

Avrupamerkezciliği Sorgulamak: Antikolonyalizm, Postkolonyalizm ve Sömürge Söylemi Kuramının Birikimi

Fırat Mollaer

0000-0002-5415-5281

Bursa Uludağ Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Bursa, Türkiye
ror.org/03tg3eb07
firatmollaer@uludag.edu.tr

Öz

Bu çalışmanın amacı, günümüzde Filistin sorununun süregiden yakıcı önemi nedeniyle yeniden tartışma konusu haline gelen sömürgecilik ve Avrupamerkezciliği sorgulama çabasına düşünsel katkı yapmaktır. Çalışmanın önerisi, eleştirel düşüncenin bu konuda başlıca üç hattı izleyip aralarındaki ilişkileri çözümlemesi gerektiğidir. Bunlardan ilki, 1950'lerde küresel bir devrimci dalgaya dönüşen sömürgecilik karşıtı (antikolonyalist) düşüncenin iki öncüsü Aime Césaire'in *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'i ve Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* kitaplarıyla öne çıkan "antikolonyalizm kuramı"; ikincisi 1978'de Edward Said'in *Şarkiyatçılık* kitabının yayımlanmasıyla başlayan ve Gayatri Spivak ile Homi Bhabha'nın çalışmalarıyla gelişen "postkolonyal kuram"; üçüncüsü bu okulların esinlediği, genellikle postkolonyal kuram ile aynı anlamda kullanılan ve sömürgecilęi söylemsel açıdan çözümleyen "sömürge söylemi kuramı"dır. Çalışma, bu üç hat arasında bağlantı kurarak, ortak noktaları olduğu gibi düşünsel süreksizlikleri de göstermeyi amaçlıyor. Çalışmanın iddialarından biri, antikolonyalizm kuramının sömürgecilęi çözümlerken Hegelci Marksist düşünceden hareketle ortaya koyduğu özne yıkımı izleğinin aşamalı olarak değişim geçirdiği ve postkolonyal kuramın son temsilcilerinde büsbütün ortadan kalktığıdır. Bu aynı zamanda sömürgecilęin maddi ya da altyapısal çözümlemesinin yerini söylemsel çözümlemeye bıraktığı bir süreçtir. Çalışma buradan hareketle şöyle bir dizgeyi takip ediyor: İlk olarak, Avrupa düşüncesinin iki üstadında Avrupamerkezciliğin nasıl yerleşik bir sorun olduğunu gösterip Avrupamerkezciliği sorgulamanın gerekliliğini temellendirmeye çalışıyoruz. İkincisi, sömürgecilęin modernliğini ayırt ediyor, yaklaşık beş yüzyıldır bir modern makine olarak tanımlandığını, modern Leviathan'ın ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi gerektiğini ortaya koyuyoruz. Son olarak, sömürgeci söylemleri ele alıyor ve antikolonyalizmin özne yıkımı izleğinden postkolonyal kuramdaki öznellik ve belirsizlik bağlamına doğru gerçekleşen kuramsal farklılaşmayı çözümlüyoruz. Çalışmanın ulaştığı sonuç, Avrupamerkezcilik eleştirisinin postkolonyal kuramdan hem yararlanması hem de onun ötesine geçmesi gerektiğidir. Kapsamlı ve etkili bir Avrupamerkezcilik eleştirisi, postkolonyal kuramın kültürelci çerçevesini aşan bir maddi çözümleme çerçevesini temel almalıdır.

Anahtar Kelimeler

Siyaset Kuramı; Postkolonyal Kuram; Sömürgecilik Karşıtlığı (Antikolonyalizm); Sömürge Söylemi; Avrupamerkezcilik; Sömürgecilik; Özne; Söylem; Temsil

Öne Çıkanlar

- Sömürgecilik, fiziksel şiddete eşlik eden bir ideoloji ya da söylemler ağının yarattığı epistemik şiddetle yapılandırılır.
- Modern Avrupa sömürgeciliği Avrupamerkezci düşünce biçimine dayanır.
- Antikolonyalist düşünce sömürgecilikle yaşıt olsa bile 1950'lerin Üçüncü Dünyacı ve sömürgeleşme (dekolonizasyon) hareketleri içinde söylemsel ve ideolojik açıdan daha fazla güçlenmiştir.
- Edward Said, Gayatri Spivak ve Homi Bhabha üçlüsüyle anılan postkolonyal eleştiri, maddi ve söylemsel pratik olarak sömürgecilik-emperyalizmin kültür, toplum ve siyaset üzerindeki etkilerini ve sömürgeci söylemi eleştirel biçimde çözümleyen bir inceleme alanı ve düşünce akımıdır.
- Sömürge söylemi kuramı, sömürgeciliğin söylemlerini çözümleyen, sömürgeciliğin etkisini öznenin yıkımı izleğinden öznenin belirsizliğine dek farklı biçimlerde ele alan bir düşünce okuludur ve öznellik, evrensellik eleştirisi, söylem, metin, temsil, bilgi-iktidar gibi kavramsal araçlarla çalışır.

Atıf Bilgisi

Mollaer, Fırat. "Avrupamerkezciği Sorgulamak: Antikolonyalizm, Postkolonyalizm ve Sömürge Söylemi Kuramının Birikimi". *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 9-36.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565756>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	12 Ekim 2024
Kabul Tarihi	07 Mart 2025
Yayın Tarihi	25 Mart 2025
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
S. Kalkınma Amaçları	10 Eşitsizliklerin Azaltılması 16 Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar
Lisans	CC BY-NC 4.0



Questioning Eurocentrism: Anti-Colonialism, Postcolonialism and Colonial Discourse Theory

Firat Mollaer

0000-0002-5415-5281

Bursa Uludağ University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science and Public Administration, Bursa, Türkiye

ror.org/03tg3eb07

firatmollaer@uludag.edu.tr

Abstract

The objective of this study is to make an intellectual contribution to the ongoing discourse surrounding the subjects of colonialism and Eurocentrism. These issues have resurfaced as a result of the continued significance the Palestinian question. The paper proposes that critical thought should follow three main lines and analyze their interrelations. The first is “anticolonialism theory”, which emerged with the works of Aime Césaire’s *Discourse on Colonialism* and Frantz Fanon’s *The Damned of the Earth*, two pioneering works in the field of anticolonialist thought that contributed to a global revolutionary wave in the 1950s; the second is “postcolonial theory”, which began with the publication of Edward Said’s *Orientalism* in 1978 and developed further with the works of Gayatri Spivak and Homi Bhabha; the third is “colonial discourse theory”, which draws inspiration from these schools, is often used interchangeably with postcolonial theory and analyzes colonialism from a discursive perspective. The present study to demonstrate both the commonalities and the discontinuities between these three strands. A central assertion of the the study is that the subject destruction theme of anticolonialism which draws upon Hegelian Marxist thought while analyzing colonialism, has undergone a gradual shift and a complet dissolution in the latest exponents of postcolonial theory. This transformation can be understood as a shift from a material or infrastructural analysis of colonialism towards a discourse-based approach. The study structured as follows: Firstly, it is demonstrated how Eurocentrism is an established problem in two masters of European thought and the necessity of questioning Eurocentrism is justified. Secondly, we distinguish the modernity of colonialism, demonstrating that it has been defined as a modern machine for nearly five centuries and should be seen as an integral part of the modern Leviathan. Finally, we address colonial discourses and analyze the theoretical divergence from anticolonialism's trajectory of subject destruction to the context of subjectivity and ambiguity in postcolonial theory. The study concludes that a critique of Eurocentrism should both draw on and go beyond postcolonial theory. A comprehensive and effective critique of Eurocentrism should be based on a framework of material analysis that transcends the culturalist framework of postcolonial theory.

Keywords

Political Theory; Postcolonial Theory; Anticolonialism; Colonial Discourse; Eurocentrism; Colonialism; Discourse; Subject; Representation

Highlights

- Colonialism is characterised by a structural element of epistemic violence which is defined created by a network of ideologies or discourses that accompany physical violence.
- Modern European colonialism is predicted on Eurocentric thinking.
- Although anticolonialist thought can be traced back to the emergence of colonialism, itself, it became discursively and ideologically more powerful within the Third Worldist and decolonization movements of the 1950s.
- Postcolonial criticism, which is theorized by Edward Said, Gayatri Spivak and Homi Bhabha, is both a field of study and a movement of thought that critically analyzes the effects of colonialism-imperialism on culture, society and politics as a material and discursive practice and colonial discourse.
- The theory of colonial discourse is a school of thought that analyzes the discourses of colonialism, and deals with the impact of colonialism in different ways, from the destruction of the subject to the ambiguity of the subject, and works with conceptual tools such as subjectivity, critique of universality, discourse, text, representation and knowledge-power.

Citation

Mollaer, Firat. "Questioning Eurocentrism: Anti-Colonialism, Postcolonialism and Colonial Discourse Theory". *Eskiyeni* 56 (March 2025), 09-36.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565756>

Article Information

<i>Date of submission</i>	12 October 2024
<i>Date of acceptance</i>	07 March 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	10 Reducing Inequalities 16 Peace, Justice and Strong Institutions
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

İsrail'in 7 Ekim 2023'den itibaren Filistin'i yeniden işgal etmesinin yarattığı insani yıkım bir dönüm noktası olarak kabul edilmeli. İsrail şiddetinin uluslararası hukuk açısından nasıl tanımlanacağı konusunda insan hakları mücadeleleri sürerken kuramsal çalışmaya düşen etik-politik görev, bir etnik temizliğin modern Batının kurucu söylemlerinden yararlanarak nasıl gerçekleştirilebildiğini tarihsel ve düşünsel bir temelde açıklamak olmalıdır.

Bu sorgulamanın anahtar kavramı olan Siyonizm, modern Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizminin bir uzantısıdır (Said, 2023, 151-201). Siyonizmin etkinliği modern Avrupa tarihini derinden biçimlendiren sömürgecilik-emperyalizmin¹ henüz sona ermediği anlamına gelir. Kuramsal açıdan bakıldığında, can alıcı nokta, sömürgeci-emperyalist egemen ideolojinin kültürcü boyutunu oluşturan Avrupamerkezcilik aracılığıyla modern Avrupa düşüncesinde düğümlenmektedir. Avrupamerkezcilik, Avrupa'nın sömürgeci-emperyalist yayılmasında etkili olan kültürel üstünlük söylemi ve ideolojisidir (Amin, 1993, 98; Said, 2016, 285). O halde yıkımı açıklamaya çalışan eleştirel kuramsal sorgulama, sömürgecilik-emperyalizmin ideolojik ve söylemsel kaynaklarından işe başlamalıdır.

Tartışmalı bir kavram olan postkolonyalizm işte bu noktada devreye girer.² Başlangıç düzeyindeki çözümlemede, postkolonyal sözcüğünü, en geniş anlamıyla, antikolonializmden sömürge söylemi kuramına sömürgeci düşüncüyü açığa çıkarmaya çalışan eleştirel bir akım olarak kullanıyoruz. Postkolonyal, bu anlamıyla, sömürgecilik ve emperyalizmin “bıraktığı mirasın hem içinde hem de aleyhine” işleyen söylem ve pratikleri çözümlediğinden eleştirel sözdağarcığının anahtar kelimelerinden biri haline gelmiştir (Parker, 2018, 244).

Postkolonyal eleştiri, modern dönemde Kant'tan Marx ve Frankfurt Okulu'na tanımlanmış bir eleştiri anlayışından farklı, kendine özgü bir eleştiri çizgisidir. Postkolonyal eleştiri, (i) sömürgecilik ve emperyalizmin sonucunda ortaya çıkan, (ii) klasik modern toplum, modernlik, kapitalizm eleştirilerinden farklılaşan, (iii) modern Batı toplumunu çözümleyen kavramsal araçlarla bütünüyle açıklanamayacak bir sömürge toplumu gerçekliğini ileri süren, (iv) sömüren-sömürülen arasındaki ilişkileri, sömürgeciliğin sömürülenin öznelliğini nasıl biçimlendirdiğini, sömürülenin sömürgecilik tarafından nasıl içerildiğini ve sömürgecilik söyleminin sömürüleni indirgeyerek nasıl kurduğunu sorgulayan ve bu bağlamda sömürge söylemi kuramı ile kesişen bir eleştirel birikimdir.

Postkolonyal eleştirmenler, Avrupamerkezci düşüncenin bir silaha (“epistemik şiddet”)e nasıl dönüştüğünü, evrensel özne, bilinç, insanlık ve uygarlıktan söz ederken

¹ Bu iki kavramı bir arada kullanmamızın nedeni pratikte çoğu zaman iç içe geçmiş olmalarıdır. Fakat yine de iki kavram arasında kuramsal bir ayrım da söz konusudur: Emperyalizm, “uzak topraklara tahakküm eden egemen metropolün uygulama, kuram ve tavırları”; sömürgecilik ise “uzak topraklarda yerleşim yerleri kurulması” anlamına gelir (Said, 2016, 40).

² Postkolonyalizm terimiyle ilgili en temel sorun “post” ön ekinin sömürgeciliğin bittiği bir dönemi ima ediyor olmasıdır. Bir akım olarak postkolonyalizmin sorunu ise sömürgeciliğin açıklanmasını söylemsel çözümlemeye indirgeyen güçlü bir kuramsal eğilim tarafından biçimlendirilmiş olmasıdır. Bu nedenle kuramın öncüsü kabul edilen Edward Said bile postkolonyalizm teriminden ve akımından hoşnutsuzluğunu ifade etmiştir (Ibish, 2002).

aslında nasıl tikel kaldığını ortaya koyup Avrupa *ideasının* “taşralı” yapısına işaret ederler (Chakrabarty, 2012, 25). Dolayısıyla postkolonyal eleştirinin biçimini ya da üslubunu göstermek üzere Avrupa düşüncesinin iki kurucu filozofunu ve bir edebiyatçısını ele alarak başlayalım. Hegel, Husserl ve Conrad hem Avrupa fikri ve düzeninin kuruluşu açısından belirleyici olan iki yüzyıla ışık tutmaları hem de Şarkiyatçı düşüncenin felsefi gücünü yansıtan Alman düşünce geleneğinin öncüleri olmaları anlamında temsil edici örnekler sunarlar.

1. Avrupamerkezciliğin Eleştirisine Doğru

Hegel (1770-1831) *Tinin Görüngübilimi* kitabını 1807’de Napolyon orduları Avrupa içlerine doğru yürürken bitirir. Bilincin deneyimini konu edinen bu kitap, görüngübilim (fenomenoloji) yazınının kaynak yapıtlarından biridir. Hegel tarih kavramını felsefesinin merkezine yerleştiren bir filozof olarak kitabın önsözünde “çağımız” der, “bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı”dır (Hegel, 2011, 13). Ana fikir, modernliğin şafağında yeni bir hakikat kavramına ulaşmaktır. Bunun için, doğuş çağında modern olanın düşünsel haritası çıkarılmalı, yeniden yapılandırmaya özne ve bilinçten başlanmalıdır. Başka bir deyişle, metafiziğin töz kavramı özne olarak ele alınacak ve bilincin deneyiminin bilimi ortaya konulacaktır. Hegel’e göre, töz, kendinde taşıdığı bir iç zorunluluk nedeniyle, kendi oluş sürecini özne olarak belirler ve öz bilinçli Tin olarak kendi kendini bütünler (Hegel, 2011, 88). Çünkü “Gerçek bütündür. Bütün ise ancak kendi açınımlı yoluyla kendini tamamlayan özdür” (Hegel, 2011, 18). Bilinç, hakikatin bütününe varmaya, kendini bütün aracılığıyla ve bütün olarak tanımayı arzulayan açınımlı yoluyla kendini tamamlamaya girer. Bu yolculukta, yalın ve kendisi hakkında farkındalık taşımayan bilinç aşamalarından öz bilince doğru ilerler; öz bilince ilerledikçe özündeki özgürlüğü ortaya çıkarır ve baştaki soyut evrensel konumunu aşarak somut evrensellik kazanır. Dolayısıyla Hegel’in felsefi anlatısı, özgürlüğü somut olarak gerekçelendirmeye yönelir.

Buraya kadar, Hegel’in liberal düşmanlarının yorumunun aksine bir özgürlük filozofu olduğu anlaşılmıştır. Fakat 1950’lerdeki öncüleriyle birlikte geniş anlamıyla tanımladığımız postkolonyal eleştiri şu tür sorulardan hareket eder: Hangi bilinç, hangi evrensellik, hangi özgürlük? Hegel Fransız Devrimi sonrasında özgürlük bilincine yönelik ilerleyiş üzerine yazarken köleler ayaklanmış ve bir cumhuriyet kurmuşlardı. Konu bilinç ise Haiti Devrimi Hegel’in ele aldığı kölelikten özgürlüğe doğru giden bir bilinci, özgürlükse kölelikten kurtuluşu ve etkin insanlar haline gelmeyi, evrensellik ise insanlığın ortak siyasal birikimine kaydedilmesi gereken somut evrensellik sağlanmış ya da yaratmıştı. Bu nedenle, sonraki yüzyılda Aimé Césaire gibi sömürgecilik eleştirmenleri, Haiti Devrimi’ni kölelikten özgürlüğe ilerleyişin başat örneği olarak görecektlerdi. Oysa Hegel bütün bunlara kayıtsız kaldı. Hegel’in meşhur Evrensel tarihinde Haiti yer almadığından postkolonyal eleştiri filozofun suskunluğunu soruşturur: “Okuryazar Avrupalılar’ın hepsi gibi Hegel’in de Haiti hakkında bir şeyler bildiği su götürmez bir gerçekse, metinlerinde niçin daha açık bir tartışma yok?.. Haiti Devrimi’nin fiilen susturulmasından Hegel’in kendisi ne ölçüde sorumludur?” (Buck-Morss, 2012, 28). Dahası bu bağlamda Avrupa sömürgeciliği ile Avrupa düşüncesi arasında bir suç ortaklığından söz edebilir miyiz? 1790 yılında Haiti Devrimi ile sonuçlanacak ayaklanmalar başladığında Fransız sömürgeci La Barre yazdığı mektupta “Özgürlük,

zencilerin akıllarının alamayacağı bir rüya” diyordu (Trouillot, 2015, 99). Hegel’in kitabı ile Fransız sömürgecinin mektubu arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?

İkinci felsefi bağlam, Edmund Husserl ve ünlü kriz kavramı. Husserl (1859-1938) kıta Avrupası’nın en önemli düşünsel geleneklerinden biri olan fenomenolojiyi bilgi eleştirisi açısından yeniden kurmaya çalışır. Bu konudaki ilk çalışmalarından biri olan *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*’te (1907) temel amacı, “şeylerin kendisine ulaşan bir bilginin olanaklılığına ilişkin refleksiyonun içine düştüğü sıkıntılar”dır. Bu sorunlar ortadan kaldırıldığında “kendinde şeyler”i düzenleyen kurallar, “bizim düşünüşümüzün yasaları” olarak belirlenebilecektir (Husserl, 2017, 1). Husserl, fenomenolojik düşüncenin temellerini attığı diğer çalışması olan *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*’nin (1911) son bölümünde *belle époque* olarak adlandırılan ve Fransa-Prusya Savaşı’ndan Birinci Dünya Savaşı’na (1871-1914) kadar süren tarihsel dönemden, yani Avrupalı aydının iyimser bilinciyle yazmaktadır: “Çağımızın bir çöküntü çağı olduğu söyleniyor. Ben bu taşlamayı doğru bulmuyorum. Tarihte, bu kadar çok sayıda çalışan güçleri harekete getiren ve işlerinde bu kadar başarı kazanan bir çağla karşılaşmıyoruz... Benim kanım şudur ki, bizim çağımız kendine düşen ödev bakımından büyük bir çağdır” (Husserl, 2020: 86).

Husserl’in *belle époque* dünyasının, sömürgeci yayılmanın Avrupa’ya “güzel günler” getiren bir tarihsel dönem anlamına geldiğini öğrenmek için 1950’lerin sömürgecilik eleştirmenlerini beklemeye bile gerek yok. Çağdaş Stefan Zweig’a göre *belle époque* “liberal ülkücülük”le (idealizmle) tükenmiş bir “güvenlik çağı”dır: “Çünkü aşırı iyimserliklerimiz, savaş sorununu ve moral alanda getireceklerini görmemize engeldi” (Zweig, 1971, 227). Gerçekten sömürgelerde soykırıma varan Avrupalı katliamlar *belle époque*’un huzurlu burjuva dünyasını tam ortasından parçalayan bir hayalet gibi oradaydı.³ 1800 yılında dünyanın % 35’i, 1878’de % 67’si 1914’te % 85’i Avrupa yayılmacılığının alanı haline gelmiştir (Magdoff, 1978, 29, 35). Sömürgeci Britanya’nın 1870’lere kadar fazla değişmeden kalan ve 1887’de 32 milyon sterlin olan askeri harcamaları 1914’te 77 milyona çıkmıştı (Hobsbawm, 2020, 331). Bu gidişat, bir sömürgeci imparatorluklar çağı olan *belle époque*’un dünya savaşıyla bitmesine neden olacaktır.

1910’ların Husserl’ine göreyse çağın temel sorunu “kuşkucu olumsuzluk”tur: Felsefenin kesinliğini kurup onu gerçeklik düzeyine yükseltecek bir köktencilik bu olumsuzluğun panzehiri olacaktır. Köktencilüğün anlamı asıl kaynağa dönüşür: “Felsefe, özü gereği, hakiki başlangıçların, kaynakların ‘*rizomata panton*’un (her şeyin kökü) bir bilimidir” (Husserl, 2020, 86-87). Bu yeni başlangıç, Husserl düşüncesinin son dönemlerinde “kriz” olarak yeniden ortaya çıkar. Kriz, Yunanca kök anlamı (krinein) açısından bakıldığında, yeni yargıların oluşturulması aracılığıyla yeni başlangıçları ifade eden bir sözcüktür. Kritik, bu anlamıyla, bir kriz dönemine ve “karar”ı işaret eder (Starobinski, 2010, 13). Fakat krizde olan kimdir, kim karar verip hakiki başlangıçlarla yola koyulmalıdır, sözü edilen bilinç kimin bilincidir?

Bu soruların cevapları, Husserl fenomenolojisinde bir dönüşüm olarak anlaşılan son dönem çalışmasında açıklık kazanır. Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*’de (1935)

³ Bu dönemden alınacak iki tarihsel kesit bile bunu gösterebilir: Sadece Belçika sömürgeciliğinin Kongo’daki katliamları 10 milyondan fazla insanın ölümüne neden olmuş; İngiliz sömürgeciliğinin Güney Afrika’daki Boer Savaşları sonucunda on binlerce insan işgalci İngiliz ordusuna karşı savunmada ya da İngilizler tarafından kurulan toplama kamplarında ölmüştür.

Hegel'in başlangıç düşüncesini farklı koşullarda yeniden ele alır. Hegel modernliğin şafağında bir modernlik bilinciyle yazarken, Husserl yaklaşık bir yüzyıl sonra bu kez kasvetli bir bunalım döneminde konuşur. *Tinin Görüngübilimi* "bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı"nda kaleme alınmışken, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden kısa bir süre önce Avrupa "kriz"ini değerlendirir. Husserl'in son dönem çalışmasında kültür sorunu "yaşam dünyası" (Lebenswelt) kavramıyla girer. Dolayısıyla "hakiki başlangıçlar"ı yapacak olan öznenin niteliği açıklığa kavuşur: Avrupa.

Bir dünya savaşıyla ekonomik krize tanıklık eden, faşizmin tırmadığını gören Avrupalı aydınının önceki iyimserliği bir kenara bırakılmıştır. Husserl doludizgin faşizme koşan Avrupa'nın ortasında "Avrupa'nın hastalanması"nda (Avrupa'nın) kendisinin de suçlu olduğunu teslim ederek başlar (Husserl, 1994, 32). Fakat yapılması gereken şey, Avrupa'nın "tinsel Gestalt"ını belirlemektir. Bir tinsel Avrupa özünü köktenci biçimde yeniden bulursak sorun çözülür. Konuyu soyut(lamacı) bir bakış açısından ele alırsak Husserl'in felsefi tasarısı ile postkolonyal eleştiri arasındaki bağlantıyı bütün açıklığıyla kuramayız. Tasarı, Avrupa "öz"ünün bir dışlama ilkesi ile yaşama geçtiği aşamada somutlaşmaya başlayacaktır. Husserl, Hegel gibi, "evrensel insanlığın bakış açısından yeni bir insanlık çağı"na geçişten bahseder. Ne var ki, metnin bir yerinde, yeni ("hakiki") başlangıç ve "Avrupa'nın tinsel Gestalt"ının oluşturulmasının Avrupalı-olmayan aracılığıyla nasıl oluşturulduğunu tüm çıplaklığıyla kavrayacak bir bakış açısına kavuşuruz: "Şu soruyu soralım: Avrupa'nın tinsel Gestalt'ı nasıl belirlenmektedir?.. İngiliz sömürgeleri, Amerika Birleşik Devletleri vb. tinsel anlamda besbelli Avrupa'ya aittir, ama Eskimolar ya da yıllık canlı hayvan pazarındaki Kızılderililer ya da durmadan Avrupa'da oradan oraya göçen çingeneler değil" (Husserl, 1994, 35-36). Avrupa derken, bundan böyle, "tinsel bir yaşam, eylem, yaratma" kastedilmektedir. Bu noktada, 17. yüzyılın sonlarına doğru yazdığı *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'sinde Kuzey Amerika'nın sömürgeleştirilmesine destek veren İngiliz liberali John Locke'un ruhu, yüzyıllar sonra Avrupa'yı kurtarmaya çalışan Yahudi bir filozofta yeniden vücut bulmuş gibidir (Losurdo, 2017, 37-44). Ayrıca konu yaratıcılık olduğunda ve Avrupa'nın -yaratıcılık temelindeki- "doğuştan ereklilik"i anlaşılacak istendiğinde, adres, Avrupamerkezciliğin ayrılmaz parçasına dönüşen eski Yunan "kökü"dür (Amin, 1993, 98-108): Avrupa kendi köklerinden yükselmek için "tinsel Avrupa'nın doğum yeri" olan eski Yunan'dan yeniden başlamalıdır (Husserl, 1994, 40-41).

Doğrusu, Husserl'in "yaşlı" Avrupa'nın krizine aradığı çözüm sömürgeci söylem içinde çoktan bulunmuştu. "Yunan mucizesi" söylemi "Avrupa mucizesi"ni güçlendirmek için birkaç yüzyıl önce icad edilmiştir. Konuya Martin Bernal'in modern Avrupamerkezciliğin kuruluşunu eski Yunan söylemi üzerinden gösterdiği yapıtı *Kara Atena'nın* (1987) mercaklerinden bakarsak, Husserlci tinsel öz saptaması bambaşka bir eleştirel ışık altında görünmeye başlar. Bernal, eski Yunan'ı Avrupa uygarlığının özü olarak icad eden Helenizm'in Avrupamerkezciliğin kurucu ögesi haline geldiği modern süreci çözümler. *Kara Atena'nın* bakış açısından, Husserl'in 1930'ların ortalarındaki kriz çözümünün alt yapısı, eski Yunan'ın Doğulu kaynaklarının silinerek Batılaştırıldığı, Yunan kültürüne dair "Eskiçağ Modeli"nin terkedilip yerini "Ari model"e bıraktığı bir süreç içinde, üstün Avrupalı ırk özü olarak 18. yüzyıl sonundan itibaren yaratılmıştır (Bernal, 2016, 85). Husserl, yüzyıllardır siyasal bir aciliyetle inşa edilen Avrupamerkezci ve Şarkiyatçı söylemin ağları içinde konuşmaktadır (Said, 2013, 61).

Şüphesiz Hegel ve Husserl evrensel düşüncenin üstadları olarak felsefenin *pantheon*'una dahil edilmiştir ama Joseph Conrad (1857-1924) Belçika ve İngiliz sömürgeciliğinin gölgesinde yazılmış *Karanlığın Yüreği*'nde “uygarlık misyonu”ndan söz ettiğinde sorun çok daha çarpıcı bir biçimde karşımıza çıkar. Edebiyat eleştirisinin parlak kalemi Terry Eagleton *Eleştiri ve İdeoloji*'de bunu keskin biçimde ifade eder: “Conrad'ın metinlerinde (bu) ideolojik konjonktür, son kertede hizmet ettiği İngiliz kapitalizminin emperyalist niteliği tarafından belirlenir” (Eagleton, 1985, 173). Avrupamerkezciliğin başat söylemi olan “uygarlık”ın yüzyıllara dayanan mirası, Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizmini “ilkel”lere (ya da “barbar”lara) ahlaki görevi gereği uygarlık götüren Avrupa imajının desteklenip pekiştirilmesinde bugüne kadar etkili olmuştur. Conrad'ın romanındaki “beyaz adamın yükü” söylemi, sömürgeci suçları ahlaki bir kılıfa sokmakta filozoflarımızdan çok daha fütürsuzdur. Buna göre, sömürgecilik, salt fiziksel gücün yıkımı olarak anlaşılmamalıdır, onun ancak belli bir kısmı fiziksel güçle ilgilidir: Sömürgeciliğin temelinde yer alan “ahlaki ve entelektüel unsurlar söz konusudur. Bu unsurlar, bilim, erdem, ahlak ve genel bir felsefeden devşirilen argümanlarla birlikte, güç kullanımını... hızlandırır” (Said, 2023, 169).

Dikkat çekici olan, bu ahlaki sorumluluk söyleminin sömürgeci bir amentüye dönüşmüş olmasıdır: “Beyaz adamın yükü”, Rudyard Kipling'in Conrad'ın romanıyla aynı yıl, üstelik aynı başlıkla yayımlanan ve ABD emperyalizmini desteklediği şiirinde de yer almıştır. Aynı dönemde -sonradan verilecek adıyla- Britanya Kraliyet Antropoloji Enstitüsü bu söylemi sorgulamadan kabul etmiştir (Feuchtwang, 2008, 90). Dahası, bu söylem sadece İngiliz sömürgeciliği tarafından değil, Hollanda sömürgeciliği tarafından da sahiplenilmiştir. 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında sömürgeci Hollanda Devleti adına çalışmış olan Şarkiyatçı Snouck Hurgronje sömürgeci tahakkümü meşrulaştıracak biçimde “yerlileri daha yüksek bir uygarlık düzeyine çıkartarak haklı çıkmak”tan bahseder (Aktaran: Asad, 2008, 138).

Son olarak, bu söylemi, 1910'lara doğru emperyalist siyasetçilerin dilinde görürüz. Arthur Balfour, Birleşik Krallık Muhafazakâr Partisi'nin başkanyken sömürgeler üzerine yaptığı bir konuşmada, sömürgeciliğin görünüşte “aşâğılık” fakat iyi düşünüldüğünde hem sömürenin hem de sömürülenin yararına olan bir görev olduğunu “beyaz adamın yükü” söyleminin kalıpları içinde dile getirir (Magdoff, 1997, 139-140). Bilindiği gibi, Balfour, dış işleri bakanlığı görevi sırasında (1917), İsrail'in Filistin topraklarında işgalci bir güç olarak kurulmasına giden yoldaki taşları döşeyen Balfour Deklerasyonu'nun mimarıdır. Bu söylem, Siyonizmin savunucuları tarafından, Ortadoğunun büyük modernleştiricisi İsrail'in ilerici uygarlık yükü söylemiyle birleştirilecektir (Said, 2023, 151-201). Dolayısıyla Avrupamerkezci düşünce ve söylemlerin sorgulanmasının teorik ve pratik gerekçeleri ortadan kalkmamıştır. Avrupamerkezciliği temel alan sömürgecilik ve emperyalizm uluslararası sistemin geçirdiği bütün değişikliklere rağmen kan emici yaşamına devam etmektedir.

2. Sömürgeci Leviathan: Sömürgeci/Emperyalist Makinenin Modernliği

Modern Avrupa sömürgeciliğinin ortaya çıkışında Portekiz ve İspanya'nın Afrika ve Amerika kıtalarındaki yayılması bir dönüm noktası olarak kabul edilir (Hall, 1995, 281; Fisher, 2007, 19). Tarihsel başlangıç noktasından daha önemli olan, Avrupa

sömürgeciliğinin kökleri 17. yüzyıla giden ve yayılcılık olarak tanımlanan modern bir dünya modelini temel almasıdır. 19. yüzyılda bir bilimsel kurama dönüştürülen yayılcılık, “iki parçalı bir dünya kavrayış”ı ile “İçeri ve Dışarı (ya da Merkez ve Çevre) arasındaki yayılcı ayırım”a dayanır. Yayılcılığın ideolojik anlamına göre, insanlığın büyük çoğunluğu özgünlük ve yaratıcılıktan uzaktır; yalnızca birkaç insan topluluğu ya da kültür yaratıcıdır ve ilerleme merkezden çevreye doğru gerçekleşir (Blaut, 2012, 75).

Modern Avrupa sömürgeciliği, yapısal sömürü ve tahakküm pratiklerinin derinleşerek iç içe geçtiği, yıkıcı ve kurucu bir egemenlik rejimidir. Modern egemenlik sömürgecilikle tarihsel-kuramsal olarak kesişir. Kuşkusuz sömürgeci egemenlik, modern egemenliğe tanımını veren 17. yüzyıl İngiliz siyaset filozofu Thomas Hobbes’un bir toplum sözleşmesine ve yurttaşların ya da çokluğun rızasına dayanan meşru egemenliğinden epey farklıdır. Sömürge toplumunun kuruluşunun bir toplum sözleşmesiyle açıklanamayacağına yönelik öngörü, Frantz Fanon’dan itibaren antikolonyalizmin -sömürge toplumunun özgünlüğüne yönelik- savlarının bir parçası olmuştur (Mollaer, 2021, 140). Yine de sömürgeci egemenlik için *Leviathan*’daki soyut tanım geçerlidir: Egemenlik (sömürgeci) devlet makinesinin ruhudur ve bu ruh bedenden ayrılamaz (Hobbes, 2024, 222). Hobbes *Leviathan*’ın girişinde devleti eski yapay ya da modern bir makine olarak tanımlarken sömürgecilikle özdeşleşecek bir imgeyi de haber vermiş oluyordu. Sömürgecilik, neredeyse ortaya çıktığı yüzyıldan bu yana, ruhsuz, insanları ezen ve dizgesel işleyen modern bir makine imgesiyle ilişkilendirilmiştir. Sözümlü ettiğimiz ilişki salt soyut-kuramsal düzlemle sınırlı değildir. Hobbes *Leviathan*’ın modern ekonomi anlayışına adanmış bölümünde, geleneksel yağmacı ticaretin tasfiyesiyle paranın dolaşımına dayanan yeni ekonomi çerçevesinde “devletlerin hareket etmesi ve kollarını gerektiğinde yabancı ülkelere uzatması”ndan bahsettikten hemen sonra “sömürgeler” ve “plantasyonlar”ı ele alır (Hobbes, 2024, 255). Hobbes’un 1640’larda yayımlanan *De Cive* kitabının özenle belirlediği kapağında, Amerikan yerlilerine ilişkin İngiltere’de sömürgeciliğin başlarından itibaren kullanılan “ilkel” ya da “barbar” yerli tasvirlerinin bulunması bu açıdan şaşırtıcı sayılmaz (Skinner, 2018, 114). İngiliz siyaset filozofu, sömürge söylemi kuramında sıkça atıf yapılan ve sömürgeci karşılaşmanın ilk söylemsel örneğini verdiği düşünülen William Shakespeare’in *Fırtına* (1611) oyununun çağdaşdır (Hulme, 1986, 89-134).⁴ Hobbes’un kitaplarını kaleme aldığı tarihlerde Britanya sömürgeciliğinin öncü gücü Britanya Doğu Hindistan Şirketi (meşhur British East India Company) örgüte ticaret tekeli veren imtiyaz anlaşmasıyla çoktan kurulmuş (1600), hatta İngiliz, Portekiz, İspanya ve Hollanda sömürgeci devletleri arasındaki rekabet kızılaşmaya, bazense sömürgeci çıkar ortaklıkları kurulmaya başlamıştı (Hill, 2015, 108). Modern devlet ve egemenlik kavramlarının mucidi olarak tanınan Hobbes yazı hayatına başlarken ekonominin ve artık ondan ayrılamaz olan sömürgelerin durumu buydu.

⁴ Fransız psikanalist Octavio Mannoni’nin sömürgeciliği “bağımlılık kompleksi”yle açıkladığı *Sömürgeleştirmenin Psikolojisi* (1950) kitabı Shakespeare’in oyunundaki Prospero ve Caliban figürlerinin psikanalistik bir yorumuna dayanır. Bu kitap antikolonyalizmin iki büyük öncüsü olan Césaire (*Sömürgecilik Üzerine Söylev*) ve Fanon (*Siyah Deri Beyaz Maskeler*) tarafından sömürgeciliği sömürülenin bağımlılık psikolojisine indirgediği ve bağımlılık psikolojisini -bir tarihsel olgu olarak sömürgeciliğin bağımsız olarak sömürülenin doğasına atfettiği için eleştirilmiştir (Mollaer, 2021, 119).

Modern sömürgeciliğin yıkıcı yeniliği, İspanyol sömürgeciliğinin tanıdığı Bartolomé de las Casas'ın 16. yüzyılın ortasında tarihlenen *Yerlilerin Gözyaşları* kitabından itibaren gözlemlenmiştir (Bartolomé de las Casas, 2011, 23; Akal, 1997, 104-151). İspanyol Dominiken papazı, İspanya'ya aktarılan zenginliğin "acımasızca yürütülen bir kölelik", "mülkiyet hırsızlığı" ve "mezar soygunculuğu"na dayandığını söyler ve modern sömürgeciliğin acımasız yeniliğini ortaya koymaya çalışan bir tutumla yazar (Bartolomé de las Casas, 2011, 15). *Yerlilerin Gözyaşları*'nın bu ifadeleri, yakın dönemde, sömürgeciliğin köleci üretim düzenini, hammadde arayışını ve devlet zoruyla güç birliği yapmış tekeli sermayeyi temel aldığını anlatmak için yeni terimlerle dile getirilecektir. Fakat Bartolomé de las Casas'ın (1484-1566) gözlemleri, bundan önce, çağdaşı Michel de Montaigne (1533-1592) tarafından da desteklenir. *Denemeler*'in (1580) "bize benzemiyorlar diye barbar diyemeyiz onlara; çünkü barbarlıktan yana onları her bakımdan aşmaktayız" diye yazdığı "Yamyamlar Üzerine" başlıklı bölümü iyi bilinir (Montaigne, 2021, 148). Montaigne, kitabının Amerika'nın sömürgeleştirilmesiyle ilgili bir bölümünde "Aşağılık makine zaferleri bunlar!" diye yazar: "Hiçbir zaman kazanç tutkusu, haksız sömürü insanları böylesi korkunç bir kinle birbirine düşürmemiş, bu kadar yürek acısı kıyımlara yol açmamıştır" (Montaigne, 2021, 71). *Yerlilerin Gözyaşları*'ndan (1542) *Denemeler*'e (1580), 16. yüzyılda sömürgeciliğin modernliğine yönelik bilinç gelişim halindedir. Söz konusu "makine" bundan böyle modern bir makinedir ve eski sömürgecilik ile modern sömürgecilik arasındaki fark, eski makineler ile modern makineler arasındaki farklılıkla karşılaştırılabilir.

Modern sömürü ve tahakküm düzeneklerinin farklılığı savı, *belle époque* sonlarına doğru gelişen emperyalizm çalışmalarında kuramsal olarak daha fazla derinleştirilmiştir. John Atkinson Hobson'un *Emperyalizm* (1902) incelemesi, "yeni emperyalizm"e yönelik iktisadi açıklamanın ya da "iktisadi emperyalizm" savının ilk örneklerinden biridir. Hobson, "kapitalist sınıfın mali (finansal) çıkarlarının 'emperyal makine'nin yöneticisi" olduğunu iddia eder. Hobson'a göre, emperyalizm kapitalist üretim biçimini sürdürürken yapılacak toplumsal düzeltimlerle iyileştirilebilir (Magdoff, 1978, 39-40). Lenin ise, Marksist emperyalizm incelemelerinde bir klasik haline gelen kitabında (1916) bu reformist savı karşısına alır. Lenin, 1916'da yazdığı *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* kitabında, yalın bir biçimde, kapitalist ekonomik temel var oldukça emperyalist savaşların kaçınılmaz olduğunu söyler (Lenin, 1969, 12, 15); Rudolf Hilferding'in alt başlığı "kapitalist gelişmenin son aşaması üzerine bir inceleme" olan *Mali Sermaye* (Das Finanzkapital) adlı çalışmasından yola çıkarak "kapitalist emperyalizm çağı" savını geliştirir (Lenin, 1969, 106). Lenin'in küçük kitabı, *belle époque* çağındaki Avrupa gönencinin sömürge politikalarına nasıl organik olarak bağlı olduğunu ve bu çağa son veren I. Dünya Savaşı'nın dünya kapitalist ekonomisinin uluslararası ilişkileri tablosu içinde kavranması gereken emperyalist bir savaş olduğunu ortaya koyan öncü bir çalışmadır. Bununla birlikte, Lenin, kapitalizmin yeni aşaması olan kapitalist emperyalizmin özelliğini tekellecilik ve sermaye ihracı olarak belirlerken, tartışmalı bir biçimde, eski kapitalizmin serbest rekabetin ve emtia ihracının hüküm sürdüğü bir aşamaya ait olduğunu iddia eder (Lenin, 1969, 77).

Lenin'in yarattığı kuramsal-politik devrim bir yana, sorun buradaki karşılaştırmanın tarihsel açıklayıcılığındadır. Hem sonraki sömürgecilik çalışmalarından hem de kapitalizmin gelişimiyle ilgili yeni kuramlardan biliyoruz ki, modern sömürgeciliğin

kapitalizmle ortak yaşamı çok daha önce ortaya çıkmıştır. Modern sömürgecilik, modernlik ile kapitalizmin doğuşundan yalıtılarak ele alınması son derece güç bir tarihsel olgudur. Sömürgeci İngiltere'nin siyasal ve ekonomik devrimleri üzerine yazan Christopher Hill şuna dikkat çeker: “Sanayi Devrimi için ön koşul, büyük ve istikrarlı tekelci sömürge pazarlarıydı” (Hill, 2015, 278). Bunun anlamı, tekelci kapitalizm-sömürgecilik ilişkisinin modernliğin ilk aşamalarına gittiğidir. Keza “modernlik/kolonyallik” (sömürge durumu) üzerine çalışmalarıyla tanınan Walter Mignolo'ya göre, “kolonyallik” (coloniality), 16. yüzyılda tarihlenen, “modernliğin mümkün koşulu ve saklı (karanlık) yüzüdür” (Mignolo, 2011, 1-26). Modernlik ve kapitalizmin kökenine yönelik tüm Avrupamerkezci mitlere karşın, sömürgeciliğin Avrupa'yı kuran bu iki olgunun gelişiminde göz ardı edilemez bir işlev gördüğü, Lenin sonrası sömürgecilik eleştirmenlerinden postkolonyal eleştiriye kadar çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir (Williams, 2020; Bhabra, 2015, 137-158).

3. Sömürgeci Söylemleri Çözümlemek

3.1. Sömürgeciliğin Kuruluşu: Boş Toprak, Dünyalaştırma ve Epistemik Şiddet

Postkolonyal eleştirinün gün yüzüne çıkardığı, sömürgeciliğin kurucu enerjisinin kaynağını oluşturan bir söylemle devam edelim. Sömürgecilik, söylemsel doğuşunu *terra incognita* (bilinmeyen/boş toprak) ve “dünyalaştırma”ya borçludur. Bunun anlamı, sömürgeciliğin -haritacıların haritada bilinmeyen bölgeleri *terra incognita* olarak işaretlemesinde olduğu gibi- işgal ettiği toprağı daha önce hiçbir yerli halkın bulunmadığı bilinmeyen bölge olarak işaretlemesi ya da “yazması”dır.

Modern haritacılıkla yapılan karşılaştırma sömürgecilik tarihini de açıklar: Sömürgecilik, Avrupa yayılmasıyla koşut bir biçimde yükselen, emperyal imgelem genişlemesine eşlik eden ve bir haritada somutlaşan yeni bir dünya kavramını şart koşar. *Karanlığın Yüreği*'nin kahramanı Marlow'un sömürgeleri “emperyal haritaya yerleştirme” ihtiyacının tarihsel nedeni de budur. Marlow, ahlaki uygarlaştırma görevinden söz ettikten hemen sonra bu görevin emperyal alanını çizercesine anlatmaya başlar: “Çocukluğumda haritalara bayılırdım. Güney Amerika'ya, Afrika'ya ya da Avusturalya'ya saatlerce bakıp *yeni yerler keşfetmenin görkeminde* yiter giderdim. Birçok boş yer vardı dünyada o sıralar... Ama bir yer vardı tutkun olduğum - *bilinmeyenlerin en büyüğü*, denebilirse en boşu” (Conrad, 2011, 16).

Sömürgeciliğin ahlaki misyonu ile haritalardaki boş yerler arasında bir bağlantı olmalı: Haritadaki boş yerlere yönelik, sömürgeci yayılmayla birlikte şişen emperyal imgelem ve arzu, ahlaki görev söylemindekine benzer bir işlev edinir. Emperyalizm kavramını ekonomik belirlenimcilikten kurtarmak ve emperyalizmin bir iradeye dayandığını göstermek isteyen Said bunu Albert Hirschmann'ın *Tutkular ve Çıkarlar* kitabına göndermeyle biraz açar (Said, 2016, 244). Said'e göre, Hobson, Rosa Luxemburg ve Lenin gibi emperyalizm kuramcıları, emperyalizmi büyük ölçüde iktisadi süreçlere atfederler. Said'in *Kültür ve Emperyalizm* kitabının başlığı burada daha anlaşılır hale gelir: “Benim bu kitapta öne sürdüğüm kuram, kültürün çok önemli, gerçekten vazgeçilmez bir rol oynadığıdır” (Said, 2016, 285).

Ekonomik belirlenimciliğe bilinçli bir muhalefeti anlatan sav şu şekilde de ifade edilebilir: Sömürgecilik salt maddi çıkar ve rasyonellikle açıklanamayacak, yayımla

palazlanan imgelem ve tutkuların alanıdır. Böylece ekonomiye indirgenemeyecek tahakküm arzularının ya da güç-iktidar boyutunun altı kalınca çizilmiş olur (Arendt, 1998, 35). Hannah Arendt'in *Emperyalizm* kitabına epigraf olarak aldığı İngiliz emperyalist politikacı Cecil Rhodes'in "elimde olsa gezegenleri ilhak ederdim" sözü bahsedilen boyutu kalbinden yakalar. Emperyalizm, belli bir noktadan sonra "yayıma uğruna yayılma hareketi"dir (Arendt, 1998, 24). "Boş" haritada "yeni yerler keşfetmenin görkemi"ne dönersek, sömürgeci, eylemini, dünya egemenliği arzularını evrensel (tarafsız) bir sıfır noktasına yerleştiren yenilik söylemiyle gerçekleştirir. Bu söylem, yerli halkın varlığının göz ardı edilmesine, yeni yerleşimcilerle yerli halk arasındaki sömürü -tahakküm ilişkilerinin üzerinin örtülmesine ve sömürgecilik sözcüğünün işaret ettiği baskı düzenlerinin görünmez kılınmasına yol açar.

Boş toprak söylemi, en çarpıcı sonuçlarına sömürgecilik-emperyalizmin söylem ve pratiklerini devralan Siyonizmde ulaşır. Said, *Şarkiyatçılık*'ın ardından kaleme aldığı "Kurbanlarının Bakış Açısından Siyonizm" çalışmasında (1979) Filistinlilerin varlığının boş arazi yaklaşımıyla nasıl yok sayıldığını göstermiştir: "Siyonizm, Filistin'i -tıpkı- Avrupalı emperyalistler gibi- çelişkili biçimde, soysuz ve gözden çıkarılabilir yerlilerle 'dolu', boş bir toprak parçası olarak gördü... Siyonizmin tüm kurucu enerjisi, Filistin'deki 'yerli halk'ın dışlanmış mevcudiyetinden, bir başka deyişle, işlevsel yokluğundan kaynağını alıyordu" (Said, 2023, 172-173). Said'e göre, Püriten sömürgecilerin Amerika'nın boş toprak olduğunu iddia eden görüşüyle benzerlikler taşıyan bu söylem, Siyonizm'in farklı ("Gentile ve Yahudi") yorumlarını birleştiren bir sömürgeci ana fikirdir (Said, 2023, 160, 163). Said Philip Curtin'in *Afrika İmgesi* kitabına atıfla, Afrika'nın sömürgeci paylaşımı sırasında Avrupalıların Afrika'yı boş bir yer olarak göstermelerinden de söz eder (Said, 2016, 272).

Bu "boş"luk emperyalizmin haritalaması ve anlatısı için yaratılmıştır. Emperyalizm toprak sorunu üzerinde düğümlenir ama bunu akla uygun ve haklı bir dizge içinde sunacak bir anlatıya da ihtiyaç duyar. Ekonomik belirlenimciliğe mesafesini bildiğimiz Said, bu noktada, emperyalizmi özel bir ideolojik güçle tanımlar: Emperyalizm anlatıyı tekeline alma gücü ya da iktidarındır (Said, 2016, 58). Boş toprak söylemi ise, bu iki öğeyi (toprak ve anlatı) birbirine bağlar ve akla uygun kılar. Marlow, sömürgeci haritaya yerleştirirken bir yandan da onları anlaşılabilir kılan bir öykünün "zamansallığı" içinde kaydeder (Said, 2016, 218). İsrail başbakanı Golda Meir 1969'da "Filistinli yoktur" dediğinde ve "yerli" sözcüğü suç ve terörizmle özdeşleştirildiğinde bu söylem maddi dünyada işlemekteydi (Said, 2000, 21, 59).

Said, *Kültür ve Emperyalizm*'den (1993) itibaren söz konusu söylemi çözümlemek adına bir kuramsal dönüşümün gerekliliğini vurgulamaya başlamıştır. Said'e göre, bu bağlamda, Marksizm'in Hegelci ve zaman merkezli düşünce geleneğini takip eden György Lukács (*Tarih ve Sınıf Bilinci*) ile politik mekânı göz önünde tutan Antonio Gramsci (*Hapishane Defterleri*) arasında kritik bir kuramsal yol ayrımı bulunmaktadır. İlkinin Hegelci zamansallığına karşılık, ikincisi arazi-alan, ülke toprakları, (tarihsel) bloklar ve bölge gibi sözcüklerle çalışır. Gramsci'nin hegemonya kavramı, "toplumsal tarih ve gerçekliklerin coğrafi çerçevede kavrandığı" bir coğrafi-mekânsal çerçeve içinde yer almaktadır (Said, 2016, 85). Aynı zamanda *Başlangıçlar* adlı bir kitabın yazarı olan Said'in anlatmaya çalıştığı şey, sömürgecilik çözümlemesinin kurma, yaratma ve boş bir yeryüzünde başlangıç

söylemlerini kavramayı mümkün kılacak bir kuramsal değişime ihtiyaç duyduğudur. Çözümleme bir coğrafi duyuyu göz önünde tutmalıdır: “Emperyalizm ve emperyalizmle ortaklık içindeki kültür, hem coğrafyanın önceliğini hem de toprağın denetim altında tutulmasına ilişkin ideolojileri onaylar” (Said, 2016, 120). Emperyalizm, bu nedenle, dünyanın “keşfedilmesi”, haritalandırılması ve böylece kontrol altına alınmasına dayalı bir “coğrafi şiddet edimi”dir (Said, 2016, 289).

Gayatri Spivak’ın Martin Heidgger’in *Sanat Eserinin Kökeni* çalışmasından yola çıkarak geliştirdiği “dünyalaştırma” (worlding) kavramı ele aldığımız sömürgeci söylemi bir başka felsefi hamleyle açma denemesidir: Toprağın denetlenmesi, “boş toprak”ın dünyalaştırılmasıyla “başlar.” Bu kavram, “tanımlanmamış” ya da (yazılı olarak) kayıt altına alınmamış yeryüzünde bir dünyanın “dünyalaşması”dır (Spivak, 1985, 253). Spivak, Hediegger felsefesinde yeryüzü ile dünya aralığının emperyalist tasarımı çözümlenmek için işlevsel olduğunu düşünür. Spivak’ın kavramı, *terra incognita*’nın kartografideki ve modern haritacılıktaki anlamını akla getirir. Çünkü dünyalaştırma “kartografik bir dönüşüm”ü gerektirir: “Bu tür bir yazı yoluyla kayıt altına almanın en çok haritalama gibi faaliyetlerle gerçekleştirildiği açıktır. Sömürgeci dünya haritası üzerinde ve kendi içinde haritalandırarak onu adlandırabilir, adlandırarak onu tanıyabilir ve dolayısıyla onu kontrol edebilirsiniz” (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2007, 226). Spivak bu çalışmasında sonradan epey yankı uyandıran “epistemik şiddet” kavramını da kullanır. Dünyalaştırma, yeryüzü-dünya aralığında bir çekip çıkarma hareketi olduğundan kendi başına şiddettir. Sömürgecinin varlığı ve yok sayılan yerli halk ikiliği bir şiddet aracılığıyla mümkündür. “Emperyal söylemin sömürgeleştirilmiş ‘alan’ (ya da mekân) üzerine yazılması” olarak da tanımlanabilecek (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2007, 226) bu hareket, sömürgeciliğin epistemik kuruluşunu anlatan özel bir şiddet türünü gösterir.

3.2. Özne Yıkımı: Antikolonyalizmin Kaynakları

Postkolonyal eleştiriyi çevreleyen temel izlek özne kavramı olmuştur. Postkolonyal eleştiri, emperyal modern felsefenin muktedir öznesinin soyut bir varlık değil beyaz sömürgeci (özne) olduğunu ileri sürerek evrensellik iddiası taşıyan Avrupalı öznenin somut tikelliğini (“taşrah”lığı) ifşa etmeye çalışır. Buradaki düşünsel kaynak antikolonyalizmdir. Postkolonyal eleştirinin öncüllerini belirleyen antikolonyalizm, sömürgeciliğin şiddetini yerli halkın özne olarak varlığının tahrir edilmesi açısından çözümler. Dolayısıyla özne sorunsalını kavramak için, postkolonyal eleştiriyi de etkileyen antikolonyalizme, Aimé Césaire’nin ve sömürgecilik-karşıtı düşüncenin (Asya, Amerika ve Afrika olmak üzere) üç kıtada birden geliştiği 1950’lerin dünyasına yönelmeliyiz.

Césaire’nin öncü yapıtı *Sömürgecilik Üzerine Söylev* (1950) sömürgeciliğe karşı direnişlerin yükseldiği, yeni bir siyasal gerçeklik olarak Üçüncü Dünya’nın ortaya çıktığı koşullarda kaleme alınmıştır. Kitabın ana fikri, sömürgelelerdeki özne yıkımıdır. Césaire, sömürgecilikle hareketleriyle siyasal özneye dönüşen ama varlığı yüzyıllardır yadsınmış olan bir topluluğu temsil etmek üzere söz alır: “Ben kurnazlıkla içlerine korkunun aşılandığı, kendilerine aşağılık kompleksine sahip olmanın, korkuyla titremenin, diz çökmenin, umutsuzluğa kapılmanın, dalkavukça davranmanın öğretildiği milyonlarca insandan bahsediyorum” (Césaire, 2005, 78).

Sömürgecilik Üzerine Söylev’in çözümleyici bir metinden çok imgeleri devrimci biçimde kullanan bir ozanın yapıtı olduğunu belirtmeliyiz (Mollaer, 2021, 51-52). Yapıtı kuşatan

imge, ilk sömürgecilik eleştirilerinden emperyalizm kuramlarına kadar sürekli gündeme getirilmiş *makine* imgesidir: “Makine, evet, onu hiç gördünüz mü? İnsanları ezmek, öğütmek ve aşağılamak için yapılmış o makineyi gördünüz mü?” (Césaire, 2005, 117). Makinenin adı sömürgeciliktir. Césaire’nin makine imgesi, Marx’ın kapitalizme atfettiği Gotik imgelerinden biri olan vampiri andıran canavar imgesiyle anlaşılabilir. Ortaya çıkan şey, sömürgeleştirilenin özneliğini yok eden canavar sömürge makinesidir.

Sömürgeci makineyi açıklamak için Hegel’e başvurmak ilk bakışta çelişkili görünebilir. Hegel’in antikolonyalizmin manifestosu sayılan Haiti Devrimi’ne kayıtsız kaldığını biliyoruz. Fakat yabancılaşmayla ilgili deneyimleri ifade eden *Tinin Görüngübilimi* antikolonyalizm öncülerini tarafından büyük bir ilgiyle okunmuştur. Césaire, sömürgecilik karşıtı çevrelerde etkili olan Hegel’in felsefesinden esinlenir. Marx aracılığıyla kavranmış Hegel felsefesi sömürgeciliğin nasıl bir toplumsal ilişki olduğunu açıklama imkânı verir (Mollaer, 2021, 19-22). Césaire düşüncesinde sömürgecilik, özne-nesne ilişkisi bağlamında bir yabancılaşma olarak açıklanır. Hegelciliğin öznenin nesneye indirgenmesi, kendi varlığına yabancılaşması, kendi bütünlüğünü kuramaması ve kendi kendisiyle uzlaşmaması sonucunda yaşadığı yabancılaşma gibi felsefi önermeleri sömürge durumundaki toplumsal ilişkileri açıklamaya sevk edilir.

Sömürgecilik Üzerine Söylev’de yabancılaşmayla ilişkili temel kavram “şeyleşme”dir. Césaire, Lukacs’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1923) kitabının “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci” bölümünde Hegel-Marx’tan yola çıkarak geliştirdiği ve kişinin (öznenin) şeye (nesneye) dönüştürüldüğü iktisadi süreci ifade eden şeyleşme kavramını sömürge durumuna uyarlar. Césaire’ye göre sömürgecilik “şeyleşme”dir (Césaire, 2005, 77). Bu kavram, Marx’ın Hegel felsefesinden türettiği “yabancılaşmış emek” ve “meta fetişizmi” kavramlarına uzanır (Marx, 2013, 81-92; Marx, 2003, 73-89). Marx, kapitalist üretim tarzında emeğin yabancılaşmasını ve toplumsal ilişkilerin meta karakteri kazandığını anlatır. Césaire ise, Hegelci-Marksizmin izinde, sömürge toplumunu kapitalizmin eşitsizliklerinin en aşırı sonuçlarının uç verdiği bir şeyleşme durumu olarak ele alır. Sömürgecilik temel olarak “sömürgeci kapitalizm”in ürünüdür (Césaire, 2005, 93). Césaire’nin bakış açısından, sömürgecilik, tıpkı kapitalizm gibi, insanlar arasındaki ilişkileri nesnelere arasındaki ilişkilere dönüştüren bir şeyleşme yapısıdır. Şeyleşme insanın bir nesneye indirgenip insanlığından çıkarılmasıdır ve sömürgecilik bunun çarpıcı bir örneğini verir. Césaire’in yapıtının en çarpıcı bölümleri sömürgeciliğin insanlıktan çıkarıcı etkilerini konu edinir. Sömürgecilik yalnızca ekonomik sömürü anlamını taşımaz; sömürülenin bir özne olarak insanlığını elinden alır. Tahakküm ilişkisi sömürü ilişkisine eklendiğinde sömürgecilik mutlak yıkım sonucuna varır: “Sömürgeci ve sömürge arasında... hiçbir insani ilişki yoktur... yerli bir üretim aracına dönüştüren hakimiyet ve itaat ilişkisi vardır” (Césaire, 2005, 77).

Antikolonyalizm düşüncesi, insani ilişkilerin ya da öznelarasılığın iptal edildiği sömürgeci egemenlik ilişkisini ırkçılığın ilk örneği (prototipi) olarak işaretler. Albert Memmi, antikolonyalizmin öncü metinlerinden biri olan *Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi* (1957) kitabında bu savı etkili biçimde ifade eder: “İrkçılığın dünyanın her yanında sömürgeciliğin bir parçası olması önemli bir olgudur ve hiç de rastlantı değildir. *İrkçılık, kolonyalistle sömürge insanını birbirine bağlayan temel ilişkiyi özetler ve simgeler...* sömürgeciliğin aynı özden gelen parçası olarak ortaya çıkar” (Memmi, 2021,

103, 106). Irkçılığın yapısallığına yönelik kavrayış antikolonyalizm düşünürlerine ırkçılık çözümlerinde sonradan etkili olacak bir yapısal şiddet ve kurumsal ırkçılık sezgisini geliştirme olanağı da sağlamıştır: “Irkçılığı, psikolojik bir kusur, zihinsel bir tuhafılık olarak düşünme alışkanlığı terk edilmelidir” (Fanon, 2017, 72). Gerçekten Du Bois’dan Césaire, Memmi ve Fanon’a sömürgeciliğin suçlarını ifşa eden düşünürlerin nazarında, ırkçılık, Hitler’den çok daha önce sömürgelerde uygulanmış, fakat ancak Avrupa’da sonradan patlak verdiğinde bir skandal olarak kabul görmeye başlamıştır (Césaire, 2005, 70-71, 74; Kelly, 2005, 153). Sömürgecilik, toplama kamplarından kimyasal silahların kullanımına ve nüfusun eşitsiz etnik kategorilere bölünüp ayrımlaştırmasına, bütün yapısal ve “epistemik” şiddet araçlarıyla ırkçılığın modelini oluşturur.

Bu açıklama, sömürge toplumunun modern Batı toplumundan farklılığı varsayımını da aydınlatır. Modern kapitalist toplumdaki “sınıf ırkçılığı”ndan söz eden kuramcılar vardır (Balibar ve Wallerstein, 2023) ama antikolonyalizmin “sömürgeci ırkçılık” kavramı bundan farklıdır. Césaire’nin sonraki çalışmalarında sömürge ilişkilerinin özgülüğü görüşüne vardığı nokta burasıdır. Her ne kadar sömürgeci durum Batı’daki işçi sınıfının koşullarıyla açıklanması zor görünse de, *Sömürgecilik Üzerine Söylev*, işçi sınıfının deneyimleriyle sömürgeleştirilen insanların deneyimleri arasında bir denge tutturmak ister gibidir. Fakat gerek süregiden sömürgecilik karşıtı mücadeleleri gerekse Fransız Komünist Partisi’nin sömürge gerçekliğini kendi özgülüğü içinde değerlendirmeye isteksiz tutumu dengenin sürdürülemez olduğunu ortaya koymuştur. Fransız Komünist Partisi’nin Avrupamerkezci tutumunu eleştirerek istifa ettiğini belgeleyen “Maurice Thorez’e Mektubu”nda (1956) bu geçiş açık biçimde kendisini gösterir. Buradaki yol ayrımı, sömürge durumunun işçi sınıfının bağlı olduğu resmi Marksist öğretisi içinde açıklanıp açıklanamayacağı noktasında belirir. Césaire, bundan böyle, sömürge deneyiminin başka deneyimlere indirgenerek ya da onların bir uzantısı olarak ele alınamayacağı konusunda çok daha kesin konuşur: “Her durumda, açıkça ortaya çıkmıştır ki, bize uygulanan sömürgecilik, siyah insanların ırkçılığa karşı mücadelesi, Fransız işçilerinin Fransız kapitalizmine karşı mücadelesine nazaran çok daha karmaşıktır ve elbette, bütünüyle farklı bir tabiata sahiptir ve hiç bir durumda bu mücadelenin bir parçası, tamamlayıcı bir kısmı olarak ele alınamaz” (Césaire, 2005, 123-124). Başka bir deyişle, antikolonyalizm Hegel’den yola çıksa bile şu gerçeği keşfetmekte gecikmemiştir: Hegel’in modern Batı toplumunu açıklayan özne-nesne ya da efendi-köle ilişkilerindeki karşılıklılık ile sömürgeci ortaya çıkan “bütün bu enkaz, bütün bu harabe, bir monologa indirgenmiş insanlık” (Césaire, 2005, 113) durumundaki bakışsızlık arasında göz ardı edilmesi zor bir farklılık bulunmaktadır.

Frantz Fanon’un *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabı, bu düşünceleri kuramsal olarak geliştirip keskinleştirmesiyle antikolonyalizm yazınında haklı bir üne kavuşmuştur. Césaire’nin lise öğretmenliği sırasında öğrencisi olan Fanon, hocası gibi Fransa’ya bağlı Antiller’den Martinikli bir düşünürdür. Fanon, Césaire’nin sömürgeci özne yıkımı izleğini sürdürür. Fanon’un *Sömürgecilik Üzerine Söylev*’inin ilk baskısından iki sene sonra yayımlanan *Siyah Deri Beyaz Maskeler* (1952) kitabı sömürgeci yabancılaşma sorunu üzerinedir. Çok daha fazla yankı uyandıran ve bir “Üçüncü Dünya Manifestosu” olarak kabul gören *Yeryüzünün Lanetlileri* (1961) ise, özne yıkımı konusunu son derece etkili bir üslup ve çarpıcı imgelerle yeniden gündeme getirir. Bu kitapta, Césaire’nin “içlerine

korkunun aşılandığı, aşağılık kompleksinin öğretildiği (sömürge) insanlar”ı, “yeryüzünün lanetlileri” imgesine dönüşür.

Fanon, sömürgeciliğin insanı nesneye (“lanetliler”e) indirgemesine karşı, psikiyatri, felsefe ve siyasal eylemlilik boyutları bulunan, bilimi, kuramı ve eylemi birleştiren çok yönlü bir mücadeleye girer. Söz konusu mücadele, bir sorun olarak öznenin yıkımı ya da sömürge halkının “kolektif kişiliksizleştirilme”sine odaklanır (Fanon, 2007, 287). Fanon, Césaire ve Memmi’yle sömürge durumunun özgüllüğü varsayımını paylaşır: Sömürge ilişkileri, Batıdaki sınıf ilişkileri temel ölçüt alınarak doğru bir biçimde çözümlenemez. Sömürge “yönetici sınıf” da Marksizmin ekonomik belirlenimci yorumlarıyla açıklanamaz (Fanon, 2007, 46). Sömürge toplumunda sömürü tahakkümle birleşir. Bu çözümleneme, Fanon’un sömürge durumunda Marksizmin devrimci gücü olarak düşünülen işçi sınıfına değil lümpen proletaryaya radikal devrimci güç rolü biçmesine yol açmıştır (Fanon, 2007, 131). Sömürge ilişkileri sadece iktisadi sömürü ilişkileri değil aynı zamanda kültürel-siyasal egemenlik ilişkileridir. Fanon’un kitabının duygusal-siyasal (psikopolitik) çerçevesini oluşturan kavramlardan biri, doğrudan doğruya bütünlüklü bir özneye işaret eden “onur”dur. Fanon, “onurlarının ve egemenliklerinin birbirine eşdeğer olduğunu hemen kavrayan”, özgür ve egemen bir “halk”tan söz eder (Fanon, 2007, 194). Bu nedenle, sömürsüzleşme ekonomik bir programın yanı sıra toplumsal ilişkilerle ilgili bir politikayı da içermelidir (Fanon, 2007, 199).

Fanon’un sömürge durumunun modern Batı toplumunun deneyim ve kategorilerine indirgenemezliği yönündeki ısrarı, sömürgecinin gerçekliğini keskin bir biçimde betimlemesini sağlamıştır. Sömürgeciliğin -Memmi’nin deyişiyle- “aynı özden gelen parçası” olan ve öznenin mutlak yıkımın ifade eden ırkçılık, Fanon düşüncesinde hümanizm kılıfına bürünmüş “Batı burjuvazisinin ırkçılığı” olarak gündemin baş maddesi olmayı sürdürmektedir (Fanon, 2007, 163). Sömürge dünyasının düzenlenişi, ırkçı mantığı temel alan ayrımcılığı ve *Apartheid*’ı yansıtır (Fanon, 2007, 57). Césaire’de sömürgeciliği anlatan başat imge makine ise, Fanon’da “heykel”dir. Fanon bu imgeyi birkaç yerde kullanmıştır ve bununla aynı zamanda sömürgecilerin heykellerini de kastetmiştir. Yine de *Yeryüzünün Lanetlileri*’ni okuyan bir kişi, sömürge dünyasını, donmuş ve kast düzeninin katılığına ulaşmış bir heykeller dünyası olarak yorumlar. Heykel imgesi, somut ve canlı insanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin buharlaştığı, insanların sömürgeci-sömürülen biçiminde toplumsal-siyasal konumlarına acımasızca indirgendiği bir dünyanın resmini sunar: “Bölümlere ayrılmış, hareketsiz, Manici bir dünya, heykeller dünyası” (Fanon, 2007, 57).

Fanon’a göre, toplumsal ilişki kavramının doğasındaki karşılıklılıktan yoksun sömürge dünyası, kendi doğal evrimi içinde ve kısmi düzeltimlerle aşılamaz. Fanoncu düşüncede kolektif şiddet, daima özne yıkımıyla sonuçlanan özne-nesne ilişkilerinin çıkmazının üstesinden gelmenin bir yöntemi olarak anlaşılır. Fanon, sömürsüzleştirmenin bir (sömürülen) varlık biçiminden başka bir (egemen halk) biçime geçiş olduğunu düşündüğünden, siyasal-varoluşsal düzeyde kavranan geniş anlamda bir şiddetten de bahseder. Sömürsüzleştirme, bu anlamıyla, “insanlığın bir ‘tür’ünün yerini bir başkasının almasıdır” (Fanon, 2007, 41). Bununla birlikte, Fanon, sömürsüzleştirmeyi “kökünü kazıma” olarak tanımlarken, bir ulusal kurtuluş mücadelesine dönüşerek sömürsüzleşmeyi başaracak kolektif ve örgütlü şiddetten de söz eder (Fanon, 2007, 41,

63). Fanon'a göre, sömürü ve tahakkümün eşitsizlik, baskı ve ayrımcılığı keskinleştirdiği bu Manici çıplak şiddet dünyasına ancak örgütlü bir şiddetle karşılık verilebilir. Bu noktada sömürgeci makine imgesi bir başka şekilde geri döner: "Sömürgecilik ne düşünen bir makine ne de muhakeme yeteneği olan bir bedendir. Sömürgecilik çıplak şiddettir ve ancak daha büyük bir şiddetle karşılaştığında boyun eğer" (Fanon, 2007, 66). Öte yandan, Fanon, sömürgeci ırkçılığa ek olarak sömürülenin ırkçılığını da ele alır ve eleştirel bir tutumla çözümler. "İrkçılık-karşıtı ırkçılık" uygun bir strateji olamaz (Fanon, 2007, 140). Bu uyarı, Fanon'un sömürgeci özne yıkımını yeni bir hümanizm ve evrenselcilikle olumlu biçimde aşma tasarısıyla uyumludur: Nefretten kaynaklanan ırkçılık-karşıtı ırkçılık, sömürgecilik karşıtı mücadeleyi (sadece) başlatabilir. Ancak sömürgecileştirilenin yapısal siyasal tasarısı ("yeni bir insan tarihini başlatmak" ve "daha ileri bir insanlığı kurma" görevleri) salt olumsuz duyguları temel alamaz; başka bir dünya yaratmanın olumlu içeriklerini sahiplenerek amacına ulaşabilir (Fanon, 2007, 307; Mollaer, 2018, 139-143).

3.3. Kuramsal Dönüşüm? Düşünsel Köprü Olarak Fanon

3. Dünyacı devrimciliğin siyasi ufkunu temsil eden ilk kuşak eleştirmenlere göre, sömürgeciliğin özü, yerli halk açısından özne yıkımına neden olmasıdır. Bu nedenle, sömürü ve tahakküm yapısı olarak sömürgecilik, nesneleşme, yabancılaşma ve şeyleşme gibi, özne-nesne ilişkilerindeki sapmaları anlatan kavramlar aracılığıyla incelenmelidir. Antikolonializm düşünürleri, dönemin Hegelci Marksist ve -insan özne kavramını esas alan- hümanist ruhunu sömürgeciliği açıklamak için seferber ederler. Bu bağlamda, postkolonyalizm (ya da sömürge söylemi kuramı) ile antikolonializm arasında kesin bir süreksizlik olduğu görüşü sıklıkla ifade edilmiştir (Lomba, 2000). Robert Young ise, iki hat arasındaki ortak noktaları arar (Young, 2016, 2). Young, üç kıtaya yayılmış postkolonyal ya da antikolonyal mücadeleleri, hem Üçüncü Dünyacılık terimini kullanmaktan kaçınarak hem de Afrika, Asya ve Latin Amerika Halklarıyla Dayanışma Örgütü'nün 1966 yılında Havana'da düzenlediği ilk konferansın ruhuna atıfla Üç Kıtacılık (Tricontinentalism) olarak ele alır. Buna karşılık, belli bir açıdan bakıldığında postkolonyal kuramın eleştirmenlerinin altını çizdiği süreksizlik vurgusu hiç de yanlış sayılmaz. Postkolonyal kuramın felsefi dayanak noktalarında bir değişikliğin gerçekleştiği yeterince açıktır. 1980'lerden itibaren, temel sorunsal *öznenen özneliliğin inşa edilmesine* doğru bir değişim geçirir. Koşut olarak, Hegelci Marksizm ve hümanizm yerini postyapıcalılık ve anti-hümanizmin başta söylem ve temsil gibi kavramsal araçlarının kullanımına bırakır.

Fakat başkalaşım yadsımaya varan açık bir kuramsal hesaplaşma biçimini almamıştır. Fanon düşüncesi burada iki hat üzerinde bir köprü kurar (ya da kuracak biçimde yorumlanmıştır). Fanon'da bir yandan ilk kuşağın özne yıkımı izleği kendi zirvesine ulaşır, diğer yandansa özneliliğin nasıl inşa edildiği sorunu uç verir. Césaire "barbar zenci fikri bir Avrupa icadıdır" diye aktarıyordu (Césaire, 2005, 88). *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'in yazarı, bununla sömürgeciliğin salt maddi sömürü aygıtı değil aynı zamanda sömürgeleştirilen özneler üzerinde tahakküm edici bir söylem olduğu sorunsalını da açar. Fanon bu kapıdan girerek "Zenci" özneliliğinin nasıl inşa edildiğini inceler. Fanon'da özne yıkımının yanı sıra sömürgeciliğin bir Zenci özneliliğini nasıl inşa ettiği de incelenir.

Sömürgecilik bir sömürü çarkı olduğu gibi sömürgeleştirilen öznellikleri de yaratır. O halde, yalnızca ekonomik sömürü aygıtları değil aynı zamanda öznellik, temsil ve kültürel boyutları da çözümlenmelidir. Zira sömürge söylemi, sömürgeleştirilen özneye ilişkin, imgeler, klişeler, kalıpyargılar ve genel olarak bilgi-iktidar üretimini içerir. Dolayısıyla sömürge söylemi kuramı temellerini Fanon düşüncesinde bulur. Fanon'a göre, maddi Avrupa "Üçüncü Dünya'nın yarattığı" bir şeydir (Fanon, 2007, 105-106) deyip sorunu hammaddelerine el konulmuş ülkelerdeki ekonomik sömürüyle sınırlandırmak mücadeleyi tek ayaklı bırakır; "Zenci"nin ya da "Zencilik"nin -söylemsel olarak- beyaz adam tarafından yaratıldığını da çözümlenmeye dahil etmek gerekir (Fanon, 1965, 47). Fanon'un başlıca kaygısı, mücadele içinde sömürgeciden "ödün alınmış bir dil"nin kullanımına karşı uyanık kalmaktır (Fanon, 2007, 207). Antikolonializm kendi üzerinde eleştirel düşünme yeteneğini kazanamazsa, milliyetçilik, ırkçılık ya da Zencicilik gibi sömürgeci kalıbı aşamayan tutumlar içinde siyasi etkinliğini baltalamış olur. Bu tür görünüşte karşıt tutumlar, aslında sömürgeciliğin temellendiği kurucu ikilikleri sorumsuzca yeniden üretirler: "Zencici şairlerin hepsi Avrupa düşüncesine karşı genç Afrika'yı, donuk mantığa karşı şiiri ve bozucu mantığa karşı taşkın Doğa'yı çıkarır; bir yanda kaskatılık, tören, protokol ve kuşkuculuk dururken öte yanda saflık, canlılık, özgürlük ve gerçekten de lüks vardı. Ama aynı zamanda da sorumsuzluk vardı" (Fanon, 2007, 207-208). Said bu uyarıyı milliyetçiliğin tuzakları açısından yorumlamıştır (Said, 2016, 337). Fanon'un müdahalesi, (fili) sömürgeciliğin kapıdan kovulup bacadan (söylemsel olarak) girmesine yönelik eleştirel bir teyakkuz hali olarak da yorumlanabilir.

Fanon, söz konusu tuzaklara dikkat çekerken sömürgeci söylemin eleştirel incelemesi için meşru bir temel öngörmüş ve sömürge söylemi kuramını bir siyasal görev olarak ortaya koymuştur. Sömürge söylemi kuramı, sömürgeciliği "yazı ve imge türlerini iç içe geçiren bir söylem" ve "dilbilimsel temelli pratikler topluluğu" olarak çözümler ve dili imparatorluğun başat aracı olarak alır (Hulme, 1986, 2). Sömürge söylemi, Fanon'un belirttiği (rasyonel düşünce-şiir, zihin-doğa, formel mantık-canlılık gibi) ikici dilsel pratiklerle çalışır (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2007, 18-21). Bu kuramsal yaklaşımda sömürgecilik bir "imparatorluk söylemi" ve "imparatorluğun metinselliği" olarak düşünülür: "Sömürgecilik (muadili ırkçılık gibi) bir söylem hareketidir ve bir söylem hareketi olarak sömürge öznelere bir temsil sistemine çağırıp dahil ederek muhatap alır. Onlar her zaman zaten bu temsil sistemi tarafından yazılmıştır" (Tiffin ve Lawson, 2002, 3).

3.4. Emperyalist Öznellik-Üretimi: Söylem, Temsil, Metinsellik

Sömürgeciliğin bir söylem kuramı bağlamında incelenmesinin başlangıç noktasının *Şarkiyatçılık* (1978) olduğu konusunda bir görüş birliğinden söz edilebilir (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2007, 36-37). Edward Said'in sömürge söylemini açığa çıkardığı başta kuramın diğer temsilcileri tarafından kabul görmüştür (Bhabha, 2016, 151). Said *Şarkiyatçılık'ta* Doğu-Batı ikiliğinin nasıl inşa edildiğini çözümlerken eleştirel bir sömürge söylemi kuramının ana hatlarını çizer ve yüzyıllar boyunca yerleşmiş sömürgeci makine yorumunu *Şarkiyatçılığa* sevk eder: Bir makine (ve mit-sistemi) olarak *Şarkiyatçılık* "tarihsel ve kurumsal olarak antropolojik emperyalizmin bir biçimi olarak incelenebilir" (Said, 2005, 36).

Şarkiyatçılık'ın kurucu önermesi, "Şark'ın neredeyse tümünden Avrupa'ya özgü bir buluş" olduğudur (Said, 2013, 11). *Şarkiyatçılık*, Şark'ı "bir karşıt imgesi" biçiminde inşa

ederek Batı kolektif kimliğini yaratır (Said, 2013, 13, 11). Said burada Fanon tarafından temelleri atılan sömürge söylemi incelemesini devralır. Tıpkı “Zenci”nin sömürgecinin yaratımı olması gibi, Şark da Avrupa’nın ya da Batı’nın yaratımıdır. Bu önerme, özne yıkımı izleğinden öznenin inşa edilmesi izleğine geçiş açısından bir dönüm noktasıdır. Keza kuramın diğer öncülerinden Gayatri Spivak, Said’in kitabının ana fikrini -özne yıkımı izleğindeki- marjinalite değil inceleme ve denetim altına amacıyla gerçekleştirilen bir inşa olarak belirler (Spivak, 1993, 62). Kitabın başlıca sorusu şudur: Şark -kitabın alt başlığındaki gibi- “Batının Şark anlayışları”nda ve söylemlerinde bir bilgi-iktidar nesnesi olarak nasıl üretilmiştir? Said, Şark’ın üretimini bir egemenlik ve iktidar ilişkisi olduğu varsayımından hareket eder. Şark, özerk imgelemde üretilmiş, çıkarılardan bağımsız bir yaratım değildir. Şark-Garp ilişkisinin anlaşılması için “Şarklaştırma”nın bir egemenlik ve iktidar ilişkisi içinde nasıl gerçekleştiğinin incelenmesi gerekir (Said, 2013, 15).

Said, bu incelemenin bir düzeyinde hegemonya kavramına başvurur. Bu kavram, Şarkiyatçılığı Batı’nın Doğu üzerindeki *coğrafi* “konum üstünlüğü” ve “Şark üzerindeki Avrupa-Atlantik iktidarının bir göstergesi” olarak kavramanın yolunu açar. Avrupa’nın kültürel üstünlüğüne dair “jeopolitik bilince” işaret eden hegemonya, Şarkiyatçılığa “kalcılığını, gücünü kazandıran” şeydir (Said, 2013, 16-17, 21). Ayrıca hegemonya, Şarkiyatçılığın bir söylem ve kurumlar dizgesi olarak yerleştiği, iç içe geçmiş sivil-siyasal alanı belirleme amacını taşır. Said’in hegemonya kavramı için yararlandığı İtalyan Marksist düşünür Antonio Gramsci, özgün bir sivil toplum-siyasal toplum çözümlemesi içinde, hegemonyanın alanını rızaya dayanan toplumsal ilişkilerin gerçekleştiği sivil toplum olarak belirler ve bu alanı devlet zoruna dayanan siyasal toplumdaki farklı bir düzeyde konumlandırır. Şarkiyatçılık da sivil toplumun gücü değil iktidarı önceleyen ideolojik-söylemsel kültür kurumlarında iş görür. Gelgelelim *Hapishane Defterleri*’nde olduğu gibi, Şarkiyatçı hegemonya çözümlemesinde de sivil toplum-siyasal toplum ayrımı organik değil yöntemsel-analitik bir ayrımdır. Başka bir deyişle, “somut tarihsel yaşamda” böyle bir ayrım bulunmaz (Gramsci, 2012, 201). Örneğin, Batılı devletler (siyasal toplumlar) emperyalist çıkarları söz konusu olduğunda kendi sivil toplumlarını hızla “siyasal”laştırırlar; böylece somut tarihsel yaşam açısından, sivil toplum-siyasal toplum ayrımı ortadan kalkar (Said, 2013, 24, 20).

O halde, hegemonya, Şarkiyatçılığın özgül etki alanını kavramaya yönelik bir başlangıç varsayımı sağlar. Said’de Şarkiyatçılık incelemesinin farklı bir düzeyinde yer alan kavramlar ise söylem ve temsil kavramlarıdır. Hegemonya bir başlangıç varsayımı sağlıyorsa, söylem ve temsil, Şarkiyatçılığın karmaşık işleyişini açıklayacaktır. Birbirinden farklı felsefi kaynaklardan türetilmiş bu iki kavram düzeyinin Said düşüncesindeki konumu çok tartışılmıştır (Mollaer, 2019, 280-290). İkinci kavramsal düzeyin ortaya çıkışını öznenin inşası açısından düşünebiliriz. Söylem ve temsil, felsefi kaynakları göz önünde tutulursa, hegemonik ilişkiler içinde öznenin alt konuma düşürülüp yabancılaştırılmasından farklı olarak öznenin inşasını açıklarlar.

Said bunun için Hegel karşıtı düşüncenin tanınmış temsilcilerinden Michel Foucault’ya başvurur. Foucault’nun bilgi-iktidar kuramı, her şeyden önce, Şarkiyat bilgisinin aşkın bir bilme istencinden çok Şark üzerinde iktidar kurma istenci taşıdığını anlatmaya yarar. Said’in kitabını sömürge söylemi kuramının öncüsü haline getiren bağlam budur: Şarkiyatçılık, ilk olarak, “ ‘Şarklı’yı yaratan ve bir bakıma -insan olarak-

silip yok eden bilgi-iktidar bağintılar”ıyla edimselleşir (Said, 2013, 36). Şarkiyat bilgisi, “Şark üzerindeki iktidar istencinin bir sonucu, bir işareti”dir (Said, 2013, 105).

Söylem kavramı, kolektif kimliği tözsel bir kökene başvurmadan açıklamaya olanak verir: “Söylem öncesi ilahi güç yoktur” (Foucault, 1993, 28). Foucault’ya göre, bir söylem, üretimindeki “denetim ilkesi” olan “disiplin” aracılığıyla, neyin konuşulup neyin konuşulamayacağını belirler ve bir kimliğin sınırlarını inşa eder (Foucault, 1993, 21). Foucault’nun söylem öncesi ilahi güç olmadığına yönelik belirlemesi, Said’in Şark’ın Şarkiyatçı söylem öncesinde “hiçbir zaman var olmadığı”nı ifade etmesini mümkün kılar (Said, 2013: 32). Ayrıca Foucault (1993), söylemi, “söyleme imkânı veren bütün bir kurumlar şebekesi”yle de ilişkilendirir. Söylemin kurumsal ağı savı, Şarkiyatçılığın sivil ve siyasal toplumlar arasında salınan (akademik kurumlardan bürokratik kurumlara ve sivil toplum kurumlarına geniş bir alanda) işleyişinde söylemin “kenetleyici bir güç” olduğunu kavramak açısından son derece işlevseldir (Said, 2013, 16). Böylece Şark bilgisinin ya da Şarkiyatçılığın bir bilgi-iktidar düzeneğine nasıl dönüştürüldüğü sorusu cevabını bulmuş olur: Şarkiyatçılık, bir söylemin kurumsal şebekesi içinde, “inceltici, şebekeleştirici, yeniden kurucu işlem”lerden geçirilip karmaşık bir işleyişe kavuştuğunda büyük bir bilgi-iktidar düzeneği haline gelir (Said, 2013, 304).

Said’in özgün katkılarından biri, Şarkiyatçılığı, kurumsallık boyutunun yanı sıra, “Şark’ ile ‘Garp’ arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçemi” olarak tanımlamasıdır (Said, 2013, 12). Bir düşünme biçemi olarak Şarkiyatçılık “militan bir ayırtılma”ya dayanır (Said, 2003, 57) ve bir temsil düzenini esas alır. Bu aşamada, Şarkiyatçılığın kuruluşunda birbirini tamamlayan iki belirleyici âni ayırt edebiliriz: Şark ile Garp arasındaki ontolojik-epistemolojik ayrım / Şark’ın Garpli tarafından temsil edilme zorunluluğu. Şarkiyatçılık, Şarklılar’ın kendilerini temsil edemeyecekleri varsayımıyla Şark’ı “dile getirir ve temsil eder” (Said, 2013, 12, 30). Şarkiyatçı, Şark adına konuşurken “Şark”ı mevcudiyet kazandırır ya da önceki kavramlarımızdan biriyle söylersek dünyalaştırır. Said, temsil bağlamında, söylem kavramına içkin bir varsayımı takip eder: Nasıl Şarkiyatçı söylem öncesi bir Şark özü ve tözsel kimliği yoksa, temsil öncesinde hazır bekleyen bir Şark da yoktur: “En azından yazılı dilde, hiçbir durumda, mevcut bir varlık yoktur, *yeniden var olma* ya da temsil edilme vardır. Dolayısıyla Şark’a ilişkin bir ifadenin değeri, işe yararlılığı, gücü, görünüşteki gerçeğe uygunluğu, Şark’ın kendisiyle pek az ilintilidir... Şarkiyatçılık, taşıdığı anlamı, doğrudan doğruya, Batı’nın -Şark’ı görülür, açık, ilgili söylemde ‘orada bulunur’ kılantırlu temsil tekniklerine borçludur (Said, 2013, 31). Dolayısıyla Şarkiyatçının yaptığı, varolan bir Şark özünü kendiliğinden mevcudiyete getirmek değil, Şark’ı belli bir söylem içinde temsil etmek ve “Batı’ya sunmak”tır (Said, 2013, 233). Başka bir anlatımla, söylem, Şark’ı çerçeveyip konuşmanın sınırlarını kenetleyici bir güçle belirlerken, temsil Şark’ı mevcudiyete getirir ve bunu Şark’ın fiziksel gerçekliğiymiş gibi sunar. Oysa olup biten, Şark’ın “doğal” betimlemeleri değil” bir yeniden var olma (re-presentation) dizgesi içindeki “temsiller”dir (Said, 2013, 30).

Bu Şark temsili, birbirlerine gönderme yapan Şarkiyatçı metinler topluluğunun oluşturduğu birlikle inşa edilir: “Şarkiyatçılık, önünde sonunda bir yapıt ve yazar alıntılama dizgesidir” (Said, 2013, 32). Şarkiyatçılık incelemesinde bu bağlamda ortaya çıkan kavram metinselliklerdir. Metinsellik, söylem ve temsile benzer bir işleve sahip, fakat

özneliğin inşasını yaratıcılık üzerinden açıklayan bir kavramsal araçtır: Yazmaya sıfır noktadan başlayan bir (yazar) özne yoktur. Metinler; uzlaşımlar, bağlamlar ve önceki metinler ile varolur. Yaratıcı özne olduğu düşünülen yazar, aslında “retorik biçemlerin baskısının yaratıcılığı sınırlandırdığı” bir metinlerarasılık düzleminde iş görür (Said, 2013, 22). Bu nedenle, Şarkiyatçı, Şark’ı “kuşaktan kuşağa aktarılan bir nesnelere mecellesi” olarak üretir (Said, 2013, 140). Etkili bir metinler topluluğunun (mecellenin ya da kanonun) yetkesine dayanan “metinsel tutum”, (irrasyonel Şark versus rasyonel Garp vs.) “şematikleştirme”yi sağlar ve Şark’ı emperyal tasarılar için kolay erişilen bir “basmakalıp (sabit) fikir”e (idée reçue) dönüştürür (Said, 2013, 103-104, 201).

Özneliğin inşası sorunu, kendi politik tutumunu “emperyalist özne-üretimi üzerindeki ısrar” biçiminde tanımlayan Gayatri Spivak tarafından tartışmanın gündemine yeniden getirilmiştir (Spivak, 2020, 82). Erken çalışma döneminde Jacques Derrida’nın *Gramatoloji* kitabını İngilizce’ye çevirmiş olan Spivak, sömürge söylemi çözümlemesine yapısöküm kavramını dahil eder ama kendi kuramsal çerçevemiz içinde düşünürsek şunu belirtmeliyiz: Bu kavramın ikici metafizik yapılaraya yönelik “söküm”ü Fanon’un eleştirel düşüncesinde tohum olarak bulunmaktadır. Spivak’ın sorunsalı, bu yüzden, “Zenci ve Psikopatoloji”deki (1952) Fanoncu soruyu yankılar: “Zenci”, sömürgeciliğin icad ettiği “Zenci miti” imgesini “sadık bir şekilde yeniden üretmekte” ise sömürgecilik karşıtı ve sonrası düşüncenin tutumu ne olmalıdır? (Fanon, 2017, 150). Fanon’un önerisi, sömürgeci ikilikleri sorgusuz devralmak yerine kuruluş mantıklarını sorgulayacak erken bir yapısöküm politikasının işe koşulmasıdır (Mollaer, 2018, 144). Spivak, bu göreve sadık kalır ama büyük olasılıkla Fanon isminin çağrıştırdığı 3. Dünya milliyetçiliğini “küreselleşmiş postkolonyal durum”da kuşkuyla karşılayan bir tutumla (Spivak, 2009, 188) atıf kaynaklarını değiştirir.

Marksist feminist Spivak’ın *Madun Konuşabilir mi?* (1988) kitabındaki “madun”u, Said’in Şarklı’sından farklıdır. Spivak’ın madunu ataerkillik ve emperyalizm tarafından konuşma ya da söylem koşulları belirlenmiş, Avrupalı-olmayan, yoksul ve kadın “özne”dir. Klasik Marksist sınıf kavramından farklı bir topluluğa atıf yapan Spivak, bu kavramı temellendirmek üzere Gramsci düşüncesine yönelir: “Gramsci’nin klasik tanımında madun, toplumsal bir gruptur, tekil değildir. İkinci olarak, madun, toplumsal hareketlilik yapılarına erişimi engellenmiş kişidir” (Spivak, 2020, 13). Madun, Gramsci’nin hegemonya mücadelesinin bilinen anlamıyla sınıf oluşumuna dayandırılmayacağını belirtmek ve toplumun köylüler gibi temel ast sınıflarını da işçi sınıfının yanında mücadeleye katmak amacıyla kullandığı bir kavramdır (Gramsci, 2024, 92, 101). Gramsci, yeni bir hegemonya yaratacak komünist “modern prens”in ulusal önderliği ekonomizmin işçilik anlayışıyla değil madun sınıfları eklememesi ve temsil etmesiyle ele geçirebileceğini düşünür. Dolayısıyla Spivak’ın eyleme dönük siyasi amaçları, Gramscici madun kavramından hareketle, madun’u, direniş mücadelesini ve temsil kavramını yeniden değerlendirme tasarısında toplanır.

Madun Konuşabilir mi?’nin diğer başat kavramı, Aristoteles’ten itibaren etkin bir yurttaş-insan olmanın koşulu olarak görülmüş, modern dönemde ise özgür ve özerk öznenin yargı gücüyle özdeşleşmiş “konuşma”dır. Spivak, Marksizm’den devraldığı özgür faillik eleştirisi ve yapısal koşulların belirleyiciliği anlayışıyla yapısöküm kavramının sahici (otantik) özneye yönelik sorgulamalarını birleştirir. Buradaki temel kaygı,

madunun bir özne olarak özgürce konuşabileceği konusunda Marksist ve yapısökümcü bir kuşkuculuğu sürdürmektedir.

Spivak bunu yaparken, ilk olarak, Batı'nın uluslararası çıkarlarıyla birçok bakımdan suç ortaklığı içinde olduğunu iddia ettiği Batı'daki entelektüel üretimle, özel olarak da kapitalizmin yeni uluslararası işbölümünü ve emperyalizmi görmezlikten gelen postyapısalcı felsefenin iki öncüsü olan Michel Foucault ve Gilles Deleuze'le hesaplaşır (Spivak, 2020, 16, 19). Spivak'a göre, bu düşünürlerin temsil ve özcülük karşıtlığı, yeni direnişleri açıklarken tuhaf bir biçimde "özne özcülüğünün el altından yeniden ortaya sürülmesi"ne dönüşür (Spivak, 2020, 37). Temsilin köktenci eleştirisi, "arzunun (Deleuze'ün) ve iktidarın (Foucault'nun) öznesi"nin herhangi bir siyasal temsil olmaksızın kendisi adına bilip konuşabileceğini varsaymaya götürür (Spivak, 2020, 38). Gramsci'nin anarşist sendikalizmin doğrudan eylem anlayışının siyasal önderliği boşa çıkarmasına yönelttiği eleştirinin Spivak tarafından postyapısalcı anarşizme çevrildiğini söyleyebiliriz. Gramsci, anarşist sendikalizmin, madun sınıfların bir siyasal önderlik, temsil ve ulusal hegemonya çerçevesinde eklemlemelerine engel olduğunu düşünüyordu (Gramsci, 2024). Spivak ise, postyapısalcılığın tarihsel, toplumsal, iktisadi bağlamından yalıtılmış, kapitalizm ve emperyalizmden soyutlanmış sahte bir konuşan özne anlayışına yol açtığını iddia eder: "(Oysa) toplumsallaşmış sermayenin getirdiği uluslararası işbölümünün öbür yakasında, emperyalist hukuk ve eğitimin, daha önceki bir metne eklenen epistemik şiddet devresinin içinde ve dışında, *madun konuşabilir mi?*" (Spivak, 2020, 48).

Spivak'ın sömürgeleştirilmiş madun özne incelemesi, Madun Çalışmaları (Subaltern Studies) grubuyla bir hesaplaşmayı da içerir. Ranajit Guha'nın öncülük ettiği bu entelektüeller topluluğu, Hindistan tarihyazımını sömürgeci tarihyazımıyla Hindistan'ın seçkinci milliyetçiliğinden kurtararak madun sınıfların ve özellikle de köylü sınıfların eylemliliklerinin bakış açısından yeniden ele almayı öneren kapsamlı bir tasarımın sahibidir. Oysa bu grubun her şeyden önce şu soruyla işe başlaması gerekir(di): "Madun konuşabilir mi?" (Spivak, 2020, 49). Madun Çalışmaları'nın sorunu, postyapısalcılıkla benzerlik gösterir: Homojen, kararlı, zinde ve özerk bir madun özne varsayımı (Spivak, 2020, 50-51). Spivak bu noktada önceki çalışmalarında dünyalaştırma kavramı açısından ele aldığı "epistemik şiddet"e geri döner: "Emperyalizmin epistemik, toplumsal ve disiplinler düzeylerdeki kaydının (inscription) şiddeti" der Spivak, "madun bilincini imtiyazlı kılacak bu tür onaylara izin vermez" (Spivak, 2020, 53, 51). Dolayısıyla bir yandan Hegelci özneyi gereğinden fazla bilinçli ve bütünlüklü bulan postyapısalcı kuram, diğer yandan -kendisi de bir Hegel felsefesi eleştirmeni olan- Guha'nın halk tanımıdaki (Hegelci) efendi-köle diyalektiği benzer sonuçlar üretirler: Arzunun ve iktidarın öznesi ile türdeş tarihsel özne "gizlice 'bilincin saf biçimi'nin yerini doldurur" (Spivak, 2020, 55): "(Buna karşılık) kendisi bilebilen ve konuşabilen, temsile ihtiyaç duymayan bir madun özne mevcut değildir; entelektüelin çözümü de temsilden kaçınmak değildir" (Spivak, 2020, 54). Diğer bir deyişle, postyapısalcılığın günah keçisine dönüştürdüğü temsile yeniden hayat vermenin yolu, madunun konuşma koşullarını eleştirel bir biçimde çözümlemektir.

Spivak'ın sözünü ettiğimiz tutumlara karşı çözümü iki yönlüdür. Spivak, ilk olarak, Marx'ın temsile yönelik düşüncesini yorumlar (Spivak, 2020, 27): Temsilin "adına konuşma" anlamındaki siyasi anlamı (representation) ile sanat ve felsefedeki "yeniden-sunma" (ya da mevcudiyete getirme) (re-presentation) anlamı birbirinden farklı

olduğundan siyasal temsil mümkün görülmelidir. İkincisi, Spivak, siyasal temsil aracılığıyla madun özne kavramını ele aldıktan sonra, Derrida'nın yapısöküm kuramını siyasileştirmeye çalışır. Derrida'nın “kayıp (ve sahibi) kökene yönelik hiçbir nostaljiye yer vermeyen” yapısöküm girişimi, metafizik tözcülüğün eleştirisi açısından olduğu gibi siyaset kuramı açısından da kullanışlıdır (Spivak, 2020, 112). Spivak böylece iki sonuca varır: Madunun kendiliğinden konuşabileceğini iddia eden ve temsil kavramını tarihin çöplüğüne atan sorumsuz anlayışlara karşı temsilin siyasal gerekliliğinin vurgulanması ve madun öznenin kaydedildiği epistemik şiddet koşullarını bir köken nostaljisiyle görünmez kılacak gizli özne anlayışlarının bertaraf edilmesi.

3.5. Melezlik ve Öznelliğin Direnişi

Homi Bhabha, Edward Said ve Gayatri Spivak'tan farklı bir öznellik anlayışıyla çıkış yapar. Said anti-Hegelci felsefi kaynaklardan yararlı olsa bile, Hegelci yabancılaşmış varlık kavramı *Şarkiyatçılık*'ta Şarklıyı açıklamaya devam eder (Said, 2013, 107). Şarklı, Şarkiyatçı söylemin sınırları içinde kendisine biçilen edilgenlik rolünü oynar (Said, 2013, 323). Spivak içinse madun “özne”, -epistemik şiddet koşulları göz önünde tutulursa- “konuşamaz” (Spivak, 2020, 113). Bhabha'nın yazılarına gelindiğinde, Hegel karşıtı ton çok daha egemen bir biçimde görünmeye başlar. Bhabha, öznelliğin belirsizliğini vurgulayan köktenci bir postyapısalcılığa demir atmıştır. Bu yaklaşım, sömürgeleştirilmiş halkların -Said'in deyişiyle- kendi anlatılarını kurma “izni”ni ve tarihlerini geri kazanma haklarını tanıyarak ama tarihi türdeşleştiren geçmiş romantizmiyle kimlik fetişizmi tehlikesine karşı uyanık kalma konusunda son derece ısrarcıdır (Bhabha, 2016, 54; Said, 2023, 274-296).

Bhabha'nın sömürge söylemi kuramındaki köktenci yeniliği Fanon yorumundan itibaren takip edilebilir. Bhabha'nın Lacancı psikanaliz ve postyapısalcılığa atıflarla değerlendirdiği Fanon, sömürge sonrası durumda özdeşlik-kimliği sorgulayan ve kimliğin belirsizliklerini açığa çıkaran bir düşündürüdür. Bhabha, Fanon'un düşüncesinde Lacancı psikanalizin “öteki”sinin sömürge koşullarını köle-efendi ilişkisinin Marksist okumasından çok daha iyi açıkladığı biçiminde tartışmalı bir iddiayı bile ileri sürer. Burada Spivak'ın postyapısalcılığa karşı çıkışından hatırladığımız arzu kavramı sömürgeci devreye girmiştir: “(Fanon'da) sömürge arzusunun stratejisi... kimlik oyununu sahnelemektir” (Bhabha, 2016, 138). Bhabha'nın 1980'li yıllarda postkolonyal kuram gelişirken kaleme aldığı yazısındaki Fanon, eski “Üçüncü Dünya'nın Marx'ı” Fanon imgesinden epey farklıdır. Said tarafından eleştirel bir milliyetçilik kuramcısı olarak yorumlanan Fanon, Bhabha tarafından postmodern ve küresel postkolonyal duruma doğru çekilir. Bhabha, Fanon okumanın yer, zaman ve kişi algılarını bozan bir “dezoryantasyon” süreci olduğunu yazar. Fanon, sömürgeci-sömürgeleştirilen ya da efendi-köle diyalektiği gibi ikicilikleri yerinden eden, “kimlik ve otorite kaymasına sebep olan bir sorgulama ucu açan” bir düşündürüdür (Bhabha, 2016, 140).

Bhabha aynı dönemde (1989) Üçüncü Dünya Sineması konulu bir derleme çalışmada “kurama bağlılık”ı tanımlarken, (efendi-köle gibi) karşıtlıklara dayanan eski eleştiri dilinin etkisizliğinden söz eder. Bhabha'ya göre, bunun nedeni, bu dilin bir “melezlik alanı” açma konusundaki başarısızlığıdır. Bhabha, diyalektikle bağını koparmış söylemsel bir “kararsızlık”ın siyasi olanı mümkün kıldığını söylediğinde, tüm kuramsal melezliğine rağmen Filistin davasına ve onun karar anına adanmış Saidci siyasetten kopup kendi yolunu açmış gibi görünür (Bhabha, 2016, 80-81). Zaten Bhabha'nın nazarında, Said,

Şarkiyatçılık'ta savlarını denetim altına almak için koyduğu “ikicilik” (binarism) ile kitabının tüm yeniliğine karşı eski mantığı sürdürmüştür (Bhabha, 2016, 152).

Bhabha'nın tasarısı, Derridacı *différance* kavramı aracılığıyla, diyalektik karşıtlıklarla açıklanamayacak bir “söylemsel farklılaşım”ın altını çizmeyi ve sabit kimliklerin ikiciliğini sorgulayıp “üçüncü alan”ın ufkunu göstermeyi hedefler (Bhabha, 2016, 82, 100). Bu bağlamda, karşıtlığın içine sığmayan, ne o ne de bu olan üçüncü alanın ufkunu göstermenin sömürge sonrası kimlikler açısından direnişe katkı sağlayacağını varsayan bir dizi kavramla gelişir: Melezlik (hybridity), kararsızlık ve müphemlik (ambivalence), taklit (mimicry). Postyapısalcı “fark” ve Lacancı psikanalizin “öteki”siyle ilişkili bu kavramlar, “sömürge söyleminin içkin kırılğanlığı”nı göstermeye odaklanır. Bhabha'ya göre, kararsızlık başta olmak üzere bütün bu kavramlar, sömürgeci-sömürgeleştirilen arasındaki “basit ilişkiler”i rahatsız ederek sömürgeci yetkeyi yerinden oynatır (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2007, 37, 10). Sonuç olarak, sömürge söylemi kuramında ikiciliğin amansız eleştirmeni olarak tanınan Bhabha'nın bakış açısından, bütünsel özne ve yabancılaşma kavramlarına dayanan, öznelikteki belirsizliği ve bunun yarattığı direniş gücünü göz ardı eden karşıt ikicilikler tablosu dikkatli bir sorgulamadan geçirilmelidir.

Sonuç

1950'lerde Césaire, Fanon ve Memmi'nin yapıtlarıyla gelişen antikolonializmden 1980'lerde Said, Spivak ve Bhabha'nın çalışmalarına doğru sömürgecilik-emperyalizm çözümlemesinde kuramsal bir farklılaşma yaşanmıştır. 1980'ler ve 1990'larda değişen dünya düzeniyle birlikte postkolonyal kuram ve sömürge söylemi kuramı söylemsel çözümlemeye doğru baskın bir doğrultu izlemiştir.

Bunu kategorik olarak bir sapma olarak adlandırmak yararsızdır. Yazı boyunca değindiğimiz gibi, sömürgecilik-emperyalizmin söylemlerinin ortaya çıkarılması kritik bir önem taşımaktadır. Emperyalizmi maddi sömürü açısından çözümleyen Leninci çerçevenin ötesine geçmek kuşkusuz belli kuramsal kazanımlar sağlar. Böylece kapitalist emperyalizm kavramı içinde kavranması güç kültürel söylemleri çözümleyebiliriz. Ne var ki, Leninci anlayışın keskin biçimde belirlediği maddi ve tarihsel açıklama çerçevesini bütünüyle bir kenara bırakmanın bedelleri de vardır.

Postkolonyal eleştiri, sömürgecilik tarihinden çok sömürge söyleminin oluşumuna odaklanır. Bu nedenle, sömürgeciliğin bir tarihsel olgu olarak gerçekliği ile sömürgeciliğin metinlerde ve söylemde nasıl dile geldiği sorunu arasında bir gerilimden sıklıkla söz edilmiş, postkolonyal kurama yönelik eleştirilerde söylemsellik ve metinselliğin tarihsel olguların maddi dünyasından kopukluğu sıkça vurgulanmıştır (Janmohamed, 1985; Parry, 1987; Dirlik, 2005).

Bunu Filistin örneğinde görmek mümkündür. Filistinliler'in İsrail-Batı ittifakının söylemsel baskısına maruz kaldıkları doğrudur ama en az bunun kadar doğru olan Filistinli yaşamını kuşatan ekonomik yoksunluk ve sömürü gerçekleridir (Hickel, 2023, 55). Dolayısıyla sömürgecilik-emperyalizm çözümlemesi sorunun maddi boyutuyla söylemsel cephesi arasında diyalektik bir ilişki kurabilmelidir. Aksi halde, maddi boyutu güçlü ama söylemsel boyutu zayıf çözümler ya da söylemsel olarak parlak ama maddi ve tarihsel zemini çürük analizler gelgitinde sömürgecilik-emperyalizm doğru bir biçimde çözümlenemez.

Kaynakça | References

- Akal, Cemal Bali. *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- Amin, Samir. *Avrupamerkezcilik*. çev. Mehmet Sert. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları, 2, Emperyalizm*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Asad, Talal. “Avrupalı-Olmayan Yönetimin İki İmgesi”. çev. Ayşe Karınca. *Antropoloji ve Sömürgecilik*, ed. Talal Asad. 119-140. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2008.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth ve Tiffin, Helen. *Postcolonial Studies: The Key Concepts*. Londra ve New York: Routledge, The Second Edition, 2007.
- Balibar, Etienne ve Wallerstein, Immanuel. *İrk Ulus Sınıf*. çev. Nazlı Ökten. İstanbul: Metis Yayınları, 2023.
- Bartolomé de las Casas. *Yerlilerin Gözyaşları*. çev. Oktay Etiman. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, 2011.
- Bernal, Martin. *Kara Atena*. çev. Özcan Buze. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2016.
- Bhambra, Gurinder. *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*. çev. Özlem İlyas. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Bhabha, Homi. *Kültürel Konumlanış*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Blaut, J. M. *Sömürgeciliğin Dünya Modeli*. çev. Serbun Behçet. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti ve Evrensellik*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Césaire, Aime. *Sömürgecilik Üzerine Söylev*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2011.
- Chakrabarty, Dipesh. *Avrupa’yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*. çev. İlker Cörüt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Conrad, Joseph. *Karanlığın Yüreği*. çev. Sinan Fişek. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Baskı, 2011.
- Dirlik, Arif. *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*. çev. Galip Doğduaslan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Eagleton, Terry. *Eleştiri ve İdeoloji*. çev. Esen Tarım ve Serhat Öztöpaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Fanon, Frantz. *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press, 1965.
- Fanon, Frantz. *Yeryüzünün Lanetlileri*. çev. Şen Süer. İstanbul: Versus Kitap, 2007.
- Fanon, Frantz. “İrkçilik ve Kültür”. çev. Utku Özmakas. *Fanon Kitabı: Seçme Yazılar*, ed. Azzedine Haddour. 63-79. Ankara: Dipnot Yayınları, 2017.
- Fanon, Frantz. “Zenci ve Psikopatoloji”. çev. Utku Özmakas. *Fanon Kitabı: Seçme Yazılar*, ed. Azzedine Haddour. 124-189. Ankara: Dipnot Yayınları, 2017.
- Feuchtwang, Stephan. “Britanya Sosyal Antropolojisinin Sömürgeci Oluşumu”. çev. Ayşe Karınca. *Antropoloji ve Sömürgecilik*, ed. Talal Asad. 77-118. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2008.
- Fisher, Andrew B. “African Slavery in the Americas”. *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450*, ed. Thomas Benjamin. 19-25. New York: Thomson Gale.
- Foucault, Michel. *Ders Özetleri*. çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 1993.

- Gramsci, Antonio. *Hapishane Defterleri, Cilt 2*. çev. Barış Baysal. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012.
- Gramsci, Antonio. *Modern Prens*. çev. Betül Parlak. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2024.
- Hall, Stuart. "The West and The Rest: Discourse and Power". *Formations of Modernity*, ed. Stuart Hall ve Bram Gieben. 275-332. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Hegel. *Tinin Görüngübilimi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 4. Baskı, 2011.
- Hickel, Jason. *Bizi Ayıran Uçurum: Küresel Eşitsizliğe ve Çözümlerine Dair Kısa Bir Kılavuz*. çev. Deniz Keskin. İstanbul: Metis Yayınları, 2023.
- Hill, Christopher. *İngiliz Devrimler Çağı*. çev. Lale Akalın. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Can Yayınları, 2024.
- Hobsbawm, Eric. *İmparatorluk Çağı (1875-1914)*. çev. Vedat Aslan. Ankara: Dost Kitabevi, 2020.
- Hulme, Peter. *Colonial Encounters*. Londra ve New York: Methuen.
- Husserl, Edmund. *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*. çev. Ayşe Sabuncuoğlu ve Önay Sözer. İstanbul: Afa Yayıncılık, 1994.
- Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. çev. Harun Tepe. Ankara: Bilgesu Yayıncılık. 4. Baskı, 2017.
- Husserl, Edmund. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. çev. Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2020.
- Ibısh, Hussein. "Nationalism, Secularism, Postcoloniality: An Interview with Edward Said". *Cultural Dynamics* 14 (2002), 97-105.
<https://doi.org/10.1177/0921374002014001080>
- Janmohamed, A. R. "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Differance in Colonialist Literature". *Critical Inquiry* (12), 59-87, 1985.
<https://doi.org/10.1086/448321>
- Kelly, Robin D. G. "Anti-Sömürgeciliğin Poetikası". çev. Güneş Ayas. *Sömürgecilik Üzerine Söylev*, ed. Güneş Ayas. 135-163. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2005.
- Lenin. *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*. çev. Cemal Süreya. Ankara: Sol Yayınları, 1969.
- Loomba, Ania. *Kolonyalizm Postkolonyalizm*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Losurdo, Domenico. *Liberalizmin Karşı Tarihi*. Çev. Uğur Gezen. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Magdoff, Harry. *Imperialism*. New York: Monthly Review Press, 1978.
- Magdoff, Harry. *Emperyalizm Çağı*. çev. Doğan Şafak. Ankara: Sosyalist Yayınlar, 2. Baskı, 1997.
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları, 2. Baskı, 2003.
- Marx, Karl. *Kapital, 1. Cilt*. çev. Mehmet Selik-Nail Satlıgan. İstanbul: Yordam Yayınları, 4. Baskı, 2014.
- Memmi, Albert. *Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi*. çev. Şen Süer. İstanbul: Telemak Yayınları, 2021.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of Western Modernity*. Durham&London: Duke University Press, 2011.
- Mollaer, Fırat. "Frantz Fanon'un Çelişkili Kimliği: Avrupamerkezcilik ve Milliyetçiliğin Ötesinde Tanınma". *Fanon'un Hayaletleri*, ed. Fırat Mollaer. 109-146. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.

- Mollaer, Fırat. *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Mollaer, Fırat. *Anti-Kolonyalizm Söylemi*. Bursa: Dora Yayınları, 2021.
- Montaigne. *Denemeler*. çev. Sabahattin Eyuboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 42. Baskı, 2021.
- Parker, Ian. *Yeni Bir Sol İçin Devrimci Anahtar Kelimeler*. çev. Göksu Göçhan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Parry, Benita. "Problems in Current Theories of Colonial Discourse". *Oxford Literary Review* (9), 27-58, 1987. <https://doi.org/10.3366/olr.1987.002>
- Said, Edward. *Kış Ruhü*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Said, Edward. *Power, Politics and Culture*. Londra: Bloomsbury, 2005.
- Said, Edward. *Şarkiyatçılık*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 7. Baskı, 2013.
- Said, Edward. *Kültür ve Emperyalizm*. çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Hil Yayınları, 4. Baskı, 2016.
- Said, Edward. *Edward Said Seçme Eserler*. çev. Aslı Önal. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.
- Skinner, Quentin. *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*. çev. A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2018.
- Spivak, Gayatri. "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives". *History and Theory*, 24 (1985), 247-272. <https://doi.org/10.2307/2505169>
- Spivak, Gayatri. *Outside in the Teaching Machine*. Londra ve New York: Routledge, 1993.
- Spivak, Gayatri. *Madun Konuşabilir mi?* çev. Emre Koyuncu. Ankara: Dipnot Yayınları, 2020.
- Starobinski, Jean. *Eleştirel İlişki*. çev. Gülnihal Sönmez. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Tiffin, Chris ve Lawson, Alan. "Introduction: The Textuality of Empire". *De-scribing Empire: Post-colonialism and Textuality*, ed. Chris Tiffin ve Alan Lawson. 1-14. Londra ve New York: Routledge, 2002.
- Trouillot, Michel Rolph. *Geçmişin Susturmak: Tarihin Üretilmesi ve İktidar*. çev. Ozan Zeybek. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Williams, Eric. *Kapitalizm ve Kölelik*. çev. Anıl Tarar. Ankara: Dipnot Yayınları, 2020.
- Young, Robert. *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*. çev. Burcu Toksabay Köprülü ve Sertaç Şen. İstanbul: Matbu Yayınları, 2016.
- Zweig, Stefan. *Dünün Dünyası*. çev. Burhan Arpad. İstanbul: Milliyet Yayınları.