

## Modernizm, Postmodernizm, Postkolonyalizm: Ben-Öteki İlişkileri ve Etnosantrizm

Tuğrul İlter

*Doğu Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi*

### Giriş

Bu makalede modernizm, postmodernizm ve postkolonyalizm bağlamlarında kendi-öteki ilişkilerini inceliyorum. Doğrudan değinmemekle birlikte yazdıklarımda ötekine etik bir sorumlulukla yaklaşmak, ötekinin ötekiliğine hakkını vermek ve adil davranmak kaygısı var. Onun için de bir sorun olarak etnosantrizm üzerinde odaklanıyorum. Yazım modernizm, postmodernizm ve postkolonyalizm başlıkları altında üç bölüme ayrılmış olsa da okurken anlaşılacağını umduğum gibi bu başlıkları kategorik olarak birbirine dışsal bir ilişki içinde düşünmüyorum. Onların melezliğini kendi-öteki ilişkisi hakkında geliştirdiğim argümanların performatif bir örneği olarak kullanmaya çalışıyorum.

### Modernizm

Alışlageldik anlatılarında modernizm bize, hem kendimizin hem başkalarının geçmişteki kökeninin yanısıra gelecekte varacağı hedefi de işaret eden ve—ötekiler de dahil—kimseyi kapsamı dışında bırakmadığını düşünerek, evrensellik savlayan bir “kuyruklu söylenceye” dayanıyor. Kısaca “Tarih” diye bilinen ve örneğin Türkiye’de “çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmak” diye özetlenen Avrupa Aydınlanmacı söylemi ile kendini onun kutupsal karşıtı olarak konumlandıran söylemleri de bilgilendiren bir büyük-anlatı ile karşı karşıyayız.

Söylence, bizim ve başkalarının dünyadaki konumunu anlamakta ölçüt alınan “çağdaş uygarlık düzeyi”ni belirleyen, basitçe tekçizgisel ve daha karmaşık olarak da teleolojik bir tarih ölçüğüne göndermede bulunuyor. Tekçizgi üzerinde herbiri bir ilerleme çentiği olarak öncekini izleyen dönemlerden ya da çağlardan geçerek ve onları “aşarak” hedefi olan “modern”e doğru “ilerleyen” bu Tarih, zamanı da tek kılıyor. Modernizm söylencesine göre çağdaşlığın kendisi tekil, çağdaşlığın ölçütü tek-ve-evrensel ve söylencenin bu teklik vurgusu Adam/Akıl/Tarih teslisinin<sup>1</sup> kökten bütünleşmiş birliği varsayımından kaynaklanıyor. Moderne ulaşmak tarihin “telos”u, yani hedefi, hatta alınıyazısı, kaderi.

Yine bu anlatıya göre zamana ve tarihe tabi olmak demek “modern” hedefine doğru ilerleyen bir güzergahta yola çıkmak demek. Güzergahlar bu teleolojik sınırlar içinde farklılık gösterse bile başka bir hedef, başka bir hedefe yönelmiş yol yok, hepimizin kaderi aynı. Ayrıca hem şimdiki zamanı,

çağdaş olanı tanımlayan hedef olarak, hem de çağdaşlık anlamıyla “modern” şimdiye, şimdiki zamana tek başına sahip çıkıyor. Onun için, modernist bir perspektiften bakıldığında farklı olanların, başkalarının “şimdi”de, o çağdaş olan mekanda bir yerleri yok, onlar çağdaş olan yere ait değiller. Bu bakımdan modernin hiçbir radikal farklılığı barındıracak yeri ve dolayısıyla öylesi farklılığa toleransı yok. Ancak kendisinden icazetli, kendisinin otoritesine uyruk kılınıp kendisinden izin belgesi almış olan ya da kendi nüfusuna kaydedilmiş “ötekilere” hoşgörülü olabiliyor. Üstelik farklı ötekilere karşı hoşgörüsüzlük, onun için ahlaki bir yükümlülük de (Bauman, 1992, s. xiv). Örneğin Spinoza’ya kulak verirsek, eğer ben doğruyu biliyorsam ve sen cahilsen, senin düşüncelerini ve yolunu değiştirmek benim ahlaki görevimdir, böyle yapmaktan geri durmak zulüm ve bencillik olur (Aktaran Bauman, 1992, s.xiv).

Avrupalı sömürgecilerin sömürgeciliklerini anlaşılır kılmak ve haklı çıkarmak için sömürgeleştirdikleri ötekileri aslında adam ettiklerini, uygarlaştırdıklarını, kalkındırdıklarını, tarihin rayına oturttuklarını savunurken başvurdukları “beyaz adamın yük(ümlülüğü)” (*white man’s burden*) açıklaması bunun bir örneği (Shiva, 1993). Aynı şekilde ABD’yi kuranların Kızılderili ötekileri yok sayarak<sup>2</sup> ve yok ederek Batı’ya ilerleyişini, (telos’u kaçınılmaz olan) “kaderin kendi omuzlarına yüklediği bir görev” (*manifest destiny*) olarak açıklamaları da bir başka örnek (Stephanson, 1995).<sup>3</sup> Kendi kendilerine böyle bir görev atfetmeleri onların Tarih/Aklın öznesi olarak, yani hükümler olarak kurgulandıklarının bir başka göstergesi. Sonuç olarak modernizmin kitabında farklı olana hoşgörülü olmak, ötekini kendi haline bırakmak, kendini ötekine, ötekiliğe açmak diye bir şey yok. Ötekini asimile etmek, evcilleştirmek, öteki olarak dışlamak, yoketmek var. Onun için modern olmak demek, sömürgeleştirmeye konumlanmış olmak demek de aynı zamanda ve bu bakımdan modernleşme tarihinin aynı zamanda bir emperyalizm ve sömürgecilik tarihi olmasında hiçbir şaşkıncı anormallik yok. Arif Dirlik’in (1996) de işaret ettiği gibi modernizm teleoloji üzerinde değil, öteki ve ötekilik üzerinde uygulanan bir zor üzerinde temelleniyor (p. 25). Ötekiyle olan ilişkinin böyle yazılışına bakarak modernizm metninin tekkültürel bir dokusu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Modernist anlatıda tarihin bu tekçizgisel yönelimi, Adam ve Akıl’ın vahşilik, barbarlık gibi—modern olanın, yani şimdiye ait olanın gerisinde kalmış ötekilikleri ifade eden—engelleri aşarak hedefe doğru muzaffer ilerleyişini anlatmakta. Kimliklerini bu metne göndermeyle “modern” olarak yazanlar kendilerini Adam—yani Tarih ve Aklın öznesi—olarak kuruyorlar ve kendi içlerindeki farklılıkları, kendilerinin kendilerinden farklılığını ve başkalarının kendilerinden farklılıklarını ancak bu tekil ölçütün hiyerarşik dizinine oturarak anlayabiliyorlar. Örneğin, “vahşilerin” ve “barbarların” halleri aklımın yetmediği, bildiğimin ufkundan ötede olduğu için yeniden, baştan öğrenilmesi gereken, benim bildiğimi, aklımı, özellikle de öteki(ler) hakkında bildiklerimi gözden geçirmemi gerektiren, bir farklılık değil burada. Onlar eğer benim bildiğimden farklı olsalardı, onların farklılıkları bana yabancı olsaydı, onların ötekilikleri bildiklerime de yabancı olacak kadar öteki olsaydı—ki öteki tam da bu demek değil mi?—onlar hakkında söyleyecek sözüm olamazdı, onları “vahşi” ve “barbar” olarak bilemezdim örneğin. Oysa modernist anlatıda onların kimlikleri çağdaş uygarlık ölçeğinde “uygarlığın kendi geçmiş” olarak her zaman zaten belirlenmiş ve “biliniyor.” Ders kitaplarının anlatıları bir yana, onların

öyle olduğunu biz sonradan onların “gerçeklikleriyle” karşı karşıya kalarak öğrenmiyoruz. Kendimizi kendimiz olarak bildiğimizden beri onların, bize öteki olanların gerçekliklerini “biliyoruz”.<sup>4</sup> Modernist metne göre “gerçeği bilmek” böyle bir indirgemeyi işaret ediyor.

Kendimizin kendimiz olabilmesi için ötekinin gerekliliği, ötekinin kendiliğın varoluş koşulu olduğu anlamına gelir ve modernist metnin nesnellik anlayışını, yani şeylerin “kendi kendilerine yeterli, öteki ve ötekilik gerektirmeyen bir mevcudiyet halinde orada buldukları” yolundaki görüşünü sorunlu kılar. Ötekiyle olan zorunlu ilişkiyi bu mevcudiyet metafiziğiyle bağdaştırmak için ötekinin sömürgeleştirilerek kavrandığını, zaten bilinene indirgenerek evcilleştirildiğini, tanınır kılındığını görüyoruz. Yani modernist metinde “öteki” evcil bir öteki olarak temsil ediliyor ve bu sahnelenme biçimiyle ötekiliği kalmıyor, bizim ötekilikten arınmış olduğunu düşündüğümüz kendiliğimizin kâr hanesine yazılan bir yardımcı mevcudiyete bürünüyor.

Bütün bunlardan yola çıkarak, öncelikle modernizmin bu dokunuşunun etnosantrik<sup>5</sup> olduğunu, dünyayı hatta evreni etnosantrik olarak dünyalaştırdığını söyleyebiliriz. Ayrıca etnosantrizminin “ethnos”unu özgüleştirecek olursak da ilk çıkışında tamamen Avrupa merkezli olup, Avrupalıyı hükümran özne kıldığını, şimdilerde ise Batı ya da Kuzey merkezli, hatta giderek Uluslararası Şirket merkezli bakıp baktırdığını, bildiğini, yargıladığını, değerlendirdiğini saptayabiliriz.

İkinci olarak, modern olanı belirlemek için yapılan bütün o farktan arınmış tekilik ve bölünmez birlik-bütünlük vurgulamalarına karşın, onun hala daha farklı olanla, ötekiyle kaçınılmaz bir ilişki içinde olduğunu saptayabiliriz. Bu saptamanın önemi şurada: öteki olanla ve ötekilikle olan ilişki, kendinin kendisi olabilmesi için zorunlu ve kaçınılmaz olduğu oranda ötekinin kendine dışsallığını savunmak zorlaşır. Bu noktaya daha sonra döneceğim.

Bu iki saptama modernist anlatının, modern olanla modern olmayan arasında nasıl bir ilişki kurduğunun ipuçlarını da veriyor bize. Çağdaşlığın teklifi kendi içinde farklılığı dışladığı için, çağdaşlığın şimdisinde varolan farklar dışarıya, “şimdi”nin dışına, en sık yapıldığı biçimiyle “geçmiş”e yansıtılıyor. Örneğin modernist söylencenin tarih ölçütüne başvurularak “geri,” “geleneksel” “ilkel” ya da “azgelişmiş” olarak temsil edilen çağdaşlarımız, geçmişten zaman makinasına binerek yanımıza gelmiş değiller, ancak onların bu çağın içinde en az bizimki kadar maddi, bizimki kadar gerçek varlıklarına karşın, bu temsil onları çağın gerisine yansıtıyor. Üstelik teleolojik yönelimlerinden dolayı bütün çağların evrimi “bizim,” yani modern olanın, evrimi olarak düşünüldüğü için, farklı çağdaşlarımızın geçmişe yansıtılması onların *bizim* geçmişimize yansıtılması demek oluyor. Bu sayede modernist tarih ölçeğine göndermede bulunarak kendi kimliğini uygar olarak kurgulayanlar, barbar olarak yansıtıklarına “sen benim geçmişimdesin, ben senin geleceğimin” diye hitabedebilmekte ve onlara kendi konumlarını hedefleyen adam-etme, uygarlaştırma, gelişme, küreselleşme reçeteleri sunabilmekteler.

Dolayısıyla ötekinin farklılığı bu söylencede hiçbir zaman bilinenden farklı, ona yabancı değil. Ötekinin farkı evcil bir kutupsal karşıtığa başvurularak her zaman zaten biliniyor. Öteki yaban değil tanıdık, dolayısıyla onun farkı da evcil bir fark, evcilleştirilerek bilinen ya da basitçe bilinene indirgenerek anlaşılabilir bir fark.<sup>6</sup> Dolayısıyla ötekinin farkı bilinenden yansıtma yoluyla kurgulanıyor. Yansıtmanın kaynağı ise kendi bildiği: hem kendi kimliği olarak bildiği, hem de kendi kimliğinin dışsal karşıtı olarak kurgulayıp, kendi kimliğini kurmakta araç olarak kullandığı ötekinin zaten bilinen kimliği oluyor. Örneğin, belirli bir kesim, kimliğini ve düşüncesini “ilerici bir çağdaşlık” ve “evrensel Akıl” temelinde inşa edilmiş gösterebilmek için, farklı ötekini, diyelim postmodernizmi, Aklın evrenselliğini, gerçeğin berraklığını ve Adam’ın ilerleyişini dışardan, hatta geçmişin geriliğinden tehdit eden vahşi ve barbar bir akılsızlık olarak kurguluyor. Buna ilişkin örnekleri daha sonra ele alacağım.

Burada, ötekinin bilinmesinde, genellikle Hegelci diye adlandırabileceğimiz, diyalektik bir ben/öteki ilişkisi söz konusu (İlter, 1994). Dünyanın diyalektik kurgulanışında öteki, ben’in ya da kendi’nin benleşmesi/kendileşmesi sürecinde gerekli ve geçici bir yabancılaşmayı ifade ediyor. Burada yabancılaşmanın ötekiliği ben’in benleşmesine içkin. Diyalektiğin teleolojisi ötekiliği sömürgeleştirip asimile ederek onu ben’in gelişmesinin bir aracı olarak kurguluyor. Ötekinin ben’in benleşmesine içselliği nedeniyle, öteki her zaman zaten tanıdık ya da bildik bir şey. Bu nedenle Gayatri Spivak (1988) bu süreci “ötekinin asimilasyon yoluyla tanınması” olarak betimliyor (s. 292). Sonuç olarak dünyanın “dünyalaşması,” yani dünya olarak bilinmesi, etnosantrik bir temsil ya da sahneye koyma yoluyla gerçekleşiyor.

Bu modernist anlatıya göre ben’in yabancılaşması, kendinden farklılaşması, bölünmez bir birlik ve bütünlük içinde yansıtılan kimliğinin sorunlu kılınması anlamına gelmiyor. Tersine, kimliğinin birlik ve bütünlük içinde kurgulanmasının bir aracı oluyor. Diyalektik gelişim sürecinde ben’in kimliği yabancılaşma, ötekileşme ertesinde birliği ve bütünlüğü daha da güçlenmiş, daha da üst bir düzeye ulaşmış olarak kurgulanıyor. Bu süreç ötekinin aynı’ya indirgenerek anlaşıldığı, ben ve öteki ilişkisinin bir aynılık ekonomisi içinde düzenlendiği bir süreç (Levinas, 1969, s. 43). Burada ötekilik ben’e öteki olmayıp onun özel bir ötekisi, ona özel, onun nüfusuna kayıtlı ya da mülkiyetinde olan, evcil bir başkalık.

Özet olarak, ötekinin bilinmesi ötekiliğin bildiğimizin birlik ve bütünlüğü içinden yansıtılması ve ötekinin bir Prokrustes yatağına yatırılması yoluyla oluyor.<sup>7</sup> Yani ötekinin bilinmesi onun bu çeşit bir “indirgemeye,” “epistemik şiddet” uygulanarak bilinene uydurulması, “kuşa benzetilmesi” ya da “Adam edilmesi” yoluyla oluyor (Shiva, 1990). Ötekiliğin diyalektik gelişme sürecine içkin olması her türlü farklılığı ben’in gelişme “telos”una yani hedefine uyruk kılarak, modernizmin evrensellik iddiasına da dayanak oluşturuyor.

Ayrıca, “bütünsel bir birlik” içinde kurgulanan bu çağdaşlık anlayışı karşıtıını da sömürgeleştirip içkinleştirdiğinden ona kutupsal bir karşıtlık içinde karşı çıkmak da olanaksız. Bu saptama önemli,

çünkü bizi tam da kutupsal karşıtlık olarak anlaşılan eleştiri anlayışlarını tekrar gözden geçirmeye davet ediyor.

Benzer şekilde, modernist anlatıda “çağdaşlık” teleolojik tarih ölçeğinde her zaman geçmişin varacağı yer olarak kurgulandığı için, yani onun “şimdi”sinin hep ötekilerin geleceği olduğu alinyamız olarak yazıldığı için ve yalnızca tek bir zaman, tek bir şimdi olduğu resmedildiği için, gelecek hiç bir “şimdi”de onun hükümranlığından kurtulmak da olanaklı değil. Dolayısıyla, postmodern’i basitçe modern’in karşıtı olarak ya da tarih ölçeğinde bir dönem olarak modern’den sonra gelen basamak olarak düşünmek, onu moderne bir seçenek kılmaz, tersine onu modernin bütünsel birliğine uyruk kılar. Oysa, tedavüldeki bir çok postmodern tanımlamaları, açıklamaları, postmodern’in modern’e olan ötekiliğini tam da böylesine evcilleştirerek, yani ya modernin kutupsal karşıtı olarak ya da çağdaşlığın evrimi demek olan Tarih’in gelinen son aşaması olarak temsil etmekte.

### Postmodernizm

Kimi akademisyenler postmodernizmin modernist kurguya göre yabancığını evcilleştirmeyi ve onun düzen bozucu etkilerini bertaraf edip çağdaşçı evi yeniden düzene koymayı kendilerine iş edinmiş görünüyorlar. Onların yaptıklarının çeşitli anlatımları, yukarda değindiğim sömürgeci bakış açısını açıkça sergiliyor.

Örneğin, yayıncısı, *Postmodernism and the Social Sciences* adlı çalışmanın yazarı Pauline Rosenau’un yaptığı işi şöyle tanımlıyor: “Rosenau postmodernistlerin dünyasına sefere çıkıp onların dilini bizim için tutsak aldı.” Benzer şekilde Steven Best ve Douglas Kellner’in yazdıkları *Postmodern Theory: Critical Interrogations* adlı kitabın kapağında bir eleştirmen, “postmodernizm cangılı”na sefer yapıp eleştirel yargılarını yitirmeden dönen ve Foucault, Derrida, Baudrillard, Habermas, Lyotard ve başkalarının oluşturduğu “bataklıklara, piranha yataklarına ve labirentlere” bizim için bir “kılavuz” hazırlamış olan yazarları sömürgeleştirme çabalarında benliklerini unutup yerleşmedikleri için övmekte (Aktaran İlter, 1994).

*Oryantalizm* adlı öncü çalışmasında Edward Said (1979) Batılılar için Doğu’yu oluşturan, onların Doğu’yu Batı’dan ontolojik ve epistemolojik olarak ayrı bir varlık olarak anlamalarına ve bu anlayışın sonucunda sömürgeciler, gezginler, araştırmacılar ve sanatçılar tarafından keşfedilmeyi bekleyen bir yer olarak belirleyen, tam da yukardaki gibi yapılan “öteki” temsillerini, kurguları inceliyor.

Benim bu noktada vurgulamak istediğim, yukardaki örneklerde bize sunulan “postmodernizmin” de aynen oryantalizmin ürettiği “Doğu” gibi bir üretim/uydurma/yaratma/yansıma olduğu ve postmodernizmi modernizmin dışsal karşıtı olarak betimleyen bu anlatımların kendi ötekiliklerini dışa yansıtarak ve ötekini evcilleştirme yoluyla kendi kimliklerini merkezileştirerek, farktan ve ötekilikten, yani dışarı’nın bulaşıklığından arınmış bir birlik ve bütünlük içinde kurgulamak isteyenlerin temsilleri olduğu. Dolayısıyla modernist anlatı modernin kendi kimliğini bölünmez bir birlik olarak kurduğu için,

ötekisi olarak postmodernizmi de aynı modernist yansıtmayla bütünsel bir birlik haline getiriyor (İlter, 1994, s. 55).

Modernistlerin oryantalist derlemelerinde Postyapısalcılık, Yapısökümü, Fransız Feminizmi, Lacancı Psikanaliz, Foucaultcu Söylem Çözümlemesi, Postmarksizm, Rorty'nin Söyleşiciliği, Postkolonyal Kuram ve Kültürel Çalışmalar gibi çeşitli ve farklı estetik, kuramsal ve hatta siyasal konular postmodernizm tanımında birleştirilmekteler (İlter, 1994).

Bu bakımdan postmodernizm hakkındaki bilgilerini Best ve Kellner ile Rosenau gibi yerleşmedikleri için övülen, onun için de güvenilir olduğu iddia edilen kılavuzlardan alanlar için, Judith Butler'ın (1992) da işaret ettiği gibi, "Fransa'da Lacancı psikanalizin kendini resmen postyapısalcılığa karşı konumlandığını, Foucaultcuların Derrida'larla pek ender geçinebildiğini, Kristeva'nın postmodernizmi yediğini, Cixous ile Irigaray'ın temelden karşıt olduğunu, Derrida'nın sorunlu bulunduğu için postmodern terimini hiç kullanmadığını" (s. 4) öğrenmek şaşırtıcı gelecektir. Arif Dirlik'in (1996) deyişiyle "postmodern modernist teleolojiye çeşitli karşı çıkışları niteleyen gevşek bir terimdir ve postmodern betimlemesi bu karşı çıkanların kendilerini illa öyle tanımladıkları için değil, böyle her türlü karşı çıkışın postmodern bir bilincin oluşumuna katkısından dolayıdır" (s. 24). Yani öyle postmodern diye farktan arınmış bir birlik ve bütünlük söz konusu değil. Ancak postmodernizmin bölünmez birliğinin modernist bir yansıtmının sonucu olduğuna dikkat ettiğimizde, böyle bir iddia şaşırtıcı olmaktan çıkar.

Postmodern'in dışsallaştırılıp ötekileştirilmesi, aslında modernin kendi içindeki farkın ve ötekiliğin bir dışsallaştırılması, dışa yansıtılması. Modernist kendini farktan ve ötekilikten arındırmak istiyor ki, Adam/Akıl/Tarih'in birliğini ve evrenselliğini savunabilsin. Yoksa kendi söyleminin yerelliğini, dünyalılığını ve çeşitli söylemler arasında bir söylem olduğunu, tarih ve gerçek diye sunduğunun kültürel bir temsil,—her yere ve zamana hükmettiği yolundaki kibirine bakarsak da—bir kuyruklu söylence olduğunu kabullenmek zorunda kalacak.

Postmodernin modernist bir temsil yoluyla birleştirilip bütünleştirilmesinin belki de en yaygın örneği, onu tarihin ilerleyişi içinde dönemleştirmek gibi görünüyor. Örneğin, basitçe şimdi postmodern çağda olduğumuzun savunulması bizi modernist ilerleme anlatısının "ilkçağ-modern öncesi-modern-postmodern" diye ardarda sıralanan teleolojisine gönderir. Yani, dönem olarak öncekinden ayrılan bir postmodern anlayışı tastamam modernist bir anlayıştır (Lyotard, 1992, s. 76).

Ayrıca modern sözcüğü içinde bulunduğumuz çağı, "şimdi"yi, şimdiki zamanı anlatan bir terim olduğu için—modernin "şimdi"yi nasıl sahiplendiği üzerinde durmuştuk—şimdi artık postmodern çağdayız demek mantıken de tutarlı olmuyor. Bir başka tutarsızlık da şurada: Postmodernizmi eleştiren kimi yazarlar onun günümüzün, çağımızın statükosunu temsil ettiğini düşündükleri için eleştiriyorlar. Oysa John Storey'in (2001) de işaret ettiği gibi postmodern kavramının günümüz postmodern anlayışlarının oluşumuna katkıda bulunan ilk örneklerine baktığımızda, örneğin, Susan Sontag ve Leslie Fiedler'in

sözcüğü erken 1960'larda modernizmin avangard devriminin kanunlaşmasına (*canonization*), standartlaşmasına, resmileşmesine, statükoya dönüşmesine başkaldıran bir duyarlılığı anlatmak için kullandıklarını görüyoruz (s. 147). Yani postmodern sözcüğünü statükoyu, şimdinin statükosunu ifade eden bir terim olarak değil, ona başkaldırı duyarlılığını ifade eden bir terim olarak kullanıyorlar. Günümüzde postmodern sözcüğü altında derlenen yaklaşımların bir ortak noktası işte, statükoya karşı olan bu duyarlılık.

Postmodern, ya da daha belirgin olarak yapısökümcü (*deconstructive*) bir açıdan baktığımızda, postmodern moderne dışsal, bulaşksız bir karşıtlık ilişkisi içinde olamaz. Aynı şekilde, kronolojik bir düzen içinde böylesi bulaşksız, kendinden referanslı kimliklerin sıralanmasını da ifade edemez. Modern ile postmoderni ayırdetmemizi sağlayan sınır her zaman zaten onların birbirlerinde olan kökleriyle bulaşıktır: Aynı anda hem onun hem ötekinin ve ne onun ne de ötekinindir. Kimliği belirleyebilmek için sınırın elzem olması, yani kimliğin var olabilmesi için gerekli olanın yazılan/çizilen bir sınır olması, modernizmin etnosantrizmini yapısökümüne uğratan bir ipucu da verir: Etnosantrizmin merkez vurgusuna karşılık bu merkezin o(luşturu)labilmesi için sınırın, yani merkezin kendi zıddı olarak dışlayıp önemsizleştirdiği kenarın, kıyının, ucun ne kadar önemli olduğunu, marjinalin merkezden nasıl daha merkezi olduğunu görmemizi sağlayan bir ipucu. Modernizmin dünya ve evren dokumasının dokusunu, bu dokuyu bir arada tutan(lar)ın ne olduğunun izini sürmemizi sağlayabilecek bir ipliğin görünürdeki ucu.

Dolayısıyla "postmodern" bizi modern'in dışına değil onun içindeki farklılığa, onun aynılık ekonomisindeki bir taşkınlığına, aynılığa indirgenemeyen, asimile edilemeyen ötekiliğine, modern'in kendi yerinden oluşuna, kendi kendinden farkına işaret eder (İlter, 1994). Postmodern'in o bize kılavuzluk ettiği söylenen seferiler tarafından zaptürapt altına alınmaya çalışılan yabancılığı tam da bizim kendimizi yabandan en uzak, seferde olmadığımız, en evimizde, modernin içinde güvende hissettiğimiz yerde apansız karşımıza çıkan, tanıdık olanı tuhaf ve yabancı kılan, modernin kendi tekinsizliğidir (Freud, 1955). Bu da tabii modernin yukarıda değindiğim modernist, Aydınlanmacı tanımlamaların şekillendirmelerine taşkın olarak yeniden kurmamıza, yeniden anlamamıza yol açar. Örneğin Jean-François Lyotard'ın (1984) belirttiği gibi, "postmodern kuşkusuz modernin bir parçasıdır. Postmodernizm modernizmin sonunda değil doğuşundadır ve bu durum süreklidir" (s. 79). Postmodern eleştiriler ötekiliği ve farkı modernin kendi içinde bularak, bir yandan çağdaşlığın zamansal ve mekansal sınırlılığını, kendi kendine yeterli olamayan parçalılığını ve onun evrensellik savlarının böyle sınırlı bir içsellığe özgüllüğünü açığa çıkarmaktalar. Diğer yandan da modernin, içinde yaşadığımız şimdinin, farktan arınmış bir bütünlük içine kapatılması çabalarına karşılık yeni, radikal-demokratik açılımlarına, yeniden doğuşlarına olanak vermekteler. İçerideki ötekiliğe tahammülü olmayan bölünmez birlik-bütünlük kurgusunun bastırdıklarının "Tarihin" atığı olmayıp, zor ve şiddet mağduru olduklarının bilincine varmalarına ve kendi, "Adam edilmemiş" seslerini ya da adam edilmişliğin içindeki öteki sesi bulmalarına olanak tanımaktalar.

## Postkolonyalizm

Biraz farklı bir açıdan yaklaştığımızda postmodernizm, Robert Young'un (1990) deyişiyle, "bir kültürün kendi tarihsel göreliliğinin bilincine varmasıdır ki, bu da bize onu [postmodernizmi] eleştirenlerin neden Batılı tarih anlatılarının mutlaklığına olan güvenin yitmesinden bu kadar şikayetçi olduklarını açıklar" (s. 19). İşte bu güven yitimi bir başka postmodern tanımını daha ortaya çıkarıyor: "Üst anlatılara inançsızlık" (Lyotard, 1984, s. xxiv). Burada önemli olan basitçe üst ya da alt, büyük ya da küçük anlatılara ilişkin bir güven sarsılması değil. Modernist anlatıların işaret ettiği telos'a, bizim o anlatıda sözü edilen "ilerleme," "gelişme" gibi "yapılması gerekenlere" uyrukluğumuzu zorunlu kılan teleolojiye olan inancın yok olması ve modernizmin teleolojiye değil zora dayalı olduğunun görülmesi. Teleolojik garanti olduğu sürece ayağını yere sağlam bastığını, sağlam bir yere bastığını düşünürken, bastığı yerin tekinsiz olduğunun, yer diye bildiğinin altındaki boşluğun farkına varmanın getirdiği bir inançsızlık bu.

Zygmunt Bauman (1992) sonradan modern diye anılacak olan toplumun ortaya çıkışının da böylesi ürküten, *vertigo* ya da boşluk korkusu yaratan bir keşfin, o zamana kadarki inancın yaslandığı teolojik temelin altının boş olduğunu keşfetmenin bir sonucu olduğunu savunuyor (s. xi). Biraz daha çarpıcı olarak, Nietzsche'nin "Tanrı'nın öldüğünü" duyurmasını örnek verebiliriz. (Burada Lyotard'ın modernin önce postmodern olması gerekir deyişini bir kez daha hatırlayalım.) Bu güven sarsıcı keşfe göre biz toplumu ve dünyayı düzene koymazsak, onun kendiliğinden düzene gireceği yoktu, her şeyin önceden belirlenmiş bir yeri yoktu, dünya basbayağı belirsiz ve kaotik bir yerdi. Modernizmin bu şok eden keşfe yanıtı baştan beri izini sürmekte olduğumuz modernist teleoloji oldu. Düzeni biz kuracaktık. Eğer biz çaba göstermezsek düzen kendiliğinden kurulmayacağından hiç yorulmadan çok çaba göstermemiz, azimli olmamız ve yılgınlığa kapılmamız gerekiyordu. Yoksa "bitmemiş bir proje" olarak kalacaktı. Yarın da bitecek gibi gözüküyordu. Hatta onyıllar sonra, yüzyıl(lar) sonra da bitmeyebilirdi, ama biz azimli olup yılgınlığa kapılmaz ve çabamızı sürdürürsek biteceğinden kuşquamız olmaması gerekiyordu. Bauman (1992) modernizmin daha önce değindiğimiz o misyonerce görev bilincini ve yükümlülük anlayışını işte bu boşluk korkusuna ve bu korkudan dolayı boşluğun üstünü örtme çabasına bağlıyor ki bunu "rahatsızlık veren ve istenmeyen pislikleri halının altına süpürmek" diye de okuyabiliriz (s. xvii).

Boşluğun kaosuna çözüm olarak düşünülen "düzen" ve düzeni kurma yolundaki muzaffer başarılarımızın tanığı olarak "ilerleme"nin modernizmin en önemli kavramlarından olması bu bakımdan çok anlaşılır. Sadece Batı'da değil, Batılı'nın hükümran özne olarak yazıldığı metinden kendine biçilen "öteki" kimliğini de okuyup kendini Avrupalı bakışıyla gören ülkelerde de böyle olduğunu görüyoruz. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nu çağdaşlaştırma misyonunu üstlenen Genç Türkler'in partisinin adı "İttihat ve Terakki" (Birlik/Düzenlik ve İlerleme) olduğu gibi, hemen hemen aynı sözcükler (*Ordem e Progresso*) Brezilya bayrağında da yer alıyor. Modernist anlatıya göre her şeyin ilerleme rayına girip yerli yerine oturduğu düzende yerli yerine oturmayan, aynı hedefe



yönelmeyenlerin yeri olmadığını daha önce açıklamıştık. Bu nedenle böylesi yoldan sapmış fark ve ötekiliklerin, Bauman'ın deyimiyle “düzen ve ilerleme ordusundan şerefsizce ihraç” edilmeleri gerekiyordu (1992, s. xiv). Postmodernin ifade ettiği inançsızlık işte bu modernist düzene-koyma, kuşa-benzetme, Adam-etme misyonuna ve bu ihracın gerekliliğine, olabirliğine ilişkin bir inançsızlık. Kimi modernistleri postmodernizme zaman zaman kendilerini kaybedecek denli saldırgan kılan da postmodernlerin bu doğru-inanç yoksunu kâfirlikleri, ötekilikleri.

Bu bakımdan postmodernizm, kendi öteki kimliklerimizi de içinden okuduğumuz Avrupa-Amerikan, Batı/Kuzey kültürünün artık sorgulanamaz bir egemenlik içinde dünyanın merkezi olmadığını bilincine varılmasıdır diyebiliriz. O haliyle de Jacques Derrida'nın (1976, 1978, 1982) “Batı metafiziği” ve “fallogosantrizm”<sup>8</sup> diye betimleyip “kendini dünya'ya zorla empoze etmekte olan en orijinal ve güçlü etnosantrizmden başka bir şey olmayan” diye açıkladığı dünya ve gerçeklik temsillerinin sömürgeciliğinin, yani kendini hükümlan özne, ötekini uyruk kılan kurgunun sökümlünü içermektedir. Modern diye anılan toplumların modernleşme süreçlerinin aynı zamanda bir emperyalizm ve sömürgeleştirme süreci olduğuna daha önce değinmiştik. Yukarıda ele aldığımız konuların ışığında bu bize başka önemli bir ipucu daha veriyor. Modernlik sadece Avrupa'da, Batı'da, Kuzey'de gözlenebilir bir şey değil. Dünyada bugün genellikle onun dışında olarak, onun modern olmayan dışsallığı olarak sunulan oluşumlar da modernizmin bir sonucu. Örneğin bugün “Üçüncü Dünya” diye adlandırılıp modernleşme ölçeğinde aşağılara yerleştirilerek, olsa olsa “gelişmekte olan” diye nitelendirilen ülkelerin hemen hepsi de eski sömürgeler. Onların “az” gelişmişliği kendi ontolojik olarak farklı, yabancı, geleneksel, “Doğulu” ötekiliklerinin bir sonucu olmayıp, tersine, sömürgeleştirilmelerinin, çağdaşlaştırılmalarının bir sonucu. Gayatri Spivak'ın (1988) işaret ettiği gibi, “Batı'nın kendine yeterli bir bütün olarak betimlenişine kanmak, onun emperyalist tasarı tarafından üretilişini gözardı etmektir” (s. 291). Salman Rushdie'nin (1989) *Satanic Verses* kitabındaki Whisky Sisodia karakteri “İngilizlerin sorunu, kendi tarihlerinin denizaşırı gerçekleşmiş olması, onun için ne anlama geldiğini bilmiyorlar” derken anlattığı da bu (s. 343). Sömürgelerinin, yani ötekilerinin tarihinden bağımsız bir “İngiliz” tarihi olmadığı gibi öyle bir modernlik tarihi de yok. “Postmodern, modernin içindeki farka işaret eder” derken kastedilenin bir boyutu da işte bu.

Aynı ilişki eski sömürgelerin sömürgeci efendilerinden bağımsızlıklarını kazanmış oldukları, onun için de artık sömürge olarak değil de “Üçüncü Dünya” olarak anıldıkları günümüzün “postkolonyal” dünyası için de geçerli. Postkolonyal sözcüğü modernist dönemselleştirme temsiliinde olduğu gibi sömürgeciliğin artık olmadığı, sömürgeciliğin sonrasına geçtiğimiz bir dönemi anlatmıyor, anlatamıyor. Bir defa - sömürgeciliğe karşı verilen savaşların, savaşımaların kazanımları hakkındaki görüşlerimizi saklı tutmak kaydıyla - “Uyruk Çalışmaları” (*Subaltern Studies*) yapan Ashis Nandy (1983) ve Partha Chatterjee (1993) gibi araştırmacıların da işaret ettikleri gibi, sömürgecilere karşı verilen bağımsızlık savaşlarının ulus-devlet milliyetçiliği gibi sömürgecilikten “türevsel” (*derivative*) bir metin yazımıyla gerçekleştiğini not etmek zorundayız. Karşı çıkanın sömürgeciliğin değerlerini içselleştirdiği, dolayısıyla modernizmin hükümlan öznesi nezdinde kabul gören, tescilli, icazetli bir bağımsızlık söz konusu olan. Hükümlan özne için hiç de yabancı olmayıp, tanıdık bir metin. Milliyetçilik içeride fark

tanımaz bir birlik-bütünlük ideolojisi olduğu için bu bağımsızlığın yeni ulusun içindeki farklılıklar üzerindeki, asimilasyon yoluyla tanımadan yok sayma ve yok etmeye kadar dizi dizi sömürücü uygulamalarını kayda düşmüş, yeterince bilgimiz var (Bakınız, R. J. C. Young, 2001).

İkinci olarak bu “postkolonyal” bağımsızlık, yeni ulusun dahil olduğu uluslar arası ve uluslar üstü ilişkilerin sömürgeci olmadığı anlamına da gelmiyor. Tam tersine onun, Spivak’ın (1988) deyimiyle, sömürgeci-sömürge ilişkisi benzeri bir “uluslararası iş bölümünde” sömürülen olarak yer alması demek oluyor. İyice günümüze getirdiğimizde, örneğin bir tarafta “herkesin yapabileceği” mal üretimi gibi işlerle artık uğraşmayıp marka (*brand*) denilen bir kimlik ya da kavramsal-eklenecek-değer (*conceptual-value-added*) üretenlerle, onların bu kimliklerini -ekledikleri malları satılmadan önce üzerine değer eklenebilecek kadar ucuza üretmeyi marifet bilip çalışanlarını çalıştırdıkları halde yoksulluğa mahkum eden evcil, işbirlikçi ötekiler arasındaki uluslararası işbölümü gibi (Bakınız, Klein, 2000). Böylece “postkolonyal” bağımsızlığın tescillenmesi ya da aldığı icazet, büyük ölçüde bu tanıdık kendi-öteki ilişkisi metninin sorgulanmadan kabulünden kaynaklanıyor.

Üstelik hükümler öznenin giderek uluslarüstü bir beden bulup bireyselleşmesiyle<sup>9</sup> bu bağımsız ulus-devletlerin daha da güçsüz, daha da uyruk kılındıklarını gözlemekteyiz. Uluslararası ilişkilerin uluslarüstü ve uluslararası ilişkilerle kesişip eklenmesinden dolayı da yine sömüren-sömürülen, hükümler özne-uyruk öteki ilişkisini dışsal bir ilişki olarak görmek mümkün değil. Uluslararası ilişkilerde uyruk konumda olması gereken bir Üçüncü Dünya şirketi “Fortune 500” listesinde yer alırken, Birinci Dünya’nın en gelişmiş ülkesi ABD’nin en varlıklı kentlerinde evsiz barksızlar çöplerden ve yardım kuruluşlarının sağlayabildikleriyle yaşamlarını sürdürmeye çabalyorlar. Bunları bırakın, orada da asgari ücretle çalışanlar, yönetimin kendi belirlediği yoksulluk standardının altında yaşamak zorundalar. Yani bütün o şeytan-savma, onu dışarıya atma/yansıtma çabalarına karşın öteki yine içeride, tekinsiz, kendimizi en evimizde hissettiğimiz yerde karşımıza çıkıyor. Üçüncü dünyanın içinde bir Birinci Dünya, Birinci Dünyanın içindeyse bir Üçüncü Dünyanın yer aldığı karmaşık, melez bir dokuyla karşı karşıyayız.

Bu dokunun melezliğinden dolayı, ötekinin tekinsizliğinden dolayı, basitçe sömürgecilikle bulaşık olmayan bir ötekilik adına, kendi evinde olan bir yerlilik adına, hükümler özneye karşı çıkmak olası değil. Tekrar oryantalizm örneğine dönersek, uyruksal kurgulanışından dolayı, “Batılı çarpıtmalara” karşı olarak girilen “gerçek olan Doğu” arayışları ve çeşitli amaçlarla dile getirilen “ötekini konuşurmak” dilekleri, hiç de oryantalizme, onun ötekini “kuşa çevirmek,” “Adam etmek” yoluyla tanıyan sömürgeciliğine seçenek olmayıp, onu daha da güçlendirmekte. Rey Chow’un (1993) işaret ettiği gibi, oryantalizm ve yerlilik (*nativism*) aynı paranın yüzünü ve tersini oluşturmaktalar (s. 6). Jacques Derrida (1982) batı metafiziğini eleştirirken, bizim bir dünya haritası çıkarmak üzere kullandığımız Batı-Doğu, Uygar-Barbar gibisinden — birinci ögesinin ikincisi aleyhinde değerlendirildiği — ikili, kutupsal karşıtlıkları “beyaz mitoloji” diye tanımlıyor. Burada kullandığı “beyaz” terimi, yalnızca o metafiziğin model olarak sunduğu beyaz Avrupa-Amerikalılar’ın beyazlığına değinmekle kalmıyor. Aynı zamanda, temsil edenin kendisini ve temsil sahnesini yoklamış gibi

sahnelemesini sağlayan “beyaz mürekkeple” yazmasına göndermede bulunuyor (s. 213). Bu sayede biz örneğin modernleşmenin, ilerlemenin, gelişmenin dayattığı “alın yazımızın” kendini modern, yani hükümran özne olarak kurmak için bir iktidar mücadelesi veren Batılı'nın yazdığı, zaman ve mekanla sınırlı bir kültürel metin olduğunu göremediğimiz oranda, onu zaman ve mekanla sınırlı olmayan bir zorunluluk olarak yaşıyoruz. Üstelik bu mitolojinin beyazlığına, boş, yazısız bir yazı-tahtası görünümüne kanarak onun “boşluğuna” yazanın sadece kendimiz olduğunu sanabiliyoruz, beyaz mürekkeple yazılmış, silinmiş, beyazlatılmış başka yazılar içerdiğini, hatta bizimkiyle aynı zamanda yazılan başka yazılar olduğunu, onun *palimpsestik*<sup>10</sup> yapısını “göremiyoruz”. Yani buradaki “göremememiz” belirli bir görmeyi, okumayı davet eden; yazılı, çizili, biçimlenmiş, şekil verilmiş bir “görüntünün” sonucu.

Beyaz mitin yazarı yerelliğin/yerliliğin bulaşıp kirletmediği bir evrensellik iddiasında bulunabilmek için (ki bu, örneğin, bilimsel “nesnellik”in de yaygın iddiası), “o yerde olmayan - o yerin yerlisi olmayan-yazmayan” maskesini giyip özgül bir zaman ve mekanla sınırlı olmayan, her şeyi gören, metafizik, Tanrısal bir saydamlığı üstleniyor. Bu bakımdan etnografik alan çalışması yapan bir antropolog için “yerleşmenin” yapılmaması gereken bir yanlış ya da günah olarak görülmesi çok öğretici. “Yerli” bilen konumundaki hükümran öznenin bileceği, bildiği “nesne” olarak yazılıyor. Onun için antropoloğun kendini nesne-ötekiyle özdeşleştirilmesi doğru olmuyor, ona olan “nesnel” uzaklığını koruması gerektiği düşünülüyor. Trinh Minh-ha'nın (1989) antropolojiyi “öteki hakkında bizle biz arasındaki geçen bir konuşma” olarak betimlemesi bundan dolayı (s. 65). Derrida yukarıdaki “mitoloji” betimlemesiyle, örneğin günümüzde “alan çalışmaları” diye tanınan çoğu çalışmanın yukarıda anlatageldiğimiz mitolojiden yansıtılmış oryantlizmini ve bunun yanısıra onların evrensel gerçekçilik iddialarına karşılık olarak da böylesi bir öte-dünyalılık taslamanın dünyasal, kültürel kurgusunu vurguluyor. Gayatri Spivak (1988), “Can the Subaltern Speak?” (“Uyruk Olan Söz Sahibi Olabilir mi?”) adlı çalışmasında, hoşgörülü Batılı aydınların artık “ötekini” dinlemeliyiz, onun sesine kulak vermeliyiz diyen önerilerine yanıt olarak öylesi safkan, ontolojik olarak dışsal Doğu(lu) ve konuşan ötekilerin varlıklarını, “orda-olmayan, temsil-etmeyen maskesini giymiş Birinci Dünya aydınlarının bu kendilerini saydamlaştırma maskaralığına, yani maskeli temsillerine borçlu olduğuna işaret ediyor. Birinin, kendini Doğulu olarak tanımasının Batı merkezli bir temsil içinden yansıtılmasıyla mümkün olduğuna değinmiştik. Bu sahnelemede Doğulu kimlik tanımlaması Batılı özneyi, onun bakışını hükümran kılıyor. Doğulunun referansı, teleolojisinin telosu, hep Batı; onun için hep Batı'ya uyruk ve bu uyrukluğunun ontolojik varoluş biçimi. Bunun için, örneğin, modernleşme hep Batılılaşma olarak karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla “Doğulu”nun konuşması demek, Batılıyı zaten Batılı bir projeksiyon olan “Doğu” hakkında bilgilendirmesi, ihbarda bulunması demek. Bu maskeli temsilde kendisine biçilen rol bir “yerli bilgilendirici/ihbarcı”yı (*native informant*) oynamak (s. 292). Oyunun yazarı, hükümran özne Batı. Onun için “Doğulu”nun konuşması bu oryantalist temsili sorunlu kılmıyor, tersine Batı'nın zaten bildiğini, Doğu'nun —kendisinin karşıtı olan — Doğululuğunu pekiştiriyor.

Spivak (1988) ayrıca Doğu'nun yerlisinin de, bir şekilde “temsil edildiğine” dikkatimizi çekerek, Birinci Dünya aydınlarını bilgilendiren yerli bilgilendirici/ihbarcılarının ideal örneğinin nasıl “Yerli” seçkinler

olduğuna işaret ediyor (s. 284). Öteki'nin "öz-gerçekliği"ne çağrılar çıkarmak yerine, Spivak bizi, "Öteki'nin kurgulanış mekanizmasına" ve kendisine kâr sağlamak için Öteki'ni yalnızca evcil bir "araştırma nesnesi," ya da "bilgilendirici/ihbarcı yerli" olarak gerçek kılarak yatırımda bulunan emperyalist tasarının merkezindeki "epistemik şiddete" dikkat etmeye çağırıyor (s. 293).

Modern olmak demenin hükümrân özne olarak sömürgeleştirmeye konumlanmış olmak anlamına geldiğine ve modernleşme tarihinin aynı zamanda bir emperyalizm ve sömürgecilik tarihi olduğuna değinmiştik. Bu bakımdan "postmodern" başlıklı bölümün sonunda postmodern eleştiriler için söylediklerimi, bu eleştirilerin nasıl modernin radikal-demokratik açılımlarına olanak verdiğini, postkolonyal eleştiriler için de tekrarlayabilirim. Postkolonyal eleştiriler de "postkolonyal" diye adlandırılan içinde bulunduğumuz durumun kendi geleceğine, ötekiliğine, dolayısıyla yeniden, farklı doğuşlarına olanak vermekteler. Böylesi açılımların olabilmesi için de en başta bizim ötekini asimilasyon yoluyla tanımamızı sağlayan bilme biçimimizi sorgulayarak kendi kendimizi yeniden temsil etmemiz, yeniden dokuyup yazmamız gerekiyor — ki bilip evcilleştirdiğimiz ötekini ve onu evcilleştirerek sömürgeci iktidarını kurduğumuz benliğimizi kendi ötekilerine, kendi ötekiliğine açabilelim. Böylelikle silip atmaya ve dışlaştırmaya çabaladığımız ötekinin tekinsizce her ortaya çıkışında onu bastırmaya çabalamanın yalnızca başkalarına değil kendi kendimize de zarar verdiğinin, dünyayı hepimize zindan ettiğinin de bilincine varabilelim.

#### Notlar:

(1) Teslis Hristiyanlık inancında "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh"un birliğini anlatıyor. Modernist düşünce devrimci bir kopuşla dinsel inanışları ve başka "hurafeleri" kendisinin ötekileri olarak geride, geçmişte bıraktığını, onların yerine Akıl'ı koyduğunu savunur. Ben burada teslis kavramını kullanarak modernist anlatının geçmişte bıraktığını iddia ettikleriyle nasıl bulaşık olduğunu göstermeye çalışıyorum. Bu bulaşıklığı ilerde, özellikle postmodernizmi tartışırken, daha açacağım.

(2) Modern Avrupa'yı hazırlayan "fetih ve keşifler"den bu yana kullanılan keşif anlayışının nasıl keşfedilenleri yok saydığını ve onları "hiçkimse" olarak kurgulayışını inceleyen bir çalışma için bakınız (İlter, 1992).

(3) Burada ayrıca teolojik kader anlayışıyla teleolojik tarih anlayışının nasıl karşılıklı, metinlerarası referanslarla birbirlerine destek olduklarını da görüyoruz, ki bu da modern'in eskiyi devrimci bir kopuşla geride bıraktığı savını sorunlu kılan başka bir örnek.

(4) Onun için, örneğin, Kristof Kolomb "Amerika"yı ve "Hintliler"i "keşfediyor." "Amerika" fetihçi, sömürgeci Avrupalı denizcilerden birinin (Amerigo Vespucci ya da Americo Vespuccio) adından yansıma. Kolomb "Amerikan" yerlilerini "Hintli" diye tanımlıyor ki bu da, kendisinin Hindistan'a batıdan bir yol bulmak için yola çıkmış olmasından bir yansıma.

(5) Bilindiği gibi, etnosantrizm terimi ötekilerin, farklı insanların, kültürlerin, toplumların, toplulukların kendi insanının, kültürünün, toplumunun, topluluğunun standartlarına, ölçütlerine, değerlerine göre yargılanmasını, değerlendirilmesini, bilinmesini anlatıyor.

(6) Nasrettin Hocaya bir gün "Hoca bak kuş" diye leyleği gösteriyorlar. Hoca kuşun ne olduğunu biliyor ama leyleği bilmiyor. Gösterenler "kuş" diye ısrar edince eline makası alıp leyleğin kendi bildiği "kuş"a

denk gelmeyip öteki kalan upuzun gagasını, upuzun bacaklarını vb, keserek "Hah, şimdi kuşa benzedi" diyor. Bu öyküyü böylesi indirgeyici ameliyat gerektiren bilme biçimlerinin içerdiği "epistemik şiddet" resimlemekte yararlı buluyorum.

(7) "Prokrustes yatağı" diye klasik Yunan mitolojisinin Prokrustes öyküsünü anmaktayım. Prokrustes tutsak edip soyduklarını, hadi konuk ettiklerini diyelim, yatağına yatırdığında yatağa uysunlar diye yatağın dışına taşan kısımlarını — örneğin, ayaklarını, başlarını — kesermiş ya da yatağa kısa geliyorlarsa onları yatağın boyutlarına uyana kadar "uzatmış". Bu da bir tür "Nasreddin Hoca'nın kuş hikayesi" dersem performatif olarak da yapılanı örneklemiş olurum. İngilizcede bu tür şiddete dayalı indirgemeleri anlatan bir deyim olarak (*Procrustean bed*) halen kullanılmaktadır.

(8) Batı metafiziğinin içerdiği, gerçeğin varolması için temsil ve aracı gibi ötekilere ihtiyacı olmadığını iddia eden mevcudiyet metafiziğini anlatmak için kullandığı "logosantrizm" ile onun erilliğini (Adam, Adamın hikayesi, Adamın aklı) anlatmak için kullandığı "fallosantrizm" sözcüklerinin bileşimi.

(9) Bu uluslararası, uluslarötesi şirketler için kullanılan *corporation* nitelemesi *corpus* yani beden'den geliyor ve onlar eski şirketlerden farklı olarak hukuksal olarak da sorumlu bir birey, bir özne sayılıyorlar.

(10) *Palimpsest*: Birçok defa kullanılan, öncekilerin kısmen ya da tamamen silindiği yazı ya da resim tahtası.

#### Kaynakça:

Bauman, Z. (1992). **Intimations of Postmodernity**. London ve New York: Routledge.

Butler, J. (1992). "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'," **Feminists Theorize the Political** içinde. Der., J. Butler ve. J. W. Scott, s. 3-21. London ve New York: Routledge.

Chatterjee, P. (1993). **Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse**. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chow, R. (1993). **Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies**. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

Derrida, J. (1976). **Of Grammatology**. Çev., G. C. Spivak. Baltimore ve London: The Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1978). **Writing and Difference**. Çev., A. Bass. London: The University of Chicago Press.

Derrida, J. (1982). **Margins of Philosophy**, Çev., A. Bass. Chicago: The University of Chicago Press.

Dirlik, A. (1996). "Global in the Local," **Global/Local** içinde. Der., R. Wilson ve W. Dissanayake, s. 21-45. Durham ve London: Duke University Press.

Freud, S. (1955). "The Uncanny (1919)," çev., A. Strachey, **The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud** içinde. Der., J. Strachey. cilt XVII, s. 217-256. London: The Hogarth Press.

İlter, T. (1992). "The White Mythology of Discovery," **Rediscovering America 1492-1992: National, Cultural and Disciplinary Boundaries Re-examined** başlıklı konferansta sunulan bildiri. Louisiana State University, Baton Rouge, Louisiana, 27-30 Şubat.

İlter, T. (1994). "The Unassimilable Otherness of the 'Post' of Postmodern and the Radicality of Radical Sociology," **Critical Sociology**, 20(2), s. 51-80.

Klein, N. (2000). **No Logo**. London: Flamingo.

Levinas, E. (1969). **Totality and Infinity: An Essay on Exteriority**. Çev., A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Lyotard, J.-F. (1984). **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Çev., G. Bennington ve B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyotard, J.-F. (1992). **The Postmodern Explained: Correspondence 1982-1985**. Çev., B. M. Don Barry, Julian Pefanis, Virginia Spate, ve Morgan Thomas. Minneapolis ve London: University of Minnesota Press.

Minh-ha, T. T. (1989). **Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism**. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

Nandy, A. (1983). **Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism**. Delhi: Oxford University Press.

Rushdie, S. (1989). **The Satanic Verses**. New York: Viking.

Said, E. (1979). **Orientalism**. New York: Vintage Books.

Shiva, V. (1990). "Reductionist Science as Epistemological Violence," **Science, Hegemony and Violence** içinde. Der., A. Nandy, s. 232-256. Delhi, Bombay, Calcutta, Madras: Oxford University Press.

Shiva, V. (1993). "Decolonizing the North," **Ecofeminism**. Der., M. Mies ve V. Shiva, s. 264-276. London ve New Jersey: Zed Books.

Spivak, G. C. (1988). "Can the Subaltern Speak?" **Marxism and the Interpretation of Culture** içinde. Der., In C. Nelson ve L. Grossberg, s. 271-313. Urbana ve Chicago: University of Illinois Press.

Stephanson, A. (1995). **Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right**. New York: Hill and Wang.

Storey, J. (2001). **Cultural Theory and Popular Culture**. London, New York: Prentice Hall.

Young, R. (1990). **White Mythologies: Writing History and the West**. London ve New York: Routledge.

Young, R. J. C. (2001). **Postcolonialism: An Historical Introduction**. Oxford: Blackwell Publishers.

### Yazar hakkında

Doç.Dr. Tuğrul İlder, lisans eğitimini Ortadoğu Teknik Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra Ankara ve Hacettepe Üniversitelerinde yüksek lisans, Oregon Üniversitesi'nde doktora yaptı. Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Oregon Üniversitesi ve Wayne State Üniversitesi'nde dersler verdi. Halen Doğu Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim üyesidir. Dr. İlder'in akademik ilgi alanları arasında küreselleşme, küresel iletişim ağları, halkla ilişkiler ve reklamın toplumsal ve çevresel sonuçları ve etiği, siberuzay, sanal gerçeklik, hipermetin, medya ve demokrasi, düşünsel mülkiyet hakları, ben-öteki ilişkileri ve iletişim etiği bulunmaktadır. [tugrul.ilter@emu.edu.tr](mailto:tugrul.ilter@emu.edu.tr)