KUDRETLİ KALEM?*
Edward Said ve İç-Dış Sömürgeciliğin Çifte Standardı

ERNEST GELLNER
Derleyen ve Çeviren: Yasin AKTAY
Murat GÜZEL

20. Yüzyılda biçimsel olarak parçalanan fakat değişik biçimler içerisinde hayatiyetini sürdüren 18. ve 19. yüzyıl Avrupa emperyalizmi şüphesiz bazı önemli süreçler içinde biriciktir. O, basitçe, başkalarını tahakküm altında tutan insanların meşelesi değildir; bir toplumdan tamamen farklı bir topluma doğru olan bir hareketi kuşatır. Emperyalizmin gerçek problemi, bu derin başkalaşım ve bu başkalaşımı yargılamak için gerekli olan bakış açısının bulunmasındaki güçlüktür. Bu problem, emperyalist-kötüler, direnişçi-iyiler şeklinde ortaya konamaz. İdareciler tarafından hiç bir tehdit, hiç bir hoşgörü, idare edilenler tarafından hiçbir gurur, muhafazakarlık ve inatçılık en azından bir dereceye kadar değerlerin bir değerlendirme-ötesi (a transvaluation of values) ölçütünden kaçınamaz. Hangi standartlar aracılığıyla bu durumu yargılayabiliriz? Roma tuğlasını bulan ve onu mermerden ayıran imparator gibi bu fatihler de dünyayı tarımcı bulmuş ve onu endüstriyellikten ayırmışlar veya buna benzer bir şeyle nitelemişlerdir. Bu durum bir çok büyük probleme yol açar. Bunların çözümü Oryantalizm adı verilen gûlyabaninin (bogy) bulunuşuyla sağlanamaz ve hâlâ eğer bu gûlyabaninin üstesinden gelinirse herşeyin güllük gülistanlık olacağına dair bir imâ var.

Kimsenin dikkat etmediği fakat sonuçta üst üste gelen ve ayırıcı

TLS'nin 19 Şubat 1993 tarihli sayısında "The Mightier Pen?" başlığıyla yayınlanan Edward Said'in *Culture and Imperialism* isimli eserinin eleştirel değerlendirmesi. Hemen akabinde bu yazı büyük tartışmalara yol açtı. Aynı dergide arka arkaya yayınlanan tüm bu mektup şeklindeki ilginç yazışmaları izleyen sayfalarda okuyabilirsiniz.

nitelikte olan iki kültürel zıtlık modern emperyalizm sürecini ve onun sonucu olarak gerçekleşen sömürgeciliğin dağılışını ihata eder. Tarımsal ve endüstriyel toplumlar arasında şümullü farklılık vardır ve "Batılı" toplumlar ile arta kalan beşeri toplumlar arasında bir farklılık vardır. Bu iki zıtlık birbirinden bağımsızdır; Batılı toplumların bir çok karakteristiğinin onların zamansal faikiyetlerine neler ihsan ettiğini bilemeyiz. Batılılar bir çok zaman Hristiyanlığa, akılcılığa, bireyciliğe, kapitalizme, erdeme, genlere, Marksizme, Protestanlığa, yiğitliğe, kuruculuğa, demokrasiye dair seçimlerine güvenmişlerdir ve bu güvene daha başka adayların da olacağına dair kuşku yok. Hakimiyetleri esnasında hakimlerin toplumsal özellikleri serbest bir yoldan beslenen konumlarıyla ilgisiz olabilirdi; meselâ, Avrupalı askerler şalvarlardan (baggy trousers) daha dar pantalonlar giydiler ve modernleşmiş-Batılılaşmış müslüman idareciler kendi askerlerinin öfkesinden daha çok terziye ait bu özelliği taklit ettiler; ki bu askerler Batı'ya karşı duyulan eleştiriden yoksun genel bir özlemden kaynaklanan sarhoşluğa daha az kapılmışlardı. Bundan dolayı onlar şalvarlarına, Batı'ya ve kendi idarecilerine rağmen daha çok sarıldılar. Fakat, bunun anlamı ne dar pantalonların beşerî ilerlemenin mutlak özsel ögesi olduğudur ne de şalvarların kültürel tamamlanmışlığı ilerlettiğidir.

Üstelik, birbirleriyle çaprazlama kesişen bir ötekinin tasarımına engel olan tarımsal/endüstriyel ve Batılı/Diğer ayırımları olgusunun üstünde ve ötesinde biz ikisiyle birden kesişen ek bir olguya şimdi sayesinde sahibiz; ilkin, ileri endüstriyelliğin işini kolaylaştıran toplumsal ve kültürel özellikler ile bu endüstriyelliğin bilkuvveliği belirli bir şekilde anlaşılmazdan önce onun doğuşunu mümkün kılan özellikler arasında bir fark vardır. Bazı Uzakdoğu toplumlarının parlak ekonomik başarıları bunu önerir. Kalvinist bireycilik yeni düzenin ilk kez görünmesine yardım edebilmiş, onu varlık sahasına çıkarabilmiş ve onun avantajlarını belirginleştirmişse de o Konfüçyüsçü-kollektivist ruhta daha iyi işleyebilir. Bu nokta hâlâ yeterince işlenmemiştir, fakat ayırıcı bir olasılık olarak kurulabilir.

Bu arkaplana karşın birisi sömürgeci yayılmayla tebarüz eden kültürel etkileşim problemiyle yüzleşmelidir. Bu birisinin takındığı tutumu ne meşrulaştırabilir veya şüpheden arındırabilir? Eğer, Edward Said'in *Kültür ve Emperyalizm*inin herhangi bir yerinde bu so-

runun bir tartışması varsa bu tamamen gözümden kaçmış olmalı. Kitabın bitiş paragraflarında ifade edilen, Edward Said'in kendi değerleri kabul edilemez:

> Kimse bugün sadece bir şey değildir. Hintli, Amerikan veya kadın gibi yaftalar yalnızca bir başlangıç noktasıdırlar...Emperyalizm küresel ölçekte kültürlerin karışımını ve kültürleri pekiştirdi. Fakat en kötü ve paradoksal hediyesi insanları sadece, temelde, özellikle beyaz veya siyah veya Batılı veya Doğulu olduklarına inandırmak oldu. Hâlâ...(h)iç kimse uzun geleneklerin inatçi sürekliliklerini inkar edemez.... fakat, sanki bütün beşeri hayatı meşgul ediyormuş gibi, ayrılık ve ayırt edicilik üzerinde ısrar etmek için korku ve önyargı dışında bir sebep yok... bu, ayrıca başkalarını idare etmeye, onları sınıflandırmaya veya hiyerarşiler içine sokmaya çalışmamayı ifade eder.

Amin. Bunların temelinde yatan ahlakîlikle ihtilafa düşmek zor. Hepimiz insanız ve birbirimizi nezih bir şekilde ve ancak buna göre tehdit etmek zorundayız. Ciddi şekilde özel ayırımlar yapmamalısın. Kategorikleştirme herşeyi yapmalarına izin verilen erginleri ihtilafa düşürmüyor mu?

Ancak hâlâ bizim keskin dindarlığımızın bu uyuşturucu ifadesine rağmen yanlış olan bir şeyler var. Gerçekten, ilkin, insanlara katı ayırımlar dayatan şey emperyalizm midir? Derinliğine içe işlemiş, toplumsal olarak insan kategorileri arasında güçlendirilmiş ayırımlar karmaşık toplumların genel karakteristiğini oluşturur. Bu toplumlar sadece onları kendi katarına katan modern dönüşüm sayesinde kemirilmişlerdir; yoksa "emperyalizm"in ürünü değillerdir. Hareketlilik, eşitlikçilik ve kimliğin serbest seçimi modern dünyada geçmişte olduğundan daha iyi görüntülerdir. Bu özgür, bireyci kimlik seçimine itibar eder gibi görünen birinin, sonuçta son derece kolay bir tür özgür seçim sürecine yönelik kimi şükran ifadelerinin varolması gerekmez mi? İsterse, bu süreç, bir süredir modernliğin önceki ve sonraki müstefitleri arasındaki ilk güç eşitsizliğini hasıl etmiş olsun.

Said'in bütün yaklaşımının dört varsayım üzerinde yükseldiğini söylemek mümkün: (1) Batı'nın yakın geçmişte dünya üzerindeki tahakkümü yeni bir teknoloji, ekonomi ve bilim sayesinde dünyanın dönüştürülmesinin bir vechesi olmaktan çok onun kendi haklılığını temin eden bir olay olarak görülebilir; ki bu tahakküm, yayılımının gay-

rimuntazam doğaşı sebebiyle muvakkat ve kararsız bir güç eşitsizliğini istihsal eder; (2) yeni gücün önceki ve sonraki müstefitleri arasındaki zulüm ve adaletsizlik, alışıldığı şekliyle, her nasılsa, geleneksel ya da modern toplumlarda yer edenlerden daha kötü veya daha fazla takbih edilebilirdir. (3) Bu eşitsizlikler taklitçi toplumların kültür ve edebiyatlarında düşünümlenebilir ki bu da dikkatli bir soruşturmayı hakeder, ve (4) güç dengesizliğinin bu kültürel özellikleri onun temelidir ve bunlar sadece yarım yamalak refakatçiler değillerdir. Bu dört varsayımdan 1, 2 ve 4 kanaatime göre çok tartışma götürür ve muhtemelen yanlış olabilir, buna karşın 3 sorgulanamaz bir edaya sahip. Said'in hâlâ ciddi bir şekilde ayağa kaldıramadığı, cevap halinde bıraktığı sorun 1 ve 2'yi ilgilendiren sorunlardır; birisi memnuniyetle 3'ü teslim etmelidir ve 4'e gelince, o muhakkak bunu tasvip edecek, fakat tesis etmede başarısız olacaktır. Onun hakkında ciddi kuşkularım var.

Kitap, ne kültürel dönüşümün doğası veya değerlerin temas ve çekişmesi hakkında genel bir tartışmayı öneriyor ne de halihazırda yarışan bakışaçılarının mahiyetine ilişkin bir teoriyi. Sadece şunu söylüyor: biz, meşrulaştırıcı bir biçimde nesnelliği kendi ahlakî veya bilişsel tutumumuzla talep edebiliriz. Said'in kabul etmediği 19. yüzyıl evrimciliği maharetli bir çözüm önermişti. Bu çözüm bir yandan kültürel çeşitliliği kavrıyor öte yandan bir yargı zemini tedarik ediyordu: kültürler bir evrimsel merdivende dizilir ve en üstteki çaba bu evrim müddetince tarihe ve hayata anlam bahşeder. Bütün kültürler meşrudur, ama sonuncusu daha çok meşru. Kültürlere empoze edilen bu tasnif Said için kabul edilemezdir fakat tasnif etme bir şekilde yaygın Avrupa merkezci versiyonlardan derhal ayrılabilir ve teorinin Avrupa merkezci olmayan bir formu himaye bulabilir.

Sömürgeler için kefaret ödemeye hazır halet-i ruhiye sıklıkla vahşi bir öznelcilikle ortak edilir. Bu öznelcilik mutlulukla bütün kültürleri onaylar (ki çoğu kültür arasında bulunan ırk merkezli mutlakçılığı da onaylayarak bir çelişkiye yol açar). Said, asla daha fazla ileri gidemez; kitabında keskin "post-modernist" tüm-görececilik (pan-relativism) yok. O basitçe ahlakî yargılamadan geçirdiği bir tutumun mevcudiyetiyle kendini anlıyor ve bize bu tutumun onaylanışının doğurduğu güçlüklerle yüzleşmeksizin şeylerin gerçekte nasıl olduğunu an-

latıyor. Eğer sömürgeciler kendi kültürel konumlarının kurbanıysalar Said'in kültürel konumunun teminatı nedir? Herşeyi takdis eden (pratikte bunu seçmeli olarak yapan) moda görececiliği kabullenmeksizin evrimci tasnifi reddetmekle Said desteksiz, havada asılı duran fakat ona Oryantalistleri açıklaması ve yazması için izin veren bir nesnellikten ayrılır ve onların görüşlerinin dünya tahakkümünde oynadığı sözde önemli rolü düzeltir.

Ben bu dayanılmaz, uysal sömürgeciliğin onu gerçekleştiren kimsenin ahlakî hislerinde derin tahribatlara yolaçacağından korkuyorum: mesela Batılı olmayan toplumların anlaşılmasında mühim katkıları olan samimi ve özenli bilimadamları, zerre kadar tenezzüle ihtiyaç duymaksızın (mesela, Bernard Lewis, Patricia Crone, Michael Cook) haksızca itham ediliyor; tersine, Said, Thomas Hodgkin gibilerini kabul ediyor; ki o bir içerde-dışarda Blimpery'i gerçekleştirmiş, mekanik olarak katastrofik ve komik bir üçüncü Dünya diktatörünü, Nkrumah'i onaylamış, ona güvenmişti; çünkü o, basitçe, radikal konuşur ve Batılı değildir. Hodgkin defalarca yardıma çağırılır, sanki o Doğu ve Batı veya Kuzey ve Güney arasındaki ilişkilerle doğru olarak ilgilenen ciddi bir tanıktır. Said, bazı insanların davranışlarının himayesinde zımnen içerilmiş çifte standardın diğer kültürlerin serinkanlı analizinden daha çok gerçekten ve derinden hakir görmeye yatkın olduğunu göremez.

Said, buna ek olarak, Marksizmin kurucu babalarını kolayca ıskartaya çıkarır. "Onların Doğulu ve Afrikalı'nın cehaleti ve hurafeleri teorilerine" atıfta bulunmak yeterli değildir. Bunun her şeklî sistemleştirilişi haricinde Marx ve Engels tarihin iki ayrı teorisiyle örtüşürler: bunların biri Avrupa'yken diğeri Geri kalan'dır. Batı'da bütün sınıflı toplumlar içsel çelişkileri sayesinde kararsız ve ortadan kalkmaya mecbur ve böylece neticede kurtuluşu garantilenmişken Doğu'da aslî bir donukluk olasıdır ve temin edilir, tıpkı üretim üzerindeki baskının önceliğinin yaptığı gibi. Bu baskı üretici güçlerin artışı aracılığıyla toplumun özgürleşmesini ve sonuçta toplumsal ıslahatları engeller. Dolayısıyla Doğu ancak Batı'nın yardımıyla özgürleşebilir. Bu Avrupa merkezcilik, mesela günümüzde Sartre'da görüldüğü üzere, devam etmektedir. Her ne kadar onun meleklerin yanında yer aldığı varsayılmışsa da o Avrupalı bir özelliğin -bir tür *mission dialectisant*

mı yoksa Sol cephe nakarat mı?- olarak düşünülebilir. O, bu yüzden, doğrudan Levi-Strauss tarafından azarlanmıştır. Avrupamerkezci at gözlükleri politik sağı bağlamaz.

Böylece Said dünyadaki dönüşümün ahlakî-tarihsel muhasebesi problemleriyle ciddi şekilde uğraşmaz; ne de cevaplandırılmış olduğunu önvarsaydığı soruları yargılamayı kendisine görev bilir. Eğer genel meselelerde bir hüküm vermekten kaçınacaksa ayrıntılarla nasıl başedebilir? Onun Kuzey Afrika'yı genişçe ele alışına özel bir ehemmiyetle baktım. Bu, kısmen benim cehaletimin diğer alanlara nazaran bu alanda daha az oluşundan, kısmen de iki inançlı kültürün, Arap ve Fransız kültürünün kendilerini mutlaklaştırıcı bir eğilimle birlikte karşılaşmalarının gerçekte mevcut bir kültürel karşılaşmanın muhteşem ve bir çok gerçeği açığa vuran bir örneği olması sebebiyledir. Said de haklı olarak bu konuya daha çok dikkat gösterir.

Onun konuya bu şekilde bakarken görmezden gelişlerine, aldatmacalarına ve yanlışlarına hayret ettim. Doğallıkla, Andrè Gide onun ilk örneğini oluşturur. *L'Immoraliste* bu konuyla ilgilenen bir kimseye verilmeye çalışılmış bir hediyedir ve Gide'in kendisi oturan bir ördektir. Çok az kimse kendi fantazileri için bir isim olarak başka bir ülkeyi utanmaksızın kullanır. Şüphe yok ki *haute bourgeoisie protestante*'ların arasında daha çok Biskra'da çekici homoseksüel partnerler bulmak daha kolaydır, fakat bu Cezayir vahalarının antik Akdeniz'in harmoni, özgürlük ve icra duygusallığının bir terekesi olması anlamına gelmez. Said burada takip edilmeye layık olan avını takip etmede başarısızlığa uğrar ve Gide'in nasıl hata yaptığını, nasıl utanmaksızın Cezayir'i kendi ihtiyaçlarına dayandırdığı bir tasarım için kullandığını göremez. Said Gide'i bütünüyle göstermekte başarısızdır, çünkü, tıpkı Gide gibi, Cezayirlilerden daha çok kendi konusuyla ilgilidir. Bu sebepten dolayı *L'Immoraliste*'de ve *Si le grain ne meurt*'da Gide'in altı çizilecek argümanı şudur; Beni güçlendiren şey Kuzey Protestanlığıdır. Gide korkunç çamlar, mutantan peyzajlar ve İsviçre Alplerinin püritanizmiyle temsil edilen Protestan'ı, benim doğru doğamı ve icramı inkar ederek yapmaktadır bunu. Fakat ah, güneye doğru hareket ettikçe şeyler tekamül eder, güney İtalya'da biraz nefaset kazanırlar ve nihayet Biskra'nın palmiye ağaçları arasında Apolloncu ışığın takdis ettiği özgür ruhun olduğu yerde kendilerini salıverirler...

Gide Aydınlanma'nın hülasasını oluşturan d'Holbach'ın *System of Nature*'unda bulunan Doğa İlahisini kendi bakışaçısının yönetiminde uyarlamış ve erotize etmiştir.

Gide kendi kişisel meselesinde haklıdır. Fakat ya gerçeklerin hicviyesi! Bu noktada o kendi duygusal özgürlüğünü kutlarken Biskra'nın çok uzağında olmayan ve (o bölgeden bir lider çıkmıştı, bir başkası da kuzeydeki bitişik bir yöreden) Cezayir'i İslâm dünyasının İrlanda'sı olmakla sınırlayan bir hareket başlıyordu. Kimliği eski inancın Püriten, kitabî versiyonunun çevresinde yavaş yavaş ilerleyen ve öncelikle yarı-pagan ruhtan kurtulmayı amaçlamış bir ulus doğuyordu. Fakat, şayet birisi Cezayir kültürünün reform edilmemiş versiyonunu alırsa Gide'in övdüğü özgür, doğal eyleyişe onu örnek göstermek zorlaşır: mesela, kabilelerin beğenilen halk kahramanlarından birisi zina yapan kızkardeşini öldüren birisidir; Roma hukukunun erdeminin bir gösterisi. Bir ayırım yapılmak isteniyorsa bu kahramanlık adaletten çok saflığın emrine amadedir.

Said Gide'in kendine müsamahakar tasarımı ile Cezayir gerçekliği arasındaki farkı ortadan kaldırmada belirgin bir şekilde başarısızdır, çünkü kendi genel tezleriyle -sömürgeciliğin emrinde veya ona karşı direnen edebiyat- müşterisi olduğu toplumdan daha fazla ilgilenmektedir. Cezayir'in ahlakî iklim ve kimliğini yavaş yavaş da olsa ilerleten püriten reformcu, Ben Badis, hemen hemen hiç sözkonusu edilmez (onun bölgesi Biskra'nın az kuzeyinde, Konstantin'dedir). Onun yerine bolca Frantz Fanon'dan sözedilir. Burada Said, Fanon'un ihraç malı oluşunu gözden kaçırır; şüphesiz Fanon uluslararası edebî-entellektüel çevrelerde çok etkiliydi, ancak o Cezayirlilerin kendilerine ilişkin hiç bir şey hissetmedi (Halbuki Ben Badis uluslararası olarak tanınmasa da onun konuyla yakından bir ilgisi vardır). Savaş meydanında kaybedilen Cezayir Savaşı uluslararası arenalarda kazanılmıştı ve Fanon bu alanda çok değerliydi. Fakat o Cezayirlilerin hayatına veya düşüncelerinin içeriğine hiç bir katkıda bulunmadı. Said övülmeye layık bir biçimde milliyetçiliğe fazla dikkat etmez ve sömürgeciliğin çözülüşünü daha iyi bir şeyin izleyeceğini umar. Fanon'un görüşlerinde kendisine destek bulur:

> (Fanon'un) düşünce(si), ulusal bilinç, başarı anında bir şekilde toplumsal bilince dö-

nüşmedikçe emperyalizmin yayılımını getirecektir, şeklindedir.... Çabayı, yarışmanın yeni düzeyine, özgürlük savaşıyla temsil edilen bir senteze yükseltmek gerekmektedir. Bunun için bütünüyle yeni bir ulusalcılık-sonrası teorik kültür elzemdir.

Hangi şey gerçeklikle, bundan daha az ilişkili olabilir ki! Esasen Cezayirliler "ulusalcılık-sonrası yeni bir teorik kültüre" değil köktendinciliğe dönmüşlerdir. Köktendincilik müslümanların bağlamında ulusalcılığın Avrupa'da oynadığına benzer bir toplumsal rolü oynamıştı: bu durum asalete müracaat eden yüksek kültürle beraber insanların eski durağan yerel yapılardaki mevkilerinden mahrum kalmasına yol açar. Said bu süreci yanlış betimlemektedir: "Cezayir'de.....Fransızlar resmi eğitim ve idare dili olarak Arapça'yı yasakladılar; 1962'den sonra FLN onu anlaşmayı sağlayabilecek yegane dil haline getirdi. .. FLN daha sonra politik olarak Cezayir sivil toplumunun tamamını soğurmaya girişti....".

Bunların hiç biri doğru değildir. Müslüman Cezayir'in ahlakî iklimi yüzyılın başlarında Ben Badis tarafından yönlendirilen ıslahatçı-püriten hareket sayesinde dönüşüm geçirdi. Hareket Arapça'yı eğitim dili olarak kullanıyordu ve Arapça Franko-Müslüman olarak nitelenen *lyceé*ler arasında da eksik değildi. Ne de FLN 1962'deki zaferden sonra hemence durumu tersine çevirmeye güç yetirebildi. Arapça çok uzun zaman sonra bile herhangi bir önemi olmayan yerlerde geçerliydi (yargı, beşerî bilimler) fakat önemli yerlerde (fünunda, petrolde ve reel idarede) geçerli değildi. Araplaştırma sürecinin kemâli uzun, pahalı ve kahramanca bir *Kulturkampf*la meyvelerini verdi ki bu İsrail'in Yahudileştirilmesiyle karşılaştırılabilir, benzeri bir ulusal zaruretle motive edilmiştir. Cezayirliler, İrlandalılar'ın başarısız olduğu yerde daha zayıf bir motivasyonla başarıya eriştiler. İrlandalılar sadece püritenliği korudular, ulusal dillerini ise yenileyemediler; Cezayirliler her ikisini birden başardı.

Ayrıca FLN'nin bir zamanlar Cezayir sivil toplumunun tamamını soğurduğu iddiası da yanlıştır. O, ekonomiyi küçük değişimlere ve ahlakî meşrulaştırımı (moral legitimacy) *pieds-noirs*'in yerini alan yeni küçük burjuvalara ve ıslahatçı dine terkederek önemli olan şeyleri (devleti, orduyu, petrolü, gazı) tekelleştirdi. Geçmişteki Memlûkleri hatırlatan bu iş ve güç bölümü nihayetinde başarısızdı. Karakteristik

olarak İslamî sivil toplum biçimi, politik güçten yoksun fakat meşruiyetin aşkın (dinî) kaynaklarının kontrolünde en nihayet teknokrat-yeniçerilere meydan okudu. Seçimleri kazandı, bununla birlikte güç de kazanabilir. Cezayir'in kültürel ve politik gelişiminin Said tarafından çizilen resmini alan herhangi biri fena halde aldanmış olur. Said ayrıca Camus'yü bir Cezayir ulusunun olmadığını iddia ettiği için suçlar, fakat (etkisiz olmasına karşın) FLN'nin zafere koştuğu yıllarda ismen onun lideri olan Ferhat Abbas'ın aynı yöndeki vurgusunu gözardı eder.

Said'in atladıkları gerçekten çok ilginçtir. Mesela, bir Cezayirli müslümanın neler hissettiğini öyküleyen Malik bin-Nebi'nin *Te'main du Siéde*'sini sözkonusu bile etmez. Ondokuzuncu yüzyılın kimlik çizgisindeki yarı-Fransız, yarı-Karayipli ve Louis Napoléon'un hakimiyeti altındaki müslümanların kahramanı ve bundan dolayı da Fanon'un açık bir öncüsü İsmail Urbain görünmez. Ne de Ch. R. Aperon'un Fransız idaresi altındaki Cezayirlileri incelediği standart olmuş mükemmel eseri sözkonusu edilir. Jacques Berque'nin hatıraları, ki *pied-noir*'in yavaş yavaş nasıl anti-sömürgeciliğe dönüştüğünü fevkalade bir dille anlatır, keza aynı yokluğu yaşamaktadır. Bu kitap kültürlerarası cinselliği ("iki cemaat sadece Quartier réservé buluşurdu") ve taşralılık duygusunu da taşır. Camus'dan farklı olarak ve anti-sömürgeci metafiziğine karşın Berque hiç bir zaman Paris'in mülkî ve askerî erkanıyla (mandarins) ilişki içinde değildi -hatta College de France'deki öğretim üyeliği döneminde bile. Ali Merad'ın, Cezayir kültürünü bütünüyle dönüştüren, etkin bir biçimde Cezayirli kimliğini yaratan ve devrimi mümkün kılan Islahatçı hareket üzerine yazdığı iki dikkat çekici kitabından hiçbir iz yok; buna rağmen Said kültür ve emperyalizm ve direniş hakkındaki bir kitaptan bahsediyor! Keza, sömürgecilik dönemindeki Cezayirli okul öğretmenlerini konu alan Fanny Collonna'nın kitabından da bahsedilmemiş, ki bu çalışma Cezayirlilerin geleneksel, ıslahatçı ve Fransız eğitim sistemleri arasında kendi yollarını nasıl çizdiklerini oldukça güzel bir biçimde tasvir eder; biri yaşlı, biri kendini-dönüştüren, biri yabancı üç kültür kümesi arasında yaşanan gerçeklıklerin çıplaklığına hakikaten uzanabilmiş bir kitap. Cezayir'in somut gerçekliklerinin ihmali soyut bir konunun bir tür metafizik izdüşümünde açıkça sınırlandırılmış hoşgörü, Said'i as-

lında onun terime ihsan ettiği kötü manada bir Oryantalist olduğu iddiasına karşı savunmayı ziyadesiyle güçleştiriyor.

Kuzey Afrika (her zaman olduğu gibi Fas ve Cezayir olarak ikileşir) hakkındaki Fransız romanlarının en ilgi çekici olanı Montherland'ın *La Rose de Sable*'si de benzer bir biçimde sözkonusu edilmemiştir. O bir tür "Cezayir Yolculuğu"ydu, Montherland'ın onu, yazıp bitirdiği 1930'lu yıllarda bastırmamasından dolayı geçmişe dönük olarak (retrospectively) O'nun Fransa'yı o sıralarda Hitler'le vuku bulması muhtemel savaşa karşı uyarmak istemediği iddia edilebilir. O sırada sadece kültürler arası aşk ilişkileriyle ilgili küçük bir bölümü yayınladı, geri kalanı ise sömürgeler savaşının bitişinden sonra yayınladı. Yine de hiçbir değişiklik yapmadığını iddia etti. Böylece roman onun savaştan önce oluşmuş bulunan doğru görüşlerini temsil ediyordu ve bu Paris kütüphanesinde bulunan orijinal elyazmalarının değerlendirilmesiyle kontrol edilebilirdi. Montherland'ın doğruculuğu pek ünlü olmadığından birisinin gerçekten böyle bir kontrolü yapmasını daima arzuladım: kim bir anti-Oryantalist'ten daha şartlıydı? *La Rose de Sable*'deki aşk ilişkileri (bir çölle bu çölün tamamının bilgisi olmaksızın irtibata geçilebileceğine dair kabul edilmesi güç bir varsayım tarafından sakatlanmasına rağmen) hareketlidir ve Gide'in Biskra'daki eylemlerinden sadece heteroseksüel yönden değil kahramanın özgürlüğü yönünden, yine sadece püritenlik açısından değil sömürgecilik açısından da ayrılır. Niçin bu roman *Kültür ve Emperyalizm*'in dikkatinden kaçmıştır? Hem içeriği, yayımlanma ve yayımlanmama durumu, hem de içeriğinde politik havalardaki değişimlere karşı tedbir olarak düşünülmüş muhtemel değişiklikler Said'in konusuyla doğrudan ilişkili olabilirdi.

Şahsen ben Mağrip hakkında Fransız antropolojisinin zirve isimlerinin Emile Masqueray'ın ve Robert Montagne'in yokluğunu hissettim. İlkinin fikirleri (insanın kendisi kötüdür, unutulmuştur) Durkheim ve Evans-Pritchard aracılığıyla etkisini sürdürüyor ve bizim beşeri toplumları anlamamızdaki değeri giderek artıyor. Bu, Oryantalizm olarak paylanabilir mi? İkincisi Said'in sorunsalının bakışaçısından özellikle ilginçtir. Montagne tartışılmaz bir biçimde sömürgeci, askerî (etnografik) akademiden akademisyenliğe geçmiş bir bahriye subayıdır. Berberîler hakkında söyledikleri hem "biz" Avrupalılara benzedik-

leri hem de benzemedikleridir. Gerçi, şüphesiz yüzeysel özellikleriyle onların toplumu bizim Orta Çağları andırmaz, ancak antik Grekleri hatırlatırlar. Sanıyorum ki çoğu Avrupalı, *polis*le, baronların himayesinden, onların kurumsal asaletinden daha çok gururlanır. Montagne Oryantalizm'in kurbanı mıdır? Onun sadece doğruyu anladığını düşünmeye meyilliyim.

Çoğu zaman akıcı olmasa da Said güzel yazıyor ve toplumla beraber edebiyata olan ilgiye katkıları ilginç. Kalbi doğru tarafta, hiç olmazsa bizi insanları toplumsal kategorilerde dondurmaya sevketmiyor. Sonuçta hepimiz insanız. Fakat çalışmasının merkezi dip-akımı (undercurrent) bizlerden bazıları; tarihsel konumumuzun değerinin başkalarını hicvederek, gülünç duruma düşürerek mahkum etmek olduğu: "....kültür, çok önemli, esasen *zarurî* bir rol oynar. Emperyal yayılmanın bir çok dönemi boyunca Avrupa kültürünün kalbinde azimli ve merhametsiz bir Avrupamerkezcilik yatar!" (vurgu benim). Dolayısıyla bu nedir? Montagne bir sömürgeciydi fakat doğruyu anladı. Fanon bir anti-sömürgeciydi fakat köylülerden çok metafiziğe meyilliydi. Gide sömürgecilik eleştirmenidir, fakat O'nun Cezayir'i basitçe bir erotik fantazidir. Sartre, anti-sömürgecidir, fakat yüzsüzlükle Gulag takımadaları hakkındaki gerçeği sevgili Fransız işçi sınıfında oluşturacağı duygusal rahatsızlıktan dolayı sakladı. Doğru, politik erdemle irtibatlı değildir (ne doğrudan ne de dolaylı olarak). Tersini ima etmek, Said'in ifsa etmeyi amaçladığı günahın suçlusu olmak demektir. Doğru da yağmur gibi hem iyilerin hem kötülerin üzerine yağar. İktidar ve kültür problemi ve onların bizim toplumsal dünyamızdaki başkalaşımları içerisindeki çalkantılı ilişkileri, edebî eleştirilerden ayırabilmek için bu son derece önemlidir.

EDWARD OLLENDORF*

26 Şubat 1993

Ernest Gellner, Edward Said'in *Kültür ve Emperyalizm*'i üzerine yazdığı eleştiride (Şubat, 19) Profesör Said'in "oryantalizm adlı bir

*Bundan sonraki bölüm Ernest Gellner'in okuduğunuz yazısına *TLS* haftalık dergisinin okuyucu mektupları köşesinde yayınlanan tepkilerin derlemesinden oluşuyor. Yazılar değişik bir başlık taşımıyorsa "Kültür ve Emperyalizm" başlığı altında yayınlanmıştır.