, bizleri sıklıkla bu Hegelci düzenlemenin dayatılmasını tanımaya zorlar. Birçokları için blues ve R & B ya da Rastafaryan "lüleler" daha "otantik", bir şekilde "siyah" bir öze daha yakın gelir. Öte yandan, Tamla Motown'un cıvıltılı stilleri, disco'nun hüneri, house müziğinin elektronik intihalleri, düzleştirilmiş ya da permalı saçlar, apaçık ihanet biçimlerini, köklerin bir inkârını temsil eder. Bu mantığı mühürleyen ve en nihayetinde de ikincil olanı ebedi "otantiklik" rolüne mahkûm eden doğal sonuç, başarının zan altında olmasıdır: Otomatik olarak ihaneti düşündürür. Bu kısıtlayıcı otantiklik ve ihanet düzenlemelerinde, kendiliğinden daha başka anlamlarının gerçekleştirilebileceği daha geniş kültürel, tarihsel ve ekonomik ilişkiler yeterince gelişmeden haczedilir. İfade ve temsil, farazi bir temsilin kolektif yükünü ve birliğini desteklemeye zorlanır: Bu resim, bu fotoğraf, bu müzik ya da bu tarz, siyahların ruhunu tümüyle temsil edip ona tekabül eder mi?⁷⁴

İsimsiz mülkten ("köle") kişiye geçişte, bir kimlik duygusu

73. Edmond Jabès, *The Book of Questions*, c. 1, Middletown: Wesleyan University Press, 1976, s. 26.

74. Özcülük [essentialism] ve anti-özcülük [anti-essentialism] hakkındaki tartışma, bazı Britanyalı siyah erkek entelektüeller ile Amerikalı beyaz feministler tarafından yakın zamanlarda enine boyuna araştırıldı. Bkz. Kobena Mercer, "Black hair/style politics", *New Formations*, 3, Kış 1987 ve "Black Art and the Burden of Representation", *Third Text*, 10, Bahar 1990; Paul Gilroy, "It Ain't Where You Are From, It is Where You Are At ... The Dialectics of Diasporic Identification", *Third Text*, 13, Kış, 1991; Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Londra & New York: Routledge, 1989; ve Jane Flax, *Thinking Fragments*, Berkeley, Los Angeles & Londra: University of California Press, 1990.

oluşturmak, bir ses bulmak ve siyasi ve kültürel bir yer iddiasında bulunmak için bir mücadele patlak verir. Bu kanlı geçiş, üzerk bu siyah kimlik duygusu oluşturdu ve bunu pekiştirdi. Siyah edebiyatı, siyah müziği ve siyah kültürü, bu hikâyenin bir ahdidir. Ancak bu direniş ve kimlik oluşturma hikâyesinde dayanılmaz bir kısıtlama da yatıyor; ister zorla isterse tercihle olsun, sanki siyah kültürü bir şekilde tümüyle ayrı tutulmakta, hayatımızın diğer koşullarından tamamen koparılıp kuşatılmaktadır. Çünkü yalnızca etnisite ve ırkı değil, ayrıca cinselliği, toplumsal cinsiyeti, dili, ulusu ve seyahati de içeren bir varlık ve aidiyet duygusu da vardır. Etnik bir öze kapatılmak, yalnızca birliğe meydan okuyan ve farklılıklara izin veren anlam aşırılığını tasavvur edemeyen bir hikâyeyi içerebilir. Çoğu beyaz için bu, evrenseli yansıtmamanın aksettirilmiş rahatlığına tercüme edilir; “siyah” tayin edilenler için ise, bir “azınlık” meselesinin sorunlu özgüllüğüne tercüme edilir: Yani, “diğer meseleler arasında bir mesele daha”.⁷⁵ Marjinlere gösterilen dikkatte, merkezde uygulanmakta olan iktidarı net olarak görmek daima güçtür. Çünkü bizzat etnisite fikrinin kendisi, asla beyaz iktidar ve hegemonya için değil, yalnızca “azınlık grupları”na gönderme yaparken kullanılır. Dolayısıyla da “azınlık” sözcüsünün, siyah “cemaat” ile sınırlı etnik grup bağlamında konuşması beklenir; oysa beyaz yazarlar, beyaz sanatçılar ya da beyaz film yapımcıları her konuda görüşlerini bildirmekte özgür kalırlar.⁷⁶

Bir Sankofa filmi olan *Territories* (1984), bir siyah otantikliği ni övmenin yükünü taşımayı reddederek meseleyi sorunsallaştırır. Siyah diasporanın farklı hikâyelerinin var olma ve anlatı mücadelelerini vurgulayarak bu film, hepimizi, başka konumların ve olasılıkların ortaya çıkmasını mümkün kılan, hiçbir şeyin belirli olmadığı bir uzamın içine iter. Çok güçlü bir biçimde şu düşüncenin altını çizer: Etnisite öyle sadece “öteki”nin meselesi değildir, etnisite beyaz olmanın da bir parçasıdır. Şimdiye dek sorgulanmamış olan ulus, ırk ve (hem siyah hem de beyaz) etnisite anlayışları al-

75. Frantz Fanon, *Black Skins, White Masks*, Londra: Pluto, 1991, s. 109. [*Siyah Deri, Beyaz Maskeler*, çev. Mustafa Haksöz, Sosyalist Yayınlar, 1996.]

76. Kobena Mercer, “Black Art and the Burden of Representation”, *Third Text*, 10, ilkbahar 1990.

tüst edilmekte ve sorgulamaya açılmaktadır: Sahiden bugün “siyah” olmak, “beyaz” olmak, “Britanyalı” ya da hatta “Avrupalı” olmak ne anlama geliyor? İşte burası dilin bozulduğu, bir sessizliğin, bir uzamın ve bir sorgulamanın baş gösterdiği ve bütün bunların ortasında dilin sakini oluşumuzun yeni boyutunun ortaya çıktığı yerdir. Bir lisanın, öznenin, kimliğin ve tarihsel bir duygunun birliğinin –bu durumda kolektif olarak “siyah”, “İngiliz” ve “Britanyalı” olarak adlandırılan– bu imi, fragman ve rüya sanatının ve kolajın önemini artırır.⁷⁷ Burada dilin dağılması anlamın iyice dağılmasını, öteki seslerin ve öteki tarihlerin iyice yayılmasını vaat eder.

“Patladım, paramparça oldum. Şimdi parçalarım başka bir kendilik tarafından yeniden bir araya getiriliyor.”⁷⁸

Britanyalı siyah fotoğrafçılar, film yapımcıları, müzisyenler ve sanatçılar tarafından etnisitenin çağdaş yeniden tescili, otantikliğini garanti eden değişmez bir özden giderek daha fazla geri çekilen bir dili açığa çıkarmaktadır. Sabit bir *unicum* aynı zamanda hem Batı’da olan ama bununla birlikte tümüyle de Batılı olmayan (C.L. R. James) bir izler, anılar, mitler, hikâyeler, sound’lar ve diller koleksiyonuna tercüme ediliyor, dönüştürülüyor ve yeniden oluşturuluyor. Modern ırkçı kölelikten ve bunun ürpertici “akıl ve ırkçı terör” (Paul Gilroy) bağlantısından doğan –ve tarihsel olarak özgül ama nihayetinde müşterek bir küresel ve etik kadere bağlı olan– böyle bir miras, bizim kimlik demeyi seçtiğimiz geçişli tutarlılığın değişen konfigürasyonlarında bir araya gelir.

İ. SINIR

Hakikatin değeri sorunu çıkıyor önümüze – yoksa sorunun önüne biz mi çıkıyoruz? Hangimiz burada Oedipus? Hangimiz Sfenks? Soruların ve soru işaretlerinin bir buluşması bu, öyle görünüyor..

Friedrich Nietzsche⁷⁹

77. Örneğin Isaac Lujien’in güzel filmi *Looking for Langston*’da olduğu gibi, British Film Institute, 1989.

78. Frantz Fanon, *Black Skins, White Masks*, Londra: Pluto, 1991, s. 109.

79. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Harmondsworth: Penguin, 1973, s. 15.

Tüm bu hareket içinde, bilişsel olabilirliklerin –savaş, ölüm, karanlığımızın yüreği, dile getirilemez olan, boşluğun dehşeti– en uç yayılımıyla karşılaştığımız bir an vardır: “Dehşet, dehşet.” Franz Rosenzweig, 1921 yılında yayımlanan anıtsal eseri *Der Stern der Erlösung*’un (The Star of Redemption [Kurtuluş Yıldızı]) girişinde, ölüm karşısında duyulan ve her tür anlama biçimini önceleyen ıstırabı, yani bizi her şeyin anlaşılabilir olduğu iddiasından vazgeçiren bu derin ıstırabı vurguluyordu. Dehşetin dokunulabilir olduğu, dile getirilemez ve deşifre edilemez olanın zifiri karanlığına düşebileceğimiz bir kent vardır: Beyrut gibi, Bağdat gibi, Saraybosna gibi. Düşünce, rasyonalizmin düzleyici mantığı yerine farklılıkların karşılaşmasıyla örgütlendiğinde, rasyonalizmin bu farazi kararlılığının korunağından çıkarılıp rahatsız edici karmaşıklığın engin göğünün altında yol almaya başlarız. Bu bir düşünme tarzıdır ve

şimdiyi, sınırların engel değil, hareketin eşikleri ve geçiş uzamları olarak hiçbirini bastırılamaz bir çatışmalar çokluğu olarak düşünür. Modern özneyi tanımlamak gerekseydi, bu, bir sınır öznesi olurdu. Siyaset ve felsefenin klasik dili, ne bu gölgeler ve dehşetler mntikasını tanımlayabilir ne de onları çözebilir.⁸⁰

Islak ve gri bir mart ikindisi. Otomobil farlarının sarı ışığı altında verevine çiseliyor yağmur. Houston üzerinde, Broadway’ in köşesinin yakınlarındaki Angelica sinemasına giriyorum. Birkaç dakikalık yürüme mesafesindeki New Museum’ da, müthiş Mary Kelly sergisi var. Aah, şu New York’ un keyifleri. Şık fuayenin barında bir kapuçino ve bir parça cheesecake ısmarlıyorum. Black Rain’ i seyretmeye karar veriyorum. Çağdaş Osaka’ da geçen Ridley Scott’ unkini değil. Shohei Imamura’ nın, Masuji Ibuse’ nin aynı adlı romanından uyarlanan filmini. Bilet gişesinin yanı başında bu kitap da satılıyor.

Aşağıda, geçip giden metroların düzenli aralıklarla gürlüldettiği neredeyse bomboş sinemada izliyorum Yasuko’ nun öyküsünü. Yasuko, atom bombasının ardından Hiroşima’ ya yağın kara yağmuru yaşantılayan bir genç kadın. Harabeye dönen kentten kaçan

80. Franco Rella, “Nella zona dell’orrore”, *il Manifesto*, 9 Eylül 1990, s. 34.

Yasuko, dayısı ve teyzesiyle birlikte köye yerleşiyor. Kendisine bir eş bulma uğrunda dayısının gösterdiği tüm çabalara rağmen Yasuko bir türlü evlenemiyor. Herkes onun radyoaktif sağanağa tutulduğunu biliyor. O artık ebediyete dek damgalı ve kirlenmiş biri. Ve en sonunda radyasyona yenik düşüp ölüyor. Altyazılı siyah-beyaz görüntüler öykünün incelikli hüznünün altını çiziyor. Siyah-beyaz oluştunda ise, geçmişe yönelik ya da belgesel realizm halesinden çok, yürek paralayıcı bir ahlâk oyununun şiirsel yalınlığı yansıtılıyor. Ben de kendimi sanki damgalanmış gibi hissetim.

Aylar sonra, İtalya'dayken annem telefon etti. Daha yeni, Britanya televizyonunda seyretmiş filmi. "İnsanlar birbirlerine ne korkunç şeyler yapıyor. Böyle yapmamaları gerek." Sarsıldım. Sadece dediklerini onaylayacak bir şeyler geveleyebildim.

23 Ağustos 1990 tarihli *Le Monde*'da Polonya, turizm ve savaş sonrası yeniden yapılanma üzerine bir makale çıktı. Varşova İkinci Dünya Savaşı sırasında yerle bir olmuştu. Kenteki binaların yüzde 85'i yıkılmıştı. Nazi bombaları, mayınları ve lav silahları altında 800 bin kişi hayatını yitirmişti. Bunların 450 bini Yahudiydi. Ardından kentin tarihsel merkezi olan Eski Varşova yeniden inşa edilmişti. Eski fotoğraflar, çizimler ve anılar üzerine çalışan mimar ve mühendisler en yeni teknikleri kullanarak eski merkezi yeniden inşa etmişler ve kente savaş öncesi görünümünü yeniden kazandırmışlardı. Eski Varşova'nın bu taklidinde gettoda hiçbir iz bırakılmamıştı. Yalnızca alabildiğine uzanan bir Yahudi mezarlığı ve onun "gelecek kuşakları olmayan kabirler"i kalmıştı.⁸¹

Auschwitz ve Birkenau toplama kampları 1979 yılında UNESCO tarafından dünya mirasının bir parçası ilan edilip tarihsel anıt olarak koruma altına alındı. Bu "vahşet mimarisinin ve onun soykırım kentleştirmesi"nin anlatıldığı tanıtım kitapçığında da eşcinsellerin ve Çingenelerin kapatıldığı barakalardan hâlâ hiç söz edilmiyor.⁸² Evet, bir halkın neredeyse toptan yok edilmesi, tarihsel

81. Frédéric Edelman, "Les Simulacres de la nuit", *Le Monde*, 23 Ağustos 1990.

82. A.g.y.

olarak Batı'nın içsel "öteki"sinin en güçlü simgesinin ("Yahudi meselesi") hesaplı imhası, hafızalara kazınıyor. Daha marjinal ve daha köksüz olan figürler ise ölümlerinde bile unutulmaya terk ediliyorlar. Fakat o zaman Holocaust'un -modernitenin ve Batı'nın anlayışından arızı bir sapma değil de tam da bu anlayışın içkin bir unsuru, "onun özünün korkunç bir açığa çıkışı" olan Holocaust'un-tam etkisi, çağdaş tarih, kültür ve eleştirel düşünce yapısı üzerinde henüz tam anlamıyla kazanmamıştır.⁸³

Bu kanıtın tamamında bir *ethos* söz konusu. Dikkat edilmesi gereken açık bir yarada olduğu gibi burada da farklılığa, sorgulamaya ve müphemliğe maruz kalıyoruz. İşte, Hans-Georg Gadamer'in işaret ettiği gibi, deneyimin açılımını oluşturan şey budur. Bizler işte bu gedikte sınırlarımızı tanıyoruz, narsisizmlerimizi (kişisel, kültürel ve ulusal narsisizmlerimizi) kontrol etmeyi öğreniyoruz ve dayanışma etiğinde kendimizi tanımaya başlıyoruz.⁸⁴

J. SÜREKLİ KALKIŞ DURUMUNDA OLMAK

... bir daha eve gidemezsiniz. Neden? Çünkü zaten evdesiniz ...

Marjorie Garber⁸⁵

Otantik bir göçer perspektifi belki şöyle bir sezgiye dayanırdı: Burası ile orası arasındaki karşıtlığın ta kendisi kültürel bir inşadır, sabit varlıklar bağlamında düşünmenin ve bunları karşıtsal konumlarla tanımlamanın sonucudur. Bu ise hareketi, sabit kalkış ve varış noktaları arasındaki sıkıntılı bir aralık olarak değil de dünyada bir oluş tarzı olarak görmekle başlayabilir. Bu durumda mesele, nasıl varacağımız değil, nasıl hareket edeceğimizdir, yakınsak ve ıraksak hareketleri nasıl teşhis edeceğimizdir. Ve karşımızdaki meydan okuma bu tür olayların nasıl

83. Bkz. Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics. The Fiction of the Political*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, s. 37. Ayrıca bkz. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1989 [*Modernite ve Holocaust*, çev.: Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi, 1997] ve Jean-François Lyotard, *The Postmodern Explained to Children*, Londra: Turnaround, 1992.

84. Hans-Georg Gadamer, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 12 Kasım 1990.

85. Marjorie Garber, *Shakespeare's Ghost Writers. Literature as Uncanny Causality*, Londra & New York: Methuen, 1987, s. 159.

notlanacağı, bunlara nasıl bir tarihsel ve toplumsal değer verileceğidir.

Paul Carter⁸⁶

Teori, özfarkındalıkla tekrarlanan bir pratiktir. Bizler “teorinin as- kıya alınması etiği”ni pratiğe geçirdiğimiz bir durumda tutuluruz. Bu bizim “ebedi dönüşümüz”dür: Gösterge ile olay arasındaki farklılığa maruz kalırken bu askıda kalmışlığı anlamaya çalışmaktır. *Ethos*, kişinin kendisini başka bir yere yerleştirmesi demektir. *Ethos* ile *topos* [yer] arasındaki bitmez tükenmez etkileşimde bizler katı konum ve yerleşimlerin ötesine geçmeye, ta en başından kararlaştırılmış ve yasalaştırılmış olan soyut değer teşhislerine dayanan yargılama biçimlerini aşmaya zorlanırız. Eleştiri sürekli bir kalkış durumunu gerektirir. Eleştiri bizleri, bir sonuç ve bitiş sunan bir rasyonellik ve ahlâk modelinin sunduğu rahatlığın ötesine taşır. Hareket halindeyken yolculuğu tamamlamanın imkânsızlığını görürüz. Ancak burası ile orası arasında (*fort ... da*) imkânsızın ... vaadinin olabilirliğini deneyimleriz. Bu, ötekinin adresinin kaderidir – tedirgin edici ve tekinsiz: Mektubun yollanmasıyla ortaya çıkar ve nihai bir varış noktası olmaksızın yol alır. Seyahat etmek demek deneyimi mümkün kılan bir mesafeyi ve bir farklılığı görmek demektir. Bizim deneyimimiz, hepimizin yaşadığı deneyim, böyle bir seyahatte olmaktır.⁸⁷

Tahar Ben Jelloun şöyle yazıyor:

İyinin Dostları, bilin ki biz hepimiz döngüsel bir caddede ya da belki de benim bilmediğim bir rotada seyreden bir gemideki Kelamın gizinde buluşan insanlarız. Bu hikâye biraz geceden bir hikâye; karanlık ama zengin imgelerle dolu; zayıf ve yumuşak bir ışıkla son bulmalı. Şafağa çıktığımızda kurtarılmış olacağız. Bir gecede yaşlanmış olacağız; uzun ve ağır bir gece ve yarım yüzyıl. Anılarımızın beyaz mermerden avlusuna birkaç beyaz sayfa saçılacak. Bir kısmınız buraya yerleşmeye ya da en azından beden ölçülerinize uygun bir yerini işgal etmeye yelteneceksiniz. Şunu biliyorum ki unutmamanın ayartıcılığı büyük olacak: Nisyan, ne pahasına olursa olsun, ne kadar susuz kalırsanız ka-

86. Paul Carter, *Living in a New Country. History, Travelling and Language*, Londra: Faber & Faber, 1992, s. 101.

87. Bkz. Jacques Derrida ve Carlo Sini, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1 Mart 1991.

lin vanına yaklaşılmaması gereken bir pınardır. Çünkü bu hikâye aynı zamanda bir çöldür de. Kızgın kumlarda yalın ayak yürüyeceksiniz. Yürüyeceksiniz ve suskunluğunuzu koruyacaksınız. Ufukta titrekçe parıldayan ve yok olmayan vahaya inanarak yürüyeceksiniz. Ve başınız dönmesin diye asla geriye dönmeyeceksiniz. İzleyeceğimiz yolu attığımız adımlar çizecek; arkamızda ise hiçbir iz bırakmayacaklar, sadece boşluk kalacak. Böyle hep önümüze bakacağız ve ayaklarımıza güveneceğiz. Bu hikâyeye inandığımız sürece götürecekler bizi."

New York - Londra - Paris - Barselona - Berlin - Napoli: 1990-1992

III

İşitsel yürüyüş

“Venedik kenti, yüzlerce yalnızlıktan oluşur – bu onun tılsımıdır. Geleceğin insanının imgelerinden biri.” Nietzsche’nin bu gözlemi, “yalnız kalabalıklar”a, kolektif kaygı heyulasına ya da Poe’nun, yığınlar arasında vekâleten bir canlılık bulan Kalabalıkların Adamı’na işaret etmiyor. Burada bir hüner olarak lüks yalnızlığa göndermede bulunuluyor: Yani, tüm kentsel tasarımların en nefis ve incelikli inşası olan yalnızlığa. Kente yalnız kalmak için geliyor olabilir miyiz? Ütopyacı bireyciliğin modern kentinin dile getirilemeyen öncülü işte bu olgudur. Yalnızlık ile tecridi kastetmiyorum. Tecrit doğal bir durumdur; yalnızlık ise kültürün işidir. Tecrit bir dayatmadır, yalnızlık ise bir tercih.

Brian Hatton¹

Sony Walkman. 1980 baharında dünya piyasasına sürülen bu kentli, hi-fi cihaz, oldukça uygun bir şekilde, Sony’nin başkanı Akio Morita’nın New York’ta yürürken aklına gelen bir fikrin ürünü. Seksenli ve doksanlı yıllarda Walkman insanlara taşınabilir müzik dinleme imkânı sundu. Transistorlu radyonun, oto teybinin ve zaten tersi bir amacı olan bas-destekli “getto blaster”ı ya da “boogie kutusu”nun tersine Walkman, her şeyden önce, yoğun bir özel deneyimdir. Bununla beraber, kamusal paylaşımın böylesi bir reddi ve görünüşte bireyin yalnızlığa çekilmesi, aynı zamanda şüpheli-

1. Brian Hatton, "From Neurosis to Narrative", Linda Brown ve Deyan Sudjic (der.), *Metropolis. New British Architecture and the City*, Londra: ICA, 1988.

nilmeyen açılımları da beraberinde getiriyor. Walkman ile birlikte aynı anda hem işitsel çevrenin bir yoğunlaşması hem de bireysel bedenlerimizin bir genişlemesi gerçekleşir.

Çünkü Walkman'ın anlamı illa kendi içinde değildir; sonuçta Walkman kendi halinde duran, genellikle siyah, deri kaplamalı ve pek de göze çarpmayan bir aygıttır; bu anlam algı potansiyelinin genişlemesinde yatar. Walkman'le dolaşan insanlar sadece bir boşluğu, metropol yaşamının boşluğunu imliyor görünebilir ancak bu küçük siyah nesne ayrıca gebe bir sıfır, bir kent stratejisindeki bağlantı, bir gösterge kaydırıcı, belli bir duyum örgütlenmesindeki hayati bir sayısal basamak olarak da anlaşılabilir. Çünkü boşluk ve hiçlik düşüncesi bizi daima, hiçbir şeyin yalnızca hiçbir şeyin bilinmesiyle, yani bir şeyin bilinmesiyle bilinebileceği paradoksuna götürür.² Bu nedenle, Walkman'ın görünür boşluğunun, Gilles Deleuze'ün *Logique du sens*'da (1969) işaret ettiği gibi, kentin içindeki öteki kentleri keşfettiğimiz bir geçit ihtimali açtığını öne sürebiliriz. Bu geçitte duygusal enerjilerin ve imgeselin aktığı sürekli oluşan duyu kaymalarının anlam vaadini yerine getirdiği görünmez koordinatlar boyunca yol alırız.

Walkman, toplumsallığı bu açık reddinde yine de ortak bir çevreye katılımı pekiştirir. XX. yüzyıl sonlarının belirgin niteliği olan algı ufkundaki değişimlere doğrudan katılır ve kesişen göstergeler, sesler ve imgelerin medyadaki artan birikimi altında parçalanan bir dünya sunar. Bedenimize taktığımız Walkmanlerle, Murray Schafer'in *The Tuning of the World* kitabında dile getirdiği ve giderek değişken bir kolajı temsil eden "soundscape" [ses harmanı] ile karşı karşıya geliyoruz: Sesler, hem yapımcılar (DJ'ler, rap ekipleri, dublaj ustaları, kayıt mühendisleri) hem de tüketiciler (kişisel listelerimizi hazırlıyoruz, bazı parçaları atlıyoruz, kimilerini yineliyoruz, dış sesleri tamamen bastırmak ya da ikisi arasında ayar yapmak için sesi yükseltiyoruz) tarafından seçiliyor, örnekseniyor, karıştırılıyor, ayıklanıyor.³ Her dinleyici/çalgıcı, çevredeki ses ortamı-

² Bu konudaki Brian Rotman'ın ilginç çalışmasına bakınız, *Signifying Nothing. The Semiotics of Zero*, Londra: Macmillan, 1987.

³ Murray Schafer, *The Tuning of the World*, New York: Alfred Knopf, 1977.

nı seçip ayarlar ve onunla bir diyalog kurarak da bu ağda bir iz bırakmış olur.

Tıpkı transistorlu radyo, taşınabilir bilgisayar, cep telefonu ve, hepsinden önemlisi kredi kartı gibi, Walkman de günümüz göçebeliliğinin ayrıcalıklı bir nesnesidir. Ama Chantal de Gournay'ın işaret ettiği gibi, bilgisayar ve küresel kredi statüsü sizi, zamanın “ölüm-cül”, uzamın ise arızı olduğu cismani bir gerçeklikten çok, “sanal” bir gerçeklikteki *a-topik* [uzam-dışı] bir uzamda iletirken, bunun aksine Walkman dünyayı içinize çeker, bedeninizi pekiştirir ve çok özlü bir biçimde, geçiş halindeyken kurulan bir “diaspora kimliği”ne işaret eder.⁴ Walter Benjamin'in Paris'in içeri ışık sızdıran pasajlarını betimlemesinde olduğu gibi, Walkman, dışsal dünyayı kimliklerin iç tasarımına çeker.

Bu hareketli, sarıp sarmalanmış dünyada Walkman, tıpkı güneş gözlükleri ve put kırıcılık modası gibi, eşzamanlı olarak hem kişinin çevresinden kopmasına hizmet eder, hem de değişebilir olsalar da belli ortak ölçülerle (müzik, moda, estetik, metropol yaşamı... ve bunların tikel ölümlülük döngüleriyle) bireysel bağlantıyı pekiştirir. Dolayısıyla Walkman hem bir maskedir, hem de bir *masque* [maskeli balo]: Yerelleşmiş temsillerin sessiz sedasız sahneye konması. Kendini, modernitenin göçebeleri için, hareket halindeki müziğin, gündelik yaşamın kapsayıcı akustik ve simgesel akışında sürekli olarak bağlamından koparılıp yeniden bağlamsallaştırıldığı anlamlı bir simgesel aygıt olarak ortaya koyar.⁵ Yine de Walkman, bir yandan şimdiye kadar geçiş sanatının nihai biçimini temsil ederken, aynı zamanda da kuşatıcı şeylerin aracılığıyla yapan nihai müziksel aracı temsil etmektedir. Çünkü Walkman, her ne kadar kırıl-gan ve geçici de olsa, kendi ses harmanınızı çevrenizin işitsel ortamına dayatmanızı ve dolayısıyla da dış dünyayı evcilleştirmenizi

4. Chantal de Gournay, “Citadins et nomads. L'espace public a l'épreuve des technologies de communication mobile”, Ecole Nationale Supérieure des Mines Centre de Sociologie de l'Innovation'da sunulan bir tebliğ. Paris, 9 Ocak 1992.

5. Shuhei Hosokawa, “The Walkman Effect”, *Popular Music* 4, 1984, s. 171 - 73. Bu yazı Walkman üzerine yapılan parlak ve öncü bir çalışmadır. Bu yazı Japonca bir çalışmadan alınmıştır. Bkz. Shuhei Hosokawa, *Walkman no Shujigaku*, Tokyo: Asahi Shuppan, 1981.

mümkün kılıyor: Çünkü bir an için tüm dış dünyayı, elinizin altındaki STOP/START, FAST FORWARD, PAUSE ve REWIND tuşlarının altına sokabilirsiniz.

Kamusal alanda arsızca sergilediği içsel giz (ne dinliyor acaba?) bir yana, Walkman imgesinin büyüğü, otizm ile otonomi arasında işgal ettiği müphem konumdur: Heidegger'in Hölderlin'den aktardığı sözü yeniden ifade etmek gerekirse, modern teknolojinin ayırt edici niteliği, tehlike ve kurtarıcı gücün bu müphem karışımıdır. Bu nedenle Walkman'i anlamak, onun farklı bakış açılarını çoğaltmayı ve duyuyu budadığını değil, karmaşılaştırıp artırdığını anlamaktan geçer. Bunu izleyerek, Walkman'le ilişkimizin, "insani varoluşumuzu teknolojinin özüne açması halinde özgür olacağını" söyleyebiliriz.⁶ Heidegger burada "öz" (*Wesen*) ile zamana dayanan, şimdide varolan ve yalnızca "teknolojik" olana indirgenemeyen bir teknoloji "anlayışı"nı kastediyor. Heidegger'in söylemine nüfuz eden otantiklik nostalgisine karşın, onun sözlerini yine de anlamlı bir yöne eğebiliriz. Teknoloji ve, buradaki özel durumda, Walkman'in ne olduğu sorusuna, onun eşzamanlı olarak hem bir teknik araç hem de kültürel bir etkinlik olduğu karşılığını verebiliriz. Heidegger'in endişeleriyle devam edersek, Walkman, çağdaş dünyanın temsiline ya da çerçevelenmesine (*Gestell*) anlam katımına katkıda bulunan bir araç ve etkinliktir. "Teknoloji"nin etimolojisini Yunanca *tekhne*'ye ve bunun sanatlarla, *poiesis** ile ve bilgiyle olan eski bağlantılarına götüren Heidegger, onun anlamının ve kendi tikel hakikatinin düşünülmesinde daha genel bir çerçeve önerir.

Ne var ki, hem bir araç hem de bir etkinlik olarak Walkman, teknoloji ve varlığın kalıcı hakikatini açığa vuran bir araçtan ibaret değildir, aynı zamanda dolaysız bir tarihsel gerçeklik ve pratiktir. Modern göçebeliğin donanımının bir parçası olarak, küreselleşmeye

6 Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology", Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, New York: Harper & Row, 1977, s. 3.

* (Yun.) Tekhne: El becerisi gerektiren bir işi ustalıkla yapmak, ortaya yeni bir şey çıkarmak. Poiesis: İlkçağ Yunan felsefesinde "üretme", "meydana getirme" ya da "yaratım" anlamında kullanılan terim, içsel değil de dışsal bir ereğe odaklanmış davranış biçimini. Poiesis'te yetkinliğe ulaşmak *tekhne*'yi sonuna dek götürmekten geçer. (y.h.n.)

meyilli bir sentaks içinde diller, deneyimler, kimlikler, lehçeler ve tarihlerin merkezden uzak bir yayılımına kapılan mobil bedenlerin protez bir uzanımıdır. Walkman bizi, zaman ve uzamın bu yeni örgütlenmesi içinde düşünmeye teşvik eder. Burada, örneğin, uzamın örgütleyicisi olarak eski, geometrik kent modelinin yerini giderek kronometri ve zamanın örgütlenmesi almaktadır. Uzam teknolojisi, zaman teknolojisi tarafından bütünlenmekte ve giderek de aşındırılmakta: Artık aslonan, bilgisayar çiplerinin ve monitör biplerinin, ekrandaki geçici bilgilerin, kulaklıklardaki seslerin “gerçek zaman”ı, “nanosaniyeler”i. Bu, yeni bir boyutun ortaya çıkmasına yol açmaktadır. “Hız aniden, hem zamansal hem de uzamsal ölçümlerin ötesindeki bir *ilkel güç* olmak için geri dönüyor.”⁷

Bu ortamda seyahat etmek [travel] ve kendi *işimizi* [travail] icra etmek için, bir elektrik devresi seçerek kendimizi fişe takarız. Burada Walkman, Kent’in pabucu dama atılmış “büyük anlatıları”nın (Lyotard) tersine, bir mikro-anlatı, ihtiyaca göre uyarlanmış bi hikâye ve müzik, yalnızca bir uzam değil bir yer, bir yerleşim yeri olasılığını sunar. Kamusal alanlara böyle özelleştirilmiş bir habitatın girmesi, rahatsız edici bir eylemdir. Tekinsiz niteliği, daha önceki sınırların kasten karıştırılmasında, “yersiz yurtsuz” provokatif tarzda ortaya çıkışında yatar. Şimdi, “yer”lerin, seslerin, tarihlerin ve “yersiz yurtsuz” bir ortamdan konuşan deneyimlerin kargaşası, çağdaş anlambilimsel ve siyasal krizlerin çok daha kapsamlı anlamının bir kısmını oluştur. O eski uzamsal hiyerarşi, feminizmin, cinsel hakların, etnisitenin, ırkın ve çevrenin bu hiyerarşinin otoritesini tanımayan tarih ve dillerinden doğan seslerin haykırılarıyla her geçen gün biraz daha fazla yüzleşmek zorunda kalmaktadır. Dolayısıyla Walkman siyasi bir eylemdir? Walkman, hiç kuşkusuz, *polis*’e farklı bir anlam yüklemekte diğer birçok mikro-etkinlikle bilinçdışı dayanışmalar kuran bir eylemdir. Walkman, farklı bir zaman ve uzam anlayışı üretirken, temsilin koşullarının yeniden yazılmasına katkıda bulunmaktadır: Burada “temsil”, açıkça, hem gündelik olanın göstergebilimsel boyutlarına *hem de* siyasal bir

7. Paul Virilio, *Lo spazio critico*, Bari: Dedalo, 1988, s. 15; *L’Espace critique*, Paris: Christian Bourgois, 1984.

topluluğa potansiyel katılıma işaret ediyor.

Bruce Chatwin'in muhteşem kitabı *The Songlines*'da, dünyanın başlangıçta bir şarkı olarak var olduğu düşüncesiyle karşılaşırız.

Kıtalar ve çağlar boyunca uzanan Şarkı Dizeleri düşünüyorum. İnsanların yürürken arkalarında (o gün bugün yankılarını duyduğumuz) şarkı izleri bıraktıkları dizeler. Ve bu izlerin, etrafındaki teröre meydan okuyan İlk İnsan'ın, Dünya Şarkısı'nın ilk kıtasını haykırarak "İŞTE BEN!" dediği Afrika savanlarından yayıldığı dizeler.⁸

Nietzsche'ci dünya görüşü, yani kendi yaratımımız olan ve varoluşu bizim etkinlik ve dilimize bağlı olan dünya düşüncesi, burada ülkenin, toprağın ve evimizin kalıplarının, tasarımının, adlarının, halkların hareketleri ve bedenlerin, dudakların ve seslerin güç ve ritimleri tarafından belirlendiği insani macera olarak kurgulanmaktadır. Açık ki bu tür bir göçebeliğin dinsel halesi Batı toplumunun daha seküler ağlarında silikleşmiştir. Kim bilir belki de modern göçebelerin minyatürleştirilmiş kulaklıklarında, yol boyunca bırakılacak bir işaret, ses, simge ve imzadaki varlığını kutlamayı hedefleyen bir zamanların kutsal yolculuğunun zar zor hatırlanan izleri olarak hâlâ yankılanmaya devam ediyordur.

8. Bruce Chatwin, *The Songlines*, Londra: Picador, 1988, s. 314.

IV

Arzulayan makineler

Madde, evet bu en katı ve en bilinen şey, elinizde tuttuğunuz ve bedeninizi oluşturan madde, bugün en boş uzam olarak biliniyor. Boş uzam ve ışık noktaları. Dünyanın gerçekliği konusunda bu bize ne söylüyor?

Jeanette Winterson¹

Şu günlerde elektronik klavyeler “duyum” tuşlarıyla karşımıza çıkıyor. Bunlar, programdaki “hatalar”ı, aksi halde gereğinden mükemmel ses röprodüksiyonu olacak olan şeylere kaydeden tuşlar.² Mikro-devreler ve bilgisayar çipleri, gerçekten daha “gerçek” olan bir röprodüksiyonu mümkün kılmaktadır. Bugün bizler, tamamen dizinsel faktörlerin gerçekçiliğinin metafiziğini katlayan ses ve ışık birleşimleri tarafından karmaşılaştırıldığı bir dünyayla tanıştırılıyoruz. Sinema, bilimkurgu yazıları, pop müzik, fotoğrafçılık ve hepsinden önemlisi de bilgisayar animasyonların, günden güne

1. Jeanette Winterson, *Sexing the Cherry*, Londra: Vintage, 1990, s. 8.

2. Andrew Goodwin, “Pushing the Feel Button”, *New Statesman & Society*, 5 Ocak 1990, s. 49.

böyle bileşik bir “gerçeklik” röprodüksiyonu arayışının etrafında dönüyor.

Bizleri maddesel-olmayan bir dünyanın doğaüstü havasına götüren şey, özellikle de “dijital diyaloglar”ın ve dijital hafızaların bilgisayar ortamı kuşatıcılığıdır.³ Bizler burada “ ‘gerçek rüyalar’ fantezisini yaşamaya” ve dolayısıyla da eski göndergelerin, eski otorite ve dillerin pençesine düşmekten kurtulmaya itiliyoruz.⁴ Böyle elektronik bir simya bizleri bir simülasyon dünyasında, her şeyin bizim istek, arzu ve heveslerimize göre kurulduğu, üretildiği ve kurgulandığı bir dünyada yaşamaya davet ediyor. Ama tabii ki bizler her zaman simülasyon dünyalar kurmuşuzdur: Farklı, türlü türlü ve natamam olan şeyleri kişiselleştirilmiş ve kolektif bir anlam dizisine dönüştüren mitlerimiz ve anlatılarımız hep olmuştur. Bizzat hayatlarımız, açıklamalarımız, yorumlarımız ve hafızalarımız, yaşam desteğini dilden alan muhayyel bir ağa dayanıyor. Burada dünyanın kendi parçaları da sürekli olarak birleştiriliyor, örülüyor ve bu imalat sürecinde tasarlanıyor. Dünya da bir fabl (Nietzsche), bir fantasmagorya (Benjamin) oluyor; bazen de bir kâbus.

Bugün artık bir şey açıkça gerçekleşmiştir: Anlamın yıldız kümesindeki bir kaymanın kayda geçirilmesi gerekiyor. Çünkü her ne kadar bedenlerimiz gelecek yıldızlarının özünü oluşturmaya sürdürseler de, bu dizinin ana hatlarından biri kopmuş gibi gözüküyor. Bedensiz elektronik metaforlara –kayan gösterenler, bir ekran yüzeyindeki bipler, bir programdaki rakamlar, sıfır rakamı etrafında örgütlenen özgöndermeli bir kombinezonlar kümesi– dönüşen katı göndergelerin yerini, “hâlâ beyindelermiş gibi” (Rainer Maria Rilke) duran, günden güne soyut formlar almaktadır.

Bu durumun yarattığı rahatsızlığın ve evsizlik duygusunun merkezinde, fabllara dayanan bu dünyanın sahteliği yatmaktadır. Bütün hünerleriyle birlikte simülasyon “yapay” addedilmekte ve “gerçeklik”le özdeşleştirilen maddesel (ve ontolojik) ağırlığını tamamen yitirmektedir. Ne var ki burada, bir zamanlar pozitivist bilim görü-

3. Bkz. Andy Cameron, “Digital Dialogues: an Introduction”, *Digital Dialogues. Photography in the Age of Cyberspace* başlıklı *Ten.8* sayısı, c. 2, no. 2, Güz 1991.

4. Victor Burgin, “Realising the Reverie”, a.g.y., s. 9.

şü ve gerçekçiliğin estetiği için çok kıymetli olan gerçeklik paradigmasının çökmesi ile kitlesel medyanın görünüşte kendi kendisini üreten imgeleri ve dillerinin gittikçe etrafımızı kuşatması arasındaki önemli buluşmayı kaydetmek gerekiyor. Bunun sonucunda ortaya çıkan epistemolojik sorgulama, gittikçe daha çok aracılılaşan (medyalaştırılan) bir dünyada yaşamının gündelik deneyimi ile birlikte, biraz daha karmaşıklaşan, daha fazla olumsuzlaşan ve temsil dillerine kesinlikle daha fazla bağımlı hale gelen bir gerçeklik duygusu veriyor bizlere. Bu dünyada “otantiklik” arayışı biraz boş, nostaljik ve galiba yersiz kaçıyor. Şurası kesin ki, artık ölçü ve değer araçlarımız bir “gerçek” metafiziği tarafından garanti edilmektedir. Zaten bu söylemin kendisinin de bir anlatı olduğu ortaya çıkarılmış durumda: Değişmez ve katı bir gerçek anlayışı bugün artık sadece bir yorum meselesi.

Elbette, hem görsel sanatların hem de eleştirel düşüncenin tanıklığında, hayatın akışkanlığını daha kalıcı formlara dönüştürme doğrultusunda çabalara şahit olmaya devam etmekteyiz. Halbuki, bir anın aşkınlığını kurtarmaya uğraşan bu çabaların bizzat kendileri kendi temelsizliklerini ifşa, hatta ilan ve tebrik ediyorlar. Böyle bir *poiësis*, temsil edilemeyeni temsil etme, dillendirilemeyeni dillendirme ve adlandırılmayanı adlandırma rüyası ve projesi etrafında örgütlenmektedir. İster eleştirel düşünce kodlarını isterse de örneğin fotoğrafçılığın kodlarını izlesin, her yorum ve her formel dil anlayışı her zaman için ve ebediyen temsil etmeye ya da resimlemeye çalıştığı şeyin marjinlerinde kalır. Nesrin satırları arasında ya da fotoğraf negatifindeki bir gölge olarak, gündelik hayatın enerjileri hayaletler ve hayalet izler şeklinde boy gösterir; bu hayalet izler, sayfa ya da fotoğraf üzerine bir *penumbra* [yarı bölge] düşürseler de, daima görünürlük eşiğinin ötesinde kalırlar.⁵

Çünkü bir zamanlar kendisinde dünyayı kendi süzgecinden geçirme gücü gören pozitivist bir “bilim”in güttüğü delice yol olan bu başka yerleri resmetme, tarif etme ve kavrama çabası, rüyaların hammaddesidir. Evet, hem doğa bilimlerinin hem de insan bilimle-

5. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, Los Angeles & Londra: University of California Press, 1988.

rinin rasyonalist yanılsamaları ve bir zamanlarki dev numaraları bugün artık terk ediliyor. Fakat bunlardaki rüya malzemeleri, hayaller, yaratıcı ve şiirsel inşalar hâlâ yerli yerinde durmaktadır ve bizler dünyayı hâlâ bunlarla anlamlandırmaktayız. Her gün rastlananla istisnai olanın en çarpıcı biçimde birleştirildiği şey de işte bu görünüşteki maddesel-olmayan metafor ve çağrışım sürecidir (Bu, örneğin gerçeküstücülüğün modernist işlevselciliği reddinde, Antonio Gaudi'nin gıda niyetine "yenilebilen" mimarisinde ve Dalí'nin "hiper-materyalizm"inde provası yapılan bir süreçtir). İşlevselcilik –rasyonalist neşterin soyduğu nesneler– "yerleşim imgesinin tamamen olumsuzlanması"dır.⁶ Ve, hiç kuşkusuz, yeryüzü ile gökyüzü arasında, mitsel geçmişimiz (tanrılar) ile arzulanan geleceğimiz (insanlık) arasında kalan daha genel varoluş anlayışımızın ikamet ettiği yer tam da bu yerleşim –"insan şiirsel olarak yerleşir" diye vurguluyor Heidegger, Hölderlin'den alıntı yaparak– düşüncesidir. Çünkü Heidegger'in yerleşim ile kastettiği şey sadece bir meskene yerleşmek değildir. Heidegger bu terimde bir yerin kültürleştirilmesi [cultivation] ve kültürüne dair sorumluluğu yerleştirmek istiyor: "*Uzamlar kendi özvarlıklarını 'uzam' dan değil yerlerden alırlar.*"⁷ Bu noktaya birazdan yeniden döneceğim.

Gerçeklik ile suret [simulacrum] arasında formel bir ayrım yapmanın reddi ile sınırların gittikçe karışması, iç içe geçmesi ve geçirgenleşmesi, sınırların sürekli çaprazlanması arasında kaçınılmaz bir bağ mevcuttur. Bir zamanlar gerçek ile yapay, organik ile inorganik, otantik ile suret arasında kesin ayrımlar yapılıyordu; fakat artık bu açıkça imkânsızdır. İster sağlık kuruluşlarında isterse de eğlence yerlerinde olsun, bugün artık bedenlerimiz teknolojinin işgali altındadır. Aynı zamanda bedenlerimiz sürekli olarak modern iletişimin elektronik dünyasında hatırlanmakta ve ortaya çıkmaktadır: Sinemada, televizyonda, compact disc'lerde, bilgisayar grafiklerinde... mültimedyanın simülasyon dünyalarında. Her biri diğerine bulaşmakta ve birinin pisliği ötekini kirletmektedir. İnsan be-

⁶ Tristan Tzara, aktaran Anthony Vilder, "Homes for Cyborgs", *Ottagno* 96. Eylül 1990, s. 43.

⁷ Martin Heidegger, "Building, Dwelling, Thinking", Martin Heidegger, *Basic Writings* içinde, New York: Harper & Row, 1977, s. 332; vurgu Heidegger'in.

denleri içinde en yapayı, ama aynı zamanda en dokunsalı olan bedende –Arnold Schwarzenegger’in bedeninde– “doğal”ın belirsiz mantığının yerini “biyolojik”ın inşa emirlerinin aldığı protez sözleşme sürekli olarak ifşa edilir: *Terminator*’da derinin altındaki makine ve *Total Recall*’da öteki hafıza (bir rüyanın, gerçekliğin hafızası?). Bu tür bedenlerden başka gerçeklikler ve başka bedenler ortaya çıkar: *Eraserhead*, *Alien*, *Videodrome*, *Robocop*, *Tetsuo*. Bu dünya, Donna Haraway’ın deyişiyle “cyborg kültürü”nün yaşadığı bir dünyadır.⁸

Walter Benjamin’e sorulacak olsaydı o, bütün bunların fetişizmin kökeni konusundaki kendi görüşlerini doğrulamaktan öteye gitmediğini söylerdi. Çünkü fetişizm “organik dünyayı inorganik dünyadan ayıran bariyerleri yıkan” ve “hem canlı hem de cansız dünyanın asli vatandaşı olan” bir şeydir.⁹ Ama Marksist ve Freudcu söylemlerin ustaca harmanlandığı bu karışımın gönderme yapıları nedir? Belirsiz bir kullanım değerine mi yoksa yerinden edilmiş bir arzu nesnesine mi, füzuli bir eklemeye mi yoksa gerekli bir aşırılığa mı? Benjamin’in bir zamanlar fotoğraf konusunda işaret ettiği gibi, bugün her yerde hazır ve nazır olan bilgisayar, “vizyonun bilinçdışı” konusunda bizleri bilgilendirmektedir.¹⁰

Altmışlı yıllarda yetişenlerimiz için gerçekliğin istikrarsızlığını ve değişkenliğini en canlı biçimde gösteren şeyler esrar, bazı mantar türleri ve LSD idi. Gerek işte gerekse de boş vakit değerlendirme etkinliklerinde kendini gerçekleştirmek için bilgisayara başvurma şeklindeki metropol pratiği tarafından bugün “algının kapıları” da, daha kamusal bir biçimde, açılmıştır. Bugün bizler medya ekranının düz ve iki-boyutlu mantığı ile görünemeyeni düşünme imkânına ulaşmaktayız. “Teori”nin oküler etimolojisinde ortaya çıkan bilgi ile görüntü arasındaki o eski bağlantı, bilgisayarın hiper-uzamının elektronik simülasyonunda sanki bilgisayar imgesinin beraklığı tarafından iyice vurgulanmaktadır.

8. Donna Haraway, “A Manifesto for Cyborgs. Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s”, *Socialist Review* 80, 1985.

9. Walter Benjamin, *Parigi. Capitale del XIX secolo*, Torino: Einaudi, 1986.

10. A.g.y., s. 19. [“XIX. Yüzyılın Başkenti Paris”, *Pasajlar*, çev.: Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yay., 2. baskı, 1995]

Burada hem bir genişleme var, hem de bir mutasyon.

Kişiselleştirilmeyi ve özelleştirilmeyi bekleyen potansiyel bir biçimde *on line* Dünya Kütüphanesi'nde, elektronik ortamda taramalar yapıyoruz, kütüphanenin içeriğini yorumluyoruz ve buradaki materyalleri –sadece sözcükleri değil aynı zamanda imgeleri, filmleri, sesleri– kesip kendi özel bilgisayarımızda istediğimiz yerlere yapııştırıyoruz. Böylece kendi hiper-metinlerimizi oluşturuyoruz.¹¹ Bu uçsuz bucaksız kütüphanede, tıpkı Mandelbrot Kümesi'nin sonsuz spirallerinde olduğu gibi, gitgide karmaşılaşan ortamda attığımız her adımda daha hoş manzaralara açılıyoruz. Ve bu kütüphanede yepyeni malzemelere açılan kapılar asla bitmiyor.

Formların sanki doğrudan doğruya zihinlerden ekranlara aktarılmış gibi görüldüğü ve ekranların da beynin simülasyonlarını sunduğu bilgisayar ortamında, bilgisayarın dokunsal dilinde ve dijital manipülasyonlarında bizler bir de görünmeyenin spektakülerleştirilmesine katılmaktayız. Acaba bu Einstein'ın beynini görüntüleme doğrultusunda yapılan önceki girişimlerin bir adım ötesi mi? “Einstein'ın başı elektrik telleriyle kaplı: ‘Göreceliği düşünmesi’ istenerek beyninin dalgaları saptanıyor.”¹² Bu sorunun cevabı belki de Barthes'ın kendi retorik sorusunda yatıyor: “ ‘...-i düşünmek’ tam olarak neyi ifade ediyor?”¹³ Bugün araştırılan şey Einstein'ın beyni değil, başka bir yerde var olan ve sanki adını koyduğu söylemin dışında bir şeymiş gibi, bağımsız bir rasyonalist hareket tarafından keşfedilmeyi bekleyen bir şeye –“görecelik”e– ilişkin düşüncenin kendisidir. Eski ikiliklerin –gerçek ile temsili, gerçeklik ile suret, otantik ile yapay, orijinal ile sahte– çökmesi daha önceki epistemolojik kesinlikleri öğretici bir karmaşaya sürüklüyor. Bu arada da bir şey ortaya çıkmaya başlıyor. Kartezyen anlayıştaki zihnin bağımsızlığı, yani modern kimliğin farazi temeli olarak rasyo-

11. Bu, 1990'lı yılların başlarında kamusalallaştığı için yerinde bir adlandırmayla Project Xanadu denen şeyin ardındaki felsefedir. Hiper-metin oluşturma'nın ilkeleri her Macintosh bilgisayarda var olan bir programda görülebilir: HyperCard. Bir de North Carolina, Raleigh'de “e-mail üzerinden bedava” temin edilebilen elektronik dergi *Postmodern Culture* var: pmc@ncsuvm.cc.ncsu.edu.

12 Roland Barthes, “The Brain of Einstein”, Roland Barthes, *Mythologies*, Londra: Paladin, 1973, s. 68 [Çağdaş Söylenler, çev.: Tahsin Yücel, Metis Yay., 1998].

13. A.g.y., s. 68.

nel bireyin *cogito*'su, "gerçek" bedenler ile "yapay" bedenler arasındaki belirsiz ve tekinsiz eşik boyunca gittikçe dağılıyor.¹⁴

Sonsuz olanla diyalogu ortaya koyan, en başta bilgisayardır: Çünkü burada her şey dijitalleştirilebilir ve *ad infinitum* yeniden üretilebilirdir. Jean Baudrillard'ın işaret ettiği gibi, bu makine "sanal bir ebediyet" sunar; ancak bu ebediyet "ölümde olduğu gibi süregelen bir ebediyet değil, yapay hafızaların dal budak salmasında olduğu gibi günlük bir ebediyettir".¹⁵ Öyle görünüyor ki, sonsuzu sonlu, yani görünür kılma rüyası bilgisayarlarla birlikte gerçek oluyor. Bilgisayarlar "düşünsel manzara"nın sonsuz büyümesine kapılmayı sağlıyorlar.¹⁶ Bununla birlikte, Baudrillard'ın kendisini "öte"ye –"düşüncenin, arzunun, tarihin, tarihin sonunun ve hatta kendisinin ötesine"– yerleştirme doğrultusunda verdiği daimi çabaya rağmen, bilgi-sayma tanımındaki ahlâki direniş (ki bu kendisinin ironik biçimde reddettiği bir eleştirel mesafedir) bir orijinal inancını, şeylerin temsilinden, yeniden üretilmesinden ve simülasyonundan önceki hallerine olan inancı ifşa etmektedir.¹⁷

Yine de bu, fetişizm hakkındaki, "hakikat" ile "görüntüler" arasındaki ayrıma ilişkin bir argüman değil midir? Eğer, Nietzsche'yi yankılayarak soracak olursak, görünmüyorsa, eğer gösterilmiyorsa, eğer sanki temsil edilmeksizin "saf" ya da "doğal" bir durumdaymış gibi, dilin öncesinde ya da ötesindeymiş gibi var oluyorsa o halde düşünceden ya da başka herhangi bir şeyden söz etmek ne demektir? Bir araç, bir aracı, bir sahne ya da bir gösteri olmadan hiçbir *apriori* ve hiçbir düşünce olmaz. Bununla birlikte, otantiklik tarafından kurtarılan varlık rüyası, Baudrillard'ın, bilgisayarlarındaki zihinsel uzamı kateden Yapay Zekâlı İnsanlar betimlemesinde hâlâ net bir şekilde duyulabilir:

14. Francis Barker, "The Artificial Body and the Disappearance of Space", "La Piazza nella Storia" konferansı, Salerno, 9 Aralık 1992.

15. Jean Baudrillard, "Le Xerox et l'infini", *Traverses* 44 - 45, Paris, 1987, s. 21.

16. A.g.y., s. 18.

17. Baudrillard'ın "öte"sindeki tırnak işareti, *Cool Memories II*'nin (Paris, Galilée, 1990 [Siyah 'An'lar: *Cool Memories* 1-2, çev.: Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yay., 1999-y.h.n.]) *Informazione Filosofica* 1'deki (Aralık 1990, s. 71) anonim eleştirmeninden geliyor.

Nasıl ki gözlüklerin ya da kontaklenslerin bir gün gözlerini kaybeden bir türün ayrılmaz bir protez organı olabileceğini düşünebiliyoruz, aynen bunun gibi yapay zekâ ve bunun sunduğu teknik yardımların da ileride düşüncesini yitiren bir türün protez [beyn]i olacağından korkabiliriz.

Yapay zekâ zekâsızdır çünkü marifetsizdir. Gerçek marifet tutku sahibi bedenlerin marifetidir; ayartılmadır, hareketlerin tahmin edilemezliğidir, dilin bükümüdür; yüzün maskesidir, anlamı döndüren mildir; zaten bundan dolayıdır ki ona nükte mili diyoruz.¹⁸

Bu cinsiyetsizleştirilmiş makineler cinsel ilişkiye girmezler. Bunlar ayartılmanın zevkini asla bilemezler; bir yanılısamanın coşkusunu ya da dildeki ironiyi üretebilir ya da sunabilirler, ancak bunları asla yaşayamazlar. Bu durum “bilgisayarların derin melankolisi”ni açıklar.¹⁹ Bizler ekran boşluğunun yarattığı bir komaya sokuluyoruz.

Tabii ki “hakiki”nin elden gittiği korkusu etrafında anlatılan bu hikâyeye aşırı derecede etkileyicidir; “bilginin nesnel gerçekliği”ne tabi tutku ve ayartmalarıyla birlikte “gerçek dünya” çağrıştırması aşırı derecede aldatıcıdır. Burada, Baudrillard’ı çok fazla okumanın belki de korkunç bir yanlış anlamaya yol açabileceği kuşkusuna ortaya çıkmaktadır. Baudrillard’ın kaçıkça betimlemeleri yanlış biçimde reçete diye sunulmuştur. Çünkü sonuçta Baudrillard’ın dilindeki bütün o şeytani kıvrımların altında, gerçek dünya ile olan bağlantımızı kaybettik gerçeği üzerine net ısrarı yer almaktadır. Baudrillard postmodernliğin cesur yeni dünyasını haber veren afallamış bir kâhin değil, o dünyanın kıyametinin ivedi habercisidir. Paul Virilio’nunki gibi Baudrillard’ın virüslü dili de, her şeyden önce, beklenen bir kötülüğün semptomudur: Biz hepimiz zehirlendik ve yok olmak üzereyiz. Baudrillard’a kulak veren herkes burada Frankfurt Okulu ile Marksizmin daha sakın aksanlarıyla karıştırılmış haliyle Durumcuların [Situationist] isterik tınısını duyabilir. Ve bütün bunlardan önce de, “insani değerler”i (ve “insanlığı”) makinelerin (ve makine “bilimleri”nin) yeni tür barbarlığına karşı korumayı hedef-

[18] Jean Baudrillard, “Le Xerox et l’infini”, *Traverses* 44 - 45, Paris, 1987, s. 18.

[19] A.g.y., s. 19.

leyen o eski ve derin romantik imanın yankılarını duyabilir. Bütün bu olumsuz düşünce biçimlerinin ortak hükmü aşağı yukarı şudur: Bizleri bu barbarlıktan koruyacak olan şey *doğadır*.

Şimdi yeniden gerçeklik meselesine, kendi ürünlerimiz tarafından tehdit edilmenin paradoksuna dönebilir ve bunların ışığında daha genel anlamdaki yerleşim meselesini yeniden ele alabiliriz. Sınırların sürekli olarak geçildiği ve bu trafik içinde anlambilimsel göstergelerin gittikçe birbirine karıştığı bu gerçekliğe yerleşmek ne anlama gelmektedir? Bu uzamı bir yerleşim yerine, bir habitata nasıl çeviririz?

Bilgisayarlar ile bilgisayar kullanıcıları kelimenin tam anlamıyla modern nesneler-öznelerdir. Özellikle de bilgisayar programcısı bir zamanlar mühendisin, nükleer bilimcinin ya da astronotun oturduğu koltuğu kapmıştır. Bilgisayar programcısı Merlin'in cüppesini giymiş durumdadır. Çünkü onun sunduğu şey sihirdir: Rüyada bile görülmeyen sorunlara çözümler getirir, hayal bile edilemeyen yerleri gezdirir. Hem bilgisayar hem de bilgisayar programcısı, iflah olmaz biçimde modern olma durumunun (ve hüsrânının) hipersomut halleridirler. Çağdaş bir mit olarak bilgisayar, düzenin gizli kodlarına (istatistiğin bayağı garantisinden, matematiğin açık dünyasına, oradan da sonsuz fraktallere, entropiye ve "kaos bilimi"ne) ulaşma kabiliyetiyle, geç modernitenin çözülmesinin rahatlatıcı göndermelerini sunmaktadır. "Klasik büyük ideoloji sistemleri –Marksizm, sosyalizm, liberalizm– çökmeye ve inanırlılıklarını yitirmeye başlarken, bilgisayar programcılarının ve iletişim makinelerine dayanan yeni bir toplumsal örgütlenme halka arz edilmektedir."²⁰ Bütün bunların sembolojisi bizi mevcut toplumsal örgütlenmenin çok ötesine ve hakikat arzusunun o eski manevi ekonomisinin derinliklerine götürmektedir.

Bilgisayarın hem bir sonu hem de bir başlangıcı temsil ettiği söylenebilir. Modern bilginin müphemliğinin bir metaforu olarak bilgisayar zıtları bir arada tutmaktadır. Burada bilgi görselleştirilir ve toplamlştırılır. Batı metafiziği, sanki ekran üzerinde evrensel bir hesaplama içindeki geçit töreninde arzı endam eder. Burada,

20. Philippe Breton, *La Tribu informatique*, Paris: Metailié, 1990, s. 25.

rasyonel bir toplanma ve görünme figürü olarak her *beden* düzene sokulabilir, simüle edilebilir ve şöyle ya da böyle açıklanabilir. Fakat aynı zamanda farklı bir gizem ve sihir havası da ortalığı kaplar.

Zira “bedensiz sevinç” muntıkasında, siber-uzamda, bizler antropolojik mutasyonun simyasıyla da yüzleşmekteyiz.²¹ Tam bir anlaşılabilirlik vaat eden bu dünyanın, yani “total insan”ların dünyasının sakini, her şeye kadir olan ama bedeni olmayan bir zekâdır, kolu bacağı olmayan enformatik bir bünyedir, radikal biçimde alternatif bir yaratılış formudur.²² Frankenstein’in bu güncelleştirilmiş sahnesinde beden fiziksel yapısından çıkarılır ve burada artık Einstein’ın beynini oluşturan madde bile gereksizdir. Burada, hafıza çiplerinin sonsuzluğunda, *homo telematicus*’un bedeni en sonunda aşılır ve maddesellikten çıkarılır. Siber-uzamın dördüncü ve ebedi boyutuna yansıtılan anatominin yerini “saf” zekânın elektrik itkileri alır.

Bedeni ya da görünür herhangi bir maddi desteği olmayan bu evrende bizler “veri dalgalarında sörf” yapmakta ve “Ağ Ulusu” imparatorluğunda seyahate çıkmaktayız. Bunu yaparken kafamızı, o da çok seyrek biçimde, meşgul eden tek şey virüs ya da bilgisayar çökmesi tehlikelerine karşı bize sunulan kılavuz kitapçıklara göz atmak oluyor.²³ Oto-kopya mitleri (Golem, Sansevero Prensinin “anatomik makineleri”, Dr. Frankenstein’in canavarı, gelecekteki cyborg’ların yapay zekâsı) ile enformasyon evrenini “kurtarma” ütopyası arasında seferlere çıkmaktayız.²⁴ Bir elektronik gezgin olarak, bir hayalet kozmonot olarak, ekranın öteki yüzünde parçalarına ayrılan ve ışık noktaları olarak yeniden bir araya getirilen bizler, arzunun hafızası ve bilginin erotizmi amansızca birleştikçe kendi kendimizi yeniden hatırlamaya (bir araya getirmeye) çalışırız.²⁵ Silikonun ve [elektronik] devrelerin elektrik tarafından can-

21. Siber-uzama ilişkin klasik değerlendirme William Gibson’un *Neuromancer*’idir, Londra: Grafton Books, 1986.

22. Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings*, Londra: Sphere Books, 1968.

23. Alıntılar için bkz. Steven Levy, “High-Tech Lynchings”, *Macworld*, Mart 1992, s. 65.

24. Philippe Breton, *La Tribu informatique*, Paris: Métailié, 1990.

25. Robert D. Romanyshyn, *Technology as Symptom and Dream*, Londra & New York: Routledge, 1989.

landırılan cansız maddesi bizim dublajımızı yaratmakta ve bunu yaratırken bilgisayar hafızasının bir yerlerinde buna ebediyet vaat etmektedir. Ölümün ve cesedin ötesine bu geçiş, elbette ki Dr. Frankenstein ve yaratığının dramıdır.

Öyle görünüyor ki burada, bilgisayar ekranının derinliklerine daldığında, teknolojiyi insanileştirme rüyası –hayalet en sonunda “kullanıcı dostu” haline gelir– teknolojinin “hard” mantığını “soft” bir çevreye dönüştürme rüyası, bunu habitatımıza uyacak bir kalıba sokma rüyası gerçek olmaktadır. Zıt kutuplar olarak varsayılan şeyler –organik beden ile makine– arasındaki karşılaşma geçişimli bir hal alır ve bu ikisi arasındaki geçiş görünüşe bakılırsa maddi olmayan bir geçiştir. Aradaki mesafe kapanmış, beklenen bir zevkin tatlı bir *ürpertisine*, evcil bir gerilime indirgenmiştir. Burada, *techné*’nin sınırlarında, *poiesis* mıntıkasında yaşayan teknoloji, teknik ve metafor birleşerek bir varlık dili oluşturmakta ve bilim ile müzik arasındaki o eski gedik kapanmaktadır.²⁶ İnsan ile makine arasındaki ayrımın yerini, rasyonel ile hayalinin iç içe geçtiği bir dizi almaktadır. Anlaman yüzergezer olduğu bir tür Zen durumunda bizler bu eski sınırı ihlal edip aşmanın ve dördüncü boyuta geçmenin büyüsünü yaşamaktayız.

Fakat belki de bütün bunlar bir delikanlının macera hikâyesinin son versiyonundan ibarettir. Daha önceleri dış uzamların keşfine çıkılıyordu. Şimdi artık bunun yerini içedönük bir seyahatteki erkek narsisizminin tanınması almıştır. Bu narsisizm sadece monitöre gözünü dikmiş bir yüze değil, aynı zamanda ve hepsinden önemlisi de ana “board”un devre şemasında diyaloga giren içsel Oedipal dile yansır. Görünüşe bakılırsa, bu arabirimdeki özel konuşmada erkek mantığının kadınca duygulara, soğuk hesapların sıcak güdülere ve planlamanın tutkuya karşı nihai zaferi yatmaktadır.²⁷ Öte yandan, elektronik dünyaya hizmet eden sekreterler gibi birçok kadının bilgisayarı tamamen araçsal ve işlevsel bağlamda, yani “rasyonel bi-

26. Bu evren içinden hızlı bir uçuş için bkz. Stewart Brand, *The Media Lab*, Harmondsworth: Penguin, 1988.

27. “Kadınısı”nın tanımlanmasında rasyonel/irrasyonel ikiliğinin kullanımı konusunda bkz. Susan J. Hekman, *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge: Polity Press, 1990, İkinci Bölüm.

çimde” kullanmaları beklendiğinde ve istendiğinde bu defa erkekler coşkularında daha duygusal olabilmekte, kendi elektronik göbeklerinin içine soğurulan ve yeni bir oyuncaktan çocukça zevkler alan küçük oğlan çocuklarına dönüştürülmektedirler. Bu yeni Harikalar Diyarında Alice cinsiyet değiştirmiştir. Başlangıçtaki projeksiyon ve bir erkek fantezisinin arsız ifşasında ortamı tamamen kaplamıştır.

Vaziyet muhtemelen budur. Ama tabii hikâye burada sona ermeyecek. Çünkü Japonların *ukiyo* adını verdikleri bu yüzergezer dünyada, daha geniş bir varoluşun koordinatlarını da keşfedebiliriz.²⁸ Simülasyon, hız ve eşzamanlılık yasaları altında imgelerin mutasyona uğradığı, anlamın göçmenleştiği ve maddesellikten çıktığı bu gerçekliğin dalgalı röprodüksiyonunda bizler, dili ve iletişimi kuran oyun kurallarıyla karşılaşmaktayız: Göstergeler sahnesi (Jacques Derrida).²⁹ Katılıktan akışkanlığa, ikiliklerden çatallanmalara geçişte, miras olarak devralınan kimlikler ve roller göstergenin biçimlendirilebilir uzamına giriyorlar. İmgeler –kendiliklerimize ilişkin geliştirdiğimiz imgeler de dahil olmak üzere– muhayyilemizin libidinal güçleriyle elektronik olarak birleşecek hale gelebiliyorlar.

Bedenlerimiz başka bedenler, yani ekrandaki nesneler haline, başka göstergeler haline gelmektedir. Yazma, gözleme, kaydetme, fiziksel ve hayali seyahat anlarının hepsi bu iki sahili birleştirme çabalarını, cismani olan ile cismani olmayan arasında sefer düzenleme çabalarını, özne ile nesne, erkek ile kadın, gerçeklik ile muhayyile arasındaki bu katı ikilikleri arzu aracılığıyla kırma çabalarını temsil etmektedir.³⁰ İşte bizleri konumlandıran şey bu arzudur, kültürel ve tarihsel bütün imzalarıyla kazanmış olan bu arzudur. Ve beden olarak kendiliklerimizin teknik olarak görünüşteki silinmesi, medyadaki başkalaşımın simülasyon ve özgöndermeli düzeninde maddesellikten çıkarılıyor değildir. Bu göçte anlamın dayanak noktasına dönüşen ve hareketlerimizi temellendirdiğimiz anlatı zeminini sağlayan şey, makineyle yüzleşen yabancılaşmış beden olarak

28. Cynthia Kadohata, *The Floating World*, Londra: Minerva, 1989.

29. Jacques Derrida, J. - F. Lyotard ve T. Chaput (der.), *Epreuves d'Écriture* içinde, Paris: Centre Georges Pompidou, 1985, s. 11 - 12.

30. Jacques Derrida, a.g.y., s. 38.

damıtılan teknoloji ve teknikler değil, arzunun, hareketin, kayan duygu ve anlamların *diyaloğudur*.

O halde, yolculuğumuza yeniden başlayacak olursak: Eğer bizim “akıl” dediğimiz şey tarihsel olarak toplumsal cinsiyetlere dayandırılan bir şey ise o zaman ne olacak? Yapay Zekâ’nın inşası elbette ki nötr bir süreç değildir; aynı şekilde, ataerkil rasyonelleştirmelerde ve dışıl bilgisayar [computerese] dilinin sözdağarında (“slave”, “abort”, “boot-up”...) ister istemez tanınan açık-uçlu programlama ve program birleştirmenin potansiyel esnekliği de nötr değildir.³¹ Ayrıca bir de askeri konularda fiziksel gücün önemini azaltan, çatışmanın sonucunu en az donanımları [hardware] kadar yazılımlarının [software] belirlediği için savaşı bir erkek işi olmaktan çıkaran bilgisayarların yarattığı bir paradoks var.³² Öte yandan, artık var olmayan bir gerçekliği –becerikli dizgiciyi– simüle etmek suretiyle kendi ideolojik ve ekonomik statülerini korumak için toplumsal cinsiyetlerini kullanan erkeklere rastlamaktayız: Günümüzde onlar metni bilgisayara aktaran onurlu daktilocular olmaktan öteye gidemiyorlar.³³

Bilgisayar dünyasını mesken tutan eski toplumsal ilişkilerin ötesine geçen bizler, bilgisayar programcılığının mantığının tam kalbindeki sorunların içine çekilmekteyiz. En kaba tabiriyle buradaki mesele, soyut biçimde aksiyomdan teoreme oradan da sonuca geçen programların hiyerarşik örgütlenmeleri ile, zaten var olan materyalleri yeniden düzenlemek, bunları ödünç almak ve yeniden birleştirmek suretiyle teoremler kuran *bricoleur*’ların* zıt *ad hoc*** üslubu arasında seçim yapma meselesidir. İkinci durumda, “ekran-

31 Ruth Perry ve Lisa Greber, “Woman and Computers”, *Signs* 16 (1), Güz 1990. Bu, *Signs*’ın “From Hard Drive to Software: Gender, Computers and Difference” başlıklı özel bir sayıdır.

32. Paul Edwards, “The Army and the Microworld, Computers and the Politics of Gender Identity”, *Signs* 16 (1), Güz 1990.

33. Enformasyon teknolojisinin etkisi ile gazete endüstrisindeki İngiliz matbaacılarının erkek dünyasında meydana gelen değişikliklerin bir anlatımı için bkz. Cynthia Cockburn, *Brothers. Male Dominance and Technological Change*, Londra: Pluto, 1983.

* (Fr.) Elinden her türlü iş gelen vasıflı eleman (y.h.n.)

** (Lat.) Geniş kapsamlı uygulama ya da kullanımlara referans yapmaksızın belirli bir amaca ya da belli bir ana ait (y.h.n.)

daki sembolleri soyutlamalar olarak değil de fiziksel nesneler olarak görme, programı insanileştirme ya da şeyleri nitelikleri açısından değil de ilişkileri açısından değerlendirme, yönünde bir tercih yapmak” söz konusudur; “bu tercihler bilgisayar derslerinde genellikle karşı çıkılan tercihlerdir”.³⁴ Buradan, arabirim açık bir şekilde çekişmeden işbirliğine, tek-boyutlu soyutlamadan ikonlara, dokunmaya duyarlı ekranlara, ses teşhisine ve nihayet “sanal gerçeklik”e kayar. Bilgisayar kullanıcısı ekrandaki nesnelerle doğrudan oynadıkça ve “masaüstü”ndeki dosyaları açtıkça ve ekrandaki kapılardan öteki “odalar”a geçtikçe, başa yerleştirilen monitörleri ve veri eldivenleriyle bu sanal gerçeklikte arabirim, devinduyumsal [kinesthetic] bir hale gelir ve üç boyutlu materyalin görünüşte dokunsal manipölasyonuna dayanır.³⁵

Burada, bilgisayarları –projeksiyonlarını, programlarını ve kullanımlarını– mantığın farazi “nötr” koordinatlarına, doğrusallık ve nesnelliğe yerleştiren kurumsal ve ideolojik süreçler ile erkeklik ve ilerlemenin bu terimleri kutsaması sorgulanmakta ve oyun havasında dağıtılmaktadır. Saydam ve doğrusal zamandan, ilerlemeden yararlandığı varsayılan bir şey olarak bilgi, bugün bizim yeniden “arzuyla uyumlu akıl” ile buluştuğumuz, gölgelerin daha karanlık olan alt tarafını ifşa etmektedir.³⁶ Kendimizi Christine Buci-Glucksmann’ın “barok akıl”ının uzamında bulmaktayız. Bu akıl, arzuyla birleşen, garabeti ve tekinsiz aşırılığıyla bizlere rasyonalizmin “merkantil akıl”ı aşan alternatif bir modernite alegorisini sunmaktadır.³⁷ Barok alegorisi, klasik düşüncenin rasyonel bireyinin sınır-

34. Sherry Turkle ve Seymour Papert, “Epistemological Pluralism. Styles and Voices within the Computer Culture”, *Signs* 16 (1), Güz 1990, s. 93.

35. James D. Foley, “Interfaces for Advanced Computing”, *Signs* 16 (1), Güz 1990, s. 95. Örneğin Xerox, Microsoft Windows için Rooms yazılımını sunuyor. Bununla kullanıcılar “kapılar”dan farklı “odalar”a girmek suretiyle farklı pencereler ya da “masaüstleri” arasında gezebiliyorlar.

36. Robert D. Romanyshyn, *Technology as Symptom and Dream*, Londra, & New York: Routledge, 1989, s. 10.

37. Christine Buci-Glucksmann, *La Raison baroque*, Paris: Galilée, 1983. Buci-Glucksmann’a göre burası ötekinin, kadınının uzamıdır; fakat aynı zamanda da aşırılığın ve başka bir yere geçmenin dilinde, alternatif bir zaman kalıbının dilinde –Baudelaire ve Benjamin, Kabala ve avangard– konuşan sapkınlıkların “tamamlayıcı dünyası”nın uzamıdır.

sız özgürlüğüne, dilin, tarihin ve ölümlülüğün pençesindeki varlığımızın sembolik ağıyla karşı koymaktadır.³⁸

Belki de bu noktada kendi kendimize bilgisayarın bir total rasyonalizm sürecinin nihai zaferi mi, yoksa, daha ilginç, bu rüyada yakalanan varlığımızın sureti [simulacrum] mi olduğunu sorabiliriz. İkinci durumda bilgisayar bizim sınırlarımızı yeniden ortaya koyar; ve bizler daha daraltılmış ve olumsal bir dünyaya tarihsel olarak yeniden girmiş oluruz. Artık ataerkil “ilerleme” ışığının kör edemediği bizler bugün “ereksiyon halindeki bir hayalet” gibi terk edilen Aydınlanmış Adam’ın refakati olmadan da yerimizi bulabilmekte ve bilgisayarlarımıza geri dönebilmekteyiz.³⁹

Bir “dünya resmi” sunan bilgisayarın tekinsizliğinin mülkiyetindeki bizler ekranın koyduğu sınırla karşı karşıyayız: Somut dünya ile ruhani ışıkların simülasyon dünyası arasındaki boyalı cam. Yine de:

Sınır demek bir şeyin durduğu yer demek değildir. Sınır, Yunanların da gördüğü gibi, bir şeyin *asıl açılımına başladığı* yerdir. Bundan dolayıdır ki bu kavram *Horismos*’tan, yani ufuktan geliyor.⁴⁰

İşte “önvarsayımlarımızın hakikatine ulaşma ve en fazla kendi hedeflerimizi sorgulama yolundaki cesaretimiz”i bu açılimdan, bu bilinçten ve bu düşünümünden alıyoruz.⁴¹

38. A.g.y., s. 27 - 28.

39. Walker Percy, aktaran Robert D. Romanyshyn, *Technology as Symptom and Dream*, Londra & New York: Routledge, 1989, s. 200.

40. Martin Heidegger, “Building, Dwelling, Thinking”, Martin Heidegger, *Basic Writings* içinde, New York: Harper & Row, 1977, s. 332.

41. Martin Heidegger, “The Age of the World Picture”, Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, New York: Harper & Row, 1977, s. 116.

V
Parçalanmış dünya:
Hangi merkez, hangi çevre?

Üç karga ağaçlara doğru kanat çırttı
Ve kondular
Okalipтус dallarını sallayarak.
Etrafı solgun ıhlamur yapraklarının kokusu sardı
İmparatorluğun cüzzamı [gibi]

Derek Walcott¹

.... eğer, dediğim gibi, kültürel tercüme eylemi (hem temsil hem de röprodüksiyon olarak) orijinal kültürün özcülüğünü reddediyorsa o zaman bütün kültürel formların sürekli melezleştğini görürüz. Ancak benim için melezliğin önemi iki orijinal andan üçüncünün doğması değildir. Benim için melezlik öteki pozisyonların doğmasına imkân veren “üçüncü uzam” demektir.

Homi K. Bhabha²

1. Derek Walcott, “Ruins of a Great House”, Derek Walcott, *Selected Poetry* içinde, Londra: Heinemann, 1981.

2. Homi K. Bhabha, “The Third Space. Interview with Homi Bhabha”, Jonathan Rutherford (der.), *Identity. Community, Culture, Difference* içinde, Londra: Lawrence & Wishart, 1990, s. 211.

... kendi spesifik ulusal, kültürel ve siyasal zeminini [dışarıya] kapayan ve kendisini “evrensel” değerlerin gelişmesi için yeni bir sistem olarak sunan bir disiplin olarak İngiliz Edebiyatı düşüncesi tam da sömürge sonrası edebiyatın varoluşuyla birlikte patlak vermiştir.

Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin³

Bu kiliseyi üzerine bina ettikleri kaya zemin çatlayacak olursa logosantrizm, büyük felsefi sistemler ve genelde dünya düzeni ne hal alacak?

Helène Cixous⁴

Tınlar, insan sesleri ve diller daima uzamlara kazınırlar. Yukarıdaki alıntılar –bir zamanlar göz ardı edilen çevre olan Karayipler, Hindistan, Avustralya ve Cezayir’den seslenenler– dil, iktidar ve “İngilizce” göstergeleri altında sömürgecilik sonrası dönemin temel sorunlarını ortaya koyuyorlar. Bu sorunlar, başka seslerin, başka tarihlerin ve başka yaşantıların onun içine yerleşmesiyle birlikte İngiliz (ve Batı) kültürünün iç patlamasıyla karşımıza çıkan sorunlardır. Metropol kültürlerin modern haritalarını oluşturan gerçek ve hayali yolculuklarla birlikte, çok farklı zaman ve varlık ritimlerine dayanan bir kimlik zinciri oluşturan dil ve müzik adaları ortaya çıkmaktadır. Sömürgecilik sonrası öznelerin –gerek “çevre”den gelen gerekse de merkezde patlayıp çıkan öznelerin– seslerinde yeniden karşımıza çıkan İmparatorluk aksanları, kültürlerarası bir kozmopolitlikte ifade bulmaktalar. Bu kozmopolitlik, siyah Atlantikçiliğin ve emperyal diasporanın o eski saklı tarihlerini modern göçebe kimliklerinin grameriyle yeniden işlemekte ve yeniden yazmaktadır. Bu duruma tanıklık eden örneklerden bir kısmını sayacak olursak: Derek Walcott ve Salman Rushdie’nin meşhur edebi seferleri, Big Youth, Michael Smith ve Linton Kwesi Johnson’un planlı biçimde yersizleştirici dublaj şiirleri, ABD ve Karayipler’de yakın zamanlarda ortaya çıkan siyah kadınların yazılarının merkezinde

3. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin, *The Empire Writes Back*, Londra & New York: Routledge, 1990, s. 196.

4. Helène Cixous ve Catherine Clement, *The Newly Born Woman*, Manchester: Manchester University Press, 1987, s. 196.

yer alan yolculuk mecazı ve dönüşüm, postrealist siyah İngiliz sinema ve fotoğrafçılığının daha yerel imzası ve dünya çapında hızla yayılan bir trend olan siyah elektronik riddim'ler.⁵

Kölelik, ırkçılık ve sömürgeciliğin hapishane deneyiminin doğurduğu "zoraki şairlik" in meyvesi olan ve önceleri ikincil bir konumda bulunan bu sentaks, İngiliz Dili ve Edebiyatı ile Avrupa kültürlerinin standart stereotiplerindeki "batık, sürrealist deneyimi ve duyarlılığı" su yüzüne çıkarmaktadır.⁶ Bu özel an, Benjamin'in Paul Klee'nin "Angelus Novus"u –tarih meleği– üzerindeki meşhur meditasyonlarını yorumlarken Fransız eleştirmen Christine Buci-Glucksmann'ın geçici yoğunluk anı adını verdiği şeyi hatırlatmaktadır. Böyle bir durumda zamansal bir kopuş meydana gelmektedir: Eskiden boyun eğdirilenlerin tarihlerinin siyasi ve epistemolojik makus talihinin tersine dönmesine izin veren bir kopuş.⁷

Daha açık konuşmak gerekirse, beni böyle bir zamansal kopuş olduğu ve "başka" bir kültürel anlambilim ve sentaksın doğduğu tespitini yapmaya teşvik eden işaretlerden biri, sömürgecilik sonrası kültür ve kimlik sorunlarına farklı bir biçim ve istikamet veren özel bir siyah İngiliz metropol estetiğinin gelişmesidir.⁸ Resim sanatında 1990 yılında Hayward Gallery'de, tartışma yaratan ama aydınlatıcı *The Other Story* sergisi açıldı; sinemada Black Audio Film Collective *Handsworth Songs*'u (1986), Sankofa *Territories*'i (1984), *The Passion of Remembrance*'ı (1986) ve *Looking for Langston*'u (1989), Isaac Julien *Young Soul Rebels*'i (1991) çekti;

5. Çağdaş siyah İngiliz sineması ve fotoğrafçılığına ilişkin önemli eleştirel değerlendirmeler için bkz. ICA dokümanı *Black Film / British Cinema*, Londra, 1988; ve D. A. Bailey ve S. Hall, "Critical Decade. Black British Photography in the 80s", *Ten*, 8 (3), 1992.

6. "Zoraki şairlik" sözü Edouard Glissant'ın. Sonraki alıntı ise Edward Kamau Brathwaite'den. Her ikisi için bkz. Edward Kamau Brathwaite, *History of the Voice*, Londra & Port of Spain: New Beacon Books, 1984, s. 13.

7. Christine Buci-Glucksmann, *La Raison baroque*, Paris: Galilee, 1983, s. 21 - 22.

8. Londra'da basılan *Third Text* dergisi bu alanda muhteşem bir açılım sunuyor. Örneğin Kobena Mercer ("Black Art and the Burden of Representation"; *Third Text* 10, Bahar 1990) ile Paul Gilroy ("It Ain't Where You are From, It's Where You're At ... The Dialectics of Diasporic Identification"; *Third Text* 13, Kış 1991) arasındaki tartışma çağdaş siyah estetiği sorununa ilişkin önemli bir katkı oluşturuyor.

popüler müzikte Soul II Soul ve Young Disciples ile farklı siyah müzik geleneklerinin büyük ölçüde melezleşmesi yaşandı; eleştiride *Third Text* dergisi sahne aldı. Edebi tarzlarda ise, çok iyi bilinen Salman Rushdie'nin dışında, Hanif Kureishi'nin *The Buddha of Suburbia*'sındaki kültürel melezliğin cümbüşü, *Charting the Journey*'deki renkli kadınların unutulmaz tanıklıkları ve V. S. Naipaul'un bizleri modernitenin karanlığının kalbinde yatan gizeme götüren ve bizleri Kongo'da değil de Stonehenge'de, rüzgârların sert estiği Salisbury Ovası'nda, imparatorluğun eski kalbinde keşfeden, İmparatorluk biyografisini tersinden bakarak yazdığı yürek parçalayıcı *The Enigma of Arrival* var: William Blake'in Kudüs'ü ("Albion'un druidy* sahili") ve "öteki anlatılamaz törenler".⁹ Bütün bu sözcükler, bu imgeler, bu tınlar ve bu sesler, "göz ardı edilmiş olan ama aslında heyecan verici belli mecraları, binbir türlü tehlikeyle kuşatılmış ve kökenleri farklı olan cemaatlerdeki kültürlerarası gerçek değişim kapasitelerine ilişkin geleneklerin gerçeklik güzergâhına sokuyorlar."¹⁰

İşte ben bütün bu malzemelerden cesaret alarak, postkolonyalizm, feministler ve siyah entelektüeller tarafından tedavüle sokulan daha genel akım ve sorunlara dayanan ve yeni bir eleştiri ufkunu haber verme anlamında yerleşik görüşlerden kesin hatlarla ayrılan bir dizi kesişen perspektifi değerlendirmek istiyorum.

* Eski Galya, İngiltere ve İskoçya'da Hristiyanlık öncesi rahipler sınıfı. (y.h.n.)

9. Hanif Kureishi, *The Buddha of Suburbia*, Londra: Faber & Faber, 1990; Shabnam Grewal, Jackie Kay, Liliane Landor, Gail Lewis ve Pratibha Parmar (der.), *Charting the Journey. Writings by Black and Third World Women*, Londra: Sheba Feminist Publishers, 1988; V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, New York: Vintage, 1988. Ancak ayrıca bkz. Edward Kamau Brathwaite, *X/Self*, Londra & New York: Oxford University Press, 1987 ve Merle Collins, *Rotten Pomerack*, Londra: Virago, 1992.

10. Wilson Harris, *The Womb of Space. The Cross-Cultural Imagination*, Westport: Greenwood Press, 1983, s. xv.

A. SESLER

Fakat bir düzlemin kesinlikle sorgulanması gerekiyor: Kendi süreçlerini evrensel olarak yorumlayan metropol bakışı.

Raymond Williams¹¹

Emperyal metropol kendisinin çevreyi belirlediğini düşünme eğilimi içindedir... Ayrıca çevrenin metropolü belirlediği durumlara gözünü kapatma âdeti vardır. Bunu yaparken de galiba çevresini ve başkalarını hep kendisinin kendisine sunması ve temsil etmesi gerektiği saplantısından yola çıkmaktadır.

Mary Louise Pratt¹²

Herhalde tarih, dil ve kimlik tartışmalarında bu dönemde ortaya çıkan ilk önemli unsur şudur: Sömürgecilik sonrası dünyada serbest kalan ses ve güçlerin, sanki mevcut bilgi haritasında bunların yerleri kolayca belirlenebilirmiş gibi, rasyonalist bir sentezini sunar gibi görünmek konusunda artan bir tereddüt var. Karşılaşılan yeni sesler bazen eski mevcut seslerle ortak noktalarda buluşabilmekte ama öte yandan da bunlar anlaşılmazlık ve uyumsuzluk yaratacak ölçüde birbirlerinden uzaklaşabilmektedir. Çünkü burada, Lévinas'ın söylediği gibi, eleştirel seyahat, eve dönen Ulysses'inki gibi değil, eski bilgi evinden kovulan ve asla geri dönüşü olmayan İbrahim'inki gibi bir yolculuktur.

O halde bu durum, Batı'daki çağdaş eleştirel dünyaya hâkim olan, yoğunlaşmış, yerinden edilmiş ve taraflı bir biçimde başka bir yerlerden ve başka dünyalardan bahsetmeye çalışan ve harmanlamaları ve iç içelikleri ile eski bilgi ve varlık anlayışlarımızı bozan ve dağıtan akımları bağlantılandırmak –ama indirgeyip aynılaştırmadan bağlantılandırmak– gereksinimini öne sürmektedir. Bu ise hep natamam olmaya mahkûm bir düşünce biçimini benimsemeyi gerektirmektedir. Dünyanın tam bir resmini çizebileceğini vaat

11. Raymond Williams, "Metropolitan Perceptions and the Emergence of Modernism", Raymond Williams, *The Politics of Modernism*, Londra: Verso, 1989, s. 47.

12. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londra & New York: Routledge, 1992, s. 6.

eden Batı düşüncesinin karşısına, Thomas Pynchon'un unutulmaz deyişiyle, "dağılmış, parçalanmış dünya"nın natamamlığı dikilmektedir: Bu dünya, ayrı bedenlere, hafızalara, dillere, tarihlere ve farklılıklara bölünen arapsaçı bir dünyadır.¹³ Soyut "Öteki" metaforunun şimdi artık somut tarihsel bedenlere dönüştürüldüğü sömürge sonrası varoluş, tarihsel olarak tikel bir sesin, cinsiyetin, cinselliğin, etnisitenin ve tarihin varoluşunu hep maskeleyen ve "Öteki"ne yalnızca kendi öncüllerini (ve önyargılarını) onayladığı sürece hayat hakkı tanımış olan evrensel düşünce –akıl, teori, Batı– görüntüsüne meydan okumaktadır.¹⁴ Edward Said'in *Orientalism*'i [Şarkiyatçılık]' iş başındaki bu söylemsel iktidara ilişkin klasik çalışmadır; kültürel antropolojinin mevcut krizi ise bu iktidarın en belagatli tanığıdır. Çünkü her ne kadar kültürel antropoloji sık sık "yerli"nin öldüğünden söz etse de, bu genellikle disiplinin kendi iddialarının ölümünün cılız bir şekilde gizlenmiş metaforudur sadece. Bugün "öteki" için konuşmanın tarihsel ve etik imkânsızlığının damgasını vurduğu bu muğlak cenaze törenleri, hiç istisnasız, temsillerin asimetrik iktidamlarını ve bu iktidarlardaki ve bugünkü dünyadaki kendi yerimizi yeniden gözden geçirmeye itiyor bizleri.¹⁵

Ayrıca burada, bu ifade krizinde, erkek-merkezli [phallogocentric] Kartezyen özneyi ölümüne eleştiren radikal feminist teori –Luce Irigaray, Carla Lonzi, Hélène Cixous, Alice Jardine, Rosi Braidotti, Jane Flax, Susan Hekman, Judith Butler– ile Batılı [occidental] söylemin varsayımlarına yönelik sömürgecilik sonrası eleştiri arasında potansiyel çakışma da görebiliyoruz: Bu çakışma, örneğin, Gayatri Spivak'ın, Trinh T. Minh-ha'nın, bell hooks'un, Paul Gilroy'un ve Homi K. Bhabha'nın eserlerinde doğrudan karşımıza çıkan ve daha fazla diyaloga muhtaç olan bir çakışmadır. Çünkü toplumsal cinsiyet ve etnisitenin, cinsiyet ve ırkın "teorik anlamına

13. Thomas Pynchon, *Vineland*, Londra: Minerva, 1990, s. 267.

14. Bkz. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Cambridge: Polity Press, 1991, s. 132 - 46.

* Bkz. *Şarkiyatçılık*, çev.: Berna Ülner, Metis Yay., 2001.

15. Bu yerin enfes bir incelemesi için bkz. Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago & Londra: University of Chicago Press, 1991.

ilişkin ...” (Rosi Braidotti) anlaşmazlık konusunda ortaya çıkan uyumsuzluk, haklı bir şekilde, bilgiye ve bilgiyi besleyen entelektüel söylemlere, kurumlara ve disiplin rejimlerine yönelik radikal bir eleştiriye dönüşme tehdidinde bulunmaktadır.¹⁶

B. OTANTİKLİĞİN BOZULMASI

Kişi gerçekten yeterince siyah mıdır? Daha doğrusu kim yeterince siyahtır?

Isaac Julien¹⁷

Hiyerarşik karşıtlıklar yaratan şey işte bu merkez özlemi, buyurgan baskı özlemidir.

Gayatri Chakravorty Spivak¹⁸

Bu ön gözlemlere şu sorular eklenmelidir: Bugün bir dil, edebiyat ve tarih (örneğin “İngiliz” dili, edebiyatı, tarihi) ne anlama geliyor? Ayrıca, ve en önemlisi, kimliklerin artık kötü şöhretli “toprak ve kan” göndergelerine oturmadığı bir zamanda kimler “İngiliz”dir? Bu “toprak ve kan” tabiri Heidegger’in 1933 tarihinde yaptığı kötü şöhretli Rektörlük konuşmasından gelmektedir. Ancak kimliğin bu şekilde etnik temele dayandırılması Leavis’lere [Frank ve Queenie Leavis] ya da hatta E. P. Thompson ve Raymond Williams’a yabancı bir şey değildir.¹⁹ Günümüz “İngiliz”inin çerçevesi, çok açık biçimde, gittikçe ayrılaşan tarihlerin, kültürlerin ve hafızaların çatlakları üzerinde desteklenmekte ve daha önemlisi de, bu çatlaklar-

16. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Cambridge: Polity Press, 1991, s. 146.

17. Isaac Julien; Isaac Julien ve Colin MacCabe, *Diary of a Young Soul Rebel* içinde, Londra: British Film Institute, 1991, s. 129.

18. Gayatri Chakravorty Spivak, “Translator’s Preface”, Jacques Derrida, *Of Grammatology* içinde, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977, s. lxi.

19. Heidegger “toprak ve kan” [“earth and blood”] tabirini 1933 yılında yaptığı konuşmasında kullandı: “The Self-Assertion of the German University, Address Delivered on the Solemn Assumption of the Rectorate of the University of Freiburg”. Ancak savaşın hemen ertesinde “evsizlik” çerçevesinde düşünmek zorunda kaldı. Özellikle bkz. Martin Heidegger, “Letter on Humanism”, Martin Heidegger, *Basic Writings* içinde, New York: Harper & Row, 1977.

da yenilenmektedir. “Kültürlerarası bir ortam”ın önceleri gölgede tutulmuş varoluşuyla yüz yüze gelen bizler “daha derin ve garip bir duyarlılık birliği tarafından kutuplaşmış yapılar *boyunca* ve bunların ötesine” taşınmaktayız.²⁰ Bu noktada, bir zamanlar bir cemaatin farazi eşsizliğiyle özdeşleştirilen sonlu ve kapalı avuntu, ya kör bir kültürel gururun ölü kabuğuna geri çekilebilir ya da çoğul bir mirasın ağırlığıyla kendisini açabilir, meyve verecek şekilde kendisini parçalara ayırabilir ve yeniden kurabilir.

Ancak bizler, Batı’da, kültürel parçalanma ve hareketliliği hep korkuyla karşılayan bir anlayışın mirasçılarıyız. Sanayi, kentleşme ve kapitalizmin dağıtıcı hareketlerine karşı sanat eserinin eşsiz ve tekil ifadesinin zaman dışı mabedini muhafaza etme hedefi taşıyan bu anlayış, moderniteye karşı sonu gelmez bir artçı saldırı yürütmüştür. Kentin, ticaretin ve modernitenin süreksiz zamanlarını ve kültürlerini reddeden bu eleştirel gelenek, halk kültürlerinin, “otantik” âdetlerin ve “hakiki” cemaatlerin farazi sürekliliklerinde hep radikal alternatifler aramıştır.

Batı’daki yerel kökler, tarihler ve geleneklerin artık dağıtıldığı ve yıkıldığı bir zamanda böyle bir “otantiklik” bulmak için başka yerlere gitmek, o çocukça güdünün ayna evresini uzatmaktan başka bir şey değildir. Bugün bizler başlangıçlara geri dönmeye çalışıyoruz, ancak bu sefer kendi başlangıçlarımıza değil, “Öteki”nin başlangıcına, bugün kendi arzularımızı temsil etme yükünü sırtlaması istenilen “Öteki”nin başlangıcına. Batılıların otantik bir “yerli” kültürün “saflığı bozulmamış mitsel uzamı” talebi, emperyal davranışı bu defa görünüşte karşıt bir kipte yaşatmaktadır.²¹ Bu talep “saf bir Batı karşıtı değer olarak arkaik olanın” savunulmasını içermektedir, “çünkü *Batılı* bir tarzda, kurtulma umudu olmayan bir mutlaklığı hedeflemektedir”.²² İşte bu paradokslar yoluyla Batı

20. Wilson Harris, *The Womb of Space. The Cross-Cultural Imagination*, Westport: Greenwood Press, 1983, s. xviii.

21. Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-Structuralism and the Colonial Context*, Berkeley, Los Angeles & Londra: University of California Press, 1992, s. 170.

22. Remo Guidieri, *L’Abondance des pauvres. Six aperçus critiques sur l’anthropologie*, Paris: Editions du Seuil, 1984, s. 18.

bir yandan kendisini özne olarak kurmayı, eleştirel söylemin kalkış ve varış noktası olarak sunmayı sürdürürken, öte yandan da bu farklılıkları, bu “yerliler”i, bu öteki kültürleri dünyamıza sokarak onları aynı anda hem biçimlendiren hem de dağıtan süreç ve araçları –emperyalizm, yeni-sömürgecilik, kapitalizm, Batı medyası– göz ardı etmektedir.²³

Bu eleştirel güdüyü sorgulamak demek Batı’nın varsayılan yazgısını tartışmaya açmak demektir. “İlerleme”ye olan körü körüne imanı en nihayetinde Batı aklının Holocaust’la zirveye çıkışına bağlayan bir projeksiyonu –“Batı’nın manevi gücü çöktüğünde ... dünya da çöker”– sorgulamak demektir.²⁴ Ve bu, Batı’daki herkesi, modern emperyalizmin sadece toprak fethi ve ekonomik hâkimiyette değil aynı zamanda tam da bilginin eklenmesi ve dağıtılmasında yinelediği dünyanın varsayılan kaderine bağlamaktadır. Batı kökenli olmayan bir “bilgi” düşüncesi istisnasız hepimize hâlâ bir paradoks gibi görünmektedir. İşte, Edward Said’in işaret etti-

23. “Antropoloji, temelde insanın ne olduğunu zaten bilen ve dolayısıyla da insanın kim olduğunu asla soramayan bir insan yorumudur. Çünkü bu soruyu sorduğu zaman kendi kendisinin yıkılışını ve asılışını kabul etmek durumunda kalacaktır. Ancak kendisini en azından *subiectum*’un [fail, özne] özgüvenliğini sağlamakla görevli sayacak olan bir antropolojiden bu beklenebilir mi?": Martin Heidegger, "The Age of the World Picture", Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, New York: Harper & Row, 1977, s. 153.

24. Robert Young’ın, bu Avrupa tasarımının XIX. yüzyıldaki zirvesi konusunda açıkça söylediği gibi: "Bu anlamda, Marksizmin, rasyonel bir dünya tarihi sisteminin açılımı doğrultusundaki evrenselleştirici anlatısı Avrupa emperyalizmi tarihinin negatif bir biçiminden başka bir şey değildir: Sonuçta 'Afrika'nın tarihinin olmadığını' ilan eden Hegel ve İngiliz emperyalizmini eleştirse bile, İngiliz sömürgeci oluşunun nihayetinde Hindistan için en iyisi olduğunu, çünkü İngiliz sömürgeciliğinin Hindistan'a Batı tarihinin evrimsel anlatısını getirdiğini söyleyen de Marx'tı": Robert Young, *White Mythologies. Writing, History and the West*, Londra & New York: Routledge, 1990, s. 2 [*Beyaz Mitolojiler*, çev.: Can Yıldız, Bağlam Yayınevi, 2000-y.h.n.]. Buraya şöyle bir ekleme yapılabilir: "Auschwitz felaketinde kendisini açığa vuran – ve kendisini açığa vurmaya sürdüren– şey özünde Batı’dan başka bir şey değildi. Ve işte Heidegger’in yapamadığı şey de bu olayı düşünmektir": Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics. The Fiction of the Political*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, s. 35. Bütün bunlar Horkheimer ve Adorno’nun, *Dialectic of Enlightenment* adlı kitaplarında, kendisini ve kendi sınırlarını aşan Aydınlanma’ya yönelttikleri eleştiride görülebilir. "Batı’nın manevi gücü" tabiri Heidegger’in 1933’teki Rektörlük konuşmasında geçiyor. Bkz. Arnold I. Davidson, "Symposium on Heidegger and Nazism", *Critical Inquiry* 15, Kış 1989, s. 412.

ği gibi, “ ‘ötekilik’ ve ‘farklılık’ gibi aksi halde soyut ve temelsiz olacak kavramların asıl tanımlayıcı ufku ve bir derecede de varoluş koşulu” bu emperyal düzenek ve mirastır.²⁵ Dikkat ederseniz Edward Said burada hem bir ufka hem de bir “varoluş koşulu”na gönderme yapıyor. Batı’nın varoluşu sadece öteki kimlik ve kültürlerin tek taraflı olarak iptalini gerektiren bir tabi kılma durumu yaratmakla kalmıyor aynı zamanda, farklılıkların bir kesintiye, sorgulayıcı bir kesme ve açılımı temsil ettiği bir sentaks sunan bir ortam da yaratıyor.²⁶ Bu ise, Said’in devamında söylediği gibi, sömürgecilik sonrası dönemdeki “çoğulcu olmasının yanında kolektif de olan bir kader düşüncesi”ni ortaya koyuyor.²⁷

Hareket ve olumsuzluğun ontolojik etkisini tanıyan böyle bir beklenti, kaçınılmaz bir biçimde, “otantiklik” iddialarındaki özgüvenimizin bozulmasına yol açmaktadır. Halbuki “otantiklik” hem “İngiliz” geleneğinin kültürel, edebi ve ahlâki kurallarının kuruluşunda, hem de bugün bunu tartışan ve dönüştüren sömürgecilik sonrası güçler, yazarlar, sanatçılar ve bireylerin çoğunda merkezi konumda bulunan bir düşüncedir. Köken ve kültürel otantiklik düşüncesinin altında, bir “hayali cemaat”ın yaratılmasında milliyetçi mitlerle el ele veren temel [fundamental], hatta fundamentalist bir kimlik biçimi yatmaktadır.²⁸ Köken ve gelenek söylemi yeniden yazılırken bir metropol mitinin terimleri tersyüz edilmektedir, ama bu arada aynı baskıcı iktidar eğilimleri, konumlandırmalar, öznellik, faillik ve ilgili hegemonya biçimleri bilmeden yeniden üretilmektedir.

Ancak geleneğin, köken mantığına göre açılan zamansal ve kültürel bir dizi biçiminde, yani bir teleoloji olarak ortaya çıktığı her yerde, geleneğin geçmiş (ve gelecek) versiyonuna kaçınılmaz bir

25. Edward Said, “Representing the Colonized, Anthropology’s Interlocutors”, *Critical Inquiry* 15, Kış 1989, s. 217.

26. Ortam fikri ve onun sonucu olan sentaks için bkz. Bhiku Parekh, “Britain and the Social Logic of Pluralism”, aktaran Alan Durant, “From the Rushdie Controversy to Social Pluralism”, *New Formations* 12, Kış, 1990, s. 149.

27. Edward Said, “Representing the Colonized, Anthropology’s Interlocutors”, *Critical Inquiry* 15, Kış 1989, s. 224.

28. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londra: Verso, 1983 [*Hayali Cemaatler*, çev.: İskender Savaşır, 2. baskı, Metis Yayınevi, 2004].

biçimde tarihsel bir ek sorgulama eşlik eder. Bir “önceden belirleme” olarak gelenek, aynı kimliğin yinelenmesindeki heterojen konfigürasyonun güç ve karmaşıklıklarını gizler.²⁹ Bu monotetik söylemin düğümlerinin çözülmesiyle ve bunun katı emirlerinden kendimizi kurtarmamızla birlikte bir başka çerçeve, daha açık, süresiz ve tarihsel bir çerçeve doğar.

Aimé Césaire’nin metropol şiirlerinde durum çok daha ince iken, örneğin Leopold Sedar Senghor’un yazılarındaki *négritude*’un [zencilik] farklı nitelikleri, her ne kadar güçlü ve keskin olsa da, ilginç biçimde Avrupa’nın önyargılarını yansıtmaktadır. Özellikle benimsenen bu siyah “öteki” kendisi için zaten belirlenmiş olan konumu onaylamakta ve sanki son dört yüz yıllık tarihin bütün kültürler ve bunların ortak kimlik duyguları üzerinde derin bir etkisi olmamış gibi tamamen ayrı bir siyah gerçekliği ile beyaz dünya gerçekliği arasındaki ikili karşıtlığı pekiştirmektedir. Emperyalizmin (ve Batı düşüncesinin) ikili mantığı burada devam ettirilmekte ve hâkim yapıların yeniden üretimi aracılığıyla ikincil dillere yayılmaktadır. Böylece başta yerliyi ait olduğu yerine oturtan hiyerarşik mekanizmalar yeniden yaratılmaktadır:

Yerlililik, yazık ki, zayıf ya da ikincil partneri yeniden değerlendirmek suretiyle ayrımı pekiştirir. Ve yerlililik, genellikle, sadece sömürgeci-den değil aynı zamanda dünyevi zamanın kendisinden de bağımsız görünen bir yerli geçmiş, yerli tarih ya da yerli aktüaliteye ilişkin zorlayıcı fakat çoğunlukla demagojik iddialara yol açmıştır... Yerlililiği kabul etmek demek emperyalizmin sonuçlarını canu gönülden kabul etmek, İrlanda, Hindistan, Lübnan ve Filistin gibi yerlere bizzat emperyalizmin dayattığı çok radikal dinsel ve siyasal ayrımları kabul etmek demektir.³⁰

Böyle bir perspektiften vazgeçmek, farklı ritimlere doğru kayan tarihsel ve kültürel farklılıkların akran olduğu ve ortak bir zamana ta-

29. Andrew Benjamin’in “köken”, “gelenek” ve farklılaştırıcı ontolojiye ilişkin aydınlatıcı değerlendirmesi için bkz. *Art, Mimesis and the Avant-Garde*, Londra & New York: Routledge, 1991, s. 8-13.

30. Edward Said, “Yeats and Decolonization”, D. Walden (der.), *Literature in the Modern World* içinde, Oxford, Oxford University Press, 1990, s. 38.

bi olduğu sömürgecilik sonrası ve Avrupa sonrası bir bağlamı tanı-
maya itiyor bizleri. “İletişim, en nihayetinde, ortak bir Zaman ya-
ratmakla ilgilidir.”³¹ Eşit olmayan bir biçimde işgal edilmiş olsa da
bu ortak uzamı kabul etmek demek, “ilkellik” ile “ilerleme” arasın-
daki zamansal (ve teleolojik) mesafeyi, kültür ve tarih alanındaki
merkez-çevre modeline yatırılan entelektüel, siyasal ve kültürel
sermayenin çoğuna tutarlı bir gerekçe sunan bu mesafeyi reddet-
mek demektir. Bunu kabul etmek demek, ister dinsel isterse de se-
küler pusulalar izlemek suretiyle kötüyü dışsallaştırıp dünyanın
“vahşi” ve “barbar” çevre bölgelerine havale eden Batılı sınıflan-
dırmaların ahlâki coğrafyasını sorgulamak demektir. Bu buyurucu
jest yakın bir zamanda, ters bir imgeyle, ilkel kültür için, yani geç-
miş için, başka yerler için, metropolün şimdiki zamanının çoktugü
yerler için tutulan bir yas haline dönüşmüştür.³²

O halde kültürün sömürgecilikten çık(arıl)ması tam olarak ne an-
lama geliyor? Sömürge tarihinden önce var olan öz kültürün yeni-
den kendine gelmesini mi, yoksa kültürlerarası şekillenmelerden
oluşan karmaşık ve eşzamanlı bir şimdiki zamanda farklı tarihlerin
yaşaması düşüncesini mi ifade ediyor? Burada “otantik” bir duru-
ma yeniden dönme gibi bir şey mümkün müdür? Yoksa bizler, hem
madun oluşumların hem de kurumsal iktidarların kesintiye, ihlale,
parçalanmaya ve dönüşüme tabi olduğu interaktif ve asla tamamlan-
amayacak bir ağı içinde miyiz?

Dolayısıyla, eğer bütün bu tartışmanın merkezinde otantiklik
kavramı yatıyorsa, belki de bu noktada bunun çözülmesini kaydet-
meye de başlayabiliriz. Yerinden edilmiş ve dağıtılmış bir otantik-
liğin yeniden keşfi amacıyla Afrikalı, Karayipli ya da Hintli kökle-
re geri dönmek, yani sadece bunları yeniden ziyaret etmek ya da
yeniden gözlemlemek değil de “tamamen” bunlara yönelmek bu-
gün için pek mümkün görünmüyor. Bir kültürün tekilliğini muha-
faza etmek şeklindeki bu imkânsız misyonun paradoksal bir bi-
çimde kendi asli unsurunu, yani tarihsel dinamiğini yadsıması ge-

31. Johannes Fabian, *Time and the Other*, New York: Columbia University Press, 1983, s. 31.

32. Bkz. Remo Guidieri, *L'Abondance des pauvres. Six aperçus critiques sur l'anthropologie*, Paris: Editions du Seuil, 1984.

rekir.³³ Postkolonyalizm belki de şu durumun gittikçe farkına varılmasının işaretidir: Bir kültürün, bir tarihin, bir dilin ve bir kimliğin, gittikçe metropolleşen dünyanın genel dönüştürücü akımlarından ayrı tutulması mümkün değildir. Yeniden “eve dönmek” imkânsızdır. Bunun anlamı şudur: Kişi, örneğin “göçmen kadınların kültürel farklılık ve ataerkillik söylemlerinin ikili eklemelenmesine tabi olduğu ve bu durumun kadınların gündelik yaşamdaki kendilik mücadelelerini hem daha ilginç hem de belki de ikincil deneyimlerin temsil edildiği ve yaşandığı çelişkilerin örneği olma anlamında daha güçlü kıldığı” kültürel uzlaşım ve etkileşimin çok daha geniş ve karmaşık ağlarına tabidir.³⁴ Böyle bir mecra, Mira Nair’ın *Mississippi Masala* adlı filminde (1991) çok güzel biçimde temsil edilmiştir.

Bu sömürgecilik sonrası dünyada zamanın oku ile doğrusallığın, ulusun ve kimliğin oku ayrık uzamlara yönelmektedir; bu uzamlar işin içine bir yandan çoğul dil, anlatı ve tarih noktaları, diğeryandan da farklı nabız atışlarının bir heteronomisini dahil ederek tekil ve dizisel anlatıyı yıkmaktadır. Mantıksal ve araçsal kategorilerdeki zamanın soyut bireyselleşmesi, bunu benimsemeyi reddeden ve daha ziyade onu kendi oryantasyon eksenlerini araştırmaya uyarlamayı tercih eden kişiler tarafından sorgulanmaktadır.³⁵ Böyle bir zaman anlayışının kesintiye uğraması ve belli bir yere tercüme edilmesi, İngiliz edebiyatının “Büyük Gelenek”inin estetik (ve ahlâki) otoritesi gibi görünüşte evrensel bir değery söyleminin tarihsel ve kültürel spesifikliğini tanımaya götürüyor bizleri. Seküler, ulusal bir yazı dilinin, ulusal bir edebiyatın doğuşu ile modern ulus-devlet arasında sıkışıp kalan böyle bir evrensel ulusal edebiyat ve kimlik mıkknatısı, şiddetli bir biçimde olumsuzlağıya maruz kalmaktadır. Bu mıkknatıs ayrıca nihai bir merkezlesleşmeye ve dağıl-

33. Hermano Viana, “Les identites ne sont pas éternelles”, *Le Monde*, 15 Ağustos 1991.

34. Keya Ganguly, “Migrant identities, personal memory and the construction of selfhood”, *Cultural Studies* 6 (1) Ocak 1992, s. 38.

35. Teshome H. Gabriel, “Thoughts on nomadic aesthetics and the Black Independent Cinema: traces of a journey”, Mbye B. Cham ve Claire Andrade-Watkins, *Blackframes. Critical Perspectives on Black Independent Cinema* içinde, Cambridge, Mass. & Londra: MIT Press, 1988.

maya karşı da savunmasızdır. Bu, modernitenin “öteki” yakasında eklemelenen bir başka “İngiliz” anlayışını ortaya sermektedir. Burada kırsal kökenler ile “ilerleme”nin iyice kaçınılmaz olduğu inancı arasındaki yerel gerilimin ötesine ulaşan ve mecburi diasporaların, zoraki göçlerin ve ırkçılığın şiddet yüklü kesintilerine angaje olacak bir oluşum bulunmaktadır. Metropol merkez ile ulus-devletin dar görüşlü çerçevesinin ötesinde, “yabancı hâkimiyetinin dondurduğu tikellikler” ve bunlarla birlikte de göç, yerinden edilme, yer-sizleştirilme ve bileşik kozmopolit kimlikler gibi güçlü modern mecazlar gün yüzüne çıkmaktadır.³⁶ Bu noktada “İngiliz” bir kesişmeler, karşılaşmalar ve diyaloglar dizisi halini alır: Saf olmamanın güçlerini vurgulayan bir karalama kâğıdı. Burada dil, hiçbir nihai söze ve hiçbir metafizik duruma sahip olmayan izlerin, doğrudan yerlerin ya da yerel otantikliklerin sahnesi haline gelmektedir.³⁷ Tek-merkezci ve etnik-merkezci bir edebiyat, kültür, tarih, din, müzik, kimlik ve dil anlayışının bu şekilde reddedilmesi, kaçınılmaz bir biçimde, bu varyasyonları normlaştıran açık bir merkezin ortadan kaldırılması sonucunu doğurmaktadır. Fakat aynı zamanda bu, “saf” ya da “otantik” bir durumdaki “aslına” rücu eden “yerli”yi (bu ister beyaz İngiliz olsun isterse de siyah Jamaikalı) mümkün kılmamaktadır.

36. Alıntı için bkz. V. S. Naipaul, *India. A Million Mutinies Now*, Londra: Minerva, 1990, s. 6.

37. Gayatri Chakravorty Spivak, “Translator’s Preface”, Jacques Derrida, *Of Grammatology* içinde, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977, s. lxxv. Bu, daha yerel ve sınırlı bir “otantiklik” ve “gelenek” anlayışı, etnik ya da ontolojik bir özcülüğün metafizik garantisinde olmayan, performatif ivediliklerin işareti altında gerçekleşen bir anlayışı önermektedir. Bkz. Paul Gilroy, *Promised Lands*, Londra: Verso, 1993.

C. KÜLTÜREL PASAJLAR VE YERİN ŞİİRİ

Bu, gayet paradoksal bir biçimde, “içeri”den, ötesine geçmeyi hedeflediği temsil sisteminin unsurlarından şekillendirilmelidir.

Sarat Maharaj³⁸

Dolayısıyla eğer gerçekten beni kırmak istiyorsanız dilime dil uzatın. Etnik kimlik ile dilsel kimlik etle tırnak gibidir: Ben dilimin kendisiyim. Dilimle gurur duymadan kendimle gurur duyamam. Chicano Texas’ı, İspanyolcayı, Tex-Mex’i ve konuştuğum bütün öteki dilleri meşru saymadığım sürece kendi meşruiyetimi savunamam. İki dilde yazma ve her zaman tercüme etmek zorunda kalmadan dilleri iç içe geçirme serbestliğine kavuşana dek, İspingilizce konuşmak isterken İngilizce ya da İspanyolca konuşmak zorundaysam ve İngilizce konuşanları kendime uydurmaktan ziyade kendimi onlara uydurduğum sürece dilim gayri meşru olacaktır.

Gloria Anzaldúa³⁹

Burada, kültürel emperyalizm tartışmasının ve bunun genelde işlediği merkez-çevre figürünün ardında yatan ikili mantığı yeniden düşünme noktasına geliyoruz. “İngiliz” dili, edebiyatı, tarihi ve kimliğinde müşahade ettiğimiz şey, yersizleşme ve merkezsizleşme doğrultusundaki genel sürecin bir parçasıdır. Bu süreç Londra, Paris, New York ve Los Angeles gibi şehirlerin, içlerinde farklı tarih, kültür, hafıza ve deneyimleri barındırdıkları derecede merkez olarak kalabildikleri bir süreçtir. Öte yandan bu şehirler, Batılı kültürün dönüştürüldüğü, uyarlandığı ve yerel bağlam ve koşullar çerçevesinde yeniden işlendiği ve ardından da bazen yeniden Batı’daki “kökenleri”ne aktarıldığı, bugün için herhalde daha “tipik” dünya şehirleri olan Kahire, Bombay, Mexico City, Lagos, Şanghay, Sao Paulo gibi şehirlerle her geçen gün biraz daha yüzleşmek durumunda kalıyorlar. Bu durum, antropolog James Clifford’un çok aydınlatıcı deyişiyle, “ ‘Batı’nın süregelen bir iktidar ve çekişme alanı,

38. Sarat Maharaj, “The Congo is Flooding the Acropolis”, *Art in Britain of the Immigration*, *Third Text*, 15, Yaz 1991, s. 85.

39. Gloria Anzaldúa, “How to Tame a Wild Tongue”, Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha ve Cornel West (der.), *Out There, Marginalization and Contemporary Cultures* içinde, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990, s. 207.

merkezilik ve dağınıklık alanı olarak yeniden nitelendirilmesi”ne işaret ediyor.⁴⁰

Açık ki böyle bir kültürel seyahat sadece teoriyi etkilememektedir. Önce gündelik seküler kültürde deneyimlenmekte, emilmek ve işlenmektedir. Dolayısıyla da metropolün yerel dilinin incelenmesi bu burumu değerlendirmek için uygun olacaktır. Ben burada popüler müziğin bir yönüne göz atacağım.

Ancak başlamadan önce, Roland Robertson’dan ödünç aldığım bir koşulu açıklamak istiyorum:

Tikel ile evrensel arasındaki etkileşim sorunsalının yalnızca kapitalizme has olduğu görüşüne katılmıyorum. Gerçekten de, bana göre, kapitalizmin farklı biçimlerde yayılımı bu sorunsalın tarihsel “işleyişi” çerçevesinde ancak kısmen açıklanabilir. Aynı şekilde bu iki eğilim arasında, XX. yüzyıl sonu kapitalizmine (bu nasıl tanımlanırsa tanımlansın) uzanan açıklayıcı bir çağdaş bağlantı olduğu görüşünü de kabul etmiyorum. Bunun yerine şunu iddia ediyorum: Yaşadığımız dönemin tüketimci küresel kapitalizmi, küresel-evrenselci arz ile yerel-tikelci talep arasındaki bağlantı çerçevesinde gittikçe tematikleştirilen tikel-evrensel ilişkisiyle sarmalanmaktadır. Böylelikle çağdaş piyasa, kültür ile ekonominin gittikçe iç içe geçmesini gerektirmektedir: Böyle düşünmek, Fredric Jameson’ın yapma eğiliminde olduğu gibi, kültürel üretimin “geç” kapitalizmin “mantığı” tarafından yönlendirildiğini iddia etmekle aynı şey değildir.⁴¹

1980’li ve 1990’lı yılların rock müziği, çok açık bir biçimde, yerleşik ve büyük ölçüde Anglo-Amerikan bir hegemonyanın sound’udur. Yalnızca radyoyu, televizyonu, kulüpleri, restoranları, pub’ları ve diskotekleri işgal etmekle kalmamakta, işimizde, alış-verişimizde ve seyahatimizde de peşimizi bırakmamaktadır. Bu müzik zamanımızın partiyonudur. Fakat bu, aynı zamanda, marjinlerin çoğalmasını ve öteki seslerin ortaya çıkışını en sonunda teşvik eden bir uluslararası sound ağının koşullarını yaratmış olan bir hegemonyadır. Bu gelişmelerin dümen suyunda müzik haritasında

40. James Clifford, “Notes on Travel and Theory”, *Inscriptions* 5, 1989, s. 179.

41. Roland Robertson, “Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality”, Anthony D. King (der.), *Culture, Globalization and the World-System* içinde, Binghamton: State University of New York, 1991, s. 74.

sürpriz yörüngeler açılabilir ve bunun sonucunda da umulmadık etkiler ve garip bileşimler ortaya çıkabilir. Örneğin 1980’li yılların başında, Trilogy’nin “Not Love”ı, Capricorn’un “I Need Love”ı ve Telex’in “Brainwashed”ı gibi bazı İtalyan dans albümleri Chicago’da Farley Jackmaster Funk gibi siyah bir DJ’in elektronik işlemesiyle yerel “house” sound’uyla mix’leniyordu. O zamandan bu yana, metropol modası durağına uğrayıp dans müziğinde hep var olan yenilik ihtiyacı üzerinden house müzik İtalya’ya geri döndü ve bir de Akdenizlilerce re-mix edilmesinin ardından yeni başarılarla imza atması için İngilizlerin house “âlemler”ine ve partilerine yollandı. Rap müziğin uluslararası etkisi ve ilk başlarda New York ya da Los Angeles’ın kültürel ve etnik ikliminden tamamen farklı görünen şehir senaryolarına tercüme edilmesi etrafında da buna benzer bir hikâye anlatılabilir.⁴²

Burada bir başka bağlantı da sözde çevrenin, yani “Üçüncü Dünya”nın sound’larının yakın tarihinden ortaya çıkmaktadır: “Dünya Müziği” fenomeni. Dünyanın farklı köşelerinden gelen bu müzikler yalnızca merkezin yeni bir ticari taktiği, müzik endüstrisinin en son “keşfi”nden ibaret olarak görülmemelidir. Bunlar biza-tihi merkez-çevre ayrımının doğasına meydan okuyan kültürel, ekonomik ve tarihsel bir kaymanın temsilcisi olarak değerlendirilebilir. Bu durum, kültürel emperyalizm ve yeni-sömürgecilik tartışmalarına hâkim olma eğilimi gösteren ve mutlak bir bakışla “ekonominin kültürel hiyerarşiyi belirlediğini” varsayan tek taraflı nedensellikten, ekonomizmden ve siyasal pozitivizmden bir kopuşa işaret etmektedir.⁴³ Kendi kendimize sadece uzamsal merkez-çevre metaforunun nasıl bir hakikati ifşa ettiğini değil, aynı zamanda bu metaforun hangi tikel bilgi yönelimini ve iktidarlara gizlediğini de sorabiliriz. Bu, söz konusu uzamın yeniden açılması, eski gösterge-lerin yeniden düşünülmesi ve yeni soruların sorulması anlamına gelmektedir.

Bunu yapmanın bir yolu, Batı kültürü ve şehirlerinde son za-

42. Örneğin bazı kimliklerin yerel lehçelerle söylenen rap tarafından yeniden ifade edildiği İtalya’da.

43. Geeta Kapur, “The Centre-Periphery Model or How are we Placed? Contemporary Cultural Practice in India”, *Third Text*, 16 /17, Güz/Kış 1991, s. 10.

manlarda “Dünya Müziği”nin yayılması ve dağıtılmasıyla ortaya çıkan müzikteki bu açılım ve gedikten faydalanmaktır. Metropollerdeki rock imparatorluğunda ilk başlarda Talking Heads (New York) ve Dissidenten (Berlin) gibi grupların müziği tarafından aralanan kapılar, 1970’li ve 1980’li yıllarda reggae ve Latin ritimlerinin aktarılan popülaritesi tarafından iyice açıldı.⁴⁴ Ardından, bir zamanlar sadece Kuzey Atlantik müzik ekseninin bazı Karayip ve Latin Amerika müziklerini içine alacak şekilde genişlemesi olarak değerlendirilebilecek olan bir gelişme, bugün artık potansiyel olarak küresel sesleri içine alacak şekilde açılmaktadır. Modern Buenos Aires tangosundan tutun da Rabih Abou-Khalid’in geleneksel Arap uduyla ulaştığı sentezlere kadar birçok gelişme bu cümledendir.⁴⁵

“Dünya Müziği”nin hikâyesini yazmak demek Üçüncü Dünya entelektüelinin karşısına çıkan ikilemin aynısıyla karşılaşmak demektir:

Böyle bir kişi sömürge tarihinin sunduğu “hakikatler”i kabul etmeyi siyasi olarak göze alamaz. Çünkü bu tarih Birinci Dünyalı ezenlerin yazdığı bir tarihtir. Aynı şekilde, sömürgeciliğin tarihinin ve gücünün somürgeleştirilenler üzerindeki etkisi göz önüne alındığında ve Üçüncü Dünya’nın bugün direngen olduğu ve Birinci Dünya’nın etkisine ve projeksiyonuna direndiği hesaba katıldığında, ortada artık yerli herhangi bir söylem ve entelektüel pozisyon kalmıyor. Mesele şudur: Sömürgeleştirilenlerin çıkarlarını ve konumlarını yine de temsil eden bir sömürgeci dil nasıl konuşulur? Eğer madunlar konuşabilseler, hangi dil kendi konumlarını ifade edebilecek, dillendirebilecek ya da yeterince temsil edebilecektir?⁴⁶

Aynı zamanda benim tarihimin bir parçası olan, ama bununla birlikte tarihime indirgenemeyen bu tarih, burada yazmaya kalkışacağım türden bir şey değildir. Daha basit biçimde yapmaya çalışaca-

44. Jazz’da öteki müzik dünyalarının seslerine ve özellikle de Afrika kökenli tartışmalara yönelik bilinçli açılım 1960’lı yıllara ve bu yıllarda ABD’deki siyah milliyetçiliğinde jazz’ın katalizörlüğüne uzanmaktadır. Bkz. Frank Kofsky, *Black Nationalism and the Revolution in Music*, New York: Pathfinder Press, 1970 ve P. Carles ve J. – L. Comolli, *Free Jazz/Black Power*, Paris, 1971.

45. Rabih Abou-Khalid, *Al-Jadida*, Enja Records, 1991.

46. Elizabeth Grosz, “Judaism and Exile. The Ethics of Otherness”, *New Formations*, 12, Kış 1990, s. 78.

ğım şey, bir farklılık etiğine başlangıç olabilecek kültürel bir müzik ekonomisi ortaya koymaktır. Bunun, merkez-çevre ayrımı etrafında örgütlenen soyut kutuplaşma ve konumlanmaların ötesine nasıl geçebileceğimiz konusunda bize yol gösterebileceğini umuyorum.

New York'ta birlikte çalan Youssou N'Dour ve Ruichi Sakamoto, Paris'te Palace de la Bastille'deki Cheb Khaled, Napoli'deki Les Tetes Brules. Acaba bu isimler sadece çevrenin malını gasp eden, imparatorluğun ücra köşelerinin egzotik sound'larını merkeze getiren merkez örnekleri midir? Acaba bizler, kendi kurumlarını ve örgütlenmesini yeni topraklara dayatan başkent yapılarının sadece pasif şahitleri miyiz? Metanın zihai zaferi kulaklarımızı ele mi geçiriyor? Yoksa acaba burada daha ince ve daha karmaşık bir şeyler mi var? İkinci perspektiften baktığımız zaman basit bir ikiliğin sınırlarını aşmamız ve günden güne ortak bir zaman çerçevesine çekilen tarihsel ve kültürel farklılıkların kapsamlı sonuçları bağlamında düşünmemiz gerekecektir.

Bu, "dünya müziği" sound'larının sadece etnik-merkezci özdeşleşme çemberini onaylayan ve kapatan stereotip bir "öteki", rock müziğin yeniden cilalanması için gereksinim duyulan egzotik süsler olarak işlev görmediğini öne sürmek demektir. Böylesi sound'lar, aynı zamanda, müziksel ve kültürel karşılaşmaların değişen ve olumsal temaslarının hegemonya düzeniyle herhangi bir özdeşleşmeyi ya da farazi monolitik piyasa mantığını zayıflatacak ve yıkacak şekilde, müziksel ve kültürel farklılıklara bir yaşam uzamı da sunmaktadır. Bu, marjinlerin bir yandan merkezin mantığını aşarken öte yandan da merkezi yeniden değerlendirebildikleri müziksel ve kültürel bir konuşmanın örneğini temsil etmektedir. Merkez-çevre ayrımının dayattığı basit hiyerarşilerde gizlenen şey işte bu iktidar alanının karmaşık ve asimetrik yapılandırılmasıdır.

Bundan başka, aynı sound'un aynı anda farklı yer ve bağlamlarda elektronik olarak yeniden üretilmesi tarafından beslenen bu tür karşılaşmaların koşulları, merkezden çevreye doğru yayılan mevcut hiyerarşileri yıkmaktadır. Bu koşullar eski kronolojilerin dar tarihselciliğini darmadağın etmektedir. Ben örneğin "Kuzey Afrika"yı müzikal bir motif olarak alabilir, daha gerilere giderek sıra-

sıyla Dissidenten (Berlin) ve Kunsertu'nun (Sicilya) Afrika ilhamlı etnik-ritimli sound'larını, Cezayir'den Chaba Fadela'nın çağdaş rai müziğini, Mağripli Arap uduyla çalman geleneksel bir parçayı çalabilir ve bu müzikal macerayı 1960'ların ortasında ilk olarak David Graham'ın gitarı üzerinden bu akımla bağlantılandırıdığım Londra Soho'daki bir folk club'de noktalayabilirim. Fakat tabii bu, illa da, müzikal göçün ve kültürel formasyonların eski kalıplarını (bu ister 60'ların karşı-kültürünün putkırıcılığı, isterse de bir zamanlar Arap kültürünün desteğinde gerçekleşen Afrika ile Avrupa arasındaki daha eski müzikal geçiş olsun) canlandırmayı hedefleyen tarihsel bir yeniden yapılanma değildir. Aynı şekilde, ulaştığı konum açısından bu sadece otobiyografik de değildir. Burada eski zamanlara çıkılan yolculuklardan başka bir şeyler söz konusudur. Görüldüğü kadarıyla ortak bir dili olan bir uzamda tarihsel anları yeniden yapılandırmak suretiyle bizler, örneğin rai müziğinin farklı kültürel ve tarihsel uzamlara, farklı deneyim ve özdeşleşme biçimlerine nasıl dönüştürüldüğünü ve uyarlandığını görmekteyiz. Sound'lar farklı uzamları katedip geçiyor. Nitekim başlangıçta Cezayir'deki ve özellikle de Oran liman kentindeki feminen kültürle özdeşleşmiş bir kent müziği olan rai bugün artık bir yandan buradaki yerel İslam fundamentalizminin tehdidi altında iken, öte yandan Akdeniz'in öteki yakasındaki göçmen diasporalar ve metropol dinleyicileri arasında temelde bir erkek müziği olarak revaçta. Bu tikel tarihler, çağdaş ve eşzamanlı olanaklar haline gelen, farklı zamanlara doğru açılan, elektronik medyanın yarattığı bağlamlarda ve kirlenmede birbirleriyle çakışan sound'lar tarafından hem bağlanıyor hem çözülüyor, hem tutuluyor hem salıveriliyor. Biz burada bir zamanlar birbirlerinden ayrı olan bölge ve mantıkların şimdi artık birbirleriyle temasa geçtikleri bir tür çaprazlama hareketinden söz etmekteyiz. Bu hareket ayrıca "otantiklik" düşüncesinin modern müzikal ve kültürel göçebelik dünyasındaki istikrarsızlığını ve olumsuzluğunu da vurgulamaktadır.

Uluslararası müzikal röprodüksiyon ortamı, "küresel kültürel temasın yeni bir çağa" girdiğinin altını çizmektedir.⁴⁷ İster göç ister

47. Peter Wollen, "Tourism, Language and Art", *New Formations*, 12. Kış 1990, s. 43.

medya isterse de turizm aracılığıyla olsun modern hareket ve taşınım hem müzikal üretimi hem de halkları dramatik biçimde dönüştürmekte ve kültürel teması yoğunlaştırmaktadır. Bu durumun, kaçınılmaz biçimde, bugün artık ekonomik ve kültürel anlamda tek bir düzene indirgenen yerküreyi düz bir satıh haline dönüştürdüğü sık sık iddia edilmektedir. Argümandaki katı determinizm bir tarafa, bu konudaki ayrıntılar bu hükme karşı gelmektedir. Batı Afrika'da, Senegal'de Youssou N'Dour, bir yandan Senegal ve Gambia'nın yerel pazarlarında kaçak olarak alınıp satılmaya mahkûm olan öte yandan ise (en azından yakın zamana kadar) dünyanın öbür köşelerinde Virgin CD'leri üzerinden dağıtılan kasetler çıkarmaya devam ediyor. Farklı halklar, farklı pazarlar, farklı dağıtımlar ve bazen farklı mix'ler ve farklı sound'lar, evet bütün bunlar farklılığın kültürel imzaları. Ve bu farklılıklar, Jacques Derrida'nın kulaklarını çınlatarak söylersek, hem gerçek farklılıkları hem de bu farklılıkların herhangi bir uzama kapatılmasının imkânsızlığını temsil etmektedir. N'Dour'un müziği hem farklılığı işaret etmekte hem de farklılık damgası taşımakta ve dolaysız bir anlam olasılığını ertelemektedir.

Merkez-çevre ikiliğinin ve bununla birlikte de bu ikiliğin çağrıştırdığı "sahtelik" ve "otantiklik" kutuplarının bu şekilde dağıtılması, ardından parçalanması ve bozulması her halükârda bizleri başka bir yere götürmektedir. En azından, "Başkalarını ontolojik olarak verili olarak değil de tarihsel olarak inşa edilenler olarak görmek, kendi kültürümüz de dahil olmak üzere kültürler konusunda taşıdığımız genel önyargıları dağıtacaktır".⁴⁸ Sömürgecilik sonrası [postkolonyal] durum hakkında Kwame Anthony Appiah şunları söylüyor: "... tıpkı postmodernizmdeki post gibi postkolonyalin 'post'u da daha önceki meşrulaştırıcı anlatılara meydan okuyan bir 'post'tur".⁴⁹ Ekonomik dayatma ve kültürel tekel şemasının ötesinde, kültürel karışım ve melezlik bağlamında, beklenmedik uzanım ve konfigürasyonlara yol açan mutasyonlar bağlamında düşün-

48. Edward Said, "Representing the Colonized. Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry*, 15, Kış 1989, s. 225.

49. Kwame Anthony Appiah, "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Post-colonial?", *Critical Inquiry* 17, Kış 1991, s. 353.

meye başlayabiliriz. Burada söz konusu olan şey, örneğin içinde “otantik”, el değmemiş ve saf bir “Afrika”nın olmadığı, eşit olmayan ve asimetrik bir biçimde de olsa taraflar arasında gerçekleşen bir dizi alışveriştir:

... bazı sömürgecilik sonrası yazılarda açıkça görülüyor ki, monolitik bir Batı karşısında üniter bir Afrika faraziyesi –Kendilik ve Öteki ikiliği– artık tarihin eski sayfalarına havale etmemiz gereken modernleştiricileri ayıran son turnusol kâğıdıdır.⁵⁰

Bu da, yine, otantiklik düşüncesine ilişkin soyut anlayışların kaçınılmaz biçimde güç yitirmelerini doğurmaktadır. Gerek bireysel gerekse de kültürel bazdaki saf ve el değmemiş “öteki” kavramı, modern dünyadaki Batı’nın kültürel ekonomisine yöneltilen anti-kapitalist eleştiri ve yargılamanın vazgeçilmez unsurlarından biridir. Böyle bir perspektif, yerlilerin gerçek kültürünü ve otantikliğini teşkil etmesi gereken şeyi (başka bir etnik-merkezci arzu ve buyruk) gözlemleyen ayrıcalıklı Batılı gözlemciyle özdeşleşerek kendi gizli ırkçılık biçimini yaratmıştı. Fakat burada otantikliği kim tanımlıyor? Gözlemlenen, yani öteki, burada da yine adına karar verilen ve konumlandırılan, dolayısıyla da Batılı dünya düzeninde evcil bir farklılık olarak yeniden üretilen birisidir. Ötekinin sesi yoktur. Ötekinin konuşmasına ve çağdaş varoluş koşullarında kendi varlık (ya da otantiklik) anlayışını tanımlamasına izin verilmez. Gayatri Chakravorty Spivak Batılı bir bilgi ve kendilik anlayışının yeniden üretilmesinin merkezi unsurlarından olan bu ilişkiyi en dramatik biçimde dile getirmiştir:

*Bilen kişinin her türlü kendilik sorunu vardır. Bilinen kişi ise, şu ya da bu şekilde, sorunsal bir kendiliği yokmuş gibi görünür. Şu günlerde karşımızdaki gündem tam da böyle bir gündemdir. Ancak hâkim kendilik sorunsal olabilir. Ötekinin kendiliği ise hiçbir sorunsalı olmayan, her türlü sorunun ta başından doğası gereği çözümlü olduğu otantik bir kendiliktir. Bu dehşet vericidir.*⁵¹

50. A.g.y., s. 354.

51. Gayatri Chakravorty Spivak, *The Post-Colonial Critic*, Londra & New York: Routledge, 1990, s. 66.

Bu ikilik mekanizmalarını ve bunun kültürleri, sanatları ve ... bireyleri ayırma ve ardından da konumlandırmada kullandığı teknik ve teknolojileri reddetmek ve ne istikrarlı bir “otantikliğin” ne de istikrarlı bir “sahteliğin” olduğu, melezliğin görüntü, ses ve dillerine mahkûm olan dünyalar arasındaki trafikte yol almayı tercih etmek, deneyimler, kültürler, tarihler ve iktidarlar arasında hiçbir gerçek farklılığın olmadığı anlamına gelmez. Bununla birlikte, ekonomik, siyasal ve kültürel farklılıklardan (bu farklılıklar ne kadar köklü ve kıyaslanamaz olursa olsun) ve bu farklılıkların etnisitede, toplumsal cinsiyette ve cinsellikte cisimleşmelerinden söz etmek demek, kimliklerin hareketliliklerinden ve süreçlerle şekillenmelerinden söz etmek demektir. Otantiklikten söz etmek ise, mutlaka, sanki halklar ve kültürler zamanın dilinin dışındaymışlar gibi, geleneğin bir kapanma ve açılma unsuru olduğunu kabul etmeyi gerektir. Bu, sanki antropoloğun temsil ettiği hareketi, dönüşümü ve yıkımı yaşamıyorlarmış gibi halkları ve kültürleri antropolojik bakışa hapsedmek, tecritte ve “eleştirel bir mesafe”de tutuldukları antropolojik bakışa hapsedmektir: Batı’ya. Bu, bir geleneğin, bir tarihin ve bir dilin, dünyayı öteki varsayımlara açık tutan “bir özgürlük unsuru” ve aktif bir *yeniden-tanımlama* anı olabileceği olumsal bir formasyon anlayışının reddedilmesidir.⁵²

Şunu keşfediyoruz ki, her şeyin yeniden akla kara olacağı dolaysız bir durum ve “şeylerin mutlak saf ve otantik olduğu bir yer” söz konusu değildir.⁵³ Burada, kimliklerini daima farklı dünyalar arasında gidip gelirken inşa etmek zorunda bırakılan sözde Üçüncü Dünya müzisyenleri ve sanatçılarından ilham alabilir ve “dünya kültürünün ... geriye döndürülemez durumu” olarak “evsizlik” ve göç fikrinden hoşlanmaya başlayabiliriz.⁵⁴ Bu sayede, kapalı bir toplum ve ısmarlama bir “kimlik” gerektiren farazi bir “otantiklik” uzamı olarak müzik ile tek-tiplilik ve etnik-merkezciliğinin hep sorgulandığı ve reddedildiği bir farklılık kaynağı olarak müzik ara-

52. “Bir özgürlük unsuru” olarak gelenek düşüncesi için bkz. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: Crossroad, 1984, s. 250.

53. Dave Morley ve Kevin Robins, “No Place like Heimat, Images of Homeland in European Culture”, *New Formations*, 12, Kış 1990, s. 20.

54. Richard Kearney, aktaran Morley ve Robins, a.g.y., s. 20.

sında merkezi bir ayırımın altı çizilebilir.⁵⁵

Bütün bunlar şunu ileri sürmektedir ki, artık sadece kültürel iktidar blokları arasındaki, emperyalist hegemonya ile madun hareketler arasındaki çatışma çerçevesinde konuşmak ya da eleştirel yargılamayı sorgulanan “otantiklikler”in ahlâkına, ayartmaya ve ihanete indirmek belki de faydasızdır. Kastedilen şey, daha çok, ortak sound, dil, sentaks, malzeme ve kurumların işgal edildiği ve farklı istikametlerde eklemlendiği bir “şekil değiştirme siyaseti”nden [“politics of transfiguration”], “ahenksiz kümeler”den ve bir farklılık etiğinden söz etmektir.⁵⁶ Eğer rock müzik küresel bir lisan ve kurum ise, bir iletişim pratiği ise, dünyada konuşulan öteki dillere benzemektedir: Hem ortak bir gramer ve ağız hem de anlamların olumsuz olduğu ve kimliklerin de bağlamsallaştırıldığı değişken bir tarihsel-kültürel sentaks sunmaktadır konuşanlarına. Hem ortak biçimde sahiplenilmekte hem de farklılaştırılmaktadır. Rock müzik, farklı biçimlerde yaşanan ve damgalanan bir malzemedir; yeniden yazılmakta ve başka birinin yerine, başka birinin kaydına dönüşmektedir. Bu, sözde ileri dünyanın, kendi gelişmişliğinin tescili için gelişmemiş bölgelere duyduğu ihtiyaçtan dolayı “Üçüncü Dünya” üretmeye devam ettiği küreselleşme sürecinde karşımıza çıkan gerçek iktidar farklılıklarını inkâr etmek değildir. Aynı şekilde, acımasız yenilgilerin ve çıkmaz sokakların varlığını ya da burada herkes için bir ses ya da yerin olmadığı gerçeğini göz ardı etmek de değildir. Ama yine de söz konusu açılımda ısrar etmektir; zira burada, küreselleşmenin başardığını zannettiği evrensel rasyonalizm, yerel büküm ve dağılımlarda kesintiye uğramakta ve kepenklerini indirmektedir.

“Üçüncü Dünya” pek çok açıdan hızla değişiyor. Bu kavram her zaman için birbirlerinden tamamen farklı toplum ve kültür tiplerinin içine tıkıştırıldığı uyduruk bir kavram oldu. Merkez ile çevre arasındaki ilişkiler değiştikçe ve yeni bir dünya sistemi oluşmava başladıkça bu

55. Line Grenier, “From ‘Diversity’ to ‘Difference’”, *New Formations*, 9, Kış 1989.
56. “Şekil değiştirme siyaseti” için bkz. Paul Gilroy, “It Ain’t Where You’re From, It’s Where You’re At ... The Dialectics of Diasporic Identification”, *Third Text*, 13, Kış 1990/1; “ahenksiz kümeler” için bkz. Edward Said, “Figures, Configurations, Transfigurations”, *Race & Class*, 32 (1), 1990.

kavramdan yepyeni farklılık alanları fıskıracaktır. Çevredeki kültürler farklı hızlarda ve farklı istikametlerde değişecektir. Ancak sundan emin olabiliriz: Bu değişimler şu üç eksen boyunca gerçekleşecektir: Göç, kentleşme ve kültürel temas. Otantik bir milliyetçilik ve homojenleştirici bir modernite arasında seçim yapmak iyiden iyiye demode olacaktır. Melez ya da bileşik bir kültürün tek bir modelinin olmadığı- nı, böyle kültürlerin önünde pek çok alternatifin olduğunu görmeye başladıkça gerek merkezdeki gerekse de çevredeki kültürel kimlik sorunları daha da karmaşık bir hal almaktadır. Dilbilimsel paradigmanın –melez [creole] dil, yerel dil, esperanto vb– avantajlarından biri, elde- ki seçenekler yelpazesini hakkıyla anlamamıza olanak sağlamasıdır.⁵⁷

Bu beni tekrar rock müzik hegemonyasına ve farazi homojenlik çö- lüne geri getiriyor. Bütün olan bitene rağmen, Simon Frith rock'ın öldüğünü ilan etmektedir ve ben de onunla hemfikir olma eğilimin- deyim.⁵⁸ Beyaz, Anglo-Amerikan rock eğer Ölüm Vadisi'ne yuvar- lanmışsa ve artık yalnızca ölüşünün estetiğini anlatabilir durum- daysa, onun tükenişi yine de başkaları için yeni başlangıçlara işaret edebilir. Çöl, Jean Baudrillard'ın bıkıp usanmadan yinelediği gibi, ölü anlamların ve terk edilmiş göstergelerin boş boş tekrarlandığı yerdir, fakat aynı zamanda da sonsuzluğun uzamıdır. Emmanuel Lévinas'ın söylediği gibi, başkalarına hayat hakkı tanıyan, kendi- mizden ayrı ve farklı biçimde varolma hakkı tanıyan bir fazlalık- tır.⁵⁹ Dolayısıyla Batılı boşluk ve tükeniş metaforu –çöl– belki aynı zamanda başka olasılıkların da anahtarıdır: Başka bir yerden gelen ama artık bugün bizim de tanıdığımız ve sakini olduğumuz bir manzara –modernite ya da postmodernite, ileri kapitalizm, ulus- aşırı iletişim endüstrileri ve ağları, şehir, milenyumun sonu– bo- yunca gezen sound'ların ve insanların seyahatinin içerdiği o sürekl- li anlamsal erteleme ve müphemlik.

Başlangıçtaki sorumuza dönecek olursak, bütün bunlar yalnızca merkezin çevreyi ele geçirişinin son örneğinden mi ibaret, yoksa

57. Peter Wollen, "Tourism, Language, and Art", *New Formations*, 12, Kış 1990, s. 57.

58. Simon Frith, *Music for Pleasure*, Cambridge: Polity Press, 1988.

59. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

burada başka bir şeyler mi söz konusu? Başka bir şekilde soracak olursak, bizler hâlâ metropol dinleyicilerinin bir hatırlayıp bir unuttukları çevre tarihlerinin içinde mahsur durumda mıyız, yoksa bugün ekonomik, siyasal ve kültürel trafiğiyle birlikte merkez-çevre ekseninin başka yerlerin insanlarıncı, başka yer ve konumlardaki insanlarca en azından sorgulanmaya başladığı bir tarihsel merkez-sizleştirme hareketi mi sahneleniyor?⁶⁰ Çünkü acaba son dönemdeki müzikal karışımlarda, melez dillerde ve kültürel harmanlanmalarda, Salman Rushdie'nin işaret ettiği gibi, "İmparatorluğun yalnızca merkeze cevap yazmakla kalmayıp" aynı zamanda merkeze karşı "yakınmalar"ını da dile getirdiği bir öteki dünyalara, öteki yaşıntılara ve öteki tarihlere açılım bulmak mümkün değil midir? Bu sound'ları, bu romanı, bu sözleri, bu hikâyeleri dağıtma ve pazarlama konusunda Batı dünyasının sahip olduğu bariz ekonomik güçten başka burada hegemonyacı numaraların ipliğini pazara çıkaran ve "gösterilenin gösterildiği gibi olmadığını ortaya koyan"⁶¹ –başka bir deyişle, Gloria Anzaldúa'nın "sınır dili" dediği şeyin bir başka kanıtı olacak şekilde, dilin yasayı çiğnemek için kullanıldığı ve "her zaman ve her yerde bir imparatorluk eleştirisi"⁶² yarattığı– bir şiirsel dil yok mudur? Efendinin dili, "sömürge tarihinin ters çevrilmesiyle" farklı bir zamana kaydıkça, melez dil haline, grup lehçesinin aliterasyonuna ve yerel kültürün yeniden biçimlendirilmesinin bin bir kılığına dönüştürülmektedir.⁶³ Sonuç, daha önceleri estetik, toplumsal ve coğrafi ayrımlarla bölünen dillerin harmanlanması sayesinde eski kategorileri karıştıran –Nijeryalı bir sanatçının takma adı olan Middle Art [Orta Sanat] ile çok yerinde bir özete kavuşan– melez bir sanattır.⁶⁴ Hem dilin hem de teknolojilerinin bu

60. "Çevresel" tarihlerin anında hatırlanıp unutulması konusunda Bill Schwarz'ın güçlü değerlendirmesine bkz. "Exorcising the General", *New Formations*, 14, Yaz 1991.

61. Henry Louis Gates Jr., *Figures in Black*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1989, s. 238.

62. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londra & New York: Routledge, 1992, s. 2.

63. Bkz. David Dabydeen, "Back to Black", *New Statesman & Society*, 5 Ocak 1990, s. 31-33.

64. Peter Wollen, "Tourism, Language, and Art", *New Formations*, 12, Kış 1990, s. 59.

şekilde yapışöküme tabi tutulmasından, bu gediklerden, nesirdeki bu deliklerden ve sound'daki bu kopmalardan başka araç ve anlam-lar da ortaya çıkmaktadır: Erteleme sürecini ve iktidarların, otorite-nin ve merkez ile çevrenin dağıtımını ve yeniden dağıtımını müm-kün kılan farklılıklar. Kültürel tekrarlar ve tarihsel tekerürlerde daima bir başka yere açılım söz konusudur.

Şurası bir gerçek ki bizler burada telaffuz ve bunun edimsel ta-rihinin alanı içinde, kültürel konuşma mntıkası içinde hareket edi-yoruz. Öteki hafızalara, öteki ritimlere ve öteki sözlüklere yer açan şey, kültürel dillerin gramer ve sentaksının soyut mülahazaları de-ğil, bu dillerin kullanımının tarihi ve değışen bağlamlarıdır. Konuş-manın bireyselleşme uzamı olduğu bu karışık ve çözümlenmemiş söylemlerde, dil ile anlam arasındaki ilişki artık metafizik değildir; yani bu ilişki “Tarih”, “İngilizce”, “kültürel endüstri”, “sermaye” ya da “Batı” gibi soyut kategoriler tarafından denetlenen ve düzen-lenen bir ilişki değildir. Bizler artık kapanmayla –olayların eşsiz ve onay almış versiyonlarıyla– değil, bu tür kategorilerin sürekli ola-rak açılması ve sorgulanmasıyla, her defasında yeniden farazi sınır-ların ötesinde konumlandırılmasıyla uğraşıyoruz. Görünüşte ortak olan gramerler ve sentaks farklılaştırılmakta, bozulmakta, dağıtıl-makta ve aynı anda hem zayıflaştırılmakta hem de yayılmaktadır. Burada artık bunları farazi bir “otantiklik”, değışmez bir köken ya da sabit “özgün, bütüncül ve organik bir kimlik” zeminine oturma-cak “orijinal” bir varoluş söz konusu değildir.⁶⁵ “Ne yerli ne de be-yaz olan bu üçüncü kültür” (Gregory Bateson) alanında kural, yani otoritenin, ataerkin, Batı'nın sesi ertelenmekte ve merkezden ko-vulmaktadır.⁶⁶

Bu “modernitenin dublajı”nı (Homi K. Bhabha) kabul etmek her şeyin yine aynı olduğunu söylemek değildir. Bizler ortak tem-sil dillerine sahip olabiliriz, ancak sizin tarihiniz ve yaşantınız be-nimkiyle aynı olmayabilir. Tarihlerimiz ve yaşantılarımız farklı

65. Homi K. Bhabha, “The Third Space. Interview with Homi Bhabha”, Jonathan Rutherford (der.), *Identity. Community, Culture, Difference*, Londra: Lawrence & Wishart, 1990, s. 210.

66. Bkz. Gregory Bateson, “Pidgin English and Cross-Cultural Communication”, 1944, aktaran, David Tomas, “From Gesture to Activity, Dislocating the Anthropo-logical Scriptorium”, *Cultural Studies* 6 (1), Ocak 1992, s. 19.

yolların damgasını taşırlar; ortak bir anlam şeffaflığına tercüme edilmesi mümkün olmayan unsurlar (dilbilimsel, dinsel, kültürel ve tarihsel unsurlar) içerirler. Farklılıktan doğan diyalogda bizim bir-birimiz hakkındaki anlayışımız değişir ve bu diyalog her ikimizi de değiştirir. Bu, etnik-merkezciliğin ötesine geçecek hareketin önünü açmaktır. “ ‘Biz’ ile ‘onlar’ ın kesişme noktaları üzerine oturan bir temsil pratiği”ni mümkün kılmaktır.⁶⁷ Daha önceleri kıyıda köşede olan şeyler [marjinler] –etnisite, toplumsal cinsiyet, cinsellik– şimdi artık merkezde karşımıza çıkmaktadır. Artık bir “özel mesele” (örneğin “ırk ilişkileri”) ya da “sorun” (örneğin “etnik azınlıklar”, “cinsel sapkınlık”) kategorisine hapsedilmekten çıkan bu tür farklılıklar bizim zaman, uzam ve kimlik anlayışlarımızın tam ortasına yerleşmektedir.

Bu bağlamda, iktidar üzerine düşünmek, sesini duyurma ve temsil edilme (hem siyasal hem de tarihsel anlamda) mücadelesi üzerine düşünmek, her biri açık ve tam bir kimlik duygusuna sahip olan alternatif ve marjinlerin merkezi sıkıştırdığı farklı blok ya da gerçeklikler arasındaki bir mücadeleyle çok fazla ilgili değildir. Burada zorunlu olarak, mevcut argümanlara karşı argümanlar getiren, mevcut konumlandırmalara karşı konumlandırmalar yapan bir karşı-söylemle karşı karşıya kalıyor değiliz. Burada söz konusu olan şey, bizleri, onları ve gerçekliği temsil etme iddiasında bulunan terim ve anlayışların sürekli olarak dağıtılması ve bozulmasıdır. İlan edilmiş kimliklerin müphemlikleri ortaya çıkarılmakta ve dolayısıyla da tarihsel ve kültürel huzursuzlukların şüphelenilmeyen saldırıları deşifre edilmektedir. Bu, daimi kimlik ve dünyadaki alternatiflerle özdeşleşme süreci içerisinde ortaya çıkan ve ortaya çıkmaya devam eden şeylerin taslağını çıkarmaktır. Savaş metaforlarının –stratejiler, taktikler, manevralar, konuşlanmalar– tersine burada aslolan şey metaforun kendisidir, yani dilin ve bunun gösterme ve adlandırma hakkının açık uçlu ve dönüştürücü güçleridir. Burada marjinalin siyasetinden farklılığın siyasetine geçiyoruz: Bu geçiş, bir zamanlar marjinleri, çevreyi, “ötekiler”i konumlandıran

67. Keya Ganguly, “Migrant Identities, Personal Memory and the Construction of Selfhood”, *Cultural Studies* 6 (1), Ocak 1992, s. 27.

ve bunları tam olarak açıkladığını düşünen o eski iktidar/bilgi ek-senini parçalayan bir geçiştir.

Burada “siyah” olmak, özgöndermeli bir biyolojik kategori ya da ırksal blok olarak kullanılmaktan ziyade ortak bir temsil alanı olarak görülen Karayipli, Afrikalı ve Asyalı farklı gruplar arasındaki siyasal ve kültürel bir özdeşleşme terimi olarak anlaşılabilir. Paul Gilroy’un işaret ettiği gibi, karşımızda olan şey bir “etnik mutlakiyet” değil, “çok daha olumsal bir biçimde kırılan bir söylemsel inşa olarak bakılması gereken” bir şeydir.⁶⁸ Çünkü bu, “etnik öz-kimliğin dönüşümü için esnek bir alan” sunan kültürel ve tarihsel bir geçişe işaret etmektedir.⁶⁹ Burada “siyah” olmak, aynı anda hem sürekli farklılığa işaret eden hem de daima bütün nihai anlamları erteleyen ve askıya alan merkezleştirilmiş bir ilave alan öneren başlangıçtaki göstergenin dublajını yapmaktır.

Ancak, şu an için, bu kısmı biraz farklı bir notla noktalamayı seçeceğim. Gurinder Chadha’nın *I’m British But ...* (1988) adlı filminde, merkez-çevre meselesinin metropollerdeki pop müzik ve gençlik kültürü bağlamında aydınlatıcı biçimde bir yeniden işlenmesi vardır.⁷⁰ Londra’daki Southall’da bir çatının tepesinde bir grup Asya kökenli İngiliz müzisyen Bhangra usulü bir şarkı söylüyorlar: Pencap halk müziği, Bombay film müziği ve Batılı disconun karışımı olan (ve sonradan New York ve Los Angeles metropollerindeki siyahların Bhangra rap müziğiyle harmanlanan) bir dünya müziği. Bunlar anayurtları Pencap’tan sürülmelerine ağıt yakıyorlar; aşağıda caddede ise öteki Asya kökenli İngilizler onları seyrediyor ve ritim eşliğinde zaman zaman dans ediyorlar. Yirmi yıl önceki bir sahnenin –Beatles, Apple binasının çatısında “Get Back”i çalmıştı– bu şekilde yinelenmesinde, Batılı stereotip çarpıcı biçimde taklit edilmekte ve yerinden çıkarılarak çok farklı bir tarih, kimlik ve merkez anlayışına nakledilmektedir.

68. Paul Gilroy, “The End of Antiracism”, James Donald ve Ali Rattansi (der.), *Race, Culture and Difference* içinde, Londra: Sage, 1992, s. 50. Ayrıca bkz. Paul Gilroy, *There Ain’t No Black in the Union Jack*, Londra: Hutchinson, 1987.

69. Mona Seghal, “Indian Video Films and Asian-British Identities”, *Cultural Studies from Birmingham* 1, 1991, s. 84.

70. Gurinder Chadha, *I’m British But...*, British Film Institute, 1988.

VI Haritasız şehirler

“Saf” bakışı yakalamak zor değildir, imkânsızdır.

Walter Benjamin¹

Şehir, yani çağdaş metropol, birçokları için modern dünyadaki yaşıntının ana metaforudur. Gündelik ayrıntılarıyla, harmanlanmış tarih, dil ve kültürleriyle, küresel eğilimler ve yerel ayrımlar için sergilediği incelikli kanıtlarıyla hem gerçek hem de hayali bir yer olarak şehir figürü hazır bir okuma, yorumlama ve kavrama haritası sunar. Öte yandan, değişmeyen göndergeleri ve ölçüleriyle sabit bir arazinin mesahasına örtük bir biçimde bağımlı olan harita kavramının bizzat kendisi, metropol yaşamı ve kozmopolit hareketin bariz oynaklığı ve akışkanlığıyla çelişmektedir. Bir şehri, metrosunu ve sokaklarını gezeceğiniz zaman çoğunlukla bir haritaya ihti-

1. Walter Benjamin, *Parigi. Capitale del XIX secolo*, Torino: Einaudi, 1986, s. 609.

yaç duyarsınız. Haritalar referanslarla ve göstergelerle doludur. Fakat haritalarda insan yoktur. Haritalar, siyasal, ekonomik ve kültürel güçlerin ortak bir coğrafyası içinde, uzamların zamanla nasıl değiştiğini yansıtırlar: Merkez, çevre, banliyöler, sanayi bölgesi, iskân alanları, kamusal konutlar, ticaret bölgesi, demiryolu istasyonu, otoyol çıkışları, havalimanı. Haritaların yardımıyla bir krokiyi, bir şekli, belli bir yeri kavramaya başlayabiliriz. Ne var ki bu başlangıç oryantasyonunun, içinde bulunduğumuz gerçekliği tam olarak kavraması çok zordur. Çünkü şehrin çıplak sokakları, binaları, köprüleri, anıtları, meydanları ve yolları aynı zamanda tarihsel hafızanın tartışmalı uzamlarıdır ve bunlar şehir bedeninin damarlarında akan bağlamları, kültürleri, hikâyeleri, dilleri, yaşantıları, arzuları ve umutları sunarlar. Dil ve arzuların dalgalı ve akışkan bağlamları haritacılık mantığını delip geçer ve bu mantığın sınıflandırılabilir ve çizilebilir uzamının sınırlarından dışarı taşar.

Haritanın sınırlarını aştığımızda, capcanlı gündelik dünyanın yerelliklerine ve karmaşıklığın huzursuzluğuna gireriz. Burada kendimizi toplumsal cinsiyetlerin ve etnisitelerin şehrinin, farklı toplumsal gruplardan, değişen merkez ve çevrelerden meydana gelen bölgelerin içinde buluruz, yani hem sabit bir tasarım (mimari, ticaret, şehir planlaması, devlet yönetimi) nesnesi olan hem de plastik ve değişken olan şehir: Geçici olayların, hareketlerin ve hafızaların uzamı. Bundan dolayıdır ki burası aynı zamanda da önemli bir analiz, eleştirel düşünme ve anlama uzamıdır. Bunun için burada bu uzam üzerine ve bugünkü kültürel analizin kapsamı ve anlamının yeniden değerlendirilmesinde bu uzamın bize sunduğu fırsatlar üzerine kafa yormak istiyorum.

Edgar Morin'in "la pensée complexe"indeki [karmaşık düşünce] hem deneyimsel hem de entelektüel karmaşıklık fikrine göre bizler, sürekli olarak, varlık ve bilginin değişen bir toplumsal ekolojisi etrafında dolanıyoruz. Burada hem düşünce hem de gündelik etkinlikler, belirsizlik alanı içinde devinmektedirler. Varlığın çarkı etrafında daimi bir paradoksal yörünge çizdiğimiz için burada doğrusal argüman ve kesinlik parçalanmaktadır: Şeyleri bizler anlamlandırırız, ancak yüklediğimiz anlamlar konusunda asla emin ola-

mayız.² En keskin biçimde modern metropollerin –Londra, Pekin ve Buenos Aires’in yanı sıra Lagos da bunlara dahildir– arabesk kılıplarında sergilenmekte olan kültürel karmaşıklık fikri, önceki şema ve paradigmaları zayıflatmakta, eski teori ve sosyolojileri bozup dağıtmaktadır. Burada ilerlemeci zamanın dar okunun yerini heterojen karışımların alabildiğine açık spirali ve Edward Said’in yakınlarda “ahenksiz kümeler” dediği şey almaktadır.³ Burasının gerçekliği çokbiçimli, çokuzamlı ve diasporik bir gerçekliktir. Şehir, içine patlayan, bazen özgürleştiren ama çoğu zaman sersemleten bir düzensizlik öne sürmektedir. Bu düzensizlik, tahayyülünüzü sizi her tarafa, hatta daha önce aklınıza bile gelmeyen yönlere götürdüğü bir iç içe geçmişlik durumu [interpolation] ortaya çıkarmaktadır.⁴ Burada, Donna Haraway’ın “konumlandırılmış” ve “bedensizleştirilmiş bilgiler” dediği şeyler arasında bulunan uyumsuzluk ve sorgulamada, teorinin yeri de rahatsız edilir.⁵

A. “JE SUIS UN BEUR!”

Dünya piyasası yerel kaynakları kısırlaştırırsa bile hemen ardından bunları yeniden canlandırıyor.

Edgar Morin⁶

Barbès, Paris’in Arap göçmenlerinin yaşadığı geleneksel mahallesi, Cezayir rai müziğinin ve Cheb Khaled’in sound’larının doğduğu yerdir. “Je suis un beur!” ifadesi de burada doğdu. İfadedeki *beur*, *arabe* sözcüğünün tam tersi değil, daha ziyade bu sözcükten

2. Edgar Morin, *La Méthode. 1. La nature de la nature*, Paris: Editions du Seuil, 1977.

3. Edward Said, “Figures, Configurations, Transfigurations”, *Race & Class* 32 (1), 1990, s. 16.

4. Giacomo Leopardi, “Zibaldone”, aktaran, Franco Rella, *Asterischi*, Milano: Feltrinelli, 1989, s. 33.

5. Aktaran, Lata Mani, “Multiple Mediations, Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception”, *Inscriptions*, 5, 1989. Bu deneme teorinin değişen yeri ve ardından içine düştüğü rahatsızlık üzerine önemli bir tartışmayı içeriyor.

6. Edgar Morin, “1965, We Don’t Know the Song”, Edgar Morin içinde, *Sociologie*, Paris: Fayard 1984; İtalyanca baskı, Roma: Edizioni Lavoro, 1987, s. 92.

harmanlanarak türetilmiş olan bir sözcük. *Beur*, ebeveyni Arap olan ve Fransa’da doğan kişiye deniyor. *Beur* bir farklılığa, özel bir tarih ve bağlama, melezleşmeye ve kültürel belirsizliğe işaret ediyor.

Rap müziğini de unutmamak gerek. BAB (*Bombe à Baiser*) Zulu halkının üyesi. Beyaz İtalyan çalışma arkadaşının ürettiği elektronik bir enstrümanla Fransızca rap yapıyor. St Denis’den NTM var: “Bizler kendi adımıza konuşuyoruz.” ABC Nation adlı bir grup var. Yaşları 17 ile 20 arasında değişen üyeleri Fransız Antilleri’nden, Kamerun’dan ve Mali’den gelme. Bol kot pantolonları, beysbol şapkaları, basketbol ayakkabıları, dikdörtgen kesimli saçlarıyla dikkat çekiyorlar: “Zulu tipi”. Paris’in kuzey ucunda, St Denis, Aubervilliers, La Courneuve gibi bölgelerde Métro’nun bütün son duraklarının adı aynı: “Zulu-istan”.⁷ İşte Batı Afrika’dan, Antiller’den, Magrip’ten gelen sound’lar ve hikâyeler burada, *banlieues populaires*’de, “halk banliyöleri”nde, şehrin kenar bölgelerinde harmanlanıyor ve ortaya reggae, rai ve rap çıkıyor. Malcolm X’e (“öfkenin peygamberi”) övgülerle Dr. Martin Luther King’in kulakları çınlatılıyor ve Babil’e ve polise karşı söylenen isyan şarkıları tekrarlanıyor. Rap’ler Fransızca; içlerinde bazen İngilizce deyişler de geçiyor ve genellikle alt-kültür argosuyla söyleniyor. Bronx’dan Brixton’a, Barbès’e ve Brazzaville’ye uzanan bir *mélange*’nin [karışım] parçası bu. Birleştirici ritimlerden ve yerel ses bükümlerinden bestelenen rap, ortak bir tonalitenin harmanlanması, remix edilmesi ve tikel ses ve durumlara tercüme edilerek dönüştürülmesinin örneklerini sunuyor. Tikel bir zaman ve uzamdaki deneyimlerin uyumsuzluğunun eklemlenmesine yardım ediyor: Arap ve Fransız olmak, siyah ve Parisli olmak.

Üçüncü Dünyalıların metropol gettolarında açlık sınırlarının altında yaşamaya çalıştığı Londra ya da Los Angeles’taki, aralarında kolaylıkla paralellik kurulabilen ama aslında farklı olan bu tür örnekler, mevcut kültürel oyaşmaya katılmışlık ya da modern yaşamın ana mecrasında kaybolmuşluk izlenimi vermiyorlar. Daha ziyade, şehrin genel ufuklarının ve kültürlerarası ve kültürlerarası ağ-

7. Bu bölgeleri betimleyen bir yolculuk için bkz. François Maspéro, *Beyond the Gates of Paris*, Londra: Verso, 1992.

larının hem mümkün kıldığı hem de teşvik ettiği kayma, harmanlama, karıştırma, deneme, yeniden görme ve yeniden terkip etmeye işaret ediyorlar. Öfke, neşe, gurur ve acı içinde bunlar, “belli toplumsal olguların belli sound’larla birleşmesinin toplumsal gerçekliğin dönüşümünün karşı konulmaz sembollerini yarattığı bir sihir”in sürekli kanıtlarını sunuyorlar.⁸

B. HARİTASIZ SEYAHAT ETMEK

Etik *ethos*’tan geliyor ve Heidegger bu Yunanca sözcüğü “kişiye ait karakter” anlamıyla değil de “kalınacak yer”, “kişinin yaşadığı yer”, “insan yerleşimine açık yer” olarak tercüme ediyor.

Pier Aldo Rovatti⁹

Aynı anda “hem köklü hem de köksüz” olmak.

Trinh T. Minh-ha¹⁰

Metropol yaşamının labirenti andıran ve kirli niteliği sadece yeni kültürel bağlantılara yol açmakla kalmamakta, aynı zamanda farazi düşünsel saflığı da bozmaktadır. Eğer eleştirel düşünce bu yüzleşmeden hoşlanabiliyor ve diyalog için mesafeli bir monologdan vazgeçebiliyorsa, o zaman gündelik yaşamın daha kapsamlı rejimlerine ve farklı bir sicile doğru eğrilip iniyor demektir. Bu bölgede elde harita ve kroki olmadan seyahat etmek demek, entelektüel öznenin ve onun (erkek öznenin) söz/dünya üzerindeki egemenliğinin yerinden edilmesini deneyimlemek demektir. “Dış” gözlemcinin ayrıcalıklı sesi ve istikrarlı öznelliği etrafında örgütlenen kimlik yapılsamaları, artık düşünce ile gerçeklik arasında herhangi bir bariz özkimlik tesisine imkân vermeyen bir hareket içinde süpürülmekte ve yıkılmaktadır. Bu kopuş anında entelektüel bakışın nesnesi –ye-

8. Greil Marcus, *Lipstick Traces. A Secret History of the Twentieth Century*, Londra: Secker & Warburg, 1989, s. 2 [*Ruj Lekesi*, çev.: Gürol Koca, Ayrıntı Yay., 1999].

9. Pier Aldo Rovatti, Alessandro Dal Lago ve Pier Aldo Rovatti, *Elogio del pudore* içinde, Milano: Feltrinelli, 1990, s. 39.

10. Trinh T. Minh-ha, “Cotton and Iron”, Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha ve Cornel West (der.), *Out There, Marginalization and Contemporary Cultures* içinde, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990, s. 335.

rel, ulusal ve küresel “topraklar”daki “yerliler”in kültür ve gelenekleri– her şeyin açık olduğu bir haritaya ya da krokiye artık hapsedilememez ve orada sabit ya da temel bir “bilgi” bileşeniymiş gibi dondurulamaz.¹¹

Gerek entelektüel gerekse de etik olarak, gerek bireysel gerekse de kolektif olarak böyle bir dünyanın mukimi olmak demek, Trinh T. Minh-ha’nın da işaret ettiği gibi, bu dünyanın süreğenliğine ayak uydurmak için mücadele etmek demektir.¹² Burada bireyler olarak bizler durumun hâkimi değiliz; tersine, kendiliğin başka taraflarını ifşa edecek olan bir geçiş halinde, başlangıçtaki “kendiliklerimiz”i yitirmeye başlıyoruz. Dolayısıyla “ben’in hareketsizlik ve değişmezliğini” yerinden atma imkânı doğmaktadır.¹³ Bu durum farklı seslerin gün yüzüne çıkmasına yol açmakta, “öteki” tarafla yüzleşmeyi sağlamakta ve kendilik denen bohçayı açmaktadır; dolayısıyla da farklılığı aynılığa, *cogito*’nun tekil kaynak ve otoritesine indirgeme olanağı kalmamaktadır. Bilgi, üniter ve aşkın varlıklar olarak anlaşılan geleneksel hakikat ve bilgi anlayışlarından ayrılıp izne ve seyahate çıkmaktadır. Burada, kendinden emin ve güçlü düşüncenin erkeksi gücüne karşı, dış etkilere açık, çokuzamlı ve olumsal düşüncenin daha zayıf ama daha kapsamlı aşkın-değerliliğini önerebiliriz.¹⁴

Kitle kültürü ve kitlesel medyanın entelektüel çevredeki mahkûmiyeti bugün her ne kadar iyice yumuşamış olsa da ve artık “*Dialectic of Enlightenment*’da [Aydınlanmanın Diyalektiği]” ipleri çözül-

11. James Clifford, “Travelling Cultures”, Lawrence Grossberg, Cary Nelson ve Paula Treichler (der.), *Cultural Studies* içinde, Londra & New York: Routledge, 1992.

12. Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1989, s. 49.

13. Pier Aldo Rovatti; Alessandro Dal Lago ve Pier Aldo Rovatti, *Elogio del pudore* içinde, Milano: Feltrinelli, 1990, s. 30.

14. Bu, genellikle İtalyan filozof Gianni Vattimo’nun çalışmalarıyla özdeşleştirilen post-Nietzscheci “zayıf düşünce” temasının takdimidir. Bkz. Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, Oxford: Polity Press, 1988. Bu mecazın kültürel analizler bağlamında ayrıntılı değerlendirimi için bkz. Iain Chambers, *Border Dialogues. Journeys in Postmodernity*, Londra & New York: Routledge, 1990.

* Bkz. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev.: Oğuz Özügül, Kabalcı Yay., 1995.

len retorik şiddet” kadar keskin olmasa da hâlâ oldukça yaygındır.¹⁵ Yakınlarda İtalyan eleştirmen Franco Rella, bunun hâlâ ortaya konması gereken ilkelere dayanan bir argüman hattı olduğuna işaret etmişti:

Bireyin ve öznenin kitle içinde kaybolması; teknoloji kötülüğü. Nihayetinde buradaki izlenim hakikate değil bir nevroza (ya da bir nevroz teşhisine) yaklaşma izlenimidir.¹⁶

Bununla birlikte bugün hâlâ kitle kültürünün kötülüklerini azaltmak isteyen ve burada sermayenin kinik mantığını maskeleyen bir ideolojik cepheden başka bir şey görmek istemeyen pek çok kişi var. Kitle kültürünün fetişist karakterini ifşa etmekte kullanılan genellikle dolambaçlı dile rağmen, bu dille ulaşılan sonuçlar düz bir biçimde çok basit. Bu sonuçlar hem ahlâki hem de mantıki anlamda katı bir apaçıklıkla karşımıza çıkıyorlar. İşte bu açıklık sayesinde ki Adorno’nun yargısı çok hızlı bir kayışla tikel bir kitle siyasetinin (Nasyonal Sosyalizm) reddinden bir kitle sanatının (jazz) körü körüne mahkûm edilmesine dönüşebilmektedir. Bu hüküm, lanetlemek kastıyla yola çıktığı totalitarizm kadar totaliter bir yarıydı. Bu argümana göre sanat, kitlesel medya ve zamanın modern kent kültürü tamamen meta değiş tokuşunun sonsuzluğu içinde sıkışıp kalmaktadır. Bunların sahip olabileceği bütün öteki değerler, artık tamamen bu gerçeğin üstbelirlenimi altındadır ve “sahte” değerlerin “gerçek” değerlermiş gibi boy gösterdikleri bir fetişist simülasyon noktasına indirgenmektedirler. İddia keskin bir şekilde ileri sürüldüğünde, Adorno’nun sözünü ettiği avangard sanatın git-tikçe azalan olanakları haricinde hiçbir şey bu mantıktan kaçamamaktadır. Bu noktada kültür artık hiçbir alternatif sunamamakta ve yalnızca saptırıcı bir eğlence olabilmektedir; kültür, insani ihanetin teknolojik bir teşhirine, artıdeğerin çekip çıkarılmasının bitmeyen bir sembolizasyonuna indirgenmektedir. Kendisinin *bir şeyleri* temsil ettiğine inanan kültür alanı aslında, bizzat kendisinin geçer-

15. Alıntı için bkz. Jamie Owen Daniel, “Temporary Shelter. Adorno’s Exile and the Language of Home”, *New Formations*, 17, Yaz 1992, s. 33.

16. Franco Rella, *Asterischi*, Milano: Feltrinelli, 1989, s. 25.

sizleştirici sermaye devreleri tarafından emilişinin sonu gelmez versiyonlarından başka hiçbir şeyi temsil etmemektedir.

Bu argümana aynı güçte bazı gözlemlerle karşı çıkabiliriz. Teknoloji, diyor Heidegger, bizim içinde gömülü olduğumuz bir ağdır. Burada bizler teknolojinin dil ve teknikleri tarafından çerçevenmenin müphemlikleriyle karşılaşırız ve içinde bulunduğumuz durumun hakikati teknolojinin aynı anda hem tehlikeli hem de kurtarıcı oluşuyla gün yüzüne çıkar.¹⁷ Modern kitle kültürünün içkin unsurlarından olan teknik röprodüksiyon, geleneğin yıkılmasını ve imgenin sekülerleşmesini gerektirir. Bu ise, Benjamin'in ayrıntılarına indiği gibi, hepimizin farklı biçimlerde "uzmanlar" haline geldiğimiz şaşkın bir algıyı doğurur. Biz hepimiz, ister masa başındaki bilgisayarlarımız aracılığıyla onları kınayarak, isterse de akşam evde televizyon kanalları arasında zapping yaparak olsun, kitlesel medyanın dilleri içinde dolaşmayı öğrenmekteyiz. Bu bizleri, en azından, bir "metropol estetiği" olanağıyla, çağdaş sound, gösterge ve imgelerin kullanımının örtük biçimde demokratikleştirilmesiyle ve beklenmedik bir gündelik hayat siyasetiyle tanıştırmaktadır.¹⁸

Kitle kültürünün –ki bu kültür, hiçbir çelişkisi olmayan ya da ince, alt ya da alternatif seslere yer vermeyen homojen bir bütünlük olarak sunulmaktadır– ideolojik eleştirisinin soyutlamalarına zıt olarak, insanların bu kültürü kullanış ve yaşayış bişimlerinde, bu kültürü "kültür endüstrisi"nin üreticilerinin akıllarına gelmeyen biçimlerde evcilleştirme ve yönlendirme bişimlerinde tarihsel olarak ifşa edilen ayrıntılar ve farklılıklar vardır.

Sanki aracısız, tamamen rasyonel bir ekonomik mekanizmaya (Fredric Jameson'un "geç kapitalizmin mantığı", David Harvey'in "postmodernliğin durumu") bağlı eşsiz bir ideolojik bloknuş gibi çağdaş kültürü kınamayı sürdüren eleştirel monolog, insanlığın

17. Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology", Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, New York: Harper & Row, 1977.

18. Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", Walter Benjamin, *Illuminations* içinde, Londra: Collins/ Fontana, 1973 [Bu makalenin Türkçesi için bkz. "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yaptı", *Pasajlar*, çev.: Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yay., 2. baskı, 1995, ss. 45-76].

[mankind] felsefi kaderiyle ve soyut anlamdaki İNSAN'ın [MAN] yabancılaşmasıyla ilgilidir.¹⁹ Gerçek kadın ve erkeklerin nasıl geçiş gittiklerine ve içinde bulundukları durumları nasıl anlamlandırdıklarına ilişkin bu monoloğun söyleyebileceği pek bir şey yoktur. Bu monolog, gündelik yaşamın somut kültüründe karşımıza çıkan hayatlara, korkulara, umutlara, tutkulara ve ifadelere hitap edemektedir. Fakat acaba eğer çelişkiler sermaye ile hayali bir alternatif ya da ütopya arasında değil de tam da kapitalist toplumun kendi koşulları içinde yatıyorsa ne olacak? Bu tam da Marx'ın söylediklerine işaret etmektedir: Marx, kapitalist toplumun iç çelişkilerinin yeni gelişmelere, yeni olanaklara ve modern kapitalizmin toplumsal ilişkilerinin pençesindekiler arasında açık bir ilişkiye yol açmasıyla birlikte eski toplumun yeni toplumu doğuracağını söylüyordu.²⁰ Bu argümanı benimsemek demek, kültür ile endüstri arasında, sanat ile ticaret arasında kesin bir ayrımı öngören tarihsel entelektüel misyon anlayışından uzaklaşmak demektir. Çünkü bu perspektife göre endüstri, ticaret ve kentleşme, çağdaş kültürlerin, çağdaş kimliklerin, çağdaş olanakların ve çağdaş hayatların üretiminin dışında değil bunların içinde bulunan unsurlardır.

Bu tartışma, bizim modernite diyebileceğimiz süreç boyunca yapılagelmiştir. Marshall Berman'ın etkili kitabı *All That Is Solid Melts Into Air*'in [Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor]* merkezi ve genellikle çelişkili temalarından biridir bu tartışma. Tartışma 1800 civarında endüstrinin mekanik bünyesine karşı olan Romantizmle başladı. Ancak Romantizmin kendisi de 1780'li yıllarda Kant tara-

19. "Geç kapitalizmin mantığı", elbette ki, Frederic Jameson'ın eşsiz bir bakış açısıyla dünyayı siyasal "haritalama"ya duyarlı güçlerin haritasında sentezleme çabalarına yapılan bir göndermedir; bkz. Frederic Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londra, Verso, 1992 [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev.: Nuri Plümer, Yapı Kredi Yayınları, 1994-y.h.n.]. Ayrıca Meaghan Morris'in David Harvey'in *The Condition of Postmodernity*'si (Oxford, Basil Blackwell, 1989) [*Postmodernliğin Durumu*, çev.: Sungur Savran, Metis Yayınları, 1997] hakkındaki parlak ve berrak değerlendirmesine bkz. Meaghan Morris, "The Man in the Mirror: David Harvey's 'Condition' of Postmodernity", *Theory, Culture & Society* 9 (1), 1992.

20. Karl Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin, 1973, s. 541 – 42 [*Grundrisse*, çev.: Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, 1985-y.h.n.].

* Bkz. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev.: Ümit Altuğ-Bülent Peker, 2. baskı, İletişim Yay., 2004. (y.h.n.)

findan geliştirilen rasyonel-estetik alan ayrımını kullanıyordu. Bu ayrım, kültürel alanın bağımsız ve özerk bir gerçeklik olarak yorumlanmasını rasyonel olarak meşrulaştırıyor ve felsefi olarak da onaylıyordu: Buna göre kültür, somut tarihin ve endüstri, ticaret ve şehrin kirli ellerinin müdahale edemediği ebedi değerlerin kaynağıydı.

Bu etkili tarihten, özünde aşkın bir sanat ve kültür anlayışını miras olarak devraldık; buna göre sanat ve kültür, gündelik yaşamın daha ivedi ilişki ve kaygılarından kopuk, zaman dışı ve metafizik bir gerçekliktir. Öte yandan, bu rasyonalist çerçeveden taşan argüman muhalif, seküler, daha açık ve karmaşık bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Bu bakış açısı, popüler kültürlerin, madun dünyaların, yerinden edilmiş gerçekliklerin ve sanayileşme, kentleşme, kapitalizm ve küreselleşmenin getirdiği bütün bir kültürel değişimlerin ayrıntıları ve farklı tarihleriyle başlamaktadır. Burada kültür, farazi kültürel değerler ve estetik, zaman dışı bir varlık olarak düşünülemez. Sound, fırça darbeleri, söz ve imge olarak karşımıza çıkan kültür, zamanın ve dünyadaki ardı arkası kesilmeyen etkinliklerin pençesindedir. Burada hiçbir ebedi değer, hiçbir saf durum söz konusu değildir; bu hareket içinde her şey doğmaya, gelişmeye ve ölmeye yazgılıdır.

Şimdi yüzleşmeye çağrıldığımız şey, “evsizlik” göstergesi altındaki farklılıkların ortaya çıkışıdır, yani hiçbir şeyin garantisinin olmadığı bir dünyada kendi evlerini bulma durumunda kalan öznelere, dillerin, tarihlerin, eylemlerin, metinlerin, olayların ... değerlerin ortaya çıkışı. Burada, sanat, siyaset, kültür ve kimlik dillerine ilişkin anlayış ve yorumlarımızda radikal bir kayma meydana gelmektedir. Bu anlayış ve yorumlar, artık, eleştirel “mesafe”yi garanti eden aşkın, eşsiz ve homojen bir hakikatin faraziyelerine dayanan istikrarlı bir epistemolojik bakış açısıyla özdeşleştirilemezler. Artık bu hakikatin yerine kendi varlığımıza, içinde biçimlendiğimiz dillerdeki varlığımızın hep yeniden oluşmasına kazınan ontolojik bir hakikat düşüncesine başvurulmaktadır. Bu şekilde, örneğin tüketimciliğin eleştirisi kaçınılmaz olarak bizzat tüketimcilik üzerine, oyunun kurallarına ve kimlik dillerine oturur hale gelmektedir. Yine aynı şekilde teknolojinin eleştirisi de teknoloji sayesinde dile ge-

tirilmektedir: Elimizdeki bilgisayarla yazı yazmaktan tutun da Wim Wenders'in *Until the End of the World* (1990) adlı filmindeki yüksek teknoloji manzaralarına dek. Artık ezeli konumlardan ya da ebedi hakikatlerden mahrum bırakılan bizler müphemliğin yoğun hakikatini keşfettikçe kendimizi dünyadaki, dillerdeki, tarihlerdeki ve kimliklerdeki potansiyel açılımlar, kesintiler ve aralıklar –hem çöküşler hem de atılımlar– etrafında dönen anlam sistemlerinin kayganlığında bulmaktayız.

Hayatlarımızın bu şekilde çerçevelenmesi, aynı anda hem açıklayarak hem de dışlayarak hayatlarımızı yazmakta birleşen dil ve anlatıların farklılıklarına duyarlı analizler ortaya çıkarmaktadır. Burada, örneğin popüler tatlar ve kültürlerin basmakalıp ve görünüşte homojen malzemeleri, genellikle düşünülenenden daha karmaşık hikâyeler ve anlamlandırma yolları ortaya koyabilir. En azından bunlar, Michel de Certeau'nun vurguladığı gibi, sıradan, bayağı ve gündelik etikiyle, başka bir deyişle popülerin günlük dildeki sıradanlaşması olarak göz ardı edilen, genellikle üstünkörü bir bakışla geçirtilen etkinliklere kulak verilmesini gerektirir. Çünkü burada, bir yandan yerleşik dil ve sözlüklerin –sinemanın, televizyonun, müziğin, süpermarketin, gazetenin– sözdağarını kullanıp daima bu dillere tabi olmaya devam etmesine rağmen, öte yandan içinde geliştikleri sistem tarafından kaçınılmaz biçimde ne belirlenen ne de hapsedilen ilgi ve arzu mecraları tesis eden etkinliklerle karşılaşmaktayız. İşte bu tür dil ve metinlerin deneyimini –şehir, sinema, müzik: çağdaş kültür ve modern dünya– sanki bir göçmenden, bir göçebeden kalan tarihsel bir uzam sunuyorlarmış gibi yaşanılır kılan şey, tercümenin daima bütün “orijinal” niyetlerin tersyüz edilmesini gerektirdiği bu yeniden-yapım, bu dönüştürüm sürecidir.

Buradaki “yapım” bir üretimdir, bir *poiésis*'tir, ama gizlidir; çünkü “üretim” sistemleri (televizyon, kentsel kalkınma, ticaret vb) tarafından tanımlanan ve işgal edilen alanlara saçılmaktadır ve bu sistemlerin sürekli olarak genişlemesi artık “tüketiciler”e, içinde bu sistemlerin ürünleriyle *yaptıklarını* gösterebilecekleri herhangi bir yer bırakmamaktadır. Rasyonelleştirilmiş, yayılcı ve aynı zamanda da merkezileştirilmiş, yaygaracı ve spektaküler bir üretime, “tüketim” adı verilen

*bir başka üretim tekabül etmektedir. Bu ikincisi dolambaçlı, dağınık, sessizce ve neredeyse gözlerle görünmeden her tarafa yayılan bir üre-
timdir; çünkü kendisini kendi ürünleriyle değil, başat bir ekonomik dü-
zenin dayattığı ürünleri kullanış biçimleriyle göstermektedir.*²¹

Ve kişi bu dili “bırakmadığı” için, bunu yorumlayacağı başka bir yer
bulamadığı için, dolayısıyla da yanlış yorum ya da doğru yorum değil
de sadece yanlısamalı yorumlar olduğu için, kısacası hiçbir çıkış olma-
dığı için şu gerçek hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir: Bizler içerideki
*yabancılarız – ama burada dışarı diye bir şey yok.*²²

Böylesi gözlemlenmemiş tarihsel pasaj ve ayrıntılarda ve bunların
geçici ev inşalarında, sermaye ile kültür arasındaki eski ideolojik
düğümün nasıl çözüleceğini görmeye ve hem ideoloji olarak gün-
delik kültürün kınanmasının hem de bunun özür dileyici ve tama-
men popülist savunmasının ötesine geçmeye başlayabiliriz.

Bu şu demektir: Ticaretin ve gündelik popüler kültürün somut
dünyasından kurtarılması gereken, sanki yüzeyin altında bir yerler-
de ve göstergenin içinde yatan ve orada daha derin ve daha tutarlı
bir mesajı gizleyen hiçbir dışsal “hakikat” yoktur. Göstergenin hem
Marksist hem de Baudrillard’cı eleştirisinin (fetişizm, simulacrum)
merkezinde yer alan argümana göre yüzeyler ve görüntüler, altta
yatan bir gerçekliğin aldatıcı, ayartıcı ve gizemleştirici tezahürleri-
dir: İnsanlık durumunun yabancılaşması. Görünür olanın gizli sak-
lı bir değere –sahte görüntülerin maskesi altında olduğu varsayılan
“otantik” değere– indirgenmesi, göstergelerin, yüzeylerin ve gün-
delik hayatın ontolojik gerçekliğini yadsır. Bunların da anlam
uzamları olduğu gerçeğini inkâr eder. Bu açılımın, bu özel olanağın
değerini anlamak da yine geleneksel olarak dikkatlerimizi disiplin
altında alagelmış olan ideolojik eleştiriden sıyrılarak tatile çıkmak
anlamına gelmektedir.

21. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, Los Angeles &
' ondra: University of California Press, 1988, s. xii – xiii.

22. A.g.y., s. 13 – 14.

C. JAPONYA TATİLLERİ

Genellikle bizleri konumlandıran dillerden sıyrılıp tatile çıkma, bunları boşverme ve yerel anlamların dışına çıkma düşüncesini Roland Barthes Japonya hakkındaki yazılarını sunarken dile getirmektedir: *Empire of Signs* [Göstergeler İmparatorluğu]. Barthes, “Zen’de satori [olay] denen bu anlam yitimi”nden bahseder ve “göstergele- rin geri çekilmesi” üzerinde derin derin kafa yorar. “Öteki” ile karşılaşmasını bu başkalığı kabul etmek için değil, kendi kendisini, kendi dilini ve gösterge kültürünü aşmak için ve dolayısıyla da parçası olduğu semboller düzeninin farazi istikrarını bozmak ve sorgulamak için kullanır. Burada farklılıklar farklılıklar olarak kalırlar ve aynılaştırılamazlar; “bilgiyi ya da özneyi tereddüde düşüren” bir ek, bir fazlalık olarak var olurlar.²³

Öteki ile yüzleşme, farklılıkları ve farklılıklarla birlikte de dünyamızı dolduran ve oluşturan farklı kayıtları tanıma düşüncesi, metropol entelektüelinin tipik özelliği olan coğrafi bir karşılaşmadan ibaret değildir. Bu aynı zamanda kendi kültürümüzün sınırları içinde –içinde yaşadığımız şehrin, kültürün ve dillerin “öteki” yakasında– gerçekleşecek bir randevudur da.

“Japonya” kendi “gerçekliğimiz”i bozma olanağı sunar; sesi ve otoritesiyle birlikte öznenin mutak konumunu ya da topolojisini değiştirir. Bu zamana dek verili olarak kabul edilen, “doğal” ve dolayısıyla da evrensel sayılan şeylerin yerel ve tarihsel oldukları ortaya çıkar.²⁴ Daha önceki mesele bağlamında söyleyecek olursak bu Barthes’ci bilinç, görüntülerin yüzeyinin altını deşmekten ziyade yüzeyle yüzeyi, göstergeyle göstergeyi karşılaştırmanın ve burada dikey ya da yatay düzlemdeki farklılığı kaydetmenin sonucu olarak doğar. Bunlar, Barthes’in dekoratif ve parçalı sofralarda, eğilerek yapılan törensel selamlamada, boyalı ideogramda, Paşenko oynayanlarda, *Bunraku* tiyatrosundaki Batılı bütünlük yanılsamasının yadsınmasında, geçici *hayku* [özel bir Japon şiiri] örneğinde ve bunun sonluluğu geçici olarak askıya almasında (ki biz Batı’da buna

23. Roland Barthes, *Empire of Signs*, New York, Hill & Wang, 1982, s. 4 [Göstergeler İmparatorluğu, çev.: Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, 1996].

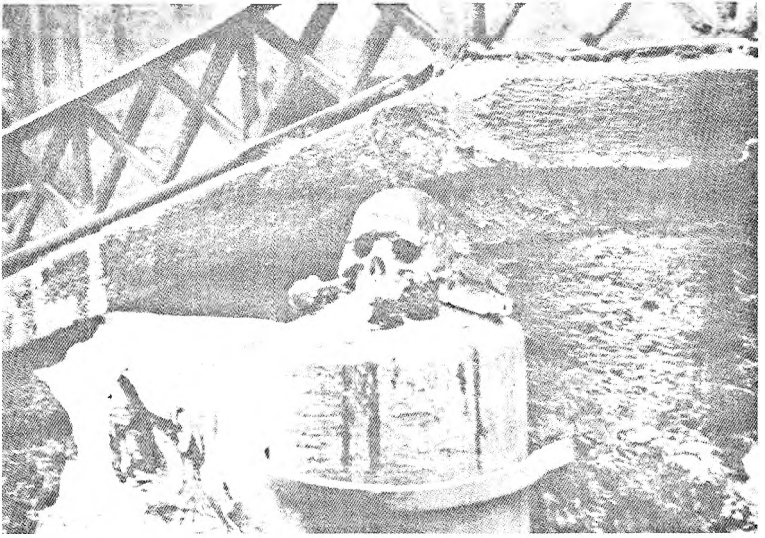
24. A.g.y., s. 6.



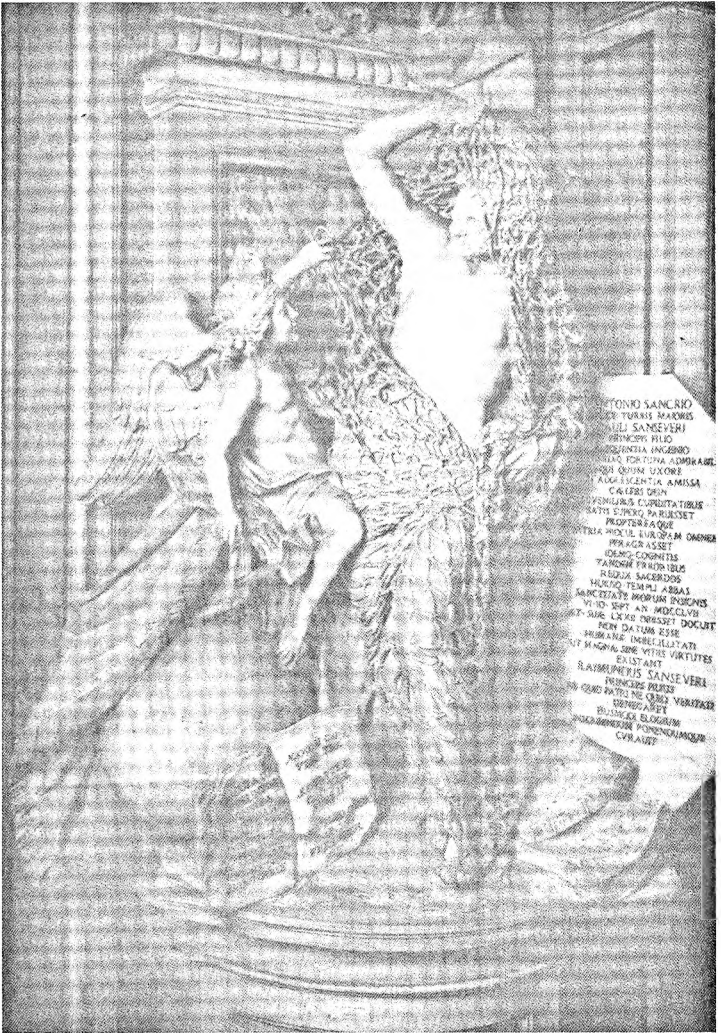
Resim 1. "Aslolan volkandır, şehir ise bir aksesuar." Pedro Antonio de Alacrón (1861)



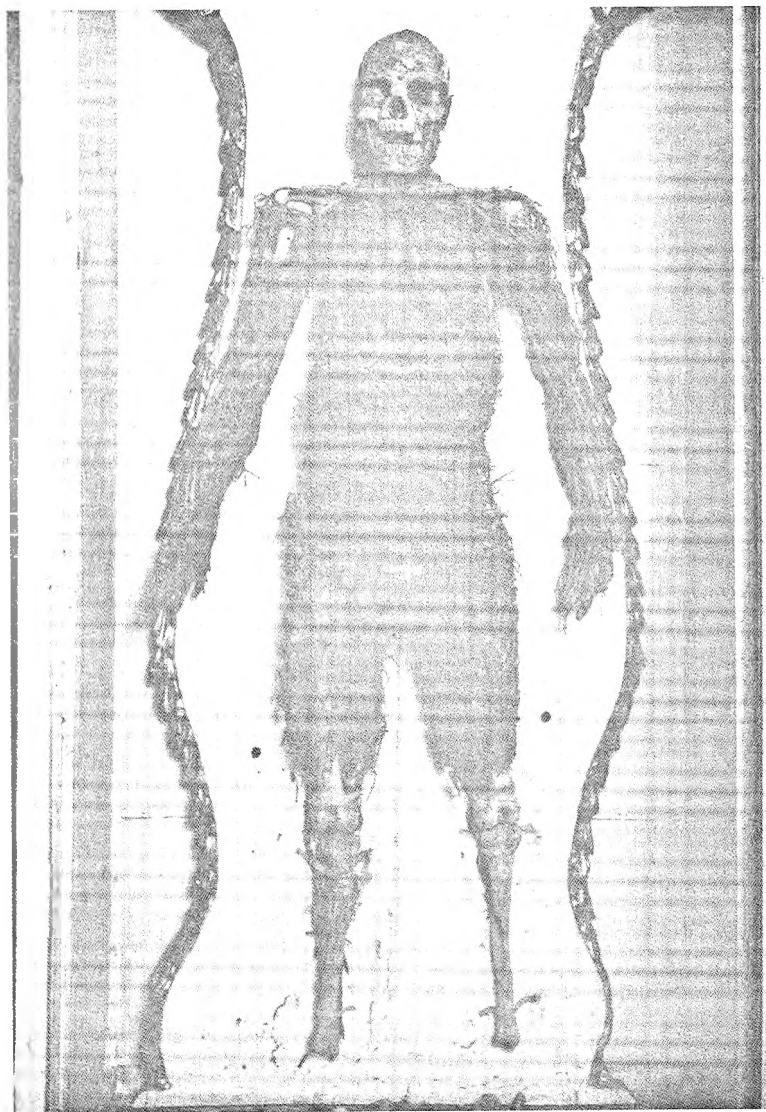
Resim 2. "Napoli, bir roman yapısına sahip bir şehirdir. Sokaklar deşifre edilmeyi bekleyen hikâyelerle doludur. Ama Napoli ancak bir barok ya da gerçeküstücü roman olabilir; daima eksik, çözülmemiş ve çeliskilidir; onun içinde Katolikliğin yüceltilmesiyle küfür bir arada varolur." Tahar Ben Jelloun, *Il Mattino* (1989)



Resim 3 ve 4. Bir Napoli sokağında Walter Benjamin'in *Trauerspiel*'inin parçaları. Yas tutma ve melankolinin belirsiz barok alegorisi, aynı anda olumsal ve kıyaslanamaz olan için, ölümlü ve sonsuz gibi karşıt uçların bir aradallığı için tutulan ve "ilerleme"yi sorunsallaştıran matemle karşılıklı yankı oluşturmaktadır.

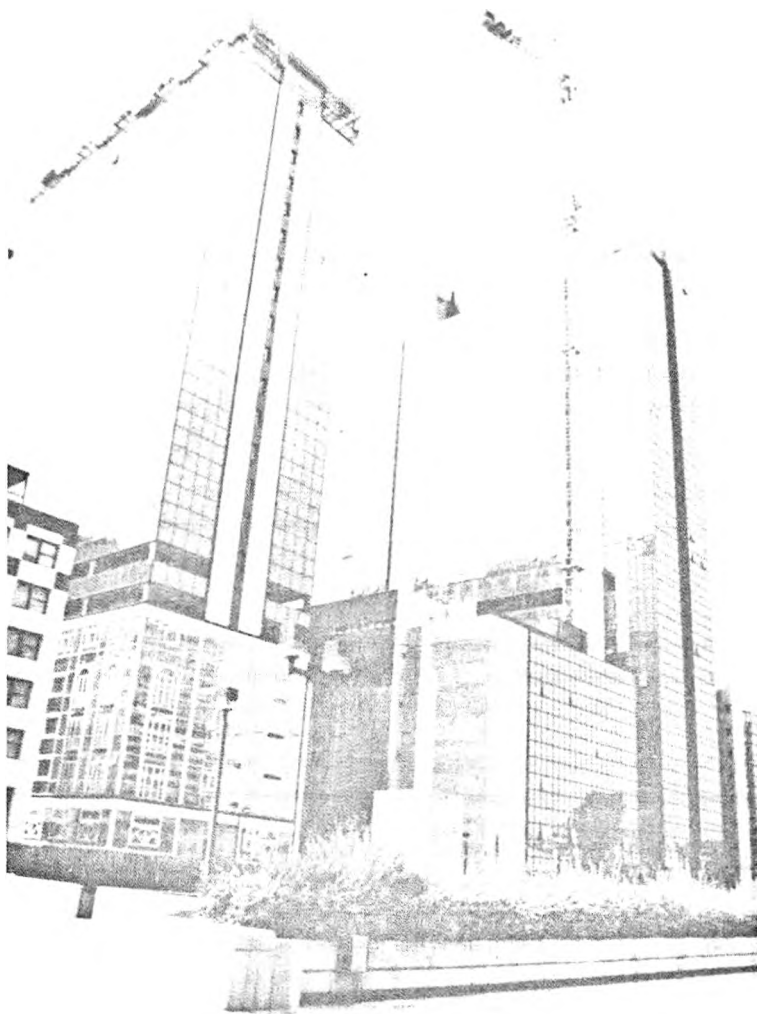


Resim 5 ve 6. Capella Sansevero. Napoli: *Disenchantment* (Francesco Queirolo, 1752) ve *Macchina Anatomica* (1765). Barok *episteme*'nin görünüşte şeytani bu teşhirinde, dünyanın ortak ölçüsünü doğrulamak için geri dönen bir artık mevcuttur: "Göstergenin dışında bulunan ya da ondan önce gelen hiçbir anlam yoktur; şeylerin kökenindeki asıl anlamı ifşa etmek amacıyla yeniden inşa edilmesi gereken eski bir söylemin örtük mevcudiyeti diye bir şey yoktur." Michel Foucault, *The Order of Things* [Kelimeler ve Şeyler]





Resim 7. Bedenssel şehir: Atık ve israfın mideden düşünen ve geçirgen ekonomisinde hayatta kalma.



Resim 8. Planlı şehir, rasyonel şehir: İçi boş ve homojen zamanın katı mantığı.



Resim 9. Müslüman kasap: Başka bir şehir; kent mekânının kültürel bir alan, tarih ve kimliğe bir diğer dönüşümü.

“anlam” diyoruz) ortaya çıktığı biçimiyle görüntülerde –ki kendisi buna “gösterenin parıltısı” diyor– keşfettiği farklılıklardır: Bunlar, Barthes’in Tokyo’yu betimlerken işaret ettiği gibi, bizlere “rasyo-nelliğin sadece birçok sistem içinde bir sistem olduğunu” hatırlatan işaretlerdir.²⁵

Dolayısıyla Barthes’e göre *hayku* bolluğu, olaya ilişkin kaleme alınan kısa ifadelerin çokça kullanılması, anlamla değil dille ilintilidir. Bu yazı jestleri, “anlamdan muaf” olmasıyla yüceltilen şeyin tam da dilin kendisi olduğu bir saf bölümler alanı sunmaktadır. Ya da daha doğrusu dilin varlığı, Batı’daki tamlık ve anlam yakalama arzusunu dağıtmaktadır, çünkü “feshedilen şey anlam değil, her türlü sonluluk emaresi”dir. Orada sadece anlamın “yalnızca bir ışık şulesi” olduğu bir iz, sözcüklerin bir belirtisi kalır. Kavranacak bir merkez ya da istikamet olmayınca ortada yalnızca “kökensiz bir yineleme, nedensiz bir olay, sahipsiz bir hafıza, temelsiz bir dil kalır”.²⁶

Göstergeler ve dil, en doğrudan göndergelerden bağımsız hale getirilebilir. Barthes’in kendi özel “Japonya”sı hakkında düşünmesine olanak sağlayan şey işte budur. Bu, anlamın sonunu ilan etmede Baudrillard ile kültürel kötümsercilere katılmaya zorunlu olarak mahkûm edildiğimiz anlamına gelmemektedir. Barthes’in metninin ortaya koyduğu şey mütevekkil bir nihilizmin zıddıdır: Bir anlam fazlalığına işaret etmektedir.²⁷ Bir düşünce, dil, kültür ve tarih sistemine demirlemiş göstergelerin bu demirlerden kurtarılabileceklerinin ve başka sistemlerde, bazen tanıyamayacağımız hatta belki de anlayamayacağımız başka demirlere bağlanabileceklerinin farkına varmaktayız. Dil ve kültürün yüzeylerinde yapılan ve göstergeyi göstergeye ve görüntüyü görüntüye oturtan böyle bir göstergebilimsel hareket anlam sorusundan kaçınmamakta, tam tersine bu soruyu güçlendirmekte, genişletmekte ve karmaşıktırmaktadır.

25. A.g.y., s. 33.

26. A.g.y., s. 79 – 83.

27. Barthes’in Doğu ile karşılaşmasının ve bu karşılaşmanın açtığı aralığın daha kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Trinh T. Minh-ha, “The Plural Void: Barthes and Asia”, Trinh T. Minh-ha, *When the Moon Waxes Red* içinde, Londra & New York: Routledge, 1991.

Bu perspektifi, zıt yönde bir mecrayı izlemeye niyetlenen bir projeyle karşılaştırabiliriz. Çağdaş görüntüleri ve modernitenin yayını kırıp geçmeye kararlı olan bu proje, “otantik” varlık ve bunun gelenekleri alanına sığınmayı ve demirlemeyi hedefleme vurgusuyla ipotekli olarak doğan, kesin betimlemeler getiren analizlere yol açmaktadır.

Marshall Berman’ın *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*’da kullandığı bazı anahtar sözcük ve kavramlarla başlayacak olursak, bunları Berman’ın kendi anlatısına karşı hale getirebilir ve ne tür başka anlamların çıktığını görebiliriz.

...modern kamu, genişledikçe sayılamayacak kadar çok özel dillerde konuşan bir sürü parçaya ayrılır, sayısız, bölük pörçük şekillerde ele alınan modernlik düşüncesi canlılığından, tınısından ve derinliğinden çok şey kaybeder, örgütlenme ve insanların hayatlarına bir anlam verme yetisini yitirir. Bunun sonucunda bizler, kendimizi bugün kendi modernliğinin köklerinden kopmuş bir modern çağın ortasında buluyoruz.²⁸

Berman’ın açıkça dile getirdiği arzusu, “bizim kendi modernliğimizi nasıl besleyip zenginleştirebileceklerini tartışmak amacıyla...[bu] gelenekleri araştırmak ve resmetmek”tir.²⁹ Ama eğer modernite, başka bir yerde kendisinin de kabul ettiği gibi, süreklilik değil de süreksizlik içeriyorsa ne olacak? Eğer geçmişten bugüne uzanan kesintisiz bir miras söz konusu değilse, bunun yerine bölük pörçük oluşumlar varsa, yani eşsiz bir geleneğin izleri ve kalıntıları olarak değil de sürekli olarak yeni baştan harmanlanan farklı tarihlerin unsurları olarak bugünü oluşturan parçacıklar varsa ne yapacağız? Eğer tarih “harabe halindeki bir gerçeklik ve karşı konulmaz bir çöküş” ise ne olacak?³⁰ Başka bir deyişle, eğer tam da “ge-

28. Marshall Berman, *All That Is Solid Melts Into Air*, New York: Penguin, 1988, s. 17.

29. A.g.y., s. 16.

30. Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, Londra: Verso, 1990, s. 117 – 18.

lenek” kavramında kültürel ve anlambilimsel bir kayış olageliyorsa ve bunun sonucu olarak da tekil ve ayrılmaz bir aidiyet duygusu diye bir şey kalmıyorsa ne olacak? Hayali bir “cemaat” inancından, süreksiz ve heterojen tarihlerle biçimlenen karmaşık kimliklere inanmaya geçmek demek, olumsal bir dünyaya geçmek demektir. Burada gelenekler ve kökenler, tükenmiş bir “otantikliğin” değişmez alametleri sıfatıyla kendi başlarına sahip oldukları önemi yitirirler ve şimdiki zamanda yapılan sonsuz yolculukta hep yeniden yazılan ve dönüştürülen esnek ve bileşik bir mirasın parçası olarak önem kazanırlar. Bu, yeni bir “otantiklik” anlayışı öne sürmektir: Hafıza ve tarihlerin olumsal mecralarında, çağdaş yaşam unsurlarıyla diyalog kurabilecek mobil bir kimlik sunan bir dilin canlandırılmasıyla ortaya çıkan bir otantiklik anlayışı.

Berman moderniteyi yeniden doğru raylara oturtmak istemektedir. Fakat eğer Faust ikilemi, yani ne pahasına olursa olsun “ilerleme” ve “modernleşme” dürtüsü modernitenin ayrılmaz bir parçası ise Berman bu terimleri ve bizzat “modernite” fikrini sorgulamaktan neden bu kadar kaçıyor? Berman’ın söyledikleri bize şu izlenimi veriyor: Modernite bir zamanlar soylu bir projeydi, dejenere oldu ve bu projeyi kurtarmamız için yeniden bunun kaynaklarına ve kökenlerine dönmeliyiz. Ben ise artık geriye dönemeyeceğimizi ileri sürüyorum: Köken bugün artık yalnızca hafızalardaki izler olarak, tarihsel ve metinsel analizlerle yeniden yapılandırmayı düşündüğümüz unsurlar olarak ve şimdiki zamanda karşılaştığımız, yorumladığımız ve dolayısıyla da konumlandığımız, kazıdığımız ve yerleştirdiğimiz hikâye ve anlatılar olarak mevcut. Artık başlangıcımızın asal sahnesine ve asıl “kökenlerimiz”e asla dönemeyiz.

Berman’ın epik anlatısında bir araya getirdiği aktörlerin hepsi –yazar, halk, kalabalıklar– soyut birimler ve birleştirilmiş (Freud öncesi) öznelerdir. Sanki bunlar modernitenin, modernleşmenin ve kapitalist üretim biçiminin sadece (yan) ürünleri; sanki bunlar aynı zamanda modernitenin üreticileri değiller. Berman’ın vakayiname-sinin geçit verdiği tek üreticiler, kapitalist gelişmelerin rüzgârına ayak uydurabilen yazarlar, düşünürler, sanatçılar ve mimarlardan ibarettir. Çok klasik bir sanatsal ifade ve “deha” anlayışıyla yalnız-

ca erkek sesine, girdaptan kurtulabilen ve bunu anlatma gücüne sahip olan erkek sesine kulak verilmektedir.

Son olarak da modernitenin trajedisi var. Berman'a göre bu trajedi, ilerleme, modernleşme ve kapitalizmin iç çelişkilerinde dünya sahnesine konmaktadır. Kabul, bu gerçekten de küresel bir süreçtir. Ben sadece şunu söylemek istiyorum: Moderniteyi oluşturan tikel tarihlere daha yakından baktığımız zaman, tarihte ortaya çıkan önemli rahatsızlıkların, yitirilmiş bir birlik, insicam ve tekil gelenek nostaljisini aşmamıza imkân sağlayan sorun ve öneriler ortaya koyduklarını keşfedeceğiz. Bugün biz, öteki borç ve izlerle birlikte, geçmişin parçalı mirasını anlamlı bir şimdiki zamana çevirmeyi hedefleyen tarih ve diller tarafından işgal edilen ve heterojen öznelikten oluşan bir manzarayla karşı karşıyayız. İşte bu tikel tarihler bize şehrin, şehirdeki dillerin, kültür ve olanakların çağdaş yorumuna yeniden ulaşma şansı sunmaktadır. Bunun anlamı, "mantık" ve "diyalektik" in soyut berraklığının yarattığı entelektüel rahatlığı bir tarafa bırakıp şehirde yürüyüşe çıkmaktır. Şehri gezmekle, şehrin çoğul seslerine kulak vermekle, etnografik ayrıntıları, farklı hikâyeleri ve her zaman anlaşılamayan gerçeklikleri üzerine kafa yormakla kendi kendimizi ve bir zamanlar içinde yaşadığımız eleştirel dünyayı aşmış olacağız.

Benim gezmeyi önerdiğim şehir Napoli. Burasının tipik olmayan bir metropol olduğu ileri sürülebilir. Fakat zaten hangi şehir özgül ve eşsiz değil ki?

E. VESUVIUS'UN ETEKLERİNDE

Şehir Vesuvius yanardağının eteklerinde yaşadı ve bundan dolayı da varlığı hep tehdit altında oldu. Bunun bir sonucu olarak Avrupa'nın teknik ve ekonomik kalkınması buraya yavaş yavaş yansıdı, çünkü felaketin ne zaman geleceğini kimse bilmiyordu.

Alfred Sohn-Rethel³¹

31. Alfred Sohn-Rethel, *Napoli. la filosofia del rotto*, Napoli: Alessandra Carola Editrice, 1991, s. 21.

Şimdi düşünüyorum da herhalde şehirler bu durumda ölüyorlardı. Şehirler bir patlamayla ölmüyorlardı, yalnızca terk edildikleri zaman ölmüyorlardı. Herhalde herkes dertli olduğu zaman, insanların ulaşımın zorluklarına katlanamadıkları için işlerini bıraktıkları zaman, hiç kimse temiz su içemediği ya da temiz hava soluyamadığı zaman ve hiç kimse yürüyüşe çıkamadığı zaman ölüyordu şehirler. Herhalde sakinlerine sunabilecekleri hiçbir güzellik kalmadığı zaman, görsel canlılıklarını yitirdikleri ve sakinlerine tattırdıkları insanlık duygusunu artık tattıramadıkları zaman, sadece birçok insanın yaşadığı yerler haline geldikleri zaman ve sakinleri acı içinde yaşadığı zaman ölüyordu şehirler.

V. S. Naipaul³²

Napoli Güney Avrupa'nın ucuna iliştirilmiş parçalı bir şehir. Avrupa toplumunda sivil toplum ve devletin silikleştiği gevşek uçların incelenmesi için bulunmaz bir örnek sunagelmıştır genellikle. Çünkü burada şehir ağı çözülme eğilimi göstermekte ve arkaik parçalardan, gelenek ve pratiklerden oluşan canlı bir müze görüntüsü vermektedir. Şehrin harabe manzaraları dün Romantik yüceliğin (Goethe) ya da daha sonraları büyüü kaybolmuş bir kapitalizmin (Benjamin) kaynağıydı. Bugün ise şehir, önceleri müdavimi oldukları çevre bölgelerden çekilip Avrupa'nın kendi iç sınırlarına ve yerli halklarının özel ritüellerine yönelen antropologların bakışını [gaze] cezbetmektedir. Ama tabii Napoli sadece bir eski eserler laboratuvarı ya da kesintiye uğramış bir şehir kalkınmasının hayvanat bahçesi değil. Güneşin kavurucu ışıkları altındaki ufalanan tarihsel merkezine, ansızın Japon tarzı bir ticaret ve yönetim merkezinin modern silueti müdahale etmiştir. Antikalaşmış sokak ayınlarının ve küresel tasarımlı sermayenin keskin biçimde iç içe geçtiği Napoli bir muamma olarak çıkmaktadır karşınıza. Görmeyi umduğumuz ve görmekten korktuğumuz şeyleri yansıtan sfenks-vari varlıklarıyla, farklı kültürler ve tarihsel ritimler tarafından parçalanmış değişken bir gururu sergilemektedir. Her an tükenebilecek olan içme suyu kaynakları, düzensiz kamusal ulaşım sistemi, XX. yüzyıl kirlilik trafiğinin tıkağında XVII. yüzyıldan kalma sokaklar ve kanalizasyonların yanı başında, bu tür kamusal kirliliklere aldırış

32. V. S. Naipaul, *India. A Million Mutinies Now*, Londra: Minerva, 1990, s. 347. Yazar burada Kalküta'dan söz ediyor.

etmeyen özel alanların fanatikliğe varan temizliği var. Başkentin idaresi altında olmasına rağmen, şehirde genellikle bir denetimsizlik görüntüsü var. Herkesin kendi otoyol kurallarını koymakta serbest olduğu şehre damgasını vuran tek şey, tavana vurmuş bir bireycilik. Kent uzamının, üretimin, emeğin ve kârın rasyonel örgütlenmesi yönündeki girişimler sayısız merkantilizm, takas, yolsuzluk ve suç odağı tarafından durmadan kesintiye uğratılmakta, sabote edilmekte ve amacından sapıtılmaktadır: Cep telefonu ile bağlanan sokak pazarlıkları, Vespa'larıyla dolaşan karaborsa kuryeleri, iltimas alım satımları, kurumsallaşmış rüşvet. Burası, bir başka kentin ve akrabalık, sokak kültürü, yerel kimlikler, popüler hafıza ve şehir folklorunun labirentinde mecrasını yitiren bir kültürel formasyonun arapsaçı çevre manzarası.

Bu boyuta açık olmak, "Napoli" adı altında geçen kolektif kimlikler anlatısına ve hafıza değiş tokuşuna açık olmak demek, elbette ki, bütün bu akıntıları tek bir kanala, bu tür ayrıntıları açıklayabilecek tek bir anlatıya yöneltme olanağından vazgeçmek demektir. Hiç kuşkusuz "eşitsiz gelişme" gibi terimler kullanabilir ve iç içe geçmiş zamansallıkların, tarihsel ve siyasal formasyonların yapısal eşitsizlik ve tikelliklerinin yerel, ulusal ve uluslararası dizilimlerinden söz edebiliriz. Ancak bu durumların özel sentaksı ve bunların "Napolili" harmanı bu kategorilerde yalnızca geçici açıklamalara kavuşabilir.

Pek çok Akdeniz şehri gibi Napoli de ulus-devlet kendi kimlik anlayışıyla ortaya çıkmadan çok önce kendisini ve yerel hinterlandını oluşturmuş bir şehirdir.³³ Hatta İsa'nın Doğumu sahnesi bile bir Napoli sahnesi haline gelmektedir: *il presepe*. İsa'nın doğum yeri sayılan Beytü'l-lahm'ın kartonpat modelleri ve seramik figürlerinin hepsinde yerel pazarlar, *piazzalar* ve pizzalar var. İki mit, dinsel ile sekülerin, geçmiş ile bugünün, uzak ile yakın ve ölü ile dirinin aynı dünyayı paylaştıkları minyatür bir temsil diline dönüştürülmektedir.³⁴ Bir zamanlar başkent olan Napoli'nin bugün bir kral-

33. Predrag Matvejević, *Mediteranski Brevijar*, Zagreb, 1987; burada kitabın İtalyanca baskısını kullanıyorum, bkz. *Mediterraneo*, Milano: Garzanti, 1991.

34. Vincenzo Esposito, "Il mondo in una piazza: note sul presepe", "La Piazza nella Storia" konferansından, Salerno, 10 Aralık 1992.

lığı yok. Anlaşılan kaderi elinden alınmış olan Napoli'nin yolu çabuk tükenmiş. Ölü bir merkez olarak, bir ceset olarak Napoli, "alegorinin anavatanına girmeye" her an hazır.³⁵ Kendi kendisini tanımlayıcılığının iç organsal hareketleri, *presepe* ve yerel edebiyatı bu gündelik pratiğin sadece en belgeli ifşasıdır ve bunlar söz konusu kaybın bütün dokunaklılığını [pathos] sergilemeyi sürdürmektedir. Bunun anlamı, Napoli deneyimini kuşatabilecek hiçbir kapsamlı proje ya da birleştirici bir tasarımın olmamasıdır. Ancak parça parça, düzensizliğin ekonomisiyle ve hayali bir dekadansın mitsel boşluğunda kavranabilecek bir hikâyedir bu.

Bu açıdan bakıldığında şehir yalnızca fiziksel bir gerçeklik olarak, kolektif tarih, anı ve anıtlarının toplamı olarak deneyimlenmez; daha ziyade Durumcuların psiko-coğrafya dedikleri şeyin bir örneği olarak yaşanır: Kentsel metnin, beklenmeyi, hesaplanamayana ve durumu kavrayan bir arzu bağlamında yeniden yazılmasını doğuran yığılma pratiği. Hem toplumsal hem de estetik olarak (acaba bunlar gerçekten ayrılabilir şeyler midir?) Napoli'nin değeri, varsayılan eşsizliğinde değil, onun dağıtma, kendini kaybetme ve dolayısıyla da tahmin edilememe kapasitesinde yatmaktadır. Burada şehir eşsiz, rasyonel ve sabit bir göndergeyi temsil etmez, bunun yerine, kestirilebilir şemalardan geçerek yüzlerce yorumu ve binlerce hikâyeyi içinde barındıran yüzgezer bir gösterene dönüşür. Muhayyilenin yapı malzemelerini temin eden iç mimarisiyle sokaklarının ham fizikselliğini aşan bir varoluşa sahiptir. Yine de, her rüya unsurunda olduğu gibi bu hayali uzamın da bir yorum biçimi gerektiren bir dili vardır.

Alfred Sohn-Rethel'in Napoli şehrini felaket düşüncesine ve her an gerçekleşebilecek bir yıkım ve çöküş bağlaması bizi felaketin diline, barok diline getiriyor. 1925 yılında barok tiyatrosu üzerine yazdığı kitabın büyük bir kısmını Capri'de kaldığı ve Napoli'yi sık sık ziyaret ettiği sıralarda kaleme almış olan Walter Benjamin, barokun biçimsel ekonomisinde harabenin merkeziliği üzerine şunları söylüyor:

35. Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, Londra: Verso, 1990, s. 217.

Harabelerde tarih fiziksel olarak mevcut düzeneğin parçası haline gelmiştir. Ve bu durumda tarih ebedi bir hayat süreci biçiminden ziyade, karşı konulamaz bir çöküş biçimine bürünür. Burada alegori kendisinin güzelliği aştığını ilan eder. Nesneler alanında harabeler neyse düşünce alanında alegoriler odur. Bu durum barok üslubundaki harabe kültürünü açıklamaktadır.³⁶

İşte bu alegorik barok üslubunda, onun harabe ve çöküşe yaptığı vurguda ve tarih ile hayatın bir araya sıkıştırılmasında, “ceset haline dönüşmenin sonucu olarak maksimum enerji ortaya çıkar”.³⁷

Bir yanardağın eteklerinde yaşamak kişiye her gün ölümlülüğünü hatırlatmaktaydı: Acaba şehrin şizofrenik enerjisinin, neşe ve umutsuzluk dillerinin ve fiziksel şiddet ve zihinsel teslimiyet kutuplarının anahtarı burada mı yatıyor? Napoli’de, her zaman için, yalnızca bir şehirde yaşamının değil, aynı zamanda şehir hayatını bir sorun olarak, bir sorgulama ve bir tahrik olarak yaşamının bilincinde olursunuz. Burada garip bir biçimde Amerikalı mimar Frank Lloyd Wright’ın şehir tanımının yankısını görmekteyiz: “Evrensel endişenin hâkim olduğu biçim”.³⁸ Şurası bir gerçek ki Napoli sürekli olarak kendi kendisiyle konuşmakta ve bize tükenmez bir analiz sahnesi sunmaktadır. Kendi kendisini sözcüklerle inşa eden ve pekiştiren şehir sürekli olarak geçmişe yakılan ağıtlarla gelecek için görülen düşler arasında gidip gelmekte ve bu arada da şimdiki zaman fark edilmeden akıp gitmektedir. Sanki Lacan’ın ayna evresi adını verdiği dönemde takılıp kalmış gibi bütün dikkatini yalnızca kendi kendisine veren Napoli, dışarıdan bakıldığında, aynı zamanda da hayali bir şehrin rüyadaki yeri haline dönüşmektedir.³⁹

36. A.g.y., s. 177 – 78.

37. Christine Buci-Glucksmann, *La Raison baroque*, Paris: Galilée, 1983, s. 71.

38. Bu ifade, “kaldırım taşlarına yukarıdan bakan, kaldırım taşlarından yapılmış kiralık hücreler”i yediği pastoral esinli eleştirisinde geçiyor; ilk olarak 1945 yılında *When Democracy Builds* adıyla yayımlanan *The Living City* içinde. Frank Lloyd Wright, *The Living City*, New York: New American Library, 1956, s. 20 – 21.

39. Tamamen Napoli’nin başkaları için nasıl bir şehir olduğuna dair alıntılardan oluşan ve hem Almanca hem de İtalyanca yayımlanan bir kitap var: Fabrizio Ramondino ve Andreas Friedrich Müller, *Neapel “... Da fiel kein Traum herab Da fiel mir Leben zu ...”*, Zürih: Arche, 1988; *Dadapolis*, Torino: Einaudi, 1992.

Çünkü bütün spesifik ayrıntılarına ve kendine has deneyim iddialarına rağmen, bu şehir başka hikâyelere, başka dillere girmekten, başka olanakların bir parçası olmaktan kaçamamaktadır. Kaçınılmaz olarak kendi kendisini tanımlayan tekil bir anıt olmaktan çıkıp genel bir ağdaki bir kesişme noktasına, bir randevu anına ve bir geçiş uzamına dönüştürülmektedir. Bağlarından koparılan şehir sürüklenmeye ve başka anlatılara girmeye başlamaktadır. Gerçeklik üzerindeki yerel pençe, aynı anda hem dünya borsalarının hem de dünya uyuşturucu piyasasının işaret ettiği küresel bir ekonomide başka yerlerden anlatılan ekonomik ve kültürel güçler tarafından uzlaşmaya zorlanmaktadır. Avrupa'nın ucunda, felaket ve çöküşün eşliğinde sergilenen barok harabe motifini yaşayan Napoli, herhalde kriz şehrinin ve kriz olarak şehrin sembolü haline gelmektedir. Dilinin ve üslubunun özbilinçli dokunaklılığı, şişip kabararak –“anlam patlaması ve anlamın öcü olarak”– Heidegger'in yaşamın puslu (nebulous) niteliği dediği muammanın derin bir metropol sorgusuna dönüşen çoğul tarih ve hafızaları ifşa etmektedir.⁴⁰

F. SOKAKTAN DÜNYAYA

Mesele, Londra ya da Manchester'ın gelişmesinin Hindistan, Afrika ve Latin Amerika hesaba katılmadan anlaşılmasının, Kingston (Jamaika) ya da Bombay'ın gelişmesinin Londra ve Manchester'a bakılmaksızın anlaşılmasından daha mümkün olup olmadığıdır.

Anthony D. King⁴¹

Bugün bir dünya kültürü var, ama bunun ne anlama geldiğini anladığımızdan emin olsak iyi olacak. Bu, tek-tipliliğin kopyalanmasından ziyade farklılığın örgütlenmesi tarafından tanımlanan bir durum. Anlam ve ifade sistemlerinin tamamen homojenleşmesi diye bir şey gerçekleşmiş değil ve yakın zamanda da gerçekleşecek gibi görünmüyor. Ama dünya tekil bir toplumsal ilişkiler ağına dönüşmüş durumdadır ve

40. Alıntı için bkz. Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago & Londra: University of Chicago Press, 1991, s. 5.

41. Anthony D. King, *Urbanism, Colonialism, and the World-Economy*, Londra & New York: Routledge, 1991, s. 78.

buradaki farklı bölgeler arasında insan ve mal akışının yanında bir anlam akışı da cereyan etmektedir.

Ulf Hannerz⁴²

Napoli'deki hayatın ayrıntıları, bu psiko-coğrafik ve alegorik tikelikleri, aynı zamanda çok daha geniş bir masalın yerel bir bükümünü temsil etmektedir. Napoli gibi bir şehrin formasyonu onun Akdeniz, Avrupa ve nihayet dünya ekonomisindeki tarihsel yerinden ayrı düşünülemez. Bugün bu "küreselleşme"nin en bariz sembolü, şehir ve hinterlandında yaşayan ve sayıları her geçen gün artan göçmen işçilerdir. Napoli'de evlerde çalıştırılan göçmen kadın işçilerin çok büyük bir çoğunluğu Cabo Verde, Somali ve Filipinler'den gelirken, tarımda çalışan ve sokak satıcılığı yapan göçmen erkek işçilerin çoğu Batı Afrika'dan gelmektedir. Otobüslerde Arapça konuşmalar duymak, postanede memleketine para yollayan Somalili kadınların türbanlarını, peçelerini ve pamuklu elbiselerindeki canlı desenleri gözlemlemek demek, yerel koordinatları dönüştürülmeye mahkûm bir şehrin geleceğini görmek demektir.

Bir zamanlar, hem "merkez"de hem de "çevre"de modern şehrin doğuşu Avrupa yayılcılığı ve sömürgeciliğiyle bağlantılandırılıyordu, bugün ise bu bağ bir dünya ekonomisinin uzam-zaman-enformasyon eksenleri boyunca yeniden tanımlanmaktadır.⁴³ Bugün artık birbirleriyle bağlantılı finans, üretim, piyasalar, mülkiyet, dınlence ve yaşam biçimleri dürtüleri tarafından konumlandırılan çoğul merkezlerin, düğüm noktalarının ve iletişim ağlarının ortasında ve bunların belirleyiciliğinin her geçen gün arttığı bir ortamda, doğrudan bir uzamsal iktidar icrası –metropol merkezden sömürge çevreye doğru– giderek yeniden düzenlenmektedir. Ulus-devlet sınırlarını aşan bir "üçüncü uzam"ı (Bateson, Bhabha), bir "üçüncü kültür"ü (Featherstone) işgal eden enlemesine bir dünyanın doğuşuyla birlikte ulusal ve tek taraflı sömürge modelinin önü kesilmiştir.⁴⁴

42 Ulf Hannerz. "Cosmopolitans and Locals in World Culture", Mike Featherstone (der.). *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity* içinde. Londra, Newbury Park & Yeni Delhi: Sage, 1990, s. 237.

43. Anthony D. King, *Global Cities. Post-Imperialism and the Internationalization of London*, Londra, & New York: Routledge, 1991.

44. Bkz. Gregory Bateson, "Pidgin English and Cross-Cultural Communication",

Dünya şehirleri arasında hep ayrılmaz bağlar olagelmıştır. Bir yandan Londra, New York, Madrid ya da Napoli, öte yandan ise Singapur, Yeni Delhi, Lima ya da Adelaide gibi kentsel, ekonomik ve mimari gerçekliklerin siyasal, kültürel ve ekonomik gelişimlerinin birbirlerinden ayrı olarak ya da küreselleşen bir ekonomiden ve bunun kültürel ağ ve gündemlerinden soyutlanarak anlaşılması mümkün değildir. Çağdaş kent coğrafyasında, genellikle uluslararası işbölümü rejiminin gölgesinde kalan, ama çoğu modern metropol sakininin gardıroplarını, sofralarını ve yaşam biçimlerini ürünleriyle besleyen insanları göz ardı etmek iyice güçleşmektedir.⁴⁵ Öte yandan, eski sömürgelerden gelen insanlar yarı gizli emek piyasalarında işe alınıp merkezin sakinlerine bebek bakıcılığı, ev bakımı, fahişelik hizmetleri sunmakta, sokak satıcılığı yapmakta ve kırsalda mevsimlik işçi olarak çalışmaktadırlar.⁴⁶ En azından burada, bastırılmış tarihlerin ve ölü imparatorlukların yaşayan kanıtları öyle kolaylıkla unutulmaya terk edilmemektedir: “Yerliler”, “kökenlerinin” peşinden eve geldiler. Daha önceleri metropol iktidarına tabi olan bu insanlar bugün artık “Üçüncü Dünya” unsurlarını –sıhhi bakımdan, refaktan, konuttan, eğitimden ve işten yoksunluk– yeniden merkeze taşımaktadırlar. Burada öteki metropol sakinleriyle aynı zamanı, gittikçe daha fazla olmak üzere aynı cadde-leri, aynı otobüsleri ve aynı mağazaları paylaşmaktadırlar. Halen

Transactions of the New York Academy of Sciences 6, 1944; Homi K. Bhabha, “The Third Space. Interview with Homi Bhabha”, Jonathan Rutherford (der.), *Identity. Community, Culture, Difference* içinde, Londra: Lawrence & Wishart, 1990; ve Mike Featherstone, “Global Culture. An Introduction”, Mike Featherstone (der.), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity* içinde, Londra: Newbury Park & Yeni Delhi, Sage, 1990.

45. Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History*, Berkeley, Los Angeles & Londra: University of California Press, 1982.

46. “1980’li yılların başlarında göçmenlerin yarısı ABD’nin toplam nüfusunun sadece yüzde 11’ine tekabül eden en büyük 10 Amerikan kentinde yaşıyordu. Son yirmi yıl içerisinde Güneydoğu Asya, Ortadoğu ve Latin Amerika’dan 2 milyon Üçüncü Dünya göçmeni Los Angeles bölgesine akın etti ve kentin etnik, ekonomik ve toplumsal kompozisyonunda önemli bir değişiklik meydana geldi (1953 yılında Los Angeles nüfusunun yüzde 85’i Anglosaksondu; 1983 yılında ise nüfusun yüzde 50’si Hispanikler, Siyahlar ve Asyalılardan oluşuyordu)”: Anthony D. King, *Global Cities. Post-Imperialism and the Internationalization of London*, Londra & New York: Routledge, 1991, s. 28.

Avrupa’da yaşayan ve çalışan 16 milyon “Avrupalı olmayan insan”dan bahsediyoruz.⁴⁷

Şehir hayatı küresel formasyonun etkisi altında dönüşüme uğratılmaktadır. Eğer bir küreselcilikten söz edeceksek bu sadece sermayenin ve uluslararası işbölümünün iktidar ve hareketlerine değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel güçlere, kurumlara, ilişki ve fi-kirlere işaret eden bir küreselcilik olacaktır. Her şehir ve bunların sakinleri, her geçen gün biraz daha fazla olmak üzere, farklı ama küresel referansları olan bir uluslararası ve ulus-aşırı sistemin içine girmektedir. Pek çok kişi bu süreçlerin getirdiği sonuçları zihinsel olarak reddetmeyi seçebilir ve zaten ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve nefret içeren milliyetçilik her zaman için insanlara bir dil sunmaya hazırdır. Ama şurası açık ki bugün bizim kaderimiz başka bir yerdedir.

Bize sürekli olarak şu hatırlatılmaktadır: “Toplumsal denetim, eşitsizlik ve genel anlamda da toplumsal etkileşim üzerindeki kısıtlamalar sadece artıdeğerin gasp edilmesinin ya da ekonomik sömürünün bir işlevi değil, aynı zamanda ve belki de daha önemlisi, sembolik kökleri olan kültürel pratiklerin ve bunların yeniden üretilmesinin bir işlevidir”.⁴⁸ Batı Avrupalı ve Kuzey Amerikalı entelektüel, teknokrat ve yöneticilerin kozmopolit otoritesi, dili ve mantığı Hindistan’dan, Japonya’dan, Latin Amerika’dan, Afrika’dan yükselen sesler tarafından her geçen gün daha fazla sorgulanmaktadır. Tarihler, kültürler, süreçler ve metinler bir zamanların farazi merkez-çevre ayrım hattının öteki yakasındakiler tarafından yorumlanmaktadır: Tokyo’dan, Bombay’dan, Buenos Aires’ten, Lagos’tan, Kahire’den, küresel kent gelişimi sürecinin kalıplarının belirlenmesinde Paris, Londra ya da New York gibi eski yerleşimlerden daha etkin rol oynayan şehirlerden.

Ortak bir zamanda gerçekleştirilen ekonomik, toplumsal ve kültürel uzam üretimini –“dünya”– yeniden düşünerek, kültürel, eko-

47. "Editorial", *Third Text*, 18, Bahar 1992, s. 3.

48. Robert C. Ulin, "Critical Anthropology Twenty Years Later", *Critique of Anthropology* 11 (1), 1991, s. 80.

nomik ve siyasal formlar üzerinde yeni açılardan kafa yormaya itilmektedir.⁴⁹ Küreselleşme ile farklılaşmanın aynı anda cereyan etmesi ulus-devletin sınırlarını hem beslemekte hem de sorgulamaktadır. Burada, ulus, milliyetçilik ve ulusal kültürler düşüncelerini aşarak sömürgecilik sonrası bir gerçeklik kümesine ve yeni bir eleştirel düşünce kipine çekilmektedir. Bu yeni eleştirel düşünce kipi, Avrupa-merkezli kaygıların dar görüşlü sınırlarını ve modern düşüncenin haddini bilmez “evrenselciliği”ni aşmak için modern düşüncenin gramer ve dilini yeniden yazmak durumunda olan bir kiptir. Ne var ki bu ödev, tam da “ilerleme”nin son sayfasını temsil etmediği içindir ki, paradoksal bir tarzda gerçekleşmektedir. Çünkü ülke topraklarına ait olmanın önemini yitirmesiyle birlikte hem diaspora kimlikler hem de yeni bir fundamentalizm doğmaktadır. Ve burada hiçbir şey net değildir ve hiçbir şey pürüzsüz işlememektedir. Eski formasyonlar inadına ve çoğunlukla zor kullanarak yeniden ortaya çıkmakta, farklılaşan ama gittikçe birbirine bağlanan hayatlarımıza genellikle acımasız yollarla müdahale etmekte ve bizleri yerel etnisiteleri, nefret içeren milliyetçilikleri ve dinsel fundamentalizmi vurgulayan şiddet eğilimlerini tanımaya zorlamaktadırlar. Çünkü sonuçta bunlar katı kimlikler, yerel cemaatler ve geleneksel emirler tesis etmek arzusundadırlar. Rasyonel “diyalektiğin” çökmüş olması önemli bir uyarıdır. Bugün artık duruma tamamen hâkim olan hiç kimse yok. İkili mantığın basit netliği eşsiz yoğunlukların ve kanlı ayrıntıların karmaşıklıklarına dönüşmüş durumda. Bu ölümcül çözümlere ve sakatlayıcı yerelciliklere, “kimin zamanının”, “kimin tarihinin” yöneten, kimlik belirleyen ve yorumlayan zaman ve tarih olduğu sorularına yönelen hem yerel sokak hem de küresel zaman, bize dramatik bir aciliyetle geri dönmektedir.

Burada, Avrupalı ve Romantik bir otantiklik ve ulusal kimlik anlayışının karanlık yağmaları, bizleri gözü dönmüş öznelliklerin ve insanlık dışı cemaatlerin bataklığına çekmek için sürekli fobi ve korkunun kâbus ortamında geri dönmektedir. Burası, Bosna-Her-

49. Anthony King, Anthony D. King (der.), *Culture, Globalization and the World-System* içinde, Binghamton: State University of New York, 1991, s. x.

sek'te "etnik temizlik" yapan ve Mostar ya da Saraybosna'daki bir caddenin "1388 yılında (Türklerin Sırbistan'ı ele geçirmelerinden önceki yıl) öyle olduğu için" kendilerinin olduğunu iddia eden silahlı Sırp milliyetçilerinin simgelediği dünyadır. Kendi ölü zaman versiyonunu acımasızca dayatan böyle bir aidiyet ve yurt anlayışının aynı zamanda bazı mevcut arzuları da ifade ettiği inkâr edilemez. Fakat bunların, hakkında tarihsel ve etik yargılar ifade etme ihtiyacı hissettiğimiz özel bir kültürel formasyon ve kimlik kipini savundukları da aynı ölçüde yadsınamaz bir gerçektir.

G. EŞİTLİK DİYE BİR ŞEY YOK

... modernite, dışsal garantilerin ontolojik önkoşullarını ortadan kaldırmış olan bir kültürde bu tür garantiler istemek gibi müphem bir statüde bulunyor.

William E. Connolly⁵⁰

Radikal demokrasinin söylemi bugün artık evrensellik söylemi değildir. "Evrensel" sınıf ve öznelerin konuşlandıkları özel epistemolojik mevzi ortadan kaldırılıyor ve bunun yerini her biri kendi indirgenemez ... kimliğini inşa eden seslerin oluşturduğu çokseslilik alıyor. Artık şurası kesin: Evrensellik söylemini ve bunun ayrıcalıklı bir "hakikat"e ulaşma noktası olduğu yolundaki örtük varsayımını reddetmeyen bir radikal ve çoğul demokrasi olamaz.

Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe⁵¹

Tabii ki bütün bunlar bir başlangıç, çağdaş kültürel analizler sahnesine, şehir hayatına ve böylesi çalışma ve deneyimleri çerçeveleyen tarih, görüş ve hayatlara yönelen bakışlardan derlenen tefekkürün bir parçası. Burada, bu manzara etrafında hâlâ taşınmakta olan ve çoğu zaman da eleştirel "sağduyu" olarak değerlendirilen analitik

50. William E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, Oxford: Basil Blackwell, 1989, s. 11.

51. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra: Verso, 1985, s. 191 – 92 [*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev.: Ahmet Karıdam ve Doğan Şahiner, Birikim Yayınları, 1992].

bagajların bir kısmını açmaya çalıştım. Bu dili sorgulamanın, daha açık başka bozucu düşünme biçimlerini ifşa edeceğini umuyorum. Zaten bu tür harabeler boyunca ilerlemek ve bunların içinde yaşamayı öğrenmek demek, şehirdeki gedikleri atlayarak başka bir yere geçmek demektir.

VII

Yara ve gölge

Mesele marjinal kalmak değil, öteki disiplinin merkezlerinden doğan ve bunlarla birlikte de bu otoritelerin yer değiştirmelerini sağlayan marjinal bölgeler ağına katılmaktır.

Judith Butler¹

Nedir gelenek? Bize *faydalı* olanı emrettiği için değil, sadece *emrettiği* için itaat edilen bir yüksek otorite.

Friedrich Nietzsche²

... düşündüm ki hakikat için hep çok geç.

Jean Rhys³

Seyahat, göç ve hareket daima bizi mirasımızın sınırlarıyla karşı karşıya getirmektedir. Bu karşılaşmadan geri çekilmeyi tercih edebilir ve yalnızca eski görüşlerimizi onaylayan yerlerde kalabiliriz. Bu durumda öteki taraftaki her şey karanlıkta kalmaya ve belirsizliğini korumaya devam edecektir. Öte yandan ise tersine bir tercihle kendimizi bırakabilir, hiçbir şeyden çekinmeden her şeyin üstü-

1. Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Londra & New York: Routledge, 1990, s. xiii.

2. Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, aktaran R. J. Hollingdale (der.), *A Nietzsche Reader*, Harmondsworth: Penguin, 1977, s. 87.

3. Jean Rhys, *The Wide Sargasso Sea*, Harmondsworth: Penguin, 1988, s. 96 [*Geniş Geniş Bir Deniz*, çev.: Pınar Kür, Can Yayınları, 1989].

ne gidebilir ve o zamana dek yaşamaya alışageldiğimiz dünyadan çok daha geniş bir dünyanın meydan okumalarına karşılık verebiliriz.

İkinci yolu seçmek, bizi o zamana dek belli bir merkezde tutan bağ ve istikametleri ortadan kaldırmayı gerektirmektedir. Bu seçim, bir dizi soruyla uzam anlayışımızın düzenini bozmak ve işlemesini kesintiye uğratmak demektir. Böylelikle alışılmış ve benimsenmiş bir anlayışın zorunlu olarak herkesçe kabul edilen bir anlayış olmadığı, varoluş nedeninin da her zaman evrensel olmadığı ortaya çıkar. Dolayısıyla, miras olarak devraldığımız rasyonalizmin sınırlarına ve bunun genellikle sorunsallaştırılmayan gerçeklik ve hakikat anlayışına karşı geliştirilecek eleştirel yaklaşımlar, “içerisinde kendisinin de eleştirilmesi zorunluluğunu barındıran” bir dil gerektirmektedir.⁴

Şurası bir gerçek ki, Batı tarihine has olmasına rağmen, akıl üzerinde hegemonya kuran, akli disipline eden ve yönlendiren mantık, sanki “doğal” bir düzenin ayrılmaz bir parçasıymış gibi, evrensel hukukun güçlü mitinde sürekli biçimde temsil edilmektedir. Batı düşüncesinin her bir parçasında karşımıza çıkan aklın ve “gerçekliğin” temsilcisi olma iddialarına yöneltilen meydan okumaların tamamen öznenin farazi doğal zeminini ve yazarlığını hedeflemesi tesadüf değildir. Dünya bu farazi bireysel birlik ve bütünlük kaynağıyla başlar ve biter: Düşünen, gözlemleyen, konuşan ve sonuca varan “Ben”. Tabii özne ile bilincin iç içe geçtiğinin düşünüldüğü ve özdeş kabul edildiği böyle bir düşünce ve eylem temeli, böyle bir *ratio*, kesinlikle Freud öncesi düşünce dünyasına ait bir şeydir.

Eğer bilinçdışının bir anlamı varsa o zaman bu, öznenin rasyonel söylemin yasaları tarafından yönetilen tekil, tam ve kendi içinde saydam bir varlık olduğu yolundaki geleneksel anlayışa geri dönülmeyeceğinin tam garantisidir.⁵

4. Jacques Derrida, aktaran Gayatri Chakravorty Spivak, “Translator’s Preface”, Jacques Derrida, *Of Grammatology* içinde, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977, s. xviii.

5. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Cambridge: Polity Press, 1991, s. 35-6.

Her şeye gücü yeten öznenin kesin olduğu bir durumda, dilde herhangi bir sürçme ya da atlama, “öznenin her şeyi bildiği varsayımını ortadan kaldıran”⁶ bilinçdışının libidinal ekonomisinin ima ve gizemlerine doğru herhangi bir tehlikeli kayış söz konusu değildir. Tam tersine burada her şey apaçıktır. Öte yandan, Kartezyen *cogito* bile kendi gölgesini, parçalanmayı gerektirir. Bir ikili oluşturabileceği karşıtını, kendi durumunu ve hareketini yansıtan ve *logos*’un dünyadaki yolunu onaylayan bir öteki ister: Anlamla dolu olan bu *logos* ise öznenin hükümranlılığını meşrulaştırmak üzere geri döner. Bununla birlikte, bu yolun ve varlık anlayışının gerçekleşmesi için elzem olmakla birlikte, rasyonel akıl nihai olarak, böyle bir başkalığın temsil ettiği alternatif bilgi iddialarını inkâr etmek zorundadır. En nihayetinde akıllı özne, bu fazlalığın sonuçta ortaya çıkardığı karmaşıklık tarafından temsil edilen kendi birliğinin ayartmasına karşı direnme bağlamında tanımlanır.⁷ Bu tür logosantrik [sözmerkezci] öncüller, Nietzsche’nin bir defasında iğneleyici biçimde düşüncenin dilbilgisel hatası şeklinde tanımladığı şeyi oluşturur: Kendisini dilin içinde ve dilin değişken pratiklerine tabi olarak görme-yip, bunun yerine dilin bağımsız kaynağı-öznesi sayma.⁸

Eleştirmenler ve yorumcular, postmodernizmin bir fail teorisine sahip olmadığı şeklindeki sık sık zikredilen gerekçeyle postmodernizm ile modernizmi ya da postmodernizm ile feminizmi birbirinden ayırırlarken, bizi hep modern *episteme*’nin bu tarih öncesine,

6. Jacques Lacan, aktaran Shoshana Felman, *Jacques Lacan and the Adventure of Insight. Psychoanalysis in Contemporary Culture*, Cambridge, Mass., & Londra: Harvard University Press, 1987, s. 84.

7. Bkz. Geoffrey Galt Harpham, "Derrida and the Ethics of Criticism", *Textual Practices* 5 (3), Kış 1991.

8. Bu, daha sonraları Heidegger tarafından da, örneğin 1947 yılında yayımlanan "Letter on Humanism"’de yinelenen bir argümandır: "Bu anlamda 'özne' ve 'nesne', Batılı 'mantık' ve 'gramer' formunda dilin yorumlanmasını eskiden beri denetleyen metafiziğin uygunsuz terimleridir. Bugün bizler sadece burada gizlenen şeyleri keşfetmeye başlayabiliyoruz": Martin Heidegger, "Letter on Humanism", Martin Heidegger, *Basic Writings* içinde, New York: Harper & Row, 1977, s. 194. Gramer mantığına ve özellikle de küresel bir ifade haline gelme yolunda ilerleyen üçüncü şahsın kullanımına Heidegger’in getirdiği eleştirinin kapsamı yakınlarda Jean François Lyotard tarafından genişletildi. Bkz. Jean François Lyotard, "Mistive sur l'Histoire", Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants* içinde, Paris: Galilée, 1986. İngilizcesi için bkz. *The Postmodern Explained to Children*, Londra: Turnaround, 1992.

“tekil özneler kavramında, menkul bir değer olarak anlam kavramında” cisimleştirilen “dibilgisel” ve kavramsal istikrara geri götürmektedirler.⁹ Böyle bir merkez anlayışı ve onun kendinden emin anlam (ve iktidar) dağılımı, Batılı bilginin kültürel temelini oluşturan soyut ikilikleri –özne/nesne, rasyonel/irrasyonel, mutlak/görelî, doğru/yanlış, gerçeklik/görünüş– doğurmaktadır. Eğer bu yanıltıcı kesinliği reddetmeyi tercih eder ve daha genel bir çerçeveye ulaşmanın karmaşık avantajları için bu mirası merkezsizleştirirsek, o zaman eskiden düşüncemiz ile eylemlerimiz arasındaki *ratio*’yu yönlendiren ve açıklayan “faillik” gündemini de askıya almamız gerekir.¹⁰ Böyle bir gündemin soyut bir mantığın, metafizik bir gramerin ve nedensel bir anlatının tutsağı olduğundan ve bizim taleplerimize cevap veremeyeceğinden kuşku duymaya başlayabiliriz.

Hakikatin görünüşten daha değerli olduğu, bir ahlâk önyargısından başka bir şey değil; hatta dünyada var olan en kötü kanıtlanmış varsayımdır. En azından şu kadarı kabul edilsin: Açısal değerlendirmeler ve görünebilirlik olmasaydı, hiç hayat olmayacaktı ve eğer, bazı felsefecilerin erdemli coşkuları ve beceriksizlikleriyle, “görünen dünya” tümüyle ortadan kaldırılmak istenseydi, şimdi diyelim ki bunu yapabildiniz – en azından sizin “hakikatinize” hiçbir şey kalmayacaktı. Evet, “hakikat” ve “hata” arasındaki temel zıtlığı varsaymaya bizi zorlayan nedir? Sanki daha aydınlık ve daha karanlık gölgeler ve görünüşün tüm tonlarının, ressamların diliyle söyleyerek, farklı *valeur*’ler gibi, görünürlüğün dereceleri olduğunu varsaymak yetmiyor mu? Niçin bizi ilgilendiren dünya bir uyduruk olmasın? Ve biri çıkıp sorarsa: “Uyduruk, yazarına ait değil mi?” – Buna şu karşılığı veremez miyiz?: Niçin? Bu “ait olma” uyduruğa ait değil midir? Yükleme ve nesneye olduğu gibi özneye karşı da, bundan böyle, biraz alaycı olmamıza izin var mı? Felsefeciler, gramere olan inançlarının üstüne çıkmayacaklar mı?¹¹

9. Bkz. Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, Londra & New York: Routledge, 1989, 6. bölüm. Alıntı için bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, “Translator’s Preface”, Jacques Derrida, *Of Grammatology* içinde, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977, s. İvii.

10. Susan J. Hekman, *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge: Polity Press, 1990, s. 134.

11. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Harmondsworth: Penguin, 1973, s. 47-8. Ya da: “Dil ile dünyanın bilgisine sahip olduğunu gerçekten de düşünüyordu. Dili yontan heykeltıraş, kendisinin yalnızca şeylere isim verdiğine inanacak

Özde soyut ve tarih dışı bir figür olarak olaydan önce varolan rasyonel öznenin farazi özerkliğinin karşısında, dünyevi süreçler içinde ortaya çıkan, hafıza, dil ve tarihin sansıntılı harmanlanmasında sürekli olarak oluşturulan “özne” bulunmaktadır. Bu özne kendi içinde asla saydam olmayan bir öznedir. Böyle bir açılıma yerleştirilen –aynı anda bu açılıma hem atılan hem de onun içinde biçimlendirilen– özne artık tam ve tamamen gerçekleşmiş bir tarihsel fail olarak düşünülemez. Sabit herhangi bir kökeni ya da hedefi olmayan bu özne, çoğul mevkilerin (toplumsal cinsiyet, etnisite, sınıf, cinsellik, ...) kümülatif kesişiminin sağladığı görelî istikrardan bile yoksundur. Çünkü genellikle daha yerel ya da mini özcülükleri temsil ettiği varsayılan bu tür bileşik kimlikler bile sürekli olarak mutasyon ve başkalaşım deneyimi yaşarlar. Bu özne, edimsel olayın her türlü yapısal gramerden önce geldiği olay dilinde terkip edilen geçici, olumsal ve tarihsel bir figürdür. Bu, söz konusu olay ve bu kültürel konuşma anının radikal tarihselliği üzerinde ısrar etmek demektir; çünkü burada sadece varlığın grameriyle değil, aynı zamanda varlığın konuştuğu gerçeğiyle karşılaşırız. Tikel formasyonumuz, mirasımız, hafızamız ve dilimizin hatırlandığı (yeniden bir araya getirildiği), geçici olarak bütünlüklü ve yetkili sayıldığı yer işte bu kültürel konuşma koşullarıdır. Ve işte kimliklerimiz burada sahneye konur ve elimizdeki tek otantiklik de burada gerçekleşir. Örneğin toplumsal cinsiyet kimliğimi ele alalım:

Toplumsal cinsiyet daima bir yapmadır; fakat bu yapma eylemden önce var olduğu söylenebilecek bir öznenin yapması değildir. Toplumsal cinsiyet kategorilerinin tözsel bir metafiziğin dışında yeniden düşünülmesi çağrısı, Nietzsche'nin *On the Genealogy of Morals* [Ahlakın Soykütüğü Üzerine] adlı yapıtındaki iddiasını hesaba katmak zorunda kalacaktır: “Yapmanın, etmenin, olmanın arkasında hiçbir ‘varlık’ yoktur; ‘amil’ amele eklenen bir kurgudur. Amel ise her şeydir”. Burada Nietzsche'nin ardından giderek, kendisinin beklemeyeceği ya da izin

kadar alçakgönüllü değildi. Bunun yerine, sözcüklerle şeylerin üstün bilgisini dile getirdiğini düşünüyordu... en güçlü enerji kaynaklarına yataklık yapan şey *hakkatın keşfedildiği inancıdır*”: Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, aktaran R. J. Hollingdale (der.), *A Nietzsche Reader*, Harmondsworth: Penguin, 1977, s. 55 – 6 [İnsanca Pek İnsanca, 1,2, çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, 2003].

vermeyeceği bir uyarlamayla şunu diyebiliriz: Toplumsal cinsiyet ifadelerinin arkasında toplumsal cinsiyet kimliği diye bir şey yoktur; bu kimlik tam da zaten kendisinin sonuçları olduğu söylenen “ifadeler” tarafından edimsel olarak kurulur.¹²

Burada Lévinas’ın “geçişliliğin şiddeti” ya da varlığın artışı dediği, özneyi düşünmenin formel anını aşan şeyi görüyoruz.¹³ Bunun sayesinde, daima olaydan sonra olayı rasyonelleştirmek ve çerçevelemek için gelen “özne”nin kırılganlığını vurgulayabiliyoruz.

Öznenin “hakikat”i ancak parça parça olarak, görüntüler, perspektifler, pratikler ve anlatıların iç içe geçmesiyle ortaya çıkar. Öznenin kimliği –burası Hannah Arendt’in bir argümanını geliştiren Paul Ricoeur’un işaret ettiği bir noktadır– mantıksal bir kimlik gerektirmez; bu kimlik kendi kendisini değiştiren ve dönüştüren, farklı yüz ve evrelere bürünen “aynı” şeydir. Bu özne, diye devam ediyor Ricoeur, Kartezyen kesinliğini yitiren ve kendi kendisini yalnızca “oyunda” iken, hareket halindeyken, yani başkılığa açıldığı vakit tanıyabilen bir öznedir. Bu özne kendi içinde temelsizdir; ve yalnızca bedeninin, hafızasının, dilinin, öteki öznelerin ve kendi bilincinin muğlaklığının tanıklığıyla “kendisine inanabilir”.¹⁴

Metafizik bir merkez ve istikrar anlayışından yola çıkmak zaten tamamen “özne”yi bilmektir. Susan Hekman’ın işaret ettiği gibi bu, bilgiyi, hakikati, iktidarı ve siyaseti radikal bir biçimde yeniden düşünme konusundaki nevrotik bir isteksizliği ifşa eder.¹⁵ Bu, zihinsel soyutlamaların yaşanmış ve tarihsel olumsuzluklar üzerindeki, metafiziğin hayat üzerindeki, düşüncenin varlık üzerindeki iktidarını ve hakikatini vurgulamak demektir. Buna cevap vermek için Michel Foucault’nun çarpıcı itirazıyla başlayabiliriz: “İlerici” bir siyasetin illa bütünleştirici temalarla, yani “Logos’un ebedi varlığını, saf bir öznenin hükümranlığını ve orijinal bir hedefin derin teleolo-

12. Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Londra & New York: Routledge, 1990, s. 25.

13. Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

14. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Editions du Seuil, 1991.

15. Susan J. Hekman, *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge: Polity Press, 1990, s. 183 – 86.

jisini garanti eden temalarla” bağlantılı olması mı gerekiyor?¹⁶ Şurası bir gerçek ki, soyutun mutlaklığına, “geç kapitalizmin mantığı”na, “küresel bütünlükler tarihi”ne, *cogito*’nun failliğine ya da, Foucault’nun bir başka ifadesiyle, “düşük ritimli aşkın” a sığınmak demek, spesifik tarih ve mevkilerle bunları izleyen kimliklere serpiştirilen başkalık izlerinin tamamlanmamış figürlerini, zamansız baskılarını ve radikal varoluşunu göz ardı etmek demektir.¹⁷ Böylece bağdaştırıcı [syncretic] provokasyonlardan, onların, bizim, senin, benim “tarih”i işgal edip buraya yerleştirdiğimiz asimetrik kiplerden doğan ısrarlı bilgi ve iktidar sorgulamalarına kayıtsız kalmak demektir.

Arzulanan şeffaf faillik ve rasyonel hesaplama yolundaki gölgelerde, her şeye burnunu sokan göz/Ben [eye/I], merkezsizleştirilmiş ve dağıtılmış öznedeki “göreliliğin” bir başka negatif alt-metninin ayırdına varır. Eşlik ettiği öznenin kendisi gibi bu kritik teşhis de aynı şekilde epistemolojik mutlakçılığın varsayımlarına dayanır. Bu noktada dudaklarımızdan o Nietzsche’ci sorular dökülür: Neden yadsınamaz, sağlam temelli ve sabit bir hakikat arıyorsun; neden belirsizliği değil de kesinliği talep ediyorsun; hakikatin değerinin ne değeri var? Bütün bunlar seni koruyacak ve iktidarını pekiştirecek mi?¹⁸ Hiç kuşkusuz bu tarihi sorgulama hakkımız var: Bu kadar zamandır bize emreden eleştirel bir gelenek midir bu? Düşüncenin, deneyimin ve eylemin değişmez “çekirdeği” olan özne, bir bilinçdışına sahip olmayan, gölgesiz, gediksiz ya da atlamasız bir bilgi üretmeye kadir midir? Ya da özne, değişken deneyimler ve ilintili dil, hafıza, kimlik ve tarih dönüşümleri aracılığıyla oluşturulan hareketli bir çerçeve çizmeyi mi temsil etmektedir? Sağlam bir temel, istikrar ve kesinlik, öz ve merkez taleplerinin ta kendisi hiç kuşkusuz fallokratik bir sorundur; “yani, ancak ve sadece hedefi tek doğru yanıt bulmak olan bir felsefenin üst-dili ile ifade edile-

16. Michel Foucault. “Politics and the Study of Discourse”. *Ideology and Consciousness*, 3, 1978, s. 19.

17. A.g.y., s. 10.

18. Sarah Kofman, “Descartes Entrapped”, E. Cadava, P. Connor ve J. L. Nancy (der.), *Who Comes After the Subject?* içinde, Londra & New York: Routledge, 1991, s. 180.

bilecek bir sorundur”.¹⁹ Eğer her şeyi açıklamaya muktedir mutlak bir akıl, apaçık bir harita ya da evrensel bir epistemoloji yoksa, o zaman şu soru elbette ki meşru bir sorudur: “Neye göre?” Ve işte mutlak bilginin homojenliğinden çıkıp daha sınırsız bir uzama girdiğimizde rahatlayabilir ve bu soruyu “Hayata göre” diye yanıtlayabiliriz. Yani, olumsal karmaşıklıklar bağlamında, tikel bir kültürel ve tarihsel formasyonun ekonomilerine göre, tikel bir yere göre.²⁰ Burada bizler kendimizi, sınırlı ama hareketsiz olmadığı için daima natamam, yıkılabilir ve açık olmaya mahkûm olan bir bilgiyi korumakla sorumlu buluruz.

Bugün Batı’da, “Yeni Çağ”ın bulanık vektör ve tarihlerinden, bilgi ve “hakikat” sayılan ikili kesinliklere meydan okuyan ve bunlarla çekişen bir bağdaştırıcı meşruiyeti ortaya çıkarmaktadır. Fraktallerden, ekolojiden ve kaos teorisinden tutun da dünya (ve balina) müziğine ve alternatif tıbbı (homeopati, akupunktur, yoga ve şamanizm) kadar çoğu şeyde resmi bilgi ile gizemli [occult] folkloru dengeleyen, bilimsel yenilikler ile ezeli Batini felsefe arasında gidip gelen melez bir küme bulunmaktadır.²¹ Hiç şüphesiz, temeli çok sağlam olmayan bu takımadalara ait birçok ayrıntı, bir alegorinin kısa aralığına hapsedilebilir ve “ilerleme”nin inişli çıkışlı başarılarının yarattığı huzursuzluğun bir semptomu olarak düşünülebilir. Ne var ki, bilimsel ve teknolojik rasyonalizmin temsil edici iddialarına yönelttiği örtük eleştiri bağlamında böyle bir pratikler kümesi çok daha derin bir rahatsızlığın unsurlarıdır. Bunlar, aynı zamanda

19 Jean-François Lyotard, “Some of the Things at Stake in Women's Struggles”, *SubStance* 20, 1978, aktaran Susan J. Hekman, *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge: Polity Press, 1990, s. 108.

20. “... hayatla uğraşan bütün bilimlerin tam da doğru şeyler söyleyebilmeleri için mutlaka belirsiz şeyler söylemeleri gerekmektedir”: Martin Heidegger, “The Age of the Picture”, Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, New York: Harper & Row, 1977, s. 120.

21. Bu tarihlerin birçoğu çok eskilere uzanıyor. Örneğin bir tanesi 1930’lu yıllarda Güney California’nın sisleri arasında harmanlanan dinsel kültlere, yarı-bilimsel teorilere, Batini tarikatlara ve Avrupa’dan sürülen ütopyalara dek gidiyor. Bkz. Mike Davis, *City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles*, Londra: Vintage, 1992, s. 46 – 54.

Batılı antropolojinin yaşadığı krizde, yerleşik edebi kuralların ve tarihsel protokollerin sorgulanmasında ve çok radikal ama yadsınamayacak bir biçimde Avrupa-merkezci düşüncenin eleştirilerle dağıtılmasında da yeniden ortaya çıkan ve gittikçe genişleyen bir sorgulamanın sadece bir kısmını temsil etmektedirler. Bölgesel kronolojilerden ve somut krizlerden doğan bu unsurlar, ben-merkezli öznenin ayrıcalıklı “aklı”nın çözülmesine katkıda bulunmaktadır.

Bugün epistemoloji –bilginin soyut protokol ve paradigmaları– ontoloji tarafından ya da daha doğrusu, Heidegger’in diliyle, ontokronoloji tarafından emildiği için, zamanda-varoluşun sorgulayıcı uzamında bilginin temelden yeniden yazılması gerekmektedir. Burada bizler *tikel* bir uzamın, bedenın ve dilin, kendi iplerini *bu* yerde birbirine dolayan tarihlerin *mukim*leriyiz. Burada “bilgi” denen şeye meydan okuma işi genel “varlık” kategorisi tarafından ya da öyle sadece bedenın fiziksel yoğunluğu ile zihnın ruhani soyutluğunun karşı karşıya konumlandırılışı tarafından değil, karmaşıklık ve farklılığın yarattığı hareket ve anlardaki bilgi sorununun kovalanışı tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu sorun, pratikler içinde serpiştirilen ve zaman, dil, tarih ve olumsuzluğun pençesinde oluşumuzun fark edilmesiyle dirilen bir sorundur. Bu uzamda yaşamak demek, akademinin geleneksel ideali olan eleştirel mesafenin sönmesini ve nihayetinde de inkâr edilmesini deneyimlemektir. Tarafsız bilimselliğin, zamanlar-üstü estetik yargının ve metafizik hakikatin harabelerinde bizler tam da eleştirel mesafe – “Onlar değer yaratma ve değerleri adlandırma haklarını işte bu *mesafe pathos*’undan alıyorlar”– düşüncesinin sorgulandığı ve analiz edildiği bir eleştiriye girişebiliriz.²² Burada bilgi sorunu akademinin, bilimsel dergilerin ya da yetkin “entelektüel”in dışına taşmaktadır.²³

22. Alıntı yine Friedrich Nietzsche’den, bkz. *On the Genealogy of Morals*, aktaran R. J. Hollingdale (der.), *A Nietzsche Reader*, Harmondsworth: Penguin, 1977, s. 109 [*Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, çev.: Ahmet İnam, Say Yayınevi, 2004-y.h.n.].

23. Bu taşmanın semptomlarından biri, teorik söylemlerin özbilinçli biçimde edebi kültürün kalbine göç etmesidir. Britanya’da David Lodge, Malcolm Bradbury ve Christine Brooke-Rose’un romanları neredeyse yerel bir tür yaratmış durumdadır (Bunun Biff karikatürleri üzerinden yaşam tarzı içerikli dergi ve gazetelere yayılmasından söz etmeye bile gerek yok). Ancak buradaki eğlence genellikle huzursuzluk verici bir eğlencedir; neşemize endişe karışmaktadır. Örneğin Dick Heb-

Hem ataerkil “hâkim anlatılar” düzeninin hem de bu anlatıların tersine çevrilmiş madun direniş imgelerinin ötesine geçmekteyiz. Bizler, doğru bir “konum”un prematüre sığınağından kaçmaya çalışmakla aslında bir sorgulama hareketinin eksenini tesis etmeye çalışmaktayız. Burada, kaçınılmaz bir biçimde, “sınırları aşma” düşüncesinin akademik iğrençliğiyle ve analitik ve şiirsel diller –hakikat sanki ancak ve yalnızca birincinin sınırlı protokollerinde olabilirmiş ve sanki ikincinin risklerinde ve aydınlatıcı hareketlerinde de hakikat olamazmış gibi– arasındaki karmaşanın yarattığı kurumsal korkuyla karşılaşmaktayız.²⁴ Bu bizi, en azından, akademik hayattaki disipliner ayrımları sorgulamaya çağırmaktadır; “tarih”, “edebiyat”, “antropoloji”, “sosyoloji”, “felsefe” vb. adına protokolleri, paradigmaları ve pratikleri tartışırken, savunurken ve değiştirirken daima çok enerji harcanmaktadır. Ancak bu sorgulamanın daha anlamlı statüsü, kendi kimliklerini muhafazaya çalışan bu disiplinlerin yaşadıkları somut krizde ortaya çıkmaktadır. Bu bilgi alanlarının muğlak sınırlarını kaplayan kuşku, tereddüt ve direnişlerde daha genel bir disiplinler-arası rahatsızlık ve momentum izleyebiliriz.

Kimilerine göre bu, son zamanlarda, hem yerel disiplin krizleri-

dige kendisinin Biff karikatürleri karşısındaki “buruk” gülümseyişinde eril postmodernist büyüün bozuluşunu gördüğünü söylüyor. Bana göre ise bu özel durumun keşfi, çok daha eski bir formasyona ve bunun gerçekten “gerçek” şeylerin dışında her şeyi inkârına giden bir yoldur. Bkz. Dick Hebdige, “Making Do with the 'Nonetheless', In the Whacky World of Biff”, Dick Hebdige, *Hiding in the Light*, Londra & New York: Routledge, 1988. Çağdaş entelektüel kaygıları hiciv formunda ve ironik biçimde temsil eden bu metinler, “eleştirel mesafe” alanını sanki “içeriden” yeniden yaratmakta ve böylece de hiçbir aşırılık, fantezi, muhayyile ya da ... değişim düşüncesini fazla ciddiye almaktan kurtulmaktadırlar. Tek mesele gülmek olduğu için bu okuma malzemelerinin “öteki” yakasındaki her şey kavranmakta ve düzenlenmekte, huzursuzluklar evcilleştirilmektedir. Eleştirinin genel ve kurumsal sınırlarının ihlali tehlikesinin yarattığı korku, İngiliz pragmatizminin ve bunun vazgeçilmez anti-entelektüalizminin geniş formasyonu, tabii bilinçdışı biçimde, buluşmaktadır. Bu yazarların birçoğunun aynı zamanda edebiyat teorisi ve eleştirisi üzerine ders kitapları yazan eleştirmenler olması ise yalnızca başka yerlerde –örneğin Nietzsche sonrası eleştiride– bir enkaz olarak devralınan, eleştirel ve şiirsel soruşturma kipleri arasındaki dar ve pragmatik bir ayrımın yeniden üretilmesinin altını çizmektedir.

24 Trinh T. Minh-ha, Pratibha Parmar ile söyleşi, “Woman, Native, Other. Pratibha Parmar Interviews Trinh T. Minh-ha”, *Feminist Review* 36, Güz 1990, s. 68.

ni hem de bunların özbilinçli bir eleştiri dilindeki daha genel yanı-
sımlarını ifade edebilen bir terim olan “kültürel çalışmalar”ın ala-
nı haline gelmiştir. Ancak yine de görünüşteki bu kurtuluş –akade-
minin vakur bir edayla dünden çıkıp bugüne girişi– bile, hâlâ eleş-
tirel dile istikrarsız bir ekleme yapan tehlikeli bir ikilem içeriyor
olabilir; açık ya da kolay hiçbir teselli sunmayan bir eklemedir bu.
Çünkü eleştirel düşünce en nihayetinde istikrarsızlığa ve harekete
mahkûmdur; daima ironik bir biçimde kendi kendisini yıkmamanın
eşiğinde olmak durumundadır. Miras olarak devralınan bir disiplin-
de, değişmez bir paradigmada ya da sabit bir protokol kümesinde
huzurlu bir köşeye çekilemez. Çünkü bu düşünce bir sorgulama ey-
lemi olarak vardır: Bir kuşku, dağıtma ve saçma anı olarak vardır.
Bir bağlanma değil, bir açılma işaret eder. Hedefine asla ulaşama-
yan sürekli bir kovalama eylemidir.

Bu şekilde pratiğe geçirilen eleştiri, disipliner bir tanınmaya sa-
hipmiş gibi davranamaz. Alıcısı tarafından kabul edilmiş bilgi ile
kurumsal disiplinler arasındaki boşlukta çınlamaya, söylemin mar-
jinlerinde bir soru işareti olarak var olmaya ve yaşamaya mahkûm
olan bir sestir. Tıpkı hayatımız gibi nerede biteceği belli olmayan
bir yolculuktaki bir soru işaretidir. Daha açık ve kestirilebilir dille-
rin uçlarında kendi anlam kipini tesis etmek ve yerleşik yorumların
ötesinde bir anlam sunma peşinde koşmak –böylece de entelektüel
ve siyasal anlam olanaklarını genişletmek– zorundadır. Bu, yer de-
ğiştiren ve öteleyen eleştirel düşünce hareketini vurgulamaktır.
Anglo-Amerikan dünyasındakilerin, şimdilik, “kültürel çalışma-
lar”la eş anlamlı sayabileceği böyle bir eleştiri pratiği, yerleşik ve
yetkilendirici sesi hem ikiye katlayan hem de onu yerinden eden bir
yankı olarak aynı anda hem vardır hem de yoktur. Resmi bilgi ve
bunun disiplinlerindeki giriş-çıkış hiyerarşileri katındaki varlığı pa-
rantez içindeki bir varlıktır. Ya da, Heidegger ve Derrida’nın ileri
sürdüğü gibi, geçersizlik durumunda ve sürekli silinme sürecinde
varolur: Kültürel çalışmalar.²⁵ Herhalde buraya en çok uyan terim
“geçersizlik”tir. Çünkü bu terim çıkarılmışlığı değil de bir ekleme-

25. Silinme sorununa dikkatimi çektiği için Lidia Curti’ye müteşekkirim.

yi, bir fazlalığı ifade eden eleştirel bir kesintiye uğratma anlayışına işaret etmektedir.²⁶

Bu çarpı işareti aynı zamanda buluşma noktasının, farklı düşünce yollarının ve tarihsel güzergâhların kesişerek hiçbir mecranın ötekini istikametine aktarılmadığı bir karşılaşma ve diyalog kavşağının altını çizmektedir. Öteki ile karşılaşmanın Lévinas için taşıdığı etik önemi değerlendirirken Simon Critchley şunları söylüyor:

Lévinas'ın bu buluşmayı açıklamak için kullandığı figür, adını bir kesişmeyi ya da ağ örgüsünü gösteren Yunanca χ harfinin bir türevinden alan *chiasmus*'tur. Derrida da yapısöküm okumalarının ikili hareketini tarif için aynı mecazdan yararlanıyor. Eğer böyle bir yapı arzeden bir diyalogda iki düşünce güzergâhı Lévinas'ın deyişiyle "bir *chiasmus*'un kalbi"nde buluşuyorsa, bu durum düşünce yollarının ayrıştığı öteki noktaları görmemeyi gerektirmemelidir. Etik diyalogun sonucu başkalığın yadsınması değil, başkalığa saygı gösterilmesi olmalıdır.²⁷

Dolayısıyla kültürel çalışmalar, eleştirel karşılaşmalar için konjenktürel bir metafor olarak, yalnızca gezgin bir sese, dağıtan bir eleştiriye işaret edebilir. Göçmen bir entelektüel eğilimi olarak bu çalışmalar hayatların, durumların ve tarihlerin kavşaklarında ve kesişme noktalarında şekil ve uygunluk kazanır. Böyle bir düşünce ve pratik ne yüzergezerdir ne de zaman-dışıdır. Bunlar Benjamin'in

26. Kavramın üzerine konulan çarpı işareti, şiirde yerleşim yerimizi oluşturan ve Heidegger'in "dörtlü" dediği dört önemli noktayı tesis ediyor: Gökyüzü, yeryüzü, ölümlüler ve tanrılar. Aslında hiç kuşkusuz Heidegger'in kafası hâlâ otantikliğin metafiziğiyle meşguldür, ancak yine de düşüncenin dünyevi ve ölümlü sınırlarını tesis için uğraşıyor. Fransız filozof Jean-François Courtine bunu şöyle açıklıyor: "1955 tarihli *The Question of Being* adlı metinde Heidegger varlık isminin üzerini –Aziz Andrew'in haçına benzer bir işaretle– çizmeye kalkışıyor. Bu karalama (varkit) ... herhangi bir şeyi silmiyor, bunun yerine felsefenin en eski 'kelime'sine bir de dörtlü (*Geviert*) işaretini eklemiş oluyor". Bkz. Jean-François Courtine, "Voice of Conscience and Call of Being", E. Cadava, P. Connor ve J. L. Nancy (der.), *Who Comes After the Subject?* içinde, Londra & New York: Routledge, 1991, s. 90. Ayrıca bkz. Martin Heidegger, "Building, Dwelling, Thinking", Martin Heidegger, *Basic Writings* içinde, New York: Harper & Row, 1977.

27. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction, Derrida and Lévinas*, Oxford: Basil Blackwell, 1992, s. 13. Şurası açık ki, bu tür karşılaşmaların asimetrik doğası Gadamer'in yorumbilgisel diyalogunda önerilen iletişimsel konsensüsten farklıdır.

geçmiş ile bugünü şimdiki zaman (*Jetzt*) kümesinde bir araya getirdiği örnekte bir araya gelirler. Bunun dili tek bir yerden ya da perspektiften çıkmaz.²⁸ Bundan dolayı da bunun sesi yalnızca eleştirel değil, aynı zamanda nihai anlamda etik bir sestir. Bu anlamda “kültürel çalışmalar” tarihyazımı, sosyoloji, film çalışmaları ya da edebiyat eleştirisinin farklı harmanlarına karıştırılacak radikal bir katkı maddesinden ibaret değildir. Bu alanlar arasında asılı bir şeydir. Dillerinin doğasını ve uygunluğunu sorgulayarak onları gölgeler; ya da bilginin gövdesinde, dünyanın enfeksiyonlarına maruz bir yara olarak varolduğu da söylenebilir.

Böyle bir maruz kalmanın gerektirdikleri nelerdir? Bu soruyu, Amerikalı feminist tarihçi Joan Scott’un önemli önerisi etrafında daha da açabiliriz; Scott tarih ve toplumsal cinsiyet sorununu, “bu iki terim arasındaki bağın doğasını tanımlama çabası” olarak izlemeyi önermektedir.²⁹ Ama burada tereddüt içindeyim. Çünkü nihai bir bağ ve dolayısıyla da başlangıçta var olan bir bölünmeyi vurgulamak demek, ta en başında “toplumsal cinsiyet” ile “tarih”in, “epistemolojik fenomenler” olarak çalışılacak *tekil* bilgi alanları şeklinde ayrılımlarına (ve daha sonra da bir araya gelmelerine) izin veren ikili mantığı onaylamak demektir.³⁰ Epistemoloji, bilginin sabit temellerinin olmasını gerektirir. Fakat bilginin aracılığından başka bu istikrarı garanti edecek herhangi bir araç var mıdır? Hayır.³¹ Dolayısıyla, Joan Scott’un terminolojisi, hiç kuşkusuz, tarih-

28. Tabii bu, bir başka yolculuk programı daha yapmak demektir. Artık burada kültürel çalışmaların çıktığı yolculuk, yerel tercüme ve dönüşümlerdeki yerini değiştirmek ile bir tür küresel akademik eczacı olarak kalmak arasında gidip geliyor. Bkz. *Cultural Studies* 6 (3), Ekim 1992. Bu sayıda bir önceki yıl Batı Avustralya’da bu tema üzerinde “Dismantle Fremantle” başlığıyla gerçekleştirilen bir konferanstan seçmeler bulunuyor.

29. Bkz. Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press, 1988, s. 1.

30. A.g.y., s. 5.

31. William Connolly modern siyaset teorisi üzerine yazdığı muhteşem kitabında bu sorunun modernite projesinin yapımında ve arkasından da bozumunda ne denli merkezi olduğunu çok iyi ifade ediyor:

“Bilgiye ulaşmayı sağlayacak bir yol ya da araç tesis etmek ve ardından da bunu

sel varlık anlayışımız için merkezi olan sorulara dikkat çekiyor olsa da, eleştirel bir açılımın sadece bu tür kavramsal yoğunluk alanlarındaki böyle bir noktada gerçekleşip gerçekleşmeyeceği kuşkuludur. Çünkü epistemolojinin statüsünü ve bilginin “toplumsal cinsiyet” ve “tarih” gibi farklı oldukları varsayılan varlıklar arasındaki disipliner dağılımını sorgulamak demek, eleştirel uzamı sorgulamak, ikiye katlamak ve değiştirmek demektir.

Kadınlar, erkekler, olaylar, kurumlar, dokümanlar, kronolojiler ... iktidar: Bunlar tarihsel yazının mecazlarıdır. Eğer toplumsal cinsiyet sorunu, tarihi “yeniden yazıyor” ise, o zaman –dil, temsil, söylem, bilgi, iktidar olarak– “tarih” sorunu da toplumsal cinsiyeti anlamamanın koşullarını yeniden yazmaktadır. Bunların hiçbirisi istikrarlı değildir ve hiçbirisi daha genel sorgulamalardan muaf değildir. Burası, Joan Scott’un da gördüğü gibi, “metinsellik” tarafından desteklenen olumsal bağımlılık ve farklılıkların merkezileştiği yerdir.³² Burada Friedrich Nietzsche ve Jacques Lacan’ın *üslup* konusundaki vurguları akla geliyor. Bu, uyguladığı disiplinin temellerini sürekli olarak sorgulayan dil, yazı ve göstergeler oyunu aracılığıyla bir pratik *pathos*’u tasavvur ve tesis eden bir jesttir.

Bu jesti görünür kılmak demek, parçaya, olaya, bedene ve sese imtiyaz tanımak demektir. Bunun kaçınılmaz sonucu, şeffaf kimliğin ve evrensel özelliğin koordinatlarının dağılmasıdır. “Yapısöküm”ün “yorumlama projesine yeni ve önemli bir boyut” eklediği önermesinde ima edilenden çok daha zengin bir tahrik ve yeniden

bilmek için kullanmak, modern epistemolojinin başlangıçtaki iyimserliğinin kötü bir şüphecilik yaratmasını garantilemektir. Aydınlanma Descartes tan Hume’a düşüş gösteriyor. Araç ya da yolun doğruluğunu test etme doğrultusundaki her girişim ya kendisi de doğrulanması gereken yeni bir aracın tedavüle sokulmasıyla ya da testten geçmesi gereken eski aracın yeniden kullanıma açılmasıyla sonuçlanıyor. Yani ya sonsuz bir gerileme ya da bir kısırdöngü ortaya çıkıyor. Farklı bilgi ölçütlerine başvuran teorisyenler ortak hiçbir nihai temyiz mahkemesine ulaşamıyorlar. İnsanlar olarak *bizler için* nihai bir temyiz mahkemesi üzerinde uzlaşsalar bile bu defa da şunu asla bilemiyorlar: Üzerinde uzlaşılan bilgi, bize de kendine görüldüğü gibi dünyada görünen bu bilgi acaba bu dünyanın sınırlarını aşır mı aşamıyor mu?”

William E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, Oxford & New York: Basil Blackwell, 1989, s. 91.

32. Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press, 1988, s. 91.

düzenleme önerilmektedir burada.³³ “Yeni bir boyut”un eklenmesi ile tarihsel yorumun gramerinin yeniden yazılması yolundaki radikal öneri arasında çok büyük bir fark var. Çünkü, Gayatri Spivak’ın vurguladığı gibi, “... metinsellik yalnızca çalışmanın ‘nesne’si için değil aynı zamanda çalışmayı yapan ‘özne’ için de geçerlidir. Metinsellik, özne ile nesne arasındaki net ayrımı ortadan kaldırır.”³⁴ Tarihsel kodifikasyona böylesi bir uzanım, daha evvelki söylemsel alanı dağıtma tehdidiyle bu alanı sarmalayarak baş dönmesi yaratacak olan bir gedik ya da aralık oluşturmaktadır. Belki de tarihçilerin temkinli çekincelikleri, bu geniş sıçramayı yaparak nesneleri ve olayları Batılı *ratio*’nun diğer yakasından, *Batılı ratio*’nun gölgesi altında durduğu yerden, “öteki”ni fark etmeye başladığımız yerden değerlendirme konusundaki entelektüel isteksizliği ele vermektedir. “The Age of the World Picture”ın Ekler bölümünde Martin Heidegger şöyle diyordu:

in

Gündelik kanaat, gölgede yalnızca ışıksızlığı görür; tabii ışığın mutlak reddini görmüyorsa. Halbuki gerçekte gölge, saklı ışığın açık bir kanıtıdır; tam olarak nüfuz edilemez olması bu durumu değiştirmez. Bu gölge kavramıyla bizler, temsil edilmekten geri çekilen ama yine de, saklı olmaya devam etmekle birlikte Varlığa işaret eden her şeyde zühür eden şeylerin hesaplanamazlığını deneyimleriz.³⁵

Her ne kadar “bilincin asla sabitlenemediği ve asla yakalanamayacağı” kabul edilse de tarihçiler, hakikatin entelektüel (ve dünyevi) bir karmaşadan ziyade sabit bir entelektüel göndergede yattığına inanarak, ışığın ve aydınlık yolun peşinden koşarlar.³⁶ Bu durum tarihyazımını içeriden eleştiri ve ayarlamalara açar, ama onu, epistemolojik iddialarını ve bunların kurumsal otoritelerini reddedebilecek ya da hiç dikkate almayacak olan dışarıdan ve daha keskin sor-

33. A.g.y., s. 7.

34. Gayatri Chakravorty Spivak, “Translator’s Preface”, Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977, s. lvii.

35. Martin Heidegger, “The Age of the World Picture”, Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, New York: Harper & Row, 1977, s. 154.

36. Teresa de Lauretis, aktaran Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press, 1988, s. 6.

gulamalara karşı korur.³⁷

Dolayısıyla, tarih figürünün tashih edilmesi daha az evrenselci, daha az pozitivist ve daha mütevazı bir pratik ve bilgi anlayışına yol açsa bile, “Neden tarih?” sorusunun sorulmasına hâlâ karşı çıkmaktadır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, tarihçiler ne istemektedir? Tarihçiler metinselliğe ve yapısöküme gönderme yapabilmektedirler, ama yine de meselenin özünden kaçınmaktadırlar: Alegorik bir yapı olarak, hayatlarımızın ve varlığın anlamına sürekli bir yeniden dönüş olarak tarih. Değişime ve sınırlara ne kadar duyarlı olursak olalım, âlimane bilginin disiplin ve istikametlerinin varlığımızın karmaşıklık, çözümlenmezlik ve olumsuzluklarının önüne geçtiği kayıp bir dünyanın haritası üzerinde çalışmak durumunda bırakılmaktayız. Bu, heteronominin aşırılıkları ve sorumluluğun öteki yerlere –müphem, söylenmeyenlerin, suskunluğun ve bastırılmışlığın uzamına– taşınmasından ziyade, içeriğinin –kurumsal panoptikonun ve akademik söylemin öznesinin– istikrarını ve güvenmesini tercih etmek demektir.³⁸

Şurası bir gerçek ki, tarih yazmanın etiği hiç kuşkusuz ölümlerle olan sürekli diyalogumuzdan doğar. Geçmiş yorumlamak, Michel de Certeau’nun işaret ettiği gibi, aynı zamanda geçmiş defnetmektir: Dilin ve söylemin olanaklarına sokarak geçmiş onurlandırmak ve defetmek.³⁹ Geçmiş zamanı adlandırmak, hükme bağlamak ve onu şimdiki zaman için diriltmek demek, bir *tombeau* [mezar] yaratmak, aynı anda hayatı kutsayan bir anıt-mezar yapmak demektir.⁴⁰ Çünkü bu “bir yandan ölü için bir yer inşa etmek, öte yandan ise olanak alanını yeniden tanımlamak, yapılması gerekeni negatif

37. Fakat örneğin edebiyatın disiplinler statüsünün daha keskin biçimde sorgulanması için bkz. Jane Gallop, “Afterword”, Jane Gallop, *Around 1981. Academic Feminist Literary Theory* içinde, Londra & New York: Routledge, 1992.

38. John Llewelyn, “Levinas, Derrida and Others *Vis-à-vis*”, Robert Bernasconi ve David Wood (der.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other* içinde, Londra ve New York: Routledge, 1988.

39. Michel de Certeau, *The Writing of History*, New York: Columbia University Press, 1988, s. 100.

40. Bu barok kompozisyonların en belagatlieleri arasında XVII. ve XVIII. yüzyılın dolgu ustalarının eserleri bulunmaktadır: Denis Gaultier’in *Tombeau de Monsieur de Lenclos*’u ve Silvius Weiss’in *Tombeau sur la mort de Mr. Cajetan, Baron d’Hartig*’i.

biçimde belirlemek ve sonuç olarak da ölünün yaşayanlara yer açmak için gömüldüğü anlatısını kullanmaktır”.⁴¹

Tarihyazımı, diyor Michel de Certeau, Avrupalıların bilinmeyen öteki ile karşılaşmasından doğmuştur.⁴² Rönesans’ın bir ürünü olan tarihyazımı, Avrupa dışındaki dünyaların –“tarihleri daha henüz başlamakta olan dünyalar”ın– doğuşunu, güya “keşfi”ni ve bunların “Batı”nın fiziksel, ruhsal ve hayali manzaralarında yeniden yerleştirilmesine işaret etmektedir.⁴³ Hem jeopolitik anlamda hem de kutsal metinlere göre tarihin yapıcısı ve bekçisi olan Batı, “hakikat”ın uzamıydı. Tarih, Batı’nın kurumları ve teknolojisi –üniversiteleri, matbuatı, müzeleri, kurumsal eğitimi, fotoğrafçılığı, ses kayıtları ve filmleri– sayesinde, bütün insani pratikleri kayda geçiriyordu. Dünyayı kaydediyor, yeniden düzenliyor ve yeniden yazıyordu.

Tarihyazımı geçmiş üzerinde çalışmakla kalmıyordu, geçmiş kaydediyor, aktarıyor ve tercüme ediyordu. Batı’nın hakikati, onun imanı ve misyonuydu. Dolayısıyla, son zamanlarda ötekilerin Avrupalı *savoir*’ın [bilgi] tam kalbine akın etmesiyle birlikte, *bizim* bilgimizin statüsü ve tarihyazımının tikel protokolleri hakkında rahatsız edici sorular ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu akın Batı’nın koşullarını yeniden yazmaktadır: Hakikat anlayışını, zaman anlayışını ve varlık anlayışını yeniden yazmaktadır.

Tarih denen şeyin büyük kısmı, sanki Batı’nın malıymış gibi nahif bir hakikat (mutlak, total, mükemmel bir hakikat) metafiziğine dayanan temsil ile gerçekçilik arasındaki süreğen bir değiş tokuşun tuzağında bulunmaktadır. Ne var ki temsil doğal ya da kesin olan bir şey değildir. Temsil, gerek siyasal gerekse de estetik boyutta, sürekli bir inşa, ifade ve yorum sürecidir. Örneğin çağdaş kültür, tarih ve toplumda karşımıza çıkan, bir zamanlar dışlananların, kadınların, siyah halkların ve ayrımcılığa tabi tutulan cinselliklerin çoğul temsil ve seslerinin asıl işi, sahipleri için bir alan açma, akademik

41. Michel de Certeau, *The Writing of History*, New York: Columbia University Press, 1988, s. 100.

42. A.g.y.

43. Alıntı için bkz. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londra & New York: Routledge, 1992, s. 126.

disiplinleri ve siyasal kurumları genişletme ve çoğulcu bir bakış benimseme işi değildir. Buradaki asıl mesele, bir zamanlar bu tür sesleri ve bunların varoluşlarını dışlamış ve susturmuş olan tarih, kültür, toplum ve dil anlayışının ta kendisini yeniden tanımlamaktır.

Bu, eskiden gizlenen ve yadsınan şeyleri bugün artık tanıyabilme durumuna gelen ve dolayısıyla da daha “tam”, daha inandırıcı ve daha bütüncül olan bir tarih önermek değildir. Bunun yerine, tarihin asıl arzusunun ne olabileceğini tartışarak içinde bulunduğumuz koşullar için daha “otantik” bir tarih ortaya koymaya çalışmaktır. Bunun için ise “gölgelerin açılığı” ve varlığın karanlığı için sorumluluk duyulması gerekmektedir.⁴⁴ Hâkimiyet kurma arzusu ve her şeyi tamamen açıklama itkisiyle “tarih”, Batı’da, dünyanın bir Avrupa metni olarak yeniden yazılmasının ezeli tanığı olagelmıştır. Bu gözlem bizleri ortalıktaki koloni ve İmparatorluk anlatılarının çok ötesine götürmektedir. Gerçek şu ki, Avrupalı kimlikler dünyayı keşfederken, dünyanın haritasını çizerken ve dünya hâkimiyeti iddiasında bulunurken kendilerini modern *episteme*’nin özneliği olarak tanımlıyor ve şekillendiriyorlardı. Avrupalılar “evrensel” bilginin sahipliğine soyunurlarken, aynı anda ve paradoksal bir biçimde, böyle bir iddianın temeli olan yeni-doğan modern (Avrupalı) devlet ve ulusal kimlikler için mit ve gelenekler icat etmek işine girişmiş oluyorlardı. Bilgi ve iktidar farazi bir küresel kader aynasına yansıtılıyor ve dayandırılıyordu. Avrupalılar artık evrensel “biz” –başkalarına tarih bahsetme ve onları tarihsiz bırakma iktidarı olan “biz”– olmuştu: Bilgi ve bilim dilini konuşan yaygın “ben” bu söylemlerin nesnesi, yani “onlar”ı olamazdı. Bugün bilgi-iktidar birliğinin direnişle karşılaştığı ve kesildiği, sorgulandığı ve dağıtıldığı bir dünyada ise bu tür hayaller güdük bir değerlendirmeye, hatta eleştirel ve kendi kendisini düşündüğü anlarında bile Avrupa-merkezciliğin tarihinin derinliklerinde kalmaya mahkûm bir değerlendirmeye dönüşmüş durumdadır. Bu gediği ve bununla birlikte de tekil bir merkezin parçalanışını görmek, aynı zamanda “tarihselciliğin eleştirisinin sömürgeciliğin ortadan kalktığı bir dünya-

44. Alıntı Isaac Julien’in *Looking for Langston* (1989) adlı filminden.

ya uygunluğunu” görmektir.⁴⁵

Bu özel tarih anlayışı –dünyanın geri kalan yerlerini kendi bakış açısına hapseden bir anlayış– bilen öznenin değişmez ve sorgulanmayan kimlik anlayışına dayanır. Bilginin erkek öznesinin mantığına ve yasalarına indirgenemeyen şeyler irrasyonel damgası yerler. Bu evrensel “erkek” özne ötekiliğe, yani kendi hükümlerlik alanının ötesinde de bir şeylerin ya da birilerinin olabileceği düşüncesine kabul ya da tahammül gösteremez. Eşsiz bir perspektifin ürünü olan bir tarih anlayışı ortaya koyar. Bu perspektif, uzmanların, bilimcilerin, entelektüellerin ve Los Angeles Polis Müdürlüğü’ne ait bir helikopterin kızılötesi gözetiminin ölçülü sesiyle konuşabilecek şekilde dünyevileştirilen ve yere indirilen Tanrının bakışıdır.⁴⁶ Modern rasyonalizmin evrensel iddialarına, tarihsel bedenlerimizin farklılıklarına yüz çeviren düşüncenin tekil soyutlamasına dayanan Kartezyen kesinliklere olan bu yöneliş, tekeli bakış ve iktidarındaki her şeyi kapsar. Gözlemlenenler “konuşmayan, dilsiz bir biyolojik beden”e indirgenir.⁴⁷ Başkalık yok edilir: Gözlemlenenler önce gerçek bir tarihsel ve kültürel ekonomiden sökülür ve ardından da “öteki”ni betimlemek, sabitlemek ve açıklamak için kullanılan bilimsel, edebi ve felsefi tipolojilerin unsurları haline getirilirler.⁴⁸ Bu, ötekilere hayat hakkı tanımayan bir araştırma biçimidir. Farklılıklar ortak bir ölçüye, hayatın zenginliği ve karmaşıklığı ise Avrupa-merkezli bilginin dar yoluna ve bu yoldaki akıl, ilerleme, otantiklik, kapanım ve hakikatin tikel mitlerine indirgenir. Bu suretle tarafsız ve “bilimsel” bilgi “fetih ve tabi kılma re-

45. Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-Structuralism and the Colonial Context*, Berkeley, Los Angeles & Londra: University of California Press, 1992, s. 4.

46. Dennis Hopper’ın *Colors* (1988) adlı filmine ve Mike Davis’in kitabının (*City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles*, Londra: Vintage, 1992) “Fortress L. A.” başlıklı bölümüne bakınız. Modern bilim ve teknolojinin mantığı, örneğin Heidegger ile, her ne kadar metafizik formasyonunu göz ardı etse de, Batılı metafiziğin küresel ölçekteki sürekliliğini ve uzanımını temsil eder. Bkz. Martin Heidegger, “The End of Philosophy and the Task of Thinking”, Martin Heidegger, *Basic Writings* içinde, New York: Harper & Row, 1977, s. 377.

47. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londra & New York: Routledge, 1992, s. 53.

48. A.g.y., s. 53.

toriğini ve hatta pratiğini reddederken bile sömürgeci tahakkümü” garantilemiş olur.⁴⁹

Bundan dolayıdır ki kimileri için özgürleşmeyi –ulus-devletin, modern demokrasi ve vatandaşlığın, bilim ve “ilerleme”nin, yerel baskı altındakilerin zaferinin doğuşunu– temsil eden “tarih” anlatısı, başkaları için yalnızca terör ve baskının göstergesi olabilir. Modernitenin arkeolojisi sonucunda Tarih’in monoloğunu bozan öteki tarihler ortaya çıktıkça, müphem, yıkıcı ve aşırı şeyler Avrupalı geçmiş, bugün ve gelecek değerlendirmesine hapsedildiği için hayatın hep unutturulmuş ve tarihsizleştirilmiş olan çoğul ritimlerini hatırlıyoruz.

Eğer modern kölecilik, ırkçılık, emperyalizm, topyekûn savaş, Holocaust, Hiroşima ve ekolojik çöküş Avrupa’nın dünyayı yutma çabasının sınırlarını temsil ediyorsa, ötekinin öteki olarak kalmasına izin vermeyi nasıl öğrenebiliriz? Başkalığa saygı göstererek farklılıklarımızla nasıl yaşayabiliriz? Yanıtın ipuçları Emmanuel Lévinas’ın en ünlü eseri olan *Totality and Infinity*’nin (1969) başlığında yatıyor. Burada Lévinas her şeyin tek tip bir bütünlüğe indirgenmesi ile varlıkların kendi kendilerine bırakılması arasındaki seçime işaret etmektedir. Lévinas’a göre yapmamız gereken şey ötekini tamamen “açıklama”ya ve asimile etmeye çalışmak, yani ötekini *kendi* dünyamıza indirgemek değil, tersine, kendimizi aşan, kendimizin ötesinde ve kendimizden ayrı olarak var olan bir ilişki geliştirmektir. Başkalarını tanımak ve dolayısıyla da onların yerine konuşmanın imkânsızlığını tanımak demek, bu imkânsızlığı ve bu sınırı kendi söylemime kazımak ve kendi varlığını kendisi olarak değil de öteki ile ve öteki için olması bağlamında tanımak demektir. Lévinas öteki ile karşılaşmayı ben-merkezli Kartezyen özneliliğin rasyonel şeffaflığına ve nihai kapanımına indirgemek yerine, dilin açık ağını ileri sürer. Özellikle de, farklılığın ve mesafenin tanınmasını muhafaza eden şey, etik diyalog olayıdır: Konuşmacıların birine ya da ötekine indirgenemeyen, ortak bir ölçüye ya da bütünlüğe indirgenemeyen, sonsuzluğun radikal başkalığına hep açık kalan karşılaşmanın artışı.⁵⁰

49. A.g.y., s. 53.

50. Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University

Yazmak temsil etmektir; yitirilmiş şeylerin suretini çizmektir, simülasyondur. Tarih bize ham ve saf olgular olarak değil, dokusal üretimden geçerek, hakikat arzusu ve bir iktidar iradesiyle örülmüş anlatılar olarak ulaşır. Böyle bir bilgi, düşünceyi eyleme geçiren şiddet ve güç demektir. Çünkü ne kendisini ne de geçmişi tam olarak bilmenin imkânsızlığını bilen bir hafızayla uğraşır. Burada kayda geçirilen ve dönüştürülen şey, izler, kalıntılar, gölgeler ve yankılardır. Burada anlatılacak hiçbir kesinlik yoktur. Söz konusu olan şey zamanın kalıntılarının sürekli olarak yeniden düzenlenmesidir. Ve geçmişin değerlendirilmesi sürekli olarak yeni sorulara ya da en eski taleplerin yeni biçimlerde boy göstermesine işaret ettikçe, vakayinameler de hep yeniden yazılır, gözden geçirilir ve temsil edilir (yeniden sunulur). Buradan doğan anlatı ise olsa olsa tarihsel ve bölük pörçük, yapılandırılmış ve açık, süregelen ve kesilmiş bir anlatıdır. Çünkü tarihyazımı geçmişin hem hatırlanmasını hem de canlandırılmasını gerektirir: Geçici tutarlılığı aynı anda hem ifşayı hem de gizlenmeyi arzu eder.

Bu durumda, hakikat ile yanlışlık arasında –birincinin aklın garantisinde olduğu ve ikincisinin ise sadece bir görüntüden ve soyulup atılacak bir maskeden ibaret olduğu düşünülerek– kesin bir ayırım olduğu varsayımına dayanan bir söylem ortadan kalkar. Her söylem bu tür kutuplar arasında (ya da ötesinde) bir araya getirildiği, eklemlendiği ve uydurulduğu zaman, tam da “otantik” özne düşüncesi ve bunun hakikat grameri yerinden edilir. Burada jest olayını, göstergeyi, imzayı, sureti ve dili tartışmak durumunda bırakırız. Buranın etiği, tek dayanağı böyle bir varoluş ve temsili mümkün kılan geçici mekanizmaların tanınması olan bir etikdir: *mise en scene*’nin [sahneye koyma] olumsuzluğu. Burada bizler dilin mekanizmalarını, türün örneğini (gerçekçi, gerçeküstücü...) ve anlatının kipini (tarihyazımsal, sosyolojik, edebi, ...) tanımak suretiyle temsil edilen şeyin zaten tırnak içinde olduğunu, zaten bir temsil (yeniden sunum) olduğunu da görürüz. Nitekim dilin, temsilin ve söylemin konuşmayı, bir sesi ve hakikate ulaşmayı mümkün kılan eş-

siz kiplikler olduğu göz önüne alındığında, temsil edilen şey daha az geçerli ya da daha az doğru değildir.

Yine bu olumsuzluklar içinde, düşüncenin gündelik ve rutin ritüellerinin dikişsiz dokuları, yeni sorunlar doğuran katmanlar, açılımlar ve mütereddit bir anlambilim ortaya koyar. Bu kesintide, bu geçici geçersizlikte –örneğin Benetton’un 1991 ve 1992 yılındaki reklam kampanyalarının (yeni doğmuş bebek, şehit mezarlığı, AIDS’lilerin ölüm döşegi, mafya kurbanları, Arnavut mülteciler, iki yıl sonra Shetland petrol akıntısına dönüşen Körfez Savaşı’ndaki petrol akıntısına düşen kuşlar) ardından kopan fırtınanın neden olduğu kesinti ve geçersizlikte– bu reklamlar bile bile haddi aştukları ve reklam ile etik, ticaret ile kültür, kamusal ile özel, stereotipik ile tipik olmayan arasındaki genel ayrımları karıştırarak varsayımları yıktıklarında, ahlâk polisliği için tahmin edilebilir fırsat beklenmedik bir açıklık kazanmaktadır: Şok, skandal, vaazlar ve sansür bu yüzdendir. Benetton’un bu manifestolarının ayrıntılarını ve özgüllüğünü tanımlamaya devam eden ezeli hayaletler –hayat, ölüm, acı– ticaret ya da ahlâkın sınırlarını aşan tartışma ve diyaloglar üreten varlık çarkı etrafında dönmektedir. Bunlar dünyada hem açıkça hem de örtük bir tahrik olarak tedavüldedirler. Bizler bir anlam talebinde bulunabiliriz, fakat –bu “biz” sınırlı ve çerçevesi belli bir şey olduğu için– artık bu anlamın sanki evrensel ve “menkul bir değer”miş gibi değişmez ve kesin olmasını bekleyecek kadar nahif değiliz.

Miras olarak devralınan epistemolojik sınırların ötesine ulaşmayı hedefleyen daha geniş hareketin adı nedir? Bugün bu da artık eski epistemolojik iddiaları parçalanmış bir söylem olsa da, bu harekete siyasi hareket adını verebiliriz. Daha önce ilan edilmiş bir temaya geri dönersek, bunun kesinlikle etik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü “etik, egonun, bilgi öznesinin, özbilincin, Lévinas’ın Platon’un peşinden giderek Aynı (*le même; to auton*) adını verdiği şeyin sorgulanması olarak ortaya çıkar”.⁵¹ Bu olanağın eşiğinde, heterojen

51. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction, Derrida and Lévinas*, Oxford: Basil Blackwell, 1992, s. 4.

pratiklerin aralığında yaşamak demek, bunların gölgesinde yaşamak, daima ne atabildiğimiz ne de öylece benimseyebildiğimiz eski ve yeni mitlerin bakışları altındaki kavşaklarda yaşamak demektir. Bunları uyarlarken ve bunlarda yaşarken bizler hakikatin eski öznelliğine tutunan mücerret ve kendi kendine yeten öznelere değiliz; bunlara tabiyiz.

Nihai olarak bunun anlamı, varlığın “temyizsiz ve kesinliksiz” olarak ortaya çıktığı ve dünyada-olmanın (Heidegger’in *Dasein*’i [varoluş]) risklerine açık olan yeryüzü bilgisine tabi olmanın dokunaklılığında [pathos] yaşamaktır.⁵² Bu, bütün pratiklerimizde ilgilerin radikal bir dönüşümünü (Husserl) gerektirir. İlgiler anlamın açılmasına doğru yöneltilmelidir: İşte etik budur. İlgiler kendilerine doğru değil, bir açılıma doğru yönlendirilirler. Bunun anlamı, “koşulsuz bir *Ben*’in temelini yine kendisi olduğu yolundaki bütün iddiaları çürüten” soru sorununa tabi olmaktır: Çünkü kesin cevap asla yoktur.⁵³ Bir diğer anlamı ise, içinde konumlandırıldığımız ve görünüşe bakılırsa nezarete tutulduğumuz yasanın adı (ahlâk) ile, varlığımızı destekleyen şey (etik) için sorumlu hale geldiğimiz dönüşümün dilini birbirinden ayırmaktır. Bu ise, zaten biçimlendirilmiş ve tamamlanmış öznenin belirlenmiş formasyonundan, eleştirel bir uzamda tesis edilen öznenin sürekli en-formasyon ve performansına doğru bir kayma önerir. Bu eleştirel uzam, artık hakikati temsil ettiği düşünülmeyen, bunun yerine bir açılım olarak, eleştirel bir protokol olarak var olan bir uzamdır.⁵⁴

İsterseniz sözü bağlamadan önce Edgar Allan Poe’nun “Murders in the Rue Morgue” [Morgue Sokağında Cinayet] adlı öyküsündeki şu sözlerle bakalım:

52. Jean-Luc Marion, “L’Interloqué”, E. Cadava, P. Connor ve J. L. Nancy (der.), *Who Comes After the Subject?* içinde, Londra & New York: Routledge, 1991, s. 237.

53. A.g.y., s. 238.

54. Carlo Sini, “L’etica della scrittura e la pratica del foglio-mondo”, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 7 Şubat 1992.

Nitekim çok derin olmak gibi bir şey var. Fakat hakikat daima bir ku yuda değildir. Aslında, daha önemli bilgi söz konusu olduğunda, onun [she] hep yüzeysel olduğunu düşünüyorum.⁵⁵

Dupin'in-Poe'nun bilgiden bir kadın özne [she] olarak söz etmesi, bizi hakikati bir kadın olarak –peçeli, gizemli, bilinemeyen, özde bir “başkası” olan bir şey olarak– algılayan geleneksel anlayışa geri götürür. Öte yandan, bu gözlem bizim hepimizin dilin yüzeyinde nasıl ifşa olduğumuz ve kendimizi nasıl ifşa ettiğimiz meselesini de açıyor. Burada, Shoshana Felman'ın, kendi *Ecrits*'ine Poe'nun “The Purloined Letter”ini zikrederek başlayan Jacques Lacan hakkındaki aydınlatıcı değerlendirmesine kulak verince, Lacan'ın “insan gösterenin ikamet alanıdır” gözlemi ile Heidegger'in, insanların dilde ikamet ettikleri yollu vurgusu arasında karşılıklı bir rezonansla karşılaşırız.⁵⁶ Gösterilenin bu şekilde iptali aynı zamanda dilin dışında ya da dilden önce hakikatin yerleştiği varsayılan dışsal bir eleştirel uzam olasılığını da iptal eder. “Üst-dil diye bir şey yoktur” der Lacan.⁵⁷ Hepimiz –yorumlayanlar ve yorumlananlar, üreticiler ve tüketiciler– içerideyiz.

Yani dil parçalanmakta, bölünmekte ve karanlıkta kalan gizli şeyler ise başka bir yerde değil tam da bizzat dilin kendisinin yüzeyinde, katmanları arasında, kıyısında köşesinde bulunmaktadır. Bunun anlamı, dile, büyük bir dikkatle, bilinç içi konuşmaları, şeffaflığa direnen ve set çeken, hep yabancı kalan, tercüme ve dönüşümü reddeden ve dolayısıyla da bilinçlinin ayrıcalıklı konuşma

55. Edgar Allan Poe, “Murders in the Rue Morgue”, E. Allan Poe, *Some Tales of Mystery and Imagination*, Harmondsworth: Penguin, 1938, s. 213 [*Morgue Soka-ğı Cinayeti*, çev.: Memet Fuat, Adam Yayınları, 2002].

56. Shoshana Felman, *Jacques Lacan and the Adventure of Insight Psychoanalysis in Contemporary Culture*, Cambridge, Mass., & Londra: Harvard University Press, 1987, s. 45. Ayrıca bkz. Martin Heidegger, “Letter on Humanism”, Martin Heidegger, *Basic Writings* içinde, New York: Harper & Row, 1977. Bunu 1924 yılında Hofmannsthal'a yazdığı mektubunda, “Her hakikatin dilde kendi yurdu, kendi atadan miras köşkü vardır” derken Benjamin de görüyordu; bkz. Hannah Arendt, “Introduction”, Walter Benjamin, *Illuminations* içinde, Londra: Collins / Fontana, 1973, s. 46-47.

57. Shoshana Felman, *Jacques Lacan, and the Adventure of Insight Psychoanalysis in Contemporary Culture*, Cambridge, Mass., & Londra: Harvard University Press, 1987, s. 48.

kürsüsünü ortadan kaldıran şeyleri dinlemek amacıyla kulak ve mektir.⁵⁸

Pek çok kişi çağdaş eleştirel düşüncedeki “dilbilimsel dönüşüm”den söz etmektedir. Ancak bu tabir, Batı’da XX. yüzyılın son dönemlerinde eleştirel iklimin en keskin biçimde ayırt edici özelliği olan, dilin metaforun söylemsel dağılımına “açılması” ya da “dönüştürülmesi”nin bizzat dilin kendi gerçekliği olduğu bir zamanda, dar ve biçimci bir değerlendirme öne sürmektedir. Nietzsche’den sonra –bu kıtanın önemli birkaç ismini zikredek olursak, Freud’dan Kristeva’ya, Heidegger’den Cixous’a– çağdaş düşünce pasajlarının ortak uzamını yaratan şey, varlığın konuşmasının dile dönüşmesidir. Bu dönüşüm aydınlatıcı bir harekettir, çünkü rasyonalist düşüncedeki onarılmaz bir kırılmaya işaret etmektedir. Bu dönüşüm şunu vurgular: Faillik pek öyle özneye ya da bireyle ilgili değil, daha çok dilin yarattığı şahıslarla (ben, sen, biz, onlar) ilgilidir. Bir zamanlar rasyonel tasarımın şeffaf araçlarını sunduğu varsayılan dil, aslında bizim özel mülkiyetimiz değildir. Bilgi ile varlığın ahenkli birlikteliği bizim kendi irademizin dışındadır. Dil özne tarafından kurulan ya da denetlenen bir şey değildir. Dil bizim miras aldığımız, sakini olduğumuz ve bizim üzerimizden bize konuşurken de kendisinde bir iz bırakmaya çalıştığımız bir şeydir. Dil, Marx ile Heidegger’i birleştirmek gerekirse, miras olarak devraldığımız, içine düştüğümüz ve sahip olmaya çabaladığımız koşullardan biridir. Fakat Marx bu süreçte nihai bir çözüm ve rasyonel bir kurtuluş olduğunu düşünürken, Heidegger’in burada gördüğü tek şey bir açılım ve de sahip olduğumuz tek açılımdır. Çünkü “konuşmak” öznenen önce var olan dilde bir yer kapmaktır. Bu, dilin değişmez ya da bireyselliğe duyarsız olduğunu söylemek değildir. Tersine, dilin radikal tarihselliğini vurgulamak ve böylece dilin

58. “... bu şey de tıpkı bilinçli kadar gelişkin bir biçimde konuşuyor ve işliyor. Dolayısıyla bilinçli ayrıcalığını yitiriyor”: Bkz. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth: Penguin, 1991, s. 24. Ayrıca bkz. Shoshana Felman, *Jacques Lacan and the Adventure of Insight. Psychoanalysis in Contemporary Culture*, Cambridge, Mass., & Londra: Harvard University Press, 1987, s. 53-58.

kendiliklerimizin ötesindeki ve kendiliklerimizden önceki varoluşunun altını çizmektir.

Dil, varlığımızın var olmasını, ortaya çıkmasını, keşfedilmesini, gerçekleşmesini ve sürdürülmesini mümkün kılan şeydir. Çünkü dilin radikal tarihselliğinde bizler yalnızca varlığın grameriyle değil, aynı zamanda bunun konuştuğu gerçeğiyle de karşılaşırız: Kazınmış ve sabitlenmiş olanın yeniden yazıldığı tikel bir kültürel ağ ve mirasın konuşması.⁵⁹ Burası bizim tarihsel, kültürel ve kişisel kimlikler dediğimiz şeyin sadece biçimlenmekle kalmadığı, bundan önemlisi de icra edildiği yerdir. Dil bir sesin, bir beden in çağrılışıdır. Böyle bir çağrı pusulası bizleri enstrümantal konuşma ve yazının kısıtlı nakaratının ötesine, şarkıya, dansa ve rüyaya çeker. Otoritenin dar mantığını aşan ve sersemleten her türlü zaman ve varlık kalıbında bizler rasyonalist zincirlerimizden boşanır ve kendimizi metaforun hareketine, konuşmanın edimsel sonuçlarına ve dilin nihai sonuçlarına, şiirsel uzamlara bırakırız. Bob Marley koca ağacı devirmek için eline küçük bir balta almaktadır. Yaklaşık son yirmi yıldır siyahların kurtuluşu, müzik alanında başarılı olmak ve yola devam edebilmek için gereken kıt nevaleyi sağlayan anıların altını çizmek için harmanlama müzik çalışmalarında aranmaktadır.⁶⁰ Kingston'un Trench Town'ındaki daki Rastafarcı titreşimler ve Camden Town'dan Funki Dreds'in ellerinde bir araya getirilen dijital film müzikleri, "tarihçilerin mesafeli, retrospektif rasyonalizasyonları"nı aşan müzikal buluşma ve kültürel alışverişleri gerektirir.⁶¹ Çünkü bu sound'lar yalnızca tarihsel uzamda yankılanmakla

59. C. L. R. James'in Guyanalı yazar Wilson Harris hakkındaki değerlendirmesinde dediği gibi: "Dağlar var, atlar var, kitaplar var, ama yalnızca insan varoluşu sahibi ve insanın varoluşunun kaynağı da yalnızca *dasein* değil. İnsanın keşfetmekte ve otantik bir varoluşu yaşamakta kullandığı araç dildir. Ve ben bunun Harris'ten daha keskince dile getirildiği bir yer gormedim." Bkz. C. L. R. James, "Wilson Harris and the Existentialist Doctrine", adlı denemeye yapılan atıf: Wilson Harris *The Womb of Space. The Cross-Cultural Imagination* dizisinin Önsöz'ü Westport: Greenwood Press, 1983, s. xi.

60. "Small Axe", Wailers'in klasik albümü *Burnin'*indeki bir şarkıdır, Island Records, 1973. Caron Wheeler'in "Keep on Movin'"i ise Soul II Soul'un *club classics vol. one*'inde bulunuyor, 10 Records, 1989.

61. Paul Carter, *Living in a New Country. History, Travelling and Language*. Londra: Faber & Faber, 1992, s. 175.

kalmazlar. Müzikal ve kültürel hafızaların açılımları sayesinde birbirlerini yansıtan ve çağrıştıran bu sound'lar tarihsel uzamın oluşumunda da rol oynarlar. Bunların zamanı hem orada hem de buradadır. Mecraları ise bizim zamanımızı öteki zamanlarla birleştirmek için birbirlerini çaprazlama keserler. Şarkı, ses ve beden, açıklama ve anlamın hâkimiyetini bütün betimlemeleri aşan bir şiir ile kesinliğe uğratar ve yolunu şaşırtırlar. Bu sound'lar, bu bedenler ve dildeki bu buluşmalar tarihsel uzamı tarar ve koreografisini yaparlar. Bunlar konuşur ve konuşmak suretiyle de, sakini olduğumuz ve kimliklerimizi, kendiliklerimizi ve uzamlarımızı kurarken kullandığımız dilin parçası olurlar.

Dil sorunu, rasyonalist gözlemleyen-gözlemlenen geometrisini yıkan bu sonsuz komplikasyon, akademik dürbünün bu parçalanışı ve "tarafsız" bilimsel bakışın kesilmesi yalnızca eleştiri (edebi, tarihsel, antropolojik eleştiri) çerçevesinde değil, aynı zamanda miras olarak devraldığımız Batılı *episteme*'nin bütünü için de teorik bir ayaklanmayı simgelemektedir. Bu, her türlü metafizik bilgi ve hakikat anlayışının baltalanması, zayıflatılması ve parçalanmasıdır. Merkeze dilin yerleşmesi, "gizemlilik dürtüsü"nden ödü kopan ve bunu inkâr eden bir özne tarafından keşfedilmeyi, gün yüzüne çıkarılmayı ve en nihayet biriktirilmeyi bekleyen sabit bir varlık olarak anlaşılan bilgiden vazgeçilişi ilan etmektedir.⁶² Tam tersine, bilgi müphem bir özgürlüğü gerektirir: Kadiri mutlaklığa ilişkin tehlikeli yanılsamaları, paradoksal olarak, bizi bizden kurtarabilir.⁶³ Kendi sınırlarımızı düşünürken belki de kurtuluş imkânımızı görebiliriz. Çünkü bilgi, tıpkı kendiliklerimiz gibi, ışık ve gölgelerden, dayatılan kesinlik ve asi direnişlerden oluşan özünde muğlak bir şeydir. Bilgi dilin öteki yakasında durup ilan edilmeyi bekleyen bir şey değildir; o ancak dilin içinde varolabilir. Bilgi keşfedilmesi ve sonra da zorla içine girilmesi gereken bir depo değildir; edimsel bir olaydır; bilgi konuşur. Bize ve bizim üzerimizden konuşurken de, hep

62. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, New York: Vintage, 1968. s. 262 [Güç İstenci, çev.: Sedat Umran, Birey Yayınevi, 2002].

63. Bu, Hölderlin, Nietzsche ve Heidegger'in düşüncelerinin yeniden anlatılmasıdır.

hareket halinde olan tarihlerimizi, izlerimizi, imzalarımızı ve sorumluluklarımızı taşır.

Olaylar, diller ve bilgi, belirli protokol, kayıt, şema ve anlatılara göre bize aktarılır. Çünkü her ne kadar bir kazanım jesti olarak sunul-salar da, bilgi kurumları ve bilgi tekniklerinin işleyişi kapsama yoluyla değil dışlama yoluyla, kökenlerini dışavurarak değil bastırarak gerçekleşmektedir. Her tarihte daima dışarıda bırakılan şeyler, kaydın sınırlarını ve bir “söz zinciri”nin (Jacques Lacan) olanakla-rını aşan şeyler vardır. Lacan’a göre dil ya da göstergeler tarafından dışarıda bırakılan alanı oluşturan şey *réel*’dir. Her şey kodlanmış olsa bile her şey aynı anda aynı koda indirgenebilir değildir. Yaz-mak, konuşmak, olmak her zaman için yadsıma edimiyle ortaya çı-kar: Bizler kayıtlardan, istikametlerden ya da hareketlerden birini seçerken aynı zamanda daima ötekini terk etmiş oluruz. Dünya dil tarafından damgalanır, ama yutulmaz. Dünya bir yandan okuduğu-muz, izlediğimiz, dinlediğimiz, yazdığımız, yorumladığımız ve be-raber yaşadığımız metinlere sürekli olarak tercüme edilirken, diğer yandan kapanıma karşı inatla direnir. Dilin simyası o denli güçlü değildir.⁶⁴ İşte bu yarıktaki ve bu açıklıkta bedenlerimiz, jestlerimiz ve dillerimiz sürekli olarak yenilenir.

Borges’in bir hikâyesindeki mantık kurbanı editörlerin rüyası

64 Bu çerçevede yeniden Derrida’nın meşhur tahririne dönebiliriz: “Metnin dışında hiçbir şey yoktur”. Bir açıdan bakıldığında bu ifade dünyayı metinsel sınırlara hapsediyor görünür. Başka bir açıdan ise mütevazı ve gerçekçi bir yaklaşımla dilde ortaya çıkmayan bir şeyin bu haliyle bizi aştığını söyler. Bu, bizi aşan şeylerin varolmadığını söylemek anlamına gelmez; sadece, bir şeyin dile girene, bize görünen ve temsil edilene dek başka yerlere ait olduğunu vurgular. Dil olayına olumsuzluğun sokulmasıdır. Çünkü dilin içinde yaşadığımızı söylemek başka bir şey, varlığımızın tamamen soyut bir dil meselesine indirgendiğini ileri sürmek çok daha başka bir şeydir. Birinci yaklaşımda bir yandan dilimize kazınmış olan bağ-lam ve olumsuzluğu tanıırken öte yandan da dilin daima bir ek ile konuştuğunu, aynı zamanda başka bir yere, bizden başka birine de konuştuğunu kabul ediyoruz. Evet ben konuşuyorum, fakat bu olay dilin ne başlangıcı ne de bitişidir. İkinci yak-laşım ise aynı anda gerçekleşen dilin bağlamsallaştırılması ve tedavüle sokulma-sındaki müphem gediği yadsımakta ve garip biçimde maddesellikten çıkarılan bir perdeden konuşmaktadır: Bedeni, kimlikler tiyatrosunu, cinselliklerin sentaksını ve ten ve kanın sözlüklerini hep inkâr eden dilbilimsel bir evrenselcilik perdesin-den. Örneğin Tzvetan Todorov, bu ikinci “ölçülü” yaklaşımı tercih ediyor görünür. Bkz. Tzvetan Todorov, “Bilingualism, Dialogism and Schizophrenia”, *New For-mations*, 17, Yaz 1992.

olan, dünyayı mükemmel bir ansiklopedide kopyalamak ve kodlamak boş bir hayal olmaya devam etmektedir. Dilin içinde gerçekliklere yerleşir, onları inşa eder ve yayarız. Ne var ki *r  el*,   er  e-
nin sınırlarının ötesinde kalmaktadır ve görünüşe bakılırsa konu  -
ma yeti  ini kaybetmiştir. Çünkü o, dilin, aklın ve d      n  enin öteki
yakasında varolan *r  el*'dir.⁶⁵ Sürekli olarak gerçekliği sorgulayan
bir fazlalık, suskun bir artık, gerekli ama imkânsız bir durum, de-
Şifre edilemeyen ve anlaşılamayan şeydir: Her şeye maydanoz
olan, her taşın altından çıkan bir şey. Her anlatı bunun müdahalesi-
ne ve sorgulamasına maruz durumdadır.

Burada, sınırlarımızı,   l  ml  l    m  z   ve yerimizi kabul eder-
ken, her şeyin günün birinde sabitle  meye doğru gittiği şeklindeki
bir sonuca varmaktan kaçınmak durumundayız. Her şeyin açıklana-
bileceği ve nihai olarak birbirine ba  lanabilece  i (ki erkeklerin son
arzusu budur) böyle bir zirvenin bizim tikel sınırlarımızla örtüşme-
si gerekmiyor. Bizler mirasımızı bozmaya ve yıkmaya devam edi-
yoruz; yani çarpışmaya, hayal etmeye, rüya görmeye devam ediy  -
ruz: Varlığın ve d  n    m  n hiç sonu gelmeyen dönüşü.⁶⁶ Bunun
  topik olduğu söylenebilir, ama buradaki "  topya" zihinsel bir ka-
panımı, bitmiş bir projeyi, eylem ve düşüncelerimizi çözen ve bi-
  imlendiren bir geleceğe d  n    u temsil etmiyor. Buradaki   topya,
peşinden koştuğumuz her şeyin ayrılmaz parçası olan sancıdır: Hiç
bitmeyen ve sonu gelmeyen, hayatlarımızın, tarihlerimizin ve var-
lı  ımızın heterotopyasına kazınacak etik bir özgürlük rüyası. "*Bu-
rada, rüya alanında evinizdesiniz*".⁶⁷ Bu noktada ben, görünüşte bir
"bilgi insanı" olarak ara veriyor ve rüya sahibinin sözlerine kulak
veriyorum:

Bana göre görünüş, etkin olanın ve yaşayanın kendisidir; kendinle alay
etmeye kadar giden ve bana şunları hissettiren: Burada bir g  r  n     ten,

65. Tom Conley, "Translator's Introduction, For a Literary Historiography", Michel de Certeau, *The Writing of History* içinde, New York: Columbia University Press, 1988, s. xvii.

66. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Londra: Athlone Press, 1983, s. 24.

67. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth: Penguin, 1991, s. 44.

bir yanıştan, ruhların dansından başka bir şey yoktur– Bütün bu düş-
çüler arasında, ben bile, ben bilen, dansımı ediyorum; bilen, dünyayla
ilgili dansı uzatmanın aracıdır, böylece de varoluş şenliğinin ustaları-
na aittir; bilginin yüce tutarlılığı ve bilgiler arası ilişkiler, belki de düş-
lerin evrenselliğinin, düşçülerin karşılıklı olarak birbirlerini anlaması-
nın, böylece de *düşün süresinin korumanının* en yüksek aracıdır.⁶⁸

İşte tarih meleği bu dansa ve bu hayat düşünde yaşar. Kanatlarıyla
Walter Benjamin'in yazılarını yalayıp geçen alegorik melektir bu:
Gerisin geri geleceğe doğru sürüklenirken geçmişin yığılan enkazı
üzerinde kafa yoran meşhur figür. Bunlar, Isaac Julien'in olağanüs-
tü filmi *Looking for Langston*'un (1989) bölük pörçük, rüya gibi si-
nemasındaki siyah ve beyaz meleklerdir. Bu, aynı zamanda, Sally
Potter'in filmi *Orlando*'nun (1992) final sahnesinde ağaçlarda şar-
kı söyleyen melektir.⁶⁹ Bu melekler geçmişi, bugünü ve geleceği bir
araya sıkıştırırlar. Bunların bakışları altında bizler kendimizi zama-
nın kaçınılmazlığı ile süregelen krizi arasında kalmış buluruz.⁷⁰ Bun-
lar bize, biz geçmişin unutulması ve olası geleceklerin çoğulluğu
karşısındaki sorumluluğumuzu üstlenmek için şimdiki zamanın eş-
sizliğini açıklığa kavuşturdukça ortaya çıkarılan ebediyet kıvılcı-
mını hatırlatır. Çünkü bu meleklerin ilan ettikleri şekliyle tarih da-
imi bir dönüşüm, bitmek tükenmek bilmeyen bir doğum, ebedi bir
tahrik ve tarihselci aklın doğrusal akışına olanakların tükenmeyen
zamanının hiç bitmeyen şimdiki anı ile karşı koyan ve böylece bu
akışı ihlal eden bir arzudur.

68. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, aktaran R. J. Hollingdale (der.), *A Nietzsche Reader*, Harmondsworth: Penguin, 1977, s. 206 [*Şen Bilim*, çev.: Ahmet İnam, Say Yayınevi, 2004].

69. Virginia Woolf'un *Orlando*'sundaki androjin figür, Klee-Benjamin'in meleğinin androjin cinselliğini çağırıştırır ve onun bir eşi olur. Androjini, Benjamin'in moder-
nitenin ihlalci ve müphem pasajları karşısındaki büyülenişini incelerken Christine
Buci-Glucksmann'ın ortaya koyduğu melek figürünün merkezinde yer alır. Bkz.
Christine Buci-Glucksmann, *La Raison baroque*, Paris, Galilée, 1984.

70. Radikal Yahudi düşüncesine ve özellikle de Benjamin, Scholem ve Rosenz-
weig'in yazılarına çok şey borçlu olan bu tarih anlayışı için bkz. Stéphane Mosès,
L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Paris: Editions du Seuil,
1992.

Kaynakça

- Anderson, B., *Imagined Communities*, Londra, Verso, 1983. [Hayali Cemaatler, Çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, 2004]
- Anzaldúa, G., "How to Tame a Wild Tongue", R. Ferguson, M. Gever, Trinh T. Minh-ha & C. West (der.), *Out There, Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990.
- Appiah, K.A., "Is the Post- in Postmodernism the Post in Postcolonial?", *Critical Inquiry* 17, Winter 1991.
- Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. [İnsanlık Durumu. Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1994]
- Arendt, H., "Introduction", W. Benjamin içinde, *Illuminations*, Londra, Collins/Fontana, 1973.
- Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H., *The Empire Writes Back*, Londra & New York, Routledge, 1990.
- Bailey, D.A. & Hall, S., "Critical Decade. Black British Photography in the 80s", *Ten* 8 2 (3), 1992.
- Barthes, R., "The Brain of Einstein", R. Barthes, *Mythologies*, Londra, Paladin, 1973. 'Barthes, R., *Image-Music-Text*, Londra, Collins/Fontana, 1977.
- Barthes, R., *Empire of Signs*, New York, Hill & Wang, 1982. [Göstergeler İmparatorluğu, Çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, 1996]
- Bateson, G., "Pidgin English and Cross-Cultural Communication", *Transactions of the New York Academy of Sciences* 6, 1944.
- Baudrillard, J., "Le Xerox et l'infini", *Traverses* 44/45, 1987.
- Baudrillard, J., *Cool Memories II*, Paris, Galilee, 1990. [Siyah Anlar 1-2, Çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, 1999]
- Bauman, Z., *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1989. [Modernite ve Holocaust, Çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınları, 1997]
- Bauman, Z., "Modernity and Ambivalence", M. Featherstone (der.), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, Londra, Newbury Park & Yeni Delhi, Sage, 1990.
- Benjamin, A., *Art, Mimesis and the Avant-Garde*, Londra & New York, Routledge, 1991.
- Benjamin, W., "The Task of the Translator", W. Benjamin, *Illuminations*, Londra, Collins/Fontana, 1973.
- Benjamin, W., "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", W. Benjamin, *Illuminations*, Londra, Collins/Fontana, 1973.
- Benjamin, W., "Theses on the Philosophy of History", W. Benjamin, *Illuminations*, Londra, Collins/Fontana, 1973.

- Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1982; *Parigi. Capitale del XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1986.
- Benjamin, W., *The Origin of German Tragic Drama*, Londra, Verso, 1990.
- Ben Jelloun, T., *The Sand Child*, New York, Ballantine Books, 1989.
- Berman, M., *All That Is Solid Melts Into Air*, New York, Penguin, 1988. [Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İletişim Yayınevi, 2004]
- Bhabha, H.K., "DissemiNation", H.K. Bhabha (der.), *Nation and Narration*, Londra & New York, Routledge, 1990.
- Bhabha, H.K., "The Third Space. Interview with Homi Bhabha", J. Rutherford (der.), *Identity. Community, Culture, Difference*, Londra, Lawrence & Wishart, 1990.
- Bowles, P., *The Sheltering Sky*, New York, Vintage, 1990. [Esireyen Gökyüzü, Belkıs Çorakçı, Ayrıntı Yayınları, 1998]
- Braidotti, R., *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- Brand, S., *The Media Lab*, Harmondsworth, Penguin, 1988.
- Brathwaite, E.K., *History of the Voice*, Londra & Port of Spain, New Beacon Books, 1984.
- Brathwaite, E.K., *X/Self*, Londra & New York, Oxford University Press, 1987.
- Breton, P., *Ga Tribu informatique*, Paris, Metailie, 1990.
- Buci-Glucksmann, C., *La Raison baroque*, Paris, Galilee, 1983.
- Butler, J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Londra & New York, Routledge, 1990.
- Byatt, A.S., "Identity and the Writer", L. Appignanesi (der.), *The Real Me. Post-Modernism and the Question of Identity*, ICA Documents 6, Londra, ICA, 1987.
- Carles, P. & Comolli, J.-L., *Free Jazz/Black Power*, Paris, Editions Champ Libre, 1971.
- Carter, P., *Living in a New Country. History, Travelling and Language*, Londra, Faber & Faber, 1992.
- Chabram, A.C. & Fregoso, R.L., "Chicana/o cultural representations, reframing alternative critical discourses", *Cultural Studies* 4 (3), Ekim 1990.
- Chambers, I., *Border Dialogues. Journeys in Postmodernity*, Londra & New York, Routledge, 1990.
- Chatwin, B., *The Songlines*, Londra, Picador, 1988.
- Cixous, H. & Clement, C., *The Newly Born Woman*, Manchester, Manchester University Press, 1987.
- Cliff, M., *No Telephone to Heaven*, New York, Vintage, 1989.
- Clifford, J., "Notes on Travel and Theory", *Inscriptions* 5, 1989.
- Clifford, J., "Travelling Cultures", L. Grossberg, C. Nelson & P. Treichler (der.), *Cultural Studies*, Londra & New York, Routledge, 1992.
- Cockburn, C., *Brothers. Male Dominance and Technological Change*, Londra, Pluto, 1983.
- Collins, M., *Rotten Pomerack*, Londra, Virago, 1992.
- Conley, T., "Translator's Introduction, For a Literary Historiography", de Certeau, M., *The Writing of History*, New York, Columbia University Press, 1988.
- Connolly, W.E., *Political Theory and Modernity*, Oxford & New York, Basil Blackwell, 1989.
- Courtine, J.-F., "Voice of Conscience and Call of Being", E. Cadava, P. Connor & J.-L. Nancy (der.), *Who Comes After the Subject?*, Londra & New York, Routledge, 1991.
- Critchley, S., *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Oxford, Basil Blackwell, 1992.
- Curti, L., "What is Real and What is Not: Female Fabulations in Cultural Analysis", L.

- Grossberg, C. Nelson & P. Treichler (der.), *Cultural Studies*, Londra & New York, Routledge, 1992.
- Dabydeen, D., "Back to Black", *New Statesman & Society*, 5 Ocak 1990.
- Dal Lago, A. & Rovatti, P.A., *Elogio del pudor-e*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- Damon, M., "Talking Yiddish at the Boundaries", *Cultural Studies* 5 (1), Ocak 1991.
- Daniel, J.O., "Temporary Shelter. Adorno's Exile and the Language of Home", *New Formations* 17, Yaz 1992.
- Davidson, A.I., "Symposium on Heidegger and Nazism", *Critical Inquiry* 15, Kış 1989.
- Davis, M., *City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles*, Londra, Vintage, 1992.
- de Certeau, M., *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, Los Angeles & Londra, University of California Press, 1988.
- de Certeau, M., *The Writing of History*, New York, Columbia University Press, 1988.
- Deleuze, G., *Nietzsche and Philosophy*, Londra, Athlone Press, 1983.
- Derrida, J., "Living On, Border Lines", H. Bloom et al. (der.), *Deconstruction and Criticism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Doane, M.A., *The Desire to Desire*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1987.
- Durant, A., "From the Rushdie Controversy to Social Pluralism", *New Formations* 12, Kış 1990.
- Edwards, P., "The Army and the Microworld. Computers and the Politics of Gender Identity", *Signs* 16 (1), Sonbahar 1990.
- Fabian, J., *Time and the Other*, New York, Columbia University Press, 1983.
- Fanon, F., *Black Skins, White Masks*, Londra, Pluto, 1991.
- Featherstone, M., "Global Culture. An Introduction", M. Featherstone (der.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Londra, Newbury Park & New Delhi, Sage, 1990.
- Felman, S., *Jacques Lacan and the Adventure of Insight. Psychoanalysis in Contemporary Culture*, Cambridge, Mass., & London, Harvard University Press, 1987.
- Felman, S., "Paul de Man's Silence", *Critical Inquiry* 15 (4), Yaz 1989.
- Flax, J., *Thinking Fragments*, Berkeley, Los Angeles & Londra, University of California Press, 1990.
- Foucault, M., "Politics and the Study of Discourse", *Ideology and Consciousness* 3, 1978.
- Foucault, M., *The Order of Things*, Londra & New York, Routledge, 1991. [Kelimeler ve Şeyler, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1994]
- Frith, S., *Music for Pleasure*, Cambridge, Polity Press, 1988.
- Gabriel, T.H., "Thoughts on Nomadic Aesthetics and the Black Independent Cinema: Traces of a Journey", M.B. Cham & C. Andrade-Watkins (der.), *Blackframes. Critical Perspectives on Black Independent Cinema*, Cambridge, Mass., & Londra, MIT Press, 1988.
- Gadamer, H.-G., *Truth and Method*, New York, Crossroad, 1984.
- Gallo, J., *Around 1981. Academic Feminist Literary Theory*, Londra & New York, Routledge, 1992.
- Ganguly, K., "Migrant Identities, Personal Memory and the Construction of Selfhood", *Cultural Studies* 6 (1), Ocak 1992.
- Garber, M., *Shakespeare's Ghost Writers. Literature as Uncanny Causality*, Londra & New York, Methuen, 1987.
- Gates Jr, H.L., *Figures in Black*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Geraghty, C., *Women and Soap Opera*, Cambridge, Polity Press, 1991.

- Gibson, W. *Neuromancer*, Londra, Grafton Books, 1986.
- Gilroy, P., *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londra, Hutchinson, 1987.
- Gilroy, P., "It Ain't Where You're From, It's Where You're At . . . The Dialectics of Diasporic Identification", *Third Text* 13, Kış 1990/1.
- Gilroy, P., "The End of Antiracism", J. Donald & A. Rattansi (der.), 'Race'. *Culture and Difference*, Londra, Sage, 1992.
- Gilroy, P., *The Black Atlantic*, Londra, Verso, 1993.
- Goodwin, A., "Pushing the Feel Button", *New Statesman & Society*, 5 Ocak 1990.
- Grenier, L., "From 'Diversity' to 'Difference'", *New Formations* 9, Kış 1989.
- Grewal, S., Kay, J., Landor, L., Lewis, G. & Pamar, P. (der.), *Charting the Journey. Writings by Black and Third World Women*, Londra, Sheba Feminist Publishers, 1988.
- Grosz, E., "Judaism and Exile, The Ethics of Otherness", *New Formations* 12, Kış 1990.
- Guattari, F., "The Three Ecologies", *New Formations* 8, Yaz 1989.
- Guidieri, R., *L'Abondance des pauvres. Six aperçus critiques sur l'anthropologie*, Paris, Editions du Seuil, 1984.
- Hall, S., "Minimal Selves", L. Appignanesi (der.), *The Real Me. Post-Modernism and the Question of Identity*. ICA Documents 6, Londra, ICA, 1987.
- Hannerz, U., "Cosmopolitans and Locals in World Culture". M. Featherstone (der.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Londra, Newbury Park & New Delhi, Sage, 1990.
- Haraway, D., "A Manifesto for Cyborgs. Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s", *Socialist Review* 80, 1985.
- Harpham, G.G., "Derrida and the Ethics of Criticism", *Textual Practices* 5 (3), Kış 1991.
- Harris, W., *The Womb of Space. The Cross-Cultural Imagination*, Westport, Greenwood Press, 1983.
- Harris, W., "In the Name of Liberty", *Third Text* 11, Yaz 1990.
- Harvey, D., *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Basil Blackwell, 1989. [Postmodernliğin Durumu, Çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, 1997]
- Hatton, B., "From Neurosis to Narrative", *Metropolis. New British Architecture and the City*, Londra, ICA, 1988.
- Hebdige, D., *Hiding in the Light*, Londra & New York, Routledge, 1988.
- Heidegger, M., "Building, Dwelling, Thinking", M. Heidegger, *Basic Writings*, New York, Harper & Row, 1977.
- Heidegger, M., "Letter on Humanism", M. Heidegger, *Basic Writings*, New York, Harper & Row, 1977.
- Heidegger, M., "The Age of the World Picture", M. Heidegger içinde, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, Harper & Row, 1977.
- Heidegger, M., "The End of Philosophy and the Task of Thinking", M. Heidegger, *Basic Writings*, New York, Harper & Row, 1977.
- Heidegger, M., "The Question Concerning Technology", M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, Harper & Row, 1977.
- Heidegger, M., "The Turning", M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, Harper & Row, 1977.
- Hekman, S.J., *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- Hollingdale, R.J. (der.), *A Nietzsche Reader*, Hammondsorth, Penguin, 1977.
- Hong Kingston, M., *China Men*, New York, Vintage, 1990.
- Horkheimer, M. ve Adorno, T.W., *Dialectic of Enlightenment*, New York, Continuum, 1982. [Aydınlanmanın Diyalektiği, Çev. Oğuz Özgül, Kabalcı Yayınevi, 1995]

- Hosokawa, S., *Walkman no Shūjigaku*, Tokyo, Asahi Shuppan, 1981.
- Hosokawa, S., "The Walkman Effect", *Popular Music* 4, 1984.
- Hutcheon, L., *The Politics of Postmodernism*, Londra & New York, Routledge, 1989.
- Jabès, E., *The Book of Questions*, vol. 1; Middletown, Wesleyan University Press, 1976.
- Jabès, E., *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Paris, Gallimard, 1989.
- Jabès, E., *Le Livre de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 1991.
- Jameson, F., *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londra. Verso, 1992.
- Julien, I. & MacCabe, C., *Diary of a Young Soul Rebel*, Londra; British Film Institute, 1991.
- Kadohata, C., *The Floating World*, Londra, Minerva, 1989.
- Kapur, G., "The Centre-Periphery Model or How are we Placed? Contemporary Cultural Practice in India", *Third Text* 16/17, Sonbahar/Kış 1991.
- King, A.D., *Culture, Globalization and the World System*, Binghamton, State University of New York, 1991. [Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal ve Gülcan Seçkin, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999]
- King, A.D., *Global Cities. Post-Imperialism and the Internationalization of London*, Londra & New York, Routledge, 1991.
- King, A.D., *Urbanism, Colonialism, and the World-Economy*, Londra & New York, Routledge, 1991.
- Kirby, V., "Corporeographies", *Inscriptions* 5, 1989.
- Kofman, S., "Descartes Entrapped", E. Cadava, P. Connor & J.-L. Nancy (der.), *Who Comes After the Subject?*, Londra & New York. Routledge, 1991.
- Kofsky, F., *Black Nationalism and the Revolution in Music*, New York, Pathfinder Press, 1970.
- Kracauer, S., *History: The Last Things Before the Last*, New York, Oxford University Press, 1969.
- Kristeva, J., *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988; Kristeva J., *Strangers to Ourselves*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1991; Kristeva J. *Stranieri a se stessi*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- Kureishi, H. *The Buddha of Suburbia*, Londra, Faber & Faber, 1990.
- Lacan, J., *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth Penguin, 1991.
- Laclau, E. & Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra, Verso, 1985.
- Lacoue-Labarthe, P., *Heidegger, Art and Politics. The Fiction of the Political*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- Levinas, E., *Totality and Infinity*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969.
- Levinas, E., *Ethics and Infinity*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985.
- Levinas, E., "The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Lévinas", R. Bernasconi & D. Wood (der.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, Londra and New York Routledge, 1988.
- Llewelyn, J., "Levinas, Derrida and Others Vis-à-vis", R. Bernasconi & D. Wood (der.), *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other*, Londra & New York. Routledge, 1988.
- Lucas Bridges, E., *Uttermost Part of the Earth*, Londra, Hodder & Stoughton, 1951.
- Liotard, J.-F., *postmoderne explique aux enfants*, Paris, Galilée, 1986.
- Liotard, J.-F., *The Postmodern Explained to Children*, Londra, Turnaround, 1992.
- Maharaj, S., "The Congo is Flooding the Acropolis". *Art in Britain of the Immigrati-*

- on". *Third Text* 15, Yaz 1991.
- Mani, L., "Multiple Mediations. Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception", *Inscriptions* 5, 1989.
- Marcus, G., *Lipstick Traces. A Secret History of the Twentieth Century*, Londra, Secker & Warburg, 1989. [Ruj Lekesi Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi, Çev. Gürol Koca, Ayınntı Yayınları, 1999]
- Mariani, P. (der.), *Critical Fictions. The Politics of Imaginative Writing*, Seattle, Bay Press, 1991.
- Marion, J.-L., "L'Interloque", E. Cadava, P. Connor & J.-L. Nancy (der.), *Who Comes After the Subject?*, Londra & New York, Routledge, 1991.
- Marx, K. *Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin, 1973:
- Mason, P., *Deconstructing America. Representations of the Other*, Londra and New York, Routledge, 1990.
- Maspero, F., *Beyond the Gates of Paris*, Londra, Verso, 1992.
- Matvejevic, P., *Mediterraneo*, Milano, Garzanti, 1991.
- Mercer, K., "Black hair/style politics", *New Formations* 3, Kış 1987.
- Mercer, K., (der.), *Black Film/British Cinema*, ICA Documents 7, Londra, ICA 1988.
- Mercer, K., "Black Art and the Burden of Representation", *Third Text* 10, İlkbahar 1990.
- Morin, E., *La Methode. I. La nature de la nature*, Paris, Editions du Seuil, 1977.
- Morin, E., *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984.
- Morin, E., *Vidal et les siens*, Paris, Editions du Seuil, 1989. ,
- Morley, D. & Robins, K., "No Place like Heimat. Images of Homeland in European Culture", *New Formations* 12, Kış 1990.
- Morris, M., "The Man in the Mirror: David Harvey's "Condition" of Postmodernity", *Theory, Culture & Society* 9 (1), 1992.
- Moses, S., *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Editions du Seuil, 1992.
- Naipaul, V.S., *The Enigma of Arrival*, New York, Vintage, 1988.
- Naipaul V.S., *India. A Million Mutinies Now*, Londra, Minerva, 1990.
- Nandy, A., "Dialogue and the Diaspora", *Third Text* 11, Yaz 1990.
- Nietzsche, F., *The Will to Power*, New York, Vintage, 1968.
- Nietzsche, F., *Beyond Good and Evil*, Harmondsworth, Penguin, 1973.
- Niranjana, T., *Siting Translation. History, Post-Structuralism and the Colonial Context*, Berkeley, Los Angeles & Londra, University of California Press, 1992.
- Perry, R. & Greber, L. "Woman and Computers", *Signs* 16 (1), Sonbahar 1990.
- Poe, E.A., *Some Tales of Mystery and Imagination*, Harmondsworth, Penguin, 1938.
- Pratt, M. L., *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londra & New York, Routledge, 1992.
- Pynchon, T., *Vineland*, Londra, Minerva, 1990.
- Radway, J., *Reading the Romance*, Chapel Hill & Londra, University of North Carolina Press, 1984.
- Ramondino, F. & Müller, A.F., *Dadapolis*, Torino, Einaudi, 1992.
- Rella, F., *Asterischi*, Milano, Feltrinelli, 1989.
- Rhys, J., *The Wide Sargasso Sea*, Harmondsworth, Penguin, 1988. [Geniş, Geniş Bir Deniz, Çev. Pınar Kür, Can Yayınları, 1989]
- Ricoeur, P., *Soi-meme comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1991.
- Robson, R., "Social Theory, Cultural Relativity and the Problems of Globality", A.D. King (der.), *Culture, Globalization and the World System*, Binghamton, State University of New York, 1991.

- Roche, H.-P., *Jules et Jim*, Londra, Marion Boyars, 1993.
- Romanyshyn, R.D., *Technology as Symptom and Dream*, Londra & New York, Routledge, 1989.
- Rose, J., *Sexuality in the Field of Vision*, Londra, Verso, 1986.
- Rosenzweig, F.L., *Der Stern der Erlösung*, Lahey, Martinus Nijhoff, 1981.
- Rosenzweig F., *L'Etoile de la redemption*, Paris, Editions du Seuil, 1982.
- Rotman, B., *Signifying Nothing. The Semiotics of Zero*, Londra, Macmillan, 1987.
- Rushdie, S., *Midnight's Children*, Londra, Picador, 1981. [Geceyansı Çocukları, Çev. Aslı Biçen, Metis Yayınları, 2000]
- Rutherford, J., *Identity. Community, Culture, Difference*, Londra, Lawrence & Wishart, 1990.
- Said, E., "Representing the Colonized, Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry* 15, Kış 1989.
- Said, E., "Figures, Configurations, Transfigurations", *Race & Class*, vol. 32, no. 1, 1990.
- Said, E., "Reflections on Exile", R. Ferguson, M. Gever, Trinh T. Minh-ha & C. West (der.), *Out There, Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990.
- Said, E., "Yeats and Decolonization", D. Walden (der.), *Literature in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Schafer, M., *The Tuning of the World*, New York, Alfred Knopf, 1977.
- Schwarz, B., "Exorcizing the General", *New Formations* 14, Yaz 1991.
- Scott, J.W., *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988.
- Seghal, M., "Indian Video Films and Asian-British Identities", *Cultural Studies from Birmingham* 1, 1991.
- Silko, L.M., *Storyteller*, New York, Little Brown & Company, 1981.
- Sohn-Rethel, A., *Napoli, la filosofia del rotto*, Napoli, Alessandra Caröla Editrice, 1991.
- Spivak, G.C., "Translator's Preface", J. Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977.
- Spivak, G.C., "Can the Subaltern Speak?", C. Nelson & L. Grossberg (der.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988.
- Spivak, G.C., "Reading The Satanic Verses", *Third Text* 11, Yaz 1990.
- Spivak, G.C., *The Post-Colonial Critic*, Londra & New York, Routledge, 1990.
- Taussig, M., *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago & Londra, University of Chicago Press, 1991.
- Todorov, T., "Bilingualism, Dialogism and Schizophrenia", *New Formations* 17, Yaz 1992.
- Tomas, D., "From Gesture to Activity, Dislocating the Anthropological Scriptorium", *Cultural Studies* 6 (1), Ocak 1992.
- Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1989.
- Trinh T. Minh-ha, "Woman, Native, Other. Pratibha Parmar interviews Trinh T. Minh-ha", *Feminist Review* 36, Sonbahar 1990.
- Trinh T. Minh-ha, "Cotton and Iron", R. Ferguson, M. Gever, Trinh T. Minh-ha & C. West (der.), *Out There, Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990.
- Trinh T. Minh-ha, *When the Moon Waxes Red*, Londra & New York, Routledge, 1991.
- Turkle, S. & Papert, S., "Epistemological Pluralism. Styles and Voices within the Computer Culture", *Signs* 16 (1), Sonbahar 1990.

- Ulin, R.C., "Critical Anthropology Twenty Years Later", *Critique of Anthropology*, 11 (1), 1991.
- Vattimo, G., *The End of Modernity*, Oxford, Polity Press, 1988. [Modernliğin Sonu, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, 1999]
- Vilder, A., "Homes for Cyborgs", *Ottigno*, 96, Eylül 1990.
- Virilio, P., *L'Espace critique*, Paris, Christian Bourgois, 1984.
- Virilio, P., *Lo spazio critico*, Bari, Dedalo, 1988.
- Walcott, D., *Selected Poetry*, Londra, Heinemann, 1981.
- Walcott, D., *Omeros*, Londra, Faber & Faber, 1990.
- White, A., *The Uses of Obscurity. The Fiction of Early Modernism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Wiener, N., *The Human Use of Human Beings*, Londra, Sphere Books. 1968.
- Williams, R., *The Country and the City*, Londra, Chatto & Windus, 1973.
- Williams, R., "Metropolitan Perceptions and the Emergence of Modernism", R. Williams, *The Politics of Modernism*, Londra, Verso, 1989.
- Winterson, J., *Sexing the Cherry*, Londra, Vintage. 1990.
- Wolf, E.R., *Europe and the People without History*, Berkeley, Los Angeles & Londra, University of California Press, 1982.
- Wollen, P., "Tourism, Language and Art", *New Formations* 12, Kış 1990.
- Wright, F.L., *The Living City*, New York, New American Library, 1956.
- Young, R., *White Mythologies. Writing, History and the West*, Londra & New York, Routledge, 1990. [Beyaz Mitolojiler, Çev. Can Yıldız, Bağlam Yayınları, 2000]

Hem gerçeklikte hem de mecazi anlamda göç, modernitenin temellerinin altını oyan ve onları sorgulamaya açan bir kavramdır. Küresel düzlemdeki insan göçleri modernitenin çekirdeği olan kent mekânını dönüşüme uğrattığı gibi, ulus-devlet sınırlarını ya da Birinci Dünya ve Üçüncü Dünya gibi ayrımları da muğlaklaştırmakta ve eski açıklama kalıplarını geçersizleştirmektedir. Kavramsal düzeyde ise bu sürece, farklı tarih ve hafızaların iç içe geçip harmanlanması, tekil kimlik kurgularının parçalanması ve dilin melezeleşmesi eşlik etmektedir. Bu gözlemlerden yola çıkan Iain Chambers, modernitenin gözlüğünden bakmakta ısrar eden toplumsal ve kültürel kuramların bu "hareketli" dünyayı anlamakta yetersiz kaldığı tespitini yapıyor. Bizi melez diller, dünyalar ve tarihler arasında gezdiren yazar, mekân ve kimlik anlayışımızın nasıl değiştiğini ortaya koyuyor. Somut gözlemlerle kuramsal düşünümünün yan yana yürüdüğü "denemeler"den oluşan bu metin, aynı anda hem parçalı hem de bütünsel bir yapı arz ediyor. Kültürel çeşitliliğin farklı mecralarında gezinirken, "öteki" ile tanışmanın ve anlaşmanın yeni yollarını keşfediyoruz.

Bir seyahat anlatısı tadında yazılmış olan *Göç, Kültür, Kimlik*, göçler dünyasında sabit bir ikametgâhımızın olamayacağı ve eve dönüşün imkânsızlığı noktasından yola çıkıyor. Melezleşen metropol insanı için walkman'ın anlamı "Dünya Müziği"nin farklı renklerinden geçiyor artık. Yazarın bir diğer durağı ise bu "köksüz" dünyaya bilgisayar ekranından nasıl baktığımız. Sürekli kalkış durumunda olan bu yolculukta Chambers bize, haritası çıkarılamayacak kentleri nasıl gezeceğimizi de gösteriyor ve kent sosyolojisi için ilginç bir ışık yakıyor. Bütün bu duraklarda, göç, marjinallik, melezlik ve evsizliğin Batı'nın doğrusal ilerleme ve rasyonel düşünme inancını nasıl bozguna uğrattığına şahit oluyoruz. Bilgi ve kimliğe dair modern anlayışın temellerinin nasıl sarsıldığını gözlemliyoruz.

Iain Chambers, çağdaş kültürel çalışmalar alanının hayal gücü en geniş kuramcılarındandır. Bu kitaptaki denemeler, bizim kendi dünyamızı da tanımlayan farklı dünyaların öykülerini anlatıyor. Kitapta, sınır bölgelerinin yeni fikirlerle dolu kültürleriyle tanışıyor ve yol üzerinde karşılaştığımız yabancılarla sohbet ediyoruz. Bu diyaloglarda ortak bir ufuk oluşturma ipuçlarını beraberce yakalamaya başlıyoruz.

Meaghan Morris

Bu derinlikli, incelikli ve şiirsel kitap, melezlik ve ötekiliğe yönelik ilgilerimizi genişletiyor. Daha da önemlisi, toplumsal ve kültürel kurama yeni bir güç ve hareket anlayışı katıyor.

Paul Gilroy

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-339-0



9 789755 393391

