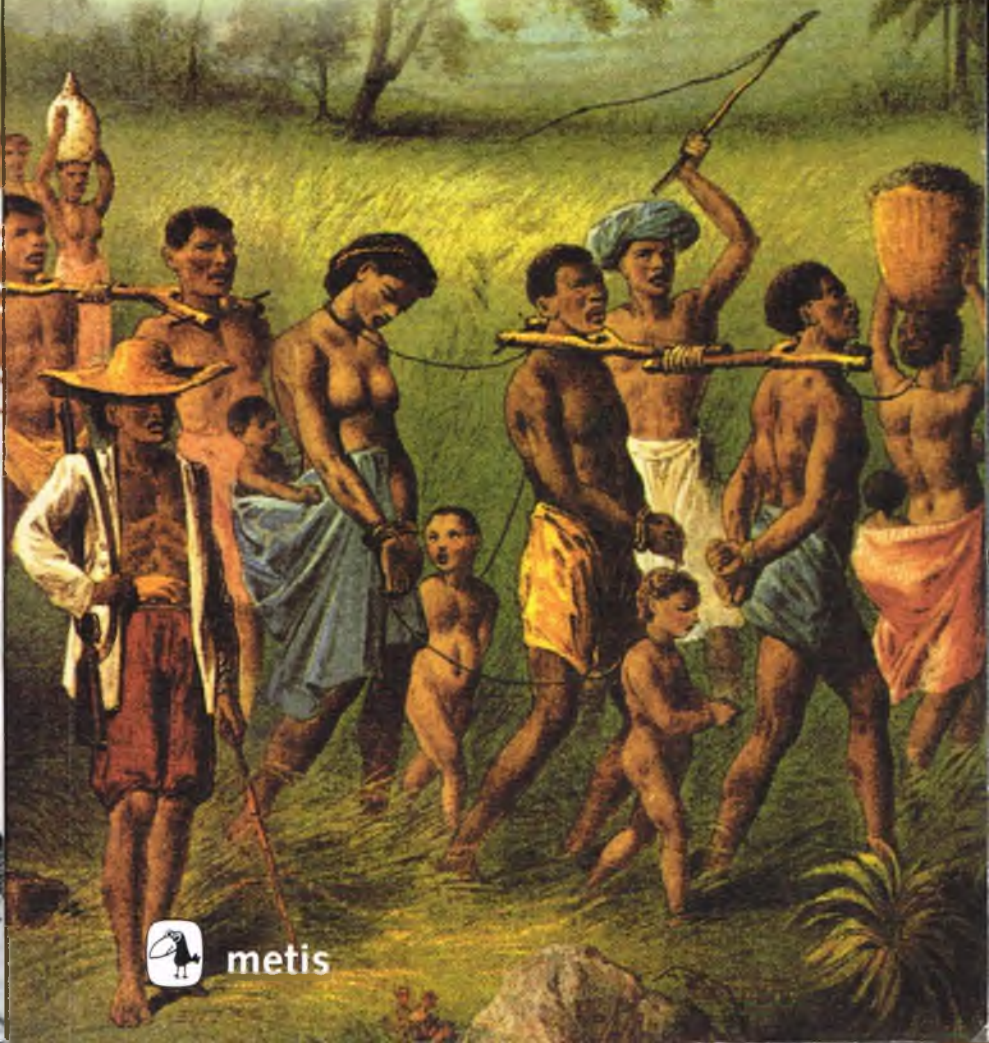


Robert Bernasconi İrk Kavramını Kim İcat Etti?

FELSEFİ DÜŞÜNCEDE İRK VE İRKÇİLİK



metis

Robert Bernasconi | Irk Kavarani | Kim Icat Ettiz



Robert Bernasconi İrk Kavramını Kim İcat Etti?

ROBERT BERNASCONI, Memphis Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. Bu görevinden önce on üç yıl süreyle Essex Üniversitesi'nde ders vermiş olan yazarın çalışmaları Heidegger, Levinas ve Derrida'nın felsefeleri üzerinde yoğunlaşmıştır. *The Question of Language in Heidegger's History of Being* ve *Heidegger in Question* isimli kitaplarının yanı sıra, Gadamer'in yazılarını bir araya getiren *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*'in, David Wood ile birlikte *Derrida and Difference* ve *The Provocation of Levinas*'ın ve Simon Critchley ile birlikte *Re-Reading Levinas* başlıklı kitapların editörlüğünü üstlenmiştir.

Kitabı kurgulayan ve hazırlayan ZEYNEP DİREK, doktorasını 1998 yılında Memphis Üniversitesi'nden almıştır ve halen Galatasaray Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak ders vermektedir. Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida ve Levinas felsefeleri üzerine yazdığı makaleleriyle tanınır. *Başkalık Deneyimi* (YKY, 2005), Merleau-Ponty felsefesi üzerine farklı yazarların incelemelerini bir araya getirerek hazırladığı *Dünyanın Teni* (Metis, 2003), Erdem Gökyaran ile birlikte hazırladığı Levinas seçkisi *Sonsuza Tanıklık* (Metis, 2003) ve Refik Güremen ile birlikte hazırladığı *Çağdaş Fransız Düşüncesi* (Epos, 2004) yayımlanmış diğer çalışmalarıdır.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

İrk Kavramını Kim İcat Etti?
Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik
Robert Bernasconi

© Robert Bernasconi, 1999

© Metis Yayınları, 1999

Bu çevirinin bütün yayım hakları
Metis Yayınları'na aittir.

İlk Basım: Haziran 2000
Dördüncü Basım: Eylül 2015

Kapak Resmi: Köylerinden toplanan Afrikalılar,
Mary Evans Picture Library, Londra
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-275-8

Robert Bernasconi İrk Kavramını Kim İcat Etti?

FELSEFİ DÜŞÜNCEDE İRK VE İRKÇILIK

Hazırlayan:

Zeynep Direk

Çevirenler:

Zeynep Direk, İsmail Esiner

Tendü Meriç, Nazlı Öktem



metis

KİTAPTA YER ALAN MAKALELER İÇİN KAYNAKÇA

Locke'un İnsan Hakkında Neredeyse Gelişigüzel Konuşması, "Locke's Almost Random Talk of Man: The Double Use of Words in the Natural Law Justification of Slavery", *Perspektiven der Philosophie*, 18, 1992, ss. 293-318 (Türkçe çevirisi ilk kez *Felsefe Logos* dergisinin Mart 1998 sayısında yayımlanmıştır).

İrk Kavramını Kim İcat Etti?, "Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment of Construction of Race", İngilizce orijinal metin yayımlanmamıştır; muhtemel başlığı *Race and Academy* olan ve Kevin Miles tarafından hazırlanan kitapta yer alacaktır (Türkçesi ilk kez, *Defter* dergisi Bahar 1998, sayı 33'te yayımlanmıştır).

Hegel Ashanti Mahkemesinde, "Hegel at the Court of Ashanti", *Hegel after Derrida*, Stuart Burnett, Routledge, 1998.

Herder'in Avrupa-Merkezcilik Eleştirisi, "Herder's Critique of Eurocentrism", *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae*, cilt 13, 1995, ss. 74-81.

Sartre'in Bakışının Geriye Çevrilmesi: Irkçılık Fenomenolojisinin Dönüşümü, "Sartre's Gaze Returned: The Transformation of the Phenomenology of Racism", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, cilt 18, no. 2, 1995, ss. 201-11.

Görünümlerin Kamusal Alanında Irksal Azınlıkların Görünmezliği, "The Invisibility of Racial Minorities in the Public Realm of Appearances", ilk kez bu kitapta yayımlanmaktadır.

İçindekiler

Giriş:
FELSEFİ DÜŞÜNCEDE
IRK VE IRKÇILIK
7

LOCKE'UN İNSAN HAKKINDA
NEREDEYSE GELİŞİGÜZEL KONUŞMASI:
Köleliğin Doğal Hukuka Dayanarak Haklılaştırılmasında
Kelimelerin İkili Kullanımı
11

IRK KAVRAMINI KİM İCAT ETTİ?
Aydınlanmanın Irkı İnşa Edişinde
Kant'ın Rolü
33

HEGEL
ASHANTİ MAHKEMESİNDE
65

HERDER'İN AVRUPA-MERKEZCİLİK
ELEŞTİRİSİ
98

SARTRE'İN BAKIŞININ GERİYE ÇEVİRİLMESİ:
IRKÇILIK FENOMENOLOJİSİNİN
DÖNÜŞÜMÜ
114

GÖRÜNÜMLERİN KAMUSAL ALANINDA
IRKSAL AZINLIKLARIN
GÖRÜNMEZLİĞİ
135

Giriş:

FELSEFİ DÜŞÜNCEDE IRK VE IRKÇILIK

BU KİTAPTA toplanmış olan makaleler özel bir bağlamdan kaynaklanıyor. Hepsi de 1988'de İngiltere'den Amerika'ya taşındığım zaman tanık olduğum Siyah karşıtı ırkçılığı anlama girişiminin bir parçası olarak yazıldı. Bu bağlamın akılda tutulması okuyucu için önemli olacaktır, çünkü ırk düşüncesinin sürekli değişen dünyası içinde dünün ortodoksluğu bugünün sapkınlığı (ya da bunun tersi) olabilir. Başka bir deyişle, bir yerde ve bir zamanda aydınlatıcı ve ilerici olabilen bir görüş, başka bir yerde ve hatta aynı yerde ama başka bir zamanda çarpıcı bir biçimde ırkçı olabilir. Konuya karşı duyarlılık bu gerçeği görmezden gelmek için bir özür sayılamaz.

İrksal olarak kutuplaşmış bir ortamda, hiçbir insan, hatta dışardan gelmiş biri olsa bile, toplumun kıyısında bir yerde duramaz. Daha başlangıçta, kişinin gelip ortada görünmesi bile o toplumdaki yerini belirler – belki de fazlasıyla belirler. Albert Memmi'nin 1950'lerde *Sömürgeleştiren ve Sömürgeleştirilen* adlı eserinde üstünde durduğu bir noktayı yeniden ifade edersek, sömürgeci ilişkilerin hüküm sürdüğü bir ortama yeni gelen biri, genellikle kendi denetiminin ötesindeki yollarla, kaçınılmaz biçimde ya sömürgeleştirenlerden ya da sömürgeleştirilenlerden biri haline gelmeye doğru çekilir. Beyaz nüfusun çoktan beridir her şeyi siyah beyaz, Siyahlar ve Beyazlar cinsinden gördüğü Memphis gibi bir şehre gelince de buna çok benzer bir şey oluyor. Hispanik, Hintli ve Doğu Asyalı topluluklar gitgide büyümüşse de Memphis'te, bu bugün için de doğrudur. Böyle bir bağlamda, ırk kavramının tutarlılığını ya da geçerliliğini yadsımak, teorik bir konum olarak her zaman mümkün olsa da, insanı sosyo-politik gerçeklikten söz etmekte çaresiz bırakır. Çünkü ırkın kurumsallaştığı yer tam da böyle bir yerdir: insanın nasıl yaşayacağı, çocuklarının nasıl

eğitileceği, başkalarına nasıl görüneceği ondan bağımsız olarak çoktan belirlenmiştir.

Bu derlemedeki bir iki makale genelde toplum içinde kurumsallaşmış olan ırkçılığa da değinmektedir ama konunun bu yönüyle asıl olarak başka bir kitapta uğraşmak niyetindeyim. Bu kitapta bulunan makalelerdeki amacım daha sınırlı. Filozofların ırkçılığın kurumsallaşmasına nasıl katkıda bulunduklarıyla ve bu konuyu nasıl ele aldıklarıyla ilgileniyorum. Felsefeyi bir Yunan icadı olarak sunan ve felsefenin özünü oluşturan belli başlı anları Batı ile sınırlayan felsefi kanonun belli bir etno-merkeziyetçiliği kurumsallaştırdığına dair çok şey yazıldı son yıllarda. On sekizinci yüzyıldaki felsefe tarihlerinin Hint, Çin, Mısır, vs. düşüncesini henüz hâlâ doğallıkla kapsadıkları gerçeği, on dokuzuncu yüzyılın başında yenilenen felsefi kanonun daha fazla sorgulanmayı gerektiren bir Avrupa kavrayışıyla sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Felsefe tarihinin bir anlatıymış gibi sunulduğu içinde kanonun bu şekilde kavranmasının halen büyük ölçüde el değmemiş olarak kaldığı düşünüldüğünde, sınırlılıkla ilgili tespitimiz daha da doğru hale gelecektir. Anlatının dışında kalan her şeye çevreselmiş gibi bakılması bir yana, anlatıya ait olan, örneğin Yahudi ve İslam düşüncesinin katkısı gibi şeylere bile pek az yer verilir. Kanonun Avrupalı etno-merkeziyetçiliği yansıtması bir yana, akademik felsefeciler, büyük filozoflar olarak sunulan düşünürlerden bazılarının ırkçılığın tarihine yaptıkları özgül katkıları geniş ölçüde görmezden gelmeye devam ediyorlar. Bu kitap, belli sayıda araştırmacının dengeyi yeniden kurma yönündeki gitgide artan çabalarının bir parçasıdır.

Tek tek makalelerin ardındaki niyeti bilmenin okuyucuya yardımcı olabileceğini düşünüyorum. Locke üstüne yazdığım makaleyi, onun siyaset felsefesinin Kuzey Amerikan siyasi kültürünü anlamakta önemli bir anahtar olduğuna inandığım için yazdım; ama bunun yanı sıra, Locke'un bilgi teorisine ilişkin yazılarının siyasi bağlamlarından bağımsız olarak okunamayacakları ve okunmamaları gerektiği üstünde ısrar etmek istedim. Kuşkusuz ben de kendi siyasi bağlamım içinde tartışıyorum bunları. Kant üstüne kaleme aldığım makale, ırk kavramına dair iyi bir tarihsel çalışma bulamadığımdan, kavramın modern biçimini nerede kazandığını kendim için araştırmaya başlamakla dayanıyor. Kant'ın bu hikâyenin baş kahramanı olduğu açık hale geldiğinde kimse benden çok şaşırılmazdı herhalde. Modern ırksal ideolojinin babalarından biri olduğuna işaret edildiği için Herder üstüne çalışmaya başladım. Onda kurtarıcı birtakım özellikler bulmayı

ümit ediyor değildim; "başkasına bakışa" tarihsel olarak hükmetmiş olanların, kendilerini gördükleri gibi görmeleri gerektiği fikrini bulmayı ise hiç beklemiyordum. "Bakışın" (*gaze*) önemi, Sartre ve ırksal azınlıkların görülmezliği üzerine olan makaleleri belirledi. Özellikle bu iki makale, ırksal olarak bölünmüş bir toplumda yaşama deneyimi olmaksızın yazılamazdı. Ancak yazarken en çok bunaldığım, beni en çok rahatsız eden makale yine de Hegel üstüne yazdığımıdır: Kolay değil, bu makalede Hegel'in kaynakları çarpıttığını öne sürdüm. Benden sonra yazacak birileri, ilerde Hegel'in bu çarpıtmaların sorumlusu olarak görülebilecek bir kaynağa dayanarak yazmış olduğunu ortaya koysa bile, benim iddiam bundan zarar görmeyecektir. Bu iddiayla, tarihsel gelişmeye dair bazı varsayımların, temelden ırkçı olan sömürgeci bir zihniyeti beslemiş olduklarını öne sürüyorum. Bugün pek az kişi Hegel'in tarih felsefesine açıkça katılsa da, ekonomik ve hatta toplumsal gelişmeyle ilgili fikirlerde, Hegel'in düşünce biçiminin bazı özellikleri epey yaygın bir biçimde sürdürüyor varlığını. Bu bakımdan kitapta tartışılan konular, onları harekete geçiren dolaysız bağlamanın çok ötesine uzanan geniş bir anlama sahipler.

Önemli bir düşünürü ırkçı fikirler ileri sürdü diye okumayı, hatta öğretmeyi bırakmamız gerektiğine inanan kişilerden değilim. Bununla birlikte, eğer bu düşünürlerin felsefelerine ırkçı fikirlerin girdiğine dair kanıtlar varsa, bunlara işaret etmemenin sorumsuzluk olduğunu ve hatta bu tür kanıtların olmadığı durumlarda bile ırkçı fikirleri görmezden gelmenin doğru olmadığını düşünüyorum. Bunu, kendimizi ahlaki olarak bu düşünürlerden üstün hissedelim diye değil, kendi ırkçılıklarımıza karşı cephe almak için ek nedenler ve kaynaklar bulalım diye söylüyorum. Cinsiyetçilik, homofobi, dinsel hoşgörüsüzlük ve benzeri diğer tahakküm biçimlerine karşı da benzer yaklaşımların kullanılmasını aynı şekilde savunurum. Düşünürlerin başarısızlıkları da yaptıkları olumlu katkılar da görmezden gelinmemelidir. Örneğin, Sartre'ın ırkçılık, anti-Semitizm ve sömürgecilikle ilgili görüşlerine, genellikle yapılageldiğinden daha fazla önem verilmesi gerektiğine inanıyorum.

Batı'nın dünyadaki konumunu ve üstünlük hissini ayakta tutan şey en başta ekonomik ve teknolojik üstünlüğü olsa da, her konuda üstün olduğu iddiası Hegel ve belli bir ölçüde de Kant tarafından örneklenmiştir. Herder bu iddiaya, en azından bazı bakımlardan, derin bir kavrayışla meydan okumuştur. Kant ile Herder arasındaki tartışmanın, yalnızca derin sırların peşine düşebilen bir tecessüsün yöneleceği bir

konu olduğunu düşünüyorum. Bu kitapta yer alan makaleler arasındaki boşlukları doldurmak ve bunların felsefede gündeme getirdiği soruları izlemek için burada tartışılan meseleler üstüne çalışmaya devam edecek olmamın bir nedeni de budur.

Sözlerimi bitirmeden önce bu kitap projesinin yaratıcısı olan Zeynep Direk'e içten teşekkürlerimi ifade etmek isterim. Bu makalelerin bir kitapta toplanması gerektiği fikri ona ait. Kendisi bu kitabı oluşturan makaleleri Türkçe'ye kazandıracak çevirmenler buldu ve makalelerin yayına hazırlanması sürecinde sorumluluk üstlendi. Bu kitap İngilizce olarak yayımlanmadan önce Türkçe olarak yayımlanıyor. Makalelerden ikisi, Kant üstüne yazılmış olan "İrk Kavramını Kim İcat Etti?" adlı makalem ile "Görünümlerin Kamusal Alanında İrksal Azınlıkların Görülmezliği" adlı makalem henüz İngilizce olarak yayımlanmadı. Bu yüzden bu kitabı kendimin olduğu kadar onun kitabı olarak da görüyorum. Son olarak, 1998'in Mayıs ayında Boğaziçi Üniversitesi'ni ziyaret ettiğimde kendileriyle tanışma ayrıcalığını yakalamış olduğum, bu kitabın çevirmenlerine, Tendü Meriç, İsmail Esiner ve Nazlı Öktem'e teşekkür etmek isterim. Bu makalelere zaman ayırarak gösterdikleri cömertlik ve çevirmen olarak ortaya koydukları beceri için kendilerine minnettarım.

LOCKE'UN İNSAN HAKKINDA NEREDEYSE GELİŞİGÜZEL KONUŞMASI:

Köleliğin Doğal Hukuka Dayanarak Haklılaştırılmasında
Kelimelerin İkili Kullanımı

Son zamanlarda muhitimizde bir Japon vardı. O buradan ayrılan kadar hakkında herhangi bir şey duymadım. Eğer duymuş olsaydım onunla bir konuşma fırsatı yakalamaya çalışırdım. Bana çok az İngilizce bildiği söylenmişti. Gerek Japonya ile ticaretimizin çok az olması gerekse bu ülkeden bize az sayıda insan gelmesinden ötürü onun nerede bulunabileceğini bilmenizin mümkün olabileceğini düşündüm. Sizde onunla nelerin konuşulması gerektiği hakkında hiçbir şey söylemeyeceğim zira bu ülke hakkında hangi soruların sorulmasının daha uygun olacağını siz benden daha iyi bilirsiniz. Ama ben olsam ona Japonya'ya altın ve gümüş ithalatının yasaklanıp yasaklanmayacağını sorardım.¹

I

MODERNLİĞİN BAŞLANGICINDA, ticaret fırsatlarını genişletmeye hevesli olan Avrupalılar, diğer kültürler hakkında bilgilerini artırmaya çalışmışlardı. Çeşitli karşılaşmalar, onların kendilerine ilişkin duygularını ve fikirlerini karmaşık bir biçimde etkilemişti. Bazı Avrupalılar, insan kültürlerinin çeşitliliği hakkında gittikçe artan farkındalıklarının, kendi inanışlarına ve toplumsal pratiklerine yükledikleri genel geçerlilik anlamıyla çeliştiğini gözlemlemişlerdi. Bu süreç günümüzde de devam etmektedir. Bununla birlikte, başlangıçta, farklılıkların mahkûm edilmesine daha sık rastlanıyordu. Hangi insan davranışının uygun olduğu sorusu, kimin insan sayılacağı sorusundan çok, kimin tam anlamıyla insan sayılacağının belirlenmesinde etkili olu-

1. Locke'dan Dr. Hans Sloane'ye, 15 Mart 1697 tarihli mektup. *The Correspondence of John Locke*, c. 6, E. S. De Beer (haz.), Oxford: Oxford University Press, 1981, ss. 35-36. Dr. Sloane bu kişiyle konuştuktan üç gün sonra cevap vermiş, ancak söz konusu kişiden Çinli olarak bahsetmişti. *A.g.e.*, s. 56.

yordu. Batı metafiziği adı verilen anlayışı sorguladığımız bugünlerde, yeni olmasına rağmen uzun zamandır unutulmuş olan bağlamı hatırlamamız hayati bir önem taşıyor; çünkü hâlâ belirleyici olan kavramlar, nihai formülasyonlarını bu bağlamdan almaktadır. John Locke sürekli olarak genişlemekte olan İngilizce konuşulan dünyada kurucu bir rol oynamıştır. Belki de onun, hem epistemolojinin bir felsefi disiplin olarak metafiziğin yerini aldığı Anglo-Amerikan felsefe geleneğinin kurucusu, hem de Amerika'nın olmasa bile, belli bir Amerika fikrinin yaratıcısı olduğunu iddia etmek abartılı olmayacaktır. Bu çalışmada, Locke'un epistemolojisi ile siyaset felsefesi arasındaki, ya da daha kesin bir şekilde ifade edersek, insan anlayışı ile hukuk anlayışı arasındaki gerilimi sergilemeye çalışacağım. Bu gerilimin hâkim şema tarafından marjinalleştirilmiş halkların daha sonraki tarihleri için tayin edici sonuçları olduğu görülecek.

Hâkim uluslara mensup Avrupalılar yabancı kültürlerle karşı karşıya geldiklerinde, bu karşılaşmaya iktisadi, siyasi ve dini çıkarlar rehberlik ediyordu. Avrupa yayılcılığına ticaret önderlik etmişti etmesine ama aynı zamanda fetih, köleleştirme ve vaftiz etme itkileri de eşlik ediyordu ona. On üçüncü yüzyıldan beri, Hristiyanların köleleştirilmesine değilse de, köleciliğe alışmış olan on altıncı yüzyıl İspanyası'nda, Amerikan yerlilerini vaftiz etmenin meşruiyeti ve erdemli olup olmadığı ateşli tartışmalara konu oluyordu.² İngilizler on yedinci yüzyılda ilk defa yoğun bir şekilde köle ticaretine giriştiklerinde, İngiltere'de ve İngiliz sömürgeciler arasında da vaftiz etme ile kölelik arasındaki ilişki üstüne benzer bir tartışma yaşanmıştı. Her ne kadar Afrikalılar, ortaçağ boyunca Akdeniz Avrupası'nda varolmuş özgür siyahlar ile siyah köleliğine yabancı olmasalar da, Kuzey Avrupa için böyle bir durum söz konusu değildi. Amerika'daki İngiliz çiftlik sahipleri, bu tartışmaya daha geç katılmış olmakla birlikte, kölelerin vaftiz edilmesinin kölelik kurumunu tehdit etmesinden çekiniyorlardı. Bu nedenle *Carolina Temel Anayasası* böyle bir durumun söz konusu olamayacağını açıkça belirtme ihtiyacını hissetmişti:

Merhamet bizim bütün insanların ruhları için iyilik istememizi şart koştuğuna ve dinimiz hiç kimsenin mülk veya haklarına dokunmadığına göre, kölelerin de, diğer bütün insanlar gibi, kendileri için en uygun olduğunu düşündükleri kiliseye girmeleri ve dolayısıyla her özgür insan gibi bu kiliseye mensup ol-

2. Bkz. Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1970.

maları yasal olacaktır. Ancak hiçbir köle bu sayede efendisinin kendisi üzerinde sahip olduğu egemenlikten muaf tutulamayacak ve daha evvel tâbi olduğu durum ve koşullar aynen olduğu gibi kalacaktır.³

Öyle görünüyor ki on yedinci yüzyılın sonlarında İngilizleri rahatsız eden şey, köleliğin insanlığa karşı işlenmiş bir suç olduğuna dair "modern" inanış değil, tarihten arta kalmış bir anlayış olan, Hristiyanları köleleştirmenin yanlış olduğu anlayışıdır. Gerçekten de 1660'lardan önce, köleleştirilmiş Amerikan yerlileri ile siyahların vaftiz olmaları karşılığında özgür bırakıldığını gösteren bazı kanıtlar mevcuttur. Bu olgu ve Hristiyanlığın köleleri daha bağımsız kıldığına dair söylenenler, köle sahiplerini kölelerini kiliseden uzak tutmaya sevk etmişti. Birtakım istisnai kişilerin Afrikalı kölelere yapılan muamelenin aleyhinde konuşmuş olmaları, Amerika'da geliştirilmiş olduğu şekliyle köle ticaretinin sağlam bir savunusunun olmayışını daha da tuhaf-laştırmaktadır. Anlaşılan, bu pratiğin arkasında o kadar güçlü bir ivme vardı ki, kendini savunmaya bile ihtiyaç duymuyordu.

Locke, Shaftesbury Ticaret ve Tarım İşletmeciliği İdare Meclisi'nin sekreteri olması sayesinde, köle ticaretinin iç işleyişi hakkında birçok çağdaşından daha çok şey biliyor olmasına rağmen, siyasetle ilgili yazılarında Afrika köle ticaretinden neredeyse hiç bahsetmemiştir. Locke'un Afrika'da yürütülen köle ticareti hakkında herhangi bir tereddütü olduğunu gösteren hiçbir kayıt yoktur. Kraliyet Afrika Şirketi'nin hisselerinden ikisinin sahibi olmuş ve 37 yaşında iken yukarıda alıntılanmış olduğumuz *Carolina Anayasası*'nın kaleme alınmasına katkıda bulunmuştu. Söz konusu belgede şöyle bir madde yer alıyordu: "Her özgür Carolinalı, sahibi olduğu Zenci köleler üzerinde, söz konusu köleler hangi fikre sahip veya dine vb. mensup olursa olsun, mutlak iktidar ve otorite sahibi olacaktır."⁴ Locke böylelikle, köle sa-

3. Madde 98, Carolina Temel Anayasası, 1699. *North Carolina Charters and Constitutions 1578-1698*, Mattie Erma Edwards Parker (haz.), Raleigh, North Carolina: Carolina Charter Tercentenary Commission, 1963, s. 150.

4. Her ne kadar Sir Peter Colleton "büyük ve önemli katkılarından" ötürü kendisini kutlamışsa da, Locke'un Carolina Anayasası'nın hazırlanmasında oynadığı rolün boyutları tartışma konusudur. *The Correspondence of John Locke*, c. 1, E. S. De Beer (haz.), Oxford: Oxford University Press, 1981, s. 395. Yakın zamanlarda, genellikle kabul edilen tersine, belgenin bütünüyle Locke'un kaleminden çıkmadığı öne sürülmüş, elyazısının üzerinde birtakım düzeltmeler yapılmış olması nedeniyle, Locke'un yazarlığı konusunda tereddütler ortaya çıkmıştır. J. R. Milton, "John Locke and the Fundamental Constitutions of Carolina", *The Locke Newsletter*, c. 21, 1990, ss. 111-33. Bununla birlikte, "Zenci köleleri üzerindeki mutlak otoritesi" cümlesinin "Zenci köleleri üzerindeki mutlak iktidar ve

hiplerinin köleleri üzerindeki iktidarlarına meşruiyet kazandıran en uç çerçevelerden birinin kurulmasına yardım etmiş oluyordu. "Mutlak iktidar" ifadesini daha sonra *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de* yer alan kölelik ile ilgili tartışmalarında da kullanmıştır.⁵ Mutlak iktidar bir yaşam ve ölüm iktidarıydı. Bir başkası üzerinde mutlak iktidar olan köle sahibinin kölelerine uygulayabileceği güç kendisine uygulayabileceğinden daha fazlaydı; çünkü köle sahibinin intihar etme hakkı yoktu. İnsan, yaşama hakkını kaybedecek şekilde davranarak köle oluyordu (2T, 23).

Locke'un yaklaşımına göre, köleliğin kişileri haklarından mahrum ettiği ve böylece insanlık sınıfından dışladığı sanılabilir.⁶ Oysa Locke bunun tam tersini iddia ediyordu. Kişi insandan ziyade bir hayvan gibi davrandığı için yaşama hakkını kaybedip kendini köle olmaya uygun bir duruma getiriyordu (2T, 172 ve 181). Locke'un kölelik teorisi, hakkın düşmesi (sükûtu) ilkesine dayanıyordu. Haksız bir savaşa girerek doğal haklarını kaybeden insanlar üzerinde mutlak iktidar sahibi olunuyordu (2T, 178). Hiç hakkı yokken güç kullanarak barışı bozmak, sadece zarar gören tarafından değil, insanlığın geri kalanı tarafından da, doğa kanununun yürütme erki uyarınca cezalandırılmayı meşru kılıyordu. Böyle bir erk, belli bir sivil toplumun doğuşuna yol açan toplumsal sözleşmenin oluşum sürecinde devredilene kadar kişilerde kalıyordu. Eğer birisi, doğal halde, karşılığında ölüm cezasının öngörüldüğü noktaya varana dek doğa kanununu ihlâl ettiyse, söz konusu kişi bir savaş durumu başlatmış oluyor ve başka herhangi biri, yanlış yapanı cezalandırmak için doğa kanununun yürütme erkine başvurabiliyordu. Buna alternatif olarak, ölüm cezası ertelenebiliyor ve söz konusu kişi köleleştiriliyordu. Ancak köleden elde edilebile-

otoritesi" şeklinde değiştiği 101. maddedeki cümlelerin elyazısının Locke'a ait olduğu söylenmektedir. *North Carolina Charters and Constitutions 1578-1698*, s. 164.

* Kitapta Türkçe çevirisi olmayan çok sayıda eser anılmaktadır. Yazarın değerlendirmeleriyle eserler arasındaki bağlantıları korumak için ve anlaşılabilirliğe katkısı olacağı düşüncesiyle, metinde, sanki çevirileri varmışcasına Türkçe adların (italikle) kullanımı tercih edilmiş, dipnotlarda ise eserin orijinal dildeki adı ve kullanılmışsa başka dillerdeki çeviri adları korunmuştur. Çevirisi olan kitaplar için ayrıca "Türkçesi" ibaresiyle not düşülmüştür. –*haz. notu*.

5. John Locke, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (haz.), Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Göndermelerde, Birinci ve İkinci İncelemeler için sırasıyla 1T ve 2T kısaltmaları kullanılacak, devamında da bölüm numarası verilecektir. Göndermeler metnin içinde yer alacaktır. Mutlak iktidar hakkında bkz. 1T, 51 ve 2T, 135.

6. Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*, Paris: Presses Universitaires de France, 1960, s. 280.

cek faydanın tükendiğine kanaat getirildiğinde ölüm cezası yeniden işleme koyulabiliyordu. Locke savaş durumuna yaptığı atıfla, köleliği doğal hukuk temelinde haklı kılmaya çalışır ve böylece kendi görüşünü, "haklı ve yasal bir savaşta elde edilen esirlerin" köleleştirilmesini meşru kılan ve eskiden beri geçerli olan teoriyle birleştirmeye kalkışır (2T, 172).⁷

Doğa durumunu bir eşitlik durumu olarak (2T, 4), eşitliği de "insanın, başka bir insanın iradesi veya otoritesine boyun eğmeksizin, doğal özgürlük durumunda başkalarıyla eşit hakka sahip olması" (2T, 54) olarak tanımlayan Locke'un, özgür insanlığın doğal haklarını etkili bir şekilde savunduğu iddia edilir sıklıkla. Ancak Locke'un, köle sahiplerinin köleleri üstünde sahip oldukları ve sivil toplumdaki bağımsız bir şekilde edindikleri hakları kapsamlı bir şekilde haklılaştırdığı pek fark edilmemiştir. Çoğu teorisyen köleliğin sivil toplumun bir ürünü olduğuna kanaat getirmiş olduğu halde, Locke köleliği sivil toplumdaki önceye yerleştirmiş, bunu da Eski Yunan düşüncesinde yer alan "doğal nedenlerle" köle olma durumuna geri dönmeksizin yapmıştı. Ancak yine köleliği doğal bir ilişki olarak ele almasıyla, belki de bu türden düşüncelerin yeniden saygınlık kazanmasını kolaylaştırmıştı. Her durumda, köleler sivil toplumun dışında yer alan bir mülkiyet biçimi oluşturuyorlardı. Köle sahipleri de, sivil toplum mülkiyeti korumak amacıyla tesis edildiği sürece, Locke'çu zeminlerde kendi konumlarını, yani sivil toplumun köle mülkiyetini korumaya zorunlu olduğunu savunabiliyorlardı ve savundular da. Yine de Locke'un –her ne kadar Amerika'da çoktan beri uygulanıyor olsa da– köleliğin, savaş esirlerinden onların karılarına ve çocuklarına sürekli olarak geçmesinin meşruiyetini özellikle reddettiğini unutmamamız gerekir (2T, 183).⁸ Locke'un onayladığı kölelik şekli, yaşadığı dönemin Amerikası'ndaki İngiliz kolonilerinde uygulanan ve çok, Romalıların uyguladıklarına benziyordu.

Locke'un onayladığı kölelik şekli ile şahsen yatırım yapıp denetle-

7. Bu salt teori değildi. On altıncı yüzyıl İspanyası'nda bütün köle satıcıları, bir krallık memurunun önünde kölelerin haklı bir savaş sonucunda elde edildiklerine yemin etmeye mecburdular. William D. Phillips, *Slavery from Roman Times to the Early Transatlantic Trade*, s. 165.

8. Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*, s. 280. Ruth Grant, *John Locke's Liberalism*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, s. 68 not. Martin Seliger bunu açıkça unutmuştu: Bkz. "Locke, Liberalism and Nationalism", *John Locke: Problems and Perspectives*, John Yolton (haz.), Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 28.

diği kölelik arasında böylesine belirgin bir farkın bulunması olgusu, onun "yumuşak ancak önceden tasarlanmış bir ahlaki rasyonelleştirme"ye girişmiş olması ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.⁹ John Dunn bu görüşü reddetmiş ve yerine Locke'un hatasını "salt ahlakdışı bir kaçış" olarak tanımlamayı yeğlemiştir. Ancak Dunn'ı yanıltan, bireyin ahlaklılığı alanına ait olan "ahlakdışı bir kaçış" terimini kullanmanın bizatihi kendisinin, Locke'un kayıtsızlığının öne çıkardığı felsefi sorunlardan kaçmanın bir yolu olduğunu anlayamamasıydı. Doğal haklar ve özgürlük gibi modern kavramların şekillendiği bir çağda, sırf Locke değil, neredeyse bütün bir toplum Afrikalıların köleleştirilmesini sorgusuz sualsiz, açıkça onaylıyordu. Bir kültürü yaşatanların, geriye bakıldığında kendi kültürlerine attettikleri en derin değerlerle açıkça çelişen bir pratiğe girişmiş oldukları gerçeğini gözardı edebilmeleri nasıl mümkün olmuştur? İnsanın "özgür doğduğunu" (2T, 61) söyleyerek Filmer'a karşı çıkan Locke'un, bazı insanların köle olduklarını varsayan bir pratiğe karşı takındığı sessiz tavra ne demeli bu durumda? Köle sahiplerine "Zenci köleleri" üzerinde mutlak iktidar sağlayan *Carolina Temel Anayasası* ile kölelik durumunun, sadece, insanların doğa kanununa karşı gelerek yaşama haklarını kaybetmeleri halinde söz konusu olabileceğini ifade eden *İki İnceleme*'yi nasıl uzlaştırabiliriz? Bu koşul çok az durumda gerçeklik kazanmış olsa bile, herkese uygulanmadığı gibi, şüphesiz söz konusu kişilerin çocuklarını da kapsayacak bir şekilde genişletilemezdi. Teorisiyle eylemleri arasındaki çelişkiden rahatsız olmamış görünen Locke'un (eğer geçici olarak böyle adlandıırırsak) ahlaki körlüğü kendisine has değil, içinde yaşadığı topluma ait bir özellikti. Bu tutum ne ölçüde söz konusu kölelerin Afrikalı olmasının sonucuydu? Locke bir filozof olarak Afrikalıları hakkında ne düşünüyordu? "Özgür doğmuş olan" kimdi? Bir başka deyişle, kim tam anlamıyla insan sayılıyordu?

II

On altı ve on yedinci yüzyıllarda insanlık kavramının genişlemesinin tartışıldığı, sonradan unutulmuş bağlamı sağlayan şey, fethetme, köleleştirme ve vaftiz etme itkisidir. Bu da Locke'un, belli başlı örnekleri olarak budalalar, geri zekâlılar, hilkat garibeleri, zalimler ve yabanile-

9. John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 175 not.

rin oluşturduğu uç vakalara yer verdiği *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserine dönerek açıkça sergilenebilir.¹⁰ Kategorilere ayırma meselesi önemliydi. Yeni doğan bir kişinin beslenip beslenmeyeceği veya vaftiz edilip edilmeyeceği buna bağlıydı (III. iii. 14). Locke bu tür kararlar vermenin zorluğuna dikkat çekmişti. Locke aynı zamanda, dünyada yer alan çeşitli halkların farklı töre ve toplumsal pratiklerine de ilgi duyuyordu. Koyu bir seyahatname tutkunuydu.¹¹ Bu kitaplar ona hâkim felsefi görüşlere meydan okuma fırsatını veriyordu. "İnsanlık tarihi"ne ve "çeşitli insan kabileleri"ne yaptığı atıflarla, Locke doğuştan gelen ahlaki ilkelerin varlığını reddetmişti (I. iii. 9 ve 10). Kimi seyahatnameler bazı Afrika halklarını tamamen dışlamıştı. Locke'un *Deneme*'de zikrettiği çalışmalardan biri olan John Ovington'un 1689 Yılında Surat'a Bir Seyahat, özellikle Hotantolar hakkındaki gözlemlerinde son derece aşağılayıcıydı: "[Hotantolar] İnsan türünün tam tersidirler...; öyle ki eğer rasyonel bir hayvan ile bir yaratık arasında herhangi bir geçiş varsa, Hotantolar bu geçiş türünün en seçkin örneğini oluştururlar."¹² Köleliği tartışırken ortaya attığı soruların ışığında, Locke'un Ovington'un görüşlerini paylaştığını gösteren belirtilerin olup olmadığını sorgulamak gerekir. Eğer Hotantolar tam anlamıyla insan değilse, o zaman onların veya onlara benzer halkların köleleştirilmelerine kimse itiraz etmeyebilirdi. Ya da Locke, köleliği onaylarken ve kölelerin vaftiz edilmesini teşvik ederken siyahların insan olmadığını iddia eden düşünceye açıkça karşı çıkan Morgan Godwyn'e katılır mıydı acaba?¹³ Bu konuda karar vermeme yardım

10. *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter Nidditch (haz.), Oxford: Oxford University Press, 1985. Göndermeler sırasıyla kitap, bölüm ve altbölüm numaraları belirtilerek metnin içinde verilecektir.

11. Locke, diğer kültürler hakkında bilgisini artırabilmek için başka fırsatlardan da yararlanmaya çalışmıştı. Her ne kadar söz konusu kişinin bir Çinli mi yoksa bir Japon mu olduğu karışık olsa da, Asyalılara ilgisi yazının en başında alıntıladığımız yazışmasında görülmektedir. Locke'un altın ithalatına özel ilgisi, ticari kaygılarının antropolojik değerlendirmelerine kıyasla daha ağır bastığını ortaya koyar.

12. *A Voyage to Surat*, H. G. Rawlinson (haz.), Londra: Humphrey Milford, 1929, s. 284.

13. Rev. Morgan Godwyn, *The Negro's and Indian's Advocate, Suing for Their Admission into the Church: or, a Persuasive to the Instructing and Baptizing of the Negroes and Indians in Out Plantations*, Londra: 1680; *A Supplement to the Negro's and Indian's Advocate*, Londra: 1681; ve *Trade prefer'd before Religion and Christ Made to Give Place to Mammon*, Londra: 1685. Locke'un kütüphanesinde bu kitabın bir kopyası vardı. Bkz. John Harrison ve Peter Laslett, *The Library of John Locke*, Oxford: Oxford University Press, 1965, s. 144. Godwyn bu görüşleri uzlaştırma yönünde çaba sarfederken, işletmecilerle Kilise'nin çıkarları arasında yaşanan çatışmayı açık bir şekilde gösterir.

edecek doğrudan çok az delil buldum, ki bunlar da olumsuzdu. Örneğin Avrupalılarla "Amerika'nın eski vahşileri" arasındaki farklılıkları sadece Amerikalı yerlilerin demiri bilmemelerine bağlamakta ısrar ediyordu. Bu insanların "doğal donanımlarının ve davranış kurallarının, en müreffeh ve kibar uluslarınkinden aşağı kalır bir tarafı yoktu" (IV. Xii. 11). Acaba Locke'un çeşitli Afrika halkları için benzer bir ifade kullanmamış olmasının özel bir anlamı mı var?

Locke'un Avrupalılarla Afrikalılar arasındaki farklılıktan adeta büyülenmiş olduğu, söz konusu insanları derilerinin renklerine göre karşılaştıran örnekler vermesinden açıkça ortaya çıkmaktadır (I. iii. 25, II. xxv. 1 ve 10, II. xxvii. 8). Renk kavramına yaptığı iki gönderme oldukça manidardır. Bunlar ilk bakışta tamamen itiraz edilebilir gibi durdukları halde, daha sonraki incelemede en azından daha karmaşık oldukları ve haklarında daha zor hüküm verilebildiği görülür. Soyut kavramlarla yürüttüğü bir tartışmada Locke şöyle bir cümle sarfeder: "Ne kadar kesin olduğu belli olmasa da, insan bir hayvandır ya da rasyonel ya da beyazdır," ve devam eder, "insanın özünü içeren şey, beyazlığın özünü de içinde taşır." Bununla birlikte bu tespitleri açıkça sahiplenmemiş, onlara sadece "İnsan beyazdır" önermesinin anlamını açıklarken başvurmuştur.¹⁴ Bu pasaj hakkında bir karar vermek konusunda ortaya çıkan tereddütlerin haklılığı, tamamen ters bir istikame-

Godwyn'in önemi yalnızca Afrikalıların uygarlığı konusundaki ısrarının köleliğin Hristiyanlıkla uyumlu olduğuna dair kanaatini değiştirmesinden kaynaklanmaz. Godwyn, o dönemde Barbados'taki işletme sahiplerinin önyargılarındaki zenci-karşıtı hissiyatın birtakım aşırılıklarının da en iyi delillerini sunar. Bu önyargılar arasında "Zenciler Hayvandır" (*The Negro's and Indian's Advocate*, s. 39) görüşü de yer alır. Her ne kadar Godwyn'in adı kölelik ve ırkçılık bahislerinde sık sık geçse de, kendisinin hep kabul edildiği gibi, Locke'un 1660'ların başlarında Oxford'daki Christ Church College'in ilk öğrencileri arasında saydığı Morgan Godwyn ile aynı kişi olduğuna inanmıyorum. Söz konusu liste Maurice Cranston'un *John Locke*, New York: MacMillan, 1957, ss. 71-72, adlı eserinde alınmıştır.

14. Bir yorumcu, Constantine Caffentzis, söz konusu pasajın retorik düzlemindeki gücünün, Locke'un bu görüşe katıldığı kabul edildiğinde, daha da artacağını öne sürmüştür. Zira Locke "insanlık hayvanlıktır" ya da "insanlık rasyonelliktir" gibi kötü-kurulmuş önermelerle "insan bir hayvandır" veya "insan rasyoneldir" gibi doğru-kurulmuş önermeleri karşılaştırıyordu. Eğer üç önermenin tümünün de doğru olduğunu kabul edersek, o zaman biçim değişikliğinin açıkça daha fazla etkisi olacaktır. Yine de önermelerin doğrulukları ya da yanlışlıkları Locke'un tartışmasında yer almaz ve Caffentzis'in yaptığı şekilde söz konusu önermelerin salt retorik gücünden sonuçlar çıkarmamak gerekir. Caffentzis aynı zamanda Locke'un insanın rasyonel bir hayvan olduğu şeklindeki tanımla sorunları olduğu gerçeğini gözardı ediyor gibi de görünüyor. Constantine George Caffentzis, *Clipped Coins, Abused Words, and Civil Government*, New York: Autonomedia, 1989, ss. 193-95.

te yönelmiş gibi görünen son bir örnekle yan yana getirildiğinde iki misli artmış oluyor. Söz konusu pasaj şöyle:

Kafasında bir *insan fikri* oluşturmuş çocuğun *fikri*, ihtimal, ressamın görünüşleri bir araya getirmesinden oluşan bir resme benzeyecektir; çocuğun zihninde fikirlerin böylesine bir araya gelişi, onun *insan* adını verdiği tek bir karmaşık *fikri* meydana getirir. Öyle ki çocuk, *İngiltere*'de tek bir deri renginin olmasından, yani deri renginin beyaz olmasından ötürü, size *bir Zencinin insan olmadığını* ispatlayabilir, çünkü *insan* adını verdiği karmaşık *fikri* oluşturan sabit basit *fikirlerden* biri de beyaz renktir: Çocuk işte bu yüzden *aynı şeyin hem olmasının hem de olmamasının imkânsız olduğu ilkesine* dayanarak, *bir Zencinin insan olmadığını* ispatlayabilir. (IV. vii. 16)

Locke, bağlamdan da anlaşılacağı üzere, çocuğun akıl yürütme sürecine katılmaz, ama bu da bizi hatanın tam olarak ne olabileceğine ilişkin olarak bir karar verme göreviyle baş başa bırakır. Locke'un argümanına göre, kurallara bağlı olarak akıl yürütme, en iyi ihtimalle, kişinin fikirlerinde nelerin içerildiğini söyleyebilir; deney ve gözlemin ötesinde temellenmiş olan tözlerin doğası hakkında hiçbir bilgi veremez (IV. vii. 15). "*Fikirlerimizin belirlenmemiş olduğu bir durumda*", akıl yürütme "tehlikeli olabilir" (IV. vii. 20).

Çocuk örneği, daha önce Üçüncü Kitap'ta açılmış olan, "şeylerin yalın anlamları" ile "şeylerin gerçekliği"ni birbirine karıştırma hatasını grafik olarak resmetmek için verilmişti (IV. vii. 15. İlk basım). Bu örneği verdikten sonra Locke, devam ederek, daha gelişmiş zihinlerin de aynı sorunu üretebileceğini göstermişti. Öyleyse kişi, çocuğun dış şekil fikrine gülüp geçse ve onu rasyonel bir söylem içine çekse bile, yine de kendisini bebeklerle geri zekâlıların insan olduklarını inkâr etme noktasında bulabilir (IV. vii. 17).¹⁵ Ancak, şekil fikri bir kenara bırakılıp, sadece dil ve akılla donanmış genel bir beden fikri dikate alınırsa, konuşma ve aklın bedenle buluştuğu her kişinin, eli olmasa ya da dört ayağı bile olsa, insan olduğuna kanaat getirilebilir (IV. vii. 18). Locke, okuyucularının dört ayaklı bir kişiyi, söz konusu kişi ne kadar rasyonel olursa olsun, insan olarak kabul etmelerinin imkânsız olduğunu öngörmüştü. İkinci basıma eklediği özdeşlik üzerine olan bölümde, her kim felsefe yapan bir papağan görse, onun papağana benzeyen bir insan olduğuna değil, sadece "oldukça zeki ve rasyonel bir papağan" olduğuna kanaat getireceğini ifade etmişti (II. xxvii.

15. "Mizah ve söylem" Godwyn'in *The Negro's and Indian's Advocate*, s. 13'te Afrikalıların uygarlıkları için delil olarak başvurduğu iki özelliktir.

8). Rasyonel hayvan fikri tek başına insan fikrini meydana getiremez. "Şöyle ve şöyle şekli olan bir beden" fikrinin eklemelenmesi gerekir ona. Buna bağlı olarak Locke, okuyucularının bebekleri ve geri zekâlıları dışlayan her türlü insanlık tanımını reddedeceklerini düşünmüştü. Bu, her ne kadar daha az belirgin olsa da, Afrikalılar ya da en azından bazı Afrika halkları söz konusu olduğunda da geçerliydi. Asıl soru Locke'un, yaptığı ayrımcılığı nasıl haklılaştırdığıdır. Locke'un "Zenciler insan değildir," diyen çocuğa verecek bir cevabının olmadığı yakınmasının bazı haklı tarafları olduğu görülüyor: "Eğer Locke çocuğun görüşünü reddetseydi, bunu herhangi bir ilke çerçevesinde yapmamış olurdu."¹⁶ Locke'un, kendi insanlık anlayışını oluştururken elinde bulunan kaynakların neler olduğu sorusu üçüncü bölümün konusunu oluşturuyor.

III

Locke'un, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde kullandığı örneklere bakarak ve siyahlara nasıl atıfta bulunduğunu inceleyerek, filozofun zihnini meşgul eden meselelere bir nebze işaret etmeyi hedefledim sadece. Bu örnekler, tözlerin adları üstüne yazılan bölümde bulunan, Locke'un insan fikri hakkındaki en önemli tartışmasında vurgunun nereye yapılması gerektiği konusunda ipuçları sunar. Tözler hakkındaki bölümün temeli, Locke'un, tözlerin adlarının şeylerin gerçek doğasına tekabül etmediğini ve insanların şeylerin gerçek doğası hakkında hiçbir şey bilemeyecekleri fikrini ileri sürüşüne dayanır. Tözlerin adları, insan tarafından kurulan fikir kümelerine dayanır (III. vi. 1). Bu yüzdendir ki bu adlar gerçek özleri değil, nominal özleri temsil ederler. Buna karşın Locke, nominal özün tözlerin gerçek terkibine bağlı olduğunu iddia ederek –ve bu yolla açıkça gerçek özü eski durumuna geri getirip birtakım epistemolojik sorunları da davet etmişti– geleneksel çerçeveye bağını muhafaza etmiştir (III. vi. 2).¹⁷ Ancak Locke'un ilgilendiği esas sorun, daha ziyade, birbirinden farklı kişilerin farklı özellik kümelerini aynı ada bağlayabilecekleri ihtimalinden kaynaklanıyordu. *Deneme* bu sorunu irdelemiş ve dil kullanımında kesinliği teşvik ederek hafifletmeye çalışmıştı sorunu.

16. Henry Bracken, "Philosophy and Racism," *Universitas* 8, ss. 246-7.

17. Locke III. vi. 6'daki sorunu yumuşatmaya çalışmıştı.

Locke'un tözlerin adları üstüne yazdığı bölümde verdiği ön tanıma göre insan, "duyu ve akıl ile iradi hareketin belli bir şekle sahip olan vücutta buluşması"ydı (III. vi. 3). Locke'un yürüttüğü tartışmanın ana hedefi insanın veya herhangi bir başka nominal özün ne kadar kırıl-gan olduğunu göstermektir. Öyle ki, "Sahip olduğum hiçbir şey benim özüme ait değil"miş gibi görünecektir. "Bir kaza ya da salgın benim rengimi veya şeklimi basbayağı değiştirebilir; humma veya düşme aklımı ya da hafızamı veya her ikisini birden alıp götürebilir; bir felç bende ne his ne idrak ne de hayat bırakabilir" (III. vi. 4). Burada amaç, "özün, kelimenin yaygın kullanımıyla *türlere* ilişkin olduğu"nu göstermektir. Başka bir deyişle, bir özellik bir bireye, sadece söz konusu bireyin tasnif edildiği tür göz önünde bulundurulduğunda özsel olur. Örneğin, akıl sahibi olmak benim özsel özelliğim olmayabilir, ama bir insan sayılmam için özsel olarak değerlendirilebilir. Bu da belirli bir anda, "insan" adı verilen karmaşık fikre, neyin özsellik atfedildiğine bağlıdır (III. vi. 5). Eğer iki veya daha fazla tikel varlığın aynı özü paylaşıp paylaşmadığına ya da doğalarında özsel bir farklılık bulunup bulunmadığına karar vermek gerekiyorsa, izlenecek tek yol, söz konusu türün veya cinslerin standardı ve özü olan soyut fikre bakmaktır.

Tözlerin, nominal özlerine göre –yani bir başka deyişle, "bizim tarafımızdan" çerçevesi çizilmiş olan karmaşık fikirlere göre– tür ve cinslere bölünmesi, Locke'un, aynı türden olan bedenlerin nasıl farklı nitelikler sergileyebileceğini açıklamasına imkân sağlamıştır (III. vi. 8). Türler dışladıkları bedenler kadar farklı bedenler içerirler. Bu noktada, yapılan bölümlemeler gelişigüze'dir. Bu bölümlemeler, tözsel formlar ya da gerçek özler üzerinde temellenmemiştir. Bu da Locke'u, görünür cismani dünyada boşlukların ve uçurumların olmadığını kesin bir biçimde kabul etmeye sevketmiştir: "Bizden çok aşağıda, iniş kolay adımlarla sürer ve sürekli diziler içinde şeyler birbirinden azar azar farklılaşırlar" (III. vi. 12). Aynı şekilde Locke'a göre, "Eğer yarı-tık cinsleri, adım adım bizden aşağılara doğru iniyorlarsa, bizden yukarıya, O'nun sonsuz mükemmelliğine doğru tırmanan cinslerin bulunması gerektiği" düşüncesi de yerindedir. Böylelikle Locke, Büyük Varlık Zinciri görüşünün bir çeşidini savunmuştur; bu görüş, süreklilik vurgusuyla, kendisinden sonra gelecek biyoloji üzerinde inanılmaz derecede etkili olacaktır.¹⁸ Daha sonra ileri süreceğim gibi bu

18. Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being*, New York: Harper & Row, 1960, ss. 228-9.

yaklaşım, halklar biçimindeki "insan" türleri veya grupları arasındaki siyasal ilişkileri de etkileyecektir.

Locke, tözsel formlarına göre tasnif edilmiş olan farklı doğal cinslerin düzenli bir sistem içinde bulundukları fikrini sorgularken, birbirinden farklı ve çeşitli kanıtlara başvurmuştur. Geliştirilen çerçeve içindeki uyumsuz duruşlarıyla göze batan aykırılıklara atıfta bulunur: Kanatlı balıklar, suda yaşayan kuşlar, hem suda hem karada yaşayan hayvanlar, denizkızları ve "İnsan adı verilen canlılar kadar bilgi ve akıl sahibi olduğu görünümü veren vahşiler" (III. vi. 12). Tıpkı "hem kuşlara hem balıklara yakın olan, yani iki türün arasında yer alan" (III. vi. 12) hayvanlar bulunduğu gibi, "İnsan ile hayvan arasında yer alan bir şey de vardır" (IV. iv. 13). Locke insanın şekline, hareketine ve yaşamına sahip oldukları halde akıldan yoksun olan geri zekâlıları bu aralığa yerleştirir. Bu iddianın, yalnızca, bedenlerin sınırlı sayıda gerçek öze uyduğu görüşünü savunanları şaşırtacağını anlıyordu. Ancak yine de Locke'un devrinde kopma noktası, nereye yerleştirilmiş olursa olsun, yaşam ile ölüm arasındaki fark anlamına geliyordu. Sağlıklı ebeveynlerin çocukları olmalarına rağmen, bazı bebekler öylesine şekilsiz ve hatalıydılar ki, Locke, bu bebeklerin "hilkat garibesini" olarak görüldüğünü ve bu yüzden de ortadan kaldırıldıklarını gözlemlemişti. Ancak Locke yine de, "düzgün bir bedene sahip bir geri zekâlıyı" bir "hilkat garibesinden" ayıran açık ve kesin ayrımların mevcut olmadığını vurgulamıştır. "Kulakları biraz uzatıp sivrilttin mi, burnu da normalden biraz daha yassılttin mı, duraklamaya başlarsın" (IV. iv. 16). Şekilsiz bir bebeğin ruhu olmadığına karar verilen nokta hangi noktadır? (IV. iv. 16). Bir John Ovington'ın çıkıp da, Hotantoların insanlar ile yaratıklar arasında bir geçiş aşamasını temsil ettiklerini söylemesi hangi noktada bir temel kazanıyor? Farklı cinsler arasında üremenin mümkün olduğuna dair deliller, özellikle doğal cinsler teorisini daha da ciddi sorunlarla karşı karşıya getirmiştir. Locke sadece bir kedi ile fare örneğini gördüğünü aktarmakla yetinmemiş, kadınların mandril maymunlarından hamile kaldıkları (III. vi. 23) iddialarını da sıklıkla vurgulamıştır. Kaynağı Afrika olan bu iddialar, Afrika halklarının insanlık âleminin diğer üyeleriyle bağlarının çözülmesinde de etkili olmuştur.

Locke, söz konusu aykırılıkların tartışılması bağlamında, daha önce gündeme gelmiş olan, yeni doğan çocukların vaftiz edilmesi sorununa (III. iii. 14) yönelir. Bebeğin insan soyundan gelmiş olduğu gerçeği onun insanlığını garanti altına almamıştır: "Akıldan mahrum

olup olmadıkları henüz bilinmeksizin, başka bir kalıpta yaratılmış çocuklar gibi görülerek, sırf dış görünüşlerinin sıradan çocuklardan farklı olmasından ötürü, birçok insan *cenininin* muhafaza yahut vaftiz edilmesinin gerekli olup olmadığı çok tartışılmıştır" (III. vi. 26). Locke, biçimsizliği yüzünden az kalsın vaftiz edilmeyecek olan Baş Keşiş Malotru'nun hikâyesini aktarır. Nasıl olmuşsa olmuş, sonunda baş keşiş geçici olarak insan ilan edilmişti. Ancak Locke, burnu biraz daha yassı diye, neden bir çocuğun rasyonel bir ruha sahip olmadığına kanaat getirildiğini sorgulamıştır. Aynı şekilde, "onay görmüş bir şekle" sahip oldukları halde bir hayvandan daha fazla akıl alâmeti göstermeyen insanlar da vardır. Locke bu soruyu, bireysel durumlar da bu türden tartışmalara dek varan kimin insan olup kimin olmadığını belirlemenin güçlüğüne göstermek için sormaz yalnızca. Ayrımların doğanın eseri olmadığını ve bu "cinsin kesin ve sabit sınırlarının" bulunmadığını (III. vi. 27) öne sürmek için de sorar. Tartışmanın kesin bir özetinde Locke şöyle yazar: "*İnsan* kelimesi hakkında şu ana kadar sahip olduğumuz hiçbir tanımın, bu tür bir hayvan için yapılan hiçbir tasvirin meraklı bir kişiyi tatmin edecek derecede mükemmel ve tam olduğunu düşünmüyorum. Bu tanım ve tarifler, ortaya çıkabilecek vakalarla ilgili olarak yaşam ve ölüm, vaftiz olmak veya olmamak konusunda bir karara varmamızı sağlayacak, her durumda geçerli genel bir uzlaşma elde etmek söz konusu olduğunda mükemmel ve kesin olmaktan daha da uzaktırlar" (III. vi. 270). Kölelerin veya hatalı şekilli bebeklerin vaftiz edilmesi söz konusu olduğunda karar verilmesi gerekiyordu. Toplumsal pratikler sınırların çizilmesini gerektirmişti. Ancak bu sınır çiziminin, tanımlara başvurularda yapıldığı sürece neredeyse bütünüyle rastlantısal olana düzenlilik görünümünü verdiği anlaşılmalıdır. Rastlantısal olan, yapılan tanımları hiçbir şey kısıtlamadığı ölçüde rastlantısalıdır. Daha kesin bir ifadeyle, nominal özlere inşasında bazı kısıtlamalar olduğu için *neredeyse* rastlantısalıdır. Her ne kadar tözlerin nominal özlere zihnin ürünü olsalar da, karma modlara* ait fikirler kadar keyfi bir biçimde inşa edilmemişlerdir (III.

* "Sorumluluk", "sarhoşluk", "yalan" gibi farklı basit fikirlerin bir araya getirilmesiyle kurulmuş karmaşık fikirlere Locke "karma modlar" adını verir. Bunları, aynı türden basit fikirlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan "zaman" gibi karmaşık fikirlerden ayırt eder. Karma modları oluşturan basit fikirler dünyada belli bir süreklilikle varolan bir varlığın gerçek bir niteliğini temsil etmezler. Örneğin, aklın keyfi bir biçimde kurduğu "sarhoşluk" fikri, tözlerin gerçek özlere ilişkili olan "insan" "papağan" gibi bir karmaşık fikir değildir. Bkz. III. vvii. 1.-*haz. notu.*

vi. 28). Tözlerin karmaşık fikirlerini oluşturmak için bir araya getirilen fikirler doğayı izlerler: "İnsanlar istedikleri karmaşık fikirleri üretilip onlara istedikleri isimleri verseler de, gerçekten var olan şeylerden bahsettiklerinde, eğer anlaşılacaklarsa, fikirlerini üzerine konuşacakları şeylere belli bir ölçüde uydurmaya zorunludurlar" (III. vi. 28). Başka bir deyişle, fikirlerin birliği doğadan alınmıştır (III. vi. 29). Bununla birlikte Locke'un "tözsel formlar üstüne yapılan sonuçsuz araştırmalar"dan (III. vi. 10) vazgeçtiğini de akılda tutarsak, onun nominal özleri tasnif etme kurallarına getirdiği kısıtlamaların zayıf kaldığı açık hale gelir.

Locke basit fikirlerin tözlerde "gerçekten birleşmiş bir biçimde bir arada bulunduğunu" durumlarla, "gerçekten hiçbir zaman birleşmiş bir biçimde bulunmadığını" (II. xxx. 5) durumları birbirinden ayırmış, tözler hakkındaki karmaşık fikirlerimizin ilk tipe denk düştükleri sürece gerçek olduklarını öne sürmüştür. Tözlerin fikirlerini inşa ederken, özellikleri raslantısal olarak değil, doğayı işin içine sokarak bir araya getiririz. Bu süreç ilk olarak, kısaca açıklayacağım gibi, arketipler kullanılarak; ikinci olarak, doğadaki benzerliklere dayanarak gerçekleştirilir. Doğada bulunan özgül varlıklar "her zaman yeni ve çeşitli değillerdir; çoğunlukla birbirlerine çok benzerler" (III. vi. 37). Bu da tikel varlıkların türlerin içinde sınıflandırılmalarının "temel"ini oluşturur (III. vi. 30).

Locke'dan söz ettiğimiz sürece, "İnsan hakkında gelişigüzel konuşmamızın" nedeni, insanın gerçek özüne nüfuz edemememiz değil, aksine, "kendimizi, hâlâ doğada yerleşik ve sabit *cinsler* bulunduğu dair hayallere bırakmış olduğumuz için insanın ne olduğunu bilmememizdir" (IV. iv. 16). Locke bundan ötürü, "Doğa, şeylerin üretiminde düzenli işler ve tek bir genel ad altında topladığımız her bireye, tamamen aynı gerçek yapıyı vererek, bu *cinslerden* her birine sınırlar koyar," (III. x. 20) önkabulünü terk etmeye çalışmıştır. Sınırlar sorunu sadece yersiz bir soru bağlamında ortaya çıkar: "Bir insan, gördüğü şu veya bu şeyin, diyelim eğri büğrü ya da korkunç bir *cenin* olsun, insan olup olmadığını sorduğunda, sorunun, 'bu tikel şeyin, o kişinin insan adıyla ifade ettiği karmaşık *fikre* uyup uymadığı', olmadığı açıktır. Esas soru, bu şeyin, *insan* adının temsil ettiği varsayılan cinsin gerçek özünü kendinde barındırıp barındırmadığıdır" (III. x. 21). Eğer cinslere mensubiyet, herhangi bir gerçek öze başvurmadan, nominal özün tanımınca belirleniyorsa, o zaman tanım yeterince kesinleşmediği sürece türlerin genişlemesine dair belirsizlikler çıkacaktır ortaya.

Her ne kadar tözlerin nominal özlerinin doğadan kopyalandıkları varsayılsa da, sınırları doğanın değil, insanların koyduğu gibidir (III. vi. 30). Locke neden "bir Shock ile bir Av Köpeğinin" –bir kaniş ile bir zağarın– bir Spanyel ile bir filin değerlendirildiği gibi ayrı türler olarak değerlendirilmediğini sorar (III. vi. 38). Oysa kendisi öyle değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Sınırların doğa tarafından çizildiği klasik türler anlayışıyla bağlarını koparan Locke, kendi adı olan her soyut fikrin ayrı bir tür oluşturduğunu ve insanların da söz konusu türe ait karmaşık fikri oluştururken, hangi farklılıkların özsel sayılacağını belirlediklerini öne sürmüştü (III. vi. 39). Locke bu temelde, "Birine göre gerçek bir insan sayılan kişinin, bir başkasına göre sayılmayacağı"nın (III. vi. 26) tabii ki farkındaydı. Bununla birlikte Locke, daha iyi bir tanımın daha kesin bir tanım olduğunu ima eder gibidir. Töz fikri altında toplanan fikirlerin sayısı, "o fikri yapanın ihtimamına, çalışkanlığına ve hayalgücüne dayanır" (III. vi. 29).

Locke, nominal öze sahip fikirlerimizin ne ölçüde kesinlik içerdiğini göstermek istediğinde insan örneğinden altın örneğine geçmiştir. İnsan fikri başlangıçtan beri töze dair fikirlerimizin belirsizliğini göstermek için kullanılmıştır. Altın fikri ise, bir arketip kullanımı yoluyla özellikler ekleyerek, nominal özler diline daha fazla kesinlik kazandırılabildiğini ileri sürmek amacıyla kullanılmıştır. Farklı insanların altına ilişkin fikirlerinin birbirinden farklı olduğu kolayca gösterilebilir, ancak bu farklı fikirler çoğunlukla gözlemlenebilir düzeyine bağlıdır. Gözlemlenebilir süreçte özelliklerin eklenmesiyle altın fikri daha da belirli bir hale sokulur. Altının, bir çocuğun izlenimleri arasında sayılabilecek olan, açık parlak sarı renginden, önce ağırlığına, sonra eritilebilirliğine, daha sonra da yumuşaklığına, vb. geçilir (III. ii. 3 ve III. vi. 31). Sadece tedbirsiz ya da tembel olanlar delinin altınının kurbanı olurlar.*

Kişinin, emek vererek ve ihtimam göstererek kullandığı dile daha da kesinlik kazandırması süreci, "kelimelerin ikili kullanımı"na fırsat vermiştir. Bu, Locke'un düşüncelerimizin kaydını bu düşüncelerin başkalarına aktarımından ayırt etmek için kullandığı "ikili kullanım" (III. ix. 1) değil, iletişim amacıyla kullanılan dil anlamında "ikili kullanım"dır. Böyle bir dilin, ticaret ve genelde karşılıklı konuşma örneklerle-

* Delinin karmaşık altın fikrinin hangi basit fikirleri içerebileceğine değinmiyor Locke; ancak bu fikrin doğada bulunan altının niteliklerini uygun ve doğru biçimde temsil etmediğini varsayıyor olsa gerek. –*haz. notu.*

rinde olduğu gibi sivil bir kullanımı ve daha büyük ölçüde kesinlik gerektiren felsefi bir kullanımı vardır (III. ix. 3). Ortak kullanım sessiz bir uzlaşmayla işler; bu sayede bazı sesler bazı fikirlere uygun hale gelir (III. ii. 8). Şüphesiz açık bir uzlaşma –şayet varsa– bütün eksik taraflarıyla birlikte, sadece sivil bir dil temelinde oluşturulabilir. Sivil dilin iletişim için kullanılan her kelimesi, Locke'çu çerçeve içinde daha da belirleyici bir anlamda ikili bir anlam içerir çünkü konuşanın kafasındaki fikrin duyanınkinden farklı olması her zaman mümkündür. Herhangi bir konuşmada konuşan kişi felsefi, yani mükemmel bir iletişimi mümkün kılacak bir şekilde, tanımlanmış bir dil ile konuşmadıkça, "iki dil"de birden konuşmuş olur (III. ii. 4). Bununla birlikte, bu noktaya erişilmeden önce, sivil ve felsefi, iki kullanımın birbirinin içine geçmiş ya da karışmış olduklarını söylemek mümkündür.

Locke'un, sivil dilin nasıl daha fazla kesinlik kazanabileceğini göstermek istediğinde, insan fikrinden altın fikrine geçmesi rastlantı değildir. Altın fikrine kıyasla insan fikrinin kesinlik kazanabildiğini göstermek daha zordur. Problem arketip kullanımında yatmaktadır. İngiltere'de büyümüş olan çocuğun arketipine göre "bir Zenci insan değildir" (IV. viii. 16). Özellikle rengin tasnif etmedeki önemi ortadayken, bu arketipe nasıl karşı çıkılabiliirdi (III. vi. 29)? Locke, Peter, James, Mary ve Jane'e dair sahip olunan karmaşık fikre yeni bir şey eklemekten, ancak her birine özgün olanı dışarıda bıraktıktan sonra sadece hepsinde ortak olanı elde tutarak (III. iii. 7), genel bir ad olarak insan fikrine nasıl ulaşılabilineceğini betimlemiştir. Ancak soyutlama süreci, bir bireyler topluluğuna dair daha önceden hazır bir fikre sahip olunduğunu varsayar. Böylelikle, farklı bir küme üzerinden farklı bir fikre ulaşmış birisine karşı çıkılmasına olanak sağlayacak hiçbir temel sağlamaz. Her ne kadar normdan sapmaların yol açtığı nefreti ele alacak kaynaklara sahip olmasa da, Locke'un yaklaşımı, hem halkların bölünmesinde hem de farklılıkların bir normdan ayrılış olarak görülmesinde renk terimlerinin nasıl bu kadar etkili olduğunu açıklamaya meziyetine sahiptir. Ancak, bu temelde, renk terimlerinden soyutlanmış daha kapsamlı bir insanlık anlayışı, renk terimlerine bağlı kalan bir anlayışa kıyasla insan fikrinin daha kesin bir tanımını verme iddiasında bulunamaz.

Artık hiçbirimiz arketipler temelinde tözlerin dilini icat eden Adem'in konumunda değiliz (III. vi. 47). Toplumun üyeleri olarak zaten yerleşik bir dile sahibiz (III. vi. 51). Bize sunulan arketiplerle birlikte cinslere dair devralınmış fikirleri sağlayan da yine bu dildir.

Böylelikle Locke, insanın ussal bir hayvan olduğuna dair klasik anlayışa değil, insan anlayışına dayanarak, dil ve akıl sahibi olan ama tıpkı konuşan papağan örneğinde olduğu gibi, "İnsanın alışılmış görünüşüne" sahip olmayan (III. vi. 29) birisiyle karşılaşıldığında, bu yaratığın insan olmadığına dair en ufak bir tereddütün kalmayacağını güvenle söyleyebilmiştir. Şeyleri, duyuusal nitelikleri sayesinde tasnif edip adlandıran "cahil ve okur-yazar olmayan Halk", şeyler arasındaki farklılıkları, şeylerin tözsel şekillerine derinlemesine bakan "iyi eğitilmiş İnsanlar"dan daha iyi bilmektedir (III. vi. 24-25). Bununla birlikte kesinlik, sessiz bir anlaşmaya dayalı bir sözleşmeyle değil, sadece uzlaşmayla, ama dahil edilen nitelikler veya fikirlerin kesin sayısı ile özdeşlikleri üzerinde varılacak açık bir uzlaşmayla ortaya çıkacaktır. Yine de böyle bir listenin ortaya çıkması, "bu basit *fikirlerin* neler ve kaç tane olduklarını; hangi fikirlerin, doğada sabit ve birbirinden ayrılmaz bir şekilde birleşmiş olduğunu; ve aynı öznede her zaman birlikte bulunduğunu ortaya çıkarmak için daha çok zaman, zahmet, beceri ile sıkı bir araştırma ve uzun bir incelemenin yapılmasını gerektirecektir" (III. vi. 30). Ama kişi kesin bir tanım için gerekli olan zaman, temayül ve çalışkanlıktan mahrum olduğundan, az sayıda, aşîkâr, dışsal belirtiden derlenerek oluşturulmuş ve bize intikal etmiş olan fikirlere geri döner. Bunun ne anlama gelebileceği altın fikri örneğinde az çok açık iken, kimin insan olup kimin olmadığına dair hâkim anlayışın kesinleştirilebilmesi ya da onunla rekabet edilebilmesi amacıyla, insan fikri üstünde karşılıklı bir anlaşmaya varmak için ne yapmak gerektiği ise daha az açıktır.

IV

İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme adlı eserinde Locke, matematik bilimlerinde bulunan kesinliği iki katına çıkaracak bir ahlak bilimi vadetmişti. Locke, ahlak karma modların fikirlerine dayanmış olduğundan, ahlak bilimlerinde kesinliğin elde edilebileceğini düşünmüştü. Tözlere dair fikirler bir arketipe uyabilirler ve bu yüzden de her zaman upuygunluktan uzaktırlar. Buna karşın, karma modlara dair fikirlerin standardı bizim ürünümüz olduğundan bunlar upuygun olabilirler (III. vi. 46-47). *İki İnceleme*'nin en azından bir kısmını, karma mod çözümlemesi olarak sunmak mümkündür, ama daha ilginç olan, *İki İnceleme*'nin nasıl ağırlıklı olarak *Deneme*'de hâkim olan töze dair aynı iki fikre, yani altın ve insana dair fikirlere dayandığını görmektir.

Yine Locke, insan fikrine kıyasla altın fikrini kullanırken daha rahatır.¹⁹ Locke için altının neden o kadar önemli olduğu açıktır. Özel mülkiyetin yapısını değiştiren ve sivil toplumu gerekli kılan paranın icadının ve kabul edilmesinin ardında yatan sessiz anlaşma, sadece altının arzulanabilir olmasıyla mümkün olmuştu.²⁰ Şayet toplumun temelinde altının para halini alması yatıyorsa, Locke paranın değerinin değişmez olması gerektiğinde ısrar ediyordu. Bu nedenle Locke ekonomiyle ilgili yazılarında sikkenin değerini düşürme meselesi üzerinde durmuştu.²¹ Altın sikke sadece bir toplum içindeki ticareti teşvik etmekle kalmıyordu, aynı zamanda uluslararası ticaret de altın üzerinden yürüyordu. (Locke'un bahsi geçen Japona sorusu da buradan kaynaklanır.) Bir ülke para ithalatına izin verdiği müddetçe, "dünya ticaretine açık" demektir. İnsana dair fikrin belirlenimi için gerekli olan deliller, söz konusu şey altın olduğundaki kadar hazır ve mevcut olmamıştır her zaman. Hakikiliğini anlamak için altınla deney yapılabilir; çocuğun akli özelliklerinin gelişip gelişmeyeceğini görmek için ise beklemek gerekir. Aynı şey haklar için de geçerliydi. Locke, "Amerika'nın eski vahşileri"nin "faydalı sanatlar bilmemelerini ve yaşamı kolaylaştırma isteğinden yoksun olmalarını," demirin yokluğuna (IV. xii. 11) bağlamaya ikna olmuşken, aynı açıklamanın Afrikalılar için yapıp yapılamayacağı konusunda sessiz kalmıştır.

Meraklıları tatmin etmekten uzak olan insan tanımının, "İkinci İnceleme"de önerilen doğal haklar teorisinde önemli uzantıları vardır. Locke'a göre insanın doğadan gelen bazı hakları vardır ve sivil toplumun görevi bunları korumaktır. Ancak insanın tanımı hakkında belirsizlikler varsa, o zaman kimin bu haklara sahip olduğu da belirsiz kalmış olur. Gerçekten de "İkinci İnceleme"nin başında yer alan eşitlik ilkesini ifade ederken Locke, "aynı türden ve düzeyden yaratıklara" (2T, 4) atıfta bulunurken, istemeden de olsa bu meseleyi gündeme getirir. *Deneme*'yi okumuş olanlar bu formülasyonun ne kadar esnek olduğunu bilirler. Bunun nedeni yalnızca cinslere dair fikrin belirsiz ol-

19. Locke'un karma mod çözümlemesi örneği olarak, "İkinci İnceleme"de yer alan mülkiyet konusuyla ilgili bir okuma denemesi için, bkz. John Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, ss. 181-95.

20. Robert Bernasconi, "Locke and the Politics of Desire", *Eco-Ethica et Logica*, T. Imamichi (haz.), *Acta Institutionis Philosophiae et Aesthetica*, c. 7, 1989, ss. 97-110.

21. *Locke on Money*, Patrick Hyde Kelly (haz.), Oxford: Oxford University Press, 1991, c. 1, ss. 233-4 ve c. 2, ss. 410-11.

ması değildir. Aynı zamanda, düzey kavramının aşağılıklıkla ilgili önyargıların kullanılmasını yetkili kılmış görünmesidir. Locke insan sorusunu cevaplamış ve "İkinci İnceleme"nin başında kimin özgür doğduğunu tanımlamış olsaydı, bu tanıma bütün dünya halklarını dahil etmiş olacaktı. Ne var ki eğer bunu bu kadar açıkça yapmış olsaydı, içinde olduğu köle ticaretinin çelişkileri de görünür bir hale gelecekti. Locke *Deneme*'de, bu soruyu sormanın uygun düşmeyeceğini saptamıştı. Bu soru gerçek bir öz varsayacak ve böylelikle insan bahsini gelişigüzel kılacaktı. İnsana dair karmaşık fikir üstünde karşılıklı anlaşmanın olmadığı bir durumda yazılmış olan "İkinci İnceleme"deki doğal haklar tartışması muğlak kalmıştı. Ya da daha açık şekilde söylersek, "İkinci İnceleme", dilin ikili kullanımına katılmıştı.

İki İnceleme başlangıçta Locke ile okuyucuları arasında bir anlaşmaya –sessiz bir anlaşmaya– dayanıyordu. Kitapta İngilizlere hitap edilmişti. Esas olarak onların özgürlüklerini güvence altına almaya yönelik bir çabaydı. "İnsan" denildiğinde "İngiliz" anlaşılıyordu. Ancak dilin bu şekildeki sivil kullanımı, felsefi bir teoriye dayanıyordu. Bu teorinin ima ettikleri, belki de Locke'un kendisinin farkına varamayacağı kadar, doğrudan bağlamın ötesine uzanıyordu. *İki İnceleme*'nin tarihi ve özelde siyasi eylemin tarihinde kapladığı yer, belki de başlarda öngörülenden daha fazla birey ve grubun doğal haklarının genişletilmesine imkân tanıyan dilinin o muğlaklığına bağlıdır.²² Bu durum hiçbir yerde Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde olduğu kadar açık görülmez. Araştırmacılar bu belgeyle sağlanan haklar üzerinde Locke'un etkisinin derecesini tartışmaya devam etmektedirler ama söz konusu hakların verildiği "halklara" kimlerin dahil olacağının muğlaklığı altında onun da imzası vardır. Birleşik Devletler'de bu muğlaklık, nasıl toplumsal değişim taraftarlarının Bildirge'ye, hatta daha çok ve kararlı bir şekilde Anayasa'ya başvurmalarının yolunu açmışsa, aynı şekilde muhafazakârlar için de benzer bir yol açmıştır: Bunlar, saati durdurmanın bir yolu olarak, özellikle de kurucuların niyetlerine başvurmak suretiyle, söz konusu anayasal araçları kullanmışlardır. Böylece Yüksek Hakim Taney, Dred Scott Davası'nın sonunda mahkemenin kararını açıklarken kullanmış olduğu "bütün insanlar eşit yaratılmışlardır" önermesinin çağdaşları tarafından "bütün

22. Amerika'da köleliğe karşı doğal haklar muhalefetine gelişmesinde Locke'un oynadığı rol hakkında, bkz. William Sumner Jenkins, *Pro-Slavery Thought in the Old South*, Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1960, ss. 22-25.

insanlık ailesini" kapsadığı şeklinde anlaşılacağını kabul etmiş, ama bunun yine de yasal meselelerde önemsiz olduğu hükmüne varmıştır.²³ Locke'un anahatlarını çizdiği ayrımlar çerçevesinde Taney, dilin sivil kullanımındaki gelişmeyi kabul etmiş, ancak bunun ele alınmasını, belgeyi kaleme alan kuruculara isnat edilen felsefî kullanım lehine yaptığı yasal belgelerin yorumunun dışında bırakmıştı.

Son çözümlemede doğal haklar teorisinin doğaya değil konvansiyona, özellikle de kimin bu haklara sahip olacağını belirleyen konvansiyona dayanması bir paradokstu. *İki İnceleme*'nin okuyucuları arasında bu hakların nereye kadar genişleyeceği hakkında sessiz bir anlaşma vardı. Doğal haklar doktrinine başvurmanın, kendilerine bu haklar tanınmamış olanlar için etkisiz kalmasının bir nedenidir bu. Toprak sahibi İngilizlerin, kelimenin işlemsel kullanımında, "insan" olduklarına dair en ufak bir şüphe olmaması, neden haklarının savunulup, "kölelikleri" denen şeye karşı korunmalarında teoriye güvenileceklerini göstermektedir. İlgili İngiliz erkek kitlesi için söz konusu durum seyrek iken, İngiliz kadınları için bu daha da önemsizdi. Ancak sorun Afrikalı kölelere uygulandığında daha belirgin bir hal alıyordu. Bir Afrikalı kölenin insan olup olmadığı ve eğer insansa birtakım haklara sahip olmasının gerekip gerekmediği, şayet cinsin gerçek özünün incelenmesi anlamına geliyorsa, incelenmeye açık bir soru değildi. İnsan olmak, belirli bir topluluğun ya da söz konusu topluluğun hâkim üyelerinin sahip olduğu, onlara geçmişten intikal etmiş olan fikirlere göre insan sayılmak demektir. Bir uzlaşım, dilin kullanımına yerleşmiş olan sessiz bir anlaşma meselesiydi. Bu da doğal haklar doktrininin neden bütün bir insanlığın haklarını güvence altına almadığını açıklıyor. Karar verme erki, hâkim dilin denetimini elinde tutanlarda kalır. Bu da genelde kanun yapma gücüne sahip olanlar anlamına gelmiştir. Ancak filozof Locke insan fikrinin sivil kullanımında ısrar etmiş ve onu tanımlamakla felsefî bir kullanım oluşturmaktan sakınmıştır. Böylelikle Locke'un çığır açan doğal haklar felsefesi, son çözümlemede siyasi bir konvansiyonalizm oluşturan felsefî bir konvansiyonalizme dayanır. Söz konusu siyasi konvansiyonalizm şu olguda bulunur: Locke, terimlerini daha kesin bir şekilde tanımlayarak dilin sivil kullanımına nominal bir düzeyde karşı çıkabilirken, sıra

23. *Dredd Scott v. Stanford*, 60 U.S. (19 How) 410 (1857). Ayrıca bkz. R. Bernasconi, "The Constitution of the People: Frederick Douglass and the Dredd Scott Decision," *Cardozo Law Review* 13, 1992, ss. 101-16, özellikle 103.

gündelik kullanıma karşı çıkılmasına olanak tanıyacak olan insan fikrine geldiğinde, özellikle de mesele tartışılan ya da sessiz bir dışlama olduğunda, konuşma zeminini kaybeder. Dışlama Locke'un metinlerinde farklı şekiller alırken, hiçbir zaman Afrika köle ticaretinin doğrudan tartışılmasının keyfi bir şekilde es geçilmesinde olduğu kadar dokunaklı bir hal almamıştır. Bu zamanının benzeri görülmemiş korkunçluktaki köleliğini nefretle karşılamayan ve köleliği, ticari faydaları gözönüne alındığında, tasvip eden bir kölelik reddi düşüncesinin çelişkisini doğurur.

Locke'un metinleri, bir yandan söz konusu çelişkinin gizlenmesi, tahammül edilebilir kılınması ve sonuç olarak çözülebilmesine imkân veren çerçeveyi sağlama alırken, diğer yandan ötekini dışlamayan ancak onu, beyaz insanın, daha kesin olarak da beyaz erkeğin normativitesiyle mukayese edildiğinde sapkın bir biçim olarak yargılayan, başka tür bir ırkçılığın sınırlarını çizer. Sıra doğal hakların uygulanmasına geldiğinde, kişinin insan olup olmadığı sorusu önemli olmakla birlikte, insanlık kavramının bir arketip üzerine inşa edilmesinden doğan yeni bir problemler kümesi ortaya çıkmaktadır. Öyle ki her yeni "örnek", kendisine insan olma statüsü tanınmış olduğu durumda bile, merkezi olana az ya da çok yaklaşmış veya ondan uzaklaşmış olarak değerlendirilir. Sonuç olarak eğilim, arketipten her sapmayı bir noksanlık ya da bir başarısızlık olarak ele almaktır. Çok fazla seyahat etmemiş olan Locke, örnek olarak, Afrikalıların karşılaştıkları Avrupalılar hakkında neler düşünmüş olabileceklerini çok da fazla hesaba katmamıştı.²⁴ ırkçılığın bu türü hâlâ yerli yerinde durmaktadır.

Locke'un insan fikrinin nasıl oluştuğuna dair değerlendirmesi iki yönlü olup, söz konusu kavramın hem genişlemesine hem de daralmasına imkân tanımıştır. Değerlendirmenin esnekliği ise kavramın belirlenemezliğinde yatmaktadır. Bu değerlendirme, diğer ırklarla temas çoğaldıkça genişlemeye imkân tanımakla kalmamış, aynı zamanda bir kurgu olarak söz konusu fikrin nasıl kolayca genişletilebileceğine de bir açıklama getirmiştir. Dahası, bir doğal haklar felsefesi,

24. Bu, şu satırları yazan Godwyn ile açık bir zıtlık oluşturur: "İyi bilindiği üzere, eğer içlerinde taşıdıkları duyguları söylemeye cesaret edebilseler, Zenciler *kendi ülkelerinde* ve belki burada da, kendi ten renkleri hakkında biz Avrupalılarınki gibi ulvi düşünceler üretebilir ve yine aynı zamanda karşılarındakileri benzer bir şekilde küçük görebilirler (Mr. Bloom'un *Coğrafya* kitabında şahit olduğu üzere, Japon yerlisi bundan ötürü kendi gibi olanların benzerliği ile bütün yabancıların tarz ve davranışlarını ayırt edebilmiştir)" (*The Negro's and Indian's Advocate*).

belki de sadece dilsel uzlaşıcılık bağlamında kabul görebilirdi. *İki İnceleme*'de açık bir biçimde geniş bir insanlık anlayışının bulunmaması, Locke'un kitabının, yüz elli yıl boyunca doğal haklar teorisini evrensel olarak kullanmaya hiçbir şekilde hazır olmayan insanlarca alınıp kullanılmasına katkıda bulunmuştur. Irkçılık nadiren –ve belki de o dayanıklı biçimiyle yalnızca daha sonraları– "Zencileri" insanlıktan açıkça dışlayan bir hal almıştır. Locke böyle bir dışlamanın ne lehinde ne de aleyhinde bir şey söylemiştir. Ne var ki düşüncesi, Büyük Varlık Zinciri uyarınca, cinsin aşamalı değişimini ve "insan" *türünün* bütün üyelerinin bir arketipe yaklaştıklarını varsayan ve bu arketipten ayrılışlarını derecelendiren ırkçılığa uygundu. İnsan hakkında böylesine bir bahis, her şey olabilir fakat gelişigüzel değildir. Ve acaba liberal hümanizmin yapısına ait değil midir?

IRK KAVRAMINI KİM İCAT ETTİ?

Aydınlanmanın Irkı İnşa Edişinde
Kant'ın Rolü

BİLİMSEL ANLAMDA ırk kavramını kim icat etti? Bu soru, kavram hakkında neyin belirleyici olarak kabul edildiğine; teknik terimin tanıtılma anını sözcüğün ilk kullanımının mı yoksa statüsünü ve etkisini güvence altına alan tanımının mı belirlediğine bağlı olarak çeşitli şekillerde cevaplandırılabilir. Hemen görülecektir ki, "ırk kavramının mucidi" derken, kavramın yeterli tanımını yapmış olan ve kavramı daha sonra kullananlarda, bilimsel statüsü en azından tartışılabilir bir şeyden bahsettikleri inancını yaratmış olan kişiden söz ediyorum. Tanımın terimlerini ve temelini incelemeyi sürdürmeden önce şunu bilmek gerekir: "İrk" terimi yalnızca gevşek bir biçimde kullanıldığı sürece, ne kavrama itiraz etmenin bir anlamı vardır ne de ırkın gerçekliğini reddetmenin. Irk kavramının icadı, insan topluluklarının renk esasına, geldikleri yerlere ve diğer özelliklere göre kabaca ayrılmaya başlamasından ve daha öncesinde zaman zaman "ırklar" diye söz edilen şeyin içine sokulmasından belli bir zaman sonra gerçekleşmiştir. Bunu kabul etmek, hem projemin birtakım sınırları olduğunu fark etmek, hem de mümkün bir itirazın yolunu açmak anlamına geliyor. Geri kalan her şeyi dışlayıp, bilimsel ırk kavramı üzerinde yoğunlaşarak ve "icat" terimini kullanarak bu kavramı önceleyen ve belki de onun doğmasına yardımcı olan kaba ırkçılığın rolünü küçümsemiş olmuyor muyum? Bu itirazın taşıdığı önem, bilimsel ırk kavramının ırkçılığın tarihi içindeki yerini tartışmak amacıyla, sorumuzdan kısaca ayrılmayı gerektiriyor.

İrkçiliğin, ırkların varlığı inancına dayandığını düşünme eğilimi vardır. "İrkçilik" İngilizce'ye 1930'ların ortalarında girmiş bir sözcüktür. Başlıca tanımı, O.E.D.'ye göre, "belli başlı insani özelliklerin ve

yeteneklerin ırk tarafından belirlendiğini öne süren teori"dir.¹ Bu tanım kabul edildiği sürece mantıksal bağlantı son derece açıktır: Irk olmadan ırkçılık olmaz. Bu bizi, ırkçılığa yalnızca ırkın gerçekliğini reddederek darbe vurabileceğimiz yanılsamasına düşürür. Ne var ki bugün, ırk kavramının doğuşundan önce olup biten pek çok şeyi ırkçılık olarak tanımlamamak zordur. Örneğin on beşinci yüzyıl İspanyası'nda Hristiyanlığa geçmiş ama yine de bu dine kabul edilmemiş Yahudilere karşı kullanılmış, kanın saflığına ilişkin yasalar vardı. On altıncı yüzyıl İspanyası'nda, Bartolomé de Las Casas'ın karşıtları, Amerikan Yerlilerine yapılan muameleyi onların insan olmadıkları gerekçesiyle haklılaştırdıklarında da tartışmalar çıkmıştı. On altıncı yüzyılda başlayıp on yedinci yüzyılda Atlantik üzerinde büyük bir operasyona dönüşen Afrikalı köle ticareti vardı. İspanyol veya İngilizler için, Yahudileri, Amerikan Yerlilerini ve Afrikalıları sırf Afrikalı, Yahudi veya Amerikan Yerlisi oldukları için, karmaşık bir ırk sınıflandırmasına başvurmak bir yana, elde herhangi bir ırk kavramı olmadan bile sömürmek mümkündü. "İrk" kavramının öncesine dayanmalarına rağmen bu olayları ırkçılık² olarak teşhis etmekteki çabukluğu-muz bu kavrama olan güvenimizi yeterince göstermiyor mu? Irk kavramına olan güvenimizin azalmasının, ırkçılığı teşhis etme yeteneğimiz üstündeki etkisi ya çok azdır ya da hiç yoktur, diye düşünüyorum. Bireyleri olsun grupları olsun bizim ya da onların ırk kavramına bağlı olmadığı durumda ırkçılıkla suçlamak mümkün değildir. Bu da aslında ırk kavramına olan güvensizliğin ırkçılıkla savaşmak konusunda çok da işe yaramayacağını ortaya koyar. Akademi üyeleri geçmişte ırk kavramına bilimsel bir statü kazandırarak, onun daha saygın bir hale gelmesine katkıda bulundular ve hatta ona bir temel oluşturmuş gibi göründüler, ancak akademinin kendisi şu anda bu etkileri silmek-te fiilen güçsüz kalmıştır.

"İrkçilik"la "ırk" arasındaki mantıksal ilişki tam da sözlüğün ima

1. *The Compact Edition of the Oxford Dictionnary*, c. III, Supplement, Oxford: Oxford University Press, s. 904. İkinci tanım yirminci yüzyılın ilk onyılında bulunan "*racialism*" teriminin tanımıdır. Bu sözcük, "diğer ırklardan insanlara –özellikle de kültürel ve ırksal bütünlüğe ve ekonomik refaha tehdit oluşturduğu düşünülen en yakındakilere– karşı önyargı ve düşmanlığa yolaçacak bir şekilde, özel bir ırkın üstünlüğüne inanmak" olarak tanımlanmıştır. Bu tanım, diğeri kadar açık bir biçimde ırk kavramına dayanmamakta ama ırkçılığın öncelikle inançların diliyle anlaşılması gerektiğini ve davranışın inançtan sonra geldiğini öne süren ve sorgulanması gereken tezi varsaymaktadır.

2. Bkz. Richard Popkin, "The Philosophical Bases for Modern Racism", *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego: Austin Hill Press, 1980, ss. 79-102.

ettiği gibi olmasa bile, bilimsel ırk kavramının mantığının en azından ırkçılığın bazı biçimlerinde yerleşmiş olması ihtimali vardır. Eğer bu doğruysa, kavramın mantığını ortaya koymak, belli bir ırkçılığın mantığını ortaya koymaya da yardım eder. Bu makale, bu olanağı dışlamayacak bir şekilde düzenlenmiştir. Makalemin birinci bölümünde, ırk kavramının mucidi ünvanı için başlıca adayların bazılarını tanıttım ve bunlara dair iddiaların ön değerlendirmelerini yaptım. Makalemin geri kalan kısmı ise büyük ölçüde, "ırk" kavramının ortaya çıkışını ve sunulmasını davet eden kaygı türlerini teşhis etmeye ve bunların kavramın yapısını kurmaya nasıl yardım ettiklerini göstermeye ayrılmıştır. Bu göreve, makalemin ikinci kısmında, dünya üzerindeki insan topluluklarının çeşitliliğine dair gitgide artan ilgiye istinaden, on yedinci yüzyıl Avrupası'nda yeniden canlanan polygenesis teorisi* üstünde yoğunlaşarak başladım. Polygenesis, göreceli olarak az temsilcisi olmasına ve bilimsel bir katılık içinde sunulma eğilimi taşımasına rağmen, Kitab-ı Mukaddes'teki anlatıya küçümsenemeyecek bir şekilde meydan okumuştur. Üçüncü bölümde, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısındaki ırk tartışmalarının birçoğunun merkezinde yer alan Buffon'un türlerin saptanması kuralını inceledim. Bu kuralın bu kadar çok tartışılmasının nedeni, onun monogenesis savunucularının işine yaraması değildi. Dördüncü bölümde, Avrupalı bilim adamlarını o dönemde çok meşgul eden bir soruya döndüm, neden Afrikalılar siyahtır sorusu. Beşinci ve son bölümde ise ırk kavramının on sekizinci yüzyıl sonlarında Almanya'da yapılmış belirleyici bir tartışmada nasıl rol oynadığını gösterdim. Bu tartışmayı belirleyici olarak nitelendirmemin nedeni, belirli bir ırk kavramına ilk defa burada itiraz edilmiş olmasıdır.

I

İrk teriminin ilk defa çağdaş anlamıyla on yedinci yüzyılın sonunda kullanıldığı üzerinde genelde uzlaşılmıştır. Avrupalılar uzun zamandan beri değişik halkların çokluğunun farkındaydılar ve bu anlayışlarını sık sık efsanevi canavar masallarıyla süslemişlerdi; ama on beşinci yüzyılın sonundan itibaren gitgide artan bir şekilde, misyonerler,

* *Polygenesis*, insan türünün dünyanın değişik bölgelerinde ortaya çıktığı, oluşumun çoğul, çok-kökenli olduğu tezini ifade ederken, *monogenesis*, oluşumun tekillliği ya da tek-kökenliliği tezini ifade ediyor. —*haz. notu.*

tüccarlar veya kâşifler tarafından yazılmış olan ve insan toplulukları arasındaki bazı farklılıkları –bu konu seyyahların ilgi alanları içinde ender olarak bulunmasına rağmen– ayrıntılarıyla anlatan seyahatnamelere maruz kaldılar. Bazı durumlarda, seyyahlar tarafından meraklılarına sergilenmek üzere "numuneler" bile getirilmişti. Ancak, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda insanların çeşitliliğiyle ilgili olarak gündeme gelen öncelikli tartışma konusu dinbilimseldi ve vaftiz edilme sorunu üzerinde odaklanmıştı.³ On yedinci yüzyılın sonlarına kadar, Avrupalı bilim adamları ellerindeki bilgiyi bir düzene sokup, değişik halkları birkaç grup altında toplamaya kalkışmadılar. 1864 yılında yayımlanan ve bugün genellikle François Bernier'e atfedilen anonim bir kitap dört ya da beş değişik insan tipi olduğunu kabul etmiştir. Bernier hepsine isim vermemişti, ama bunlar kabaca Avrupalılar, Afrikalılar, Doğulular ve Laponlardı. Bu sınıflandırmada Amerikan Yerlileri ve Hotantolar olarak bilinen iki ek tipe daha yer olabileceği ihtimaline de izin verilmişti. Avrupalıları içine alan birinci gruba, Faslılar, Mısırlılar ve Hintliler de yerleştirilmişti. Geriye dönüp baktığımızda Bernier'in sınıflandırmasını bu kadar önemli kılan, listenin kendisi değil, ancak ilk defa "ırk" sözcüğünü amaçlı olarak kullanmış olmasıdır. Bununla birlikte kitabın "Nouvelle division de la Terre par les differentes Espèces ou races d'hommes qui l'habitent" (Üstünde Yaşayan Farklı Türlerle ya da İnsan Irklarına Göre Yeryüzünün Yeni Bölümlenişi) adını taşıyan ve ırkları türlerle eş gören başlığı terminolojinin daha oturmamış olduğunu gösteriyor.⁴ Bu genel karışıklık, Bernier'in yazdıkları hakkında şunları yazan Leibniz tarafından da onaylanıyor:

Nerede olduğunu yeniden bulamam ancak bir yerde bir seyyahın insanları belli kabilelere, ırklara ve sınıflara böldüğünü okuduğumu hatırlıyorum. Laponları ve Samoyedleri tek bir ırka koymuş, Çinlileri ve onların komşuları olan halkları başka bir ırka koymuş, Zencileri bir diğerine, Kafırları (*Caffres*) ve Hotantoları ise bir başkasına yerleştirmişti. Ayrıca Amerika'da çok cesur ve gözüpek olan Galiblerle ya da Kariblerle, tüm yaşamları boyunca çocuk ya da cahil kalmış gibi görünen Paraguay halkları arasında hayret uyandırıcı bir farklılık

3. Örneğin Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians*, Bloomington: Indiana University Press, 1959, özellikle ss. 44-73. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press, 1975, ss. 454-5.

4. Anonim, *Journal des savants*, Pazartesi 24 Nisan 1684, ss. 148-55; İngilizce çevirisi, T. Bendyshe, "The History of Anthropology", Appendix 1, *Memoirs Read before the Anthropological Society of London*, c. 1, 1863-4, ss. 360-4.

vardır. Ama dünya üstünde yaşayan insanları aynı ırka ait olmaktan alıkoymaz. Nasıl hayvanların ve bitkilerin doğalarının değiştiğini, geliştiğini ya da bozulduğunu görebiliyorsak, ırk da farklı iklimlerde değişime uğramıştır.⁵

Sonraki teorisyenleri meşgul edecek birçok konu burada terminoloji yetersizliği yüzünden ifade bulamamıştır.

Bernier'in kesin sınırlara sahip bir sınıflandırma yapmakla özellikle ilgilenmediği, yalnızca ırklara bir ad vermemesinden değil, yazdıklarının yarısından çoğunda, güzel kadınlar gördüğü yerlerdeki gözlemlerinden –ki onlara her yerde rastgeldiğini de itiraf eder– bahsetmesinden de anlaşılıyor. Bernier'in ırk ya da tür kavramıyla ilgili tek teorik çabası farklı tohumlara (*semences*) gönderme yapmasıydı: Güzellik, "sadece sudan, yeme alışkanlıklarından, topraktan ve havadan olmaz, aynı zamanda belli ırklara ve türlere özgü tohumdan da doğar".⁶ Bununla birlikte, on sekizinci yüzyılda halkları sınıflandırma işlemi, yeni yeni filizlenen doğa tarihi disiplini için geliştirilmiş olan, bitkileri ve hayvanları sınıflandırma yöntemlerinin gitgide artan bir şekilde kullanılmasıyla gerçekleşmiştir. Buna rağmen, içinde çeşitli halkların gruplandırıldığı tiplerin statüsü belirsiz bırakılmıştı. Bu durum, bu tipleri betimleyen tutarlı bir terminolojinin bulunmamasında kendini gösteriyordu. "İrk" bu amaçla kullanılan sözcüklerden sadece bir tanesiydi. Herhangi bir ayrıcalığı yoktu ve bu bağlamda kullanılması, daha sık olarak başka şekillerde de kullanılmasını engellemiş gibi görünüyor. Bazı bilginler, Amerikan Yerlilerinin ve Afrikalıların⁷ sömürülmelerine temel olan şeyi bulmak için, özel bir tür ırksal çatışmanın kaynağını, belli kapitalist çıkarlardan doğan arzuda aradılar. Ne var ki bu kapitalist isteklere, gevşekçe tanımlanmış geniş adlandırmalar yeterli olmuş gibi görünüyor. Birçok köle sahibinin kölelerinin hangi ülkeden geldiğiyle ilgilendiklerine dair kesin deliller vardır ve bazı durumlarda, köle sahipleri, kölelerini milli bir gruplaşmayı sürdürme çabalarında desteklemişlerdir de.⁸ Değişik halkların

5. G. W. Leibnitz, *Otium Hanoerium sive Miscellanes*, ikinci basım, Leipzig, Christian Martin, 1737, ss. 37-8. Bernier'in yazdığı sanılan makalenin kastedildiği şu eserde doğrulanmaktadır: *Miscellanea*, ss. 158-9.

6. Anonim, "Nouvelle division de la Terre...", s. 153; İngilizce çevirisinde s. 364.

7. Örneğin Oliver C. Cox, *Caste, Class and Race*, New York: Doubleday, 1948, ss. 330-36.

8. Nicolas Hudson, "From 'Nation to Race': The Origin of Racial Classification in Eighteenth Century Thought", *Eighteenth-Century Studies*, c. 29, 3, Bahar 1996, ss. 250-52. Hudson, köleler arasındaki milli ayrımların sürdürülmesinin kanıtı için James Wal-

görünümlerindeki ve törelerindeki farklılıkları anlamlandırma zorunluluğu bu kavrama başvurmaya davet ettiği ölçüde, ırk kavramının gelişmesine yolaçan ilk basınç, hem eski hem de yeni seyahatnamelerden sağlanan bilgilerle, Avrupalıların, kendisi üzerinden tarihin anlamını kavradıkları dini anlatıyı uzlaştırma çabasından doğmuş gibi görünüyor. Ancak bütün bu güçler, akademi içinde belirli bir ırk kavramı oluşmadan önce sahneye çıkmışlardı. Irk kavramının ortaya atılmasında olduğu kadar, bu kavramın üretilmesindeki gecikme de üzerinde durulması gereken bir inceleme konusudur.

Irk kavramının tek bir yaratıcısı olduğu fikri en iyi koşullarda sadece faydalı bir kurgudur. Ancak, ille de birisi ilk ırk teorisinin yaratıcısı olarak gösterilecekse, bu kişi Alman filozofu Immanuel Kant olmalıdır. Kant'ın yazdıkları arasında şüphesiz bugün ırkçı olarak nitelendirilebilecek pek çok şey vardır. Bunlar *Fiziksel Coğrafya* üzerine derslerde bulunabilir. Ama en çok dile düşmüş yorumu, *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler*'de bir nükte yapıyormuş havası içinde dile getirdiği, birisinin baştan aşağı kara olduğu gerçeğinin onun aptal olması için açık bir kanıt olduğu gözlemiydi.⁹ Kant'ın "tek ve aynı soya (*Stamm*) ait hayvanlar arasındaki, kalıtım yoluyla şaşmaz bir biçimde geçen, sınıf ayrımı" (AA VIII 100)¹⁰ şeklindeki ırk tanımının ardında yatan felsefi dürtü üzerinde yoğunlaşacağım burada. Aynı zamanda, Kant'ın ırk üzerindeki ısrarıyla on dokuzuncu yüzyılda hâkim olmaya başlayan ve Avrupalıların diğer halkları ve ırkları sömürgeleştirerek insanlığın gelişimine hizmet ettikleri inancına sebep olan genel yapıya katkıda bulunduğunu göstermeye çalışacağım.

Kant, ırk kavramını güvence altına almak için, kendisi üstüne yazılmış eserlerde görülebileceğinden çok daha fazla enerji sarfetmiş-

vin'in eserine gönderme yapar. James Walvin, *Black Ivory, A History of British Slaves*, Washington, D.C.: Howard University Press, 1992, s. 173.

9. I. Kant, *Beobachtungen über das gefühl des Schönen und Erhabenen, Werke*, Akademie Ausgabe, Berlin: de Gruyter, 1968, c. II, s. 255; İngilizce çev. John T. Goldthwait, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, Berkeley: University of California Press, 1973, s. 113. Mümkün olduğunda eserin Almancasına yaptığımız göndermeler AA kısaltmasıyla Akademie Ausgabe'yi göstermekte, cilt ve sayfa numaralarıyla metnin içinde verilmektedir. Kant'ın "nükteli sözü" için bkz. Ronald A. T. Judy, *(Dis)forming the American Canon*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, özellikle ss. 108-17.

10. Burada Gabrielle Rabel'in Kant, Oxford: Oxford University Press, 1963, s.152'deki çevirisini benimsedim. Bununla birlikte, Rabel'in Kant'ın ırk makalelerinden aldığı parçalar her zaman kesin çeviriler değildir ve bu parçalar, içinden çekilip alındıkları makaleleri okumamızda bize her zaman güvenilir kılavuzluk sağlamazlar.

tir.¹¹ 1775'te *Fiziksel Coğrafya* üzerine derslerin bir habercisi olarak, "Çeşitli İnsan Irkları Üstüne"nin (AA II 429-43) birinci versiyonunu yayımladı Kant.¹² Königsberg Üniversitesi'nde antropoloji ve fiziksel coğrafya üzerine düzenli olarak dersler verdi. Her iki ders de, o dönemde hâlâ doğal bilimciler için temel bilgi kaynağı olan seyahatnamelerin Kant tarafından okunmasına dayalı ırk tartışmalarını içeriyordu; ancak bu dersler, "Çeşitli İnsan Irkları Üstüne"de bulunan teorik tartışmaların düzeyine erişememişlerdir. Kant makalenin ilk basımına yazdığı önsözde, "bu makale, derin bir araştırma olmaktan ziyade, (tıpkı ilan ettiği derste olduğu gibi) daha çok bir oyun niteliğindedir" (AA II 429) cümlesini kullanmıştır. Ancak bu uyarı, makaleyi 1777'de tekrar yayımlamak için geliştirdiği zaman önsözden çıkarılmıştır. Aslında bu makalenin ilk versiyonu, 1770'teki açılış dersiyle 1781'de çıkan *Salt Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımı arasında yayımladığı yegâne şeydir. Nitekim ırk kavramının Kant'ın zihnini ne kadar meşgul ettiği, 1780'lerde tam da eleştirel projeyi tamamladığı sırada, onu yeniden savunma noktasına gelmesinden de anlaşılıyor. 1783'te "Çeşitli İnsan Irkları Üstüne"nin tekrar yayımlanmış¹³ olmasına rağmen, Kasım 1785'te "Bir İnsan Irkı Kavramının Belirlenmesi"ni (Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse) de yayımladı. Bu makalede daha önceki düşünsel konumunu büyük ölçüde tekrarlamıştı. Herder'in aynı yıl ağustos ayında çıkan *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üstüne Fikirler*'inin (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) ikinci bölümünde ırkı reddetmesi nedeniyle Kant kendisini bunu yapmaya zorunlu hissetmiş olabilir. Ancak 1786'da Georg Foster, "İnsan Irkları Üzerine Bir Şey Daha: Bay Dr. Biester'e" başlığıyla Kant'a saldırdı.

11. Kant'ın ırk üzerine yazdığı makalelerin önemini kavrayan, bunları ve ilişkili başka eserleri yorumlarla birlikte *Kant und Darwin* adlı bir kitap olarak yeniden yayımlayan bir on dokuzuncu yüzyıl fikir adamı, Fritz Schultze olmuştu. *Kant und Darwin*, Jena, Hermann Dufft, 1875.

12. *Physische Geographie*'nin çok farklı iki basımı Kant yaşarken yapılmıştı: Onaylı son hali verilmiş versiyon, Friedrich Theodor Rink tarafından yayıma hazırlandı ve Gobbels ve Unser tarafından 1802'de Königsberg'de basıldı. Sonraki bütün basımlar bunu temel alırlar. Diğer versiyon ise dört cilt halinde Gottfried Bollmer tarafından Mainz ve Hamburg'un 1801 ile 1805 arasında bastığı versiyondur. Bugüne dek büyük ölçüde ihmal edilmiş olan bu bilgi kaynağı, Kant'ın yaşadığı çağın seyahat literatürünü ne kadar iyi bildiğini ortaya koyar.

13. I. Kant, "Von der verschiedenen racen der Menschen", *Der Philosoph für die Welt*, J. J. Engel (haz.), Reutlingen: Joh. Georg Fleischhauer, 1783, kısım 2, ss. 100-31. Akademie Ausgabe, bu edisyonu listesine almaz. Benim incelemem bu metnin 1777 tarihli metnin el değmemiş bir hali olduğunu ortaya koyuyor.

Babası John Foster'la Pasifik'te Kaptan Cook'a eşlik eden Georg Foster deneysel bilimlere meraklıydı. Kant'ın doğa tarihi ile doğa betimlemesi arasında yaptığı ayrımı sorgulamıştı ve ereksel açıklamayı bilimden çıkarmaya çalışmıştı.¹⁴ İşte bu nedenle 1788'in başlarında Kant'ın Foster'a cevabı, "Felsefede Ereksel İlkelerin Kullanımı Üzerine" (Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie) adıyla çıktı. Ağırlıklı olarak ırk konusuyla ilgili olan bu makale, onun başlıca felsefi yapıtlarını yazmasını kesintiye uğratmamıştı hiçbir şekilde. Öyle görünüyor ki Kant bu ihtilaf sırasında, "Zevkin Eleştirisi"ni, ona ikinci bölüm olarak "Ereksel Yargının Eleştirisi"ni ekleyerek, bugün *Yargının Eleştirisi* diye bildiğimiz esere dönüştürmesi gerektiğini fark etti.¹⁵ "Ereksel Yargının Eleştirisi"nde ortaya attığı en önemli soruların bir bölümünü zaten on beş yıl önce ırk üzerine yazdığı makalede ele almıştı.

Benim bilimsel anlamda ırk kavramının inşa edilmesinde Kant'ın yeriyle ilgili iddiam yeni değil. 1920'lerde Walter Scheidt, ilk antropolog Buffon olduğu halde, "ilk ırk teorisinin yaratıcısının (*Urheber*) Kant olduğunu" söyledi.¹⁶ Scheidt bu sonuca kuşkusuz kavramın tarihini inceleyerek varmıştı; Hamburg'daki Hanseatic Üniversitesi Rasenbiologische Enstitüsü'nün yöneticisi olduğundan, Kant gibi yüksek bir kaynaktan kavramsal destek bulma arzusuyla yönelmiş olabileceği düşünülebilir. Bununla birlikte, ırk tarihi konusunda Amerikalı bir otorite olan Earl W. Count da 1950'de "Kant'ın on sekizinci yüzyılın en derin ırkbilimsel düşüncesini ürettiği"¹⁷ fikrindedir. Yakın tarihte ise Emmanuel Eze bu tezi yeniden canlandırdı.¹⁸ Tüm bunlara

14. Georg Forster, "Noch et was über die Menschenrassen: An Herr Dr. Biester", *Werke* 8, Siegfried Scheibe (haz.), Berlin: Akademie Verlag, 1991, ss.142-3.

15. Bkz. F. C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, s. 155.

16. Walter Scheidt, "Beiträge zur Geschichte der Anthropologie. Der Begriff der Rasse in der Anthropologie und die Einteilung der menschenrassen von Linné bis Deniker", *Archiv für Rassen und Gesellschaftsbiologie* 15, 1924, s. 383; İngilizce çev. "The Concept of Race in Anthropology and the Divisions of Human Races from Linnaeus to Deniker", *This is Race*, Earl W. Count (haz.), New York: Henry Schuman, 1950, s. 372. Count'un "Von der verschiedenen Racen der Menschen"i İngilizce'ye çevirmiş olduğu hatırlanmaya değer. Bu çeviri tam olmadığı gibi, aksi söylendiği halde, 1777 basımını 1775 basımından daha yakın bir şekilde takip etmektedir. "On the Distinctiveness of the Races in General", *This is Race*, ss. 16-24.

17. Earl W. Count, *This is Race*, s. 704.

18. Emmanuel Eze, "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", *Anthropology and the German Enlightenment: Perspectives on Humanity*, Kathe-

rağmen, hem Kant'ın ırk tartışmasının bağlamını onun kaynaklarına göndermeyle kurabilmek için, hem de onun ırk teorisinin büyük ölçüde birbirinden ayrı ele alınmış çeşitli görüşlerini aydınlatabilmek için daha da fazla çalışma yapılması gerekiyor. Ancak Kant'ın teorisini incelemeyi önce ırk kavramının mucidi olmanın şüpheli onuru için diğer mümkün adayları da ele alacağım. Michael Banton yakın bir tarihte, Kant'ın kronolojik bir hata yapılmadan, ırk sınıflandırmaları denilebilecek olan şeyle, yalnızca Linnaeus, Buffon ya da Blumenbach kadar ilgili olduğunun iddia edilebileceği görüşünü savunmuştur.¹⁹ Peki, kanıtlar ne gösteriyor?

İsveçli araştırmacı Carolus Linnaeus, sonradan ırkçı düşünce olan şeye, 1735'ten ölümüne kadar yayımlanan on iki bölümlük *Doğal Sistem* adlı eserinde elbette ki bir katkıda bulunmuştur.²⁰ Linnaeus insanı daha önce hayvanlar ve bitkiler için yapılmış olan biçimsel sınıflandırmanın içine sokan ilk kişidir. O, *homo sapiens*'i sadece dünyadaki dört coğrafi bölgeye karşılık gelecek şekilde değil, aynı zamanda, ortaçağdaki dört mizaç teorisine karşılık gelecek şekilde dört çeşitte ayırmıştır. Bazen bunlar hiyerarşik bir biçimde düzenlenmiş olmadıkları için eleştirilmiş olsalar da, Linnaeus'un açıklamaları, sadece fiziksel farklılıkları değil, aynı zaman da o güne kadar seyahatnamelerde zaten ortaya çıkmış olan ve büyük bir bölümü açık bir şekilde stereotiplerden türetilmiş karakter farklılıklarını da içeriyordu. *Americanus rebescens* inatçı, küçük şeylerle yetinen ve özgür bir karaktere sahipti ve alışkanlıklarıyla hareket ediyordu. *Europaeus albus* uysal, zeki ve yaratıcıydı ve âdetleriyle yaşıyordu. *Asiaticus fuscus* haşin, mağrur ve hırslıydı ve kanıları yönetiyordu onu. Ve nihayet *Africanus niger* kurnaz, tembel, savsaktı ve keyfi hareket ediyordu.²¹ Ancak Linnaeus bu sınıflandırmalarını yaparken çok özenli davrandığı ve onları sürekli yenilediği halde, ayırttığı bu çeşitliliğin statüsünü açıklamak için pek fazla çaba sarfetmemiştir. Çalışmalarında, türlerin değişmezliğine olan teorik bağlılığı ile bunun tam tersini gösteren ve kendi

rine M. Faull (haz.), Lewisburg: Bucknell University Press, 1995, ss. 219-20.

19. Michael Banton, "The Classification of Races in Europe and North America: 1700-1850", *International Social Science Journal*, c. 39, 1, 1987, s. 47.

20. Carolus Linnaeus, *Systema naturae sive regna tria naturae*, tıpkı basım, M.S. J. Engel-Ledeboer ve H. Engel (haz.), Nieuwkoop: B. de Graaf, 1964. Bkz. Gunnar Broberg, "Homo Sapiens. Linnaeus's Classification of Man", *Linnaeus: The Man and His Work*, Tore Frängsmyr (haz.), Canton, Science History Publications, 1994, ss.156-94.

21. Winthrop D. Jordan, *White over Black*, Baltimore: Penguin, 1969, ss. 220-1.

bilgisi dahilinde olan açık kanıtlar arasında gerilim vardır.²² Aslında *homo troglodytes*'i savunduğu düşünülürse, elinde kesin kanıt olmadığı halde onu da *Systema natura*'sına koymak istediği görülür.²³

Buffon ise kendi teorisini, daha en baştan Linnaeus'unkine alternatif olarak sunmuştur. 1749'da yayımladığı *Genel ve Özel Doğa Tarihi* adlı kitabına Linnaeus'un sınıflandırmasını keyfi bularak reddeden bir yöntembilim tartışmasıyla başladı.²⁴ Buffon, sınıflandırmanın ve terminolojinin sorunlarını küçük görmüş olmasına rağmen, onun ırk kavramının yaratıcısı olduğu ileri sürülmüştür zaman zaman.²⁵ Buffon'un türlerle ilgili tanımının önemi ve bunu hangi araçlarla güvence altına aldığı, tanımlanamaz olarak kalır. Ona göre tür, "birlikte üreyebilen benzer bireylerin sürekli bir ardışıklığı"dır (HN IV 384-85). 1753 tarihinde yazdığı, eşek hakkındaki makalesinde verilen bu tanım öylesine yaygınlık kazanmıştı ki, örneğin Diderot'nun *Ansiklopedi*'sine kelimesi kelimesine alınmıştı.²⁶ Tanım, bir türün diğerinden nasıl ayırt edilebileceğini anlatan bir açıklamayla beraber verilmişti: Ayırt etmenin ölçütü, art arda gelen nesillerden sonra bir çift bireyin, birbiriyle çiftleşip çoğalamamasında yatıyordu. Çoğunlukla Buffon kuralı olarak bilinen bu kural, on yedinci yüzyılda John Ray tarafından açıklığa kavuşturulmuştur.²⁷ İlk bireyde bulunan ve daha sonraki bireylere aktarılan genel prototipin değişmeye izin verdiğini kabul etmesine rağmen, Buffon'a göre türler değişmez ve sabitti (HN IV 215-

22. James L. Larson, *Reason and Experience: The Representation of Natural Order in the Work of Carl von Linné*, Berkeley: University of California Press, 1971, ss. 98-9.

23. Londa Schiebinger, *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science*, Boston: Beacon Press, 1993, ss. 80-1.

24. Georg Louis le Clerc, Compte de Buffon, "Premier Discours. De la manière d'étudier et de traiter l'Histoire Naturelle", *Histoire Naturelle, Générale et Particulière, avec la description du cabinet du Roi*, Paris: de l'imprimerie royale, 1749, c. 1, ss. 1-62, özellikle ss. 37-40. Bu basıma yapılacak tüm göndermeler bundan sonra metin içinde HN harfleri ve sayfa numaralarıyla verilecektir.

25. Bkz. örneğin Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*, Paris: François Maspero, 1971, ss. 270-3 ve Phillip Sloan, "The Gaze of Natural History", *Inventing Human Sciences*, Christopher Fox, Roy Porter ve Robert Wokler (haz.), Berkeley: University of California Press, 1995, s. 135.

26. D. Diderot ve d'Alembert (haz.), *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Elmsford, NY: Pergamon Press, 1777 basımının yeniden basımı, c. 5, s. 957.

27. Frank W. P. Dougherty, "Buffons Bedeutung für die Entwicklung des anthropologischen Denkens im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts", *Die Natur des Menschen*, Gunter Mann ve Franz Dumont (haz.), Soemmerring Forschungen VI, Stuttgart: Gustav Fischer, 1990, s. 255.

16). Bu değişim çeşitli tipler, soylar ve ırklarla temsil edilmişti, ancak bu terimlerin kendileri açık tanımlardan yoksun kaldılar.²⁸

Buffon'un belirli bir ırk kavramını ortaya attığı savına, yalnızca türe önerdiği gibi bir ırk tanımı öneremediği için değil, aynı zamanda, bu terimi tutarlı bir biçimde kullanamadığı için de karşı çıkılmıştır. Kesin bir ırk kavramı bulmaya çalıştığına dair en iyi kanıt, 1766'da çıkan "Hayvanların Soysuzlaşması Üzerine"de bulunur: Buffon burada iklim, coğrafya ve özellikle de beslenme alışkanlıkları nedeniyle orijinal soydan yarı-sürekli bir sapmanın meydana gelebileceğine dikkat çeker. Buffon bu bağlamda, "ırkları ve hatta farklı ulusları birbirinden ayırmamıza yarayan ve insan cinsini meydana getiren, değişmez ve genel karakterler" (HN XIV 316) olduğunu kabul etme noktasına geldi. Ancak bu görüldüğü kadar belirleyici bir tanım değildir. 1753'te çıkan "Eşek" üzerine makalesinde Buffon zaten kendi kuralını ve yozlaşma kavramını insan türü içindeki çeşitliliklere uygulamıştı. Bu makalede Siyahlarla Beyazlar, Laponlarla Patagonyalılar arasındaki farklılıklar üzerine yoğunlaştı. Ancak listeye devlerle cüceleri eklemesi, Seylan'da yaşayan uzun bacaklı birtakım insanlardan ve bazı ailelerde altı parmaklılık vakalarının görüldüğünden bahsetmesi bu çerçevenin yeni bir kategori kurmak için yeterli olmadığını düşündüğünü gösteriyor (HN IV 387-89). Hatta kendini tam ters yönde yorumlayabilecek olanları açıkça uyarıyor. İki tür arasındaki farkı, birbiriyle döllenebilen bireyler üretememelerinde bulduktan sonra şunları söylemiştir Buffon:

Bu, Doğa Tarihi'nde bulabileceğimiz en değişmez noktadır; varlıkları kıyaslarken görebileceğimiz diğer tüm benzerlikler ve farklılıklar ne bu kadar sabit ve gerçektir ne de kesindir. Bu aralıklar, bizim çalışmamızda bulunabilecek yegâne ayırım yollarıdır aynı zamanda. Varlıkları gerçekte olduklarından farklı bir biçimde birbirinden ayırmayacağız. Her tür, her üreyen ve başkalarıyla karışmayan bireyler topluluğu ayrı düşünülecek ve farklı değerlendirilecektir. Doğa tarafından kurulmuş olan *soyları (families)*, cinsleri, dizileri ve sınıfları kullanmayacağız (HN IV 385-86).

Buffon, 1766'dan sonra bile bir ırk teorisine açıkça bağlı kalmadı ve ırkın teorik statüsünü açıklığa kavuşturmakla ilgilenmedi.

Blumenbach'ın ırk teorisinin yaratıcısı olduğu yolundaki iddiayla

28. Paul L. Farber, "Buffon and the Concept of Species", *Journal of The History of Biology*, c. 5, no. 2, 1972, s. 278.

ilgili de birkaç şey söylemeliyiz.²⁹ İsminden sıkça söz edilmiş olsa da, Blumenbach'a göre Kant'ın çok daha fazla sözü geçer bir konumda olduğu kolaylıkla görülebilir. Kant'ın ırk üzerine ilk makalesi olan "Çeşitli İnsan Irkları Üstüne", 1775'te, Johann Friedrich Blumenbach'ın yirmi üç yaşında, *İnsan Türünün Doğal Çeşitleri Üstüne*'yi Göttingen Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne doktora tezi olarak sunmasından birkaç ay önce yayımlandı.³⁰ En iyi ihtimalle, ırk kavramının kurucuları olarak Blumenbach ve Kant birlikte gösterilebilirler. Ancak öyle görünüyor ki, bazı yorumcular Blumenbach'ın tezinin yayın tarihini doğru takip edememişlerdir. Bu tez 1781'de ve 1795'te olmak üzere iki defa daha yayımlandı ama o kadar geniş düzeltmeler geçirdi ki, neredeyse aynı başlık altında üç değişik kitap yayımlandı denebilir. Her üçü de Latince yazılmıştı ve Almanca'ya ilk çevrilen üçüncü basıma kadar, Blumenbach'ın bir ırk kavramı kurmaya başladığını gösteren *gens* ve *gentilitius* gibi terimler ağırlık kazanmamıştı. Blumenbach, ilk yayımladığı versiyonda, neredeyse diğer tüm genel terimleri açıklamasının dışında bırakacak bir şekilde, Linnaeus'un kullandığı çeşitlilik (*varietas*) terimine dayanmıştır.³¹ Dahası, Blumenbach'ın sınıflandırması, sadece renk ayırımına dayanan Kant'ın sınıflandırmasından daha karmaşık olmasına rağmen, Blumenbach ilk basımda bu çeşitliliklerin statüleriyle ilgili teorik bir açıklama yapmadı. Blumenbach'a borçlu olduğunu Kant'ın kendisinin itiraf ettiğiyle ilgili pek çok şey söylendi ama aslında Blumenbach Kant'a borçluydu. Kant'ın Blumenbach'ın "yapılandırıcı etki" (*formative influence*) ya da *Bildungstrieb* (AA VIII 180 not) kavramını övdüğü ereksellik üzerine makalesinde, aynı za-

29. Ivan Hannaford yakınlarda yaptığı bir çalışmada Blumenbach'ı Kant'tan daha ayrıcalıklı bir yere koydu ama Blumenbach'ın, Kant'ın ırk makalelerine yaptığı tüm göndermeleri atmak suretiyle. Bkz. *Race: The History of an Idea in the West*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1996.

30. Kant'ın makalesini Blumenbach'a bir yanıt olarak göstermek uğruna kronolojinin nasıl bu kadar görmezden gelindiğini anlamış değilim. Hatta bir yorumcu haklı olarak Blumenbach'ın 1752'de doğmuş olduğunu söylediği halde, *De generis humani varietate nativa*'nın (İnsan Türünün Doğal Çeşitleri Üstüne) tarihini 1770'e kaydırabilmiştir. Kenneth A. R. Kennedy, "Race and Culture", *Main Currents in Cultural Anthropology*, Raoul ve Frada Naroll (haz.), Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973, ss. 142 ve 151.

31. J. F. Blumenbach, *De generis humani varietate nativa*, Göttingen: Vandenhoeck, 1781. Üçüncü basımın bilgisi için Thomas Blendyshe'nin İngilizce çevirisine dayanmak zorunda kaldım: Johann Friedrich Blumenbach, *On the Natural Varieties of Mankind*, Londra: Longman, Green, Roberts & Green 1865. Blumenbach'ın dil kullanımı Eric Voeglin tarafından "The Growth of the Race Idea", *Review of Politics* 2, 1940, s. 297'de tartışılmıştır.

manda, "ırk" ve "çeşitlilik" arasındaki ayrımı tartışmış (AA VIII 163-65) olduğu genellikle fark edilmemiştir. Kant *Yargının Eleştirisi*'nde de *Bildungstrieb* kavramının önemine değinmiştir (AA V 424; CJ 311). Blumenbach'ın kavramı, Kant'ın ereksel yapıyla mekanik yapıyı birleştirmek yolundaki uzun çabalarıyla uyumlu bir şekilde kurulmuştur. Kant, Blumenbach'ın epigenesis* teorisi versiyonuna karşı hayranlığını dile getirirken *Bildungstrieb* kavramından söz etmişti. Oysa Blumenbach, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne de yansıdığı gibi, Kant'ın uzun zamandır savunmakta olduğu epigenesis teorisine ancak son zamanlarda girmiştir.³² Kant'ın Blumenbach'a yakınlığı, Christoph Girtanner tarafından da 1796'da çıkan *Doğa Tarihine İlişkin Kantçı İlke Üzerine*'de onaylanmıştır.³³ Girtanner ırkla ilgili kitabını 1780'den 1782'ye kadar birlikte çalıştığı Blumenbach'a adamıştı. Kant da *Antropoloji*'sinde Girtanner'in kitabından "benim ilkelerimle uyumlu" diye söz etmiştir (AA VII 320). Timothy Lenoir da "1780'lerin sonundan 1790'ların sonuna kadar Blumenbach'ın doğa tarihi üzerine olan görüşlerinin, Kant'ın bilimsel organik form teorisinin inşası için yaptığı kavramsal temel analizlerinin ışığında köklü bir revizyon geçirdiğini" doğrulamıştır.³⁴ Burada, Kant'ın sadece kronolojik önceliği değil, teorik katkısı da güvence altına alınmıştır. Ancak şu da bir gerçektir ki, Blumenbach ve Göttingen okulu, kafatası ölçümleri gibi deneysel araştırmalar yaparak on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sında hem ırk biliminin hem de biyolojik bilimlerin tümünün genel havasını belirlemiştir.

Kant, ırk kavramına daha önce sahip olmadığı entelektüel tutarlılığı veren ilk düşündürdür. Kuşkusuz Blumenbach'ın çalışması, Kant'ın neredeyse renkten başka her şeyi dışlayan ırk sınıflandırmasını bir anda modası geçmiş hale getirdi. Renk üzerine yoğunlaşma doğa tarihçileri arasında ciddi sıkıntılar doğurmuştu. Daha 1775'te Kant'ın ırk üze-

* Ön-yapılanma, kalıtsal. -*haz. notu.*

32. Bkz. J. Wubnig, "The Epigenesis of Pure Reason", *Kant Studien* 60, 1968-69, ss. 147-157.

33. Christoph Girtanner, *Über das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte*, Brüksel: Culture et Civilisation, 1968. Girtanner için bkz. Phillip R. Sloan, "Buffon, German Biology and the Historical Interpretation of Biological Species", *British Journal for the History of Science*, c. 12, no. 41, 1979, ss. 137-41.

34. Timothy Lenoir, "Kant, Blumenbach and Vital Materialism in German Biology", *Isis*, 71, 1980, s. 77. Lenoir, Blumenbach'ın tezini "Linnaeus, Buffon ve Haller'den alınmış fikirlerin uyumsuz, tuhaf bir karışımı" (s. 80) diye betimlemiştir. Ne yazık ki, bu makalede Lenoir Kant'ın 1775 tarihli makalesini ihmal eder. Bu nedenle, Kant'ın Buffon'un kuralını bu erken tarihte benimsemiş olması yeterince değerlendirilememiştir.

rine yazdığı ilk makalesi çıktığında, birtakım çıkmazlara düşülmeden insanların renklerine göre sınıflandırılamayacağı açıkça görülüyordu. Örneğin, hemen o yıl Edinburghlu John Hunter "açık kahve" oldukları için Güney Avrupalıları, Sicilyalıları, Habeşileri, İspanyolları, Türkleri ve Laponları bir gruba ve "kahverengi" oldukları için Tatarları, Persleri, Akdenizli Afrikalıları ve Çinlileri başka bir gruba yerleştirdi.³⁵ 1786'da Forster, ayrı ırklardan iki kişinin, her ikisiyle de aynı renkte olan bir çocuk sahibi olabilecekleri örneğiyle Kant'a meydan okudu.³⁶ Renk geçerli bir gösterge değildi. Kaderin bir cilvesidir ki, Kant ırk kavramına entelektüel bir tutarlılık kazandırırken farklı ırkları ayırmak için kullandığı kıstas yıkılmaktaydı. Buna rağmen, Kant ırk ile çeşitlilik arasındaki ayrımı açıkça ortaya koymuştur. Irk, zürriyette kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkan kalıtsal özelliklerle belirlenmiştir. Oysa ki çeşitlilikte böyle bir şey söz konusu değildir. Görüldüğü gibi Kant, Buffon'un belki de bir iki yerde önerdiği, ama sistem kaygısı olmadığı için tutarlı bir şekilde kullanamadığı, tür kavramı içindeki ayrımları geliştiren bir dil yaratmıştır.

II

Irak kavramının bazı temsilcileri kavramı desteklemek için en önemli fiziksel farklılık olarak ten rengini ve saç dokusunu yeterli bir kanıt olarak sunuyorlardı. Bu kavrama duyulan gereksinim, Avrupalı bilim adamlarına ulaşan, sayısı her geçen gün artan farklı halklarla ilgili, gitgide büyüyen veri yığını düzenlemekten değil, çok daha özel bir problemten kaynaklanmıştır. Genel problem, birbirinden çok farklı gibi görünen bu dağınık ve çeşitli insan topluluklarının, Kitab-ı Mukaddes'i kelimesi kelimesine okumanın getirdiği gibi, nasıl olup da sadece birkaç bin yıllık bir zaman içinde tek bir çiftten türemiş olduğunu anlatabilmektir. İleri sürülen çözümlerden biri bunlardan bazılarının insan olmadığını söylemektir. Örneğin on altıncı yüzyıl İspanyası'nda Amerikan Yerlileriyle ilgili tartışmanın merkezinde bu görüş yatıyordu. Diğer bir çözüm, Kitab-ı Mukaddes'in kronolojisini sorgulamayı gerektirmişti. *Ademöncesi (Praeadamitae)* adlı eseri ilk kez

35. John Hunter, "An Inaugural Disputation of the Varieties of Man", Blumenbach'a ek. *On the Natural Varieties of Mankind*, s. 367.

36. A.g.e., s. 148. Bkz. Thomas P. Saine, *Georg Forster*, New York: Twayne Publishers, 1972, s. 46.

1655'te yayımlanmış olan Isaac La Peyrère modern zamanlarda ayrıntılı bir polygenesis teorisi geliştiren ilk Avrupalıdır.

İronik bir şekilde, La Peyrère'i polygenesisi öne sürmeye iten başlıca şey, eğer Hristiyanlar Yahudilere iyi davranırlarsa, Yahudiler de Hristiyanlığa dönerlerse Mesih Çağı başlar umuduyula, anti-semitik hareketlerle savaşıyordu.³⁷ Ancak onu Kitab-ı Mukaddes'in kronolojisini Adem öncesine (*Preadamism*) dayandırmaya yönelten başka sebepler de vardı. Örneğin, kaşifler tarafından Avrupa'ya haberleri gelen farklı insan topluluklarının çokluğunu açıklama sorunu gibi.³⁸ *Ademöncesi*'nin el yazmasının ilk versiyonu hiçbir zaman yayımlanmadı. Ve dolayısıyla şimdi bu eser sadece ona yöneltilmiş olan eleştirilere dayanılarak (özellikle 1643'te Grotius'un yaptığı eleştiriler) biliniyor. Grotius, Kuzey ve Güney Amerika'da yaşayanların, Viking kaşiflerinin soyundan geldiklerini iddia etti. Bu nedenle polygenesise başvurmak gereksizdi ona göre.³⁹ La Peyrère ise *Ademöncesi*'de Vikingler'in Grönland'a geldikleri zaman orada Eskimoları bulduklarını belirtti. Grotius'un onların nereden geldiklerine dair bir cevabı yoktu.⁴⁰ Bununla birlikte, *Ademöncesi*'nin yayımlanmış versiyonunun büyük bir bölümünde Adem'in yaratılışıyla ilgili Kitab-ı Mukaddes hikâyesiyle, Keldaniler, Mısırlılar, Yunanlılar ve Çinliler tarafından öne sürülen genişletilmiş kronolojileri uygun bir şekilde uzlaştırma kaygısı egemendir. La Peyrère sorunu bütün açıklamaların meşruluğunu ilan ederek çözmüştü. Ademci görüş, asıl anlamı Yahudilik öncesine uzanmasına rağmen yalnızca Yahudiler için doğrudur. La Peyrère Kitab-ı Mukaddes'i bütün insanlığa uygulayarak okumakta ısrar eden kilise büyüklerini reddederken şöyle yazmıştı:

Bu açık görüşlü devirde, Doğu ve Batı Hindistan'da ve Adem oğullarının hiç uğramamış olduğu, insanlarla dolu daha pek çok başka ülkede, keşfedilen şeyleri duymuş ya da görmüş olsalardı kendilerine acırlardı.⁴¹

37. Richard H. Popkin, *Isaac la Peyrère*, Leiden: E. J. Brill, 1987, ss. 7-8.

38. La Peyrère, *Apologie de la Peyrère*, Paris: 1663, ss. 19-20 ve *Lettre de la Peyrère à Philotine*, Paris: 1658, ss. 111-3, ikisi de R. H. Popkin tarafından *Isaac La Peyrère*, Leiden: E. J. Brill, 1987, s. 15'te alıntılanmıştır.

39. R. H. Popkin, *Isaac La Peyrère*, ss. 6 ve 80.

40. (Isaac la Peyrère), *Systema Theologicum ex Praeadamitarum Hypothesi*, 1655, IV. kitap, bölüm 14, ss. 251-5; İngilizce çev. *Man before Adam*, IV. kitap, bölüm 14. Bkz. R. H. Popkin, *Isaac La Peyrère*, ss. 11 ve 47.

41. Isaac la Peyrère, *Systema Theologicum*, s. 252; İngilizce çev. *Man before Adam*, s. 276.

La Peyrère'in ne derece etkili olduğu sorusu hâlâ tartışma konusudur; polygenesis teorisi, Amerikan Yerlilerinin, Afrikalıların ve Avrupalıların farklı kökenlere sahip oldukları halde nasıl olup da hepsinin birden "insan" oldukları sorusunu çözememiştir, ama buna karşın bazı köle sahipleri arasında on yedinci yüzyılın sonundan önce destek bulduğu yolunda kanıtlar vardır.⁴² 1774'te Edward Long *Jamaika'nın Tarihi* adlı etkili eserinde polygenesis teorisini köleliği desteklemek için kullanarak ona yeni bir ivme kazandırdı.⁴³ Ancak onun kendine özel ırkçılık biçimini ilan etmek için bir ırk kavramına ihtiyacı yoktu. İleride göreceğimiz gibi ırk kavramı polygenesise karşı bir dayanak olarak ortaya atılmıştır.

Buffon, yalnızca insanın tek bir tür olduğu iddiasının (HN III 529-30) tereddütsüz destekçisi olduğu için değil, aynı zamanda, "kuralı" bu iddiaya bilimsel destek sağladığı için polygenesise karşı verilen mücadelede önemli bir isimdi. Buffon, birbiriyle döllenabilen herhangi iki farklı hayvanın eğer kendilerini izleyen soyları da döllenabiliyorsa, aynı türe ait olduklarını söylemişti. Bu kurala göre, bütün köpekler aynı türe aitti, fakat bir at ve bir eşek, onların yavrusu olan katır soyunu devam ettiremediği için aynı türe ait değildi. Bu, insanoğluna uygulanınca, bireyler ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, hem onların hem de onları izleyen soylarının birbirleriyle döllenebildikleri gerçeği, Buffon'u hepsinin tek bir türe ait olduğu sonucuna götürdü. Henry Home'un ve Lord Kames'in polygenesisi savunurken büyük ölçüde Buffon'a saldırmış olmaları da onun önemini doğrulamaktadır.

Kames, *İnsan Tarihinin Taslakları* adlı eserine "bütün insanlar tek bir çiftten mi türemiştir yoksa kökenleri ayrı, farklı ırklar mı vardır?" sorusunu sorarak başlar.⁴⁴ Kames'in ikinci seçeneği benimsediği anlaşıyordu. Hatta Kames soysuzlaşma (*degeneration*) kavramıyla ilgili olarak Buffon'la dalga bile geçmiştir. Kames'e göre insanlar doğaları gereği kendilerine uygun olmayan iklim koşullarında soysuzlaşırlar. Ancak Charleston civarında yaşayanlar bu kurala uymazlar. Çünkü

42. Morgan Godwyn, *The Negro's and Indian's Advocate*, Londra: 1680, ss. 15-8.

43. Edward Long, *The History of Jamaica*, yeni basım, Londra: Frank Cass, 1970, c. 2, s. 356.

44. Sorunun bu şekilde biçimlendirilişi ikinci basımdadır. Henry Lome, Lord Kames, *Sketches of the History of Man*, Edinburgh: William Creech, 1778, c. 1, s. 2. Makalemizde bundan sonra bu esere yapılacak tüm göndermeler ilk basımdır: *Sketches of the History of Man*, Edinburgh, W. Creech, 1774. Bundan böyle SHM, sırasıyla cilt ve sayfa belirtilerek.

orada Avrupalılar sıcaktan o kadar çabuk ölürlər ki soysuzlaşmaya vakitleri kalmaz (SHM I 11). Buna rağmen Kames'in ciddiyle iddia ettiğı şey şuydu: İnsanların yeni iklim koşullarına uyum sağladıkları söylenemez, ama farklı ırklar doğaları gereğı farklı iklim koşullarına uygundurlar. Bu nedenle Kames'in Buffon'a sorusu şöyleydi:

İklim koşullarındaki farklılığın yahut başka bir arızı sebebin, bütün Amerikan Yerlilerindeki bakır ten rengi ve düzgün çenenin, Hotanto kadınlarındaki utangaçlığın ya da Samoyed dişilerinin kara meme uçlarına sahip olmasının sebebi olabileceğı kanısında mıdır gerçekten de? (SHM I 12).

Bu kanıtlardan yola çıkarak varılacak sonuç hakkında pek az kuşkusu olmasına rağmen Kames, bunu doğrudan ifade etme konusunda gö-nülsüzdü. Söylediklerinin sorumluluğunu tamamen üzerine almak istemediğinden tırnak içinde şöyle yazdı:

Tanrı insan ırkını birbirinden hem dışsal hem içsel olarak farklı çiftler halinde yarattı; bu çiftleri değışik iklimlere uydurdu ve her çifti ona uygun bir iklim yerleştirdi; bu orijinal çiftlerin kendilerine has özellikleri onları izleyen soyları boyunca korunmuştur... (SHM I 38-39)

Kames'in baştan beri açıkça söylemeye çalıştığı, sadece, Kitab-ı Mukaddes'in tek bir çiftin yaratılmış olduğı iddiasının "hayli şaşırtıcı olduğı"ydu. Kitabın daha sonraki bölümünde La Peyrère'in zihnini meşgul etmiş olan konuya geri döndü ve Amerikan milletlerinin ayrı bir kökü olduğunu iddia etti (SHM II 70-72). Ancak burada bile Kitab-ı Mukaddes'e inananları yatıştırmak için kendi iddiasıyla onlarınkini bağdaştırmaya çalıştı:

İnsan ırkının tohumlarının, Musa'dan sonraki bir zamanda Tanrı eliyle Amerika'ya atılmış olduğınu farzetsek, Adem ve Havva, insanoğlunun, yani o zaman var olan herkesin ilk ebeveynleri olur, ama Amerikalıların ebeveynleri olmazlar (SHM II 75).

Buna karşın Voltaire, Kitab-ı Mukaddes'in anlattığı hikâyeyle açık bir tartışmaya girdi. Hatta bu hikâyeye muhalefeti, polygenesisi benimsemesinin ana nedeni gibi görünmektedir.

Voltaire, polygenesis teorisine bağlılığı içinde bir argüman öne sürmekten çok polemik yapmakla ilgilieniyordu. *Ulusların Töreleri ve Tinleri Üzerine Deneme* adlı eserinde "Beyazların, Siyahların, Albınların, Hotantoların, Laponların, Çinlilerin, Amerikalıların birbirinden tamamen farklı ırklara ait olduklarından kuşkulananlar yalnızca

körlerdir," demiştir.⁴⁵ Bu ayrıntılı bir liste değildi. Voltaire sonradan nesli tükenmiş başka türlerin de bu listeye girebileceğini kabul ediyordu. Ölümünden sonra 1784'te yayımlanmış olan bir eserde "Sakallı Beyazlar, Kıvrıkcık Saçlı Siyahlar, Sarı Tenli İnsanlar ve Sakalsızlar aynı soydan gelmezler," diyerek düşüncesini daha doğrudan bir şekilde ortaya koymuştur.⁴⁶ Ancak Hint ve özellikle Çin uygarlığının öneminin önde gelen savunucusu olan Voltaire, Afrika konusunda eleştireldi. Hiyerarşik bir model önerdi; bu model içinde Siyahlar en üstte yer almıyorlardı kuşkusuz ama dahası alenen aşağılanarak maymunlarla istiridyelerin üstüne yerleştirilmişlerdi.⁴⁷

Kant 1775'te ırk üzerine yazdığı makalesinde Voltaire'in adını anarak yerel yaratılışlar teorisine saldırdı. Kant'ın monogenesis teorisini savunmaktaki ısrarı diğer yazılarında da ortaya çıkmıştır. Kant 1786'nın Ocak ayında yayımladığı "İnsan Tarihinin Spekülatif Başlangıcı"nda, felsefedeki ilk başlangıçlar spekülasyonunun, tek bir orijinal çiftin yaratıldığı iddiası da dahil olmak üzere, Kitab-ı Mukaddes'teki yaratılış teorisiyle çakıştığını öne sürmüştür (AA VII 110).⁴⁸ İki yıl sonra Georg Foster "yerel yaratılışlar" teorisini yeniden canlandırdığı zaman Kant da aynı konuya geri döndü.⁴⁹ On yedinci yüzyılın sonunda polygenesis teorisinin yeniden canlanması büyük ölçüde Kitab-ı Mukaddes'teki orijinal tek çift fikriyle, gitgide artan bir şekilde seyyahların raporlarından Avrupalılara gelen bilgileri bağdaştırma kaygısından doğmuştur. Öyle ki her yeni keşif bu teoriye olan ilginin canlanmasını yeniden teşvik etmiş oluyordu. Georg Foster on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, Georg Anson, Samuel Wallis, Philip Carteret, Louis Antoine de Bougainville ve James Cook'un seyahat notlarından Avrupa'ya ulaşmış olan bilgileri derlemekte pek çok kişiden daha avantajlı bir konumdaydı.⁵⁰ Bu derlemeler Georg Foster'ın baba-

45. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Oeuvres complètes, c. 11, Louis Moland (haz.), Paris: Garnier Frères, 1878, s. 12.

46. Voltaire, *Traité de métaphysique*, W. H. Barber (haz.), *The Complete Works of Voltaire*, c. 14, Oxford: The Voltaire Foundation, 1989, s. 423.

47. A.g.e., s. 452. Voltaire, Albinoları Siyahların (nègres) altına, Hotantoları maymunların üstüne koyarken "insandan hayvana doğru inen dereceler" hiyerarşisi fikrini de savunmuştu.

48. I. Kant, "Conjectural Beginning of Human History", *On History*, Lewis White Beck (haz.), Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963, s. 54. Bundan böyle OH.

49. Ludwig Uhlig, *Georg Forster*, Tübingen: Max Niemer, 1965, ss. 57-62.

50. Bkz. P. J. Marshall ve G. Williams, *The Great Map of Mankind*, Cambridge: Harvard University Press, 1982, ss. 258-98.

sının katkılarını da içerir. Polygenesis'in ırkçılıkla savaşmak için gerekli olan tüm insanların kardeşliği söyleminden yoksun olduğunun bütünüyle farkında olan Foster şöyle yazmıştır:

Söyler misiniz bana zencilerin kardeşlerimiz olduğu düşüncesi herhangi bir yerde köle sahiplerinin kamçılarını yere indirmesine sebep olmuş mudur?⁵¹

Polygenesis teorisi Afrikalıların köleleştirilmesini savunanların işine yaradığı halde, aslında bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki kurulamaz.⁵² Bununla birlikte, ırk kavramının polygenesisle savaşma gayreti sonucunda kesinlik kazanmış olması anlamlıdır. Ancak bu kesinlik, ırk kavramının ahlaki açıdan savunulmasını içermemekteydi. Tıpkı La Peyrère'in Adem-öncesi kavramını öne sürerken gösterdiği iyi niyetin, yaptığı işin değerini belirlememesi gibi. Her iki durumda da ortaya atılan kavram, göz önüne alınması gereken bir karmaşıklık düzeyi gösterir.

III

Bu bağlamda Kant'ın özgünlüğü, monogenesisi savunmak için Buffon'un kuralına bağlı kalırken, kendisini Buffon'da bulunmayan bir ırk teorisi oluşturmaya zorunlu hissetmiş olmasından kaynaklanır. Kant'ın Buffon'un kuralına başvuruşunu incelemmeden önce, Lord Kames'in bu kurala getirdiği itirazlara bakmakta yarar var. Yayımlanması kırk yıl sürmüş ve tamamı otuz altı cilt tutan Buffon'un *Doğa Tarihi* (*Histoire naturelle*) gibi bir kitapta bazı tutarsızlıklar olması belki de kaçınılmazdı. Özellikle de Buffon'un elindeki bilgileri sürekli olarak yenilediği ve hatta tartışma odağı olan konularda kuşkuları gidermek için kendi kendine birtakım deneyler bile yaptığı düşünülürse... Kames, Buffon'un orangutanlarla Afrikalı kadınları verimli bir şekilde eşleştirmek gibi, monogenesisi savunmakta Buffon kuralının kullanımını zayıflığa sokacak eski hikâyeleri göz önünde tuttuğunun farkında değildi,⁵³ ama yine de Buffon'un türleri birbirinden farklılaştırma-

51. Georg Forster, "Noch etwas über die Menschenrassen", s. 154.

52. Hans-Konrad Schutz, "Friedrich Tiedemann (1781-1861) ve Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) - Anthropologie und Sklavenfrage", *Die Natur des Menschen*, G. Mann ve F. Dumont (haz.), ss. 353-63, özellikle 354.

53. Phillip R. Sloan, "The Idea of Racial Degeneracy in Buffon's *Historie Naturelle*", *Racism in the Eighteenth Century*, Harold E. Pagliano (haz.), Cleveland: Case Western Reserve University, 1973, ss. 309-10.

ya yarayan kuralını sarsacak birtakım tutarsızlıklar buldu. Aslında Kames, Buffon'un *Doğa Tarihi*'nin en son basımında, kuralını desteklemek için kullandığı ünlü at-eşek eşleştirilmesi örneğinden, atla eşeğin dölünün kısır olmadığını kabul ettiği zaman, kendisini mahrum ettiğini tespit etmişti (HN XII, 223). Kames, aynı zamanda Buffon'un kuralının yapaylığı üzerinde de durmuştur. Kames Takdiri İlâhi'nin genellikle karışık türlerin olabilirliğini ortadan kaldırmak konusunda dikkatli davrandığını kabul ediyordu. Köpek türlerinin karışması gibi zararsız durumlar buna bir istisna oluşturunuyordu (SHM I 5). Buffon'a karşı yapılan eleştiri, ilkesinin hiçbir istisnaya izin vermeyecek biçimde oluşturulmadığı ve bu nedenle bir "alt ilke" örneği olduğuydu (SHM I 6). Kames'e göre Buffon, örneğin Amerika'daki hayvanlarla Avrupa'daki hayvanların, dölleniş döllenenemediklerini bekleyip görmek zorunda kalmadan, salt birbirlerine benzemeyen taraflarına dayanarak farklı olduklarını söyleyebilseydi, o zaman bazı kabileler arasındaki farklılıkları da, aynı açıklıkla, herhangi bir dölleniş kistası olmaksızın açıklayabilirdi (SHM I 8). Bununla birlikte, benim açımdan özellikle anlamlı olan soru, Buffon'un *Doğa Tarihi*'nde kendi kuralına istisna oluşturan erkek keçiler, dişi koyunlar, tek ve çift hörgüçlü develer gibi açık örnekler vermiş olmasına rağmen, Kames'in bunları bile bile neden yine de böyle bir tartışmayı başlattığıdır. Kames, Buffon'dan alıntı yaparak, develer ve tek hörgüçlüler "aynı türe aittirler; ancak ırkları farklıdır ve bu geçmişte de hep böyle olmuştur" (HN X 1) demiştir. Kames, Buffon'a "elinde aynı kaynaktan geldiklerine dair hiçbir delil olmadığına göre, neden bunlar aynı cinsin farklı türleridir dememiştir?" sorusunu sorarak karşı çıkmıştır: "Eğer yazarımız tek hörgüçlülere ve develere, iki farklı ırk olarak yaratılışa geri götürme izin verirse, ben bundan başka bir sonuç istemem" (SHM I 7). Kames ırk kavramı konusunda Buffon'la tartışmakta hiç zorluk çekmedi, çünkü Buffon kavramı tutarsız bir şekilde kullanmıştı.

Lord Kames'in fark ettiği sıkıntılara veya bizzat Buffon'un 1766'da "Hayvanların Soysuzlaşması" üzerine yazdığı bölümde belirttiği melezleştirme kriteriyle ilgili kuşkularına rağmen, Kant, Buffon'un birbiriyle çiftleşip çoğalabilen nesiller meydana getiren hayvanların aynı fiziksel cinse ait olduğunu saptayan kuralını başlangıç noktası olarak aldı. Bu, doğal bir cins olarak insanlığın birliğini güvence altına almıştır. Irklar, tek olan insan cinsinin içinde, nesiller boyunca sabit kalan sapmalardır. Başka coğrafyalara kaymış olsalar da, diğer sapmalarla veya ırklarla karıştıklarında her iki ırkın özelliklerini gös-

teren melezler üretmiş olsalar da, bu tanım geçerlidir. Kant, görünüşte farklı çok sayıdaki tipi, tek bir cinsin (*Gattung*) "ırkları" olarak sunmuştur. Böylece, insanı kavramak için fiziksel bir sistem (*Natur-system*) sağladığını söylemiştir. Bu sistem kanbağı, soy akrabalığı (*Verwandtschaften*) ilişkileriyle ilgiliydi (AA II 434n). Bu sapmaların çok çeşitliliğinin nedenlerini, Linnaeus'un tarzındaki doğa betimlemesi (*Naturbeschreibung*) değil, yalnızca Buffon geleneğinde bulunan doğa tarihi (*Naturgeschichte*) anlayışı açıklayabilirdi (AA II 443). Kant, çeşitli sapmaların, hangi sebebin bizim için en erişilebilir olduğuna bağlı olarak, ya doğal ya da ereksel nedenlerini (*zweckmäßige Ursachen*) bulma fikriyle, tüm dünya üzerinde yayılmış olan insan cinsinin yeniden gözden geçirilmesini önerdi (AA II 435). Kant'ın "Farklı İnsan Irkları Üzerine" adlı çalışmasının büyük bir bölümü de bu sorgulamayla ilgilidir. Daha kesin bir ifadeyle, Kant, insanlarda görülen farklılıkları deri rengine göre açıklamaya çalıştı ve bu farklılıklara göre ırkları dörde ayırdı: Beyazlar, Siyahlar, Hintliler ve Kalmuklar. Bu farklılıkların oluşumunu da havanın ve güneşin etkisiyle açıkladı. Bu gelişmelerin önceden yapılanmış olması gerektiğini, bir rastlantı sonucu olarak ya da salt mekanik yasaların uygulanmasıyla anlaşılamayacaklarını iddia etti. Kant, doğanın kendi düzeni içinde insanların nüvelerle ya da tohumlarla (*Keime*) ve sonradan iklim koşullarının etkisiyle gelişen ya da gerileyen doğal eğilimlerle (*Anlagen*) donatılmış olduklarını öne sürdü. Bu demekti ki, bütün ırkların tohumları başlangıçta herkeste gizli olarak vardı ve uygun tohum, çevre koşullarından doğan bir ereğe hizmet etmek için etkinlik kazanmıştı. Bu nedenle Kant'ın yaklaşımı, dönemin eğilimi olan mekanik açıklamalar getirmeye karşıt olarak, erekselliğin biyoloji içinde kullanımını desteklemektir. Mekanik açıklamalar, türlerde ya da türlerin bölümlerinde oluşabilecek daha ileri derecedeki değişiklikleri görmekte yararlı olabilirdi. Oysa Kant, diğer tüm evrimsel teorileri reddettiği gibi, bunu da reddetmişti. Ona göre böyle değişimler önceden yapılanmıştı ve geri döndürülemezlerdi.

Kant 1775'te ırkın orijinal köke geri döndürülemeyecek bir tür dışına-sapma (*ex-speciation*) olduğunu belirttiği halde, 1777'ye kadar ırkın bir kez oluştu mu bir daha değişikliğe uğramayacağını açıkça ifade etmemiştir (AA II 441). Bu hayati derecede önemliydi. Aynı noktayı 1785'teki makalesinde ve tekrar 1788'de de vurgulamıştır (AA VIII 166). Irk, iklim koşullarındaki değişikliklerle sonradan bozulabilir bir şey değildir, sürekli ve değişmezdir. Başlangıçtaki koşullar içinde hangi

tohum etkinlik kazanmışsa kazanmış, diğerleri edilgin kalmıştır.⁵⁴ Kant'ın kök cinsini ilk kez "Beyaz Esmer" olarak teşhis etmesi de 1777'ye rastlar. Buffon zaten 1749'da "beyazın doğada görünen en ilkel renk" olduğunu öne sürmüştü (HN III 502).⁵⁵ Ancak Kant, Buffon'un, "siyahların beyaz çocukları olabilir ama tersi mümkün değildir," iddiasını tekrarlamıyordu. Kant, orijinal soyu şimdi yeniden üretmek mümkün olmadığı için, bunun neye benzediğini hiçbir zaman kesin olarak söyleyemeyeceğimiz eleştirisini 1785'e kadar kabul etmedi (AA VIII 82. Bkz. AA V 420; CJ 306).

Aslında Kant, önceden var olan tohumlar fikrine başvurduğunda on yedinci yüzyılda Malebranche'ın etkisiyle ortaya çıkmış ve 1760'ların başında Charles Bonnet'in bazı çalışmalarıyla ilişkilendirilmiş olan bir görüşü benimsiyordu.⁵⁶ Oluşumu (*generation*) Tanrı'ya referansla açıklama çabalarına, Buffon, bunun tartışmayı, insanın araştırma yapabileceği sınırların ötesine taşıdığı gerekçesiyle karşı çıktığı zaman, tohumlar diliyle konuşmayı açıkça reddetmişti (HN II 32-33). Bonnet'in de Buffon'un da, bütün mekanik teorilerin karşılaştığı o sorunu, başlangıçtaki parçacıkların kaotik birleşiminden nasıl olup da karmaşık bir düzen yaratılabileceği sorununu çözmeye çalıştıkları söylenebilir. Buffon'un at üzerine yazdığı makalesinde başvurduğu, her türün ilk örneğinde bulunan ve türün bireylerinde dışsal bir model ve içsel bir kalıp gibi çalışan genel prototip fikri, Bonnet'e çok uzak değildi.⁵⁷ Dolayısıyla Kant'ın, Buffon'un ana çerçevesini çizmiş olduğu bir makalede, onun terminolojisini kullanmış olması o kadar da olağandışı değildir. Bununla birlikte, Buffon'un insan tiplerinin çeşitliliği üzerine geliştirdiği basit mekanik açıklamanın yerine,

54. Bkz. Arthur O. Lovejoy, "Kant ve Evolution", *Forerunners of Darwin: 1745-1859*, Benthley Glass, Owsei Temkin ve William L. Straus (haz.), Baltimore: John Hopkins Press, 1959, s. 188.

55. Buffon daha sonra, 1775'de *Suppléments* adlı eserinin ikinci cildinde siyah ırkın beyaz ırdan daha eski olabileceği ihtimalini araştırdı. Bu araştırma onu, 1778'de Beyazların daha gelişmiş bir ırk, gerçekten uygarlaşmış ilk kültür ve insanlığın içinde insan adını taşımaya değer tek çeşit olduğu konusunda yaptığı spekülasyonlara sürükledi. Bkz. J. H. Eddy, "Buffon, Organic Alterations and Man", *Studies in History of Biology*, c. 7, William Coleman ve Camille Limoges (haz.), Baltimore: John Hopkins University Press, 1984, s. 35.

56. Bkz. Peter J. Bowler, "Preformation and Pre-existence in the Seventeenth Century", *Journal of the History of Biology*, c. 4, no. 2, 1971, ss. 221-44; ve Elizabeth B. Gasling, *Investigations into Generation*, Londra: Hutchinson, 1967.

57. Bu, Peter J. Bowler'ın savıdır. "Bonnet ve Buffon: Theories of Generation and the Problem of Species", *Journal of the History of Biology*, c. 6, no. 2, 1973, ss. 259-81.

Kant'ın ereksel nedenlere başvuran bir açıklamayı geçirdiği olgusunu hiçbir Kant okuyucusu küçümseyemez.⁵⁸ Kant Buffon'a, Huxley'in Darwin'e sadık kaldığı gibi sadık kalmadı.

IV

Çeşitli insan tipleriyle ilgili ilk tartışmalar her zaman Afrikalılar üstünde yoğunlaşmış değildi. Laponlara ve Amerikan Yerlilerine yönelik büyük bir ilgi ve aynı zamanda düşmanlık vardı. Ancak çeşitli tipleri birbirinden ayırmakta en vurucu özellik olarak renk alındığı ve Beyazlar kendilerini diğer herkesten daha üstün gördükleri için bu tipleri hiyerarşik bir düzene sokmanın doğal bir yolu Beyaz'dan Siyah'a doğru gitmekti.⁵⁹ Kölelik yanlılarının, kölelik karşıtlarının yeni yeni yükselmekte olan öfkeli seslerine karşı davalarını savunmak için Afrikalılarla ilgili açıklamalar bulmakla uğraştıkları on sekizinci yüzyılın son çeyreğinde, Afrika'ya giden Avrupalı gezginler kamuoyunun ilgisini çekmek için gördüklerini abartarak, artan önyargıları desteklemekten fazlasıyla hoşnuttular. Afrikalıların siyahılığı sadece teorik bir spekülasyon konusu değil, aynı zamanda bütün önyargıların çevresinde odaklandığı bir özellikti.⁶⁰ 1728'de Ephraim Chambers şöyle yazmıştır:

Zencilerin kökeni ve görünümlerindeki belirgin farklılığın nedeni doğa bilimcilerin zihnini büyük ölçüde karıştırmıştır. Bu konuda henüz tatmin edici bir şey sunulmuş da değildir.⁶¹

Sorunun, daha sonraları olduğu gibi önyargılarla zedelenmeden ortaya atılmasının mümkün olduğu, Sir Thomas Browne'ye dönerek gös-

58. Jean Ferrari, "Kant, lecteur de Buffon", *Buffon* 88, Jean Gayon (haz.), Paris: Vrin, 1992, s. 159.

59. Philip D. Curtin, *The Image of Africa, British Ideas and Action, 1780-1850*, Madison: University of Wisconsin Press, 1964, s. 39.

60. "Seyyahlar zihinsel çeşitlilikleri gerçeğin çok ötesine gidecek kadar abarttılar, başka ülkelerde yaşayan insanların iyi özellikleri olabileceğini reddettiler, çünkü onların hayat tarzı, davranışları ve gelenekleri kendilerinininkinden çok farklıydı", John Hunter, "An Inaugural Disputation on the Varieties of Man", s. 352.

61. *Cyclopaedia: Or an Universal Dictionary of Arts and Sciences* (1728), s.v. "Negro's". J. H. Eddy tarafından "Buffon, Organic Alterations and Man", *Studies in the History of Biology*, William Coleman ve Camille Limoges (haz.), c. 7, 1984, s. 25'te alıntılanmıştır.

terilebilir. Browne'nin, "Zencilerin Siyahlığı" sorusunu araştırışı tamamen teorik bir incelemeydi. Beyazların neden beyaz oldukları sorusunu soracak kadar ileri gitmemiş de olsa, "Chan'ın laneti" yaklaşımını reddederken gözlemcilerin neden laneti bu renge yakıştırdıklarını sormayı ihmal etmedi.⁶² Browne'ye göre, makul bir yaklaşım içinde kalındığı sürece güzelliğin bir renkle, diğer bir renkten daha fazla ilgi olamayacağı çok açıktı. Güzellik gelenek tarafından, neyi doğal gördüğümüze bağlı olarak belirlenen bir şeydi: "Ve güzelliğin bu şekilde ele alınmasıyla, Kuzey Afrikalılar da dışlanamaz ve güzel olabilirler. Onlar da insanlarla ortak bir paydaya sahiptirler."⁶³ Kant'a bu noktaya varmış olduğu için bol keseden düzülen övgüler bu nedenle biraz abartılıdır (AA V 234).⁶⁴ Siyahların neden siyah olduğu sorusu on sekizinci yüzyıl boyunca bilimcileri meşgul etmiştir. Bazı anatomistler, kara safra gibi fizyolojik nedenler aradılar ve hatta öne sürdüler.⁶⁵ Doğru bilimcilerinin çoğu ise açıklamalarına, hava, beslenme alışkanlıkları ve iklim gibi çevre koşullarını dahil etme eğilimindeydiler. Ancak çevre koşullarına bağlı bütün bu açıklamalar, Adem'in tüm insanlığın tek kaynağı olduğu inancıyla⁶⁶ kuşkusuz kolaylıkla bağdaşabilir oldukları halde, ortaya atılmalarının nedeni bu değildir. Bunlar, başka türlü bir açıklamayla desteklenmeden tek başlarına ortaya atıldıklarında, deri renginin bir nesilden diğerine büyük ölçüde değişmeden aktarıldığı kanıtıyla çelişmekteydiler.

Buffon, renk için çevresel koşullara bağlı olarak geliştirilen açıklamaya sıcak baktı. Ancak, bundan hemen sonuçlar çıkarmak konusunda hazırlıklı değildi. 1746'da ısrarla, "Afrikalılar kuzeye getirilmiş olsalardı, derilerinin rengi yavaş yavaş da olsa zamanla açılır ve sonunda Kuzeyliler gibi Beyaz olurlardı," demiştir (HN III 523-24).

62. Sir Thomas Browne, *Pseudoxia*, Eserler, c. 2, Charles Sayle (haz.), Edinburgh: John Grant, 1927, ss. 383-4.

63. A.g.e., s. 385.

64. Bkz. çev. Werner S. Pluhar, *Critique of Judgment*, Indianapolis, Hackett, 1987, s. 82. Bundan böyle CJ ile gösterilecek. Sandor Gilman bile ortak bir mecaz yüzünden Kant'a çok fazla kredi vermiş gibi görünmektedir. Bkz. *On Blackness without Blacks*, Boston: G. K. Hall, 1982, ss. 33-4. Bunu Adam Smith'in *The Theory of Moral Sentiments*, D. D. Raphael ve A. L. Macfie (haz.), Oxford: Oxford University Press, 1976, s. 199 ile karşılaştırınız.

65. J. H. Eddy, "Buffon, Organic Alterations and Man", ss. 25-7.

66. A. Owen Aldridge, "Feijoo and the Problem of Ethiopian Color", *Racism in the Eighteenth Century*, Harold A. Pagliaro (haz.), Cleveland: The Press of Case Western University, 1973, ss. 265 ve 275.

"Hayvanların Soysuzlaşması"nda bunun mümkün olduğunu gösterecek bir deneyi betimlemeye bile girişmiştir. Senegal'den Siyahların, beyaz tenli, sarı saçlı ve mavi gözlü insanların ülkesi olan Danimarka'ya getirilmelerini önermiştir. Siyahlar yalnız "kendi kadınlarıyla" çevrili olsalar ve bütün olası melezleşmeler engellenmiş olsa, o zaman "insanoğlunun doğasının ne kadar sürede yeniden eski haline kavuşacağını" öğrenebileceğimizi ileri sürmüştür.⁶⁷ "Yeniden eski haline kavuşmak" terimi hiç kuşkusuz Buffon'un beyazın orijinal renk olduğuna inanmasından kaynaklanmaktadır. Benzer bir soru, Kant'ın Forster'la olan tartışmasında da ortaya çıkmıştır. Kant, birisinin gerçek rengini ancak ılıman bir iklimde göstereceğini savunmuştur: "Bir zencinin rengi, Fransa'da uzun süre yaşamış olması ve hatta doğmuş olması koşuluyla kendi anayurdunda olduğundan daha doğru olarak anlaşılabilir. Onun diğer insanlarla arasındaki sınıf farkı bu ölçütle belirlenir" (AA VIII 92). Aslında Kant, Güney Denizi Adalılarının gerçek renklerinin, onlardan birisi Avrupa'da doğana kadar kesin olarak anlaşılamayacağını iddia etti (AA VIII 92). Bu, Güney Pasifik'e kadar seyahat etmiş olan Georg Foster'ın şiddetle itiraz ettiği bir şeydi.⁶⁸ Bununla birlikte Kant'ın teorisinin önemli bir özelliği, Buffon'un tasvir ettiği gibi yeniden eski haline kavuşmak gibi bir imkânı göz önüne almamış olmasıdır. Bu belirleyici bir görüş ayrılığıydı çünkü bir nesilden diğerine hiç değişmeden intikal eden sürekli bir özellik olarak ırk ile saç rengi, hastalık ya da sakatlık gibi kalıtımla geçmesi yalnızca bir eğilim düzeyinde kalan özellikler arasındaki ayrımı ve karşıtlığı kuruyordu (AA VIII 93-4). Bu ayrımın hayati önemi, "Felsefede Ereksel İlkelerin Kullanımı Üzerine" adlı makalede anlatılmıştır. Kant bu makalede aynı ayrımı ırk ile çeşitlilik arasındaki ayrım olarak ortaya koymuştur. Böylece, bir yandan Blumenbach'ın terminolojisine itiraz ederken, öte yandan aralarındaki uzlaşmayı kuvvetlendirmeye çalışmıştır (AA VIII 180 not).

Kant 1777'de demir parçacıklarına, 1785'te *phlogiston*'a başvurarak siyahlığın fiziksel dayanakları konusunda düşünmüştür. Ancak, Afrikalıların rengi sorusuyla ilgilenmesinin en önemli sonucu, bunun onu ereksel nedenlerden bağımsız olarak yapılan açıklamaların uygunluğu konusunda yeniden düşünmeye itmiş olmasıdır. Bunu burada ayrıntılı olarak tartışmam, ancak, *Yargının Eleştirisi*'ni yazarken

67. G. Buffon, *Historie naturelle*, Jean Varloot (haz.), Paris: Gallimard, 1984, s. 224.

68. Georg Forster, "Noch etwas über die Menschenrassen", ss. 134-37.

açıkça söylenmemiş olsa bile, "ırk" Kant'ın kafasındaki istisnai örneklerden birisiydi. Kant'ın ırk üzerine yazdığı ilk makalesinde, ırka dair farklılıkların (bu, renk ayrımı anlamına geliyordu) bir rastlantı sonucu değil, doğal bir erekle var olduğu varsayılmış ancak bu tartışılmamıştı. 1785'te yazılmış olan makalede, rengin bu ereksel doğasının sadece Afrika kökenlilerde görülebilir olduğu söylenmiştir (AA VIII 103). Diğer bütün ırklarda ise, yalnızca rengin doğasının ereksel olduğu varsayımıyla yetinmiştir Kant. Ve bu ereklilikten dolayıdır ki tohum (*Keime*) varsayımına gitmek zorunda kalmıştır (AA VIII 102). Forster'a yazdığı cevabın taslağında, "bir yaratığın, türde her zaman bulunan herhangi bir parçasının ereksiz (*zwecklos*) olduğunu varsaymak, dünyada herhangi bir olayın nedensiz olarak geliştiğini varsaymaya benzer," demiştir (AA XXIII 75-6).⁶⁹ Eleştirmenlerden birinin söylediği gibi, organik ereklilik ilkesi, organizmaların deneyimlenmesinin bir koşuludur. Ancak, yalnızca Siyahlara gönderme yaparak ereklilik gibi hayati bir konuda biyoloji camiasında ikna edici olmayı umduğu düşünülürse, Kant'ın ırkla ilgili çalışmalarında tekrar tekrar Siyahların siyahlığına dönmesi hiç de şaşılacak bir şey değildir.

Kant'm ırk üzerine yazılmış üç makalesinin *Yargının Eleştirisi*'ndeki oluşumu (*genesis*) anlamak için önemli kaynaklar olduğu bugün pek çok Kant yorumcusu tarafından kabul edilmiştir.⁷⁰ Yakın geçmişte John Zammito, Kant'ın Forster'a ve Herder'e yazdıklarıyla *Yargının Eleştirisi*'nin belli bölümleri arasındaki ilişkiyi tartışmıştır: "68. Bölüm, onun metodolojik açıdan kendini savunmasını yeniden biçimlendirdiği bölümdür. 80. Bölüm, türlerin değişebilirliği ve kuvvet birliği teorisini reddinin bir tekrarıdır. 81. Bölüm ise, genetik ön-yapılanma veya epigenesis teorisinin yeniden anlatımıdır." Zammito'ya göre Kant bunları ırk tartışması çerçevesinde 1775'ten beri savunmaktadır.⁷¹ Üçüncü Eleştiri ile ırk üzerine yazılmış olan makaleler arasındaki temas noktalarının altında yatan şey, Kant'ın türlerin gruplanmasıyla ilgili tartışmalı sorunu, ırk araştırması sürecinde kurduğu modeli geliştirerek ve onu geniş tür gruplarını kapsayacak hale getire-

69. J. D. McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970, s. 65.

70. Beiser, Lenoir, Mcfarland ve Zammito'nun eserlerine ek olarak bkz. Manfred Riedel, "Historizismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder", *Kant Studien*, 72, 1981, ss. 41-57.

71. John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1992, ss. 213-8.

rek ele almaya karar vermiş olmasıdır.⁷² Kant bu modeli kullanırken, hem daha az ereksel bir şekilde yapılanmış yaratıkların nasıl olup da "köken yerlerine daha kolay uyum sağlayan" (AA V 419; CJ 305) diğerlerini doğurduğunu betimlemiş ve böylelikle iklim koşullarının ırkların gelişmesine nasıl katkıda bulunduğunu göstermiş, hem de, daha da önemlisi, doğal eğilimler diline geri dönmüştür. Örneğin, *Yargının Eleştirisi*'nin 80. bölümünde, Kant düzenli bir türün bazı bireylerinin geçirdiği arazi değişimler konusunda şunları yazmıştır:

Bu bireylerin değişikliğe uğramış karakterlerinin kalıtsal hale geldiğini ve onların üretici güçlerine dahil olduğunu bulursak, o zaman bu konuda verilebilecek en uygun yargı, aslında bunun türün kendisinde en başından beri var olan ve cinsin (*Art*) devamını sağlayan maksatlı bir doğal eğilimin (*Anlagen*) belirli koşullar altında gelişmesi olduğudur (AA V 420; CJ 305-6).⁷³

Bu cümle, Kant'ın ırk sözcüğünden anladığı şeyi o kadar açık ifade ediyordu ki, İngiliz çevirmenlerden biri ırk sözcüğünü Almancadaki *Art* sözcüğünün karşılığı olarak kullanmıştır.⁷⁴ Belki de Kant'ın *Yargının Eleştirisi*'nde ırktan açıkça bahsetmemesinin nedeni, Herder'le yaptığı tartışmalar sonucu bu konunun ne kadar itilâflı olduğunu bilmesinden ve teorisinin genel kabulünü etkileyebileceği kaygısını taşımasındandır.

V

Herder'in *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üstüne Fikirler* adlı eserinde Kant'la girdiği polemik ve Kant'ın Herder'in kitabının ilk iki bölümüne yazdığı eleştiride ona verdiği yanıt, ırk kavramı etrafında dönmüştür. Polygenesis teorisine karşı olmasına rağmen,⁷⁵ Kant'ın ırk kavramının savunulduğu *Fiziksel Coğrafya* üzerine derslerine katılan Herder, ırkın gerçekliğini açıkça reddetti: "Dünyada ne dört ne beş ırk vardır, ne de birbirini dışlayan çeşitler" (IGM 256; HM 166). Bununla birlikte Herder'in ırkı sorgulaması, Camper'in kafatası ölçüsünün Af-

72. Timothy Lenoir, "Teleology Without Regrets. The Transformation of Physiology in Germany: 1790-1847", *Studies in the History of Philosophy and Science*, 12, 1981, ss. 307-8.

73. Bu pasaj Girtanner için önemliydi. *Über das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte*, s. 20'de alıntıladi bu pasajı.

74. J. H. Bernard, *Critique of Judgment*'da, New York: Hafner, 1951 s. 269.

75. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Werke in zehn Bänden 4, Frankfurt: Deutscher Klassiker, 1994, s. 11.

rikalıları ve Kalmukları maymuna Avrupalıların olduğundan çok daha fazla benzer bir yere koyan çalışmalarından alıntı yapmaktan alıkoymadı onu. Bu çalışmalara göre Avrupalıların kafatası ölçüleri, doğanın yaratımının çeşitlerini sözde ayırt etme aracıydı, çünkü bu ölçüler insanlarda güzelliğin en mükemmel biçimine yaklaşıyorlardı (IGM 134-35; HM 84). Ancak Herder ırk dilinin bölücü olduğuna inanıyordu. Irk kavramını şöyle eleştirdi:

Doğa maymunları pek çok sayıda türlere ve çeşitlere ayırmıştır. Ve bunları mümkün olduğu kadar dağıtmıştır. İnsanoğlu kendini onurlandır! Ne pongo ne de gibbon senin kardeşin değildir. Maymunla kardeş olamazsın. Ama Amerikan Yerlisi ve Zenci kardeşindir. Bu yüzden onlara zulüm etmemelisin, onları öldürmemelisin ve onlardan çalmamalısın. Çünkü onlar da senin gibi insan (IGM 255; HM 166. Çeviri farklılaştırılmıştır. R. B.).

Herder halkları ve milletleri yeniden tarihin temel birimi yapmıştır. Onları öncelikli olarak kültürel terimlerle kavradığı halde, çalışmaları arasında halkların ve milletlerin biyolojik temeli de bir yana bırakılmamıştır. "Milletin orijinal kökensel karakteri"nden (*die ursprüngliche Stammgebilde der Nation*)⁷⁶ söz ettiği yerlerde bu durum açıkça görülür. Herder'in değişik insanların farklılığına Kant'tan daha çok saygısı vardı. Her halkın insanlık fikrine kendi doğal eğilimleri ölçüsünde katkıda bulunduğu inanıyordu.⁷⁷ Kant insanların dört ya da beş değişik türe ayrıldığını savunurken, Herder halkların çeşitliliğinin anlaşılması gerektiğini savunuyordu. Kant renk farklılıklarını vurgularken Herder bir süreklilik görüyordu. İnsanların "genel görünümlerinin ve tenlerinin geçişliliği"nden (IGM 256; HM 166) söz ederken, daha çok bilgi sahibi olsak, "insan resmindeki gölgeleri hiçbir boşluk bırakmaksızın doldurabileceğimizi," savunuyordu (IGM 231; HM 474).⁷⁸ Kant, ırkların birbirinden farklılığını sürekli var kalan bir şey olarak görürken, Herder "farklı halkların karakterlerinin doğanın akışı içinde yavaş yavaş yitip gideceğini," düşünüyordu (IGM 685; HM 474).

76. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, M. Bollacher (haz.), Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1989, ss. 255-56; çev. T. Churchill, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, New York: Bergman, yeniden basım, s. 166. Bundan böyle IGM ve HM.

77. R. Bernasconi, "Ich mag in keinen Himmel wo Weisse sind", *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae* (Tokyo), c. 13, ss. 69-81.

78. Blumenbach aynı nokta üstünde ısrar etti. *De generis humani varietate nativa* (1776), ss. 40-41 ve 50; İngilizce çev. *On the Natural Varieties of Mankind*, ss. 98-99 ve 107. Bkz. *De generis humani varietate nativa* (1781), ss. 48-9 ve 64.

Herder ve Kant, insan tarihinin hiçbir şeyin nedensiz olarak var olamayacağı şeklindeki doğa anlayışından hareketle yazılması gerektiği konusunda görüş birliği içindeydiler. Kant'ın nüvelerin veya tohumların (*Keime*) rolüyle ilgili söyledikleri konusunda ise ayrılıyorlardı birbirlerinden. Herder, *Fikirler*'inin ilk bölümünde şöyle yazmıştır:

Hiçbir gözün şimdiye kadar görmemiş olduğu, yaratılıştan beri hazır beklemekte olan önceden yapılanmış tohumlar: Bir yaratığın varoluşunun ilk anından itibaren gözlemlediğimiz her şey etkin *organik güçler*'dir (IGM 171; HM 111).

Herder'in *Fikirler*'inin ilk bölümünü eleştirirken Kant bu görüş ayrılığından söz etmekle yetindi ve Herder'i zaten bulanık olan bir şeyi daha da bulanık hale getirmekle suçladı (AA VIII 48 ve 53-54; OH 31 ve 37). Herder'in ırkı açıkça reddettiği ikinci bölümün eleştirisinde ise Kant tartışmayı daha doğrudan bir şekilde ele aldı: Herder içsel, hayatı ilkenin kendini iklim gibi dışsal koşullara göre değiştirdiğini itiraf etmişti. Kant, eğer bu adaptasyonlar belli sayıda değişimle sınırlı kalıyorlarsa ve bir kez oluştuysa mı, orijinal formlarına ya da başka bir hale dönmüyorlarsa, o zaman, tartışmalı olan nüveler dilini ve ırk kavramının kalbinde yer alan orijinal eğilimler konusunu yeniden gündeme getirmenin meşru olacağını öne sürdü (AA VIII 62; OH 48). Benim iddiam şudur: Herder'in ırk konusunda Kant'la girdiği tartışmanın niteliği ırk kavramının nihayet belli bir kesinlik kazandığının göstergesidir. Nasıl Herder Kant'a saldırırken bile, okuyucularını farklı halkların çeşitliliği ile ilgili olarak daha fazla bilgi edinmek için, övgü dolu sözlerle Buffon'un ve Blumenbach'ın eserlerine gönderiyorsa –belki de bunun nedeni, onların kavramsal donanımlarının Kant'inkinden daha az belirleyici olmasıdır– Kant da Herder'in kalıtsal renk temelinde yapılan sınıflandırmaya karşı duyduğu düşmanlığı onun daha henüz "açıkça belirlenmiş bir ırk kavramına" (AA VIII 62; OH 47) sahip olmamasına bağlıyordu.

Kant tarihin ırkları birleştirebileceğine ve doğanın kurmuş olduğu biyolojik ayrımları kırabileceğine inanmıyordu (AA VIII 367; OH 113). Bunun nedeni, Birleşik Devletler'de sonradan kabul görmüş olan bir damla siyah kanın insanı siyah ırka ait hale getirdiği görüşü değildi. Aksine Kant, ırklar arası karışımın her iki ebeveynin de özelliklerini taşıyan ve her iki ırka da ait olan çocuklar meydana getireceğinden emindi (AA VIII 165). Ama ırkların karışmasına karşıydı. Akademie

Augabe'de bulunamayan ve hiç yayımlanmamış el yazmasında Kant ırkların birbirine karışmasının "kötü ırkı" iyileştirmeksizin "iyi ırkı" alçaltacağına dikkat çeker. Bu el yazmasını bulan Alexis Philonenko iyi ve kötü ırk terimlerini doğaya daha çok ya da daha az adapte olmuş ırklar şeklinde anlamakta haklı olsa bile, bu belge ırklar arası melezleşmeyi şiddetle kınayan bir belgedir. Kant bu konuda oldukça netti: "Meksika Valisi, İspanya Mahkemesi'nin ırkların karışmasını olumlayan düzenlemesini bilgece bir kararla yürürlükten kaldırmıştır," diye yazar.⁷⁹ Benzer bir şekilde, *Pragmatik Bakış Açısıyla Antropoloji*'de, değişik ırkların karakterleri tartışması bağlamında Kant, "Şu kadarını söyleyebiliriz ki (yaygın fetihler sonucu) soyların (*Stamme*) karışması yavaş yavaş onların kendilerine özgü karakterlerini yok etse de, bu sözde hayırseverliğin insan ırkına bir yararı yoktur" (AA VII 320) demiştir.⁸⁰ Kant için ırkların ayrımının şimdiki durumu, ırklar arası melezleşme olmadığı sürece, sürekli ve ortadan kaldırılamaz bir şeydi (AA VIII 105). "Eğer Takdiri İlâhi ırkların bölünlenmesini istemişse, onların ayrı tutulması gerektiğini kastetmiştir" görüşünü savunuyor gibi görünmektedir Kant.

Kant ırkçılığın klasik hamlelerinden birisini yapar gibi görünmektedir. Buna göre, hâkim grup bir yandan diğerlerine "Bizim gibi ol" diye ısrar ederken, öte yandan da bunu imkânsız hale getirecek koşulları sağlamlaştırır. Kant, Buffon'un yeniden eski haline kavuşturmak (*réintegration*) diye adlandırdığı görüşe ya da doğaya daha iyi adaptasyon olanağı verecek başka bir görüşe bütün kapılarını kapatmıştı. "Felsefede Ereksel İlkelerin Kullanımı Üzerine" isimli makalesinde, Amerika'da ve İngiltere'de bulunabilecek, özgürleştirilmiş binlerce zenci arasında bir tane çalışan zenci örneği bile yoktur" (AA VIII 174 not) demiştir. Kant, "Siyahlar gibi Amerikan Yerlileri de kendi anayurtlarında ihtiyaç duydukları çalışma güdüsünün daha fazlasını diğer iklimlere taşıyamamışlardır. Onlardaki bu içsel eğilim, gözle görülür olan dışsal eğilimler kadar az gelişebilir" diye sürdürür tartışmasını. Bu çok bildik önyargılar, ırkların biçimlenmesiyle, doğaya daha iyi adaptasyon yeteneğinin yok olmuş olduğunu savunan görüşü desteklemeye yararlar. Ancak Kant'ın ırkların karışmasını aşağılayan, onun tarih felsefesine etkisi açısından en belirleyici cümlesi şudur:

79. Alexis Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris: Vrin, 1986, s. 178.

80. Mary J. Gregor çevirisi ile I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, s. 182.

İrkların kaynaştırılması önerilmeli mi? İrklar birbiri içinde erimezler ve eritilmemelidirler. Beyazlar alçalırlar. Çünkü her ırk Avrupalıların geleneklerine ve ahlaki değerlerine uyum sağlayamaz.⁸¹

İrkların karışması diye anlaşılabilecek şeye karşı çıkış açıkça Kant öncesine dayansa da, bunun asıl nedeni biyolojik olmaktan çok sosyo-politiktir. Kant ırkların karışmasına karşı yeni bir argüman öne sürmemişse de, bu sava o güne kadar sahip olmadığı bir kesinlik kazandırmıştır. Çünkü kendi içinde ırkların karışmasına zaten karşı olmayı barındıran bir ırk kavramı geliştirmiştir.

Bilimsel anlamda ırk kavramının, ilk kez Amerika ya da İngiltere'de değil de Almanya'da geliştirilmiş olması, buna yol açan şeyin köle sahiplerinin çıkarları olmadığını doğruluyor. İrk kavramının gelişmesine neden olan şey, Kant'ın kendi yazılarının da gösterdiği gibi, sınıflandırmaya duyulan ilgi ve monogenesisi teorik olarak savunma çabasıdır. Monogenesis teorisinin gördüğü ilgi, büyük ölçüde onun Kitab-ı Mukaddes'in açıklamasına uygun olmasından kaynaklanıyor. Ancak monogenesis aynı zamanda "insan kardeşliği" ülküsüne de hizmet etmiştir. Öyle ki, on sekizinci yüzyılın sonundaki tartışmalarda ırk fikri köleliğe karşı olanlara bir kaynak teşkil etmiştir. Polygenesis de köleliği savunanlara hizmet etmiştir. Halbuki polygenesis-monogenesis tartışmasının köleliği savunmak ya da ona karşı olmakla zorunlu bir ilişkisi yoktur. Monogenesis teorisi için insan türleri arasındaki başarılı bir melezleşme ilk başta hayati bir önem taşımasına rağmen, ırkların karışmasına olan muhalefet ırk kavramının teorik yapısına işlemiştir. Takdiri İlâhi, ırkları insanlar sonradan bozsunlar diye yaratmış olamazdı. On dokuzuncu yüzyılda polygenesis teorisi Birleşik Devletler'de önce köleliği savunmak için, sonradan da köleliğin kaldırılmasının etkilerini denetlemek için değişikliğe uğrayacak ve daha önyargılı bir yapı kazanacaktı.⁸² O tarihte artık ırk terminolojisi öyle oturmuş bir haldeydi ki tartışmalar ırk kavramının monogenesis savunucularının anladığı biçimde tutarlı olup olmadığı konusunda değil, ırkın tek-kökenli mi yoksa çok-kökenli mi olduğu konusunda yapılıyordu. Bununla birlikte, insanın yaratılışı konusundaki

81. Ernold Kowalewski (haz.), *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Donha-Wundlacken*, Münih: Rosi, 1924, s. 364.

82. Bkz. örneğin J. H. van Evrie, Horton and Co., 1868, ss. 23-24 ve Alexander Winchell, *Preadamites; or a Demonstration of Man Before Adam*, dördüncü basım, Chicago: S. C. Griggs, 1888.

anlaşmazlıklar, ırk kavramının, Kant'tan aldığı özel şekle sahip olarak inşa edilmesine yol açtıysa da, işin içinde daha pek çok faktör rol oynuyordu. Kölelik acil bir konu değildi ama Avrupa'daki doğa tarihçileri ve felsefeciler gitgide daha çok bu tartışmaları gözönüne alarak seyahatnamelere dayanan makaleler yazıyorlardı. Daha da önemlisi, siyahlık olgusu karşısında beyazlar, başka ırklarla olan ilişkilerinde yaşamadıkları aşırı bir şaşkınlık ve hatta iğrenme duyuyorlardı. Bu o kadar akıldışı bir tepkiydi ki, sanki on sekizinci yüzyıl Avrupa düşüncesi onu doğanın erekselliğinin ayrıcalıklı bir örneği haline getirerek gösterebiliyordu sadece...

HEGEL ASHANTİ MAHKEMESİNDE¹

HEGEL, dünya tarihini bir mahkeme (*Gericht*), bir dünya mahkemesi (*Weltgericht*) olarak adlandırmış ve *Dünya Tarihi Üstüne Dersler*'inde Afrikalıları yargı önüne çıkararak onları barbar, yamyam, zihinleri fetişlerle dolu, bir tarihten ve özgürlük bilincinden yoksun insanlar olarak yargılamıştır.² Hegel'e göre, en önemlisi de, Afrikalıların "kültürün (*Bildung*) bütünlüğü için gerekli olan unsurların tümünden" yoksun olmalarıdır (VPW 214; LPW 174). Afrika'ya yapılan bu ağır eleştiriyi yüzleşmek zorunda kalan Hegel uzmanları kendi aralarında ikiye ayrıldılar: Hegel'in Afrika'yla ilgili tartışmasını felsefi açıdan ele alınmaya değer bulmayan ve bu tartışmanın unutulmasının en iyisi olacağını düşünenler ve bu makaleden alıntı yapmış olup da, bu kadar aşırıya kaçmış bir metin karşısında daha ne söylenebileceği konusunda belirsizliğe düşenler. İki yaklaşımın da ortak noktası bu tartışmanın hem Hegel'in felsefesi hem de on dokuzuncu yüzyılın başında geçerli olan Afrika söylemi içindeki yerini sorgulamamalarıdır. Hegel'in, Af-

1. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, 340. ve 341. Bölümler; İngilizce çev. H. B. Nisbett, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, ss. 371-2. Bundan böyle Almanca basıma GPR, İngilizce basıma PR kısaltmalarıyla gönderme yapılacaktır.

2. Hegel'in derslerinin hem Eduard Gans'ın yayımladığı ilk basımını hem de daha iyi bilinen, 1840'ta Karl Hegel tarafından elden geçirilmiş ve birçok defa yeniden yayımlanmış olan basımını inceledim. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin: Ducker und Humblot, 1837, ve *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Frankfurt: Suhrkamp, 1970; İngilizce çev. J. Sibree, *The Philosophy of History*, New York: Dover, 1956. Bununla birlikte, Afrika'nın en kapsamlı şekilde ele alınışı yukarıda sözünü ettiğimiz yayınlardan daha iyi olduğu düşünülen şu basımda bulunur: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band 1: Die Vernunft in der Geschichte. Hrsg. J. Hoffmeister, beşinci basım. Hamburg: Felix Meiner, 1955; İngilizce çev. H. B. Nisbett, *Lectures on the Philosophie of World History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975. Bundan böyle eserin Almancasına VPW, İngilizcesi-

rika'yı dünya tarihinin diyalektiğinden dışlayarak, Afrika hakkında söylediği şeyleri bir anlamda sistemin alanı dışında tutmuş olduğunu ileri sürmek de mümkündür belki. Öyleyse, felsefi olmayan niteliği bizzat Hegel tarafından da kabul edilmiş bir yaklaşımın özgül ayrıntılarından çok, bu dışlamanın ardında yatan kararı incelemek gerekecektir. Ancak ben yine de Hegel'in açıklamasının o özgül ayrıntılarına dikkat çekmek istiyorum. Afrika'yı dışlamak şöyle dursun, Hegel ona çok büyük bir dikkat ve özen göstermiştir. Eğer dediği gibi Afrika "tarihsel açıdan kendine has bir ilginçliğe sahip değilse" (VPW 214; LPW 174), neden Hegel onu keşfetmek için bu kadar ısrar etmişti?

Bu makalede Hegel'in Afrika'ya karşı verdiği hükme getirilmiş bildik bazı itirazları tekrarladıktan sonra rolleri değiştirip bu kez Hegel'i mahkeme önüne çıkardım. Daha açık bir ifadeyle, yaptığı açıklamanın büyük bir bölümünün Ashantileri hedef aldığı düşünülürse, Hegel'i, delilleri nasıl kullandığının sorgulanabileceği tek yer olan Ashanti mahkemesinin önüne çıkarmak için, Ashantiler hakkında bilinenleri, özellikle de Hegel'in bildiklerini ya da bilmesi gereken şeyleri kullanacağım. Bu incelemenin sonuçları, Hegel'in kendi adalet sistemini Afrika'ya nasıl uyguladığının bir açıklamasını yapmayı oldukça acil bir ihtiyaç haline getirmektedir. Bunu da makalenin ikinci bölümünde yapmaya çalışacağım. Üçüncü bölümde ise Hegel'in Afrika'nın tarihsel olmadığı önermesinin yorumuna geri döneceğim ve bu iddiayı Hegel'in sistemi içindeki yerine oturtuktan sonra bundan ne gibi sonuçlar çıktığını göstereceğim.³

ne LPW kısaltmalarıyla gönderme yapılacaktır. Zaman zaman Nisbett'in çevirisini değiştirdim ve değişikliğin özellikle çarpıcı görüldüğü yerlerde, yaptığım değişikliği de belirttim. Makalemin yazımını bitirmemin ardından Hegel'in 1822/23'te verilmiş olan dersleri yayımlandı. Ancak Hegel bu derslerde Afrika'yla ilgilenmemiştir: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Karl Heinz Ilting, Karl Brehmer ve Hoo Nam Seelman (haz.), Hamburg: Felix Meiner, 1996. Bkz. Heinz Kimmerle, "Hegel und Afrika: Das Glas zerspringt", *Hegel Studien* 28, 1993, ss. 307-8. Henüz Hegel'in dünya tarihi üstüne verdiği derslerin Afrika'nın ele alındığı yıllara ait olanlarının yer aldığı bir yayının bulunmadığı göz önünde tutularak, makalemdaki savların bazılarının sürmekte olan bir çalışmanın hazırlık aşamasına ait oldukları unutulmamalıdır.

3. Bu makale, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl seyahat literatürünün akademisyenler tarafından bir ırk söylemine dönüştürüldüğünü ve bu söylemin, tarih felsefesine bağlanarak, on dokuzuncu yüzyılın yıkıcı ve şiddetli sömürgeciliğini meşrulaştırmak için kullanıldığını göstermeyi amaçlayan ve henüz sürmekte olan bir araştırma projesinin bir parçasıdır.

I

Son yıllarda Hegel'in Afrika'yla ilgili görüşlerini eleştiren geniş bir literatür ortaya çıktı. Ancak bu, onu savunanların bulunmadığı anlamına gelmiyor. Bunun için, Duncan Forbes'in 1975'te çıkan *Hegel'in Dünya Tarihi Felsefesi Üstüne Dersleri*'nin "Giriş"indeki notunu anımsamak yeterli. Forbes şöyle yazmış:

Hegel'i kibirli bir Avrupa-merkezci ya da Batı-merkezci olmakla eleştirerek kendi açık fikirliliğini göstermek moda oldu. Bunun en son örneği W. H. Walsh'm *Hegel'in Politik Felsefesi* adlı eseridir... Ancak Hegel'in bakış açısı en geniş anlamıyla doğru değil midir? Ya da en azından dünya tarihi kendini daha açık bir şekilde gösterene kadar beklemek gerekmez mi?⁴

Bu iki soruyu birbirinden ayıran büyük uçurumu bir yana bırakırsak, Walsh'ın Forbes'in sözünü ettiği yazısında yaptığı eleştirinin aşırısına kaçtığı kesinlikle söylenemez. Walsh, Hegel'in Afrika'yı ele alış biçiminin "ılımlı bir ifadeyle pek de sempatik olmadığı"nı belirtmiş ve bu sözlerine, Hegel'in "Afrika'daki Zenci toplumunu resmedişinin iç açıcı olmaktan uzak" olduğunu eklemiştir.⁵ Walsh, Hegel'i ırkçı damgası yemekten kurtarmış ve *Tin Felsefesi*'nin *Ansiklopedi* versiyonunun başında bulunan tartışmasını yok sayarak, Hegel'in "insanları aşağı ve üstün ırklar biçiminde ikiye ayırmak gibi bir eğilimi olmadığı" konusunda ısrar etmiştir.⁶ Walsh, çok zorlansa, Hegel'in tarih anlayışının "modern Avrupa insanının başarı öyküsü" olduğunu söylemeye meylederdi muhtemelen. Ama eğer "pek de ılımlı olmayan bir şekilde ifa-

4. Duncan Forbes, *Introduction, Lectures on the Philosophy of World History*, s. xxii, not.

5. W. H. Walsh, "Principle and Prejudice in Hegel's Philosophy of History", *Hegel's Political Philosophy*, Z. A. Pelczynski (haz.), Cambridge: Cambridge University Press, 1971, ss. 181-98.

6. Burada hedefim Hegel'in ırkçı olduğu suçlaması üstünde yoğunlaşmak değil. ırkçı varsayımların yaygınlığı ve onları yoketmekteki zorluk beni daha çok ilgilendiriyor. Bununla birlikte Walsh'a karşı çıkarak şunu söylemek gerekir: Güney Amerika yerlilerinin "akılsız" (*geistlos*) ve eğitim (*Bildung*) alabilme kapasitelerinin çok az olduğunu söylediği bağlamda, Hegel, Güney Amerika yerlilerinin aşağılığının (*Inferiorität*) boy dahil her bakımdan geçerli olduğundan bahsetmektedir. Bernard Bourgeois'nın Hegel'in biyolojik ön-belirlenmişliği (*biological predeterminism*) savunmadığı için ırkçı olmadığı şeklindeki savı, ilgilenmemiz gereken tek ırkçılık türünün bundan ibaret olduğunu varsaymaktır. Üstelik Bourgeois "hümanizm" terimini, hümanizmin ırkçılıktan azade olduğu apaçık ortadaymış gibi kullanmaktadır. *Etudes hégéliennes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1992, ss. 246-8, 255 ve 269.

de etmek" gerekirse, Hegel'in "kibirli bir edayla beyaz Anglo-Sakson protestanların üstünlüğünü varsaydığını" söylemek durumundayız. Walsh'ın "Anglo-Sakson" terimini kullanmasının önemi, ki bu aslında Hegel'in *germanisch* diyebileceği şeye Walsh'ın yaptığı bir uyarlamadır, tam da Forbes'in onayladığı şeyi ima etmesinde yatıyor. Hegel'in bakış açısı tamamen yabancı ya da geçmişe ait bir şey değildir. Üstelik, sorun bu durumun içerdiğinden çok daha vahim boyutlardadır. Hegel okuru, bu sayfalardaki tavırlara ve sonuçlara mesafeli davranmak istese bile, bunu basit bir beyanla yapamayacaktır. Asıl sorun, Walsh'ın gayretkeşlikle hafifleterek söylediği şeyi meselenin özüne daha uygun bir hale getirmek de değildir. Her okur bu tartışmaya kendisinin ne kadar bulaştığını görmek zorundadır. Eğer ortada bir Avrupa-merkezcilik varsa o zaman bunun hâlâ ne kadar yaygın olduğunun farkında olmak gerekir.⁷

Hegel'in Afrikalı ve Afrikalı-Amerikalı eleştirmenlerinin yazdıklarına dönüp bakar bakmaz meselelerin Avrupalı yorumcuların şimdiye kadar fark ettiklerinden çok daha karmaşık olduğu açıkça görülür. Avrupalı yorumcuların çoğu, Hegel'in Afrika'yı "Avrupalı Afrika", Sahra çölünün kuzeyindeki sahil şeridi, "Asya ile sıkı sıkıya bağlantılı olan" Nil bölgesi ve esas Afrika (*das eigentliche Afrika*) (VPW 213; LPW 173) olarak bölümlenmesini, basit bir şüpheden biraz daha fazla bir tepkiyle de olsa kabul etme eğilimindedirler. Örneğin Walsh, Mısır'ın Afrika tarihi yerine Pers imparatorluğu tarihine dahil edilmesinin "tuhaf" göründüğünü söylemiştir.⁸ Afrikalı bakış açısıyla yazılmış eleştirilerin Afrika'nın bu şekilde bölümlenmesini sorgulamalarına şaşkınlık gerekmiyor.⁹ Afrika'nın bir bütün olarak icat edilişi, en az benzer diğer

7. Hegel'in bazen, basbayağı Avrupa-merkezciliğin örnekleri gibi görünebilecek temirlere nesnel bir temel kazandırmaya çalıştığı akıldaki tutulmalıdır. Örneğin, Avrupalıların Avustralya ve Amerika'yı tarihlerinin geç bir aşamasında tanımlarından ötürü kullanılmaya başlanmış olan "yeni dünya" terimini kendisinin bu yüzden kullanmadığını belirten ısrarla. "Yeni dünya yalnızca görelî olarak yeni değildir, hem fiziksel hem de politik bakımlardan tamamıyla özel bir karaktere sahip olduğu için mutlak bir biçimde yenidir" (VPW 199; LPW 162). Yeni dünya için kullanılan "fiziksel olgunlaşmamışlık" teriminin diğer açıklamaları için bkz. Antonello Gerbi, *The Dispute of the New World*, çev. Jeremy Moyle, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1973.

8. W. H. Walsh, "Principles and Prejudice," s. 185.

9. Örneğin, Molefi Kete Asante, *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*, Trenton, NJ: Africa World Press, 1990, s. 33. M. B. Ramose, "Hegel and Universalism: An African Perspective", *Dialogue and Humanism*, 1991, s. 82 ve L. Keita, "Two Philosophies of African History: Hegel and Diop", *Presence Africaine*, 91, 1974, ss. 41-8. Hegel'in eğer Afrika bölümlenmesini sonuna kadar savunmasaydı ne kadar kolayca çürütülebileceğini gö-

kurgular kadar sorunlu olsa da, Afrika, Avrupalıların inanmaya eğilimli olduklarından çok daha az bölünmüştür. Afrika'nın farklı bölümleri arasında bir bağlantı olmadığı görüşü, Avrupalıların Afrika'nın bazı bölümlerini nüfuz edilemez bulmaları sayesinde ayakta kalabilmişti. Afrika'nın farklı bölümleri arasında artık bir bağlantı kalmadığı doğru olsaydı bile (VPW 213; LPW 173) –ki aslında Muhammedciliğin yayılmasından dolayı bunun doğru olmadığını da biliyordu (VPW 217; LPW 177)– Antik Mısır'ın Afrika'nın diğer bölümleriyle yakın ilişkileri olduğu tezinden neredeyse kesinlikle haberdardı Hegel.

Hegel'in, kendi tezine hizmet etmek adına, Afrika'yla ilgili tartışmasına açıkça karşı örnek olabilecek her şeyi dışlaması, yaptığı çalışmanın herhangi bir şekilde değerlendirilmesi açısından olduğu gibi Avrupalının Afrika'yı anlamasının tarihi açısından da kesinlikle büyük bir önem taşır. Hegel'in kaynaklarını nasıl kullandığının incelenmesi daha da aydınlatıcıdır. Burada sorulması gereken sorular şunlar: İlk, Hegel hangi kaynakları kullanmıştır ve yaptığı açıklama bu kaynakları ne ölçüde sadakatle yansıtır? Bu soruya verilecek yanıt, Hegel'in Afrika'yı sunuşunda bir çarpıtmanın –hatta belki de sistematik bir çarpıtmanın– kanıtının bulunup bulunmadığı sorusunu ele almamıza hizmet edecektir.¹⁰ Elbette, Hegel'in kullanabileceği ama kullanmadığı diğer önemli kaynakların varolup olmadığı sorusunu da sormak gerekir. Bu sadece Hegel'in çalışmasının kendi zamanının en iyi malumatını yansıtır yansıtmadığına dair bir soru değildir; aynı zamanda onun hem kaynaklarını hem de ilgisini yönelttiği başlıca nesneleri seçme ilkesinin de sorgulanmasıdır. İkincisi, şu anda elimizde, hem Hegel'in hem de çağdaşlarının bize sundukları açıklamaları düzeltmemizi sağlayacak hangi bilgiler bulunmaktadır? Hegel'in açıkla-

ren Avrupalı bir yazar, Christian Neugebauer olmuştur. Bkz. "The Racism of Hegel and Kant", *Sage Philosophy*, H. Odera Oruka, Leiden: E. J. Brill, 1990, s. 261.

10. Hegel'in *Din Felsefesi Üstüne Dersler*'inin İngilizce basımında Peter Hodgson Hegel'in Eskimoların, Afrikalıların, Moğolların, Çinlilerin ve Amerikan yerlilerinin dini ele alırken "gerçek bir fenomenolojik ciddiyet" örneği verdiğini iddia etmiştir. "Bu dinleri basitleştirmek ya da gülünçleştirmek eğilimleri Hegel'e değil, kullandığı ve çoğunlukla kelimesi kelimesine alıntılandığı kaynaklara aittir. Hegel, yaşadığı zaman içinde, derisi beyaz olmayan insanlara karşı duyulan önyargılardan muaf değildi; ancak onun Doğu ve Afrika dini ve kültürü karşısında büyülenmiş olduğu da eserlerine açıkça yansımıştır." *Lectures on the Philosophy of Religion*. c. II. *Determinate Religion*, Peter C. Hodgson (haz.), Berkeley, University of California Press, 1987, s. 272, not 108. Bundan böyle LPR II kısaltmasıyla gönderme yapılacak. Makalemin birinci bölümünün hedeflerinden biri bu değerlendirmeye karşı çıkmaktır.

masının güvenilir olup olmadığı sorusu önemlidir; Afrika tarihinin bugüne kadar inanılmaz bir biçimde ihmal edildiği göz önünde bulundurulursa, Hegel'in ve çağdaşlarının anlattıkları hikâyenin ne dereceye kadar el değmemiş kaldığı sorusu her zaman sorulmaya devam edilmelidir. Diğer bir deyişle, Hegel'in ve yorumlarının dayandığı seyahat notlarının okuyucusunun, durup da okuduğu üstüne düşündüğü anda, hem Hegel'e hem de kendisine sorması gereken soru şudur: Kafasında belli bir Afrika imgesiyle, ve şu anda sorulan sorudan önce pek farkına varmadığı halde, Avrupa ve tarih hakkında bu imgeye çok daha yakından bağlı olan belli bir kavramsallığı korurken, Hegel'in bu açıklamasının ne kadar etkisi altındayız?

Şimdiye kadar Hegel'in kaynaklarını nasıl kullandığıyla ilgili sistematik bir çalışma yapılmadı. Bir yorumcu, Shlomo Avinieri, Hegel'in Asya dünyasını Avrupa şeması içine koyarak Avrupalı olmayan dünyayı tarih felsefesi içindeki marjinalliğinden kurtaran ilk Avrupalı düşünürlerden biri olduğunu iddia ederken, "Hegel'in Afrika'yla ilgili kapsamlı bir okuma yaptığını gösteren birkaç pasaj vardır, ancak bunlar geliştirilmeden kalmıştır," diye yazmıştır.¹¹ Evrensel Tarih projesi daha Hegel'den önce bir kurtuluş tarihi olmaktan çıkarak dünya hakkında bilinenin bir kaydı –ve utanmazca Avrupalı bakış açısıyla tutulmuş bir kaydı– olduğu oranda Avinieri'nin Asya için söyledikleri ne kadar haksızsa, Hegel'in Afrika okumasının kapsamıyla ilgili değerlendirmesi de o kadar abartılıdır elbette. Misyonerlerin, kâşiflerin ve hükümet görevlilerinin seyahat notları, eğitilmiş kesimler arasında popüler eğlence kaynaklarıydı. Hegel'in Afrika hakkında ne kadar okuduğu tamamen bilinmemekle birlikte, benim hâlâ sürmekte olan ve bir ön çalışma niteliği taşıyan incelemelerimin gösterdiği, Hegel'in Afrika hakkında Avinieri'nin düşündüğünden çok daha az okumuş olduğudur. Hegel'in yaşadığı zamanın ölçüleri içinde, Afrika hakkında okuduğu kitapların sayısı şaşırtıcı olmaktan uzaktır. Hegel, Berlin Üniversitesi'nden meslektaşı Karl Ritter tarafından yazılmış olan Afrika incelemesini çok övmüştür; ancak bu inceleme de Hegel'in başlangıçta yaptığı coğrafi Afrika bölümlemesinin kaynağı olabilir yalnızca, bu bölümlemenin daha sonra ortaya konmuş ayrıntılarının kaynağı değildir (VPW 212-3; LPW 173).¹² Hegel'in çalışması büyük ölçü-

11. Shlomo Avinieri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974, s. 223.

12. Karl Ritter, *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte der Mens-*

de Giovanni Antonio Cavazzi'nin, on yedinci yüzyılda yazılmış, *Kongo, Matamba ve Angola'da Hükümdarlığın Tarihsel Betimlemesi*'ne dayanmıştır.¹³ Kuşkusuz Hegel, T. E. Bowdich'in *Cape Coast Kale-sinden Ashanti'ye Misyon* adlı kitabını da –büyük olasılıkla İngilizce-si'nden– okumuştur.¹⁴ Fetişizmle ilgili tartışma, Hegel'in bu konuda

chen oder allgemeine, vergleichende Geographie, Erster Theil, Erstes Buch. Afrika, Berlin: Reimer 1822. Ritter'in Hegel için önemi "gerçek Afrika" tartışmasını önceleyen coğrafya tartışmasıyla sınırlıymış gibi görünmektedir. Ritter, Hegel tarafından kullanılan tüm kaynakları olduğu gibi daha başka kaynakları da kullanmıştır. Ama onun ilgilendiği şey Hegel'inkinden çok farklıydı. İlgi alanları arasında pek az kesişme bulunur.

13. Gio. Antonio Cavazzi, *Istorica descrizione de' tre regni Congo, Matamba, Angola*, Bologna: 1687. Walter Jaeschke, Hegel'in *Din Felsefesi Üstüne Dersler*'ini yayımlarken, Hegel'in Cavazzi'nin kitabında bulup kullandığı belli pasajlara işaret ederek Hegel'in kaynakları hakkındaki bilgimize önemli bir katkıda bulunmuştur. Hegel'in *Dersler*'inin Almanca basımında da Cavazzi'nin kitabının Almanca basımının konuya ilişkin pasajlarına gönderme yapılmaktadır. Benim kitabın Almanca çevirisi üstüne bilgim Jaeschke'nin yaptığı uzun alıntılarla sınırlı. J. A. Cavazzi, *Historische Beschreibung der in dem unteren occidentalischen Mohrenland ligenden drey Königreichen Congo, Matamba, Angola*, çev. Fortunato Maldini, München, 1694 ve G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* Teil 2b, hrsg. W. Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner, 1985. Bundan böyle VPR II olarak belirtilecek. Peter Hodgson, Hegel'in Cavazzi'yi Almanca çevirisinden değil İtalyanca aslından okumuş olabileceğini öne sürer. Bu iddianın gerekçesi, Almanca çevirinin Shingili'nin çiğnediği köklerin Tabs-Wurzeln olduğunu belirtmemesidir. Ne var ki bu iddia, İtalyanca çeviriyle yapılmış bir karşılaştırmaya dayanmamaktadır. *Lectures on the Philosophy of Religion*, c. 2, s. 277, not 118. Hegel'in kendisinden önce Boulanger ve Ritter'in yaptıkları gibi, Cavazzi'yi değil Labat'ı okumuş olması da mümkündür. Labat, kapak sayfasında "İtalyan Cavazzi'den çevrilip Portekizli daha iyi yazarların açıklamalarıyla zenginleştirilmiştir," ifadesiyle tasvir ettiği Fransızca bir kitap çıkarmıştır. Bu ifade, Labat'ın Cavazzi'nin metni üstünde kullandığı özgürlüğü adil bir biçimde betimlemekten uzaktır. Benim sürdürdüğüm araştırma, Hegel'in hem *Tarih Felsefesi*'nde hem de *Din Felsefesi*'nde Cavazzi'den aldığı malumatın çoğunun ve belki de tümünün Labat'ta da bulunduğunu göstermektedir. Bkz. J. B. Labat, *Relation historique de l'Étiopie Occidentale*, Paris: Charles-Jean-Baptiste-Delespine, 1732. Bununla birlikte Labat "tab kökü"yle ilgili bir şey söylemez, bu yüzden Hegel'in hangi basımı kullandığı problemini çözdüğümü iddia edemem. Daha fazla bilgi için 23 no'lu nota bakınız.

14. T. E. Bowdich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, Londra: John Murray, 1819. Benim kullandığım üçüncü basım (Londra: Frank Cass, 1966), ilk basımın fotomekanik bir yeniden basımını içerir. Kitabın D. Leidenfrost tarafından çevrilmiş olan Almanca *Mission der English-Afrikanischen Compagnie von Cape Coast Castle nach Ashantee* adıyla basılmıştır. Weimar, 1820 (iki bölüm halinde yeniden basılmıştır, Viyana: Kaulfuss und Krammer, 1826). Hegel'in İngilizce orijinal eseri kullandığını, 12. bölümdeki "Mr. Hutchison'un Günlüğü"nü alıntılarken Leidenfrost'un çevirisini izlediğinden ve kullandığı ifadenin bir yeniden söyleme değil açıkça bir çeviri olmasından anlamaktayız. VPW 232; LPW 188'i Bowdich'in *Mission* (1820), s. 534 ile karşılaştırınız. Bu karşılaştırma da, Hegel'in, Almanca çevirinin çağdaş bir değerlendirmesine dayandığı varsayımını ikna edici olmaktan uzak bir hale getirir. Bununla birlikte, Hegel'in Bowdich'i İngilizcesi'nden okuduğu iddiası da Hegel'in okuduğunu yeniden dile döktüğü zaman ortaya çıkan tüm aslına uygun olmama hallerini açıklamaya yetmez.

hangi kaynakları kullandığını saptamamıza olanak vermeyecek ölçüde yayılmış ve aynılaştırmıştı. Bildiğim kadarıyla Hegel ne başlıca teorik fetişizm tartışması olan Charles de Brosses'in *Fetiş Tanrıların Kültü*'nü, ne C. de Brosses'in başvurduğu temel kaynaklardan biri olan Bosman'ın *Gine Kıyısının Tasviri*'ni okumuştur.¹⁵ Zaman zaman, Hegel'in, Tuckey'in *Zaire Nehri'ni Keşif Seyahatinin Hikâyesi*'ne başvurduğu ileri sürülmüştür; çünkü Hegel söz konusu eseri Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nden almaya çalışmıştır, ama kütüphaneden kitabı alabildiği kesin değildir. Eğer bulup okuduysa bile bu eserin çalışmalarına çok az bir etkisi olmuştur.¹⁶ Eiyo Kralı'nın hükümdarlığının sonuna geldiğini kendisine üç tane papağan yumurtası sunulup, dinlenmeye ihtiyacı olduğu söylendiği zaman öğrenmesinin öyküsü (GPW 230; LPW 187) Archibald Dalzel'in *Dahomey Tarihi*'nden alınmıştır.¹⁷ Hegel, James Bruce'un Nil'in kaynağını bulmaya çalışmasını anlattığı ünlü hikâyesinden Senaar halkıyla ilgili olarak yaptığı şu açıklamayı da almıştır: Senaalar içinde, görevlerinden biri, meclis devletin yararına olduğuna karar verirse kralı idam etmek olan özel bir memur bulunur (VPW 210; LPW 187); ancak Hegel'in bu kitaptan aldığı diğer şeyler çok azdır.¹⁸ Hegel Herodotus'un Afrika incelemesini de biliyor-

15. Charles de Brosses, *Du Culte des Dieux Fétiches ou parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris: Fayard, 1988. W. Bosman, *Nauwkeurige Beschryving van de Guinese Good-, Tand- en Slave-Kust*, Utrecht, 1704; çev. A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, Divided into the Gold, the Slave and the Ivory Coasts, Londra: James Knapton, 1705.

16. G. W. F. Hegel, *An die Königl. Bibliothek Berlin*, 26 Mayıs 1824, No. 473, *Briefe von und an Hegel*, c. III, Hamburg: Felix Meiner, 1969, s. 45. J. R. Tuckey, *Narrative of an Expedition to Explore the River Zaire*, Londra: John Murray, 1818.

17. Archibald Dalzel, *The History of Dahomey, an Inland Kingdom of Africa*, Londra: T. Spilsbury, 1783, ss. 12-3. Dalzel öykünün kaynağı olarak Robert Norris'i gösterir fakat Norris sahneyi Dalzel ve Hegel'in alıp kullandıkları terimlerle betimlediği halde, papağan yumurtalarından bahsetmez. Robert Norris, *Memoirs of the Reign of Bossa Aha-dee, King of Dahomey, An Inland Country of Guiney*, Londra, W. Lowndes, 1789, ss. 11-2. Dalzel papağan yumurtalarından bahseder, ancak yalnızca Hegel bu yumurtaların sayısının üç olduğunu belirtmiştir. 1890'da yazan A.B. Ellis papağan yumurtaları geleneğinin, "şimdi tamamen bittiği söylenebilirse de", son zamanlara kadar yaşadığını belirtmiştir. *The Yoruba Speaking People of the Slave Coast of West Africa*, Chicago, Benin, 1964, s. 8, not. Peter Morton-Williams karmaşık bir güç dengesinden doğan bu sürecin arkaplanını açıklamıştır. Papağan yumurtası, intihar etmek için kullanılan bir zehirin geleneksel taşıyıcısıydı. "The Yoruba Kingdom of Oyo," *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, Darlly Forde ve P. M. Kaberry (haz.), Oxford: Oxford University Press, 1976, ss. 53-4 ve 67, not 8.

18. James Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile*, ikinci basım, Edinburgh: Archibald Constable, 1805, c. VI. ss. 272-3.

du, hatta oradan Afrika'daki herkesin büyücü olduğu saptamasını almıştı (VPW 220; LPW 179).¹⁹ Hegel'in tartışmalarının başka kaynakları da olabilir. O zamanlar seyyahların gezi notlarını özetleyen derleme ciltlerin yanı sıra seyahat literatürü alanında yapılan geniş değerlendirmeler de bulunmaktaydı.²⁰ Hatta bazı bilgiler Hegel'e kulaktan dolma olarak gelmiş bile olabilir. O zamanlar seyyahların aktardıkları bilgilerin Avrupa'da büyük bir ilgi ve heyecanla karşılanmakta oluşu da bu ihtimali artırmaktadır. Bununla birlikte, fetişizm tartışmasını saymazsak, Ritter'in, Cavazzi'nin, Bowdich'in ve Dalzel'in kitapları Hegel'in hem *Tarih Felsefesi*'nde hem de *Din Felsefesi*'sinde uğraştığı temelin bütününe kapsıyor gibi görünmektedir.²¹ Karşımıza çıkan tek zorluk, Hegel'in Afrika yorumunun muhtemel kaynakları olan bu kitapların onun açıklamalarını birçok durumda desteklemekte başarısız kalmalarıdır.

Bu mesafeden Hegel'in kaynaklarının tam olarak ne kadar güvenilir olduğunu söylemek her zaman kolay değil.²² Hegel zamanının seyahat literatürünü okuyuculara boş yere ümit verecek biçimde "ina-

19. Herodotus II. Kitap, 33. Bölüm, Loeb Classical Library, çev. A. D. Godley, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975, ss. 312-15.

20. Örneğin William Bingley'in *Travels in Africa from Modern Writers with Remarks and Observations*, Londra: John Sharpe, 1819. Bu cilt Ashante yasalarının kralın 3333 kadın almasına izin verdiği olgusuna (s. 284), papağan yumurtaları hikâyesine (s. 301) ve Hegel'in kullandığı daha başka birçok şeye de yer verir. Buna karşın Bruce, Hegel'in kaynaklarından yalnızca bir tanesidir; örneğin kralın celladıyla ilgili olarak anlatılanlar yer almaz burada.

21. Christian M. Neugebauer Hegel'in temel kaynağının "cahillik" olduğunu söyler. Hegel'in kendisinin de kabul ettiği şeyleri (örneğin VPW 213 ve 216; LPW 173 ve 175) hesaba katarsak bu oldukça yerinde bir saptamadır; ama bu, Hegel'in elindeki malumatın araştırılmasını ihmal etmeye yönelik genel eğilimine haklılık kazandırmıyor. "The Racism of Hegel and Kant," s. 262. Molefi Kete Asante gibi dikkatli ve yorulmak bilmez bir eleştirmen bile, Hegel'in suçlanacak kadar cahil mi yoksa cehaleti karşısında alçakgönüllülük göstermeyen bir adam mı olduğuna karar veremediği için eleştirisinde tereddüt göstermiştir.

22. Hegel'in, elinde çok daha yeni eserler bulunduğu halde, neden Cavazzi'nin 140 yıl önce kaleme aldığı kitabına bu kadar dayandığı bir merak konusu olabilir. Ancak Cavazzi'nin kitabının Afrikanistler arasında hâlâ yararlı bir kaynak sayıldığını hesaba katmak gerekir. Emil Torday de uzun yıllar süren antropolojik araştırmalarının ardından fetişizm anlayışını oluştururken Cavazzi'den faydalanmıştır. ("Le fétichisme, l'idolâtrie et la sorcellerie des Bantou occidentaux", *L'Anthropologie*, 39, 1929, ss. 431-54). Burada, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) adlı eserin yazarı, Millesville Üniversitesi'nden John Thornton'a teşekkür borçluyum. Kendisi, Cavazzi'nin el yazmasının İngilizce çevirisinin yeni basımına yazmakta olduğu girişi okumama izin vermekle kalmamış, bu makalenin ilk halini okuyup çok yararlı eleştiriler de yapmıştır.

nılmaz" ve "belli bir görünüm veya ilkedan yoksun" (VPW 217; LPW 176) olduğu için eleştirirken kesinlikle haklıydı. Ancak kendisinin bu literatürü kullanma biçimi onu da sansasyon peşinde olma suçlamasıyla karşı karşıya getirmektedir. Bu suçlama, kaynaklarını kullanırken yaptığı büyük çaplı ve yaygın saptırmalara ilişkin kanıtlarla desteklenmektedir.²³ Ben burada, Hegel'in Ashanti bilgisinin başlıca kaynağı olan Bowdich'in *Misyon* adlı eserini nasıl kullandığı üzerinde duracağım. Bowdich'in kitabının ilk bölümü, onun misyonun liderliğini nasıl üstlendiğini ve görüşmeleri nasıl yürüttüğünü anlatır; ikinci bölüm daha çok bir betimlemedir ve Hutchison'un günlüğünü içerir. Hegel'in metninde Hutchison'a yanlışlıkla Hutchinson olarak gönderme yapılmıştır (VPW 232 ve 271; LPW 188 ve 220) ve daha sonra gelen tüm yorumcular da bu yanlışlığı tekrarlamışlardır.²⁴ O zamanlar bu misyonla ilgili birkaç ihtilaflı nokta olmasına rağmen bunlardan en ciddi olanı, Bowdich'in Ashanti kabilesiyle görüştüğü zaman imzaladığı anlaşmanın kopyasının geri döndüğünde sunduğu anlaşma kopyasından farklı olduğu anlaşıldığında ortaya çıkmıştır.²⁵ Ama öyle anlaşıyor ki, Hegel de Bowdich'ten daha güvenilir bir kopyacı değildi. Basit bir örnekle başlarsak, Bowdich'in "Kral en alt tabakadan en üst tabakaya kadar herkesin altınlarının mirasçısıdır,"²⁶ diye düştüğü kay-

23. Hegel'in *Lectures on the Philosophy of Religion*'unun İngilizce basımının yayımcıları, Hegel'in yüzlerce binlerce yurttaş ve mahpus Afrikalının öldürüldüğünü öne sürdüğüne dikkat çekerek. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, c. II a, s. 201; çev. *Lectures on the Philosophy of Religion*, c. 2, s. 297. Cavazzi'nin kurbanların sayısının yüze yakın olduğunu söylediğine işaret ederler. Aslında bu yalnızca Cavazzi'nin Almanca çevirisinde böyledir. *Historische Beschreibung*, s. 145. Oysa İtalyanca orijinal metin, Labat'ın çokça değiştirdiği metin gibi, bir prensin ya da önemli bir başkasının ölümünde kurban edilen insanların sayısının "yüzlerce" olduğunu belirtir. G. A. Cavazzi, *Istorica descrizione*, s. 123. J. B. Labat, *Relation historique*, c. 1, ss. 400-1. Hegel, Jagas'ı yöneten kadını anlatırken de Cavazzi'yi dramatik bir biçimde yanlış aktarmıştır (VPW 233; LPW 189). Burada kastedilen kişi olan Ndumba Tembo hakkındaki bilgimizin kaynaklarını inceleme fırsatım olmadı, ama John Thorton önemli bir noktaya dikkat göstermemi sağladı: Cavazzi bu kadının etkinliklerine ilişkin çok kötü bir portre çizmişti ama Hegel ondan daha da korkunç hikâyeler anlatmıştı. Bu hikâyeler Cavazzi'nin metninde bulunmadığı gibi, Hegel'in "kadınların devleti" betimlemesi de Cavazzi'nin metni tarafından desteklenemez.

24. Bowdich genç ve hırslı bir maceracı değildi yalnızca. Bilim adamı gibi davranma hevesi de vardı. Daha sonradan *An Essay on the Superstitions, Customs, and Arts, Common to the Ancient Egyptians, Abyssinians and Ashantees*, Paris: J. Smith, 1821. Belki de Hegel bu kitabı okusaydı Mısır'ı Afrika'dan ayırma girişimini yeniden gözden geçirebilirdi.

25. W. E. F. Ward'ın yazdığı "Üçüncü Basım İçin Giriş"e bakınız. *Mission from Cape Coast to Ashantee*, Londra: Frank Cass, 1996, ss. 44-7.

26. T. Bowdich, *Mission*, s. 254. Bkz. s. 249.

dı, Hegel, "Ashantiler arasında kral ölmüş olan vatandaşlarının bıraktığı tüm malların mirasçısıdır," (VPW 229; LPW 187) diye aktarmıştır.²⁷ Daha önemlisi, Hegel Hutchison'dan "Ashanti kralı ölmüş annesinin kemiklerini yıkar," gibi bir ayrıntıyı almış; ama Hutchison, kralın kemikleri rom ve suyla yıkadığını belirttiği halde, Hegel kemiklerin insan kanıyla yıkandığını söylemiştir.²⁸ Sorun, seyyahlarda kendi memleketlerindeki okuyucu kitlesinin merakını uyandırma ve önyargılarını besleme arzusu ve eğilimi olduğu zamanlar daha da şiddetli bir hal alır.²⁹ Seyyahların, egzotik davranışlara ilişkin öyküler bulma arzusu, bu öyküler halka aktarılınca tatmin oluyordu. Bu, özellikle yamyamlık suçlamasıyla ilgili olarak geçerlidir. Oysa ki bu noktada Thomas Winterbottom'un yamyamlık üzerine 1803'te yaptığı gözlemi aktarmamız yerinde olur:

Bu iğrenç uygulamanın ne Sierra Leone bölgesinde ne de bu bölgenin kuzeyinde ve güneyinde yüzlerce fersah uzayıp giden sahil boyunca görüldüğünü ve yerliler arasında bunun bir zamanlar âdet olduğunu gösteren bir geleneğin bulunmadığını güvenle söyleyebiliriz: Yalnızca adını bilecek kadar az tanıdıkları, uzaklarda yaşayan diğer kabileleri yamyamlıkla suçlamakta hiç tereddüt etmedikleri halde, konuyla ilgili tek tek sorgulandıkları zaman dehşetle irkilmekte-dirler.³⁰

Bowdich, yalnızca savaş sonrası törenlerine atıfta bulunarak Ashanti kabilesini yamyamlıkla suçlamıştır. Hiç düşman öldürmemiş olanlar, içindeki bileşenlerden biri düşmanların kalplerinden oluşan özel bir karışımın bir parçasını yerlerdi.³¹ Bu uygulamayla ilgili bilgilerin bü-

27. Hiç de şaşırtıcı değil ama Bowdich gerçeğe Hegel'den daha yakındı. Ne var ki her ikisi de doğruyu yakalayamadılar. Bkz. R. S. Rattray, *Ashanti Law and Constitution*, New York: Negro University Press, 1969, ss. 107-9, ve *Ashanti*, Oxford: Oxford University Press, 1923, s. 226. Ivor Wilks, *Forests of Gold*, Athens, Ohio University Press, 1993, ss. 147-50.

28. T. Bowdich, *Mission*, s. 420. Krş. VPW 232 ve 271; LPW 188 ve 220.

29. Ashanti kabilesi hakkında bilgi veren erken döneme ait başlıca iki raporun sahipleri olan Bowdich ile Joseph Dupuis'nin Ashantilerle iş ilişkisi kurulabileceğine inandıklarını belirtmeliyiz. Bunun imkânsız olduğuna ve Ashantilerle dostça ilişkiler kurmaya çalışmanın boşuna olacağına inananlar ise kısmen Bowdich ile Dupuis'nin aktarımlarından olmak üzere, ikinci elden bilgi alan kişilerdi. Vali Hope Smith ve İngiltere'de yönetici konumunda olan kimseler de bu grubun içindeydiler. Bkz. W. E. F. Ward, "Introduction to Second Edition", Joseph Dupuis, *Journal of a Residence in Ashantee*, Londra: Frank Cass, 1966, ss. 13-14.

30. Thomas Winterbottom, *An Account of the Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone*, ikinci basım, Londra: Frank Cass, 1969, c. 1, ss. 166-7.

31. T. Bowdich, *Mission*, s. 300.

yük bir bölümü üçüncü elden edinilmiş olduğuna göre, Bowdich'in bunun yapıldığını bizzat görmüş olması ihtimali yoktur. Her neyse, Hegel bu hikâyeyi "Ashanti şefleri düşmanlarının kalplerini vücutlarından çıkartır, sıcak ve kanlıyken yerlerdi," (VPW 271; LPW 220) diyecek kadar süslemiştir. Ashanti kralının ev sahipliği yaptığı halk festivallerinin sonunda "bir insanın parçalandığı; etlerinin ortalığa döküldüğü ve büyük bir açgözlülükle, yakalayabilen herkes tarafından yenildiği" (VPW 271; LPW 220) yolundaki hikâye de Hegel'in Bowdich'ten sağladığı bir bilgi değildir. Bu hikâyenin bir temeli olup olmadığından, Hegel'in Afrika hakkında okuduğu tüm kitapların ayrıntılı bir listesi çıkarılmadan emin olunamaz. Bununla birlikte, benim incelemem bu hikâyenin Ashanti kabilesiyle ilgili olmadığını gösteriyor. Bu nokta önemlidir, çünkü bunlar basit anekdotlar olmaktan ibaret değildir. Hegel'in içgüdünün ve saygının evrensel bir insan özelliği olduğu fikrini reddetmesinin temelini oluştururlar (VPW 224; LPW 182-3).

Eğer Bowdich Afrikalıların yamyam olduklarını duymak isteyen okurlarını Hegel kadar tatmin edememişse, bunun nedeni, cenaze törenlerine eşlik eden törensel kan dökme hikâyelerini anlatırken daha ince davranmış olmasıdır:

Kralların, şeflerin ve yüksek sınıfın, öldükten sonra, sonsuza kadar süren bir yenilenme hali ve dünyada sahip oldukları lüks içinde, yüce Tanrı ile birlikte yaşadıklarına inanılırdı. Bu düşünceyle, ölüye eşlik etsin, onun ayrıcalıklı olduğunu öteki tarafa ilan etsin, ve isteklerini yerine getirsin diye her iki cinsten de belli sayıda insan cenaze geleneği gereğince öldürülürdü.³²

Bowdich daha sonra, önemli bir insan öldüğü zaman kölelerinin kurban edilmemek için evden kaçtıklarını anlatmıştır bu kitapta; ancak Hegel'in iddia ettiğinin tersine, kaçarken kapıda yakalanıp kurban edilen birkaç köle hariç, çok sayıda insanın öldürüldüğüne ilişkin bir şey söylememiştir.³³ Bowdich'in kitabında, Hegel'in Ashanti kabilesini değerlendirmesi bağlamında yaptığı şu betimlemeyi haklılaştırabilecek pek az şey bulunabilir:

Ve her şeyin çılgınlığın ve taşkınlığın damgasını taşıdığı cenaze törenlerinin hepsi birbirine benzerdi. Ölmüş adamın köleleri katledilir ve başlarının fetişe, vücutlarının da onları iştahla yutmak için bekleyen akrabalara ait olduğu hükmü verilirdi (VPW 232; LPW 189).

Hegel'in Dahomey kabilesi hakkındaki açıklamaları da benzer sorunlarla doludur. Hatta Hegel, Ashanti kabilesine ait saydığı bazı özelliklerin Dahomey kabilesiyle ilgili olarak yaptığı açıklamalara sızmasına da izin vermiştir. Dahomey kralının cenazesi hakkında anlattıklarının en azından bir bölümü, Bowdich'in aktarmış olduğu, Ashanti kralının ölümü etrafında gelişen olaylardan çıkarılmış gibi görünüyor. Hegel şöyle yazmıştır:

Dahomey'de kral öldüğü zaman sarayında genel bir karmaşa baş gösterir ve büyük bir gürültü kopar; bütün aletler yok edilir ve büyük bir katliam başlar. Kralın karıları ölüme hazırlanır (ve daha önce bahsedildiği gibi sayıları 3333 kadardır); kadınlar ölümlerini gerekli bir şey gibi görürler, ölüme hazır olmak için süslenirler ve kölelerine kendilerini öldürmelerini emrederler. Kentte ve bütün krallık topraklarında toplumsal bağlar zayıflar, her yerde cinayetler ve hırsızlıklar olur ve serbestçe kişisel intikamlar alınır. Bir defasında böyle bir durumda sarayda altı dakikada 500 kadın öldürülmüştür (VPW 232-3; LPW 189).

Kralın karılarının sayısı burada aslında Ashanti kabilesinden bahsedildiğini gösteriyor. Hegel bu sayının 3333 olduğunu Bowdich'ten öğrenmişti. Ama Hegel birkaç sayfa önce, çocuklar köle olarak satıldığı için çokeşliliğin bir zenginlik kaynağı olduğunu anlatırken, Dahomey kralının karılarının sayısının 3333 olduğunu ileri sürmüştü (VPW 227; LPW 185). Hegel'in, çokeşliliğin bir zenginlik kaynağı olduğu fikrine Cavazzi'nin aktardığı tek bir örnekten yola çıkarak vardığı anlaşılıyor (VPW 221; LPW 185).³⁴ Oysa bu durumun kral için geçerli olmadığı Bowdich'in açıklamasında bile açıkça ortadadır:

Ashanti yasaları kralın 3333 karısı olmasına izin verir, bu hiçbir zaman artmayan ve özenle korunan mistik bir rakamdır. Bu kadar çok sayıda eşe sahip olması, krala ayrıcalıklı kimselere kadın sunma imkânı verir.³⁵ Kral, karılarının bir kısmını hiç görmemiş bile olabilir.

34. Ancak Hegel, Dalzel'in *Dahomey Tarihi*'ni okumuş olsaydı eğer, Dahomey kralı Adahoonzou'nun konuşmasını bilmesi gerekirdi. Kral şunları söylüyordu: "Beni en çok yaralayan şey, insanların bazılarının bizi, hiç ölmeyecek olan kitaplarında kötü niyetli bir biçimde temsil etmiş olmalarıdır. Güya biz birkaç şişe brandiye karılarımızı ve çocuklarımızı satıyormuşuz. Hayır, bize utanmazca iftira ediliyor ve umarım siz yayılan bu skandal dolu hikâyeleri benim ağzımdan yalanlarsınız" (s. 219). Buna karşın, aşağıda göstereceğim gibi, bu konuşmanın özgünlüğü hakkında sorulacak bazı sorular bulunmaktadır. Hegel'in akrabalarını da satmış olan yoksul bir adam hakkında söyledikleri A. Cavazzi'nin *Istorica descrizione*'sinden gelmektedir, ss. 68-9 ya da J. Labat, *Relation historique* I, s. 233.

35. T. Bowdich, *Mission*, s. 288.

1920'lerde yazan Rattray'a göre Bowdich, "salt olayı göklere çıkarma arzusuyla kendisine söylenmiş olan 3333 rakamını ciddiye alırken, sıkça duyulan ama hiçbir zaman kelime anlamıyla anlaşılması hedeflenmemiş olan bir cümleyi bir olgu gibi kabul etmiş ve yanılmıştır."³⁶

Cenaze işleriyle ilgili anlatılanlara geri dönersek, Ashanti kabilesinin mi yoksa Dahomey kabilesinin mi kastedildiğine dair benzer sorunlarla karşılaşırız. Ne Bowdich ne de Hutchison bir Ashanti kralının cenaze törenini görmedikleri halde, Bowdich, krala tâbi olan bir kişinin ölümünde yerine getirilen, insan kurban etme törenleri de dahil olmak üzere bütün geleneklerin, kralın ölümünde ailesi tarafından tekrarlanması gerektiğini anlatmıştır.³⁷ Kralın akrabaları "geçici bir deliliğin etkisi altında" hiç ayırım yapmaksızın insanları öldürürlerdi. "Kralın sayıları yüzü ya da daha fazlayı bulan Ocraları [kralın kumandanları, karıları değil] ve çok sayıda kadın onun mezarı başında öldürülürdü."³⁸ Dalzel, *Dahomey Tarihi* adlı kitabında, kralın ölümünde nasıl karılarının evdeki eşyaları kırıp döktüğünü, altın ve gümüş takıları ve araçları yokettiğini ve sonra da birbirlerini öldürdüklerini betimlemiştir.³⁹ Dalzel, kralın karılarından 285'inin böyle bir anda öldürüldüğünü söylemiştir. Bu metinde altı dakikada 500 kadının öldürüldüğüne dair bir ibare bulunmamaktadır; ama kitap 1791'de kralın taç giyme törenleri dolayısıyla üç aydan fazla bir zaman içinde beş yüz kişinin katledildiği iddiasıyla sona ermektedir.⁴⁰ Aynı yüzyılın devamında yaşamış Avrupalı göçmenler, "yerlilerin" sayıları yabancılara aktarırken çok aşırıya kaçtıklarını öne sürmüşlerdir.⁴¹ Bazı Afrikalıların Avrupalı seyyahlara bu rakamları verirken aşırıya kaçtıkları, seyyahların da bunları Hegel'in okuduğu kitaplara geçirirken abarttıkları ve Hegel'in de kendi nedenlerinden dolayı sistematik bir biçimde mübalağa ettiği doğru olsa bile, bu durum dikkati anlatılan uygulamaların affedilemez olduğu gerçeğinden başka bir yana çekmemelidir. Fakat neden Hegel kendisini sayıları katlamak zorunda hissetmişti?

36. R. S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford: Oxford University Press, 1927, s. 95 not.

37. T. Bowdich, *Mission*, s. 288. 38. A.g.e., ss. 288-9.

39. A. Dalzel, *The History of Dahomey*, ss. 150-1. Dalzel, Whydahların kral naibinin ölümünü anlatırken, naibin karılarının "bu kadar şefkatli bir efendiyle bir daha buluşamaktan korkarak" birbirlerini öldürdüklerini açıklamıştı (s. 95). Bir kralın ölümünde ortaya çıkan karmaşa için bkz. s. 67 not.

40. A.g.e., s. 228.

41. Örneğin, Richard Austin Freeman, *Travels and Life in Ashanti*, Westminster: Archibald Constable, 1898, ss. 442 not ve 474.

Hegel'in en canlı anlatımı olan "korkunç kan banyosu", Bowdich'in *Cape Coast Kalesinden Ashanti'ye Misyon*'una dahil edilmiş olan Hutchison'a ait anlatıdan alınmıştır. Burada Hegel, önceden haber geldiği için çok sayıda insanın öldürülmediğini itiraf eder (VPW 232, LPW 189). Bununla birlikte, Hutchison kralın cellatlarının sokakları dolaşıp buldukları herkesi zincire vurmalarını betimlediği halde, söz konusu edilen insan kurban etme olaylarının, üst sınıftan kişilerin, kral onların bir suç işlediklerinden şüphelendiği için, belli bir zaman zarfında, ki bu durumda on yedi gün gibi bir süre içinde, saraya çağrılmaları ve suçlanıp toptan bir şekilde cezalandırılmaları olayından ibaret olduğu anlaşılmaktadır.⁴²

Eğer bu kişilerin her şeyi göze alabilecek kadar umutsuz kişiler oldukları düşünülürse, gerçekten işlemiş oldukları ya da işledikleri varsayılan suçtan yaralandıklarında ve ölüme ya da işkenceye mahkûm edildiklerinde yalan yere yemin ederek başkalarının ölümüne neden olmasınlar diye yanaklarından bir bıçak geçirilirdi.⁴³

Hegel bu infazların adli bir işlevleri olduğunu ancak kısmen kabul etmiştir. "Bu gibi durumlarda, kral şüpheli olarak gördüğü herkesi öldürtür ve yapılanlar sonradan kutsal bir edim olma niteliğine bürünür" (VPW 232; LPW 189). Elindeki bilgileri kullanarak, kurban etme törenlerini Ashantilerin toplumsal uygulamaları içine yerleştirmek için bir girişimde bulunma zahmetine katlanmamıştır.

Daha sonraki Avrupalı ziyaretçiler ise daha karmaşık bir resim çizdiler. Freeman, 1842'de Kwaku Dua'nın kendisine "kurban etme törenlerini yasaklarsam kendimi en etkili itaat ettirme aracından mahrum etmiş olurum," dediğini aktarmıştır.⁴⁴ Birkaç yıl sonra Kwaku Dua, genel olarak kendisiyle hemfikir olan Hillard adında bir misyonere, "aslında bu, suçu önlemek için tasarlanmış yasal bir süreçtir," demiştir. Hillard koyun çalmanın çok yakın zamana kadar İngiltere'de en büyük suç olduğunu hatırlamadan edememiştir.⁴⁵ Kwaku Dua'nın Gold Coast Valisi Winniet'e, vali ona İngiliz hükümetinin insan kurban etme konusundaki rahatsızlığını ifade ettiği zaman verdiği cevap özellikle anlamlıdır. Kwaku Dua, kurban edilen insanların sayısının

42. T. Bowdich, *Mission*, s. 241. 43. A.g.e., s. 419.

44. T. B. Freeman, *Journal of Two Visits to the Kingdom of Ashanti*, Londra, 1843, ss. 164-5. I. Wilks, *Asante in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s. 594'te bunu almılamıştır.

45. I. Wilks, *Asante in the Nineteenth Century*, ss. 594-5.

çok abartılmasından şikayet ettikten sonra şöyle demiştir:

Hatırlıyorum da ben küçük bir çocukken, İngilizlerin Afrika sahiline köle yüklü gemileriyle geldiklerini ve onları yemek için ülkelerine götürdüklerini duymuştum; ama bunun yanlış bir bilgi olduğunu uzun zamandır biliyorum artık. Aynı şekilde benim aleyhime ortaya atılmış olan iddiaların da yanlış olduğu ispatlanacaktır.⁴⁶

Kwaku Dua'nın Ashanti kabilesinin insan kurban etme suçundan eninde sonunda aklanacağı yolundaki beklentisi henüz gerçekleşmedi. Buna karşın, çok sonraları, ancak aktarılan düzeltildiğinde, onu doğrulayan bir kaç örnek ortaya çıkmıştır. Örneğin Bowdich'in misyonun başkente girişini anlatımının bir parçası olan ve "en insanlık dışı manzara", "iğrenç barbarlık" olarak tasvir ettiği olay, ki hiç kuşkusuz bu olay Bowdich'in bütün Ashanti tecrübesinin tonunu belirlemiştir, aslında bir kurban etme töreni değildir.⁴⁷ Misyonun ilk lideri olan Frederick James'in günlüğü incelenirse görülecektir ki, o daha derin bir araştırma yapmış ve kurbanın bir Ashanti erkeği vurmuş ve "ciddi bir soruşturma"dan sonra tutuklanmış bir Annamaboe yerlisi olduğunu keşfetmiştir.⁴⁸ Maalesef James bunu keşfettiği zaman, kısa süre sonra liderliği devralacak olan Bowdich'le arası konuşmama derecesine varacak kadar açıldı ve böylelikle Bowdich'in yanlış izlenimi rakipsiz kaldı ve tarihe mal oldu. Yanlışlık Afrikalıları insan kurban etme uygulamasıyla birlikte anma geleneğinden kaynaklanmıştır. Bu anlatılanları okurken, insan kurban etme uygulamasının varolduğu inancının, Avrupalılar tarafından köleliği haklı çıkarmak için ileri sürülmüş olan, bütün kölelerin aslında savaş tutsağı olarak yakalandığı hikâyesi kadar önemli olduğu unutulmamalıdır.⁴⁹

Hegel kaynaklarını salt bu kaynaklarda anlatılan "korkunç ayrıntılar" karşısında çağdaşlarının kapıldıkları şaşkınlığı paylaştığı için seçmedi. Hegel'in Ashanti ve Dahomey kabileleri üzerinde odaklaş-

46. I. Wilks'in *Asante in the Nineteenth Century* adlı eserinde, s. 594'te alıntılanmıştır.

47. T. Bowdich, *Mission*, s. 33.

48. James'in 22 Haziran 1817 tarihli güncesi. Edmund Collins tarafından alıntılanmıştır: "The Panic Element in Nineteenth-Century British Relations with Ashanti", *Transactions of the Historical Society of Ghana*, c. 5, no. 2, 1962, s. 122.

49. Örneğin bkz. William Snelgrave, *A New Account of Some Parts of Guinea*, Londra: P. Knapton, 1734, ss. 160-1: "Savaşta esir alınan çok sayıda kişinin, eğer onları Avrupalılara satma fırsatı olmasaydı, insanlıkdışı bir biçimde yokedileceği açıktır. En azından birçok hayat kurtarılmış ve çok sayıda yararlı insanın yaşaması sağlanmıştır."

ması, Afrika halkları içinde, o zamanlar en çok kana susamış olmakla ünlenmiş olanlarıyla ilgilendiğini gösterir. Ancak bu sınırlar içinde bile, Dalzel yerine Benezet'e dayanmış olsaydı konumunu değiştirmek zorunda kalacaktı.⁵⁰ Hem Dalzel hem de onun başlıca kaynaklarından biri olan Norris kitaplarını köleliği destekleyen argümanları geliştirmek için yazdılar, oysa Benezet kölelik karşıtı bir görüşle yazdı. Ama Hegel'in yaptığı basitçe aşırı uçları sergilemek değildi. Onun betimlemeleri, Afrikalı karakterinin evrensel tininin ve biçiminin açıklanmasına hizmet ediyordu (VPW 217; LPW 176). *Tin Felsefesi* üstüne Berlin'de verdiği derslerde, *Dünya Tarihi Felsefesi Üstüne Dersler*'inde çizdiği Afrikalı portresinin bir tür özetini, ırklar arasında yaptığı bölümlemeyi açıklayıcı bir parça olarak sunmuştur.⁵¹ İlk, Siyahlar (*die Neger*) naivlikleri (*Unbefangenheit*) içinde çocuksu insanlardır. İkincisi, doğru olup olmadığına kafa yormadan kendilerinin satılmasına izin verirler; özgürlük dürtüsü (*Trieb*) taşımazlar.⁵² Üçüncüsü, bu çocuksuluk onların dinlerine de yansımıştır. Daha üstün olanı duyumsarlar ama muhafaza etmeyi bilmezler. Daha üstün olanı taşın çevirirler ve böylece onu fetiş haline getirirler. Buna rağmen, eğer onları hayal kırıklığına uğrattırsa fetişi fırlatıp atarlar. Dördüncü olarak, durgun halde iken iyi huylu ve zararsız oldukları halde uyarıldıklarında birdenbire korkunç gaddarlıklar yaparlar. Beşincisi, Hristiyanlığa şükranla uyum sağlamalarından da görüldüğü gibi, eğitilebilir (*Bildung*) oldukları ve elde ettikleri zaman özgürlükten hoşnut kaldıkları halde bir kültür (*Kultur*) eğilimi (*Trieb*) taşımazlar: Tinleri uyusuktur ve gelişme göstermez. *Ansiklopedi* derslerinde salt özet biçiminde anlatılmış olan bütün bu özellikler, *Dünya Tarihi Felsefesi Üstüne Dersler*'de Afrika tininin özbilincinin kipinin kendine özgü yapılarına (VPW 217; LPW 176) daha fazla dikkat edilerek ele alınmış ve biraz önce incelediğim betimlemeleri destekleyecek şekilde anlatılmıştır. Hegel'in kolayca ulaşabileceği bol miktarda korkunç Afrika hikâyesi vardı, ama onun kendisini bunlarla sınırlamak istemediği anlaşılıyor. Hegel'in, Afrikalı karakteri yorumlayışını desteklesinler diye tüm bu betimlemeleri çarpıtması ve abartması gerekli miydi? Yoksa bu de-ği-

50. Anthony Benezet, *Some Historical Account of Guinea* (1788), Londra: Frank Cass, 1968.

51. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke 10*, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, § 393, Zusatz, ss. 59-60; çev. M. J. Petry, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, c. 2, Anthropology, Dordrecht: Reidel, 1978, ss. 53-5.

52. G. W. F. Hegel, *a.g.e.*, s. 64; İngilizce çeviride s. 69.

şiklikleri tamamen nedensiz mi yapmıştı? Eğer bu soru gerçekten cevaplanacaksa ancak Hegel'in bu abartma ve çarpıtmalara daha büyük argümanı bağlamında ne iş yaptırdığı incelenerek cevaplanabilir.

II

Hegel'in Afrika tartışması, güneş misali doğudan batıya doğru giden (VPW 243; LPW 197) dünya tarihinin akışıyla ilgili açıklamasının ayrılmaz bir parçası olmayabilir; ama Hegel'in Afrika'yı tartışma biçimi *Dersler*'in planını terk ettiği anlamına da gelmez. Hegel Afrika'yı "dünyanın tarihi bir parçası (*Weltteil*)" (VPW 234; LPW 190) saymamış olabilir, ama aslında dünyanın bir parçası olduğunu reddetmek gibi bir isteği de yoktu. Doğu, Yunan, Roma ve Germen olarak bölümlenmiş olan dünya tarihine dahil olmamasına rağmen, Afrika, coğrafi olarak kavranan eski dünyanın üçlü bölümlenmesi içinde bir yere sahiptir. Afrika, Hegel'e göre kültür kapasitesi olmayanı (*Unbildsamkeit*) gösteren yüksek arazi (*upland*) ilkesine tâbidir (VPW 212; LPW 172). Dolayısıyla, Afrika'nın tarihin diyalektiğinden dışlanmış olmasına rağmen, coğrafyanın sistematik sunumu içinde yer aldığı söylenebilir. Coğrafya derken, sözcük burada Kant'ın *Fiziksel Coğrafya*'sındaki gibi en geniş anlamıyla kullanılıyor. Kant'ın bu eserinde çeşitli dünya halklarını tartıştığı bir bölüm ve hatta seyahat güncelerine dayanarak oluşturulmuş bir Afrika anlatısı da bulunuyor.

Dünya tarihi, tin fikrini bu fikrin kendisini fiilen gösterdiği biçimde, yani her biri kendi ilkesini içinde taşıyan dünya tarihine ait halkların bir dizisi olarak sunduğu halde, Hegel doğal etkenlerin bu süreç üstündeki etkisini inceleme zorunluluğunu duydu. On sekizinci yüzyılda yapılan, tarih ve milli karakter konulu çalışmalarda iklim koşullarının sıklıkla, özellikle önemli bir şey olarak sunulduğu anımsanırsa, Hegel'in bu incelemesinin neden bu kadar acil olduğu daha fazla açıklık kazanır. Duyusallığa (*Sinnlichkeit*) ve dolaysızlığa bağlı bir halk fikri, bu bağlam içinde, sistematik nedenlerden dolayı değer taşımıştır. Hegel, "insan"ın özgür olmadığı, doğal olduğu ölçüde "duyusal" olduğu hükmünü vermiştir (VPW 188; LPW 153). Afrikalıların kim olduklarını buna göre belirlemiştir (VPW 212 ve 218; LPW 172 ve 177). Bu şekilde, Hegel'in Afrika yorumu sonradan geleni demirlemek için bir sıfır noktası ya da bir taban noktası hizmeti görmüştür.

Bununla birlikte, sistemin diliyle söylenirse, doğa felsefesinden

öznel tin felsefesine geçişte ortaya çıkmış ciddi bir sunma problemi vardı Hegel'in. Bu, doğayla tinin ilişkisi problemidir.⁵³ Hegel bu ilişkiyi insan özgürlüğüne yer bırakmayacak bir determinizmin temeli olarak kavramadı kuşkusuz. Ama yine de eğer bu ilişki, tini doğadan bağımsız soyut bir biçim haline getiren bir ikilik değilse, doğa belirleyici bir etken olmalıydı. Bu yüzden Hegel aşırı iklim koşullarında doğanın belirleyici olduğunu kabul etmiştir: "Ne çok sıcak ne de soğuk bölgeler insan özgürlüğü ve dünya tarihine ait halklar için bir temel olabilirler" (VPW 189; LPW 154). Hegel'e göre duyusallığın iki görünüşü vardır; ya öznel ve dışsaldır ya da coğrafidir (VPW 188; LPW 153). Ama doğayla olan bağ, sadece doğal koşulların aşırı olmadığı yerde tinsel özgürlüğü mümkün kılar.

Laponya sakinlerini pençesine alan ayaz ve Afrika'nın kızgın sıcağı, öyle güçlü kuvvetlerdir ki insan bunlara direnemez; dolayısıyla tin özgürce hareket etmeyi başaramaz ve gerçeğe tam olarak hükmetmenin (*für eine gebildete Wirklichkeitsgestaltung*) önkoşulu ve kaynağı olan zenginliğe ulaşamaz (VPW 190-1; LPW 155).

Bu nedenle sadece ılıman bölgeler dünya tarihi dramının sahnesi olabilirler (VPW 191; LPW 155). Afrikalılar duyusallıkta (*Sinnlichkeit*) kitli kalmışlar ve gelişmeleri imkânsızlaşmıştır (VPW 212; LPW 172).

Öne sürdüğü şeyi sağlamlaştırmak için Hegel, Afrikalıların yerleşmiş bir nesnelliğin (*die feste Objektivität*) sezgisine henüz ulaşamadıklarını (VPW 217; LPW 177), önce dinlerini, sonra da birbirleriyle olan ilişkilerini inceleyerek göstermeye çalışmıştır. Hegel'in iddiası Afrikalıların sadece "bizim" din ve devlet dediğimiz şeyden yoksun oldukları değildi; onlarda Tanrı, ebediyet, doğruluk, doğa ve hatta doğal şeyler gibi kavramların da bulunmadığını söylüyordu (VPW 217; LPW 177). Sonuç olarak, Afrikalıların bir dolaysızlık ya da bilinçsizlik içinde oldukları söylenebilirdi. Hegel'in onları tutkunun hükmettiği, vahşi, barbar kimseler olarak nitelemesinin ve daha da önemlisi onları tarih tartışmasının ilk kademesine (*Stufe*) koymasının temeli budur (VPW 218; LPW 177).

1824'ten başlayarak Hegel, *Din Felsefesi Üstüne Dersler*'inde Afrika dinini büyü dini tartışması çerçevesinde ele almıştır. Eskimoların tinsel bilincin en alt basamağında yer aldığı söylenmiştir. "Tinsel bi-

53. Bu, Hegel'in ırkçılığı sorusunu daha da karmaşık hale getirir ve ırkçı ideolojinin en basit örneklerinden ayırır, ama kuşkusuz mesele hakkında verilecek son karar üzerinde belirleyici olamaz.

linç için nesnel bir biçim kazanmaya başlaması" (VPR II 179; LPR II 174) Moğolların, Afrikalıların ve Çinlilerin diniyle olmuştur. *Tarih Felsefesi Üstüne Dersler*'inde Hegel, Afrikalıyı ayırmıştır. Afrikalıların insandan daha yüksek bir şey olduğu duygusundan yoksun oldukları iddiasını sağlamlaştırmak için, öncelikle Afrika dini saydığı şeyin içinde bulunan doğa ile insan arasındaki karşıtlık üstünde yoğunlaştı Hegel. Afrikalılar doğadan korkmuşlar ve büyü yoluyla onun üstünde güç kazanmaya çalışmışlardır. Hegel'in ölümün doğal nedenlerden değil de büyüden kaynaklandığı yolundaki gözlemi metnine eklemesinin bağlamı da budur. Ölüm büyüsunü bertaraf etmek için daha fazla büyüye başvurulur (VPW 220-1; LPW 179).⁵⁴ Bu gözlem Hegel'i Afrika dini hakkındaki, fetişizmle ilgili olan ikinci gözleme yöneltmiştir.

Hem *Dünya Tarihi Felsefesi Üstüne Dersler*'de hem de *Din Felsefesi Üstüne Dersler*'de Hegel'in Afrika dinini değerlendirmesinin merkez noktasını fetişizm değerlendirmesi oluşturur. Fetiş fikrine Afrika'nın Avrupalılar tarafından yapılan yorumlarında oldukça yaygın bir biçimde başvurulmaktaydı ve fetiş aslında Portekizce bir sözcük olduğu halde, bizzat Afrikalılar tarafından da, âdetlerini Avrupalılara anlatmaya çalışırken yaygın bir şekilde kullanılıyordu.⁵⁵ "Fetişizm" terimi ilk kez 1756'da C. de Brosse's'in *Avustralya'ya Yapılan Deniz Yolculuklarının Tarihi*⁵⁶ adlı eserinde kullanılmış ve dört yıl sonra yazılmış olan *Fetiş Tanrıların Kültü*'nde daha etraflıca açıklanmıştı. Afrikalı fetişler konusunda C. de Brosse's'in başlıca kaynakları, Bosman'ın *Gine Kıyısının Yeni ve Doğru Tasviri* ve Labat'ın 1730 tarihli *Des*

54. Bkz. VPR II 181-2 ve 443; LPR II 277-8 ve 546. Bu, Afrikalıların doğal nedenellik hakkında hiçbir şey bilmediklerinin en açık işareti olarak ele alınmıştır (VPR II 441; LPR II 543). Hegel bu fenomeni Cavazzi'den (*Istoriale descrizione*, ss. 219-20; çev. *Historische Beschreibung*, s. 255) ya da Labat'dan (*Relation historique de l'Ethiopie occidentale* I, s. 266) öğrenmiş olabilir. Ama Bosman'ın *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea*'sinde de bu noktanın üstünde durulmuştur, ss. 225-6.

55. Fetiş kavramının tarihsel bir şekilde incelenmesi için William Pietz'in makalelerine bakınız. "Bosman's Guinea: The Intercultural Roots of an Enlightenment of Discourse", *Comparative Civilizations Review*, Sonbahar 1982, ss. 1-22; "The Problem of the Fetish", 1. ve 2. bölümler ve 3a, *Res*, c. 9, Bahar 1985, ss. 5-17; c. 13, Bahar 1987, ss. 23-45; c. 16, Sonbahar 1988, ss. 105-23; ve "Fetishism and Materialism", *Fetishism as Cultural Discourse*, Emily Apter ve William Pietz (haz.), Ithaca: Cornell University Press, 1993, ss. 119-51. Bu terimin kullanılması Afrikalıların inançlarının tamamıyla çarpıtılması sonucunu doğurduğu için bu tarihi bilmek önemli. Örneğin, bkz. R. Rattray, *Ashanti*, s. 91; ve *Religion and Art in Ashanti*, s. 9.

56. Charles de Brosse, *Histoires des Navigations aux Terres Australes*, c. 2, Paris: Durand, 1756, s. 377.

Marchais Şövalyesinin Gine'ye Yolculuğu adlı eserleridir; ancak C. de Broses'in çalışmasının asıl önemi, bu eserlerde bulunan açıklamaları genel bir teoriye dönüştürebilmiş olmasıdır. C. de Broses, yeryüzünün en uzak noktalarına kadar yayılmış olan genel bir din olduğunu ileri sürmüştür; yalnızca yahudiler bu dinin dışındadırlar.⁵⁷ "Vahşi insanın değişmez tekdüzeliği" konusunda ısrar etmiştir.⁵⁸ Bu bir zamanlar bir yerde yapılmakta olan bir uygulama hakkında, başka bir yerde ona karşılık gelen aşama saptanarak bilgi edinilebileceği anlamına geliyordu.⁵⁹ Ayrıca C. de Broses Avustralasya kıtası üstüne olan kitabında, disiplin yoluyla ve daha zengin bir hayat vaadiyle bütün insanların eğitilebileceğini de ileri sürmüştü zaten.⁶⁰ C. de Broses'in ilkel dinin tekdüzeliği konusundaki açıklaması, bütün halkların tek bir yol izlediği fikrine dayanan evrensel bir tarih felsefesi geliştirmek için önemli bir mihenk taşı olmuştur. Yaban denilen halkların mümkün gelecekleri, fetişizmden uygarlığın çeşitli aşamalarına daha önce geçmiş olan diğer halkların tarihine bakılarak öngörülebilir olmakla kalmıyor, aynı zamanda sömürgeciliğin uygarlaştırıcı misyonu yoluyla bu geleceğin oluşmasına katkıda da bulunulabiliyordu.⁶¹

Hegel'in Afrika fetişlerini nasıl değerlendirdiği, en iyi şekilde C. de Broses'in teorisini nasıl değiştirdiğine bakarak anlaşılabilir. Fetiş, yapılan seçimin keyfi doğasını vurgulamak amacıyla, rastlanılan "ilk nesne" olarak tanımlanmıştı (VPH 222; LPH 180). Bosman ve ondan sonra da C. de Broses fetişin bu yönü üstünde ısrarla durmuşlardı.⁶² Hegel, eğer fetiş başarısız olursa sahibinin onu bir yana atıp başka birini seçtiğini de vurgulamıştır (VPW 222; LPW 181). Bu, onun Afrikalıların kendileri üstünde güç sahibi olduğunu hayal ettikleri şey üstünde güç sahibi oldukları tezini desteklemiştir: "Töz her zaman öznenin gücündedir" (VPW 223; LPW 182). Ancak bir fetişin yerini bir başkasının alması, Hegel'in açıklamasında başka bir işleve daha sahiptir. Bu işlev, Hegel'in *Din Felsefesi Üstüne Dersler*'inde söylediği şu sözler-

57. Charles de Broses, *du Culte des Dieux Fétiches*, ss. 11-3.

58. A.g.e., s. 96. 59. A.g.e., s. 14.

60. Charles de Broses, *Histoires des Navigations aux terres Australes*, c. 2, ss. 372 ve 380.

61. Charles de Broses, a.g.e., c. 1, ss. 22-5 ve 40-2 ve c. 2, s. 380. Bkz. M. V. David, "Le président de Broses historien des religions et philosophe", *Charles de Broses 1777-1977*, J. C. Gameta (haz.), Geneva: Slatkine, 1981, ss. 123-40; ve Alfonso M. Iacano, *Le fétichisme. Histoire d'un concept*, Paris: Presses Universitaires de France, 1992, ss. 39-46.

62. William Bosman, *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea*, s. 367 ve Charles de Broses, *du Culte des Dieux Fétiches*, s. 16.

de açıkça görülür: "Diğer halkların daimi fetişleri olduğu halde, Siyahlar, isteğe bağlı olarak (*willkürlich*) fetiş değiştirirler" (VPR II 95; LPR II 291). Hegel kısa bir zaman önce Çinlilerin de aynı şekilde tutarsız olduklarını öne sürmüştü (VPR II 194; LPE II 290), ama o burada, Afrika fetişlerini antik Mısır'daki daha gelişmiş tapınma biçimlerinden ayıran bir farklılık noktası bulmuş olduğuna inandı. Bu nokta önemlidir, yalnızca C. de Brosses gibilerin Mısır dinine yaptığı muamelelerin indirgemeci olduğunu gösterdiği için değil, Afrikalı ve Avrupalı batıl inanç biçimleri arasındaki farkı sabitleştirmek gibi önemli bir işlev gördüğü için de. Bosman birtakım Roma Katolik uygulamalarıyla Afrika'da rastlanan uygulamalar arasında paralellikler bulunduğunu kaydetmişti.⁶³ Hegel, Capuchin keşişi Cavazzi'nin de istemeden de olsa aynı noktayı saptamış olduğunu gördü:

Cavazzi pek çok Zencinin muska taktıkları halde vahşi hayvanlar tarafından parçalandığını, ancak muskaları kendisinden alanların zarar görmeden kaçabildiklerini anlatır (VPW 269; LPW 218).⁶⁴

Hegel'in kendisi de Afrikalı büyücülük (*sorcery*) ile Avrupalı büyücülük (*witchcraft*) arasında bir paralellik olduğunu fark etmiştir (VPW 223; LPW 181). Genel olarak, Avrupalılarla Afrikalılar arasındaki uçurumu göstermek istediği halde –bu öyle bir uçurumdur ki "Afrikalıları anlamaya çalışırken bütün Avrupalı davranışlarımızı bir tarafa bırakmalıydık" (VPW 218; LPW 177)– bu saptamayı yapmayı göze alabilirdi, çünkü Afrika dininin çifte keyfi karakterini ortaya koymuştu: Fetişin seçilmesindeki keyfilik ve onun daha sonra başka bir nesneyle değiştirilmesindeki keyfilik. Afrikalıları "keyfiyetin yönettiği" (*regitur arbitrio*) şeklindeki standart ve uzun zamandır yerleşmiş bulunan kariatür imaja da uygundu bu.⁶⁵

Hegel'in Afrika dini saydığı şeyin tartışması bittiğinde, Afrikalıların doğa ya da Tanrı bilinci biçiminde bir nesnellik bilincinden yok-

63. W. Bosman, *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea*, ss. 149 ve 154-5.

64. Hegel'in bu aktarım hakkında söylediği şeyler *Lectures on the Philosophy of Religion*'da bulunur (VPR II 198; LPR II 294). Kaynak A. Cavazzi'dir: *Istorica descrizione*, s. 223; *Historische Beschreibung*, ss. 258-9; ya da J. B. Labat, *Relation historique*, c. 2, ss. 218-9.

65. Örneğin Linnaeus, *Systema naturae*, 1758 basımının yeniden basımı, Londra, Trustees of the British Museum, 1956, ss. 21-2. Stephen T. Asma tarafından "Metaphors of Race", *American Philosophical Quarterly*, 32, 1, 1995, s. 17'de alıntılanmıştır.

sun olduklarının gösterilmesi işi de tamamlanmıştı (VPW 224; LPW 182). Bu nedenle Hegel'in Afrikalılar arasındaki insan ilişkilerini tartışması ilk bakışta boşuna görülür. *Dünya Tarihi Felsefesi* ile birlikte *Nesnel Tin Felsefesi*'ni oluşturan *Hukuk Felsefesi* bağlamında, Hegel'in Afrikalıların özgürlük hissinden yoksun olduklarını ve politik kurumlarının bulunmadığını göstererek onları dünya tarihinin kapsamının dışında tutabileceğini düşünmüş olduğu doğrudur (krş. VPW 216-7; LPW 176).⁶⁶ Ama aslında çok daha ileri gitmiştir. Afrikalıların yasaya ve ahlaki hayata karşı tavırlarının temel belirleyicisi olarak ölümü bütünüyle küçümsemelerini (*Verachtung*) ve hayata karşı saygıdan yoksun olmalarını göstererek onların kendilerine ve başkalarına saygı duymadıkları konusunda ısrar etmekle kalmamış (VPW 224 ve 227; LPW 182 ve 185), Afrika toplumunun dünya tarihi açısından adil olanla olmayan arasındaki karşıtlığın dışına düştüğünü de savunmuştur (VPW 225; LPW 183). Hegel'in, yamyamlığın Afrika'nın duyusal ilkesine uygun olduğunu ve Afrikalıların köleliğe yanlış bir şey gibi bakmadıklarını öne sürdüğü tartışmalar, sona yaptığı bu eklemeyle sergilenmiştir. Hegel'in Afrika tartışması üstüne yapılmış yorumların çoğu bu saptamaları pek dikkate almamıştır. Tartışmasında bu saptamaların tuttuğu yeri açıklayan bir yorum sunacağım.

Hegel, köleliğin Afrika toplumunda sürekli olarak varolan bir şey olduğu konusu üstünde yoğunlaşarak, vurguyu Avrupalıların Amerika'ya köle satma işine karışmış olduğu gerçeğinden başka bir yere kaydırmaya çalışmıştı: "İnsanın değerinin çok ucuz olması, *köleliğin* Afrika'da neden başlıca yasal ilişki biçimi olduğunu kolayca açıklar" (VPW 225; LPW 183). "Siyahlar köleliği hiçbir şekilde yanlış bulmazlar; İngilizler köleliği ve köle ticaretini kaldırmak için ellerinden geleni yaptıkları halde, Siyahlar tarafından düşman muamelesi görürler" (VPW 225; LPW 183). Bu noktada Hegel aslında, kısmi olarak, Dalzel ve Bowdich'ten destek almıştır. Dalzel, *Dahomey Tarihi*'ne Kral Adahoonzou'nun, kölelikle ilgili meclis soruşturması yapıldığı haberine cevap olarak yaptığı sözde kölelik yanlısı bir konuşmayı da dahil etmiştir. Ancak bu metnin özgün olup olmadığı konusunda kuşklar

66. Hegel'in "Afrika'nın tüm doğası öyledir ki orada anayasa gibi bir şey mümkün olamaz" (VPW 228; LPW 185. Bkz. *Philosophy of Right* § 349) deyişini burada ele almayacağım. Bu konuda ilk önce Ratray'ın *Ashanti Law and Constitution* adlı eserine başvurmak gerekir. Ancak Hegel anayasa kavramını teknik bir biçimde kullanmıştır. Ayrıca Bowdich'in kitabında Ashanti'nin "Anayasası ve Yasaları" başlığı altında yazdığı bir bölüm bulunduğunu belirtmek gerekir.

var.⁶⁷ Buna karşın Bowdich, Ashanti kabilesinin İngilizlerin tekrar köle ticaretine girmesini istediklerini aktarmıştır ve bunun bazı gerçeklerden kaynaklandığından kuşku duyulamaz.⁶⁸ Köle ticareti o kadar büyük boyutlarda yapılıyordu ki Afrika'daki bütün sosyal ilişkilerin dönüşmesine neden olmuştu; bu ilişkileri bozmadan köleliği kaldırmayı başarmak imkânsızdı. Ancak bu, Hegel'in "köleliğin Afrika'da başlıca yasal ilişki biçimi olduğunu" ileri sürerken haklı olduğu anlamına gelmez (VPW 225; LPW 183).⁶⁹ Hegel'in, Siyahların Avrupalılarla kurdukları yegâne olmazsa olmaz bağlantının kölelik olduğu iddiası, başka şeylerin yanı sıra, Bowdich'in görüşmelerini yaptığı türden bir anlaşmayı da bütünüyle gözardı etmektedir. Daha da önemlisi, Hegel'in bundan çıkardığı başka bir sonuçtur.

Afrika'daki köleliği Amerika'dakiyle kıyaslayarak, Hegel, Afrika'daki kölelerin durumunun Amerika'dakilerden "neredeyse daha kötü" olduğu hükmüne varmıştır:

Genelde köleliğin temel koşulu insanoğlunun henüz özgürlüğünün bilincine sahip olmaması ve bu yüzden değersiz bir şey, bir paçavra durumuna düşmesidir (VPW 225-6; LPW 183).

Afrika'yla ilgili kaynakları Hegel'e, kölelerin kolayca ölümle cezalandırıldıkları gibi abartılı bir izlenim vermiştir, ama o asıl olarak kölelerin Afrika'da mı yoksa Amerika'da mı daha iyi muamele gördüğü gibi yanıtı deneyime bağlı olan ampirik bir soruyla uğraşmıyordu. Yamyamlık tartışmasını, "duyusallığıyla yaşayan Zencinin" yediği insan etinin aslında kendi bedeniyle aynı olduğunu fark etmekten güya aciz olması noktasına kadar kaydırarak, Hegel, yamyamlığın ne sıklıkta ya da hangi durumlarda yapıldığına ilişkin ampirik iddialardan tamamen bağımsız bir şekilde, yamyamlığın Afrika ilkesine uygunluğunu ortaya koymuştu (VPW 225; LPW 183).⁷⁰ Bu noktada, Afrika'daki köleliği

67. A. Dalzel, *The History of Dahomey*, ss. 217-21. Bkz. Loren K. Waldman, "An Unnoticed Aspect of Archibald Dalzel's *The History of Dahomey*", *Journal of African History*, c. 6, no. 2, 1965, ss. 185-92.

68. T. Bowdich, *Mission*, ss. 338-9. Joseph Dupuis'nin *Journal of a Residence in Ashantee*, ss. 162-3'te aktarıldığı haliyle Osei Bonsu'nun konuşmasına da bakınız.

69. Afrika'daki kölelik üstüne elimizdeki mevcut literatürün Avrupalı varsayımlarla çarpıtılmaya özellikle açık kalmış olanlarının yararlı bir tanıtımı için bkz. Suzanne Miers ve Igor Kopytoff, "African Slavery as an Institution of Marginality", *Slavery in Africa*, Suzanne Miers ve Igor Kopytoff (haz.), Madison: University of Wisconsin Press, 1977, ss. 3-81.

70. Jacques Derrida'mın *Glas*, Paris: Galilée, 1974, ss. 233-4'te fark ettiği görünür çelişkinin altında yatan şey budur.

Avrupalıların Afrikalıları köleleştirmesinden ayırt edecek özsel bir ilke aramaktaydı; bu ilke onu kölelerin en çok nerede kötü muamele gördüğünü belirleyecek bir kıyaslama yapma ihtiyacından kurtaracaktı. Bunu yine Afrikalıların keyfilikle bağdaştırılmasında buldu.

Avrupalıların bildiği bütün Afrika krallıklarında kölelik aşına olunan bir şeydir (*heimisch*); kölelik orada doğal olarak hüküm sürer (*sie herrscht dort natürlich*). Ama efendi ve köle birbirinden keyfi olarak ayırt edilmiştir (VPW 226; LPW 183).

Eğer Afrika'da kölelerle efendiler arasındaki ayırım keyfi ise, o zaman Afrika'daki kölelik, kölelerin kendi doğaları sonucu köle olduğunu ifade eden Yunan kölelik fikriyle açıklanamayacak, farklı bir şeydir. Burada, Afrikalı köleliğin Avrupa'daki kölelikten "neredeyse daha kötü" olmasının nedenlerinden birinin kimin efendi kimin köle olduğunun keyfi bir biçimde belirlenmesi olduğu iması vardır. Kimin köle olacağı, rastlantısal bir biçimde, savaşta kimin zafer kazandığına bağlı olarak belirlenir. Buna karşın Yunanlılara göre köle, doğası gereği köleydi ve bu sadece belli insanların köleleştirilmesinin doğru olduğu anlamına geliyordu. Hegel tarih felsefesinde bazıları için özgürlüğü herkesin özgürlüğüne doğru bir basamak olarak gösterir. Hegel'in çözümlemesinde Afrikalılar özgürlük fikrini ancak Avrupalılar tarafından köleleştirilerek öğrenebilirler.⁷¹ Bu Hegel'in esas iddiasına temel olur:

Siyahlar arasındaki köleliğin koşulundan çıkarabileceğimiz ders, ki bu bizim için işin tek ilginç yönüdür, fikir bağlamında zaten bildiğimiz gibi, doğal durumun kendisinin mutlak ve genel (*durchgängig*) bir adaletsizlik durumu olduğudur (VPW 226; LPW 183-4).

Hegel "mutlak ve genel bir adaletsizlik" deyimini adil ile adil olmayan arasındaki karşıtlığın ötesindeki bir adaletsizliği kastederek kullanmıştır. Hegel'e göre Afrika öyle doğal bir haldir ki, "onunla hali hazırdaki akılcı hal arasındaki dolaysız her aşamanın adaletsiz anları ve görünümleri olacaktır" (VPW 226; LPW 184). Bununla birlikte köleliğin, ancak "belli bir hal" içinde meydana çıktığı zaman, "tecrit edilmiş salt duyumsal bir varoluştan kurtulmaya doğru ilerlemenin bir

71. "Rasyonel özgürlük sevgisine" sahip olmayan Afrikalıları arasında kölelik fikrinin farklı olduğu savı, köleliği destekleyen savların önemli bir parçasıydı. Bkz. Robert Norris, *A Short Account of the African Slave Trade*, Liverpool: Ann Smith's Navigation Shop, 1788, s. 8. Bu metin ufak tefek değişikliklerle *Memoirs of the Reign of Bossa Ashadee*'de s. 159'da basılmıştır.

anı, bir eğitim (*Erziehung*) anı, daha yüksek bir ahlaki hayata (*Sittlichkeit*) ve onunla birlikte gelen kültüre (*Bildung*) katılmaya başlamanın bir yolu" olabileceğini de açıkça belirtmiştir. Hegel'in betimlediği kadarıyla, Afrika içinde köleliğe adil olmayan bir şey olarak bakılmadığı gibi, bu kölelik ona böyle bir anlam yükleyebilecek teodichenin* de tamamen dışındaydı.⁷² Onu "mutlak ve genel bir adaletsizliğin" koşulu yapan şeydi bu. Hegel'in yamyamlıkla ilgili canlı tasvirlerinin nasıl bu fikri makul hale getirmek gibi bir işlevi varsa, bu bağlamda kölelikle ilgili saptamaları da köleliği makul hale getirme amacına hizmet ederler.

Genellikle, Hegel'in Atlantik köle ticaretinin tamamen kaldırılması için yapılan çağrılara verdiği cevap diye bilinen bir sözü vardır:

İnsanın özü özgürlük olduğundan, kölelik kendisinde ve kendisi için haksızdır; ancak insanın özgür olabilmesi için önce olgunlaşması gerekir. Bu nedenle, köleliğin bir defada tamamen kaldırılmaktansa yavaş yavaş kaldırılması daha doğru ve uygun olur (VPW 226; LPW 184).

Bu sözlerin söylendiği bağlam, bu pasajın asıl odak noktasının Afrikalıların Afrikalılar tarafından köleleştirilmesi olduğunu gösteriyor. Hegel'in söylemek istediği şey, Afrikalının özgür olabilmek için tinin aşamalarını geçmek zorunda olduğuydu. Ortada örgütlü bir devlet bulunmadığı zaman kölelik tarihin dışındadır.

Ancak devlet içinde olduğu zaman, köleliğin kendisi, bütünüyle parçalanmış olan duyumsal varoluştan uzaklaşma yolundaki ilerlemenin bir aşaması (*Moment*), insanoğlunun eğitiminin (*Erziehung*) bir safhası ve onu yavaş yavaş daha yüksek bir ahlaki hayata (*Sinnlichkeit*) ve buna karşılık gelen bir kültür (*Bildung*) seviyesine ulaştıran ilerlemenin bir görünümüdür (VPW 226; LPW 184).

Hegel, Avrupalıların Afrikalıları köle olarak Afrika'dan dışarı çıkartarak sırf insan olarak varolmaktan –henüz özgür olmasalar da– kurtardıklarını savunuyordu. Buna rağmen Hegel'in, köleliğin akla aykırı ve son kertede hoş görülmemesi gereken bir şey olduğu yargısına vardığı açıktır. Bunu 1824-25'te *Hukuk Felsefesi* üstüne verdiği derslerde ifade etmiştir.

* Leibniz'in terimi. Tanrının iyiliğini, kötülüğün yeryüzündeki varlığından türeyen argümanları çürüterek doğrulayan felsefi düşünce. – haz. notu.

72. Michael Hoffheimer de kölelik üstüne yazdığı basılmamış bir makalesinde benzer bir noktaya işaret etmektedir. Bu makale, Hegel'in kölelik hakkındaki görüşlerinin ve özellikle Amerika'daki köleliği haklılaştırma girişimlerinde oynadıkları rolün tartışılmasına önemli bir katkıdır.

Bir hak, tarihsel olarak temellendirilmiş felsefe tarafından akla aykırı bulunarak reddedilebilir. Örneğin Hint adalarında* Zenciler arasında da kölelerin köle olduğu ve hatta daha katı muamele gördüğü, yerli halkın aslında kurtarılmış olduğu ya da zencilerin daha fazla çalışma kapasitesine sahip olduğu, bölgeye yeni yerleşen Beyazların onlar üstünde mülkiyet hakkı olduğu ve onlar olmazsa kolonilerin yok olacağı gibi olgular öne sürülerek, kölelik tarihsel olarak haklılaştırılmıştır. Bu haklı çıkartmaya rağmen akıl, Zencilerin köleliğinin, hem insanın hem de tanrının gerçek adaletiyle çelişen ve reddedilmesi gereken bütünüyle haksız bir kurum olduğu konusundaki ısrarını sürdürmek zorundadır.⁷³

Hegel burada köleliği sadece bir örnek olarak gündeme getirdiği halde, onun bu konuda, üstünde etraflıca düşünerek kabul ettiği kanısının bu olduğundan pek kuşku duyulamaz. Hegel'in yukardaki pasajda tarihsel haklılaştırma işini gördüğünü saptadığı bazı savları kendisinin de kullanmış olduğu olgusu, Hegel'i, kullandığı her sava ne kadar ağırlık verileceğini keşfedecek şekilde okumanın ne denli özen gösterilmesi gereken bir iş olduğunun altını çizmektedir. Afrikalıların Avrupalılar tarafından köleleştirilmesine insanın ilerlemesi açısından bakıp olumlu bir rol vererek, köleliğin kaldırılmasını reddedenlerin eline savunabilecekleri bir kaynak sunmuş, rahatlamlarına neden olmuştur. Bu yüzden, Amerika'daki köle sahiplerinin onu kendilerine bir müttefik olarak görmüş olmaları şaşırtıcı değildir.⁷⁴

Dünya Tarihi Felsefesi Üstüne Dersler'inde yaptığı Afrika yorumunun başka bir bağlamda da ciddi sonuçları olmuştur. Bunları en açık biçimde, Afrika tartışmasını *Hukuk Felsefesi*'nin ışığında okuduğumuzda görürüz. İki metin arasındaki en önemli bağlantı eğitimsiz, kültürsüz ya da uygarlıktan yoksun (*das Ungebildete*) kavramının oynadığı roldür. *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel eğitimsiz olarak niteledikleri arasına fakirleri, Arapları, vahşileri, çocukları, delileri de sokmuştur. *Hukuk Felsefesi*'nde Afrikalılardan özel olarak söz edilmemekle birlikte onların da bu nitelemeye dahil edilebileceği diğer metinlerde yeterince açıktır. Sonuç olarak onlar da kendilerini diğer gruplarla

* Büyük ve Küçük Antiller ve Bahama Adaları kastediliyor. – haz. notu.

73. G. W. F. Hegel, "Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. V. Griesheims 1824/25", *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, c. 4, Karl Heinz Ilting (haz.), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1974, s. 89; çev. Alan S. Brudner, "Prefatory Lectures on the Philosophy of Law", *Clio*, c. 8, 1, 1978, s. 68.

74. 1860'ta, İç Savaşın arifesinde, Mississippi'nin temsilcisi L. Q. C. Lamar, Hegel'in Afrika tartışmasının Sibree tarafından yapılan çevirisinin bazı bölümlerini kayda geçecek şekilde okuyarak Amerika Birleşik Devletleri'nde köleliği haklılaştırma girişiminin bir parçası haline getirmiştir. Bkz. Michael Hoffheimer, "Does Hegel Justify Slavery?", *The Owl of Minerva*, c. 25, no. 1, Sonbahar 1993, ss. 118-9.

birlikte, Hegel tarafından, "pedagojik baskının" meşru hedefleri olarak gösterilmiş bulacaklardı. Bu baskı, uygar ve eğitilmiş olanın eğitimsizlere karşı, barbarlığı ve vahşiliği yenmek için verdiği savaşın bir parçasıdır (GPT 179; PR 120). Barbarlık, gerekirse şiddet kullanılarak düzeltilmesi zorunlu olan bir yanıdır. Hegel'in *Tarih Felsefesi*, *Hukuk Felsefesi*'yle birlikte okunduğunda metinler bu tür bir davranış biçimini meşrulaştırmakla kalmaz, gerekliliğini de savunurlar. Hegel, sözde "uygar" halkların uygarlığın daha önceki aşamalarında bulunan diğer halklara meşru olarak müdahale edebileceklerine inanıyordu genel olarak.

Aynı belirleme, uygar milletlere, devletin tözsel aşamaları bakımından kendilerinden daha az gelişmiş milletleri barbar olarak görme (hayvancılıkla uğraşanların avcılara, tarımla uğraşanların her ikisine birden yaptığı gibi) ve onlara, kendileriyle eşit haklara sahip olmadıkları ve bağımsızlıklarının salt biçimsel olduğu bilinciyle davranma hakkını verir (GPR 507-8; PR 376).

Hegel bunu kendi zamanında da geçerli hale getirerek sömürgeci yayılmanın, sivil toplumun yoksulluk gibi bazı problemlerinin ele alınmasının bir yolu olduğunu öne sürmüştür. Tsenay Serequeberhan'ın fark ettiği gibi, neden bunun sorunu başka bir yere ihraç etmekten başka bir işe yaramadığı sorusuna Hegel'in vereceği bir cevap yoktu.⁷⁵ Hegel'in gözleri kapalıydı böyle bir kaygıya. Hegel açıkça bu sonucu çıkarmış olmayabilir ama teorik tartışmasının vardığı sonuç, Afrika'nın sömürgeleştirilmesinin Afrikalıları tarihle tanıştırma sürecini tamamlayacağıydı, ki bu süreç de ilk kölelerin Amerika'ya taşınmasıyla başlamıştı. Sömürgecilik Afrika'nın boyun eğmek zorunda olduğu bir kaderdi.⁷⁶ Hegel'in C. de Brosses'in fetişizmle ilgili argümanını değiştirmesinin sonucu olarak, Afrikalıları sömürgeciliğin uygarlaştırıcı misyonu için bir numaralı aday haline gelmişlerdir. Afrikalıları onları Afrika'dan köle olarak çıkartarak özgürlük bilgisini verme argümanı, buna paralel olan, sömürgeciliğin özgürlük fikrini getireceği argümanı, tabii eğer Hegel'in başlangıçta iklimle ilgili söylediklerinin önemli bir şekilde en alt düzeye düşürülebilirse, kolayca desteklenebilirdi.

75. Tsenay Serequeberhan, "The Idea of Colonialism in Hegel's Philosophy of Right", *International Philosophical Quarterly*, 29, 115, 1989, s. 311-12.

76. Hegel, "Asya krallıklarının kaderinin (*Schicksal*) Avrupalılara zorunlu olarak bağışlamak olduğu" ve Çin'in bir gün bu kadere mecbur olacağı üstünde ısrar etmiştir. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, s. 179; çev. J. Sibree, *The Philosophy of History*, New York: Dover, 1956, ss. 142-3.

Hegel rasyonel devletlerde kölelerin olmayacağı konusunda çok netti, ancak böyle devletlerin dışında "daha üst bir aşamaya bir geçiş ânı" olarak köleliğin zorunlu olduğuna inanıyordu (VPW 226; LPW 184).⁷⁷ Bununla birlikte, Hegel'e göre Afrika köleliği bu durumun da dışındaydı, Afrika Avrupa'yla karşılaşana kadar böyle bir geçiş sürecinin bir aşaması, bir ânı değildi. O zamana kadar, ne adil ne de adil olmayan bir yerdi, ne haksızlığı ne de haklılığı vardı. Ancak Avrupa'yla ilişkiye girmek onu bu durumundan kurtarabilirdi. Hegel bu sonucu desteklemek için Afrikalılara şiddetli bir hicivle yaklaşmış ve bu tavır onu elinin altındaki seyahat literatürünü çarpıtmaya itmiştir.

III

Hegel'in Afrika tartışmasının en çok ilgi gören yanı Afrika'nın tarihsel olmadığı iddiasıdır. İlk başta en can alıcı suçlama buymuş gibi görünmese de, Hegel'in sistemi içinde bunun böyle olduğu kolayca anlaşılır, çünkü bu suçlama dışlama ilkesi işlevini yerine getirmiştir.⁷⁸ Daha sonra terk edebilmesi için, "uygun, kabul edilebilir Afrika", bir dünya tarihi yorumu yapmaya girişmeden önce (VPW 237; LPH 136), ya da bu yorumun tam eşiğinde (VPW 234; LPH 190) tanıtılmıştır bize.⁷⁹ Bununla birlikte Afrika'nın tarihini Avrupa'yla olan ilişkisine dayanmadan yazmanın zorluğu ya da olanaksızlığı konusunda Hegel'den sonra yapılan tartışmaların ışığında, Hegel'in tarihsel olmaktan ne anladığı da yanlış anlaşılmıştır.

Hegel, Cavazzi'yi, Dalzel'i ve Bowdich'i okuyarak öğrendiği şeylerin ışığında Afrikalı karakterinin ana hatlarını çizmeye giriştiğinde, bu karakteri anlamamanın zor olduğunu fark etti, çünkü o "bizim" kültürümüzden (*Bildung*) farklıydı. Vardığı sonuç ise Afrikalının gelişme-

77. Steven B. Smith, "Hegel on Slavery and Domination", *Review of Metaphysics* 46, 1992, ss. 111-2.

78. Afrika'nın "tarihsiz kıta" olarak adlandırılmasının dolaysız bir anlamı vardır: "Bir hareket ya da bir gelişme göstermez" (VPW 234; LPH 190). Bu anlam, açık bir biçimde Çin ve Hindistan için de geçerlidir. Bu ülkelerin tarihin başına ait statülerini başka bir yerde ele alıp tartışmaya çalıştım. Afrika'dan ayrı olarak başka dışlamaların da olduğunu vurgulamak gerekir. Örneğin Sibiry, dünya tarihinde kendine ait bir görünüme sahip olmadığı belirtilerek dışarıda bırakılmıştır (VPW 235; LPH 191). Amerikan yerlilerinin de tarihi mümkün hale getiren koşullara sahip olmadıkları açıktır (VPW 202-3; IPH 165).

79. Hegel'e, "dünya tarihinin eşiğini geçmemizden önce Afrika'dan bahsetmeliyiz" dedirten Nisbett'in çevirisi hatalıdır. Hegel Afrika tartışmasını eşiğe (*an der Schwelle der Weltgeschichte*) yerleştirir.

ye ve kültüre muktedir olmadığıydı. Hegel, kendi zamanının Afrikalıların hep oldukları gibi kaldıkları konusunda ısrar ediyordu. Afrika tarihsel değildir derken demek istediği şey buydu. Bunu da zaten önceden Bowdich'te, Sir William Young'dan alıntılanan bir dipnotta okumuştuk:

Ve ben burada bu açıklamaların, diğer toplumlarla kıyaslandığında Afrikalıların davranışlarının ve kafalarının ne kadar az değiştiğini, ne kadar uzun zamandır bu toplumun hep yerinde saydığını gösterdiğini söylemekten kendimi alamayacağım: Jobson'un 1620'de gördüğünün aynısını Park 1798'de görmüştü.⁸⁰

Hegel, Cavazzi'nin aktardıklarıyla Bowdich'inkiler kıyaslandığında aynı sonuca varılacağına açıkça inanıyordu: "İnsan doğasının en korkunç tezahürlerini incelemek isteyen herkes bunu Afrika'da bulacaktır. Bu kıta hakkında elimizde bulunan en eski raporlar bile bize kesinlikle aynı şeyi söylüyor, bu kıtanın gerçekten de bir tarihi yoktur (*eigentlich keine Geschichte*)" (VPW 234; LPW 190).

Hegel, Afrika için, birbirini izleyen yöneticilerin listesini içeren türden politik bir tarih oluşturulabileceğinin farkındaydı. Belki de hem Dalzel'in *Dahomey Tarihi*'ni hem de Ashanti'nin "mükemmel olmayan bir tarihi"ni yazma girişimi diye gördüğü Bowdich'i okumuştur.⁸¹ Afrikalıların "tarihsel olmaması" ile ilgili olan soru, –sanki Afrikalıların Avrupalılarla daha fazla ilişki kurması onları tarihin anlatsal açıklamasının içine çekebilirmiş gibi– onların Avrupalılarla kurdukları ilişkinin boyutlarıyla ilgili bir soruya da indirgenemezdi. Bir dünya tarihi halkı olmak demek ayrı bir ilkeye sahip olmak demektir; birkaç yerde birden olabilir bu ilke, ama birinci olduğu yerde sadece bir kez mümkündür (VPW 187; LPW 152). Du Bois'nın "Irkların Korunumu" da böyle bir bakış açısıyla yazılmıştı.⁸²

Hegel'e göre Afrikalıların kendilerine özgü bir kültürleri yoktu; onların karakterleri vardı. Dahası, Afrika'nın tarihi olmadığı gibi, Afrikalılar da değişmesi mümkün olmayan bir karaktere sahiptiler. Hegel buna "ele avuca sığmazlık" (*Unbandigkeit*) diyordu. Ama müslümanlar Afrika'yı kültüre yaklaştırmışlardı (VPW 217; LPW 177) ve nasıl Afrika Avrupa tarihine girebilirse Afrikalılar da Avrupa kültürünü

80. T. Bowdich, *Mission*, s. 264. Bu pasaj Almanca basımın her iki versiyonundan da atılmıştır.

81. Kısmen mükemmel değildi, çünkü Ashantilerin zamanı hesaplama yeteneğinden yoksun oldukları söylenmişti: Bowdich, *Mission*, s. 179.

82. W. E. B. Dubois, *Writings*, New York: Library of America, 1986, ss. 815-26.

alabilirlerdi. Amerika yerlileriyle ilgili tartışması boyunca Hegel, Siyahların "Avrupa kültürünü almaya kızıladerililerden çok daha fazla uygun olduklarını" söylemiştir (VPW 202; LPW 165). Benzer bir şekilde, Berlin'de *Tin Felsefesi* üstüne verdiği derslerde şunları söylemiştir:

Siyahların kültür almaya muktedir (*Fähigkeit zur Bildung*) oldukları inkâr edilemez; fırsatını bulduklarında Hristiyanlığı büyük bir şükranla kabul etmiş ve uzun bir manevi esareten sonra Hristiyanlığın kendilerine kazandırdığı özgürlükten insanın gözlerini yaşartacak bir şekilde bahsedebilmişlerdir; hatta Haiti'de Hristiyan ilkelerine dayanan bir devlet bile kurmuşlardır.⁸³

Buna karşın Hegel bir sonraki cümlede Siyahların "kültüre karşı doğal bir eğilimleri" (*einen inneren Trieb zur Kultur*) olduğunu reddeder. Siyahlar köleliğe karşı ayaklandıkları zaman bile –ki Haiti'de gayet başarılı bir şekilde yapmışlardır bunu– Hegel bu olguyu onların Avrupalıların özgürlük hakkındaki görüşlerini tanımlarının bir sonucu olarak görür.

Hegel Afrikalıların Afrika'da kalmaya devam ederken de ele avuca sığmaz karakterlerini yitirebileceklerini de ileri sürmüştür. Doğu ve Batı sahillerine yapılmış olan zorlu göçü anlatırken, "öfkeleri indirildiğinde ve bir süre dağların eteklerinde veya deniz kıyılarında yaşadıklarında ve yatıştıklarında, başlangıçta tamamen denetlenemez gibi göründükleri halde, yumuşak başlı ve çalışkan olmayı başarırlar," diye yazmıştır (VPW 216; LPW 176). Bu betimleme, Hegel'in Afrikalı karakterini "iyi huyluluğa (*seelische Gutmütigkeit*) eşlik eden bütünüyle duygusuz bir gaddarlık" şeklindeki genel algılayışına bir zamansallık kazandırmış gibi görünüyor (VPW 212; LPW 173).⁸⁴ Bu

83. Hegel, *Enzyklopädie*, § 394, Zusatz, s. 60; çev. *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, c. 2, ss. 53-5. Darrel Moellendorf bu pasajı, Hegel'in, Siyahların doğru mu yanlış mı olduğu üstünde düşünmeden kendilerinin köle olarak satılmasına izin verdiklerini öne süren ırkçı görüşe karşı bir şey söylüyormuş gibi anlamaktadır. Moellendorf'un çözümlemesi genel olarak, ırk tartışmasını Hegel'in tarih felsefesi için belirleyici hale getirme çabasına dayanır; oysa Hegel'in tarih felsefesinin ırk tartışmasını belirlediğini fark etmek gerekir. Tam da bu nedenle Hegel biyolojik ırkçılıkla suçlanamaz. "Racism and Rationality in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit", *History of Political Thought* 13, 2, 1992, s. 247.

84. Bu ikilik Afrikalıların Avrupalılarca betimlenmesinin bir motifi olmuş gibi görünmektedir. Örneğin bkz. Archibald Dalzel, *The History of Dahomey*, Giriş, s. xix: "Dohamanların genel karakterinin belirleyici özelliği gaddarlıkla kibarlığın bir karışımıdır." Bkz. S. Gilman, "Hegel, Schopenhauer and Nietzsche See the Black", *Hegel Studien* 10, 1981, s. 165.

durumda, Afrikalıların hem iyi huylu (*gutmütig*) hem de fanatikliğe yatkın olabilecek kadar birbiriyle çelişen eğilimleri içlerinde taşıyabilmeleri onların aslında zaten bir dönüşüm geçirmekte olduklarının belirtisiydi (VPW 231; LPW 188).

Bu kabilelerle ilgili bildiğimiz şey, istilalardan önceki ve sonraki davranışlarının bir tezat oluşturduğudur: Savaşlar ve akınlar sırasında en düşüncesizce ve en insanlık dışı şekilde, isyankâr bir barbarlıkla hareket etmişlerdir; ancak daha sonra, öfkeleri dindiği ve barış sağlandığı zaman ve Avrupalıları tanıdıkça onlara karşı yumuşak davranmışlardır (VPW 216; LPW 176).

Afrikalıları düşünmeyen, insanlık dışı bir topluluk olarak bakıldığı, ve onların sahillere ulaşip Avrupalılarla ilişkiye girerek değişebilecekleri anlamına geliyordu bu. Hegel için sahil bir anlamda zaten Avrupa demekti; coğrafi olarak konuşursak, kıyı bölgeleri Avrupa ilkesine karşılık geliyordu (VPW 212; LPW 172). Afrika'nın çok dar bir sahil şeridi vardır (VPW 216; LPW 174), ancak belki de zaman zaman dağlardan kıyılara inen "korkunç kabileler" dünya tarihinin Avrupa'ya doğru olan yürüyüşüne hiç farkında olmadan zaten katılıyorlardı (VPW 217; LPW 175-176). Bununla birlikte, Afrikalıların edindikleri kültür onlara Avrupa'dan geliyordu. Bu yerli bir kültür değildi. Zaten eğer hatırlarsak, iklim yüzünden yerli olması mümkün de değildi; gerçi tartışmanın bu aşamasında Hegel'in başlangıçta ileri sürdüğü kısıtlayıcı iklim koşulları ile ilgili argümanlar nasılsa unutulmuştur.

Gerçeğe aykırı olduğu ve yıkıcı sonuçlar doğurduğu halde, Avrupalılar Kuzey Amerika'yı uzun zaman boyunca, üstünde insan yaşamayan bir kara parçası olarak düşünmüşlerdi. Şimdi de Hegel, Afrika'ya dair tarihsiz ve kültürsüz (*Bildung*) bir kara parçası imajı oluştuyordu. Bu yeni betimleme, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde öne sürdüğü, medeni olmayan toplumlara yapılan baskının meşru olduğu görüşüyle birleştiğinde kıtanın sömürülmesi için güçlü bir gerekçe sağlamıştır. Hegel'in sömürgeciliğin gelişmesine doğrudan bir katkısı olduğuna dair bir kanıt, bildiğim kadarıyla yok. Sömürgeciliğin böyle bir desteğe ihtiyacı olup olmadığından da emin değilim. Ne var ki, Avrupalıların Afrika'da ne yapıp ettiklerinin pek az incelendiği bir dönemde, Hegel'in sömürgeciliğin meşru bir şey olduğu yolundaki genel kanıya katkısı olduğu kesindir. Hegel'e göre, ne türden olursa olsun, Avrupalılarla kurulan temas Afrikalıların her zaman yararınaydı. Hegel'in köleliği savunmasının altında yatan şey budur. Bu savunmanın temeli, Afrikalıların doğal olarak aşağı bir ırk olduğu iddiası değil, Avrupa köleliğinin Afrika köleliğini Afrikalıların lehine dönüştürecek-

ği argümanıydı.

Hegel'in Afrika ve orada yaşayanlarla ilgili yorumları çelişkisiz yorumlar değildir, ama bu çelişkilerin hiçbirisi, Afrikalı karakterini betimlemeye geçmeden önce, bu karakterin "bizim için hâlâ bilinmez" (VPW 268; LPW 217) olduğunu ilan etmesinden daha zararlı olmamıştır. Hegel'in pek çok Avrupalı çağdaşı gibi Afrika karşısında şaşkınlığa düşmüş olduğu konusunda hiç kuşku yoktur.⁸⁵ Ama Hegel Afrika'yı ne kadar kafa karıştırıcı bulmuş olursa olsun, *Öznel Tinin Felsefesi*, *Hukuk Felsefesi* ve *Dünya Tarihi Felsefesi*'nin ışığında sistematik bir şekilde yaklaşmıştır ona. Zamanımızın önde gelen Hegel uzmanlarından biri olan H. S. Harris, Afrika'nın sömürgeleşme öncesi yapısını ve kültürel geleneğini fark edemediği için Hegel'i mazur görmüştür; çünkü o zamanlar bunlar bilimsel araştırma konusu değildi. Harris, "Afrika yorumu politik olarak o zamanın Avrupa emperyalizmine ne kadar uygun olursa olsun, 1830'dan bir yüzyıl sonra Hegel'i Afrika'yı böyle anladığı ve yorumladığı için suçlayamayız"⁸⁶ hükmüne varmıştır. Oysa Hegel'in elindeki kaynaklar konusunda araştırma yapıldığında, bu kaynakların Hegel'in kendisinden daha doğru ve daha tam oldukları, Hegel'in kolay kolay mazur görülemeyeceği anlaşılmaktadır. Harris tarafından da kabul edilen, Avrupa'nın Afrika'yı sömürdüğü ana zaman diliminden önce yazmış olduğu gerçeği de göz önünde bulundurulursa bu aslında ciddi bir suçlamadır. Ve bizlerin Hegel felsefesiyle ilgili değerlendirmemizi bir revizyona tâbi tutmamızı gerektirir. Öte yandan Hegel'in kendisinden sonra gelen düşünce akımları üstündeki etkisinin önemi düşünüldüğünde bunun yankıları daha da ötelere uzanacaktır. Sosyal gelişme gibi kimi çağdaş fikirlerin, en iyi tanımlamayla "sömürgeci" diyebileceğimiz bir modele ne ölçüde bağlı oldukları ise şimdilik bir soru işareti olarak kalmaktadır.⁸⁷

85. James A. Snead, "Repetition as a Figure of Black Culture", *Out There: Marginalization and Contemporary Culture*, Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha ve Cornel West (haz.), Cambridge, Mass: MIT Press, 1990, s. 215. Snead, Hegel'in betimlemesinin bazı yanlarının kısmen doğru olduğunu söyleyerek okurunu şaşırtır ama Hegel'in betimlemesine atfedilen değerlendirmeyi de tersine çevirir.

86. H. S. Harris, "Hegel's Phenomenology of Religion", *Thought and Faith in the Philosophy of Hegel*, J. Walker (haz.), Dordrecht, Kluwer, 1991, s. 100-1.

87. Mart 1995'te Birleşmiş Milletler Toplumsal Gelişme İçin Dünya Zirvesi vesilesiyle Peter Kemp tarafından Kopenhag'da düzenlenen bir konferansta bu örneği kullandım. Burada sunduğum bildiride sosyal gelişmeye ilişkin çağdaş fikirlerin sömürgeci miraslarından kurtulamamış olduklarını göstermeye çalışmıştım.

"Beyazların Bulunduğu Cenneti
İstemiyorum"

HERDER'İN AVRUPA-MERKEZCİLİK ELEŞTİRİSİ

HERDER, nispeten geç dönemine ait bir eserinin, *Hümanizmin Gelişmesi Üstüne Mektuplar*'ının (1797) son bölümünde, bir misyoner tarafından başından aşağı su döküldüğünü fark eden, ölmekte olan bir köleye dair çarpıcı bir anekdot aktarır. Köle, bunu neden yaptığını açıklamasını istediğinde misyonerin cevabı şu olur: "Cennete gidebilmen için." Siyah köle buna karşı şöyle cevap verir: "Beyaz insanların bulunduğu bir cennete gitmek istemiyorum." Sonra arkasını döner ve ölür. *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üstüne Fikirler*'in yazarı, hikâyenin ayrıntılı bir açıklamasını yapmamıştır. Tek yorumu şu olur: "*Traurige Geschichte der Menschheit* (İnsanoğlunun kederli tarihi)."¹

Aradan geçen iki yüzyılda köleye atfedilen sözler etkilerinden hiçbir şey kaybetmedi. Güçlerini kölenin cevabının şaşırtıcı olmasından aldıklarını söylemek zor; hikâye, doğru olsa da olmasa da inandırıcı. Ama hikâyenin etkileyciliği kölenin ırkçılığı ölüm sonrasına kadar

1. J. G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, Hans Dietrich Irmscher (haz.), Frankfurt: Deutscher Klassiker, 1991, Mektup 114, s. 674. Bu eser bundan sonra BH ile gösterilecektir. Bu anekdotun kaydedildiği mektup kümesi, Herder'in "Neger Idyllen"inden alınmıştır. Bunlar üzerine, genelde Herder'in köleliğe kuvvetle karşı olması konusunda birçok faydalı çalışma yapılmıştır. Bkz. Robert T. Clark, "The Noble Savage and the Idea of Tolerance in Herder's *Briefe zu Beförderung der Humanität*", *Journal of English and Germanic Philology*, c. 37, 1938, ss. 46-56; Philip Allison Shelley, "Crèvecoeurs's Contribution to 'Neger-Idyllen'", *Journal of English and Germanic Philology*, c. 37, 1938, ss. 48-69; Wilfried F. Feuser, "The Image of Black in the Writings of Johann Gottfried Herder", *Journal of European Studies*, c. 8, 1978, ss. 109-20; ve Ingeborg Solbrig, "Herder and the 'Harlem-Renaissance' of Black Culture in America: The Case of the 'Neger-Idyllen'", *Herder Today*, Kurt Mueller-Vollmer (haz.), Berlin, Walter de Gruyter, 1990, ss. 402-14.

yaymasına da bağlanamaz; tüm bir ırkı cennetten dışlama fikrini icat eden siyah bir köle değildir. Muhtemelen bu hikâyede beyaz insanları en çok şaşırtan şey, alışılmadık bir biçimde, kurbanlarının onları nasıl gördükleriyle yüzleşmeleridir. Herder'in yaratmak istediği etkinin bu olduğu, hikâyeye dönemin seyahat günlüklerinin Afrika, Doğu ve Batı Hint Adaları halkının İspanyollar, Portekizliler, İngilizler ve Hollandalılar tarafından nasıl yıkıma uğratıldıklarını belgelediğini hatırlatarak başlamasıyla da doğrulanmaktadır. "Siyahlar, şeytanı beyaz çizerler" (BH 674).² Herder'in anlattığı şekliyle hikâyede bir belirsizlik varsa, o da olayın misyoner üzerindeki etkisi hakkında hiçbir şey söylenmemiş olması. Rahip, kendisini bir ruhu daha kurtarmış mı saydı? Yoksa kendi "iyi" niyetinin nasıl olup da geri teptiği üzerine mi düşündü? Köle tarafından sorgulandığını mı hissetti? Bir kölenin, kendine güvenini ve üstünlük duygusunu sarsmasına izin vermesi mümkün müydü?

Herder'in hikâyeyi Raynal'm *Doğu ve Batı Hint Adalarında Avrupalıların Yerleşim Merkezleri ve Ticareti*'nden almış olması muhtemel görünüyor.³ Raynal, İspanyollar'ın 1511'de fethettiklerinde *Casique*'lerin* önderi Hatuey'i nasıl diri diri yaktıklarını anlatmaktadır. Yakılmadan önce, "insanlık dışı (barbar) bir rahip" Hatuey'e cennetten söz etmiş ve onu vaftiz etmeyi önermiştir. Hatuey, rahibe cennette hiç İspanyol olup olmadığını sorduğunda misyoner, "sadece iyileri orada," diye cevaplar. Hatuey şöyle karşılık verir:

* *Casiquismo*; Latin Amerika'da ve İspanyol siyasetinde yerel önderlerin yönetimi. Yerli kökenli bir sözcük olan *casique* yerli kabile şefleri ya da daha gelişmiş yerli devletlerindeki bölge valileri için kullanılırdı. İspanyolcada "yönlendiricilik" anlamına gelmektedir. (ç.n.)

2. Bu cümleye Montesquieu'nün İran Mektupları'nda da rastlanır. Bununla birlikte Montesquieu Siyahların şeytanı Beyaz çizdiklerini yazarken bu, kültürel ayrılığın kanıtı olarak algılanıyordu ve utanca yol açmıyordu (*Persian Letters*, no. 59). Aynı zamanda Herder'in, Afrikalıların Avrupalıları "beyaz iblisler" olarak düşünmelerinin meşruluğu savı için *Fikirler*'in (*Ideen*) ikinci yarısının dördüncü bölümüne bakınız.

3. Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes*, Paris, Berry, 1792; c. 6, kitap 12, ss. 305-6; İng. çev. J. O. Justamond, *A Philosophical and Political History of the Settlements and the Trade of the Europeans in the East and West Indies*, 2. basım, Londra, J. Mundell, 1798, c. 4, s. 188. Herder'in anekdotunun kaynağını bulmaktaki yardımı için Spelman College'dan James Winchester'e müteşekkirim. Herder'in Raynal'ı kullanmasıyla ilgili bir çalışma yapıp yapılmadığını bilmiyorum ama Max Rouché'nin *La Philosophie de Histoire de Herder* adlı eserinde bazı izlere rastlanabiliyor (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, no. 93, Paris, Les Belles Lettres, 1940).

En iyisi bile... hiçbir işe yaramaz. Onlardan birine rastlama tehlikesi olan bir yere gitmeyeceğim. Bana artık dininden bahsetme, bırak da öleyim.⁴

Raynal'ın yorumu şudur: "Böylece *Casique* yakıldı, Hristiyanların Tanrısı'nın onuru lekелendi ve haç kana bulandı." Eğer kaynağı Raynal'ın anlattıklarıysa, hikâyeyi basitleştirmekten öteye gitmiştir Herder; hikâyeyi, okuyucularının kölenin doğrudan kendilerine hitap ettiğini hissettirecek biçimde yeniden yazmıştır. Herder'in Raynal'ın hikâyesini uyarlamasındaki amaç, yalnızca İspanyol misyonierlerin vahşeti değil, Beyazların genelde kendilerini diğer insanların onları gördükleri gibi görmekteki isteksizlikleri ya da beceriksizlikleridir. Herder böylece, nispeten yeni bir konu olan tarih felsefesini bu soruna bir çare olarak önermektedir. Kendi zamanında Avrupalıların, diğer kültürler hakkında o zamana dek benzeri görülmemiş bir bilgi düzeyine sahip olmaları gerçeğini kullanmıştır Herder. Avrupalılar tarafından yazıldığı şekliyle insanlık tarihinin, diğer birkaç kültür hakkında bazı ek bölümlerin varlığına rağmen sonuçta bir Avrupa tarihi olmaktan ibaret kalması istenmiyorsa, Avrupalıların bu kültürleri Avrupalı standartlarla yargılamaması gerektiğini düşünmüştür. Herder tarihsel kültürlerin biricikliğini, özgül iklim ve coğrafya koşullarına bağımlılıklarını vurgulayarak ortaya koyan radikal bir çoğulculuk önermiştir.⁵ Üstelik dünyanın diğer yerlerindeki insanların mutlu olmak için Avrupalı haline gelmeleri gerektiğini varsaymanın küstahça kibrine de karşı çıkmıştır.⁶ "Eğer Avrupa kültürü (*Kultur*) düşüncesini temel alacak olursak bu sadece Avrupa'da bulunabilir" (IGM 340; HM 228). Herder'in insanlık tarihi felsefesi anlayışı, "Avrupalı-olmayanların" yalnızca betimlenmesiyle yetinmez, onların seslerinin duyulması gerektiğini belirtir.

Herder, daha sonraları Avrupa-merkezcilik olarak bilinecek şeyi reddetmekle, "Yeryüzünün bir bölgesindeki bir kültürden (*Bildung*),

4. Raynal, *Histoire philosophique et politique*, c. 6, s. 305; İng. çev. *A Philosophical and Political History*, c. 4, s. 188.

5. İklima yapılan atıf kısmen Montesquieu'den ödünç alınmıştır ama yeni bir kullanım verilmiştir. Bkz. Gonthier-Louis Fink, "Von Winckelmann bis Herder. Die deutsche Klima-theorie in europäischer Perspektive", *Johann Gottfried Herder, 1744-1803*, Gerhard Sauder (haz.), Hamburg, Felix Meiner, 1987, ss. 156-76.

6. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Martin Bollacher (haz.), Frankfurt, Deutscher Klassiker, 1989, s. 327; İng. çev. T. Churchill, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, New York, Bergman yeniden basım, ilk basım 1800, s. 219. Çevirinin eski tarihli olması yüzünden sık sık bazı önemsiz değişiklikler yaptım. Bundan sonra sırasıyla IGM ve HM olarak gösterilecek.

hatta muhtemelen tek bir okuldan türeyen tüm dar düşünce tarzlarını mümkün olduğunca" reddetme ihtiyacını saptamıştır (IGM 35; HM 11). "Mümkün olduğunca" demiş olması, bu girişimde tamamen başarılı olmanın olanaksızlığının ne denli bilincinde olduğunu gösteriyor. Sir Isaiah Berlin, "Herder ve Aydınlanma" adlı titiz incelemesinde Herder'i aslında kesin, nihai biçimini almamış⁷ bir çokkültürcüye çevirerek onun bu çözümünü yeniden inşa etmeye kalkışmıştır. Berlin, Herder'in düşüncesinin, onu Aydınlanmanın daha tipik bir temsilcisi olarak gösteren yanlarındansa çoğulculuğunu vurgulamıştır. Bu, yalnızca Herder'i kültürel farklılıkların ortaya çıkardığı teorik sorunları ele almada Voltaire gibi seleflerinden daha ileri gitmiş özgün bir düşünür olarak sunma meselesi değil, aynı zamanda onun felsefi konumunun da tutarlı bir dökümünü oluşturma sorunudur. Berlin, çok açık bir biçimde, Herder'in *Humanität*'a (İnsanlık) yaptığı atıfları gözden çıkarmak istemişti, çünkü kendisi bu kavramı "genel bir ideal" olarak ele alıyordu, Herder'in vazgeçmiş olduğu kültürlerarası türde bir standartmış gibi görünüyordu (IGM 12; HM vi).⁸ Ancak Berlin, bu denemesinde Herder'in düşüncesini yeniden inşa ediş biçiminin görececilikten (*relativism*) nasıl kurtulduğu konusunda hiçbir cevap vermediği içindir ki, bu yeni Herder portresinin felsefi olarak savunulup savunulamayacağı konusunda bazı kuşklar belirmektedir. Aslında Berlin, bir noktada "görececilik" ile "çoğulculuğu" eşanlamlı kullanır gibidir.⁹

Berlin, *Herder ve Aydınlanma*'yı yayımladıktan kısa bir süre sonra orada çözmeden bıraktığı görececilik sorununa geri dönmüştür. Yeni yaklaşımı, görececiliği çoğulculuktan şu yolla ayırmaktı: Çoğulculuk, eşit derecede sahici ve nesnel, ve dolayısıyla zamansız bir hiyerarşi içine sokulamayacak ya da mutlak bir standartın terimleriyle yargılamayacak bir değerler çokluğunun varolduğunu kabul eder. Ancak çoğulculuk, değerlerin birbirleriyle ölçülemez, hatta uyuşamaz nesnel amaçları olduğunu savunurken, görececilik nesnel değerlerin varlığını reddeder.¹⁰ Berlin, Herder'in kültürel görececilik gibi görünen bir

7. Isaiah Berlin, "Herder and the Enlightenment", *Vico and Herder*, Londra, Hogarth, 1976. *Briefe zu Beförderung der Humanität*'tan alıntılanmış başlangıçtaki anekdotu Berlin de alıntılanmış ama tıpkı Herder gibi herhangi bir yorumda bulunmamış.

8. Isaiah Berlin, "Herder and the Enlightenment", ss. 208-10. 9. *A.g.e.*, s. 211.

10. Isaiah Berlin, "The Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought", *The Crooked Timber of Humanity*, New York, Alfred A. Knopf, 1991, ss. 70-90. Berlin'in daha 1953'te "Historical Inevitability" adlı klasik denemesinde görececilik ve belirlenimciliğe (*determinism*) karşı çıktığını unutmamak gerekir. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969, ss. 96-106.

konuma yaklaşır gibi olduğunun pekâlâ bilincindeydi ama bunun Herder'in döneminde henüz bir felsefî mesele halini almamış olduğunu öne sürüyordu. Herder'in metni de bunu doğrulamaktadır. Herder, kaçınılması ya da tartışılması gereken teorik bir görececilik konumunu değil, sadece şu türden olguları kabul eder görmektedir:

Şarktan dönen pek az kişi daha sonra Avrupa âdetleriyle uyuşabildi; kahramanlıklarını geride bıraktılar, Batı'da Asya'yı beceriksizce taklit ettiler ve macera ve yolculuğa geri dönmek istediler (IGM 881; HM 619).

Herder, diğer kültürlerle temas etmenin insanları hayal kırıklığına uğratabileceğini kabul etmiş ama bunun her zaman söz konusu olacağına inanmamıştı; sonucu, temasın doğasının bir etkisi olarak ele almaya eğilimliydi daha çok. Örneğin Haçlılardan ya da Afrikalıların sömürülmesinden iyilik beklenemezdi. O halde Herder, uç noktada bir kültürel görececi değildi; öyle olsaydı, insanlığın kültürel tarihi düşüncesi de Berlin'in belirttiği gibi "çözülmez bir yapboz" olurdu. Ne var ki burada Berlin'in şu yeniden inşa edilmiş Herder'inin daha iyisini yapıp yapamadığının da incelenmesi gerekiyor.

Berlin'in Herder üzerine iki denemesinin ortaya attığı meselelerin önemi, yalnızca, her zaman kendi tarihine ayarlı olmayan çağdaş çok-kültürcülüğün entelektüel kaynaklarını açıklığa kavuşturma gereğinden, ya da hatta reddetmeye yönelik tüm çabalara rağmen kültürel görececilik konusunun sürekli olarak geri dönmesinden kaynaklanmıyor. Herder'in bugün hem akademik dünyada hem onun ötesinde yaygın olan görüşleri ne ölçüde öngördüğünü anlamak, Herder'in çağdaşlarını anlamak açısından da önemlidir. Günümüzde hepimiz, insan düşüncesinin ve eyleminin tarihsel bağlamları etrafında incelenmesi gerektiği görüşünü savunurken yeterince Herderciyiz; örneğin Kant'ın tarih felsefesine bugün yapılan itirazların anakronik mi olduğu, yoksa Kant'ın mücadele etmeye çalıştığı bir konumdan mı kaynaklandığı sorusunun önemli olduğunu kabul ederiz. Üstelik Herder, Avrupalıların Avrupa-dışı kültürleri Avrupalı standartlarla yargılamasına ve bu kültürlerin tutarlılığını sağlayan şey üzerindeki yıkıcı etkilerini pek ya da hiç göze almadan kuvvet yoluyla bu standartları dayatmalarına karşı çıkar ve bunu öylesine açık bir biçimde ifade eder ki Avrupalı devlet adamlarının, sömürgecilerin, tüccarların ve misyonerlerin yapıp ettiklerine tamamen farklı bir ışık tutmuş olur. Avrupa sömürgeciliğinin en canlı dönemi, Herder bu sömürgeci faaliyetlerin üzücü sonuçlarını teşhir ettikten sonra gerçekleşti. Herder'in düşüncesinin

bu yanının genelde ihmal edilmiş olması şanssızlıktır. Bunu telafi etme ve aynı zamanda Berlin'in yorumuna meydan okuma çabasıyla, Herder'in Avrupa-merkezcilik eleştirisinin kaynaklarını açıklamayı deneyeceğim. Herder'in eleştirisi yalnızca halkların farklılığına ya da genel bir insanlık, *Humanität* idealine atıfta bulunarak oluşturulmamıştır. Aslında Herder'in kullandığı anlamıyla *Humanität* ortak bir nitelik ya da genel bir ideal değildi. Herder kendi tanımını, tüm halkların toplamı olarak *Menschheit*'in (insanoğlunun) yeryüzünü işgal eden halkların çokluğu içinde incelendiği bir insanoğlu tarihi olarak sunmuşsa da, bunun ötesinde, insanoğlunun istidatı sorusuna cevap veren bir *Humanität* kavramlaştırmasıyla daha ileri gitmek istemiştir.¹¹ Herder, terimi ilk kez şöyle kullanmıştır:

Humanität kelimesiyle, insanın özgürlük ve akıl için, en eksiksiz ve sağlam sağlık için, yeryüzünün hâkimiyeti ve tatmini için seçkin bir kültürel oluşum (*Bildung*) hakkında daha önce söylediklerimin tümünü birden ifade edebilmeyi isterim (IGM 154; HM 98).

Herder'in yapmaya kalkıştığı bir anlamda tam olarak şudur: dünyanın tüm âdetlerini (*Gebrauchen*), sanatlarını ve dillerini –barbarlık ve kötüye kullanma yüzünden maruz kaldıkları çarpıtmalara rağmen– kapsayan insanlığı inceleyip araştırmaktır "insan felsefesi"nin görevi (IGM 160; HM 102).

Herder, Avrupalıların diğer toplumların değerlerini Avrupalı standartlarla yargılamadan, bu değerleri asimile etmeden ya da yok saymadan görmek konusundaki güçlüklerini bildiği içindir ki, bir insanlık tarihi tasarısı onun için her zaman sorunlu ve tutarsızlıklara açık olacaktır. Bu güçlük Avrupa'ya özgü olsun ya da olmasın, en azından Herder'in bu güçlkle karşılaşmasının, Avrupa'nın misyonerlik, ticaret ve sömürgecilik faaliyetlerinin şiddeti ile bu tür bir tarih tasarısı arasındaki bağlantının, Avrupa-dışı toplumlar hakkında bu tür bir tarihin yazılmasını mümkün kılan bilginin yalnızca Avrupalılar tarafından ve yine onların bu faaliyetleri sayesinde edinildiğini gösterdiği bir zamanda ve Avrupalı bir biçim altında gerçekleştiği kabul edilmelidir. Bundan daha da önemlisi, insanoğlunun Herder'in tasarladığı şekliyle çoğulcu bir tarihini mümkün kılan malzeme, henüz bu tarihi bir yana bırakamayacakları içindir ki Avrupalılar'ın elindeydi. Bu on-

11. Berlin'in karşı çıktığı budur, "Herder and the Enlightenment", s. 20. Geleneksel görüşün yeniden değerlendirilmesi için bkz. F. M. Barnard, *Self-Direction and Political Legitimacy: Rousseau and Herder*, Oxford: Oxford University Press, 1969, ss. 96-106.

lara neler yaptıklarını görme olanağını verecekti, kendilerini kendilerine, başkalarının onları gördüğü gibi gösterecekti ve belki de sonuçta başka kültürlerle daha düşük düzeyde ilişki kurmalarına yol açacaktı. Herder'in çok okunan seyahat günlüklerinde Japonların ya da Amerikan Yerlilerinin ya da Afrikalıların Avrupalılar hakkında ne düşündüğü konusunda çok az ipucuna rastlanır.¹² Çoğu en iyi satan kitaplar arasına giren bu metinlerin tarzı, okurların ilgisini çeken şeyin seyahat başına gelen kötü olaylar olduğunu ve coğrafyanın ya da bitkisel doğal hayata dair ayrıntıların da en az buralarda karşılaşılan insanlar kadar ilgi çekici olduğunu varsayar. Seyahat günlüklerinde, bu denemenin başında kullandığım türden, Avrupalıları başkalarının kendi etkinliklerini nasıl algıladığıyla yüzleştiren birkaç anekdot bulunsa da, asıl Herder tarafından yazıldığı şekliyle tarih felsefesi olmuştur bu tür anekdotların etkisini iki katına çıkaran. Ancak Herder'deki tutarsızlıkların nasıl olup da bu tutarsızlıkların tamamen yok sayıldığı temizlenmiş bir versiyondan daha çok açılım sağladığı, tam da bu açıdan bakarak anlaşılabilir. Berlin, Herder'i görececilik suçlamasına karşı savunmaya kalkıştığında, Herder'in, "bu toplumların bizimkilere benzemeyen değerlerinin kendi kendimizin nesnelliğini şüphe altında mı bıraktığı, yoksa onlardan zarar mı gördüğünü söylememiş olmasının" altını çizmektedir ısrarla.¹³ Berlin'in kaygısı, çatışan değerlere ya da uyuşmaz görüşlere karşı kapalı kültürel birimlerin çoğulluğunu sağlamak olduğu içindir ki farklı kültürlerin değerlerinin karşı karşıya gelmesinin verimli olabileceği ihtimalini yok saymıştır. Ama Herder, kimi zaman Avrupalı misyoner ve sömürgecileri, kendi kabul ettiği nesnel değerler¹⁴ açısından eleştirmekle kalmamış, aynı

12. Herder'in kaynakları konusunda hâlâ en iyi inceleme Johannes Grundmann'inkidir: *Die geographischen und völkercundlichen Quellen und Anschauungen in Herders "Ideen zur Geschichte der Menschheit"*, Berlin, Weimannsche, 1900.

13. Berlin, "Alleged Relativism", s. 79.

14. Her ne kadar Berlin insanı alıntılanmaya yöneltecek ölçüde kullanmıyor olsa da, "nesnel değer" terimini onun "Alleged Relativism" denemesinden aldım. Mutlak bir standart ya da "soyut bir ahlaka" dayandırılmayacağından (IGM 547; HM 376) terimin kendisinden bekleneni nasıl vereceği merak edilebilir, hele bir de Herder'in soyutlamalardan çok somutluklarla ilgilendiği düşünülürse. Herder, herhangi bir tek kültürün tüm değerleri tekeline aldığı iddia etmekten ziyade, farklı kültürlerin neredeyse kaçınılmaz bir biçimde, neden bazı değerleri bırakıp diğerlerini kabul ettiğiyle ilgili görünmektedir. Değerler, dünyanın farklı yerlerinde, iklim ve başka etkenlere göre ihtiyaç duyuldukça kabullenilen pratiklere benzer bir şey gibi görünmektedir (IGM 307; HM 204). Herder'in neyi nesnel değer olarak kabul edeceğini söylemek kolay değildir. Ama kadınlara davranış biçimini bir halkın, o halkın âdetlerini aşan özelliklerinin bir göstergesi saymış gibidir (IGM 318-319; HM 212).

zamanda Avrupalıların hiçe saydıkları nesnel değerlerden birinin de, kendilerini dışarıdan gelen meydan okumaya açma olduğunu düşünmüş gibidir. Aslında bunun Herder'in *Humanität* kavramının gelişiminde ne denli önemli olduğunu göstermek için *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üstüne Fikirler*'ine geri dönmek gerekir.

Herder'in insanlık tarihi anlatımını belirleyen şey hiçbir şeyin amaçsız ortaya çıkmadığı bir doğa kavrayışıdır. Halkların, iklim ve genel olarak coğrafi yerlerinin farklılığından kaynaklanan çeşitlilikleri doğaldır ve olumlu karşılanmalıdır.¹⁵ Bu çeşitliliğe karşı yıkıcılık gösteren her şey onun eleştirilerine hedef olacaktır. Herder için insanlık tarihinde çeşitliliğe en çok zarar vermiş şeyin en güçlü imgesi Roma İmparatorluğu'dur. XIV. kitabının tümünü imparatorluk fetihlerinin yıkıcı etkilerine ayırmıştır ve bunu kısmen çağdaşlarına bir uyarı şeklinde yapar gibidir. Bir noktada Romalılar hakkında, "Bugün Amerika İspanya için neyse o zaman İspanya da onlar için oydu: bir yağma alanı" derken paralelliği oldukça açık bir hale getirmiştir (IGM 599; HM 415). Bir halkın coğrafi yer ve iklimle ilişkisine bakılacak olursa, ona verilebilecek en büyük zarar, Avrupalılar'ın yapmış oldukları ve Herder'in zamanında da yapmaya devam ettikleri gibi, onu köleleştirerek ya da başka yollarla yerinden etmektir (IGM 260-261; HM 170-171).¹⁶ Herder halkların, özellikle de duyuşal halklar adını verdiği halkların anayurtlarına bağlı olduklarını söyler: "Onları yurtlarından mahrum bırakırsanız her şeyden mahrum bırakmış olursunuz" (IGM 259; HM 169). İnsan toplulukları arasındaki çeşitlilikler, iklimden ve yerleşim yerine uyum sağlama ihtiyacından kaynaklandığı ölçüde, ik-

15. Herder'in, insan türünü oluşturan halkların çeşitliliğine bu denli önem vermesi, bir "halk" (*Volk*) kavramına değer verdiği izlenimini yaratabilir. Aslında bu, Herder'in *das Volk*'un düşünürü diye yaptığı şöhretle de uyumludur. Oysa gerçekte, Altıncı Kitap'ın başlangıcında dikkatini insan türünün "farklı görünüşlerine" çevirerek, ilgisini, "halkların örgütlenmelerindeki farklılıklara" odaklamaya başladığında ilk dayanak noktası, halihazırda bu farklılıkların, döneminin doğal tarih incelemelerinde ele alınmış olmasıydı (IGM 209; HM 132). Herder, daha fazla bilgi edinmek isteyen okuyucularına Buffon'un *Histoire naturelle, générale et particulière* ve Blumenbach'ın *De varietate generis humani* eserlerini tavsiye etmektedir (IGM 249 not; HM 161 not). Ancak Herder, bu eserlerin katkıda bulunduğu ırk düşüncesini vurgulamak yerine, özellikle karşı durmuştur (IGM 255; HM 166).

16. Herder'in *Ideen*'de Afrikalıların Avrupalılar tarafından köleleştirilmesiyle ilgili yorumu şöyledir: Eski Roma'daki ya da Sparta'daki kölelerden olduğu kadar, geriye dönüp baktığımızda insanlık dışı Afrikalı ticaretinden de pişmanlık duymanın zamanı gelmiştir; insan sevgisiyle (*Menschenliebe*) olamayacaksa bu, hiç olmazsa bir muhasebe olarak" (IGM 642; HM 447).

lim koşulları değişmediği sürece farklılıkların da süregitmesi gerekir. Eğer Herder'in doğanın bazı halkları maruz bıraktığı zorlukları haklılaştırmasından vazgeçilmezse, farklılıkların çoğu silinemez ve zaten de silinememektedir (IGM 188; HM 123). Yine de Herder'i farklılıkları değerlendirmekten alıkoymadı bu. Ne yazık ki, farklı halkların farklı mutluluk kavramlarına sahip oldukları düşüncesi bazen, bozularak, hayatın daha incelikli yönlerinin tadını çıkaramayan halkları küçük görmemek gerektiği, çünkü daha iyisini bilmediklerinden yokluğundan da acı duymayacakları ve hatta bunu telafi edecek başka hazlara sahip oldukları düşüncesine doğru kaymıştır (IGM 236; HM 151). Herder'in "intikam açlığı içindeki pervasız yamyam bile, berbat bir yolla da olsa, ruhani bir haz arayışı içindedir" cümlesi bu ruhla okunmalıdır belki de (IGM 184; HM 255). Ama Herder *Fikirler*'de, yamyamın Avrupalılar'ın zaten sahip oldukları bir şeye heves ettiği izlenimini vermez. Yamyamlığın savaş bağlamında ortaya çıktığı kabul edildiğinde, savaş sırasında Avrupalıların işlediği cürümlerle aynı düzeyde olduğu daha iyi görülebilir (IGM 377; HM 255). Aslında, diğer halkların eksiklikten çok zorunluluktan doğan kusurlarındansa Avrupalıların sınırsız lüks iştahının neden olduğu aşırılıklar konusunda daha eleştirel olma eğilimi taşıdığını söylemiştir Herder.

Onun çerçevesi içinde farklılığın temeli doğadır, fakat doğa yalnızca çoğulluğu ortaya çıkarmakla kalmaz. Herder doğanın her yerinde birliğe doğru bir eğilim de görmüştür (IGM 28; HM 6). Gezegenler konusundaki bir tartışmada, çoklukta bir birlik görebilmenin "kuzeyli barbarların" derinliğinin bir işareti olduğunu söyler (IGM 33; HM 9-10). Aynı şey halklar arasındaki çeşitlilik için de geçerlidir ve tarih felsefesinin o çeşitlilik içinde nasıl doğduğunun bir açıklamasını sunar. Doğanın bu ikili veçhesi, hem çeşitlilik hem de birlik ilkesi, farklılıklar içinde aynılık sorununu çözmek üzere ortaya atılmış *Humanität* düşüncesinin ikiliğine de yansımıştır.

Humanität, "ya doğadaki her tutarlılık, her amaç bir rüyadır ya da insan ... daha da ilerler" ikilemine verdiği cevaptır Herder'in (IGM 180; HM 117). İnsan türünün hedefi insanlıktır (IGM 389; HM 264). Ne var ki bugünkü varlığımızın amacı insanlığın oluşumu ise "yeryüzünün tüm sakinleri arasında görevini (*Bestimmung*) gerçekleştirmekten en uzak olanın insan türü" olduğu gerçeğiyle yüzleşilmelidir (IGM 188; HM 123). Herder'in, bunun nedeninin insanın hedefinin hayvanrından çok daha yüksek olduğu şeklindeki değerlendirmeden tatmin olmadığı açıktır. Bu sorunu çözmek için şimdiki halin doğurduğu

bir gelecek hali fikrini incelemiştir (IGM 196; HM 129). Herder, dünyanın yalnızca bir uygulama yeri (*Übungsplatz*) olduğu fikrini ele aldığı halde sorun yine de çözümsüz kalır. "İnsanlığımız sadece bir hazırlık, gelecek bir çiçeğin tomurcuğu" olsa bile (IGM 188; HM 123) bu hazırlığın nasıl yürütüldüğüne dair bir fikir sahibi olmak gerekir. Herder, ilk eserlerinden beri, özellikle de *İnsanlığın Kültürüne Dair Tarih Felsefesi*'nden itibaren "dünyanın ilerleyen bir biçimde, genel bir iyileşmesine" duyulan yaygın inanca şiddetle karşı çıkmıştır, çünkü bu onun temel kanısıyla, tek tek her kültürün kendi terimleriyle değerlendirilmesi gerektiği kanısıyla bağdaşmaz. Her şey bir yana, Herder ilerlemeden (*Fortgang*)¹⁷ ne anlamış olursa olsun, kelimeyi belli bir kültürle özdeşleştirmemiştir. *Humanität*'ı tek tek kültürlerin birbirleriyle ölçülebileceği ya da yargılanabileceği bir ölçüt işlevi görebilecek bir ideal ya da hedef olarak da tasarlamamıştır. Eğer *Humanität* kavramıyla insan türünün çeşitliliği içinde belli bir birlik bularak kendi önüne çıkardığı güçlüğü nasıl çözebileceği konusunda bazen Herder bizzat kendisi de pek emin görünmüyorsa, bunun nedeni, genel tartışmalarının *Humanität* kavramının onun başka bir yerde somutluk adına itiraz ettiği türden bir biçimsel kavram gibi anlaşılmasına yol açmış olmasıdır. Yine de kavramın belli temel özelliklerini teşhis etmemizin önünde bir engel değildir bu.

Herder, her toplumun *Humanität* (IGM 631; HM 439) geliştirdiğini söylediğinde, her toplumun en azından örtük olarak kendi *Humanität* kavrayışına sahip olduğunu kastetmiştir.

Herkesin kendi mutluluk standardı vardır; herkes kendi içinde bir biçim taşır, ona göre eğitildiği (*gebildet*) ve saf hatları içinde mutlu olabileceği bir biçim. Doğa, tam da bu nedenle, yeryüzündeki tüm insan türleri çeşitlemelerini deneyip tüketmiştir; her birinin memnuniyeti için bir yer ve zaman belirlemek ve ölümlülere hayatları boyunca dayatmak için yapmıştır bunu (IGM 335; HM 224).

"*Humanität* yönünde bir iç eğilimin (*Anlage*)" her yerde bulunması olgusu, bunun her yerde aynı olması anlamına gelmez (IGM 378; HM 255). Herder, "dişi insanlığın" tartışılması bağlamında, halkların çeşitliliğini doğuran etkenlerin nasıl aynı zamanda bu halklardaki *Humanität* eğilimlerini de fiili hale geçirdiğini açıklamıştır.

17. Bkz. F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1965, ss. 128-38.

Tüm yüce ve soylu duyguların tohumları her yerde bulunur, ama yine her yerde ancak, iklimin, geleneğin ve söz konusu halkın özelliğinin izin verdiği kadarıyla çiçeklenirler (IGM 323; HM 215).

Böylece Herder, *İnsanlığın Gelişmesi Üzerine Mektuplar*'ın 114. mektubunda, "dayatılan yabancı bir kültürün (*aufgedrungene, fremde Kultur*)", "kişinin eğilimlerinden ve ihtiyaçlarından doğmayan bir oluşum (*Bildung*)" olarak tanımlanması gerektiği fikrini öne sürer (BH 673). Eğer "insanlık tarihi zorunlu olarak bir bütünse" (IGM 37; HM 226), tekbiçimliliği dayatmayan ve kültürler boyunca biriken bir *Humanität* fikri sayesinde olur bu. Herder, anlattıklarının teorik temelini hiçbir zaman tam olarak geliştirmediyse de, daha genel anlamdaki bir *Humanität* kavramının başarılabilmesinin ancak her halka ait *Humanität* düşüncesinin fiili hale gelmesiyle mümkün olacağını düşünmüş gibidir.¹⁸ İnsanlığın biriken ve ilerleyen bir nitelik taşımasının nedeni de ancak bu olabilir; bir halkın bütünlüğü, dışarıdan, ilerleme adına ya da kozmopolit bir insanlık kavramı adına kurban edildiğinde ise zedelenektir insanlık. Bu nedenle zoraki vaftiz, bir dilin yokedilmesi ve yabancı bir kültürün dayatılması, Herder'e göre yalnızca bu adaletsizliklere maruz kalan belli bir kültüre karşı işlenmiş suçlar değil, *Humanität*'ı yıkıma uğratan, insanlığa karşı işlenmiş suçlardır.

Ne var ki Herder'in insanoğlunun farklı halklarda farklı biçimlerde tezahür eden, doğuştan gelen genetik bir *Humanität* eğilimi fikrini geliştirmesi sorunsuz değildir. *Fikirler*'de *Humanität* kelimesinin ilk kullanımlarında Herder bunu akılla ilişkilendirmiştir (IGM 144; HM 91). *Humanität*, kişinin kendi hatalarından ders aldığı sürekli bir eğitim süreci içinde aklın kullanımı yoluyla oluşur. (IGM 633; HM 440). Ama Herder, bazen kesintili de olsa ilerleyen bir gelişim önermesinin hemen ardından bu kavrayışın halkların çeşitliliği meselesiyle nasıl bağlantılı olabileceğini belirten bir ifadeyle devam etmektedir. Çoğulculuğunu *Humanität* fikriyle uzlaştırmaya çalışması bakımından önemlidir bu pasaj. Şöyle yazar Herder:

Doğa'nın bu yasanın kurulması için türümüzün ikametgâhının izin verdiği ölçüde geniş bir alan seçtiğini de görürüz: doğa, insan türünün yeryüzünde örgütlenebileceği kadar çeşitli biçimde örgütlemiştir insanı. Afrikalıyı (*Neger*) maymuna yakın yerleştirmiştir ve büyük *Humanität* sorununun, bir Afrikalı

18. Bu konudaki değerlendirmelerinden yararlandığım eserler: Robert T. Clark, *Herder. His Life and Thought*, Berkeley: University of California Press, 1955, ss. 330 ve 370-7; F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, ss. 92-3.

zihninden (*Negervernunft*) insan eğitiminin en incelmış tarzının ürettiği zekâyâ kadar, tüm zamanlarda tüm halklar için bir çözüme ulaşmasına olanak sağlamıştır (IGM 633-34; HM 441).

Herder, doğanın çözüm bulduğu sorunun ne olduğunu belirtmemiştir ama bir tarih felsefecisi olarak karşı karşıya olduğu sorun, tarih içerisinde insan topluluklarının çeşitliliğini nasıl düzenleyeceği ile ilgilidir. Afrikalı ile maymun hakkında söyledikleri, Berlin tarafından ona atfedilen türde bir çoğulculuktan ne denli uzak olduğunu göstermektedir. Kitabın daha başlarında Herder'in bu tür karşılaştırmalar hakkında fikir yürütmüş olması belli ki işleri daha iyiye götürmemiş, kötüleştirmiştir:

İnsanların maymuna yakınlığının bu denli ileri götürülmemiş olmasını dilerdim; çünkü varlık için bir ölçek (*eine Leiter der Dinge*) ararken, gerçek basamak ve aralıklar –ki onlar olmaksızın hiçbir ölçek var olamaz– kolaylıkla gözden kaçırılabilir (IGM 254; HM 165).

Bu, Herder'in bir gerekliliği ihlal etmesi demek değildir. Herder varlık zinciri modelini düşünme konusu yapmış (IGM 191; HM 127) ama yine de zincir fikrinin kitabının başat metaforlarından biri olmasına izin vermiş ve bunu sıklıkla farklı halklara uygulamıştır. İnsanoğlunun tüm tarihi "ilk halkasından son halkasına kadar bir toplumsallık (*Geselligkeit*) ve oluşturucu gelenek zinciridir" (IGM 337; HM 236). Herder'in *Fikirler*'de bir yerde, belki de tüm insan türünü içerecek, tüm geleneklerin birbiriyle temas halinde olduğu bir koşulu tahayyül ettiğine işaret eder görünen "tek bir kardeşlik geleneği zinciri" (IGM 355; HM 239) fikrini ileri sürdüğü doğrudur. Bu, yazı yoluyla gerçekleştirecektir ve Herder yazısız hiçbir halkın kalmayacağı bir zaman tahayyül etmiştir.¹⁹ Ama varlık zinciri imgesi, öncelikle gelişimsel olarak tasarlamış olduğunda bile, durağan versiyonunun hiyerarşik yapılanmasından bağımsız değildir.²⁰ Halkların çeşitliliğine uygulandığında Herder'in çoğulculuğunu bir tür ırkçılığa saptırma tehlikesi taşır, üstelik Herder ırk kavramını hiç kullanmamasına rağmen (IGM

19. Herder'in yazıya karşı muğlak bir eğilimi vardır: yazı hem Tanrı'nın bir kurumu hem de düşünceye karşı bir sınırlamadır (IGM 355; HM 239). İnsanlık tarihi felsefesi için de benzer şekilde muğlak bir tutumu olduğunu düşünmekten alıkoymuyor insan kendini. İnsanlığı destekler bu tarih felsefesi ama yine de kaçınılmaz bir biçimde belli bir bakış açısından yazıldığı ölçüde, insanlığa zarar verebilecek bazı benzer eğilimleri sergilemekten geri kalmaz.

20. Bkz. Arthur O. Lovejoy, "Herder and the Enlightenment Philosophy of History", *Essays in the History of Ideas*, Westport: Greenwood, 1978, ss. 169-70.

255-256; HM 166).²¹

Herder'in tartışmasına belli bir düzen vermek mümkündür; bu da en iyi *Fikirler*'de Avrupa'nın yerine odaklanarak yapılabilir. Avrupa, belli bir halk ya da topluluğa tekabül etmese de Herder için önemli bir birimdir. Açıklaması şöyle:

Dünyanın hiçbir yerinde halklar Avrupa'daki kadar karışmamıştır: hiçbir yerde, yerlerini ve bununla birlikte hayat tarzlarını ve âdetlerini bu denli tüm-den ve sıklıkla değiştirmemişlerdir. Şimdi birçok ülkenin sakinleri için, özellikle de belli aileler ve bireyler için hangi soydan (*Geschlecht*) ya da hangi halktan geldiklerini söylemek zordur (IGM 705; HM 488).

Bu, Herder'in *Humanität*'a doğru ilerlemeyi Avrupa yoluyla olanaklı gördüğünü varsaymaya itebilir bizi. Avrupa'nın "insanoğlunun ahlaki siyasal aklını" oluşturucu ve aydınlatıcı rolünü de vurgulamıştır. (IGM 881; HM 620). Şöyle yazıyor:

Bir Atina ya da bir Sparta değil bir Avrupa oluşturulmak zorundadır; bir Yunan felsefecinin ya da sanatçının *kalokagathia*'sına* değil, bir *Humanität*'a ve aşamalı olarak yeryüzünü kaplayan akla doğru giden bir Avrupa (IGM 891; HM 627).

Aslında Herder, bitmediği kabul edilen bir çalışmasının kapanış paragrafında Avrupa'nın modern kültürünün ne olabileceğine atıfta bulunur ve bu bağlamda, o güne dek düşünülmemiş olan ve etkin olarak ele alınsa da alınmasa da sonuçta kullanımda olan bir düşünceyi, tüm tabakaların ve halkların evrensel, kapsayıcı bir şekilde düzenlenmesi düşüncesini hatırlatır (IGM 898; HM 632). Yine de Herder, Sekizinci Kitap'ta "yüzyıllar boyu birleşmiş bir Avrupa'nın hedefi, yeryüzünün tüm uluslarına mutluluk dayatan bir zorba olmak olmuştur" ifadesini kullanmıştır (IGM 335; HM 224). Dünyanın her yerinde kendi bildikleri gibi yaşayan halkların, sonunda Avrupa kültürü tarafından mutlu edilecek olmalarının doğanın efendiliğine aykırı olacağını savunmuştur ısrarla.

Avrupa, kendi ötesine, sanki *Humanität*'a doğru genişleyerek ulusal bölünmeler boyunca halkların "kardeşçe" birliğini kurmanın aracı ve modeli olarak sunuyordu kendisini. Herder'in çağdaşlarından pek çoğu tarihin "ilerlemesini" böyle gördü; ama Herder "insanlığın ke-

* Antikçağ Yunan düşüncesinin güzelle iyiyi birleştirme ideali. Sokrates bu deyimini yetkin bir ulusu nitelemek için kullanmıştır. (ç.n.)

21. Bu suçlamanın ilkel bir versiyonu için bkz. Cedric Dover, "The Racial Philosophy of Johann Herder", *British Journal of Sociology*, 3, 2, 1952, ss. 124-33.

derli tarihinin" büyük bir kısmına kıyasla daha netlik kazanmış bir kavrayışa sahip olduğu içindir ki, bu görüşü güvenle savunması imkânsız hale gelmişti. Avrupa'nın, evrensel olduğu iddia edilen değerler adına yürüttüğü faaliyetler *Humanität*'ı mümkün kılan şeylere zarar veriyordu çoğunlukla. Oysa Herder, insanlık tarihi felsefesinin *Humanität*'ı besleyen bir etkinlik olmasını istiyordu.

Halkların tüm tarihi bu açıdan bizim için, insanlığın ve insan değerinin muhteşem antolojisine varmamızı sağlayacak yolun üzerindeki bir okul haline gelmektedir (IGM 635; HM 442).

Her ne kadar Herder, örneğin ticaret *Humanität*'ı beslerken, fetih aptalcasına yıkıcı olduğundan ticaretin fetihten daha değerli olduğunu öne sürdüğü zamanki gibi bazı sonuçlara vardırısa da (IGM 495 ve 641; HM 339 ve 446), insanlık tarihini incelerken öğrenmemiz gereken şey ondan çıkarılacak özgül sonuçlarda yatmaktadır.²² Bununla birlikte, tarihten alınacak daha önemli bir ders kişinin kendi dar bakış açısını nasıl kırabileceğidir. Herder, kişinin diğer kültürleri gözlemleyerek, o güne kadar vazgeçilmez gördüğü inançlar ve pratikler olmadan da pekâlâ yaşanabileceğini keşfettiğini kabul etmişti (IGM 304; HM 201); bu konuda verdiği örneklerden biri de devleti olmayan halkların varlığıydı (IGM 334; HM 223). Bu bile Herder'in çoğulculuğunun, Berlin'in ona atfettiği kültürel bakış açılarının birbirleriyle ölçülemezliği inancından ne kadar uzakta olduğunun bir göstergesidir. Daha da önemlisi Herder, çağdaşlarının çoğundan farklı olarak Avrupalı olmayanların Avrupalılar hakkındaki yargılarını ciddiye almıştı. Herder, Amerikan yerlilerinin İspanyollara duyduğu nefretin meşruiyetini de kabul etti (IGM 244-47 ve 261; HM 157-59 ve 170-171); Avrupalıların Afrikalılara davranışını eleştirmekle kalmadı, aynı zamanda Afrikalıların bakış açılarını da sunmaya çalıştı (IGM 228 ve 260-61; HM 146 ve 170); Avrupa'nın lüks içinde yaşama hedefini belli bir çerçeve içine yerleştirmek için Avrupa yaşantısıyla Hindu yaşam tarzını karşılaştırdı (IGM 290, 331 ve 453; HM 191, 221 ve 307); ve hatta Çinlilerin, gümüş karşılığında "Avrupa'yı yozlaştıracak" sinir zayıflatıcı çayın ticaretini yapmak için ülkesinden ayrılan Avrupalı taciri nasıl küçümsediklerine bi-

22. Herder, Avrupalıların sözde kültürel üstünlüğüne dayanarak sömürgeci fetihleri haklı çıkarmayı reddetmiştir. Eğer Amerika'nın sakinleri Avrupalılar karşısında bu denli çabuk pes ettilerse bunun nedeni Avrupalıların yanlarında köpekleri ve atları olmasıdır (IGM 309; HM 205). Sık sık "sözde" gibi kelimelerle nitelediği "vahşiler" benzeri adlandırmalar konusunda da çok dikkatliydi (IGM 311; HM 206).

le değinmişti (IGM 441-42; HM 298). Eğer Herder, zamanının tarih felsefelerinin gösterdiği dar Avrupa-merkezciliği aşmışsa, bir halkın bir diğeri hakkında verebileceği yargıları bir kenara bırakmak suretiyle yapmamıştır bunu. Herder, bir halkın bir diğerine meydan okumasına ve sorgulamasına izin vermiştir. Savunduğu şey, bunun sadece Avrupalıların tekelinde olmadığıydı. Bu, Herder'in halkların özerkliğine duyduğu saygıyı zedeler nitelikte görülebilir. Bunun önüne geçen şey de Berlin'in, Herder'i yeniden inşa ederken bir kenara attığı *Humanität* düşüncesidir. Herder'in *Humanität* fikrinin gerçekleştirmesi beklenen iş, çeşitliliği feda etmeden "kardeşçe" birliğe yönelme düşüncesine belirli bir anlam vermektir. Herder'in başaramadığı ise, Berlin'in sandığı gibi *Humanität* düşüncesini ait olmadığı bir çerçeveye sokması değil, bu düşüncenin felsefi olarak henüz yeterince işlenmemiş, bir taslak halinde kalmış olmasıydı. Ama yine de bu söz konusu yetersizliğin, Herder'in, *Humanität*'ın kendisini tarih içinde gösterdiği ve tarihten bağımsız olarak işlenemeyeceği kanısının bir sonucu olduğunu da kabul etmek gerekecektir.

Herder'i çağdaş tartışmaları akılda tutarak okumak gerekiyorsa, onun konumu, her kültürün özerkliğini korumak isteyen çokkültürcü bir konum değildir. Bu çokkültürcü okuma, ancak Herder'in düşüncesindeki, sorunlu olsa da merkezi bir yer tutan *Humanität* kavramı saf dışı edilerek ayakta tutulabilir. Ayrı olanaklılıkların gerçekleşmesi yoluyla ortaya çıkan bir birliğin fikri olarak *Humanität* fikri ortadan kaldırılsaydı, muhtemelen Herder kültürler arası temasın üretici olacağını bilmesine rağmen tecritçiliği savunacaktı. Herder kültürlerin özerkliğini vurgulamıştır ama Avrupa'nın temas kurduğu kültürlerle kendisini dayatma eğilimini düzeltmek ve kültürel karışımın ruhsuz bir sonuç verdiği durumlardan kaçınmak amacıyla yapmıştır bunu. Herder uç bir kültürel görececilikten çok uzak bir çoğulculuk savunmuştur. İnsanın sadece kendisine ait oldukları için kendi değerleri lehine önyargılı olmasının bir kültürün yaşamsallığını korumasına yardım ettiği fikrini kabul etmiştir. Hatta *Humanität* genelde değil, bir halka ait olanda arandığı ölçüde bu önyargı *Humanität* düşüncesini destekleyebilir de. Yine de kişinin değerleri meydan okumalara açık olmalıdır. Herder'in *Humanität* fikri, Avrupa'nın bir bütün olarak insanlık nezdinde bir misyon yüklenerek kendisini tanımlama noktasına geldiği bir etap üstüne düşünme sürecinde oluşmuştur. Onun Avrupa eleştirisini bu denli güçlü kılan şey, yalnızca içeriden yapılmış bir eleştiri olmamasıdır. Herder'in, ölüm anında, Hıristiyanların yap-

tıkları yüzünden Hristiyanlığı reddeden kölenin hikâyesini yeniden anlatışı bu dışarıdan eleştirinin özellikle dramatik bir örneğidir. Herder, Avrupa'nın misyonuna Avrupa dışından gelen eleştirilere kendilerini açmakla Avrupalıların özgüvenlerine meydan okunmasına genelde izin verdikleri durumda, kültürler arası temasta neyin üretici olabileceğini kanıtlamıştır.

SARTRE'IN BAKIŞININ GERİYE ÇEVİRİLMESİ: IRKÇILIK FENOMENOLOJİSİNİN DÖNÜŞÜMÜ

I

SARTRE, 1945 yılının başında Amerika Birleşik Devletleri'ne ilk ziyaretini yaptı. Bu onun için önemli bir andı. Annie Cohen Solal'e göre bu tarih Sartre'ın politik mücadelesinin başlangıcını belirlemişti: "Evinden, günlük gerçekliğinden ve toplumsal-tarihsel olarak hoş gördüklerinden uzaktaydı, salt toplumsal nitelikli bir davaya destek verisi bu koşullarda olmuştu."¹ Bu dava Afrikalı-Amerikalıların davasıydı. Fransa'ya döndüğünde Sartre *Le Figaro* gazetesine Güney'de olsun Kuzey'de olsun Beyaz Amerikalıların Siyahlara gösterdikleri kayıtsızlık karşısında geçirdiği şoku anlattı. Irkçılık Amerika'yı boydan boya sarmıştı. Bu saptama, tecrit (*segregation*) ya da Siyahların en aşağı işlerde çalışmalarıyla sınırlı değildi yalnızca, Beyazların sokaklarda Siyahların yanından nasıl geçtikleri gibi en sıradan, en gündelik deneyimde bile kendisini ele veriyordu.

Günün her saatinde geçebilirsiniz bu dokunulmazların yanından, ama bakışlarıyla buluşmayacaktır bakışlarınız. Eğer, gözleri şans eseri sizin üstünüze dikilmişse bile, sanki sizi görmez gibidirler. Ve sanki onları fark etmemiş gibi davranmanız onlar için de sizin için de daha iyi olacaktır.²

Sartre, Beyaz Amerikan toplumunun bir buyruğunu keşfetmişti: Ne Siyahlar sizin meselenizdir, ne de siz onların. Onların işi asansörle,

1. Annie Cohen-Solal, *Sartre A Life*, çev. A. Cancogn, Londra: Heinemann, 1987, s. 241; orijinal basımı *Sartre 1905-1980*, Paris: Gallimard, 1985, ss. 318-9. Bundan daha önce politik yazılarının olmayışı, Sartre'ın önceki yazılarına ilişkin bir dökümün yer aldığı şu eserde de doğrulanmaktadır: Michel Contat ve Michel Rybalka, *The Writings of Jean-Paul Sartre*, c. I, Evanston: Northwestern University Press, 1974.

2. Jean-Paul Sartre, "Retour des Etats-Unis. Ce que j'ai appris du problème noir", *Le Figaro*, Haziran 16, 1945, s. 1.

bavulunuzla ya da ayakkabılarınızlardır. "Onlar makinalar gibi görevlerini yerine getirirler ve onları makinaları fark ettiğinizden daha çok fark etmeniz gerekmez."³

Bu dönemde Sartre, "siyah sorunu" gibi yanıltıcı bir başlık altında bahsettiği şeye nasıl yaklaşacağı hakkında açık bir fikre sahip değildi; buna rağmen Amerikalılar –kastettiği, ona çağrılmadığı bir aile kavgasına karışmamasını öğütlemiş olan Beyaz Amerikalılardır– tarafından sessizliğe gömülmeyi reddetti.⁴ *Le Figaro*'ya yazdığı ikinci makalede Sartre, Avrupalı bir entelektüel olarak kendisine çok daha tanıdık gelen türde bir sınıfsal çözümlemeye başvurmuştu.

Siyah sorununun tek bir çözümü var gibi görünmektedir – ve bu da pek yakın değildir: Siyah ve Beyaz Amerikan proletaryası, yönetici sınıflar karşısındaki çıkar birliklerinin farkına vardıkları zaman, Zenciler Beyaz işçilerin yanında ve onlarla eşit olarak haklarının tanınması için mücadele edeceklerdir.⁵

Belki de Sartre'ın, bundan bir yıl sonra kaleme aldığı *Saygıdeğer Fahişe* adlı oyununda, "ABD'de renk problemini çözmenin hali hazırda ki imkânsızlığını" göstermek için bu izleğe geri dönmesi bir sürpriz değildir.⁶ Sartre'a göre, Siyah proletarya ile Beyaz proletarya eğer birleşebilselerdi, siyah sorununun, en azından bildik anlamda ırkçılık olarak belirlenemeyeceği kuvvetle muhtemeldi.

Sartre, bu dönemi izleyen yirmi yıl içinde, ırkçılıktan birçok farklı

3. Sartre, *a.g.e.*

4. *A.g.e.* *Le Figaro*'daki makaleler, meşhur makalesi "Fransız Gözünde Amerikan Romancıları"na kıyasla Sartre'ın gerçek görüşlerini daha iyi sergilerler. Sartre, "Fransız Gözünde Amerikan Romancıları"nda şöyle yazar: "Yazarlarınızın söz ettiği hangi kötülük olursa olsun, bizim ülkemizde de aynı hatalar yapılıyor. Evet, Chicago'nun zencileri barakalarda barındırılıyor. Bu ne adildir ne de demokratiktir. Ama bizim Beyaz işçilerimizin çoğu daha da sefil barakalarda yaşamaktadır", *Atlantic Monthly* 178:2 (Ağustos 1946), s. 116. Jean Philippe Mathy bunu Sartre'ın "ırk ilişkilerinde aşırı ölçüde bağışlayıcı" olduğunun kanıtı olarak kullanıyor olsa da, bence Sartre'ın söyledikleri onun kendi üstünde hissettiği baskının ve bu baskıyı dile getirmeye karar verememiş olduğunun işaretidir. Bkz. *Extreme Occident. French Intellectuals and America*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, ss. 108-9.

5. Sartre, "Le problème noir aux Etats-Unis", *Le Figaro*, Haziran 30, 1945, s. 2. Sartre çağdaşlarının birçoğu gibi, bazen "Zenci" terimini kullandı. Ben bu kullanımı, kulakları tırmadığı halde olduğu gibi bıraktım. Bunu yapmamın nedeni, kullanımın, bu metinlerin yazıldığı tarihi hatırlatması değildir. Buna karşın "noir" sözcüğünün Siyah değil de "Zenci" (*negro*) olarak çevrildiği çevirileri düzelttim.

6. Simone de Beauvoir'a göre, oyundaki kimliği belirsiz Siyah adamın bir savaşçı olarak sunulmadığı şeklindeki komünist eleştiriye Sartre'ın verdiği tepki budur: *Force of Circumstances*, çev. R. Howard, Harmondsworth: Penguin, 1968, s. 123; orijinal basımı: *La Force des Choses*, Paris: Gallimard, 1953, s. 129.

bağlamda söz etmiş olmasına rağmen, eserlerinde bu konuda sistematik ya da en azından tamamlanmış bir araştırma bulmaya çalışmak beyhude bir arayış olur.⁷ Irk kavramını çevreleyen kafa karışıklığını keşfetmek için şöyle bir duraklamamıştır bile.⁸ Buna rağmen, felsefi eserlerinde ırkçılığı bir mesele olarak ele almak için kavramsal bir çaba göstermiş olan Beyaz filozofların nispeten küçük azınlığına dahildir o. Bu nedenle Afrikalılar ve Afrikalı-Amerikalılar⁹ üstünde bir etkisi olmuştur ve "zenciliği" (*negritude*) savunuşu gibi fikirlerinin birçoğu daha sonra eleştirilmiş olsa da, Sartre'ın belli bir anlamda bugün de etkisini sürdürdüğü söylenmelidir. Bununla birlikte, benim bu yazının devamında yapmak istediğim şey, Sartre'ın ırkçılık tartışmasının dağınık parçalarını bir araya getirip düzenlemekten ibaret değil. Sartre'ın, Beyaz bir filozofun felsefi ırkçılığın tarihine değil de güncel ırkçılığa ve onunla savaşmanın zorluklarına yöneldiği zaman ortaya çıkan güçlüklerle hesaplaşma çabasını da ele almak istiyorum. Daha önce de belirttiğim gibi, sonuçlar, özellikle de en başta, aydınlatıcı olmaktan çok problematiktirler; üstelik onları benim aktarıyor olmam da sorunları çoğaltacaktır diye düşünüyorum.

II

Sartre'dan başka hemen herkes, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ırkçılık duygusunu iletmeye çalıştığında, ırkçı dile, ırk ayrımcılığı hareketlerine ve özellikle de tecrite yöneleceği halde, onun işe "bakış" (*gaze*) ile başlaması çok şaşırtıcı olmasa gerek. Daha 1943'te, *Varlık ve Hiçlik*'te sınıfsal baskıya dair geniş bir tartışmanın bir parçası olarak ırkçılığa ve anti-Semitizme değinirken de Sartre'ın çıkış noktası bakıştı. Bu sayfalar yirminci yüzyıl felsefesinin en aşına olunan sayfaları olsalar da, bazı temel özellikleri hatırlanmaya değer. Sartre, ezi-

7. Sartre'ın ırkçılıkla ilgili görüşlerinin gelişimi konusundaki en iyi inceleme için bkz. Stuart Zane Charmé, *Vulgarity and Authenticity: Dimensions of Otherness in the World of Jean-Paul Sartre*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1991, ss. 190-214.

8. *Anti-Semite and Jew*, çev. G. J. Becker, New York: Schocken, 1976, s. 38; orijinal basımı: *Réflexions sur la question juive*, Paris: Gallimard, 1954, s. 44. Sartre, anti-Semitizmin bir ırk kavramına dayanmadığını, ırk kavramının sonradan geldiğini sonunda kabul etmiştir. Buna ek olarak, ırkçılığın göreceli olarak yeni bir terim olduğu, ama bu terimin betimlediği davranışın yeni olmadığı söylenebilir.

9. Bkz. özellikle Lewis Gordon, *Bad Faith and Anti-Black Racism*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1995.

len sınıfın gerçeğini ağır çalışma koşullarının ve düşük yaşam standartlarının değil, "efendinin", "feodal lordun", "burjuvanın" ve "kapitalistin" bakışının oluşturduğunu savunmuştur. "Birincil olgu, ezilen kolektivitinin üyesinin... kendi koşulunu ve bu kolektivitinin diğer üyelerinkini yakalanamaz bir bilinç tarafından düşünülen ve bakılan olarak anlamasıdır."¹⁰ Yoksunluk, tek başına, bireysel kıskançlıkları yalıtır ve kışkırtır. Ancak Üçüncünün bakışı yoluyla, sınıf gibi bir "biz-nesne"si oluşturulur: "Ezen sınıfların durumu, ezilen sınıflara, onları gözönüne getiren ve özgürlüğüyle aşan sürekli bir Üçüncü imgesi sunar."¹¹ Aynı şey ırk için de doğru olacaktır.

Sartre'ın Başkaları-için-olmak tartışmasının tam kalbinde bir çatışma vardır.¹² Sorun, Başkasını bakışında mı tutacağım, yoksa Başkasının bakışında mı tutulacağımdır:

Kendimi Başkasının tutuşundan kurtarmaya girişirken, Başkası da kendisini benim tutuşumdan kurtarmaya çalışmaktadır; ben Başkasını esaret altına almaya çalışırken, Başkası da beni esaret altına almaya çalışır.¹³

Sartre'ın özgürlüğün gerçek (*réelle*) sınırlarını tartışmasında önemli olur bu.¹⁴ Bir çatışma yeri olarak genelleştirilmiş olan bakış teorisi kabul edilse de edilmese de, Sartre'ın çözümlemesi sınırlandırılmış bir bağlamda gerçekten de aydınlatıcıdır. Sartre düşüncesini Yahudi, Aryan, yakışıklı, çirkin ve tek kollu gibi örneklerle yaptığı göndermelerle açıklamaya çalışır. En çok ayrıntılandırılmış örnek Yahudi'dir. Yahudi olmak seçmiş olduğum bir şey değildir. Ama Yahudilik, olduğumu hissedebileceğim bir şey de değildir. Kişiliğimin bu yabancılaştırmasına basbayağı karşı çıkmak zorundayım ve yalnızca bu noktada ona bir anlam atfetmekte özgürüm. Örneğin, bir lokanta kapısında "Yahudiler Giremez" yasağıyla karşı karşıya kaldığım zaman olduğu gibi.¹⁵ Yahudi bu olgusalılığı varsaymamazlık edemez, ama bunu yapmasının sonsuz sayıda yolu vardır: "Yahudi olmak onu özgür bir biçimde edinmenin dışında hiçbir şeydir."¹⁶ Bunun bir yolu, basit bir şekilde, ırkın kolektif bir kurgu olduğunu ilan etmektir;¹⁷ bir başka yol, Sionist bir Yahudinin yaptığı gibi ırkını kararlı bir biçimde üstlenmek, taşımaktır. Benzer bir biçimde, Sartre'a göre, burjuva kendisini,

10. Sartre, *Being and Nothingness*, çev. H. Barnes, Londra: Methuen, 1957, ss. 420-1; orijinal basımı: *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1965, s. 492.

11. A.g.e., s. 420/492. 12. A.g.e., ss. 364/431, 429/502.

13. A.g.e., s. 364/431. 14. A.g.e., s. 524/607. 15. A.g.e., s. 524/607.

16. A.g.e., s. 529/612. 17. A.g.e., s. 524/607.

sınıfların varlığını reddederek bir burjuva yapar; buna karşın bir işçi kendisini, sınıfların varlığını ileri sürerek bir işçi yapar.¹⁸ Sionist ve işçi bu durumlarda varlıklarının sürekli yabancılaşmasını somut bir biçimde yüklenirler.¹⁹ Bununla birlikte, bakışın çözümlenişi uyarınca Yahudi için başka bir olanak daha üretmiş gibidir Sartre: "Eğer... anti-Semitleri salt nesneler olarak görmek hoşuma giderse, benim bir Yahudi olmam derhal ortadan kalkar ve yerini özgür olmanın, nitelenebilir bir aşkınlığın yalın bilinci olmaya bırakır."²⁰ Başka bir deyişle, öyle görünüyor ki Yahudi, bir bakışın nesnesi olmak yerine, bakan olmak konumunu edinebilirse, bunu başarabildiği sürece ve o oranda, içinde bulunduğu durumu başka bir durum oluşturmak suretiyle aşmış olacaktır.

Büyük bir bölümü Amerika ziyaretinden önce, 1944'te yazılmış ama 1946'da yayımlanmış bir metin olan *Anti-Semit ve Yahudi*'de, Sartre bu örneği bir adım daha ileri götürür. Yahudi'nin, Sartre'ın "demokratlar" adını verdiği kişiler tarafından savunulmasının, Yahudi'yi insan *olarak* korumak adına Yahudi *olarak* yok etmekte başarılı olduğunu fark eder Sartre.²¹ Asimilasyonist program bu ölçüde anti-Semitizmden kurtulmuş değildir; farklı araçlar kullanır ama son kertede tıpkı soykırım gibi Yahudi ırkının eritilmesini amaçlamaktadır. Sadece "insanı" tanıyan demokrat zihnin tersine,²² Sartre "insanın varolmadığı" "somut bir çözümleme" önerir. "İnsan" yerine Yahudiler, Protestanlar, Katolikler; Fransızlar, İngilizler, Almanlar; "beyazlar, siyahlar, sarılar" vardır.²³ Bu önemlidir, çünkü Sartre kimi zaman Yahudi'

18. A.g.e., s. 531/614.

19. Bu ayrım açık bir şekilde *Anti-Semite and Jew*'deki özgün Yahudi tartışmasını öngördüğü içindir ki Sartre metnin bu noktasında, Heidegger'in "özgün" (*authentic*) ve "özgün olmayan" (*inauthentic*) sözcüklerini kullanmasına yöneltilen "bu sözcüklerin gizli ahlaki içerikleri yüzünden şüpheli ve içtensiz bir kullanım" şeklindeki tanıdık eleştiriyi yinelemiştir (*Being and Nothingness*, s. 531/614).

20. Sartre, *Being and Nothingness*, s. 527/610.

21. Sartre, *Anti-Semite and Jew*, s. 56/67.

22. A.g.e., s. 55/66.

23. A.g.e., ss. 144/175. Sartre analitik zihnin burjuva demokrasisi ve onun "insana" inancı arasında kurduğu bağı, *Les Temps Modernes*'in birinci sayısına yazdığı girişte geliştirmiştir: "Présentation des Temps Modernes", *Situations II*, Paris: Gallimard, 1987, ss. 18-19; çev. J. Mehlman, "Introducing *Les Temps Modernes*," "What is Literature?" and *Other Essays*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988, ss. 257-8. Bu metni, *Varlık ve Hiçlik*'in daha önce alıntılanan bazı pasajlarıyla karşılaştıran bir tartışma için bkz. Thomas W. Busch, *The Power of Consciousness and the Force of Circumstance in Sartre's Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 1990, ss. 42-47.

yi insana indirgemekle eleştirilmiştir.²⁴ Sartre'ın başarmaya çalıştığı şey, odağı bir Yahudi sorunundan bir anti-Semitizm problemine kaydırmaktır. Bu çabayı desteklemek için çok bilinen yorumu bile almıltılamıştır: "Amerika Birleşik Devletleri'nde bir Siyah sorunu değil, yalnızca bir Beyaz sorunu vardır".²⁵ Öyleyse anti-Semitizmle savaşmak öncelikle Yahudi olmayanların görevidir. Buna rağmen Sartre'a göre anti-Semitizm yalnızca sınıfsız bir toplumda aşılabilir çünkü anti-Semitizm "sınıf çatışmasının mitik, burjuva bir temsilidir".²⁶ Toplumdaki her sınıfsal bölünme –"zenginle yoksul, emekçi ve mülk sahibi sınıflar, yasal güçlerle gizli güçler, kentliler ve köylüler vs., vs., arasındaki ayrımlar"²⁷– Yahudi ile Yahudi olmayan arasındaki ayrımla yer değiştirmiştir.

Sartre'ın makalesinin, pek çok yorumcunun şiddetle karşı çıktığı temel noktası "Yahudi'yi olduğu şey yapanın anti-Semit olduğu"dur.²⁸ Ama Sartre'ın bunu, daha da itici bir fikir olan Yahudi karakterinin anti-Semitizmi kışkırttığı fikriyle savaşma çabası içinde savunduğunu hatırlamak da faydalı olacak.²⁹ Bununla birlikte bu iddianın altında yatan tek şey, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki bakış çözümlemesi –ki buna şimdi bir de Hristiyanın sürekli bir izleyen³⁰ olarak açıklanması eklenmiştir– değildir. Aynı zamanda Sartre'ın, skandal denilebilecek bir şekilde, Yahudi cemaatinin somut tarihsel bir cemaati temsil ettiğini reddediştir.³¹ Sartre, Yahudilerin tarihsel bir geçmişe sahip olmadık-

24. Sartre'la yaptığı söyleşilerden birinde Benny Lévy on yedi yaşındayken Sartre'ın *Anti-Semite and Jew*'da anti-Semitizme karşı savaşmanın haklılığını savunmasını okurken yaşadığı deneyimi şöyle anlatır: "Eğer bu savaştan zaferle çıkılırsa, keşfetmeyi düşlediğim şeyi –yani benim bir insan olduğumu, bir Yahudi olmadığımı– keşfedeceğim güvencesini verdiniz bana. Kitap bir tür kendini inkâr etmeyi de meşru hale getiriyordu. Bunu o zamanlar düşünmemiştim", "Today's Hope: Conversations with Sartre", çev. B. Lévy, *Telos* 44 [Yaz 1980], s. 177; orijinal basımı: *L'espoir maintenant*, Paris: Verdier, 1991, s. 72.

25. Sartre, *Anti-Semite and Jew*, s. 152/183.

26. A.g.e., s. 149/181.

27. A.g.e.

28. A.g.e., s. 69/84. Savaştan önce yapılan bir söyleşide Sartre'ın kendisinin anti-Semitizme karşı olduğunu ilan ettiğini belirtmeliyiz. Bu söyleşi, *Anti-Semite and Jew* adlı eserden sonra yayımlanmıştır. *Anti-Semite and Jew: La revue Juive* (Geneva), 6-7, 1947, ss. 212-3. *The Writings of Jean-Paul Sartre*, c. 1, ss. 174-6'da alıntılanmıştır.

29. Sartre, *Anti-Semite and Jew*, s. 143/173.

30. A.g.e., s. 102/124.

31. A.g.e., s. 66/80. Bkz. Emmanuel Lévinas, "A Language Familiar to Us", *Telos* 44, Yaz 1980, ss. 199-201 ve Emil Fackenheim, *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy*, New York: Basic Books, 1973, s. 206.

larını savunabilmek için Yahudi diasporasından ve Yahudinin politik iktidarsızlığından dem vurmıştır. Yahudi cemaati "yarı-tarihsel"dir. "Yahudiyi Yahudi yapan şey onun somut durumudur; onu diğer Yahudilerle birleştiren şey durumlarının özdeşliğidir.³² Daha sonra Sartre bu sonuca varmadan önce hiç bir araştırma yapmamış olduğunu kabul etti.³³ Bunun nedeni, o sıralarda Yahudilerle ya da Yahudilikle değil, yalnızca anti-Semitizmle ilgileniyor olmasıydı.³⁴ Bunun da bir tür anti-Semitizm olup olmadığını düşünmemek elde değil kuşkusuz... Her neyse, Siyah-karşıtı ırkçılığı anlamakta bir kaynak olarak Sartre'a daha fazla ilgi gösterilmemiş olmasının nedeni *Anti-Semit ve Yahudi*'nin dillere destan başarısızlığıdır belki de.

III

Sartre'ın ilk çabaları olumlu sonuçlanmadı. Sartre, *Anti-Semit ve Yahudi*'de Yahudiyi olduğu şey haline getirenin anti-Semit olduğunu ilan ettiği gibi, *Bir Etik için Defterler*'in, hayattayken yayımladığı tek parçası olan "Amerika Birleşik Devletleri'nde Siyah ve Beyaz"da da Siyahların "bizim gibi" davranmamalarının nedeninin onların siyah olması değil, "bizim onları öyle hareket etmek zorunda bırakmamız" olduğunu öne sürmüştür.³⁵ "Amerika Birleşik Devletleri'nde Siyah ve Beyaz", *Bir Etik için Defterler*'e ek olarak yayımlanan "Devrimci Şiddet"ten yola çıkarak yazılmıştı. "Devrimci Şiddet"in yayımlanması,

32. Sartre, *Anti-Semite and Jew*, s. 145/176.

33. Lévy, "Today's Hope," ss. 177/73, 177/74.

34. *Anti-Semite and Jew*'da Sartre çözümlemesinin Yahudilerin ötesine taşınmasına izin vermişti. Yahudi, yokluklarında diğer gruplara yöneltilecek bir nefretin mazeretidir yalnızca. Fackenheim buna anti-Semitizmin özgülüğünü tanımakta başarısız kaldığı gerekçesiyle karşı çıktı. Bu doğrudur, fakat ne yazık ki Fackenheim'in söylediği şeylerde, anti-Semitizmi ırkçılıktan ayırıştırma girişiminden daha fazlası saptanmaktadır. Bkz. *Encounters*, ss. 205 ve 258, not 8. Sartre soykırıma yeterince dikkat etmemiş olabilir, ama her anti-Semitizmin soykırım yapmaya niyetli olmadığını biliyordu. Bkz. *Anti-Semite and Jew*, s. 145/176.

35. Sartre, *Notebooks for an Ethics*, çev. D. Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 1992, s. 571; orijinal basımı: *Cahiers pour une morale*, Paris: Gallimard, 1983, s. 591. "Le Noir et Le Blanc aux Etats-Unis," *Combat*, June 16, 1949, s. 4. Sartre, bu makaleyi *Notebooks for an Ethics*'in "Revolutionary Violence" (Bkz. ss. 569-571/589-591) adını taşıyan bitmemiş bir bölümünden çıkardı. Kölelik düzeni altında yaşayan Siyahların ezilmesi üstüne yazılan kısım tamamlanmıştı yalnızca. Kapitalist düzen altında yaşayan işçilerin ezilmesi üstüne yazılması planlanan bölüm yazılmamıştır. Bununla birlikte, iki ezilme biçimini karşılaştırma girişimi Sartre'ı meşgul etmeye devam etmiştir.

onunla *Anti-Semit ve Yahudi* arasında kurduğumuz paralelliği daha da kesin bir hale getirir. Bu makalede Sartre Afrikalı-Amerikalı köleler için şunu yazar: Güneyli, "Siyah nedir bilmiyordu, Siyahı Siyah yapan oydu".³⁶ Sartre, bu formülleri tarihsel olarak meşrulaştırmaya kalkışmadı, oysa yapması gerekirdi bunu.³⁷ Bu makale büyük ölçüde, *Varlık ve Hiçlik*'te ve *Anti-Semit ve Yahudi*'de ortaya koyulmuş felsefi çerçevenin biraz daha ilerletilmiş bir uygulanişından ibaretti ve bu yapıtların kusurlarını taşıyordu.

"Devrimci Şiddet", "ezenin fenomenolojisi" olarak sunar kendini. Bu durum, söz konusu makalenin, neden köle üstüne değil, köle sahibi üstüne ve özellikle de köleliğin meşrulaştırılmasının, Amerika'yı kölelikle tanıştıranlara olmasa bile, daha sonraki kuşaklara nasıl bir vicdan rahatlığı verdiği üstüne odaklanmış olduğunu açıklamaya yardımcı olur.³⁸ Sartre bu vicdan rahatlığının, kendi kendini aldatma (*mauvaise foi*) içinde bulunduğunu göstermiştir. Bu durum, örneğin, 1700'lerden önce Siyahların Hristiyan olmalarını reddederek onların alt-insan (*sous-homme*) olduklarını olumlamak, ama bir yandan da gizlice onların aslında insan olduklarını kabul etmek –çünkü eğer Hristiyan olmak Siyahların gücü dahilinde olmasaydı kısıtlama da zorunlu olmayacaktı– eğiliminden bellidir.³⁹ Sartre en azından ilkesel olarak, "ezenin fenomenolojisi" –söz konusu durumda kölelik şartlarındaki ırkçılık anlamına gelir bu– ile kendini sınırlayarak, kendini ırkçılığın o Beyazların çok iyi bildiği görünümüyle kısıtlamanın bir yolunu bulmuş gibi görünmektedir. Onun "Devrimci Şiddet"teki bazı cümlelerinin tek yönlülüğü, bu bağlamda ele alındığında belki biraz daha az karşı çıkılabilir hale gelir.

Bununla birlikte Sartre, değişik bakış biçimleri arasında, daha sonra işe yarayacak bazı ayrımlar yapmaya başlamıştı bu makalede. Özellikle *Bir Etik için Defterler*'de, Hegel'in köle-efendi diyalektiğine karşı yürüttüğü eskiden beri sürüp giden bir polemğin bir parçası ola-

36. Sartre, *Notebooks for an Ethics*, s. 564/583.

37. *Bir Etik için Defterler*'in "Devrimci Şiddet"i de içeren basımının çevirmeni David Pellauer notlarında Sartre'in alıntılarının çoğunun Gunnar Myrdal'in *An American Dilemma* adlı eserinden geldiğini gösterir. Oysa bu eser, kesin bir ifadeyle söylersek, bir tarih eseri değildi.

38. Sartre, *Notebooks for an Ethics*, s. 562/580.

39. A.g.e., ss. 562-563/581. 1700 tarihi için Sartre, Gunnar Myrdal'in *An American Dilemma*, New York: Harper, 1944, s. 859 (bkz. *Notebooks*, s. 567/586 not) adlı eserini göstermiştir. Ancak kölelerin vaftiz edilmesi sorusunu çevreleyen tartışma daha karmaşıktır ve onların belirttiğinden daha erken bir tarihte geçer.

rak, Hegel'in kölenin gülümseme yükümlülüğünü görmezden geldiğinden yakını. Sartre'a göre köle sahibi, köleyi köle yapan değildir sadece; köle sahibi, "köle efendi için varolduğunu kabul ettiği ölçüde"⁴⁰ köleyi sever de. Sartre'ın Birleşik Devletler'e yaptığı ziyaretten çıkardığı örnek –Beyazlarla Siyahların birbirine bakmaktan kaçınmaları– şimdi tarihsel bağlam kazanmıştır. Ancak Sartre bu bağlantıyı açıkça kurmaz. Dahası, ezenin fenomenolojisinin açığa çıkardığı daha da ilginç bir durum vardır: Efendinin bakışının tersine çevrildiği durumdur bu. Sartre, bunu ilk kez, efendinin hem bir kurum olarak hem de bir rejim olarak kölelik konusunda bir kuşku taşımadığı, ama kölenin bunları gitgide artan bir biçimde sorguladığı durumda bulur. "Özgürlüklerini ortaya koyuşları, sizin bu özgürlüğü sınırlı bir şekilde tanımanızı aştığı ölçüde, onlar zorunlu olarak sizi aşarlar ve onların gözünde sınırlı hale gelen siz olursunuz."⁴¹ Sartre olağanüstü bir biçimde, kölenin özgürlüğüne dair farkındalığını, onun kendi özgürlüğünün farkındalığı olarak değil, köle sahibinin iyi kurumlarının bir sonucu olarak ele almıştır. Sartre'm açıklamasında köle sahibi köleleri eğittiği, onlara Hristiyanlığı öğrettiği, onlara dinsel amaçlı toplanmalar yapma hakkı tanıdığı zaman köle kölelik kurumunu sorgulamaya başlar. Bu, ezenin bakış açısıdır. Köle sahibi kendisini haksızlığa uğramış gibi görür, çünkü kölelerin hayatını iyileştirerek seilmeyi beklemiştir, oysa her zamankinden çok daha fazla nefret edilir olmuştur: "Ezilenler tarafından ezen ilan edildin, üstelik bu tam da vicdanının rahatladığı anda oldu."⁴² Bu örneğin önemi, Sartre'ı meşgul eden ve Beyaz okuyucularına önerdiği konumu önceden haber vermesidir: Bir değişiklik yaparak, kendini, görenin değil görülenin konumunda bulmak.

Gören olmaktan görülen olmaya doğru geçirilen bu değişim, *Varlık ve Hiçlik*'in çözümlemesine göre inisiyatifi kaybetmek demektir. Bu, ırkçılık tartışmasına yapabileceği katkının sınırlarını tanımak zorunda kalan Sartre'ın kendisine uygulanır. Özneyi ele alışının daha etkileyici örneklerinden biri olan *Edebiyat Nedir?*'de Richard Wright üstüne yaptığı bazı gözlemlerde ortaya çıkar Sartre'ın bu konudaki duyarlılığı. Sartre, hem Wright'ın deneyimini kendi deneyiminden ayıran uçurumla ilgili açıkça ortada olan noktayı kabul etmiş,⁴³ hem

40. Sartre, *Notebooks for an Ethics*, s. 565/584.

41. A.g.e., s. 572/591. 42. A.g.e., s. 572/592.

43. Sartre, *"What is Literature?" and Other Essays*, çev. B. Frechtman, Cambridge,

de, daha önemlisi, on sekizinci yüzyıl romanının, aristokrasi ile burjuvazi arasındaki mücadeleyle bağlantılı olarak başardığı şeyin, yirminci yüzyılın ikinci yarısında yalnızca Siyahlarla Beyazların ilişkilerine bağlı olarak mümkün olabileceğini söylemiştir.

Eğer arzularımız gerçekleşebilseydi, on sekizinci yüzyıl yazarlarının burjuvalarla aristokratlar arasındaki konumlarına benzer bir biçimde, yirminci yüzyıl yazarı da ezilenlerle ezenler arasında bir konumda bulunacaktı. Richard Wright'ın Siyahlarla Beyazlar arasındaki konumu böyledir. Hem Siyahlar hem de Beyazlar tarafından okunan Wright, ezilen için ve ezilenle birlikte, bilinçli olarak, ezene hem iç hem de dış imgesini sunar ve böylece yapıcı ve devrimci bir ideolojinin oluşturulmasına katkıda bulunur. Ne yazık ki bunlar anakronik umutlardır; Marx'ın ve Proudhon'un zamanında mümkün olan şey artık mümkün değildir.⁴⁴

Sartre tarafından okunduğu şekliyle Wright, Beyazların, Siyahların yaşamının bazı seçkin görünümüne bir göz atmalarını sağlamakla kalmamıştır yalnızca, ezenlere ezilenin onlara nasıl baktığını da göstermiştir. Wright'ın yapabildiği ve Sartre'ın başarabileceğinin üstünde ve ötesinde olan şey, ırkçılığa maruz kalma deneyimi üstüne yazmak değildi sadece, Sartre'ın ezene kendini gösterme projesini tamamlamaktı.⁴⁵ Sartre mağdur olmanın ne demek olduğunu bilmiyorduyusa bile, en azından ezen olmanın ne olduğunu bilebilir diye kabul edilebilirdi. Ne var ki Sartre'ın çözümlemelerinin ortaya koyduğu şey, ezen olarak ezenin, kendisi tarafından bilinmez olarak kaldığıdır. Bunun nedeni, kendini görüldüğü gibi görmekten onu koruyan mekanizmaların varlığıdır. Bu yüzden, Sartre'ın ırkçılığa dair en önemli tartışmaları, onun varoluşçu-fenomenolojik girişimine bağlı oldukları ölçüde, hep bir önsöz biçimini alma eğilimi göstermişlerdir. Sartre'ın, Senghor'un "Zenci" Şairler Antolojisi "Siyah Orfeus"a yazdığı önsözü, Albert Memmi, Frantz Fanon ve Patricia Lumumbra'nın eserlerine yazdığı önsözler izlemiştir.⁴⁶ Sartre, Beyaz bir adam olarak görevinin,

Mass.: Harvard University Press, 1988, ss. 79-80; orijinal basımı: *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris: Gallimard, 1989, s. 87 (Türkçesi: *Edebiyat Nedir?*, Payel Yayınları, 1995).

44. Sartre, *"What is Literature" and Other Essays*, ss. 195/239, 196/239.

45. Ezeni betimlerken cinsiyetçi dili kullandım. Bu, ezmek söz konusu olduğunda kadınların hiçbir şekilde tarihsel bir rol oynamadıkları anlamına gelmez. Söylemek istediğim şey, cinsiyetçi dilin, kadınların ezmekteki ikincil rolünü en azından bu durumda haklı bir biçimde ifade ettiğidir.

46. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin birinci cildini okuduktan sonra yayıncısı François Maspero'dan, Sartre'ı *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne önsöz yazmaya davet etmesini isteyen Fanon olduğu unutulmamalıdır: "Yazı masama her oturduğumda onu düşündüğümü, bi-

Beyazlar nasıl görüldüklerini keşfetsinler diye, bu yazarların Beyaz bir okuyucu kitlesi bulmalarına yardım etmek olduğunu biliyordu.

Sartre bu projesini, 1948'de Léopold Sédar Senghor'un Fransız Dilinde *Yeni Siyah ve Madagaskar Şiiri Antolojisi*'ne yazdığı giriş olan "Siyah Orfeus"ta başlattı.⁴⁷ "Siyah Orfeus" öncelikle Beyazlara hitap ediyordu. Onları, kendilerini ilk kez Afrikalıların onları gördükleri gibi görmeye davet ediyordu. İlk satırları çok dramatik bir şekilde Beyaz dekolonizasyon savunucularına sesleniyordu: "Bu kara ağızları kapalı tutan tıkaçları kaldırdığınızda ne umuyordunuz? Sizi öven şarkılar söylemelerini mi?"⁴⁸ Sartre, "Beyaz adamın üç bin yıldır görülmeden görmenin ayrıcalığını yaşadığını" gözlemledi. Ümit ettiği şey ise antolojinin Beyaz okuyucularının kendisinin yaşamış olduğu bir deneyimi, "görülme şoku" deneyimini yaşayacaklarıydı. *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre'ın, Siyahların biz-öznesi diye adlandırdığı Beyazlar, şimdi artık, "bakışlarının kendi gözlerine geri döndüğü"nü fark edeceklerdi.⁴⁹ Sartre'ın terimleriyle söylersek, bakışın bu bütünüyle silahsız bırakan kendine geri dönüş deneyiminden geçmedikleri sürece, Avrupalıların ve Avrupalı-Amerikalıların kendi üstünlüklerine ilişkin hisleri el değmemiş bir şekilde sürdürecekti varlığını. Siyahların Beyazlara görünmezliğinden de daha derin olan şey, Sartre'ın kendisinin de Birleşik Devletler'de gözlemlediği gibi, Beyazlarla Siyahların birbirine bakmamaları pratiği ya da geleneği sayesinde korunmuş olan Beyazların kendilerini gördükleri gibi görememeleridir.

"Siyah Orfeus"a yöneltilen eleştiriler bugün öyle yaygın bir şekilde biliniyor ki Sartre'ın bu makalede yapmaya çalıştığı şey büyük ölçüde unutulmuştur – eğer değerinin teslim edildiği herhangi bir zaman olduysa tabii. Sartre'ın savunuculuğunu yaptığı "zencilik" (*negritude*) nosyonu öyle çok eleştirildi ki, bir zamanlar buna karşı yapı-

zim geleceğimiz için bu kadar önemli şeyler yazdığını ama şimdiye dek hiç ... okuyucu bulamadığını düşündüğümü söyle ona" (Annie Cohen-Solal, *Sartre: A Life*, s. 433/555). Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'ndeki projesinin yeni bir insanlık yaratılmasına katkıda bulunmak olduğu göz önünde tutulursa, Sartre'ın okuyucularının henüz mevcut olmadığına öne sürüyor olması mümkündür.

47. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française*, Léopold Sédar Senghor (haz.), Paris: PUF, 1948, ss. ix-xliv. *Situations III*, ss. 229-286'da yeniden yayımlanmıştır.

48. "Black Orpheus," *What is Literature?*, s. 291; orijinal basımı: "Orphée Noir", *Anthologie de la Nouvelle Poésie*, s. ix.

49. Sartre, Siyah şairler arasında da "bizimle ilgilenmeyen"lerin bulunduğunu fark etmişti ("Black Orpheus," s. 291/ix), ki bu bir anlamda daha da rahatsız ediciydi.

lan belli başlı tek itirazın, Sartre'ın Aimé Césaire'dan ve Léopold Senghor'dan aldığı bu nosyona sadık kalmayıp onu Hegelci diyalektiğe tâbi hale getirmesi ve bu yüzden de nosyonun bir "gelecek evrenselciliğine"⁵⁰ yol açtığı olduğu unutuldu. Bu, 1952'de *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*'de, daha önceden verilmiş olan bir hedefe doğru giden tarihsel oluş sürecinde zencilik nosyonunun yalnızca geçici bir aşama – "kendimi zencilikte kaybetmeliydim... onu bilmemeliydim" – olduğunu duymanın zayıf düşürücü etkilerini çarpıcı bir şekilde anlatan Frantz Fanon'un savıydı.⁵¹ 1961'de *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde Fanon zencilik nosyonunu bir kez daha eleştirdi. Bu kez, eleştirisinin zemini bu nosyonun Siyah kültürün çeşitliliğini görmezden gelmesiydi,⁵² ancak Fanon daha zengin bir çözümlemeyi iki yıl sonra yaptı: "Zenci'yi yaratan beyaz adamdır. Fakat zenciliği yaratan Zenci'dir".⁵³ Fanon'un bu formülasyonla Sartre'ın düşüncesinin iki ayrı aşamasını uzlaştırmayı başarması, onun Sartre'la ilişkisinin ne kadar karmaşık olduğunu gösteriyor.

Varlık ve Hiçlik'te Sartre, Yahudinin gören konumuna gelerek anti-Semitizmi aştığı durumun ötesine bakmamıştı; "Siyah Orfeus"ta ise, "bakışın tersine çevrimini" Hegelci diyalektik içinde yalnızca bir aşama olarak sundu. Bunun nedeni "özel, varoluşsal, etnik bir nosyon olan zencilik nosyonu"nın (ya da Yahudi olmanın) değerini, "nesnel, pozitif, kesin bir nosyon olan proletarya"⁵⁴ lehine azaltmış olması değildi, ya da tek nedeni bu değildi. Nedenlerden biri de, Sartre'ın, "ırksal farklılıkların ortadan kalkmasına giden biricik yola"⁵⁵ gir-

50. Sartre, "Black Orpheus", s. 329/xlii.

51. Frantz Fanon, *Black Skin White Masks*, çev. C. L. Markmann, New York: Grove Weidenfeld, 1982, s. 135; orijinal basımı: *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris: Seuil, 1975, s. 109 (Türkçesi: *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*, İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1996).

52. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, çev. C. Farrington, New York: Grove Weidenfeld, 1991, s. 216; orijinal basımı: *Les damnés de la terre*, Paris: Gallimard, 1991, s. 262 (Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*, İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1994).

53. Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, çev. H. Chevalier, New York: Grove Press, 1967, s. 47; orijinal basımı: *Sociologie d'une révolution*, Paris: François Maspéro, 1968, s. 29.

54. Sartre, "Black Orpheus," s. 326/xl. *Varlık ve Hiçlik*'te hem ırkın hem de sınıfın eşit bir biçimde bakışın nesneleri olarak sunulduğuna dikkat etmek gerekir.

55. Sartre, "Black Orpheus", s. 296/xiv. W. A. Jeanpierre Sartre'ın zenciliği "anti-ırkçı ırkçılık" olarak betimlemesinde yanıltıcı olan şeyi açıklamaya girişmiştir. W. A. Jeanpierre'in iddia ettiği şey, zenciliğin ırkçı değil, "ırksal" (*racial*) olduğudur. Sartre'ın tamlaması zencilikle hümanizm arasındaki uyuşmayı gizlemektedir: "Sartre's Theory of 'Anti-Racist Racism' in His Study of Negritude", *Massachusetts Review* 6 (1965), s. 870-872. Bununla birlikte bu, "Black Orpheus"un yanlış anlaşılmasının sürmesine hizmet et-

memizi sağlayacak şeyin anti-ırkçı ırkçılık olduğunu tasavvur etmesi idi. Sartre, anti-Semitizmin ortadan kaldırılması gibi, diyalektiğin hedeflediği "gelecekteki evrenselciliğin"⁵⁶ de ancak eşitlikçi ve sınıfsız bir toplumda mümkün olacağını düşünmüştü. Buna rağmen, bu özel durumda, "deri renginin yalnızca bir baht meselesi olarak görüldüğü, içinde ayrıcalıkların bulunmadığı bir toplumu tahayyül etme"⁵⁷ sorumluluğunu ezilene, Siyahlara yükledi. *Anti-Semit ve Yahudi*'de, anti-Semitizmle savaşıma yükünü Yahudi olmayanların üstlenmesi gerekirken, "Siyah Orfeus"ta inisiyatif Siyahlara verilmişti. Bununla birlikte, bu sürecin betimlenişi her zaman o kadar da parlak olmamıştır:

Derisi renkli olan adamdan –ve yalnızca ondan– rengiyle gurur duymaktan vazgeçmesi istenebilir. O, henüz tırmanmış olduğu, geçmişteki tikelcilik ile zenciliğinin alacakaranlığı olan gelecekteki evrenselcilik arasındaki tepede yürümektedir; evrenselin şafağını görmek için tikelciliğin sonunu seyreden odur... Zenci, ırkı kalbinin derinliğinin tam dibinde bulur, bu kalbi söküp atmalıdır.⁵⁸

Ancak bundan önce gelen diyalektik aşama daha acil bir ilgi konusudur. Fransızca yazılan –"zamanımızdaki tek büyük devrimci şiir olan"⁵⁹– Siyah şiirin görevi, ezenin dilini tahrir etmek ve böylece "Zencinin, zencilikte kendi kendisiyle çakışmasını sağlamaktır".⁶⁰ Sartre burada, W. E. B. Du Bois'nın betimlediği "çifte bilinç"⁶¹ sorununu ele almaya çalışır ve buna "çifte sürgünlük" adını verir: "Ne olduğunu görmeyi seçerek bölünmüştür, artık kendi kendisiyle çakışmamaktadır".⁶² Yalnızca bir taslaktan ibaret olan bu çözümlemeyi burada daha fazla irdelemeyeceğim, ama Sartre'ın açıklamasının çok nadir olarak dikkat edilmiş bir yönünü vurgulayacağım. Makalesinin başında Sartre, Beyaz okuyuculara hitap ettiğini ilan ettiği halde, sonunda onlara söyleyecek hiçbir şeyinin olmadığı ortaya çıkar. Sartre onları bu kavgada güçsüz bırakır. Onları seyirci konumuna indirger. Sartre, "Siyah Orfeus"un başlangıcında yazdıklarını –ki Sartre bura-

miştir. Sartre'ın niyeti zencilik şiirinin yalnızca "ilk bakışta ırksal gibi görüldüğü"nü ve "aslında herkesin herkes için söylediği bir ezgi" olduğunu göstermekti ("Black Orpheus", s. 293/xi). Bu iddia, "anti-ırkçı ırkçılık" betimlemesinden hem daha çok edici bir iddiadır, hem de zencilik şiirini daha şiddetli bir biçimde sahiplenmektedir.

56. Sartre, "Black Orpheus", s. 329/xlii.

57. A.g.e., s. 295/xlii. 58. A.g.e., s. 329/xlii-xliii.

59. A.g.e., s. 294/xii. 60. A.g.e., s. 307/xxiii.

61. W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk, Writings*, New York: The Library of Classics, 1986, s. 364.

62. Sartre, "Black Orpheus", s. 298/xv-xvi.

da, Beyaz okuyucularına Siyah ağızlardan tıkaçın çıkarılmasından sonra ne bekleyebileceklerini sormuştu⁶³— düzelttiği, *Yeryüzünün Lanetlileri* için yazdığı önsözde işte bunu vurgulamıştır. İlkın, ağızlarından tıkaç çıkarılmamıştır, kendi kendilerine açılmışlardır: "Sarı ve siyah sesler hâlâ bizim hümanizmimizden bahsediyorlar, ama yalnızca bizi insanlık dışılığımızla suçlamak için."⁶⁴ İkinci olarak, vurgu doğrudan bakıştan bir tür marjinalizasyona kaymıştır: "Onlar sizi görecekler belki de, ama aralarında konuşmaya devam edecekler."⁶⁵ Avrupalılar, gülümsemeyle, başka yöne çevrilmiş ya da doğrudan bakışla değil, daha da onur kırıcı bir şekilde, görmezden gelinerek keşfedeceklerdi kendilerini. Çekim merkezi olmaktan çıkacaklardı artık.⁶⁶

Sartre'ın zencilikle ilgili konumu çok tartışılmış olduğu için, 1971 yılında Flaubert üzerine yaptığı çalışmanın ikinci cildinde bu kavrama bir kez daha geri döndüğüne işaret etmek gereksiz değildir. Zencilik hareketi, "Afrika'nın kültürel gelenekleriyle yaşayan bir ilişkiyi besleyerek", Afrikalıların "sömürgeleştirenin salt nesnesi olmayı reddederek, öznel olarak onun önünde durmalarını" mümkün kılmıştır. Fakat, bu ancak ideal olanın alanında özgürleştirici olabilirken, "gerçekte, düşmanın değer yargılarının ve dünya görüşünün (*Weltanschauung*) bir içselleştirilmesi"ydi. Afrikalıların elde ettikleri şey, "kendilerinin alt-insan olduklarını duyurma"⁶⁷ özgürlüğünden ibaretti. Sartre, 1971 yılında "zencilik"ın değerlendirilmesini karşı-devrimci olduğu gerekçesiyle bir yana bırakmanın haksız olduğu yargısına vardı.

63. Fanon, *Black Skin, White Masks*'da eğer büyük bir çılgılığı dile getirecekse bunun siyah olmayacağını söyleyerek Sartre'ın "Siyah Orfeus"unun açılışına çoktan cevap vermişti. Fanon şöyle devam etmiştir: "Hayır, buradaki bakış açımızdan bakıldığında, Siyah sorun diye bir şey yoktur. Ya da böyle bir sorun varsa bile Beyazları ancak arızı bir biçimde ilgilendirir" (s. 29/23). Kuşkusuz Fanon Sartre'ın söylemesi gereken şeyin bu olduğunu ileri sürmüyordu. Fanon, Beyaz sorununun Beyazlar tarafından çözülmesinin beklene-meyeceğini söylemektedir.

64. Fanon, *The Wretched of the Earth*, ss. 7-8/37-38.

65. A.g.e., ss. 13/43.

66. Sartre'ın tarih felsefesinde ezilen sınıfın merkezi bir yer tutmasının nedeni, yalnızca bu sınıfların çıkarının tarihin yöneldiği bütünsel insanlığın önünü tıkayan ırkçılıkla ve sömürüyle savaşmak olmasıdır. Sartre 1964'te yaptığı Roma konuşmasında, yalnızca ezilen sınıfın –kendisinin bundan haberi olsa da olmasa da– yöneldiği nihai amacın, herkesin tamamıyla insan olduğu bir gelecek olduğunu savunmuştur. Bkz. Thomas C. Anderson, *Sartre's Two Ethics*, La Salle: Open Court, 1993, ss. 118 ve 123. Burada yazar, sunumu hiç sempatik değilse de, çözümlemesinin temelini ortaya koyabilmiştir.

67. Sartre, *The Family Idiot*, c. 2, çev. C. Cosman, Chicago: University of Chicago Press, 1987, s. 175; orijinal basımı: *L'idiot de la Famille*, c. 2, Paris: Gallimard, 1971, s. 833.

Bu değerlendirmenin, "bugün karşı-devrimci olacağını" söylemek daha doğruydur.

"Zencilik", Üçüncü Dünya'daki devrimci mücadeleler başladığından beri, Afrika düşüncesinin dışında kaldı; şimdi silahlı mücadele Afrikalıyı kendi tarihinin aktörü yaptığı ölçüde, o, kendisini özne, sömürgeciyi de nesnesi olarak düşünüyor.⁶⁸

Burada ifade edilen şey, Sartre'ın, zenciliğin diyalektik bir hareket içinde yalnızca negatif bir an olduğunu söyleyen önceki konumunun yeniden ileri sürülmesi olarak anlaşılabilir ve belki de zaten bu konumu hatırlatma niyetiyle söylenmiştir. Bununla birlikte Sartre, şiddetin dönüştürücü gücünü fark ettikçe diyalektiğin bu sunumunu değiştirmiştir. Sartre, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin önsözü bağlamında, şiddeti bir geçiş aşaması olarak değil, açık bir biçimde, "diyalektiğin son anı"⁶⁹ olarak teşhis etti. Bu noktada Sartre'ın aklındaki şey, Fanon'un, bir yandan Avrupa'yı ve "o, süper-Avrupalı canavar Kuzey Amerika'yı", öte yandan da Afrika, Asya ve Latin Amerika'yı bölecek olan savaş betimlemesidir. Önceki eserlerinde de Sartre şiddet gereksinimini sıklıkla fark etmiştir.⁷⁰ Örneğin 1952'de yazılmış olan *Komünistler ve Barış*'ta bazı şiddet vakalarının "olumlu bir hümanizm"⁷¹ olduğunu ilan etmişti. Şiddeti, alışlagelmiş şekliyle hümanizme giden yolda yalnızca bir geçiş aşaması olarak nitelemek yerine, hümanizmi bir şiddet içine yerleştirmek suretiyle, Sartre, "Siyah Orfeus"taki diyalektik açıklamasını düzeltmiş ve onu, Fanon'un *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*'de yaptığı eleştirilerden daha az yaralanabilir bir hale getirmiştir. *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne önsöz yazdığında Sartre, "hümanizm" teriminin altına imzasını atmaktan kaçınmama eğilimindeydi. Bu önsözde sunduğu şiddet açıklaması, hem daha önce yaptığı olumlu bir hümanizm olarak şiddet tartışmalarıyla, hem de Fanon'un "yeni hümanizm" adı altında geliştirdiği konumla uyum içindeydi. Başka

68. Sartre, *The Family Idiot*, c. 2, s. 176/834.

69. Fanon, *The Wretched of the Earth*, ss. 26/55-56.

70. 1947'de *Notebooks for an Ethics*, Birleşik Devletler'de Siyahların ezilmesinin çözümlenmesini şiddeti çağıran bir şiddetin terimleriyle yapmıştır, ss. 142-143/150-151.

71. Sartre, *The Communists and Peace*, çev. M. H. Flectcher, New York: George Brazillier, 1968, s. 55; orijinal basımı: *Situations VI*, Paris: Gallimard, 1964, s. 150. Bu metnin Sartre'ın Fanon'u okuyuşuyla bağlantısını "Casting the Slough: A New Humanism for a New Humanity" adlı bildirimde ele aldım. Bu bildiri, 24 Mart 1995'te Purdue Üniversitesi'nde yapılan "Fanon Today: Readings, Confrontations, Engagements. A Symposium in Honor of Frantz Fanon" adlı sempozyumda okunmuştur. Konuyu burada kısaltılmış haliyle ele aldım.

bir deyişle, 1961'de Sartre'ın düşünceleriyle Fanon'un kiler birbirlerine on yıl önce olduğundan çok daha yakındılar.

IV

Sartre, ezen üstünde odaklanıp onu marjinalleştirerek son bulan bakışın fenomenolojisini dönüştürme projesini tamamladığı sıralarda, ırkçılığın daha sıradan olaylarını bir yana bırakıp dikkatini sömürgeci sistemin kendisine çevirdi. Değişim öylesine radikaldi ki, 1963'te "Patrice Lumumba'nın Politik Düşüncesi"⁷² adlı makalesinde Sartre, Lumumba'nın Kongo'nun karşı karşıya bulunduğu meseleleri sömürü terimleriyle değil de, sıklıkla ırkçılık terimleriyle sunması olgusunu Lumumba'nın burjuva hümanistliğinin bir kanıtı olarak kullandı. Sartre, "...tarihsel bakış açısından *haklı*"⁷³ olduğunu söyleyerek sonunda Lumumba'yı suçsuz çıkarsa da, ırkçılık sorusunun bir sömürgeleştirme ya da "süper-sömürme"⁷⁴ sorusu olduğunu ancak bir burjuva hümanistinin fark etmeyeceğini söylüyordu. Sömürgecilik sorusu, kuşkusuz Fransız ırkçılığının kendisini en doğrudan bir şekilde sergilediği bağlamdı, ama bu durum Sartre'ın Amerika'daki ırkçılıktan Avrupa tarzı ırkçılığa döndüğünün bir kanıtı değildir. Sartre, 1940'ların sonundan beri sömürgecilikle ilgilendiğini göstermiştir. 1950'lerde olan şey ise ırkçılık çözümlemesinin sömürgecilik çözümlemesiyle birleştirilmesidir. Ne yazık ki Sartre bu dönemde, Birleşik Devletler'deki ırkçılığa dair değerlendirme yapmamıştır, fakat bana öyle geliyor ki, eğer yapmış olsaydı bir tür sömürge analizi olacaktı bu. Sartre'ı ilgilendiren, sömürgeciliğin tarihsel olarak özgül yanları değil; ırkçılık çözümlemesinin köklerini, ırkçılığın haklılaştırmaya yaradığı ekonomik sömürü sisteminin bir açıklamasında bulmaktı. Kanımca, ırkçılıkla sömürü sistemi arasındaki bu ortaklıktan yola çıkan ayrıntılı çözümleme, Sartre'ın ırkçılık tartışmasına yaptığı en önemli katkı olduğu hal-

72. Genellikle "La pensée politique de Patrice Lumumba" adıyla bilinen makale, "Lumumba et le néocolonialisme" başlığı altında da yayımlanmıştır. Bkz. *Situations V*, s. 253.

73. Sartre, "La pensée politique de Patrice Lumumba", *Situations V*, Paris: Gallimard, 1964, s. 211 ve "Introduction", Jean van Lierde (haz.), *Lumumba Speaks*, çev. H. R. Lane, Boston: Brown and Company, 1972, s. 17.

74. Bkz. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, çev. A. Sheridan Smith, Londra: New Left Books, 1976, s. 755; orijinal basımı: *Critique de la raison dialectique*, c. 1, Paris: Gallimard, 1960, s. 704.

de, bu konulardaki değerlendirmelerinin en az bilinen parçasıdır.

Sartre'ın odağının ırkçılıktan sömürgeciliğe kayması, Ocak 1956'da barış konusunda Cezayir'de yapılan bir toplantıda işaret ettiği bazı noktaları içeren, "Sömürgecilik Bir Sistemdir"⁷⁵ başlıklı metne de yansımıştır. Ama en açık bir biçimde, Sartre'ın *Sömürgeleştiren ve Sömürgeleştirilen*'e yazdığı önsözde ortaya çıkar⁷⁶. Bu metin, ilk kez *Les Temps Modernes*'de Memmi'nin kitabından bir parçayla birlikte yayımlanmıştır. Memmi'nin yaptığı çözümleme, Sartre'ın önceki dönemine ait ezenin fenomenolojisi projesine belki de şimdiye kadar yapılmış en zengin katkıdır. Memmi, sömürge olan Tunus'ta Fransız eğitimi almış Kuzey Afrikalı bir Yahudi olarak, hem sömürgeleştirilenin imgesinin, sömürgeleştirenin davranışlarını affettirecek şekilde nasıl kurulduğunu, hem de sömürgeleştiren ile sömürgeleştirilen arasındaki bölünmenin nasıl her zaman bu kutuplaşmayı –ki sömürgeleştirenin direnmesinin imkânsız olduğu ve onu kaçınılmaz bir biçimde aşırı bir suçortaklığına sürekleyen bir kutuplaşmadır bu⁷⁷– daha da artırma eğilimi taşıdığını anlayabilecek kadar iyi bir konumda bulunuyordu. Bununla birlikte Sartre her ne kadar Memmi'nin "bir deneyimin formülleştirilmesi"⁷⁸ olarak gördüğü kitabının değerini teslim etmişse de, artık kendini deneyimin betimlemesiyle sınırlayan bir çözümleme tatmin etmiyordu onu.

Her şeyin üstünde Sartre Memmi'yi "durum"un arkasında bulunan "sistem"le yeterince uğraşmamakla suçladı.⁷⁹ "İrkçılığın edimlerde, kurumlarda ve sömürgeci üretim ve mübadele yöntemlerinin doğasında kökleşmiş olduğu"⁸⁰ üstünde ısrar etti. 1965'te eklenen yeni bir önsözde açıkça görüldüğü gibi, Memmi'nin bundan anladığı şey, sömürgeleştirmeyi harekete geçiren gücün iktisadi ya da Marksist bir yorumu yapmadığı için Sartre'ın kendisini eleştirdiği idi⁸¹; ama aslında mesele bundan ibaret değildi. Sartre, "ırkçılığın sistemin içinde kökleşmiş"⁸² olduğunu ortaya atarak, Memmi'nin çözümlemesini tamamladığı gibi, kendisinin ırkçılık üstüne daha önce yazmış olduğu yazıların eksikliğini de ortaya koymuş oluyordu. Aslında Sartre söyledikle-

75. Sartre, *Situations V*, Paris: Gallimard, 1964, ss. 25-48.

76. Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, çev. H. Greenfeld, Boston: Beacon Press, 1967, s. 79; orijinal basımı: *Portrait du colonisé*, Paris: Gallimard, 1985, s. 101 (Türkçesi: *Sömürgeci ve Sömürgeleştirilen İnsan*, Ankara: Öteki Yayınevi, 1996).

77. A.g.e., s. 45/70. Bkz. s. xxv/27. 78. A.g.e., s. xxii/24.

79. A.g.e., s. xxv/26 not. 80. A.g.e., sxxiv/26.

81. A.g.e., ss. xii-xiii/16-17. 82. A.g.e., s. xxiii/25.

rini, iki baş aktörün, sömürgeleştiren ile sömürgeleştirilenin birbirlerine bağlı olduklarını gözler önüne seren Memmi'nin çözümlemesi üstüne kuruyordu.⁸³ Bu, örneğin Güneyli köle sahibinin Afrikalı-Amerikalıyı, ya da anti-Semitin Yahudiyi oldukları şey haline getirdiğini öne süren o tek yönlü ve hareketsizleştirici fikrin önemli bir düzeltmeye tâbi tutulduğunu gösterir. Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde yazdığı gibi, "sömürgeci ve yerli, antagonistik bir durum tarafından ve birbirleri tarafından üretilmiş bir çifttir."⁸⁴ Bununla birlikte Sartre ırkçılığı bir sistem olarak kavrayarak, Memmi'nin sömürgeleştiren ile sömürgeleştirilen arasındaki "karşılıklılığı" resmetmesine bütünüyle başka bir boyut kazandırmıştır.⁸⁵ Başka bir deyişle Sartre, kuşkusuz 1945'te Birleşik Devletler'de yaşadığı deneyimin gündeme getirdiği ama sormak için on yıl beklediği bir soruyu tartışabileceği bir çerçeveyi geliştirebilmiş oluyordu ilk kez. Bu soru, özgül biçiminde kendisine yabancı olan ırkçı bir kültüre nasıl bu kadar hızlı bir biçimde asimile olabildiği idi. Sartre Paris'i bir Fransız, bir Avrupalı olarak, ırkçı tonları olan belli bir şovenizmin terimleriyle dile getirilebilecek ve bu adların ima ettiği her şeyle birlikte terk etmişti ama Amerika'ya geldiği zaman Beyaz olmak zorunda kalmıştı. Kendisinin bu role asimile oluşu bir anda gerçekleşmiştir. Sartre bu durumu, bakış pratiği içinde, başka bir insana bir makinaymış gibi bakma zorunluluğunda keşfetmiştir. Burada öyle bir çözümleme düzeyi bulunur ki, Memmi, sömürgeleştirenin sömürgeciye kaçınılmaz bir biçimde dönüşümünü anlatan betimlemelerindeki tüm inceliğe rağmen bunu gözden kaçırmıştır, oysa Sartre'ın 1960'da, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde "diziselik" kavramıyla açıklamaya çalıştığı şey budur.

Diyalektik Aklın Eleştirisi, diziselik açıklamasıyla, pratik anlamda durağan güçlerle yönetilen bir pratik olarak bakışı yeniden kavramsallaştırmayı mümkün hale getirir. Kayma, Sartre'ın anti-Semitizm çözümlemesini yeniden ele alışı da bulunabilir. Sartre, *Anti-Semit ve Yahudi*'de, Yahudi fikrinin anti-Semitizmin gelişmesinde diğer tarihsel olgulardan daha önemli olduğu üstünde ısrar etmişti⁸⁶; *Eleştiri*'de Yahudi olmayı öncelikle dizisel bir birlik olarak kavradı.⁸⁷ Başka bir deyişle, mesele, diğerlerinden yalıtılmış olarak düşünülen bir Yahudi

83. A.g.e., s. 145/157.

84. Bkz. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, s. 721/677.

85. Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, s. xviii/29.

86. Sartre, *Anti-Semite and Jew*, ss. 15-17/17-19.

87. Bkz. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, ss.267-268/317-318.

bireye yönelmiş olan anti-Semitizm üstünde yoğunlaşmış bir çözümleme yapmak değildir artık. Yahudi bireyin diğer Yahudilerle arasında varolduğunu hissettiği birlik de onların bireysel deneyimlerinin benzerliğinden doğuyormuş gibi düşünülmez. *Eleştiri*'de her Yahudi'nin Yahudi-oluşu başka tüm Yahudilerle ilişkisinde yaşanır. Bu durum, Yahudi'nin, tüm Yahudiler yoluyla ve Yahudi-olmayanlar için Öteki olarak inşa edildiği ölçüde geçerlidir.⁸⁸ Pratik olarak durağan güçler, maddi bir sistem olarak sömürgecilikte de devrede bulunurlar. Sistem kendisini yoketmediği sürece, sömürgeciliğin özüne ilişkin özellikler sömürülenin statüsünde herhangi bir değişikliğe izin vermediği için sömürgecilik "ırkçılık haline gelir": Irkçılık bir düşünce değildir. Irkçılık, "sömürgecinin çıkarının, sömürgecinin tüm sömürgecileri arasında, başkalıktan dizisel bir kaçış içinde, bir bağ olarak yaşanmasıdır".⁸⁹ Irkçı stereotiplerin söylem içinde tekrarlanmasının bir bilgi biçimi olarak değeri yoktur. Sömürge sistemi, kendi kendisini sömürgecilerin dillerinde üretmektedir yalnızca.

Sartre'ın ırkçılık üstüne düşüncelerinin vardıgı doruk nokta, hâlâ yayımlanmamış olan Roma konuşmasında yaptıgı sömürgecilik çözümlemesindedir. Sartre *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde, "bir insana köpek muamelesi yapmak için önce onun insan olduğunu kabul etmek gerekir"⁹⁰ çelişmesine rağmen, ırkçılıkla sömürgeciliği özdeşleştirmişti. Roma'da ise ırkçılığın, ezilenin "insan klübü"nden dışlanmasının, sömürge pratiğinde vücut bulan çelişkinin çözülmesi olarak daha iyi anlaşılacağını öne sürdü.⁹¹ Bu çözölüş, özellikle şiddetli bir biçim aldı. Sömürgeciler, kapitalizmdeki işverenler gibi, kendilerine yönelecek nefreti önceden gördüler ve bu nefreti sistematik bir ezme, bastırma hareketiyle karşıladılar.⁹² "Alt-insan yaptıkları insanlarda en çok nefret ettikleri şey, onları anti-insan olarak tanımlayacak olan özgürlüktü."⁹³ Sartre'm "Birleşik Devletler'de Siyah ve Beyaz"da köle sahibine atfedilebilecek bir kendini aldatma biçimi olarak tespit ettiğİ şey, yirmi beş yıl sonra sömürge sisteminin kaçınılmaz şiddeti olarak

88. Bkz. Thomas R. Flynn, *Sartre and Marxist Existentialism*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, ss. 95-97.

89. Bkz. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, s. 300 not/344 not.

90. Bkz. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, s. 111/190. Bkz. Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, s. xxvii/28.

91. Robert V. Stone ve Elizabeth A. Bowman, "Dialectical Ethics: A First Look at Sartre's Unpublished 1964 Rome Lecture Notes", *Social Text* 13-14 (1986), s. 205.

92. Bkz. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, s. 742/694.

93. A.g.e., s. 741/693.

çözümlemiş oldu. Sartre kendisine şunları söyleyen sömürgeci bir avukatı alıntıladi: "O kadar çok affedilmez hata yaptık, öyle çok zulüm ettik, suç işledik ki Arapların bugün bizimle uzlaşmalarını ve bizi sevmelerini bekleyemeyiz; tek bir çözüm yolu var: Terör."⁹⁴ Statükoyu ayakta tutmak için terörden daha azı yetmeyecektir, ama statükoyu ayakta tutmak da yalnızca terörle başarılamaz. Bunu yapabilmek için bütün bir pratikler dizisine uymak lazımdır ve bunları ayakta tutma gereği "kategorik bir buyruk" olarak ortaya koyar kendini.⁹⁵ *Eleştiri*'deki bu öneri Roma konuşmasında daha da geliştirilmiştir. Irkçılık, sömürgeleştireni, geçmişteki praksisin sonuçlarını ayakta tutmak için zorunlu olanı yapmaya mecbur eden bir ahlak biçimidir, "ahlaki bir tekrardır."⁹⁶ Irkçılık, sömürgecilerin, bireysel arzularından ve inançlarından bağımsız olarak, kendilerini ayakta tutan sömürge sistemi tarafından diyalektik olarak zorlandıkları konumu, özgürce yükleniş biçimleridir.⁹⁷ Bu bağlamda, Sartre'm kendini Afrikalı-Amerikalılara belli bir biçimde bakmaya neredeyse mecbur hissetmesi örneği ırkçılık tartışmasını sıradanlaştırıyor gibi görünse bile, bir ahlak olarak ırkçılığı göstermekte işe yaramaktadır.

Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde yapılan dizisellik çözümlemesi, Birleşik Devletler'de, sokaklarda rastlanan yüzlerle yapılan yeni bir tür pazarlığı aniden öğrenmek zorunda kalan Sartre'ı kısıtlayan yasağı çok iyi anlatır. Sartre, Beyaz olmak, Beyaz gibi davranmak zorunda kalmıştı. *Eleştiri*'de, sömürgecilerin kolektif kanılarının yapıları olan ırkçı fikirlerin, "başkasının benim tarafımdan fark edilmesi bağlamında buyruk biçimini alan" taşlaşmış eylemler olduğunu yazdı.⁹⁸ Sömürgeci, "kendisini benim içimde bir yasak olarak dayatır: yerli kadroya zayıflık gösterme".⁹⁹ Ya da, bu hemcinslerini insan olarak kabul etme; asansörü çalıştıran, bavullarını taşıyan makinalar gibi bak onlara. Sartre'ın başlangıç noktasına geri döndük aslında, ne var ki başka bir anlamda bu noktadan hayli uzaktayız. Bu uzaklık yalnızca çözümlemenin ayrıntılarındaki farklılıktan kaynaklanmaz, çözümlemeyi tikel bir tarihsel bağlama oturtacak olan ayrıntılara karşı gösterilen ilgisizlikten doğar. Roma konuşması Cezayir'le ilgilenir, ama *Diyalektik*

94. A.g.e., s. 742/694. 95. A.g.e., s. 303 not/346 not.

96. Stone and Bowman, "Dialectical Ethics", s. 206.

97. A.g.e., s. 205. Anderson'un *Sartre's Two Ethics*, s. 119'daki biraz farklı vurgusuna bakınız.

98. Bkz. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, s. 303 not/346 not.

99. A.g.e., s. 302 not/346 not.

Aklın Eleştirisi Amerika da dahil, herhangi bir sömürge ülkenin özgülüğüyle ilgili değildir. Irkçı fikir, dizisel fikrin bir örneği olarak sunulmuştur.¹⁰⁰ Buna rağmen, örnek herhangi bir örnek değildir. Bunu düşünmemin nedeni, Sartre'ın ırkçılığa karşı gösterdiği ilginin onun düşüncesine kılavuzluk eden ilgilere yalnızca birisi olduğunu gösteren ve bu makalede bir taslağını sunduğum felsefi yolculuk değildir yalnızca. Bu örnek, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ne erişim noktasıdır aynı zamanda. Bu eserde özel olarak ırkçılığa ve sömürgeciliğe ayrılmış sayfalar bulunmayabilir. Irkçılığın özgüllükleri, Sartre'ın "sınıf ırkçılığı" adını verdiği şeyi çözümlemesinde olduğu gibi, bazen gözden kaybedilebilir.¹⁰¹ Buna rağmen, ırkçılığı bakışın terimleriyle çözümlendiği zamankine kıyasla, Sartre'ın bu eserde ırkçı düşüncenin tarihsel-eleştirel bir incelemesini daha kapsamlı olarak yaptığı söylenemeyecek olsa da, Sartre bunu neden yapmadığının tamamlanmamış bir açıklamasının başlangıcını sunmuştur en azından: Irkçılık bir düşünce değil, bir anlamda kişinin izlemeye mecbur kaldığı bir praksistir. Eğer Sartre'ın çözümlemesi ikna ediciyse, bunun nedeni çözümlemenin büyük ölçüde, sömürgeciliğe asimile olma deneyimi üstünde dönmesidir. Irkçılıkla bağlantılı pek çok başka yaşantıdan farklı olarak Sartre, gerçekten de bu deneyime ayrıcalıklı bir yoldan erişmişti. Bir Fransız olarak ilk kez Amerika'yı ziyaret ederken, Beyaz olma mecburiyetini ilk defa hissettiği zaman yaşamıştı bunu.

100. A.g.e., s. 303 not/346 not.

101. A.g.e., s. 798/739.

GÖRÜNÜMLERİN KAMUSAL ALANINDA IRKSAL AZINLIKLARIN GÖRÜNMEZLİĞİ

MARTIN LUTHER KING'İN öldürülmesini önceleyen grev süresince, Memphis sağlık sektörü emekçileriyle onların Afrikalı-Amerikalı destekçileri, üzerlerinde "BEN BİR İNSANIM" yazılı pankartlar taşıyarak yürümüşlerdi. Bu olay, sadece kamu çalışanlarının şehir yönetimine karşı greve gitme hakkının sorgulandığı bir emek tartışması değildi. Tarihsel bağlam ve özellikle çoğu sağlık sektörü emekçisinin ırksal kimlikleri göz önüne alındığında, Sivil Haklar Hareketi'nde açılan önemli bir sayfa olduğu da tartışmasız kabul edilmiştir. "İŞ İŞ İŞ", "SAĞLIK EMEKÇİLERİ İÇİN SENDİKALAŞMA" ve "BÜTÜN İNSANLAR İÇİN ADALET VE EŞİTLİK" gibi sloganlar da göze çarpmaktaydı. Ama çoğu pankartta sadece "BEN BİR İNSANIM" yazılıydı ve bu pankartları taşıyan çok sayıdaki Siyah protestocunun fotoğrafları grevin daimi imgesi olmuştu. Çağdaş yorumlar, grevcilerin sendikal birliklerinin tanınmasını istedikleri kadar ve belki de her şeyden çok kendileri olarak tanınmak istediklerini kaydetmektedir.¹

Beyazlar, Siyahların insanlığını açıkça inkâr edecek kadar uç bir noktaya varmadıkları zamanlarda bile, Siyahları alçaltmak için kurumsal olsun kişisel olsun birçok yol bulmuşlardır. Kişinin insanlığını ilan etme ihtiyacı da, işte bu tür bir ırkçılığa karşı bir cevap olarak ortaya çıkmıştır. "İnsan olmak istedim, sadece bir insan," diye yazmıştı Fanon.² Yurttaş olma nedeniyle sivil haklara başvurmanın ötesinde, kişi, insanlığı temelinde insan haklarına, en azından bu hakların tanın-

1. Grevin bir değerlendirmesi için bkz. Joan Turner Beifuss, *At the River I Stand*, Memphis: St. Lukes Press, 1990, özellikle, s. 285-6 ve 453.

2. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris: Seuil, 1975, s. 91; İngilizce çev. Charles Lam Markmann, *Black Skin, White Masks*, New York, 1982, s. 113 (Türkçesi: *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*, İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1996).

dığı on sekizinci yüzyıldan bu yana başvurabilmektedir. İnsan hakları evrensel olanın gücüne tanıklık eder. Bu haklar dünyadaki ezilmişlere, sınıfsal, cinsel, milli, dinsel veya ırksal özelliklere dayanarak uygulanan ayrımcılığı protesto etmede yeni bir temel sağlamıştır. İnsan Hakları, ulusal ve kültürel sınırları aşan bir standart sağlamış olmasından ötürü genel bir kabul görmüştür. Ancak "insan"ın evrenselliği ırkçılığa karşı yeterli bir savunma sağlıyor mu? "İnsan" olarak muamele görmek ne anlama gelir? Gruplara ırksal farklılıklar temelinde ayrımcılık uygulamak yasaklanmıştır mı demektir yalnızca? Ya da ırksal ve etnik farklılıklar yeni bir çeşit kozmopolitanizmle aşılabacaktır anlamına mı gelmektedir?

Yakın tarihli bir örnek meselenin ne olduğunu aydınlatmaya yardımcı olabilir. 1996 seçim kampanyası sırasında telafi edici uygulamaya (*affirmative action*) muhalif olanlar, Martin Luther King'in "Bir Hayalim Var" başlıklı konuşması ile bu konuşmada yer alan "herkesin, derisinin rengiyle değil, karakterinin içeriğiyle değerlendirileceği"³ bir ülke vizyonundan alıntılar yapmışlar ve ırksal tanımların açıkça kullanıldığı politikaların ayrımcı nitelik taşıdıklarını söylemişlerdi. Ne var ki yine aynı kişiler böylece King'in "telafi edici veya seçici muamele" başlığı altında yer alan bu tür programlara verdiği desteği görmezden gelmeyi tercih etmiş oluyorlardı:

Toplumumuzun yüzyıllardan bu yana Zencilere karşı özel bir şey yaptığını hesaba katmayan bir gelecek formülü yaratmak imkânsızdır. Eğer şimdi Zenci için, denklemi eşitlemek ve onu adil ve eşit bir temelde rekabet edebilecek şekilde donatmaya yönelik bir şey yapmazsak, Amerikan yaşamının temel akışının içine nasıl dahil olacaktır?⁴

Martin Luther King'i, telafi edici uygulamanın destekçilerine karşı bu şekilde kullanma çabası, azınlıklara kültürel kimlik tanımama stratejisinin bir parçası olarak evrensel olana başvurma çabası kadar ikiyüzlücedir, çünkü bu kimlik adına acı çekenlerin uğradıkları ırksal baskının mirasını ve gerçekliğini korumaya çalışmaktadır. Memphis sağlık emekçilerinin istediklerine, yani aynılaştırma değil, saygı ve tanınma isteklerine bundan daha aykırı bir yaklaşım olamazdı.

İnsanlığın evrensel düzeni içinde, cinsiyete, ırka, dile, sınıfa ve hatta milliyete dayalı dayanışmaya nasıl bir siyasi statü verilmesi ge-

3. *A Testament of Hope. The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.*, James M. Washington (haz.), San Francisco: Harper and Row, 1986, s. 219.

4. Martin Luther King, Jr., *Why We Can't Wait*, New York: Signet, 1964, s. 134.

rektiği gibi bir soru çıkmaktadır ortaya. Bu bölümlemeler yalnızca bölücü müdür? Değerleri, en iyi ihtimalle, sadece stratejik midir? Veya bu farklılıkların pozitif bir değeri var mıdır ve bu yüzden de kozmopolitanizm ya da küresel kimlik kavramlarına şüpheyile mi bakılmalıdır? Bu çalışmada günümüz Amerikası'nda, Beyazlar arasındaki Siyah-karşıtı ırkçılığa özellikle dikkat ederek ırksal farklılık üstünde duracağım. Bu arada etnik grupları ırklara göre tasnif edip farklılaştırmanın bize nasıl ve neden öğretildiği hakkında öğrenilecek daha çok şey olduğunu teslim etmeliyim. Günümüzde ırk kavramı oldukça tartışmalı bir kavramdır. Irka dair biyolojik bir temelin yokluğunda, ırksal farklılığı etnik farklılıktan neyin ayırdığını görmek bazen hayli güçtür.⁵ Irk kategorisi hakkında yapılan güncel tartışmaları burada tekrarlamayacağım; "ırk" terimini kullanırken, birilerine çoğunlukla, salt fiziksel görünümünün ötesine geçen –biyolojik veya kültürel– bir şeyin atfedildiğini belirtmekle yetineceğim. Deri rengi, farklılığın dikkat çekici olması nedeniyle göze çarpıcıdır ve bu yüzden de ilk ırka dayalı sınıflandırmanın temelini oluşturmuştur. Ancak, ırk kavramının Immanuel Kant'ın yazılarında kesinlik kazanmasıyla aşağı yukarı aynı zamanlarda, deri renginin ırkın yeterli bir belirleyicisi olmadığı ortaya çıkmıştı.⁶ Dikkatler, fizyogonomi temelinde bir sınıflandırma oluşturmaya yönelmişti. Bu yaklaşımın öncü figürü Johann Friedrich Blumenbach'tı.⁷ Bununla birlikte görünüm, hâlâ ırklara dair kimi temel özelliklerin göstergesi olarak kabul ediliyordu.

Irk kavramının kesinliğe kavuşmasıyla hemen hemen aynı zamanda Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi insanların eşitliğini ilan etmişti. Aydınlanmadan bu yana siyasetin ortaya koyduğu en büyük muamma, Aydınlanmanın idealleriyle uygulanması arasındaki büyük uçurum olmuştur. Bu uçurum, yeni ve daha yüksek bir standartlar kümesini hayata geçirme girişiminin başında yaşanan basit bir başarısızlık olarak görülemez yalnızca. Söz konusu olan şey, dönemin alâmeti fa-

5. Bkz. Anthony Appiah, "But Would That Still Be Me? Notes on Gender, 'Race', Ethnicity, as Sources of 'Identity'", *The Journal of Philosophy*, c. 87, no. 10, Ekim 1990, s. 493-9.

6. Immanuel Kant, "Von den verschiedenen Racen der Menschen", *Gesammelte Schriften*, c. 2, Berlin: de Gruyter, 1968, s. 427-43. Bkz. Emmanuel Eze, "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", *Postcolonial African Philosophy*, Emmanuel Chukwudi Eze (haz.), Oxford: Blackwell, 1997, s. 103-40 ve Robert Bernasconi, "Irak Kavramım Kim İcat Etti?", bkz. bu kitapta s. 33.

7. Io. Frid. Blumenbach, *De generis humani varietate nativa*, ikinci basım, Göttingen: Vandenhoeck, 1781.

rikası olan insan haysiyeti hakkındaki soylu ve derin ifadelerin uygulamaya geçirilmesindeki müthiş kör noktalar dizisidir. Evrensel hakları ilan eden bildirgeler, söz konusu hakların sözde ait olduğu ama gerçekte kimsenin ait olduğunu düşünmediği sınıflara mensup insanları (yani yoksulları, kadınları ve hepsinin üstünde, Beyaz-olmayanları) unutmış olanlar tarafından kaleme alınmış ve dile getirilmişti.⁸ On sekizinci yüzyılın son yarısına kadar, Siyahların köleliğine karşı çok az Avrupalı sesini yükseltmişti. Bu yüzden bu zamana kadar köleliğin bu biçiminin haklılaştırılmasına ya da savunulmasına da nadiren rastlanmaktadır. Kölelik kurumu ahlaki sorunların ortaya çıkmasına neden olmamıştır. Kölelik, onu Beyaz olmayanlarla sınırlayan belli parametreler içinde kaldığı sürece –bu koşul misyonerlerin baskısıyla Hristiyan olmayanlara kadar daraltılmış olsa bile– verili olarak kabul edilmiştir. Eşitlik ilkesini ilan ettikleri zaman Amerikalı kolonicilerin, neden bu ilkeyi kendi aralarındaki Siyah kölelere de uygulamamış oldukları merak konusudur. Kolonici bir gücün yönetimi altında bulunan köle sahiplerinden oluşan bir toplum, kendisi için kölelikten kurtuluş talep ederken, kendisinin de dayandığı kölelik kurumunu zedelediği gerçeğinin farkında olmamıştır. Söz konusu çelişkinin utanmaz bir ikiyüzlülüğün kanıtı olduğu söylenebilir; her ne kadar bu durum eşitlik ilkesinin en başta neden ilan edildiğini açıklamasa da... Meseleyi anlamak için ırkçılık kavramına başvurulabilir ama bu sorunu açıklamayacak, sadece adını koyacaktır. Böylesine köklü bir önyargının karşısında, eşitlik ilkesinin tam olarak uygulanmasının öngörülmesinden çok önce, neredeyse kasıtsız bir şekilde ifade edilmesi gerektiğini öne sürerek söz konusu çelişkiyi çözmeye kalkışan bir tarih felsefesi inşa edilebilir. Ancak ilerlemeye dayanmış olan böyle bir tarih felsefesinin, söz konusu ilkenin uygulama alanının genişletilmesinin, tarihin kurucu belgelerde içkin olan çelişkiyi çözmesinin tek yolu olduğunu açıklaması gerekecekti. ırkçılığın, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Birleşik Devletler'de ortaya çıkan ve Siyahların insanlığını sorgulayan özellikle şiddetli biçimi de çelişkiyi çözmeye yönelik bir deneme olarak anlaşılabilir. Bununla birlikte, bu makalenin odağı bu tarihsel soru değildir; söz konusu tarihsel soru arka plandaki

8. En iyi örnek, kuşkusuz Thomas Jefferson'dur. Bkz. "Notes on the State of Virginia", *Writings*, New York: The Library of America, 1984, s. 264-7. Ayrıca Paul Finkelman, "Jefferson and Slavery," *Treason Against the Hopes of the World*", *Jeffersonian Legacies*, Peter S. Onuf (haz.), Charlottesville: University Press of Virginia, 1993, s. 181-221.

yerini alırken, odağı, eşitlik ilkesiyle uygulama arasındaki çelişkinin altında yatan fenomenolojik hakikat oluşturmaktadır. Bu hakikat, kamusal alanda en görünür, en çarpıcı ve en tehditkâr olan ırksal farkın, hâkim grubun azınlığı yok saymayı ve ona mensup olanların güneş altındaki yerlerini inkâr etmeyi başardığı oranda görünmez hale geldiğini gösterir.⁹ Hâkim olan grup için fenomenolojik olarak en görülür olanların, buna rağmen, görünüşlerin kamusal alanında görünmez kılınabilmesi bize siyasal alanın doğası hakkında ne söyleyebilir? Görünüşlerin kamusal alanına atıfta bulunurken, Hannah Arendt'in, görünüşün kamusal ya da siyasal alanda gerçekliği oluşturduğuna dair anlayışını açıklamaksızın ödünç alıyorum burada.¹⁰ Başka bir çalışmamda Hannah Arendt'in fenomenolojik siyaset anlayışının, Amerikan toplumunda yer alan ırk temelli meseleleri değerlendirirken uğradığı sistematik başarısızlığa değinmiş olduğum için, o çözümlemeye burada tekrar girişmeyeceğim.¹¹ Bununla birlikte, eğer siyasal alan görünümünün alanıysa ve görünüm de yönlendirilebiliyorsa, o zaman gerçekliğin de yönlendirilebileceği noktasında Arendt'e atıfta bulunuyorum.

En güçsüz olmak anlamında kamusal alanda en görünmez kılınmış, insan haklarından mahrum bırakılmış ve susturulmuş olanlar, çoğu kez kendilerini iktidarsızlaştıran, susturan ve sömürenlere en görünür olanlardır. Amerika'nın ırksal tecridi (*segregation*) yaşadığı süreçte, bir sınıf olarak Beyazlar, Siyahları, yemek masalarında kendilerine hizmet eden, bahçe işlerini yapan ve kaldırımlarda yanlarından geçen kimseler olarak görmekten vazgeçemediler. Ralph Ellison'un,

9. Bu çalışmanın, Sartre'ın "ezenin fenomenolojisi" adını verdiği şeye katkıda bulunduğu sürece, bilinçli olarak tek taraflı olduğunu baştan belirtmeliyim. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris: Gallimard, 1983, s. 579; İngilizce çev. David Pellauer, *Notebooks for an Ethics*, Chicago University Press, 1992, s. 561. Her ne kadar gözlemlerimi ayrımcılığa uğramış olanların tanıklıklarını ekleyerek dengelemeye çalışmışsam da, kimliğim –ve konumum– açısından düşünüldüğünde hâlâ kaçınılmaz olarak tek taraflıdır.

10. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: Chicago University Press, 1958, s. 50 (Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994). Hannah Arendt'in "görünümünün kamusal alanı" kavramının çağdaş dünyada siyasetin bir tanımı olarak nasıl işlev görebileceğini anlamak güç olacaktır belki de. Üstelik, özellikle Arendt'in *İnsanlık Durumu*'ndaki çözümlemesinin önemli bir bölümünü kamusal alanın bütünselliğini ayakta tutan ayrımların modern dünyada karıştığını gösterme girişimi oluştururken. Yine de, burada söz konusu edilen, ahlaki olan ile siyasi olan arasındaki ilişkiyi onun kavramını ödünç alarak aydınlığa kavuşturmanın mümkün olabileceğini düşünüyorum.

11. Bkz. Robert Bernasconi, "The Double Face of the Political and the Social: Hannah Arendt and America's Racial Divisions", *Research in Phenomenology*, c. 16, 1996, s. 3-24.

Siyah bir adamın beyaz bir toplumda yaşadığı deneyimi betimlediği *Görünmez Adam*'da "Ben görünmezim, anlıyor musun, sırf insanlar beni görmeyi reddettikleri için," diye yazar.¹² Beyazların Siyahların yüzlerine bakmaları gerekmiyordu çünkü Siyahlara bakışlarını kaçırmaları öğretilmişti. bell hooks, bu süreci aşağıdaki terimlerle tanımlamıştır:

Siyah halkın, kölelik dönemi ve uzun yıllar süren ırk ayrımcılığı boyunca, görünmezlik mantosunu kabul etmeye ve öznelliklerinin bütün izlerini silmeye mecbur bırakılmaları, kendilerine uygulanan baskının bir göstergesi olmuştur. Böylelikle daha iyi ve daha az tehditkâr hizmetçiler olacaktı. Kölelik dönemi boyunca Beyazların üstünlüğüne dayanan terörün ve insanlıktan çıkarmaya yönelik etkili stratejinin merkezini, Beyazların Siyahların bakışını denetlemesi oluşturmuştu.¹³

Bu tablo o kadar çarpıcıydı ki Sartre, Birleşik Devletler'e henüz ilk ziyaretinden sonra bir gazetede yayımlanan makalesinde söz konusu görüngenye dikkat çekmişti: "Eğer tesadüfen gözleri sizinkilerle buluşursa, sizi görmediklerini sanırsınız ve sizin de onları fark etmemiş gibi yapmanızın hem onlar hem de sizin için daha iyi olduğu hissine kapılırsınız."¹⁴ Siyahları görmeyi reddetmeleri, Beyazların neyin görülebileceğini bildiklerinin ve Siyahları görmemeyi seçerek onları denetlemeye çalıştıkları gerçeğinin kanıtıdır. Yani Beyazlar Siyahları görmeyerek görmüşlerdir. Bu nasıl mümkün olmuştur? Büyük ölçüde, Siyahların bakışını denetlemek suretiyle, Beyazlar kendilerini Siyahların gördüğü gibi deneyimlemekten kaçınabilmişlerdir.¹⁵

Önyargı, yöneldiği kimseleri gözden kaybetmeyi ister. Onları saklamanın, bunu başarmanın birbirinden farklı yollarını bulmuştur. Hristiyanlar Yahudileri gettolarda yaşamaya zorlamışlardı. Heteroseksüel insanlar hayatı eşcinseller için o kadar zorlaştırmışlardır ki eşcin-

12. Ralph Ellison, *Invisible Man*, New York: Vintage Books, 1989, s. 3.

13. bell hooks, *Killing Rage. Ending Racism*, New York: Henry Holt, 1995, s. 35.

14. Jean-Paul Sartre, "Retour des Etats-Unis. Ce que j'ai appris du problème noir", *Le Figaro*, 16 Haziran 1945, s. 2; İngilizce çev. T. Denen Sharpley-Whiting, "Return from the United States", *Existence in Black* içinde, Lewis R. Gordon (haz.), New York: Routledge, 1997, s. 84.

15. Bkz. Lewis R. Gordon, *Bad Faith and Antiracism*, New Jersey: Humanities Press, 1995, s. 102: "Beyaz bedene siyah bedenlerin bakmaması beklenir çünkü, eğer Siyahlar bakışı salıvermeye muktedir olurlarsa, siyah bedeninin bir-perspektifi-olmama durumu devam ettirilemez." Sartre'in *Being and Nothingness*'deki bakış çözümlemesini ırklar arası mücadeleye uygulaması hakkında bir değerlendirme için bkz. Robert Bernasconi, "Sartre'in Bakışının Geriye Çevrilmesi: Irkçılık Fenomenolojisinin Dönüşümü", bu kitapta s. 115.

sellerin çoğu cinsel tercihlerini gizlemeyi tercih etmişlerdir. Beyazlar banliyölerde kalmış ve kaldırımları paylaşmak zorunda kalacakları siyahlardan bakışlarına cevap alacakları endişesiyle şehrin merkezine gitmeyi reddetmişlerdir. Bu bağlamda birisinin bir Yahudi, eşcinsel ya da siyah olarak farkını bildirmesi bir meydan okuma eylemidir. Elbette bu, önyargının dostu düşmandan ayırmakta hata yapmaktan korunabilmesine yardımcı olur. Bu yüzden Yahudiler, Yahudiliklerinin bir işareti olarak sarı bant takmaya mecbur bırakılmışlardı. Paradoksal olarak, onları özellikle görünür kılarak şüphe ve nefretin hedefi haline getiren kültürel farklılıklar, yine onları asimile etmek için uygulanan baskının başarılı olması ihtimaline karşı koruma sağlamakta yetersiz kalmıştır: Marranoslar modern ırkçılığın özgün hedeflerinden biri haline gelmişlerdir.¹⁶ Aynı nedenle, Nazi dönemi Almanya'sında insanlara ırkların ayırt edici özelliklerini nasıl tespit edeceklerini öğreten bir bilim geliştirilmişti.¹⁷ Beyazların kendileri için yarattığı "beyaz dünyada" siyahlığın görünürlüğü Siyah-karşıtı ırkçılığa eşsiz bir kendine güven vermiştir. Yine de Beyaz sayılan Siyahların varlığından duyulan endişe, Siyah-karşıtı ırkçılığın tarihsel takıntılarından biri olmuştur. Bu sorunu ırkçılığın kendisinin yaratmış olduğu doğrudur. Yanlış teşhis edilme korkusu yaygındı çünkü ırksal saflık kaygısı ırksal kimlikler sistemi içinde "bir tek damlanın saflığı bozacağı kuralı"na yol açmıştı. ırkçılık, hedeflerinin gözden kaybolmasını ister, anonimleşmesini değil. Onları görmezden gelerek görmek ister.

Bu istek kısmen Siyahların ortaya çıkmalarının kontrol edilmesiyle gerçekleşmiştir. Kölelik zamanlarında Beyazlar Siyahları köle olarak görüyorlardı: Özgürlük verilmiş siyahların, statülerini hak etmiş olduklarını ispatlamaları gerekiyordu. Dahası Siyahların, kölelik altında mutlu, ırka dayalı tecrit halinde yaşarken ise itaatkâr oldukları varsayılıyordu; bugün ise stereotipler devletin yoksullara yaptığı yardımla kraliçeler gibi yaşayan çocuk anne, çete üyesi ve uyuşturucu bağımlısı imajlarıyla kurulmaktadır. Medya ve dedikodu aracılığıyla yayılan bu stereotiplerin inşası sonucunda, birçok Beyaz, Siyah bir genci henüz yalnızca gördükleri anda bile kendilerini tehdit altında hissetmektedirler. Görmeden görüyoruz. Tekilliği görmeksizin stereotipi görüyoruz. Görünmezlik katmanını oluşturan etiket değil stereo-

16. Bkz. Richard H. Popkin, "The Philosophical Bases of Modern Racism", *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego: Austin Hill Press, 1980, s. 79-80.

17. Örnek olarak bkz. Ludwig Ferdinand Claus, *Rasse und Seele. Ein Einführung in denn Sinn der leiblichen Gestalt*, Berlin: Büchergilde Gutenberg, 1939.

tipe bağlanan anlamlar kümesidir ki bu örnekte de sadece, toplumun ona yansıttığı maskeyi görüyoruz.

Siyahlar Beyazlara görünmez değildir. Her şeyin içinde en çok Siyahların farkında olan Beyazlara görünmez olan daha ziyade Siyahların insanlıklarıdır. Peki, bu nasıl oluyor? Ya da daha kesin bir şekilde ifade edersek, Siyahların biyolojik olarak insan olduklarını inkâr eden çok az sayıda ırkçı kalmış veya hiç kalmamış olduğu son derece açıkken, günümüzdeki ırkçılar bütün insanların eşit olduğuna inandıklarını ifade ederken, nasıl oluyor da aynı zamanda Siyahlara kendilerinden aşağı varlıklar gibi muamele ediyorlar? Bu ikiye bölünmüş çelişki kısmen stereotiplerin kullanımıyla besleniyor. O zaman nasıl oluyor da stereotipler, bilgili insanlar arasında bile hâkim olabiliyor? Bu soruna, görülenin ve görülmeyenin ne olduğunu tesbit ederek yaklaşmaya başlayabiliriz. Standart bir durumda kişi bir başkasını, yalın bir biçimde başka bir insan olarak görmez. Eğer görmüş olsaydı, Memphis sağlık sektörü emekçilerinin sokaklara çıkıp "BEN BİR İNSANIM" yazılı pankartlar taşımalarına gerek olmayacaktı. İrksal farklılıkların belirleyici olduğu bir toplumda, herkes Siyah, Beyaz, Hispanik veya Asyalı olarak görülür. Bu öylesine geçerlidir ki böyle bir toplumda, bir dinleyici grubunun anlatılan bir anekdotu veya bir haber öyküsünü, kahramanının ırksal kimliği belli olmadan (Siyah mı yoksa Beyaz mıydı?) takip etmesinin imkânsız olduğu zamanlar vardır. İrkçilik bağlamında tikellik (*particularity*), evrensellik ile tekellik (*singularity*) arasında iş görür. Eğer ırk, sınıf, cinsiyet ve diğer özelliklerin tikelliğinin ötesine bakılabilirse, o zaman insanın karşılaştığı birine (kadın ya da erkek) onun kendi tekilliği içinde bakabileceğini ve işte bu durumda herkesin eşit olduğu, evrensel "insan" nitelmesine varmanın önünde hiçbir engel kalmayacağı şeklindeki yaygın iddiaya yol açan bu çözümlerdir.

Levinas, bireyin belli bir tip olarak algıya sunulduğu "olarak" yapısının ırkçılığa elverdiğini iddia edenler arasında sayılmalıdır:

Ötekinin (*autrui*) basit bir birey –bir cinse, bir sınıfa, ya da bir ırka ait olan birey– olarak bilinmesinde, öteki (*autrui*) ile barışın nefrete dönüştüğü açıktır; bunun sorumlusu, ötekine, "şöyle şöyle bir tip" gibi yaklaşımdır.¹⁸

18. Emmanuel Levinas, "Paix et Proximité", *Emmanuel Levinas. Les Cahiers de la nuit surveillée*, Jacques Rolland (haz.), Lagrasse: Verdier, 1984, s. 343; İngilizce çev. Peter Atterton ve Simon Critchley, *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, Adrian Peperzak, vd. (haz.), Bloomington: Indiana University Press, 1996, s. 166.

Levinas'ın, dişiye ele alışının yaratmış olduğu sorunlar ortadayken, Öteki ile karşılaşmanın meydana gelmesi için bireyin cinsiyetinin de göz ardı edilmesi gereken özelliklerin arasına katılmasının gerekip gerekmediği konusunda bir şey söylememesi şaşırtıcı olmamalıdır. Buna rağmen, her ne kadar bir görüşmede, Öteki ile karşılaşmanın en iyisinin, onun gözlerinin ne renk olduğunun fark edilmediği karşılaşma olduğunu söylemiş olsa da, Levinas'ın bunu pratik bir öneri olarak sunduğu ya da bunun bir çağrı olduğu sonucuna varmakta fazla aceleci davranmamalıyız.¹⁹ Levinas her zaman bu şekilde okunmasa da, bence, tekilliği, açıklığa kavuşturulabilecek bir fenomen olarak değil, bir muamma olarak yorumlamaktadır. Yani, tekilliğin altüst edici anlamını korumak "bana bağlıdır".²⁰ Tekillik, toplumsal kimliklerin düzenini kesintiye uğratar; bu düzen kaçınılmaz bir biçimde geri dönse de, veya daima farklı bir düzeyde olmakla birlikte el değmemiş olarak kalsa da. Birisini tekilliği içinde görmek, birisine, söyleyerek, tekilliği içinde hitap etmeye benzemez. Nasıl Levinas'ın bazen andığı gibi, "bir söylenen olmadan söylemeye", Ötekine dille hitap edildiği için gerçekte her zaman bir söylenen eşlik ediyorsa, aynı şekilde, kişiyi tekilliği içinde görmek için onun ırkının, cinsiyetinin veya sınıfının "görmezden gelinmesi" de onu tüm bu özelliklerinden mahrum bırakacak değildir. 1985 tarihli "İnsanın Hakları ve Ötekinin Hakları"* adlı eserden alıntılanan aşağıdaki pasaj, Levinas'ın kendisi için zor olan bir sorunla başa çıkma girişimini gösterir:

İnsanın bu hakları, ... yapılabilecek bütün *referansların* askıya alınmasını, her kişinin başkalığını ve mutlaklığını ifade eder: İnsanı doğanın belirleyici düzeninden ve her birimizin içinde yer aldığı toplumsal yapıdan şiddetli bir biçimde söküp alır; her insan, insan türüne (*au genre humain*) ait olduğu için, eşsiz ve karşılaştırılmaz bir başkalıktır, ama *ipso facto* ve *paradoksal* olarak her insan *kendi türünde tek* (*unique dans son genre*) olduğu içindir ki bu tür ortadan kalkar.²¹

* Buradaki "insan"ın, *human* değil, eril olan *man*'den geldiğine dikkat edilmelidir. Dişil olan ötekine dahildir. – *haz. notu*.

19. E. Levinas, *Ethique et infini*, Paris: Fayard, 1982, s. 89; İngilizce çev. R. Cohen, *Ethics and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, s. 85.

20. E. Levinas, "Enigma et phénomène", *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1967, ss. 208-9; İngilizce çev. A. Lingis, "Enigma and Phenomenon", *Basic Philosophical Writings*, s. 70.

21. Emmanuel Levinas, "Les droits de l'homme et les droits d'autrui", *Hors sujet*, Saint Clement: Fata Morgana, 1987, s. 176; İngilizce çev. Michael B. Smith, *Outside the Subject*, Stanford: Stanford University Press, 1994, s. 117.

Levinas, kişiyi belirli bir tipin temsilcisi konumuna indirgeyen tikelliğinin bir şekilde çözülmesi sayesinde, onun tekilliğiyle ilişkiye girmenin, yine de, en azından bir geçiş referansı olarak, bu tekil kişinin insan türüne aidiyetine izin verdiğini teslim etmek zorunda hissetmiştir kendisini. Soru bu paradoksal yapının sınıf ve ırka bir geçiş referansı yapmayı kaldırıp kaldıramayacağıdır.

Levinas'ın anti-Semitizmin hedefi olduğu kendi kişisel tarihi göz önüne alındığında, itiraf niteliğindeki yazılarına karşın, felsefi değerlendirmelerinin, genelde ezilmiş olanlarda görülen toplumsal kimliğe bağlılığı es geçmesi şaşırtıcıdır.²² Bu değerlendirmeler, ayrımcılığa uğramış ve katledilmiş birçok insanın, sadece insanlığın bir üyesi olarak ya da tekillikleri için değil ama daha önce ne için reddedildilerse, onunla birlikte kabul edilmek istedikleri gerçeğini yok sayar. "Bir insan" olmak yeterli değildir. Bu mümkün olsaydı bile, arzu edilen şey bu değildir. Bu, yaşadıkları baskı süresince kendilerine yapıştırılan yaftaların anlamlarını sahiplenip değiştirmeyi seçen çoğu Siyah için doğru değildir yalnızca. Arendt bu noktayı, kendisinin Nasyonal Sosyalizm deneyimi temelinde teslim etmektedir: "Eğer kişi bir Yahudi olarak hücumla uğramışsa, kendini *bir Yahudi olarak* savunmalıdır. Bir Alman, bir dünya vatandaşı, bir İnsan Hakları savunucusu olarak değil."²³ Benzer bir şekilde Benny Lévy'nin Sartre'ın *Anti-Semit ve Yahudi* adlı eserine, kitabı ilk okuyuşundan yıllar sonra verdiği cevap anımsanabilir. Sartre, onun keşfetmeyi hayal ettiği şeyi keşfetmesini sağlamıştı: "Ben bir insanım, bir Yahudi değil." Bununla birlikte Lévy, ardından, bunu yapmanın bedelini de kavramıştı: Bir tür kendini inkârı sahiplenmişti.²⁴ Kimliğini bu şekilde feda etmeyi sürdürme-

22. Levinas'ın düşüncesinin bu yönüne dair bir değerlendirme için bkz. Robert Bernasconi, "Who is My Neighbor? Who is the Other?", *Ethics and Responsibility in the Phenomenological Tradition*, The Ninth Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center, Pittsburgh: Duquesne University, 1992, ss. 1-31. Bu makalede yapmaya çalıştığım şey, Levinas'ta ırkçılığa karşı başka kaynaklar bulmaya çalışmaktır. Artık bu girişimi yetersiz buluyorum. Bu konularda daha detaylı bir inceleme için Ekim 1996'daki "Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Gesellschaft" toplantısında yapmış olduğum sunumun, Bernhard Waldenfels ve Iris Därmann tarafından derlenen ve adı şimdilik *Ethik in phänomenologischer Perspektive* olan henüz basılmamış kitapta yer alan Almanca çevirisini (çev. Antje Kapust) öneriyorum.

23. Hannah Arendt, "What Remains? The Language Remains", İngilizce çev. Joan Stanbaugh, *Essays in Understanding 1930-1954*, Jerome Kohn (haz.), New York: Harcourt Brace, 1994, s. 12. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", *Men in Dark Times* içinde, New York: Harcourt, Brace and World, 1968, ss. 17-18.

si, onu bir insan olarak değil, bir Yahudi olarak gördükleri için ona baskı uygulamış olanların zaferi olacaktı.

Henüz daha 1797'de, J. de Maistre şöyle yazmıştı: "Hayatım boyunca Fransızları, İtalyanları, Rusları vb. gördüm; Montesquieu sayesinde *Farsî olunabileceğini* bile biliyorum. Ama ilan ediyorum ki hayatımda hiçbir zaman bir insanla tanışmadım."²⁵ Bir başkasını, şu ya da bu, Siyah, Doğu Asyalı, ya da Beyaz erkek ya da kadın, genç ya da yaşlı olarak görmek, birisini bir sınıftan ya da grubun bir temsilcisi olarak görmek, toplumsal deneyimin indirgenemez bir veçhesidir. Ancak bu deneyimi mümkün kılan terimler kültürel olarak belirlenmiştir ve bunlardan birisine diğeriyle olan ilişkisi içinde verilen ağırlık tarihsel olarak genel bağlama bağlı bir biçimde değişir. Birisinin belirli bir ırk, cins veya sınıftan olduğunu kabul etmek, o kişiyi, bir tipin, bir *persona*'nın temsilcisi haline indirgemek demek olmayabilir. Başka şeylerin yanı sıra, o kişinin deneyiminin farkında olmak ve kendimiz paylaşmamış olsak bile onu derinden etkilediğini bildiğimiz bu deneyimin veçhelerine karşı duyarlı olmak anlamına da gelebilir. Yalnızca, örneğin ırkçı bir ifade kullanmayı tercih ederek en iyi arkadaşlarından bazılarının Siyah olduğunu bildiren insanlar için, biriyle ilişki kurarken ırkı mutlaka "gözardı etmek" gerektiğini öne sürmek anlamlı olabilir; ama zaten bu aynı insanların Siyah arkadaşlarının yanındayken de aynı ırkçı ifadeyi kullanmaları olasıdır, çünkü ırkı göz ardı etmektedirler. Irkçılığın hedeflerini içine aldığı kısaç, bir taraftan asimilasyon isterken öte taraftan bunun olanaklılığını yadsımasıdır. Irkçılık "Bizim gibi ol," derken, bir taraftan da, "Asla bizim gibi olmazsın, çünkü bizden biri değilsin ve biz de seni bizden biri olarak görme hatasına düşmeyeceğiz," diye fısıldayarak kendisini yeniden öne sürmektedir. Irksal tasarımların olmadığı bir topluma doğru vakit kaybetmeksizin yol almamız gerektiğini bildiren güncel öneri, Beyazların Afrika kökenli Amerikalı olmanın ne anlama geldiğini belirleme girişiminin başka bir örneği gibi görünmektedir; bazı durumlarda kesinlikle böyledir. Alfred Schultz'un fenomenolojik çalışmaları işte bu tür ırkçılığı anlamaya yardımcı kaynaklardır.²⁶

24. Benny Lévy, *L'espoir maintenant*, Paris: Verdier, 1991, s. 72.

25. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, R. Johannet ve F. Vermale (haz.), Paris: Vrin, 1936, s. 81; İngilizce çev. Richard A. Lebrun, *Considerations on France*, Montreal: McGill-Queens University Press, 1974, s. 97.

26. Lewis Gordon, günümüz ırkçılığını anlamak için Schultz'un anonimlik hakkındaki çözümlemelerinin hâlâ önemli olduğunu göstermişti. Bkz. Lewis Gordon, *Fanon and*

1957'de yazdığı "Eşitlik ve Toplumsal Dünyanın Anlam Yapısı" adlı denemesinde Alfred Schultz, gruplara empoze edilmiş olan tipleştirilmelerin etkisini değerlendirmişti.²⁷ Her grubun, kendisi hakkındaki görüşünden başka, temas halinde olduğu diğer gruplar hakkında da bir görüşü vardır. Schultz, 1932 tarihli *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi* adlı klasik çalışmasında anahatlarını çizmiş olduğu ayrımları, William Sumner'ın terminolojisi içinde yeniden biçimlendirerek, İç-grup veya Biz-grubu tarafından algılanan dünyanın anlamının, Öteki'nin grubununkine ya da dış-grubunkine nasıl bağlı olduğunu tanımlamaya girişir.²⁸ Her grup kendi perspektifini doğal kabul eder. Kendini her şeyin merkezi olarak görür ve başka herkesi, kendi uygulamalarından ne kadar ayrıldıklarına göre değerlendirir. Schutz bu perspektifi, yine Sumner'dan ödünç aldığı bir terimle, "etnosantrizm" olarak adlandırmıştı.²⁹ Bundan başka, her grup kendisinin başka gruplar tarafından yanlış anlaşıldığı hissine kapılmaya eğilimlidir ve kendisini ne kadar çok yanlış anlaşılmış hissederse, eleştirilerden korunmak için o kadar kendi içine kapanacaktır. Yanlış anlaşılmalara, öteki grubun düşmanlığının bir kanıtı olarak görülmesi eğilimi, başlangıçta duyulan antipatinin haklılığını kanıtlar ve onu daha da körükler. Bunun, grubun kendisini anlaması üstünde ciddi bir etkisi vardır ve üyelerinden daha mutlak bir sadakat beklemesine yol açar.³⁰

Bu değerlendirmelerin incelememiz açısından uygunluğu, Schutz'un Birleşik Devletler'deki değişik ırklar arasındaki etkileşim örneğini spesifik olarak göz önünde bulundurmasıyla daha da artmaktadır.

the Crisis of European Man, New York: Routledge, 1995, ss. 37-66 ve "Existential Dynamics of Theorizing Black Invisibility", *Existence in Black*, Lewis R. Gordon (haz.), New York: Routledge, 1997, ss. 69-79.

27. Alfred Schutz, "Equality and the Meaning Structure of the Social World", *Collected Papers*, c. 2, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964, ss. 226-73.

28. A.g.e., s. 244. Schutz, İç-grup ya da Biz-grubu ile Öteki-grup ya da Onlar-grubu arasındaki ayrımı, William Graham Sumner'ın *Folkways*'inden (Boston: Ginn, 1906, ss. 12-13) ödünç almıştır. Bununla birlikte Schutz bu ayrımı, 1932'de Max Weber'den ödünç almış olduğu bir ayrımla ilişkilendirmiştir. Bu ayrım, bir ürünü üreten kişi gibi, tikel bir kişiye atıfta bulunan öznel anlam ile tikel kişilerden soyutlanmış ve bağımsız olan nesnel anlam arasındaki ayrımdır. Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, Londra: Heinemann, 1972, ss. 132-6. "Equality and the Meaning Structure of the Social World" başlıklı çalışmasında Schutz, bu ayrımı sunuşunu, "nesnel anlam"ın kendisini üreten gözlemci veya bilimadamına bağlı olduğunu teslim ederek değiştirmişti. *Collective Papers*, c. 2., s. 227.

29. Alfred Schutz, *Collected Papers*, c. 2, s. 244. Karşılaştırınız Sumner, *Folkways*, s. 13.

30. Alfred Schutz, *Collected Papers*, c. 2, ss. 244-7.

Schutz ırkı, Max Scheler'in terminolojisi içinde yer alan jeopolitik yapı, siyasal iktidar ilişkileri, ekonomik üretim koşulları ve birçok diğer etken gibi maddi bir etken veya *Realfaktor*³¹ olarak ele almıştır. Bununla birlikte, bağlamdan da görüleceği üzere Schutz ırkın, biyolojizmde olduğu gibi belirleyici bir etken olduğunu öne sürmemiştir. Bir ırka mensubiyetin kişiyi, gönüllülük prensibine dayanan bir gruba mensubiyette görülme ve kişinin kendi yaratımı olmaktan çok "toplumsal bir miras olarak" intikal eden, "önceden oluşturulmuş bir tipleştirme, önemlilik değerleri, roller, konumlar, statüler sistemi" içine yerleştirdiğini ifade etmiştir.³² Schutz'a göre kişinin ırkı, tıpkı cinsiyeti ya da içine doğduğu ve mensubu olduğu milli topluluk gibi, kendi durumunun başa çıkılmayı gerektiren varoluşsal bir unsurdur. "Eşitlik ve Toplumsal Anlam Yapısı" ile eşzamanlı bir metinde Schutz, *Realfaktoren*'in, yani maddi faktörlerin "toplumsal sahnedeki aktörlerin sağduyu temelindeki düşüncülerinde sorgulamadan kabul ettikleri ve uzlaşmak zorunda kaldıkları günlük yaşam dünyasına ait olduğunu" açıklamıştır.³³ Bir grubun başka bir grup hakkındaki görüşünün, belirli koşullar altında, ikinci grubun kendine bakış şeklini değiştirmesine yol açabileceğini saptayan Schutz, bir grubun dünyasının, kendisine düşman olan bir başka grubun geliştirdiği bir perspektif tarafından tahakküm altına alınması durumunu sorgular. Schutz'a göre, kişi hangi ırka mensup olacağını seçemese bile, bir grubun üyeliğine hangi kuvvetle katılacağını ve bu kimliğe ne kadar önem atfedeceğini belirlemekte özgür olmalıdır.³⁴ Bunun ardından Schutz, yirminci yüzyılın ilk yarısında, Afrikalı-Amerikalılara bu özgürlüğün tanınmadığını göstermeye koyulur.

Schutz buna örnek olarak, Yüksek Mahkeme'nin *Plessy vs. Ferguson* davasına ilişkin olarak geliştirdiği "ayrı ama eşit" doktrinini göstermiştir. Bu doktrinin savunucularının iddiaları ne olursa olsun, verilen kararın sonuçları ayrımcı olmuştur:

Ayırma ile renkli ırkların aşağı olduklarının kastedilmediği kabulüne rağmen, Zenciler ırksal temelli tecridi bir hakaret sayıyor ve bu duruma karşı has-

31. A.g.e., s. 249. Schutz bu terimi Max Scheler'den edinmişti. Bkz. Max Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens in Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Gesammelte Werke 8, Bern ve Münih: Francke, 1960, ss. 20-23 ve 44-51.

32. Alfred Schutz, *Collected Papers*, c. 2, s. 252.

33. Alfred Schutz, "In Search of the Middle Ground", *Collected Papers*, c. 4, Dordrecht: Kluwer, 1996, s. 149.

34. Alfred Schutz, *Collected Papers*, c. 2, s. 254.

sas oluyorlar. Zenciye bir tip olarak muamele edilmesi, onu, ters teperek kendini tipleştirmeye sevk etmektedir. Hiçbir zaman yataklı bir vagonda seyahat etmeye niyetlenmemiş bile olsa, ilke olarak ona kullanma hakkının tanınmamış olması kendi açısından önemli kılmıştır bunu. Bu, pençeleştiği yeni bir sorun olmuştur artık.³⁵

Schutz, her ne kadar bir grubun kendisiyle bağlantılı başka bir gruba tipleştirme dayatması kaçınılmazsa da, tipleştirmenin ayrımcı olmasının zorunlu olmadığını ifade etmiştir.³⁶ Ayrımcılık, dıştan gelen tipleştirmenin, ondan etkilenen bireyin deneyiminin bir parçası olacak şekilde dayatılmasıyla ortaya çıkar ancak. Bu betimleme, ayrımcılığın akla gelen olağan anlamıyla örtüşmeyebilir. Ama Schutz'un değerlendirmesi, bir grubun, başka bir grubun mensubu olan bir bireye tipleştirme empoze etmesinin, o bireyin kendi öz-karakterine yabancılaştığı, tipikleşmiş özelliklerin bir temsilcisinden ibaret bir hale geldiği ve Schutz'un altını çizmek istemiş olduğu gibi, Amerika bağlamında güçlü yankıları olan bir cümle ile, mutlu olma hakkından mahrum bırakıldığı gerçeğine dikkat çekmeyi başarmıştır.³⁷ Schutz böyle ortamlarda, azınlık bir grubun mensuplarının, eşitliği hâkim gruba asimile olma yoluyla elde etmekle yetinmeyip, kendilerine, salt biçimsel eşitliğe ek olarak, gerçek eşitliği güvence altına alacak özel hakların tahsis edilmesinde ısrar ettiklerini belirtir.³⁸

İrksal tecrit altındaki yaşam örneği, Avrupalı-Amerikalıların Afrikalı-Amerikalılar hakkındaki görüşlerinin nasıl kendini Afrikalı-Amerikalıların hayatlarının pek çok alanında hissettirmiş olduğunun altını çizer. Şüphesiz bu stereotipe, Afrikalı-Amerikalıların Afrikalı-Amerikalı olmaya verdikleri anlam kullanılarak muhalefet edilmiş, bu da, W. E. B. Du Bois'nın "çifte bilinçlilik" diye tanımladığı içsel çatışmaya yol açmıştır.³⁹ *The Autobiography of an Ex-Colored Man*'de James Weldon Johnson böyle bir "ikili kişilik türünü" betimlemiş ve kaçınılmaz sonucu çıkarmıştı: "Bu ülkenin renkli insanların Beyaz in-

35. A.g.e., s. 261. 36. A.g.e., ss. 258-62.

37. A.g.e., ss. 256-7. Bu her ne kadar Schutz tarafından açıkça söylenmemişse de, onun "ayrımı" sadece eylem ya da güdü açısından değil tipleştirme dayatma erki açısından da tanımladığı anlamına gelir.

38. A.g.e., ss. 265 ve 267-8. Schutz, "formel eşitliği" yasalar karşısında tam eşitlik ve tam siyasal eşitlik olarak sunmuştur, ama asimilasyonun gerçekleşmediği yerlerde "gerçek eşitliğin", kişinin ulusal dilinin korunması gibi, özel haklar verilmesi yoluyla sağlanabileceğini ileri sürmüştür.

39. W. E. B. Du Bois, *The Soul of Black Folk in Writings*, Nathan Hugginsder (haz.), New York: Library of America, 1986, ss. 363-5.

sanlarını, Beyazların kendilerini bildiklerinden ve anladıklarından daha iyi bilip anladıklarına inanıyorum."⁴⁰ Avrupalı-Amerikalılar çoğunlukla Afrikalı-Amerikalıların onları nasıl gördüklerinden bihaber diler ve bugün de çoğunlukla öyleler. Schutz bu asimetriyi araştırmamıştır. Onun yerine çözümlemesini, daha evvel sözünü ettiğimiz, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te yer alan "bakış" (*gaze*) çözümlemesi doğrultusunda yapmıştır. "Eşitlik" makalesinden kısa bir süre önce Schutz, Sartre'ın ya gören ya da görülen olunan bir çatışma alanı olarak bakış değerlendirmesini eleştirmişti: Bu değerlendirme özgürlük durumundaki karşılıklı etkileşime hiç yer bırakmıyordu.⁴¹ Bu makale ne Schutz'un itirazlarının ne de Sartre'ın sonraları bu soruna yaklaşıırken zenginleştirdiği kaynakların inceleneceği bir yer değil. Ayrıca benim de, ayrımcı pratiklerin nasıl ortaya çıktığını açıkça göstermiş olan Schutz'un, ayrımcılığın olmadığı bir toplumu ne ölçüde tahayyül edebildiğini belirlemeye niyetim yok. Ayrımcılığı, bir grubun kendisine bakış şekli ile başkalarınca nasıl görüldüğü arasındaki kaçınılmaz uçuruma geri götürmüş olmasından dolayı, Schutz'un ayrımcılığın ortaya çıkmadığı durumları ve çıktığı zamanlarda da, nasıl artmak yerine azalabildiğini açıklamakta güçlük çektiği düşünülebilir. Sorun, katılımın gönüllülüğe dayalı olmadığı ırk veya cinsiyet temelli gruplarda şiddetlenmektedir.⁴² Bu yüzden Schutz, "Önyargıların toplumsal dünyanın yorumlanmasının unsurları ve hatta onun inceliğini ve kırılganlığını kaybetmesinin ana kaynaklarından olduğu gerçeğiyle cesaretle yüzleşmemiz gerekir," derken tutarlıydı.⁴³ Bununla birlikte Schutz, bir azınlık grubunun, baskın olan grupla olan mevcut ilişkisinden memnun olduğu durumda, asimilasyonu izlenecek yol olarak görme eğiliminde olduğunu teslim etmiştir.⁴⁴ Bir grup, imkânlarının bir başka grup tarafından kasıtlı olarak kısıtlandığını hissettiğinde ise tamamen farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Hâkim grubun, aslında baştan beri asimilasyon olanağını dışlarken, asimilasyonda ısrar etmesi çatışmayı kesin bir hale sokar.

40. James Weldon Johnson, *The Autobiography of an Ex-Colored Man*, New York: Penguin, 1990, ss. 14-15.

41. Alfred Schutz, "Sartre's Theory of the Alter Ego", *Collected Papers*, c. 1, The Hague: Martinus Nijhoff, 1967, s. 203.

42. Schutz'un, Birleşmiş Milletler tarafından çıkarılmış birtakım belgeleri yorumlarken, "her birey iradesiyle spesifik bir azınlığa mensup olup olmadığına karar verebilmelidir" savını vurguladığı görülmektedir. Alfred Schutz, *Collected Papers*, c. 2, s. 266.

43. A.g.e., s. 262. 44. A.g.e., s. 265.

Afrikalı-Amerikalıların, görünümünün kamusal alanındaki görünmezliği, Avrupalı-Amerikalıların Afrikalı-Amerikalıları susturduğunu, kendilerini onların bakışlarından koruduklarını ve böylece, sadece kendi perspektiflerinde varolan bir dünyada rahat ve rekabete girmeden kalabildiklerini gösterir. Nasıl, azınlıkların sessizliğini kurmaya yönelik olarak kullanılan, örneğin, "ezilmişlerin dili yoktur" gibi bir önerme problematikse, ırksal azınlıkların görünmezliğini, onları görmeyi ya da, daha kesin olarak, dinlemeyi reddeden çoğunluktan başka şeylere bağlayan yaklaşımlara karşı da dikkatli olunmalıdır.⁴⁵ Çözümlemem, Avrupalı-Amerikalıların çeşitli zamanlarda ve arena- lar- da Afrikalı-Amerikalıların dünya ve kendileri hakkındaki perspektiflerine erişmiş olduklarını inkâr etmemektedir. Bu perspektifler her zaman mevcuttu ve tıpkı Sivil Haklar Hareketi döneminde olduğu gibi, her ne kadar Beyaz bir medya tarafından sıklıkla filtrelenmiş olsalar da, zaman zaman dikkatlerin odağını oluşturmuşlardı; ancak bugün artık tamamen kaçınılmazdılar. Yeni olan ise, kendilerine dayatılmış olan Siyahlığın anlamıyla her zaman mücadele etmiş olan Siyahların bugün artık bu mücadeleyi kamusal alana taşımış olmalarıdır. Beyazlar artık bunu duymamazlık edemezler ve bu mücadelenin kendilerini de nasıl içine aldığını görmezden gelemazler. Beyazlar artık kendi kimliklerinin, Siyahların bu kimliğe dayattıkları anlam tarafından sorgulandığını fark ediyorlar. Böyle bir bağlamda, gittikçe artan sayıda Beyaz, ırkla ilgili tüm konuşmaları bir yana bırakmayı tercih edeceğini duyuruyor. Bu öneriyi yapmak zorunda kalmaları sürpriz olmamıştır. Ancak bu da, bağlamın radikal bir dönüşümü olmaksızın muhtemelen gerçekleşmeyecektir ve bu Beyazların çoğu böyle bir değişime direneceklerdir.

İrkin tikelliğinin ötesine geçmemizin ne kadar süreceğini belirlemeye çabalamak değerli bir uğraş gibi görünmüyor, çünkü kimi insanların kimi bağlamlarda bunu yapmaları bazen mümkün olsa da, asgari hedefi insanların derilerinin rengine göre yargılanmaması olan bir toplumun gerçekleşmesi için daha çok uzun bir yol katedilmelidir. Mevcut bağlamda insanlardan sanki deri rengini ve diğer görünüş farklarını dikkate almamaları istenebilirmiş gibi, renk körü olmalarını istemenin anlamsızlığı kabul edildiğinde, dikkatler, çeşitli stereotiplerin inşasına ve etkileşimine yönelebilecektir. İşte bu noktada da Schutz'un

45. Bkz. Judith Bradford ve Crispin Sartwell, "Voiced Bodies/ Embodied Voices", *Race/Sex*, Naomi Zack (haz.), New York: Routledge, 1997, ss. 191-203.

fenomenolojik çalışmalarından faydalanılabilir. Bu çalışmanın odağında, ne bütün tutarsızlığıyla ırksal sınıflandırma sistemi ne de ırksal stereotipleri besleyen cehaleti destekleyen Amerikan toplumunun ırk temelli, kurumsal tecriti var; beni ilgilendiren şey, stereotiplerin yüklenmesi ve bunlardan doğan çatışmalardır. Afrikalı-Amerikalıların görünmezliği, diğer başka şeylerin yanı sıra, Avrupalı-Amerikalıları, kendilerini anlarken çatışmaya düşürebilecek bir bakış açısıyla karşılaştırmaktan koruyan bir mekanizmaydı. Böylece Avrupalı-Amerikalıların, Afrikalı-Amerikalılarca nasıl görüldüklerine dair bir deneyimden kaçınmak için neden bu kadar ileri gittikleri daha iyi anlaşılabilir. Bu da bu iki grubun neden çoğunlukla aynı okul, kilise, klüp, fabrika, mağaza, oyun sahaları ve, hepsinin ötesinde, aynı mahalleleri paylaşmadıklarını büyük ölçüde açıklıyor. Yine bu aynı zamanda neden Avrupalı-Amerikalıların, başka grupları Afrikalı-Amerikalılar, Yerli-Amerikalılar, Asyalı-Amerikalılar ve benzeri isimlerle çağırılmaktan hoşnutken, kendilerini benzer bir isimle anmakta böylesine güçlük çektiklerini de açıklıyor. Kişisel bir not Birleşik Devletlerde, bir Avrupalı-Amerikalı sayılacak kadar uzun bulunmamış olmama rağmen buraya geldiğim andan itibaren bir Beyaz olarak görüldüğümü unutmam. Beyaz olarak tanımlanmaya karşı koymuş olmama rağmen bu toplumda bir Beyaz olarak görünmekteyim. Hiçbir zaman bu yafta ile rahat olabileceğimi sanmıyorum. Ama başka hiçbir şey olmadan sadece bir insan olmakta kaybolmayı hayal etmekten hoşlanmam da, kutuplaşmış bir toplumda toplumsal kimliğimi inkâr edemem.⁴⁶ Çok şükür, bu toplumsal kimliğime ya da diğer toplumsal kimliklerimden birine indirgenemem ve indirgenmemem de gerekir. Başka herkes gibi benim de toplumsal kimliklerim var. Ancak bir tarihi, getirdiği bütün ayrıcalıklarla, fırsat ve yüklerle devralmanın getirdiği külfetlerden biri de birtakım sorumlulukları da devralmaktır. Bunlar arasında, insanın başkalarının nasıl görüldüğüne yanıt vermekle yükümlü olması da bulunur. Bunu yapmayı başaramadığımız müddetçe, kendini görünmez kılmaya çalışan biz Beyazlar olacağız. Ama daha uzun süre saklanmayı başaramayacağız.

—

46. Bu noktanın bir açıklaması için bkz. Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, Paris: Gallimard, 1985; İngilizce çev. H. Greenfield, *The Colonizer and the Colonized*, Boston: Beacon Press, 1967.

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Balibar ve Wallerstein
IRK ULUS SINIF

Belirsiz Kimlikler

Çeviren: Nazlı Ökten

"Günümüz dünyasının çelişkisi şudur: İnsanların doğaları gereği kendilerini "evlerinde", biz bize hissedecekleri bir ulus-devlet tahayyül etmek, sonra bu devleti içinde oturulamaz kılmak... Durmadan düşmanın "içeride" olduğunu keşfederek, "dış" düşmanlar karşısında birleşmiş bir cemaat oluşturmaya çalışmak... Böyle bir toplum siyasal olarak tam anlamıyla yabancılaşmış bir toplumdur." – *Etienne Balibar*

Bugün, Nazizm'in geri püskürtülmesinden 40 yıl, sömürgelerin kurtuluş mücadelelerinin büyük dalgasından 20 yıl sonra, ırkçılık nasıl oluyor da güçlenen bir olgu olarak hâlâ varlık sürdürebiliyor? Günümüz ırkçılığı gücünü nereden alıyor? Sınıf mücadeleleri geri çekilmiş görünürken, milliyetçiliğin bu tırmanışını nasıl açıklayabiliriz?

İrk, Ulus, Sınıf'ta Fransız filozof Etienne Balibar ve Amerikalı tarihçi ve sosyolog Immanuel Wallerstein, verimli bir tartışma içinde bu sorulara yanıt arıyorlar. Her ikisi de ırkçılığı, geçmiş toplumlardan bize miras kalan akıldışı bir kalıntı olarak değil, modern toplumun temel özellikleri olan ulusal devlet, işbölümü ve dünya ekonomisindeki uluslararası hiyerarşi ile yakından ilişkili, son derece çağdaş bir olgu olarak ele alıyorlar. Bir uluslar sistemi olan dünyamızın bugünkü krizi içinde, modern kapitalizmin ve liberal "evrenselciliğin" nasıl sürekli biçimde milliyetçiliği, ırkçılığı ve ayrımcılığı yarattığını anlamakta bu kitabın son derece yerinde ve zamanında yapılmış bir katkı olduğuna inanıyoruz.



Robert Bernasconi

İrk Kavramını Kim İcat Etti?

Popüler bilinçte ırkçılık genellikle ırkçı eylemleri hatırlatır ve düşünceyle, felsefeyle ilişkilendirilmez. Her ne kadar “ırk”ın bir kavram olarak kullanılmaya başlamasından önce de bu tür tarihsel pratikler var-dıysa da, insanlar arasındaki farklılıkların deneyimlenmesinden ırkçı bir zihniyetin doğuşu, Batılı düşünürlerce bu kavrama bilimsel bir statü verilmesiyle mümkün olmuştur. Dolayısıyla ırkçı edimler, yüzyıllara uzanan bir düşünce tarihi üzerinden felsefenin önde gelen isimlerinin “insanlık” ve “ırk” tanımlamalarına bağlanır: Locke, Kant, Hegel ve Herder...

Robert Bernasconi’nin bu düşünürlerde ırk fikrinin izlerini takip ederek ırkçılığı kölecilik ve sömürgecilik pratikleriyle ilişkilendirirken “Batı Uygarlığı”nın temel çelişkilerini sergilediğini, felsefenin masu-miyetini sorgulayarak teoriyle uğraşan ellerin her zaman sanıldığı ka-dar temiz olmadığını gösterdiğini düşünüyoruz...



Metis Edebiyatdışı

ISBN-13: 978-975-342-275-8



Metis Yayınları
www.metiskitap.com