

Edward Said'in hümanizmi

Yazar : **Orazio IRRERA**

çevirman : **Firat GENÇ**

Edward Said, temsilin politik etkilerine karşı uyanık entelektüellerden biri olmuş; Avrupa merkezci ve “tek kültürlü” (*monoculturale*) yan anlama sahip imgelerin inşa edilmiş mekanizmalarını dikkate alan, diğer taraftan ezilen ve merkezlessiz politik öznelliklerin özgürleşme ve tanınma kertelerine bağlı anlatılara dair önemli analiz araçları sunmuştur bizlere. Said’in eleştirel faaliyetinin, her şeyden önce, kültürel, politik ya da dilbilimsel bir farklılığın bir anlam ufkundan diğerine *tercüme edilmesi* sorununun bir şekilde ortaya konduğu, kültürel ve politik anlamda hassas pasajlar üzerinde yoğunlaştığını ifade etmekte bir sakınca yoktur. Said, işte tam da bu tercüme süreci içerisinde temsillerin nasıl ayrılmaz biçimde belirli iktidar dinamiklerine bağlı olduğunu göstermeye çalışır; Said yorumcularının büyük çoğunluğu ya da onun çalışmalarını vazgeçilmez bir ilham kaynağı olarak alan pek çok kişi de bu noktanın altını çizmiştir. Çok az değinilen ancak tercüme sürecinde eşit ölçüde önemi haiz olan şey –yalnızca temsil edilen özne ya da temsilin öznesi olarak değil, aynı zamanda belirli temsillerin yorumlayıcı gerekliliklerince çağrılan öznellik olarak– temsil sürecine içerilenlerin etik ve politik inşasıdır. Bu sorun kümesi ne Said’in en bilinen tezlerinin doğal bir neticesidir ne de zorlama yorumlardan çıkarsanabilecek bir alt metindir, tüm bunlardan daha fazlasıdır; hatta Said’in, Conrad üzerine yazdığı ilk monografiden ya da *Beginnings*’teki önemli kuramsal ve metodolojik önermelerden hümanizm üzerine yazdığı son yazılarına kadar, tüm üretiminin gelişiminin zirvelerinden biri sayılabilir.

Etik ve politik özneleşmenin temsillerin üretimine içkin böylesi etkilerini kavrayabilmek, tam da temsil nosyonunun kendisini fetişleştirmemek, yani temsilin üretimle alımlama arasına fark koyan namütenahi hareketine bir son vermek için tercümenin etik ve politik olarak sorunsallaştırılması gerekir. Üretimle alımlama arasındaki fark, her daim geçici ve düzensiz olan üretken eklemlenmenin gerçekleştiği yerdir. Bu eklemlenme tercümenin tipik bir özelliğidir ve buradaki sürekli anlam tehirleri bir taraftan temsilin kendisinin metafizik sabitliğini tehlikeye atarken diğer taraftan etik ve politik açıdan manalı özneleşme etkileri yaratır.

Bu temalar, en açık biçimde, Said’in ölümünün ardından yayımlanan ve 2000-2001 arasında sunulan kimi tebliğleri bir araya getiren *Humanisme et démocratie*’de konu edilmiştir¹. Said bu metinde demokratik bir toplumda eleştiriye atfettiği politik önemle hümanizm olarak tasarladığı kültürel pratikler kümesini bağlantılandırır. Hâlbuki *Şarkiyatçılık*’tan bu yana kimi yorumcular geç dönem burjuva hümanizmine sürekli yapılan göndermelerin, bu geleneğin Avrupa’nın başka kültürler ve halklar üzerinde üstünlüğünü ima eden değerlerin taşıyıcısı olduğu argümanından hareketle, son derece sorunlu olduğunu ortaya koymuşlardı. Erich Auerbach, Ernst Curtius ya da Leo Spitzer gibi kimi figürlerin nasıl olup da Said için bir tür eleştirel bilincin paradigması haline geldiğini anlamak için tercümenin ve alımlama dinamiklerinin merkezizeti üzerine bir

soruşturma yapmak, onun kültürel pratikle politik direniş arasında nasıl tikel bir ilişki tanımladığını kavramak gerekir:

Hümanizm, okumayla, bir perspektiften bireyselleşmeyle ve de çalışmamızın gösterdiği gibi bir insanî tecrübe alanından diğerine geçişle ilgilidir. Kimliklerin, bayrak ya da milliyetçi savaşıla cisimleşen kimliklerden farklı kimliklerin, pratiğini de göz önüne alır. Metnin farklı parçalarını bağlantılandırdığımızda ya da ilişkilendirdiğimizde veyahut farklı ilgi alanlarını içerebilecek bir ilgi alanı açtığımızda bizimkinden farklı bir kimlik yaratırız (HDC, 105).

Her ne kadar Said tarafından nadiren bahis konusu edilse de, aslında tercüme düşüncesi Saidyen hümanizmlerin kültürel pratiklerinin tam da kalbinde yer alır. “Hümanist direniş,” “faydalanılabilir bir geleneğin ve geçmişin inşası sorununun, dolayısıyla da kaçınılmaz olarak kimlik ve milliyet sorununun” ortaya çıktığı “milliyetçi” dünyevî ufkun içine eleştiriyi yeniden sokma gücü olarak tezahür eder (HDC, 100). Geleneksel değerler ve “biz” zamirinin monolitik ve dışlayıcı anlamı üzerine yürütülen bu tartışmanın karmaşası içerisinde tercümenin, “dünyaların çokluğunun ve de farklı gelenekler arasındaki etkileşimin karmaşıklığının anlamını, biraradalığın kaçınılmazlığını” göstermeye kararlı çağdaş hümanist nezdinde sahip olduğu rol ve önem daha da iyi anlaşılır (HDC, 101-102). Bu şekilde tercüme, hümanist eleştirinin, Said’in “millî” ve “estetik” dediği şeyler arasında indirgenemez bir gerilimi saklı tutarak, sürdürülebilmesine imkân tanıyan bir dizi etik ve politik itirazı daha da keskinleştirir. Bu gerilimin üretkenliği, radikal karşı çıkışlara katı biçimde kapalı kimlikler inşa ederek kamuoyundaki kanaatleri bir arada tutmaya çalışan, millî politik iktidarın semiyotiğine bağlı manevraları boşa çıkardığı ölçüde görünür olur. Said’in “millî” adını verdiği metonimde yoğunlaşan bu operasyonlara karşı çıkabilmek için, “tek kültürlü” ve “tek dilli” bir perspektifin kabulünün doğuracağı tahakküm ilişkilerini tüm çıplaklığıyla açığa çıkarma kapasitesini haiz art zamanlı faktörleri sunan, tarihsel bir perspektif ortaya koyan, dolayısıyla tercümenin zorunluluğunu kabul eden anlatı formlarının -ya da “estetik”in- müdahalesi gerekir:

Estetik düzlem ile milliyetçilik arasındaki gerilimleri çözmekten ziyade canlı tutma sorumluluğunu üstlenen, milliyetçiliği tartışmaya açmak, yeniden değerlendirmek ve ona karşı direnmek için estetik düzlemi kullanan ve bunu da ağır ama temiz bir alımlama ve kavrama becerisiyle yapan Amerikalı bir hümanist için en uygun görev nedir? Burada söz konusu olan, parçayı ve bütünü görmemize, nelerin ilişkilendirileceğine, nasıl yol alınacağına ve nelerden sakınılacağına karar vermemize imkân tanıyan bağları sağlamlaştırmak değil midir? (HDC, 103).

Bu pasaj, politik direnişin aciliyetinin nasıl da daha önceki bir şeye, “filolojik alımlama”ya, ötelendiğini gösterir: “İlk olarak alımlamayı tartışmadan bunu [direniş nosyonunu] nasıl konu edeceğimi bilemiyorum [...]; okuma ve filolojik alımlama süreci, başka bir şeye indirgenmesi mümkün olmayan çekirdektir” (HDC, 96). Bu şekilde okuma, filolojik alımlama ve tercüme, Said’in hümanizmini, yeniden keşfedilip aktive edilecek tarihdışı ve evrensel değerlerle hiç ilgisi olmayan, aksine kendi pratik ve etik doğasını göz önüne alan bir şey olarak, yani bir kültürel dekodifikasyon edimiyle ilintili bilişsel ve epistemolojik menzilin ötesine geçen bir şey olarak karakterize eden homojen kültürel pratikler bütünü içinde sunulur. O yüzden Said’in gönderme yaptığı filolojik alımlama içinde var olduğu varsayılan tercüme uğrağı, bu pratikler rejimini eyleme sokan kişinin kendi özneleşmesine içkin daha öte bir şeyi akla getirir:

Hümanist için okuma eyleminin her şeyden önce onu yazarın konumuna yerleştiren bir eylem olduğunu belirtmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Yazmak, sözcüklere tercüme edilen bir dizi karar alma ve seçim yapma zorunluluğunu da beraberinde getirir. Hiçbir yazar, kendi hayatının zamanı, mekânı ve şartları üzerinde topyekûn bir kontrole sahip değildir; o yüzden, yazarla empatik bir bağ kurabilmek için bunları da uygun biçimde değerlendirmeye almak gerekir (HDC, 87).

Okuma edimiyle filologun tercüme edimini birbirine bağlayan ilişkinin Said tarafından “empatik bir ilişki” olarak sunulması ilk bakışta hayli tekildir. Bir çağla bir başka çağ arasındaki ya da bir özneyle bir başka özne arasındaki mesafenin sıfırlanacağı düşüncesi, gerçekte uygulanabilir bir araştırma perspektifinden çok bir on dokuzuncu yüzyıl tarihyazımı mitine benzer. Gene de, her şeye rağmen, bu pozisyon sonraki bir konferansta ve de Auerbach’ın *Mimesis*’ine yazılan giriş metninde tekrar edilir². Said, filolojik pratiğin metodolojik varsayımlarını değerlendirirken şöyle der:

Edebî bir metni kavrayabilmek için metnin yazarıymış gibi davranmak, yazarın içinde bulunduğu gerçekliği hesaba katmak, yazarın hayat biçimi ve deneyimlerini göz önünde tutmak ve filolojik hermenötiğin ayırt edici özelliği olan bilgelikle empatinin kombinasyonundan faydalanmak gerekir. Bu şekilde [...] gerçek olaylarla bu olaylara bir tür müdahalede bulunan zihinsel elaborasyon arasındaki sınır belirsizleşir [...]. [Eğer] bir yazar [...] kendi çağıyla entegre ve organik bir ilişki kuruyorsa, gelişiminin belirli bir aşamasındaki belirli bir toplumun özgün dinamikleri bağlamında kendine dair bir tür aydınlanma yaşıyorsa, [...] okuyucu-eleştirmen ile metin arasındaki ilişki de değişir, bir önceki dönemde ardından gelmiş olanlara yabancı bir ruh tarafından yaratılmış olan tarihî metnin biricik anlamına dönük soruşturma, iki ruh arasında, dönemler ve kültürler arasında iletişim kurma kapasitesini haiz sempatik bir diyaloga dönüşür (HDC, 115-116; tercümede ufak değişiklikler yapılmıştır).

Eleştirmenin bu ilgi çekici revizyonist pratiğini açıklamak için, bir şekilde, Said’in yorumun nesnesi kıldığı şeyi (edebî metni), bundan böyle kendisi de okuyucunun-eleştirmenin benliğinin öz gelişim pratiği şeklinde zuhur eden hümanist “tercüme” pratiği üzerinden tersyüz etmek gerekir. Başka bir deyişle empatinin epistemolojik menzilini sınırlamak gerekir; hatta Said sürekli olarak filolojik yorumun, nasıl, bu tip bir bilimsel disiplinlerin kesinliğinden alıkoyan indirgenemez öznel bir öge tarafından ayrıştırıldığını hatırlatır. Filistinli eleştirmene göre “gerçek olaylarla bu olayları modifiye eden zihinsel yeniden değerlendirme arasındaki sınır” hümanistin her türden filolojik ve tarihyazımsal yeniden inşasına kalıtsal bir “trajik zayıflık” tesis eder.

Yazarın eserleri kadar eleştirmenin tarihyazımsal ve filolojik araştırmalarını da ilgilendiren, temsile dair bu öznel öge eğer tamamlanmış, belirli bir “tercüme”yi engelliyorsa, Said’in bahsettiği empatik ilişki, filolog, hümanist, tarihçi, metinler ve bu metinleri yorumlayacak yazarlar arasındaki mesafeyi *azaltan* bir şey olarak değil de, entelektüelin içerisinde metinlerini yorumlamaya alışkın olduğu kültürel ufuk karşısında bir “eleştirel mesafe” koyan pratik olarak (Auerbach buna *Ansatzpunkt* diyordu) anlaşılmalıdır³. Bu şekliyle empati uzak zamanlarda kalmış metinlere ve yazarlara ulaşmanın bir yolu değil, şimdiki zamanın anlam ufkundan (kısmi) bir kopuşun pratiği haline gelecektir. Bilgelik ve empatinin bileşimi şeklinde anlaşılan filolojik pratik, ilk aşamada, bir benlik pratiği, tinsel bir egzersiz olacaktır⁴. *Erich Auerbach’ın Mimesis’ine Giriş*’te Gabriel García Márquez’den yapılan alıntı tesadüf değildir: “İnsanlar yalnızca ve

yalnızca analarının onları dünyaya getirdiği gün doğmazlar; hayat onları kendi kendilerini doğurmak mecburiyetiyle yüz yüze bırakır” (HDC, 110).

Benliğin öz gelişimine dair bu etik-pratik temanın –Said tarafından anlaşıldığı şekliyle– hümanist pratiğin en ayrıksı özelliği olması, Filistinli eleştirmenin, filolojik pratiğin kendi alımlamasıyla İslamî kültürde *içtihat* denen şey arasında sağladığı temel bileşim tarafından da teyit edilmiştir. Said, Allah Kelamı olarak Kuran’ın tümüyle bilincine sahip olmak İslam’a göre imkânsız olsa da gene de onu biteviye yeniden ve yeniden okumak gerektiğini kaydeder. Yazılı kaynakta içerilen şeyin edebî anlamını çıkarabilmek için önceden ortaya konmuş ve geliştirilmiş, böylece metnin köklerine mümkün olduğunca yaklaşabilmenin yollarını arayan birbiriyle bağımlı bir yazın sistemi oluşturan yorumları hesaba katmak gerekir. Kuran’ın hakikatine varmak açıktır ki imkânsızdır, ancak bu yorumlama ve okuma pratiğinde indirgenemez kalan şey tam da “Arapçada *içtihat* denen, şahsi adanmışlığın ve sıra dışı gücün bir parçasıdır [...]. *İçtihat* sözcüğü bugünlerde çok haşır neşir olduğumuz *cihat* sözcüğüyle aynı köke sahiptir; ama bu sözcüğün ilk anlamı kutsal savaş değil, hakikat yolunda gerçekleştirilen tinsel egzersizdir” (HDC, 94).

Ferial J. Ghazoul, metin yani Kuran üzerinden dünyanın yorumlanması, “metin” karşısında takınılan bu tip bir eleştirel tutum, Kuran’ın bir kült nesnesi olarak değil de bir *faaliyet* olarak muhafaza ediliyor oluşu üzerinden, İslamî kültürdeki metin metaforunun Said için sahip olduğu merkezi önemin altını çizer. Said bu şekilde metinleri “insanileştirir” –ya da dünyevileştirir–, insan tecrübesiyle ilişkisi içinde onları tarihsel ve politik anlamda yerli yerine oturtur. Said için kanonik metinleri incelemek, ortaya çıkan pratik ve ihtiyaçlarla ilintili yeni anlamlar üretmek için bu metinleri değiştirmenin ve tercüme etmenin bir yolunu bulmak anlamına gelir⁵. Tam da bu anlamda Abdirahaman Hussein bu pratik faaliyetin etik ve politik özgüllüğünü *Beginnings*’e kadar götürmeyi önerir; bu metinde başlangıç nosyonu, “hakikat”in “ortaya çıkarılması” gereken bir şey değil de “performe edilmesi” gereken bir şey olarak kavramsallaştırılmasına imkân tanıyan istenç, düşünce ve konstrüktivizm stratejileriyle birlikte sunulur⁶.

Gene de eğer filolojik pratiğin kurucu edimi olarak alımlama *içtihat* üzerine, yani hakiki “tinsel egzersiz” üzerine temellendirilirse, Said’e göre bunun sonucu alımlamanın her çağın kendi yorum çevrimleriyle sınırlanması olur: “Bir metnin retoriğinin ve semantik yapısının kavranmasında kişinin sınırlarını tayin eden şey, dar anlamda, yasanın uygulanması, daha geniş anlamda ise, çağın konvansiyonları ve zihniyetidir. Yasa, yani *kanun* (Arapçasıyla *qanun*), kişisel edimler ve inisiyatifler üzerinde, belirli bir ifade özgürlüğü tesis edildiğinde dahi, kamusal sahnede hegemonya kuran şeydir” (HDC, 94-95).

İçtihat ile *kanun* arasındaki bu gerilimin, tercüme faaliyetinin Said’in hümanizminde sahip olduğu yeri anlamak adına, bir okuma anahtarı olarak kavramsallaştırılabilmesi için alımlama/tercüme ve direnişten müteşekkil hümanizmi karakterize ettiğini gördüğümüz diğer iki gerilim hattından da bahsetmek gerekir: “Estetik” ve “millî” arasındaki gerilim ile müstakil olan (*distacco*) ve aidiyet (*appartenenza*) arasındaki gerilim. “*Hümanist Alan*” başlıklı konferansta *kanun*’un “kanon” sözcüğünün olası etimolojik köklerinden biri

olduğu iddia edilir. Bu etimoloji, filolojik pratiği, kanonik olarak tanımlanmış ya da kanonlaştırılmış her şeyle karşı karşıya gelmek durumunda bırakır; burada filolojik pratik, milliyetçilikler cenahında farklı “geleneklerin icadı” ile ilgili de olabilir, tersine, belirli bir kültürel geleneğin en önemli ifadelerinin elde edildiği edebî metinlerin oluşturduğu kanonla mücadele de ediyor olabilir. Filistinli eleştirmene göre, her iki durumda da kendimizi “geleneksel addedilenle yeninin hiç de hoş karşılanmayan müdahaleleri arasındaki hipotetik karşıtlık”la yüz yüze buluruz (HDC, 52). Bu durum karşısında Said, “her dilin mübadele yoluyla görelileştirilmesi gerektiğini” ve yeninin kabulünün tercümenin kaçınılmazlığıyla malul hümanist yaklaşım için kaçınılmaz bir öge olmak zorunda olduğunu iddia eder. Diğer taraftan, kanon teriminin bu “bağlayıcı ve yasal anlamının” yanı sıra bir ikinci etimolojik kökü daha vardır:

[bu kök] müzikle, farklı seslerin birbirini taklit ettiği bir kontrpuan biçimi olarak kanonla ilgilidir; bu biçim hareketi, oyunu, keşfi ve -terimin retorik anlamında- icadı ifade eder. Bu bakış açısından, hümanist disiplinlerin katı bir yasa olmaktan ya da geçmiş referanslarıyla bizi ezen bir anıt olmaktan uzak kanonu [...] değişken anlam kombinasyonlarına her zaman açıktır; kanonik bir metnin her bir okuması ve yorumu onu şimdide yeni bir hayata sokar, modern ve yeni olanın o geniş tarihsel kampla ilişkilmesine imkân vererek yeniden okuma için bir fırsat yaratır, ki bunun da faydası tarihin sürekli devam eden, hiçbir zaman bitmeyen bir mücadele olduğunu bize göstermesidir (HDC, 54-55).

Bu pasaj, Homi Bhabha'nın “bir ilişkilene biçimi ama aynı zamanda yazarın egemenliğinin eleştirmenin revizyonist pratiği lehine ikame ve baş aşağı edilmesi” dediği şeyin, tercüme faaliyetini, “hümanist direnişin ironik ve çileci bir biçimi” olarak filolojik perspektifin içine sokabildiğini açık biçimde gösterir⁷. O nedenle, “estetik” ile “millî” arasındaki, ya da Bhabha'nın terimleriyle, “performatif” ile “pedagojik” arasındaki gerilim, yalnızca tarihlerin ya da alternatif temsillerin üretimiyle değil aynı zamanda bu anlatıların kendi performatif işleviyle de ilgilidir⁸. Bu karmaşık alımlama ve tercüme pratiğinin en belirgin özelliklerinden biri, değerler ufkundan kopma, böylece özneleşmenin yolunu ve tekniklerini –ki bunlar hermenötik edimlere tâbi basit bir metodolojiye indirgenemezler, bilakis hümanistin kendi öznelliğinin kurucusudurlar- açma gücünü içermesidir. Burada söz konusu olan, hermenötik çemberi kırabilmekten ziyade, yabancı, marjinal, merkezlessiz olarak ortaya çıkan şeyin tanınmasını engelleyen her türden ilişkilene biçimini sorunsallaştırma yönündeki etik ve politik zorunluluktur.

Erich Auerbach figürü üzerinden empatinin etik özellikleri daha da aydınlatılabilir; zira empati, bir dönemle bir başka dönem arasındaki, bir özneyle bir diğeri arasındaki mesafeyi sıfırlama gayretinin, bakış açısının ve kültürel aidiyetin görelileşmesiyle neticelendiği bir pratiktir. Bu nokta, Said için, Auerbach'ın kendi tarihsel bağlamı içinde edindiği formasyonda mevcut ahlakî çekirdektir:

o yıllarda hermenötik faaliyetin merkezinde farklı dönem ve kültürlerin metinleriyle empatik bir ilişki formunun geliştirilmesi vardı. Karşılaştırmalı edebiyat alanında uzmanlaşmış bir Alman için bu empatinin ideolojik bir işlevi de söz konusuydu, zira Prusya ve Fransa, o dönemin iki güçlü rakibi, uzun yıllardır hasmane bir ilişki sürdürmekteydi. Bir Roman dilleri ve edebiyatı uzmanı olarak Auerbach, Prusya milliyetçiliğinin safında yer alıp savaşan taraflardan birinin parçası olarak “düşman”ı tam bir yetkinlikle incelemekle düşmanlığı bir kenara bırakmak, hümanist bir yaklaşımla

“medeniyetin çöküşü” tabirini formüle etmek ve savaşılan kültürleri bir müteakabiliyet ilişkisi içerisinde yeniden yan yana getirmek arasında bir seçim yapmak zorundaydı (HDC, 117).

Buradaki çifte gerilim –estetik ve millî arasındaki, aidiyet ile müstakilleşme arasındaki gerilimler– yaygın yanlış fikirlerden (*idées reçues*) ve ulusal topluluğa sinmiş hınçlardan eleştirel bir yolla kopma gayretindeki aidiyet biçimlerini –ya da özneleşme biçimlerini– yapılandırarak tüm etik ve politik içerimlerini açığa çıkarır. Dahası az önce alıntılanan bu pasaj vasıtasıyla, *Mimesis*’in yalnızca Avrupa kültürüne dayanan ve de son tahlilde Avrupa merkezci olan bir düşünceyle malul olmasından kaynaklanan kimi karışıklıklar giderilebilir. Burada Said’in ilgisini çeken, Auerbach’ın Avrupa edebiyatının temel eserlerine dair yaptığı özgün yorumdur. Auerbach’ın kadim bir Goetheci nosyon olan *Weltliteratur* çizgisinde takındığı tutum, tekil millî kültürlerle özgü karşıtlıkların ve düşmanlıkların ötesine geçmeyi hedefleyen etik ve eleştirel bir güçle karakterize olur; filolojik pratiğin kendisinin, geleneklerin ya da –Said’in bu konferanslarda da sıklıkla dolaşıma soktuğu bir terimi kullanmak gerekirse– “biz”in tikelci ve millî anlamının uzlaşmaz dışlayıcılığı karşısında nasıl bir antidot kurduğunun altını çizer. İnsan tarihinin birliği şeklindeki Goetheci ideal aslında Auerbach tarafından hayata geçirilmişti; Auerbach her ne kadar Avrupa merkezci bir çalışma alanı tanımlamış olsa da kendi aidiyetlerinden kopmaya dönük bir tavır ve hümanisti öteki olanı anlayabilir hale getirmeye dönük bir çabayı ortaya koyuyordu:

Bu Roman dilleri filologu hayatının büyük bir kısmını bir misyon etrafında yaşadı, doğrudur, bu misyon Avrupalı (ve hatta Avrupa merkezci) bir misyondur; buna inanıyordu çünkü bu misyon insan tarihinin birliği üzerine temellendirilmişti, modern kültürlerin ve milliyetçiliğin karşıtlıklarına rağmen, düşman da olsa Öteki’yi anlama ihtimaline yer veriyordu, bireysel bakış açılarının ve bilincin sınırlarına dair bir bilinci gözden kaçırmadan uzaklarda kalmış bir yazarın ya da tarihsel dönemin içsel yaşamına duhul etmeye imkân tanıyordu (HDC, 119).

Bireysel sınırlara dair geliştirilecek bilincin tam da filolojik pratiğin (alımlama, okuma, tercüme) bir sonucu olduğunu söyleyerek daha da ileri gidilebilir; bu pratik, detaylara dair sabırlı bir inceleme yoluyla, Said’in *Mimesis*’ten aktardığı pasajda ifade edildiği gibi, “farklı çağları ve kültürleri kendi varsayımları ve bakış açıları temelinde bağdaştırmayı mümkün kılacak, bunları açığa çıkarmak ve olgulara dışarıdan empoze edilen mutlak değerlerin tarih dışı ve amatörce olduğunu ortaya koymak için sonuna dek mücadele edecek bir yargılama becerisini” hedefler (HDC, 120)⁹.

Filolojik alımlama ve kültürlerarası tercüme pratiklerini ayırt eden performatif dinamikleri daha da anlaşılır kılabilmek için, sürgün temasının, belli bir kozmopolit evrenselcilikten türemiş olan bu mukayeseli yaklaşımın oluşturulmasında sahip olduğu önemi göz ardı etmemek gerekir. Pek çok kez belirtildiği gibi, sürgün deneyimi, Said’in kendisi için hayli önemli bir biyografik öğedir. Hümanizmle sürgün teması arasındaki bağların açığa çıkarılmasında birincil referans noktası bir kez daha Erich Auerbach’tır, zira *Mimesis*’in kompozisyonuna ve de Auerbach’ın kendi sürgünlük durumuna sürekli gönderme yapılır. Said, önemli eserlerinde, sıklıkla *Mimesis*’in hayat bulduğu koşullardan bahseder. Yahudi kimliği nedeniyle kendisini bekleyen tehlikelerden kaçmak için İkinci Dünya Savaşı sırasında İstanbul’a sığınan Auerbach, *Mimesis*’i yazdığı sırada nasıl Türkiye’de karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları için gereken niteliklere sahip bir kütüphanenin

noksanlığını çektiğini, sahip olduğu baskıların yeterince güncel olmadığını, üzerinde çalıştığı yazarlar ve eserlere dair güncel katkılardan mahrum kaldığını anlatır. Said'in de kaydettiği üzere, "*Mimesis* gibi harikulade bir çalışmayı mümkün kılmış olan şey tam da -kelimenin tüm anlamlarıyla- evden uzak kalmış olma halidir"¹⁰. Auerbach'ın, kendi ulusal aidiyetinden kopmuş olmanın bu ölçüde geniş bir çalışmanın karşılaştırmalı bir boyut içinde kavramsallaştırılabilmesini mümkün kıldığını gözlemleyebilmesi tam da bu sürgün deneyimiyle olmuştur. Aynı Auerbach, Avrupa'da kalmış olsaydı bu kadar cesur bir projeye girişmemiş olacağını da söyler¹¹.

Batı kültürünün hakiki sentezi denebilecek böylesi geniş bir vizyon, "*kültürü hayata geçirme ediminin kendisiyle eşit öneme gelmiş olduğundan,*" gelenekle araya konan bu mesafe *Mimesis*'e entelektüel becerilerinin de ötesine geçen bir derinlik katar¹² (O, 255). Performatif bir edim olarak *Mimesis*'in hayat bulmasında söz konusu olan şey, "yalnızca batı kültürel geleneğinin görkemli bir şekilde yeniden tasdik edilmesi değil[dir]"; *Mimesis*, "kendisiyle arasına kritik bir mesafe koyarak (*yabancılaşma*) inşa edilmiş, kendi varlık koşulları sıra dışı bir derinlikle ve dehayla betimlediği kültürden ilk elde çıkarsanamayacak olan, bu kültürle arasına koyduğu acı verici mesafe üzerine bina edilmiş bir eser"dir (SC, 8). Said, karşılaştırmalı edebiyat uzmanı Auerbach'ın giriştiği bu hümanist faaliyetin pratik-performatif karakterinin altını çizmek için, onun tam da Giambattista Vico'nun izinden giderek, "filolojik bir çalışmanın, tüm karmaşıklığı içinde insanlıkla iştigal ettiğini ve ulusal sınırları aştığını" düşündüğünü kaydeder. Said'in dediği gibi, "bizim filolojik vatanımız tüm dünyadır, ulus değil" (SC, 7). Filistinli eleştirmenin daha *Şarkiyatçılık*'ta yazdığı gibi, bu iddianın ilk elde sonucu, "kişinin kendi kültürel vatanından kopma kapasitesinin artması, şeylere dair otantik bir bakış açısı geliştirebilmek için vazgeçilmez olan bu kültürel mesafe ve açıklıkla kültürel vatanını ve dünyayı daha kolay yargılayabilmesidir. Kişinin kendi kültürünü ve diğer kültürleri denk bir çerçeveden değerlendirebilmesi bu yolla olur" (O, 255-256).

Bu mesafelenme pratiğinin tinsel egzersizlerinkine çok benzer bir etik-pratik ufuk içinde yer aldığı gerçeği, Said'in en önemli eserlerinde ısrarla aktardığı gibi, Auerbach'ın Saint Victorlu Hugues'un *Didascalicon*'undan yaptığı alıntidan da çıkarsanabilir. Hugues, filozofun, alakadar olduğu metinlere dair daha derin bir kavrayış geliştirebilmek, bundan da önemlisi kendine ve dünyaya bakışında kapsamlı bir değişime varabilmek adına kendi aidiyetlerinden uzaklaşmak istiyorsa, tâbi kalmak durumunda olduğu çileciliği açıklığa kavuşturmuştu:

Görünür ve geçici olan şeyleri önce boydan boya kat edip sonrasında bunları ardında bırakabilecek düzeye varmak için eğitilmiş zihin müthiş erdemlidir. Doğduğu toprağı güzel bulan kişi hâlâ zayıftır; her toprağı kendi toprağıymış gibi gören kişi daha güçlüdür; tüm dünyayı yabancı bir toprakmış gibi gören kişiyse mükemmeldir. Narin ruh sevgisini dünyanın mekânı üzerine sabitler. Güçlü kişi sevgisini tüm mekânlara yaymıştır; mükemmel kişiyse mekânı lağvetmiştir¹³.

Burada çilecilik, bu türden bir ahlakî mükemmeliyetçilik paradigmasının -Said'in Auerbach'tan ve onun vasıtasıyla en azından Vico'ya kadar giden tüm bir filolojik gelenekten ödünç aldığı- bir eleştirel bilinç modeli haline geldiği bir yolculuğa işaret eder¹⁴. Bu pasajda fark edilmesi gereken şey, gelenek karşısında mutlak bir kopuşun işlenmesinin bir zorunluluk olarak ifade edilmediğidir. Söz konusu çilecilik, dünyadan el

ayak çekmek ya da filolojik pratikleri şahsi ve münzevi bir uzmanlaşmanın dar ufku içine hapsetmek anlamına gelmez. Daha önce de vurgulandığı gibi, bu pratikler, performe ettikleri öznellikler dâhilinde var kıldıkları kopuş üzerinden, tekil bir aidiyet biçimini de şekillendirirler. Kim bilir kaçınıcı kez bu adımı yorumlayan Said, *Kültür ve Emperyalizm*'de şöyle der:

Saint Victorlu Hugues'un, "güçlü" ya da "mükemmel" insanın bağılıklar üzerinden iş görerek -bunları reddederek değil- bağımsızlığa ve kopuşa ulaştığını net biçimde ifade ettiğini görüyoruz. Sürgünü mümkün kılan bir vatan toprağının varlığıdır, bu toprağa duyulan aşktır, doğduğumuz yerle kurduğumuz sahici ilişkidir; sürgünün evrensel gerçeği bu aşkı ya da vatani kaybetmiş olmak değil, her ikisine de beklenmedik ve elem verici bir kaybın içkin olmasıdır. O yüzden deneyimlerimizi sanki kaybolmak için ordaymışlar gibi görürüz. Bu deneyimlerde gerçeğin kökü olan ne vardır? Bu deneyimler içinden neleri kurtarmalı, nelerden vazgeçmeli, neleri yeniden kazanmaya çabalamalıyız? Bu sorulara yanıt verebilmek için kişinin "güzel" vatanından bağımsızlaşması ve kopması gerekir; tarihsel verasetimizden duyduğumuz gurur yüzünden olumsal bir durumda bu güzelliği yeniden hissetmek, yanılısamadan ya da dogmadan gelen ikamelerden tatmin olmak mümkün değildir¹⁵.

Tam da bu şekilde, kopuş ediminden doğan bu aidiyet sayesinde, kişinin, kendi kültürünü mümkün olan en tutarlı biçimde yorumladığı anda onun ötesine de geçmesine imkân tanınır. Said, Auerbach'ın bir başka uyarısını da aktarır. Auerbach'a göre "bir filologun verasetinin en değerli ve vazgeçilmez kısmı kendi milletinin kültürüdür. Gene de ancak bu verasetten kopabildiğinde, yani onu aşabildiğinde, bu veraset sahiden etkin hale gelir" (SC, 7). Bu çileci boyutta, tekrar eden okuma, alımlama ve tercüme egzersizi, araştırmacıyı bu yazıları kendi çağından ayıran farkı bulmaya zorlar. Bu "tercüme" pratiği bakış açısının genişlemesini içerir; böylece stabilize edilmiş, kanonlaştırılmış kavram ve değerler üzerinde -onları tartışmaya açarak- baskı oluşturan yeni unsurlara dönmek mümkün olur. Tam da bu yolla, *Weltliteratur* ruhuna sadık kalarak Avrupa merkezci varsayımların ötesine geçilir, filolojik pratiğe ve tercümenin kaçınılmazlığına içkin performatif değer radikalleştirilir.

Said'e göre, *Weltliteratur*, eğer kendisinin ve Auerbach'ın ötesine geçip, filolojinin yorumlamacı pratiklerinin ve de genel anlamda karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarının merkezinde yer alan küresel mukayese süreci içinde değerlendirilmeyi talep eden yeni dilbilimsel ve edebî deneyimlere açılabilirse etkin hale gelebilir¹⁶. "Biz" gibi hayli dışlayıcı bir kavramın içerdiği monolitik ve düalistik aidiyetlerin bu şekilde görelileştirilmesinin beraberinde getirdiği politik değer açıktır. Bu senaryoya göre, filologun çalışması *hakiki* gelenek nezdinde görelileştirilmiş bir geçmişe yönlendirilmez; her bir saçağı bugünden, yani "sabit bir evi olmaksızın sürülenlerin, göçmenlerin, yoldakilerin, belgesiz oldukları için hapsedilmiş olanların kayıt altına alınmamış türbülansından" başlayan bir örgüyü akılda tutan bir karşıt sürüm geliştirilmesi gerekir. "Hümanist yaklaşımın suskunların sesi olması gerektiğine, yollara düşmüşlerin, her ne pahasına olursa olsun hayatta kalmayı başarmış olanların, dışlanmışlığın ve görünmez kılınmışlığın hafıza dünyasını eşelemesi gerektiğine inanıyorum" (HDC, 106).

Said usulü bir hümanistin iştigal olacağı metinselliğin, mücadele içindeki bir şimdi

tarafından soykütüksel bir çabaya tabi tutulması; bir dizi karşıt tarihsel anlatı yoluyla şimdiki ve geçmişi birbirine bağlama kapasitesine sahip bir dokunun tercüme yoluyla oluşturulması gerekir. Bu karşıt tarihsel anlatılar, performatif işlevleri yoluyla, kendi politik ve kültürel mekânlarının sınır ve kurallarını özerk biçimde müzakere edebilen eleştirel öznellikleri yaratabilecek seviyededirler. Auerbach, Spitzer ve benzeri bilginlerin çalışmalarından ayrışarak bu isimlerin filolojik pratiklerini radikalleştiren Said'in hümanisti, mücadele ve güç ilişkilerinin teşkil ettiği dünyevi ve politik bir ufuk içinde kalarak yeniden inşa ve tercüme edeceği bir metinsellikte meşgul olur. Said'e göre, bu mücadelelerle karşı karşıya kalan eleştirmen, varoluşları tehlikeye atılan ya da vahşi biçimde yadsınan öznelliklere ve topluluklara öncelik tanımak zorundadır. Tam da bu anlamda alımlama/tercüme ve direniş, aynı pratiğin iki temel eylemi haline gelir. Bu pratik spesifik bir etik/politik öznellik modeliyle bağıntılıdır, ki bu da Saidyen hümanizmden başka bir şey değildir.

Notlar

- ¹ E. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York, 2004; Fransızca çeviri, *Humanisme et démocratie*, Fayard, Paris, 2005 (bundan sonra metinde HD olarak ifade edilmiştir).
- ² E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischer Literatur* (1946), Francke, Bern, 1982; Fransızca çeviri, *Mimesis : la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Gallimard, Paris, 1968.
- ³ Filolojik pratikler bağlamında Auerbach'taki *Ansatzpunkt* ile Saidyen "başlangıç" kavramı arasındaki analogi için bkz. A. Rubin, *Techniques of Trouble: Edward Said and the Dialectics of Cultural Philology*, in *The South Atlantic Quarterly*, vol. 102, n° 4 (Sonbahar 2003), pp. 861-876.
- ⁴ Pierre Hadot tinsel bir egzersiz olarak filoloji pratiği üzerinde durmuştur, E. Bertam'ın Fransızca çevirisine yazdığı önsöze bakılabilir: E. Bertram, *Nietzsche: essai de mythologie*, Éd. du Félin, Paris 1990, pp. 32-34.
- ⁵ F.J. Ghazoul, *The Resonance of the Arab-Islamic Heritage in the Work of Edward Said*, in M. Sprinker (ed.), *Edward Said: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1992, pp. 157-172.
- ⁶ A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, Verso, London-New York, 2002, p. 68.
- ⁷ H.K. Bhabha, *Adagio*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005), p. 374.
- ⁸ H.K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London-New York, 1994; Fransızca çeviri, *Les lieux de la culture*, Payot, Paris, 2007.
- ⁹ E. Auerbach, *Mimesis*, op. cit., pp. 15-16.
- ¹⁰ E. Said, *Introduction : Secular Criticism in The World, the Text and the Critic*, Faber & Faber, London, 1984, pp. 1-30, in part. p. 6 (bundan sonra SC kısaltmasıyla anılacaktır).
- ¹¹ A.R. Mufti, *Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Discourse*, in *Critical Inquiry*, vol. 25, n° 1 (1998), pp. 95-125.
- ¹² E. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978, 1995; Fransızca çeviri, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris, 1980 (bundan sonra O kısaltmasıyla anılacaktır).
- ¹³ Hugues de Saint Victor, *Didascalicon. L'art de lire*, Paris, Éd. du Cerf, 1969, 1991, pp. 154-155.
- ¹⁴ W.J.T. Mitchell, *Secular Divination: Edward Said's Humanism*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005), pp. 462-471.

¹⁵ E. Said, *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf Inc., New York, 1993; trad. fr. *Culture et impérialisme*, Fayard, Paris, 2000, p. 464.

¹⁶ E.S. Apter, *Saidian Humanism*, in *Boundary 2*, vol. 31, n  2 (2004), pp. 35-53; A.R. Mufti, *Global Comparativism*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n  2 (2005), pp. 472-489.

İtalyanca'dan eviren Fırat Gen

Notes
