cogito

Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 73 / Bahar 2013

Tarihyazıcılığı



YKY

Yapı Kredi Yayınları

cogito

Tarihyazıcılığı

Sayı: 73 Bahar 2013

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 73 Bahar, 2013
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

73. Sayının Editörü:
TEYFUR ERDOĞDU

Danışma Kurulu:
ŞEYLA BENHABİB, ZEYNEP DİREK,
MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN,
KAAN H. ÖKTEN, MEHMET RİFAT,
ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN

Katkıda Bulunanlar:
KORKUT TANKUTER
Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Yayın Sekreteri:
AYŞE CANIPEK

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Sanayi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 3848

Genel Yayın Yönetmeni:
RAŞİT ÇAVAŞ

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 161 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Takdim

13 • Doğan Özlem • Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik
36 • Ayhan Bıçak • Tarih Düşüncesi
61 • Hayden White • Tarihsel Olay
87 • Alain Besançon • Psikanalitik Bir Tarihe Doğru (I)
116 • Alain Besançon • Psikanalitik Bir Tarihe Doğru (II)
145 • Georg G. Iggers • Akılcılık ve Tarih
168 • Chris Lorenz • Senin Tarihin Sana, Benimki Bana: Tarihte Hakikat ve Nesnellik Üzerine Düşünceler
192 • Heinrich von Sybel • Tarihsel Bilginin Yasaları Üzerine
206 • Paul Redding • Dünya Gösterisinde Massedilmek: Hegel'in Romantik Tarihyazımına Yönelik Eleştirisi
225 • Chris Lorenz • Tarihler Doğru Olabilir mi? Anlatıcılık, Olguculuk ve "Mecazi Dönemeç"
251 • Kurtuluş Kayalı • Türkiye'de Tarihyazıcılığı Üzerine Bazı Sathi Gözlemler
260 • Edhem Eldem • Osmanlı Tarihini Türklerden Kurtarmak
283 • İlhan Tekeli • Siyasetçilerin Tarihle İlişki Kurma Ahlakı Üzerine
305 • Gökhan Kağnıcı • Eski Mezopotamya'da Bir İktidar ve Rıza Üretim Aracı Olarak Tarihyazımı
330 • Berber Bevernage • Zaman, Mevcudiyet (Bulunuş=Presence) ve Tarihsel Adaletsizlik
357 • Martin Sabrow • Yakın Tarihin Zamanı
380 • Michael Clifford • Hegel ve Foucault: İnsansız Bir Tarihe Doğru
400 • A. Teyfur Erdoğdu • Açık Tarihçilik: Tarih İnşasında Tartışmalı Konular - Yeni Eğilimler - Yeni İmkânlar

Geçen Sayıdakiler

435 • Sayı 72 Tuhaflık ve Yaratıcılık

436 • Yazarlar Hakkında

Yapı Kredi Yayınları'ndan

Hayatın yok edilemeyecek koşulu: Yalnızlık



İtalyan psikiyatr ve akademisyen Eugenio Borgna, *Ruhun Yalnızlığı* ile ilk kez Türkçede... Köklü yalnızlık deneyiminin iki temel biçimini, içsel-yaratıcı yalnızlık ile tecrit-yalnızlığını ve bunların günlük hayatta birbirine nasıl bağlanıp ayrıştığını ele alan Borgna, acıdan korkan "zamane" anlayışına da değiniyor: Hayatımızın hiçbir döneminde kaçmamızın mümkün olmadığı acıyı sanatla, edebiyatla, felsefeyle ve biraz da tevekkülle yeniden okumanın yolları üzerine düşünüyor.

Çeviren: Meryem Mine Çilingiroğlu
224 sayfa, 16 TL

YKY Yapı Kredi Yayınları

YAPI KREDİ YAYINLARI KİTABEVLERİ • **İSTANBUL: Galatasaray** 212 252 47 00 / 502 • **Kadıköy** 216 337 72 04 • **İZMİR:** 232 441 82 90 • **ANKARA:** 312 435 85 94 • **GAZİANTEP:** 342 371 71 46 **E-POSTA** • ykykultur@ykykultur.com.tr **WEB SİTESİ** • www.ykykultur.com.tr - http://twitter.com/YkyHaber **İNTERNET SATIŞ** • http://alisveris.yapikredi.com.tr
YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK TİC. VE SAN. A.Ş. 212 252 47 00

YapıKredi Kültür Sanat Yayıncılık

Takdim

Cogito dergisi (Laiklik özel sayısı ile) çıkmaya başladığı ilk gün olan Yaz 1994'ten bugüne kadar geçen süre zarfında insan ve toplum bilimlerine, kültüre ve sanata yönelik çok değerli sayılara imza attı. Binlerce kişi ve kurum tarafından merakla takip edildi, satın alındı, tüketilip bir kenara atılmadan biriktirildi, arşivlendi. Hatta bazı sayıları talep karşısında birden fazla kez basıldı ve bu bildiğim kadarıyla Türkiye'de dergilerin ve dergiciliğin pek karşılaşmadığı bir husus olarak *Cogito*'ya nasip oldu. *Cogito* elinizde tuttuğunuz bu sayı için bendenizi lutfedip ve büyük bir şeref bahşederek misafir editör olarak *tarihyazıcılığı* üzerine bir sayı çıkarmak için davet etti. *Cogito*'nun başta Şeyda Öztürk olmak üzere değerli çalışanları ile birlikte hummalı bir çalışma süreci içine böylece girmiş olduk.

Tarihyazıcılığı gibi önemli bir konu dünya tarih literatüründe ortaçağlardan beri gayet uzun bir süredir ayrıntılarıyla işlene ve tartışılagelmişken Türkiye'de bu konuya 20. yüzyılın başından itibaren maalesef o da sadece yayımlanan tek tük ve ufak tefek bir iki kitap ve makale ile eğinildi. 21. yüzyıla girildiğinde ise Türkiye'de bu konuda telif ve çeviri sayısında bir canlanma, bir hareketlenme oldu. Bunun başlıca sebepleri sanıyorum 1. Türkiye'deki üniversite sayısının artışı ile eşzamanlı olarak Türkiye'deki tarihçilerin sayısındaki artış; 2. dünya tarihçiliğindeki *post-modern* ve *post-strüktüralist* yaklaşımların *pozitivizm* karşısında elde ettikleri zafer ve kazanımlar (nitekim bu zafer ve kazanımların parlaklığı neticesinde Türkiye'deki tarihçilerin bir kısmı da artık eski tarihyazım tekniklerine tenkidi gözle bakmaya ve yenilerine de eğilmeye başladılar); 3. Türkiye'de tarihin siyasete alet edilmeye ve popülerleşmeye kurban gitmeye başlaması karşısında (konunun ayrıntıları için bkz. İlhan Tekeli ve Edhem Eldem'in makalelerine) tarih uğraşısının

özerkliği konusunda hassas olan tarihçilerin gösterdikleri tepkilerdeki artışlar oldu.

Tarihyazıcılığı sahasında sayısal alanda gözüken bu artış beraberinde niteliksel iyileşmeyi de getirdi mi sorusunu burada uzun uzadıya tartışmayacağım. Ancak bunun için yine bu sayıda yer alan Kurtuluş Kayalı, İlhan Tekeli ve Edhem Eldem'in makalelerine ve bendenizin yakınlarda başka bir vesile ile yayımlanmış ("2000'den sonra Türkiye'de tarihçilik", *Mehmet Fuat Köprülü*, ed. Y. K. Taştan, T.C. Turizm ve Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2012: 277-302 künyeli) makalesine ve bu işle uğraşan ve hayatta bulunanlar arasında Ege Üniversitesi'nden Cüneyt Kanat, Sakarya Üniversitesi'nden Ahmet Şimşek, Bilkent Üniversitesi'nden Erdem Sönmez ile İzmir'den Tarih Okulu Dergisi bünyesinde faaliyet gösteren Mustafa Alican ve Gökhan Kağnıcı'nın çalışmalarına başvurulabileceğini hatırlatmak isterim.

Burada başka bir bahsi açmak istiyorum. Bilindiği gibi tarihyazıcılığında dillerde çokça dolaşan bir kavram vardır: *Tarih felsefesi*. Kimi tarihçilere göre bu kavram hatalıdır kimilerince ise tehlikeli. Ben şahsen bu kavramın içini Robin George Collingwood (1889-1943) gibi dolduruyorum.[1] Yani kısaca tarih felsefesini tarihçinin yaptığı iş üzerinde düşünmesi, bu iş üzerine eğilmesi ve işini yapar ederken işinin püf noktalarını keşfetmeye çalışması olarak ele alıyorum. Yoksa Jean Bodin (1530–1596) (*philosophorum historicorum*)[2] veya Voltaire'in (1694-1778) (*philosophie de l'histoire*)[3] tanımlamalarına kesinlikle sıcak bakmıyorum (Bu konuda karşılaştırma yapmak için Ayhan Bıçak'ın bu sayıda yer alan makalesine bkz.). Çünkü tarihçiler ne vakit sadece incelediği konu hakkında değil ama aynı zamanda onu ele alış biçimleri ve takındıkları tavır üzerinde de düşünmeye başlarlarsa o zaman tarihçilik yanında aynı zamanda felsefe de yapmış olurlar. Yoksa tarih uğraşısı içinde felsefedeki gibi genellemelere varılacak bir yol olmadığını düşünüyorum. Aksi düşüncelerin, tavırların ve yaklaşımların ise tarihi kullandığını, bilim adına da olsa araçsallaştırdığını, onu hallaç pamuğu gibi attığını, içinden cımbızla veri çekip aldığını ve böylelikle onu felsefeleştirmeye başladığını biliyoruz. Bu ise tarih uğraşısı için en az toplumbilimin kanun arayıcı tavrı dolayısıyla geçmiş zamana (*choronos*) ve

1 Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, Ankara 1996: 31, 33.
2 Jean Bodin, *Methodvs ad facilem historiarum cognitionem*, 1595: 65, 76.
3 Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756: http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_moeurs_esprit_nations/essai_moeurs.pdf; *La Philosophie de l'histoire*, 1765 http://books.google.com.tr/books?id=gjMHAAAAQAAJ&source=gbs_navlinks_s

tarih uğraşısına (*logos*) yaptığı hücumlar kadar büyük bir tehlike arzetmektedir.

Kendi anladığım şekliyle *tarih felsefesi* ya da tercih ettiğim tabirle *historiyoloji* yapmak yani tarihçilerin belli bir üretim aşamasına geldikleri zaman ister istemez durup o güne kadar yapageldikleri iş hakkında düşünmeye başlamaları kaçınılmazdır. Bu düşünmeye başlama anı bazı tarihçilerde çeşitli iç ve dış amiller yüzünden er ya da geç olmaktadır. Bazılarının ise bu ameliyeyi önemsemedikleri ya da bu ameliyenin cazibesinden çekindikleri için sadece geçmiş zaman hadiseleri üzerine eğilerek üretim yapmaya devam ettiklerini biliyoruz. Çekinenler sanıyorum yaptıkları iş üzerinde düşünmenin cazibesine kapılarak zamanla yalnızca bu düşünce etrafında dönüp dolaşacakları, sadece bu konuda kalem oynatacakları ve artık geçmiş zaman hadiseleri üzerine eğilmeye vakit bulamayacakları endişesi içinde olduklarından tarihyazıcılığı ve tarihfelsefesinden uzak dururlar. Bu elbette tamamen bir tercih meselesidir.

Ancak şurası önemlidir ve unutulmamalıdır ki yaptıkları iş üzerinde tefekkür edenlerin sayısı ve onların kazandırdığı fikir ürünlerinin seviyesi ile geçmiş zaman hadiselerine yönelik yapılan üretimin niteliğini sorgulama imkânı doğru orantılıdır. Yani ne kadar tefekkür o kadar nitelikli tarih eseri. Tefekkürün azlığı ve yetersizliğinin hakim olduğu dönemlerde geçmiş zamana yönelik yapılan üretimin yani verilen tarih eserlerinin ne halde olduklarını anlamak için belki Türkiye'deki duruma bakmak tüm saha açısından ibretlik bir örnek olabilir. Hatta yaptıkları iş üzerinde düşünenlerin ve bu sahada verilen ürünlerinin azlığı vardığım bu son yargıyı da anlayamamamızın ve hatta reddetmemizin başlıca sebebi olsa gerek. Hâlâ halimizde ne var ki diye sual ediliyorsa eğer, o zaman dönüp İngilizce ve Fransızca ama özellikle Almanca üretim yapılan tarih dünyasına ciddiyetle bir bakma ve eğilme vakti gelmiştir demek yersiz sayılmamalıdır.

Sahaya yakın olanlar bilir bendenizin tarihçilerle ilgili yaptığı ve çokça tartışılan iki tür tasnifi mevcuttur. Her iki tasnif denemesi de belli tarih çevrelerince tutuldu belli tarih çevrelerinde ise kızgınlık uyandırdı. Bu tasniflerden ilki *işçi (muslukçu)/teknisyen/mühendis/mimar* tarihçilik şeklinde iken ikincisi *dedektif/yargıç/yaratıcı-insan* tarihçilik olarak kendi içlerinde bölümlere ayrılırlar.[4]

4 Tasniflerin ayrıntıları için bkz. "Prof. İnalcık Tarihçiliği'nin tahlil denemesi", *CIEPO Sempozyumu, Uşak 14-16 Nisan 2011*, İzmir 2011: 1-26.

Türkiye'de bir tasnife göre *mimar* bir tasnife göre ise *yaratıcı-insan* tarihçilerin sayısının çok alt düzeyde seyrettiğini görmek sahanın içinden biri olarak bana üzüntü veriyor. Ancak bu sayıdaki makaleleri okuduğumuzda üzülenin sadece bendenizin olmadığı da görülecektir. *Mimar* veya *yaratıcı-insan* tarihçi sayımızın tarih camiasında en azından artık bu kadar tarih bölümümüz var iken iki haneli rakamlara çıkmasını beklemek acelecilik ve hayalperestlik sayılmamalıdır. Bunun için de tarihçilerin eğitiminde filoloji, matematik ve sanata bundan böyle daha fazla önem verilmesi gerektiğini naçizane düşünüyorum.

İkinci tasnifte yer alan *dedektif/yargıç* tarihçiliğin yan etkilerinden kurtulmak içinse sanıyorum ivedilikle tarihçilerin diğerkâm/insani ve duygudaşlığa (*emphaty*) dayalı bir üretim dili geliştirmeleri gerekiyor. Bugün kullanılan dil fazlasıyla mütehakkim ve otoriter/tanrısal. Kendi şahsi tarihinin tüm ayrıntılarını bilmekten aciz olan insanın –ki tarihçinin de bir insan olarak bundan masun olmadığı çok açıktır– bir başkasının tarihini yazarken veya insanlardan müteşekkil toplulukların veya müesseselerin tarihini kaleme alırken daha fazla mesuliyet içinde olarak münasip ve mutedil bir dil kullanmaları gerekmez mi? Tarihçi kimi olumluyor veya kimi yeriyorsa bunu yaparken daha usturuplu ve dengeli bir dil geliştirmeli değil mi? Netice itibariyle söylemek istediğim tarihçinin kesin ve de keskin ifadelerden uzak durarak metnini belki de cevaplarını veremeyecek bile olsa –ki bu da dürüstlükle ifade edilmelidir– sorularla inşa etmesi yeni açılımlar için kaçınılmazdır olacaktır. Bilmem yanılıyor muyum? Bu konunun bir miktar daha ayrıntısına bu sayıda yeralan makalemde değineceğim için burada müsaadenizle kısa kesiyorum.

Cogito'nun bu sayısı tarihyazıcılığı binası temeline konulmuş bir taş ve gelecek çalışmalara yönelik teşvik ve ufuk açıcı mahiyetinde kabul edilmelidir. Hatalarımız için şimdiden bağışlamalarınıza ve anlayışınıza sığınıyoruz.

Elimizdeki bu sayı nasıl ortaya çıktı?

Cogito 2013 yılının ilk sayısını özel olarak tarihyazıcılığı konusuna ayırmayı uygun gördükten sonra hummalı bir çalışma içine girildi. Kısıtlı yer dolayısıyla dergiye davet usulü ile telif makale aldık ve çevrilmesini gerekli gördüğümüz yüzlerce makaleden ancak on tanesine yer verebildik. İtiraf etmeliyiz ki bu seçim süreci bizler için gerçekten zorlu oldu. Ancak sonuçta ortaya çıkan üründen bizler memnun kaldık, umarız siz değerli okuyucularımız da beğenirsiniz.

Bu sayıda yayımladığımız makaleleri tasnif etmeden sadece birbirleriyle bağlantılı olabilecek şekilde sıralamayı uygun gördük.

Buna göre Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Doğan Özlem'in "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik" başlıklı makalesini tarih ve felsefe ilişkisininin temellerini vazetmesi bakımından birinci sıraya koyduk. Konuyla ilgilenenlere isabetli bir yön kazandıracağından eminiz. Bilgilenerek okuyacaksınız.

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Ayhan Bıçak'ın "Tarih Düşüncesi" isimli makalesini tarihyazıcılığı hakkında 'Tarih Düşüncesinin Oluşumu', 'Tarih Düşüncesinin Temel Alanları', 'Modern Tarih Düşüncesinin Sorunları' ve 'Yeni Tarih Düşüncesi' altbaşlıklarıyla toparlayıcı bir ders niteliğinde olduğu gerekçesiyle ikinci sıraya koyduk. Zevkle ve istifade ederek okuyacağınızı ümid ediyoruz.

Üçüncü sırayı Bıçak'ın ders mahiyetindeki makalesinde değindiği tarihsel olay, tarihsel olgu gibi noktaları ayrıntılarıyla ele alarak geliştiren ve fazladan tarihsel kader ve tarihsel travma gibi konulara temas eden California ve Stanford Üniversiteleri Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nden Hayden White'ın "Tarihsel Olay" isimli makalesine hasrettik. Özellikle tarihsel olay konusundaki parlak tespitlerini zevkle okuyacağınızdan eminiz.

White'ın kısaca temas edip bıraktığı ve maalesef hâlâ yeterince uygulamaya yansımamış psikanaliz ve tarih ilişkisini L'École des Hautes Études en Sciences Sociales'den tarihçi Alain Besançon'un biraz eski (1969) olmakla birlikte bir o kadar da değerli "Psikanalitik Bir Tarihe Doğru (I)" ve "Psikanalitik Bir Tarihe Doğru (II)" başlıklı iki makalesi gayet ayrıntılı bir şekilde ele alıyor. Besançon'un makaleleri bu bakımdan dördüncü ve beşinci sıraları işgal ettiler. Makalelerin alt başlıkları şunlar: 'Freud', 'Freud'dan Sonra' ve 'İlkeler'. Türkiye'deki okuyucular için yeni açılımlara yol açacağından eminiz.

Altıncı sırayı tekrar başa dönerek Bıçak'ın makalesini 20. yüzyıl Avrupa tarihyazıcılığı bakımından genişleten Buffalo Üniversitesi Tarih Bölümü'nden (New York) Georg G. Iggers'in tarihte akılcılık, tarihsel nesnellik, tarihsel gerçeklik, tarihsel mantık gibi kavramlara ve tarihyazımında dilin işlevi ve kullanımı, yeni tarz kültür tarihi gibi konulara hasreden zengin içerikli "Akılcılık ve Tarih" başlıklı makalesine ayırdık. Bu makalenin de bu konuya giriş mahiyetinde doyurucu bilgi vereceği görülecektir.

Yedinci sırayı Iggers ile tarihsel gerçeklik, tarihsel nesnellik gibi aynı konulara farklı açılardan temas eden Leiden ve Amsterdam Hür Üniversi-

teleri'nden Tarih Felsefecisi Chris Lorenz'in "Senin Tarihin Sana, Benimki Bana. Tarihte Hakikat ve Nesnellik Üzerine Düşünceler" isimli makalesi aldı. Altbaşlıkları: 'Tarihler Hakiki Olabilir mi?', 'Tarihler Nesnel Olabilir mi?', 'Etnikmerkezcilik', 'Hakikat Siyaseti, 'Sömürgesonrası Kuram' ve 'Tarih, Araçsallık ve İktidarın Meşrulaştırılması'. Beğenerek okunacağından eminiz.

Sekizinci sırayı yine Bıçak'ın makalesinde kısaca temas ettiği tarihsel yasalar üzerine ayrıntılı eğilen Bonn Üniversitesi Tarih Bölümü'nden Heinrich von Sybel'in yüzyılı aşkın olsa da eskimez "Tarihsel Bilginin Yasaları Üzerine" başlıklı makalesi alıyor. Tarihyazıcılığına klasik Alman yaklaşımının doyurucu bir örneğini sunduğu için merak çekeceğini düşünüyoruz.

Dokuzuncu sırayı tarihsel yasa konusu ile bütünlük arzettiği ve tarihin temsil kabiliyetine, geçmişi anlama sorunsalına, sezgi, temsil, düşünme ve tahayyül kavramlarına esaslı şekilde temas etmesi dolayısıyla Sidney Üniversitesi (Avusturalya) Felsefe Bölümü'nden Paul Redding'in "Dünya Gösterisinde Massedilmek: Hegel'in Romantik Tarihyazımına Yönelik Eleştirisi" isimli makalesine ayırdık. Okuyucuların yararlanacağından eminiz.

Onuncu sırayı tarihsel doğruluk, tarihsel anlatıcılık ve tarihsel olguculuk gibi konulara temas ederek Redding'in makalesi ile bütünlük arzeden Chris Lorenz'in bu sayıdaki ikinci makalesi olan "Tarihler Doğru Olabilir mi? Anlatıcılık, Olguculuk ve "Mecazi Dönemeç" isimli yazısına ayırdık. Makalenin altbaşlıkları şunlar: 'Olguculuğun Devrik Biçimi Olarak Anlatıcılık (1): "Vakıa Olguculuğunun" Devrik Biçimi Olarak Anlatıcılık', 'Olguculuğun Devrik Biçimi Olarak Anlatıcılık (2): Yasal Açıklama Görüşünün Devrik Biçimi Olarak Anlatıcılık' ve 'Dilbilimsel İşleyiş Olarak Tarihsel Açıklama'. İlginç bir o kadar da öğretici tespitleriyle ilgimizi çekecektir.

On birinci sırayı bu takdimin başında Türkiye'deki tarihyazıcılığının durumu üzerine bendenizce yapılmış yorumları oldukça genişletmiş, ayrıntılandırmış ve ileriye götürmüş olan Ankara Üniversitesi DTCF'den Kurtuluş Kayalı'nın "Türkiye'de Tarihyazıcılığı Üzerine Bazı Sathi Gözlemler" başlıklı makalesine ayırdık. Mütevazı başlığına rağmen çarpıcı gerçekleri gözler önüne sermesi bakımından gayet önemli olan bu yazı okuyucusunu düşünceye sevkedecektir.

On ikinci sırayı tarihin popülerleştirildiği ve siyaseten araçsallaştırıldığı içinde bulunduğumuz bu son dönemde Türkiye'deki tarihçiliğin ve tarihçilerin genel manzarasını Kayalı gibi ele alan, ayrıntılarıyla hatlarını çizen,

tahlil ve değerlendirmesini yapan Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nden Edhem Eldem'in "Osmanlı Tarihini Türklerden Kurtarmak" başlıklı makalesi aldı. Bu yazının da kullandığı mutedil dil ve sahip olduğu hassas teraziler dolayısıyla ufuk açıcı ve faydalı olacağından eminiz.

On üçüncü sırayı Eldem'in makalesi ile bütünlük arzettiği gerekçesiyle ve tarihin ve maddi kültürel mirasın siyasete alet edilmesini konu edinen ve 'Tarihyazımına ve Tarihe İlgimiz Gün Geçtikçe Artıyor', 'Tarihsellik Düzenleri Konusunda Tarihçinin Seçenekleri Üzerine' 'Tarihin Anlatı Formunda Yazılmasının Ondan Beklenen İşlevleri Nasıl Belirlediği Üzerine', 'Siyaset Tarihle İlişkisini Kurarken Hangi Konularda Ne Tür Kötüye Kullanmalar Yaratıyor?' ve 'Siyasetin Tarihle İlişkisinin Kurulmasında Hangi Ahlak İlkeleri Önerilebilir?' gibi altbaşlıklara sahip olan ODTÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümü'nden İlhan Tekeli'nin "Siyasetçilerin Tarihle İlişki Kurma Ahlakı Üzerine" başlıklı makalesi aldı. Yaratıcı ve zeka ürünü olan ve yeni konulara temas eden bu makalenin zihin açıcı olacağını biliyoruz.

Uşak Üniversitesi Tarih Bölümü'nden Gökhan Kağnıcı'nın 'İktidarın Kaynağı', 'Muktedirin Dili: Kral Yazıtları' ve 'Propaganda ve İkna' altbaşlıklarına sahip "Eski Mezopotamya'da Bir İktidar ve Rıza Üretim Aracı Olarak Tarihyazımı" isimli orijinal ve oldukça yetkin makalesi Tekeli'nin makalesinde değindiği tarihin siyasete alet edilmesi konusuna bir örnek oluşturması bakımından on dördüncü sırayı aldı. Bu makalenin de zengin verileri ve yorumları okuyucuyu tatmin edecektir.

On beşinci sırayı Tekeli'nin kendi makalesinde bahsettiği tarihsel adalet ve tarihsel dönemlerden öç-intikam alma meselesi ile bütünlük oluşturduğu ve bu meselede daha fazla ayrıntılı düşünceler sunduğu ve bunları zaman kavramı çerçevesinde tartıştığı düşüncesiyle Ghent Üniversitesi Tarih Bölümü'nden Berber Bevernage'ın "Zaman, Mevcudiyet (Bulunuş=Presence) ve Tarihsel Adaletsizlik" başlıklı makalesine ayırdık. Bu makale şu alt başlıklardan oluşuyor: 'Tarih Zamanı, Adalet Zamanı', 'Tarih Zamanının Eleştirisi' ve 'Hayali/İzgesel Zaman'. Bu makalenin de içinde yaşadığımız geçmişten intikam alma ve geçmişi yüceltme sürecinde yeni sorulara, yeni cevaplara ve yeni düşüncelere yol açacağından kuşkumuz yok.

On altıncı sırayı Eldem'in ve Tekeli'nin kendi makalelerinde bahsettikleri tarihin siyasete alet edilmesi ve geçmişin talepkâr güncelleştirilmesinin aleyhinde özerklik bağlamlarında yakın tarihin neliği ve ne zaman başladığı sorunsallarına temas eden Berlin Humboldt Üniversitesi ve Potsdam Yakın

Tarih Araştırma Merkezi'nde Tarihçi ve Siyaset Bilimci Martin Sabrow'un "Yakın Tarihin Zamanı" başlıklı makalesine ayırdık. Altbaşlıkları: 'Yakın Tarihin Yayılma Zamanı', 'Yakın Tarihin Zaman Kültürleri' ve 'Yakın Tarihin Etki Zamanı'. Sıkılmadan okuyacağınızdan eminiz.

On yedinci sırayı *chronos* (geçmiş zaman) ile *logos* (geçmiş zaman uğraşısı) arasındaki ilişkiyi inceleyen ve Hegel ile Foucault'nun ayrı ayrı değindikleri tarih yapan ve yazan insan ile insanı inşa ve icat eden tarihin ilişkisini büyük bir yetkinlikle tahlil ve tenkid eden Mississippi Devlet Üniversitesi Felsefe ve Dinbilimleri Bölümü'nden Michael Clifford'ın, "Hegel ve Foucault: İnsansız Bir Tarihe Doğru" isimli makalesi işgal ediyor. İlgi ile okunacağından eminiz.

Son sırada bendenizin "Açık Tarihçilik: Tarih İnşasında Tartışmalı Konular-Yeni Eğilimler-Yeni İmkanlar" başlıklı makalesini okuyacaksınız. Altbaşlıkları: 'Tarihyazıcılığı mı Tarih İnşası mı?', 'Tarih İnşası Gündemindeki Meseleler' ve 'Teknolojinin Sunduğu Yeni İmkanlar'. Bu makalede elimizdeki sayıda katkıda bulunan makale sahiplerine, *Cogito* dergisine ve siz kıymetli okuyuculara layık olmaya çalıştım umarım emelime erişebilmişimdir.

Makale sahiplerine ayrı ayrı bizleri kırmayarak davetimize ses getireceğinden kesinlikle emin olduğumuz makaleleri ile icabet ettikleri ve çevirmenlerimize bu zorlu uğraşta bizlere yetkinlikle katkı sağladıkları için ayrı ayrı teşekkürler ediyoruz. Tüm yazarlarımızın, çevirmenlerimizin, *Cogito*'nun değerli editörü Şeyda Öztürk'ün ve görünmez kahramanlar olan teknik ekibin ellerine, gönüllerine ve zihinlerine sağlık diyoruz.

Sonsöz olarak elimizdeki bu özel sayının tarihyazıcılığı ve tarih felsefesi literatürüne faydalı ve kalıcı katkılar sağlamasını diler ve sizleri daha fazla meşgul etmeden birbirinden değerli bu makaleleri okumaya davet ederiz.

A. Teyfur Erdoğdu

Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik

DOĞAN ÖZLEM

1. İki Felsefe Tipi

a) Evrenselcilik- Tekilcilik Kutuplaşması

Konuya giriş olması bakımından felsefe tarihi içerisinde bir küçük gezinti yapmanın yararlı olacağını düşünüyorum. Bu gezintiyi de, son birkaç yıldır konuyla ilgili olarak üzerinde daha fazla durmaya başladığım bir kutuplaşma çerçevesinde yapmaya çalışacağım. Bu kutuplaşma, *evrensellik* ile *bireysellik*, *tümellik* ile *tikellik*, *genellik* ile *tekillik* kavramlarının anlaşılış biçimlerinde ortaya çıkan, mantıksal, ontolojik ve epistemolojik boyutları olan bir kutuplaşmadır. Bu kutuplaşmada taraf olanlar, günümüzde daha çok *evrenselci* ve *tekilci* adlarıyla anılıyorlar.

Mantıkta önermeler söz konusu olduğunda *tümel (universal), tikel (particular)* terimlerinin, kavramlar söz konusu olduğunda *genel (general), tekil (singular)* terimlerinin kullanıldığı bilinir. Düşünülebilen her şeyin önce bir tek-olan halinde tasarlanabildiğini, hiçbir tek-olanın başka tek olanlarla özdeş olmadığını (özellikle Leibniz'in bu hususu iyice vurgulamasından beri) biliriz ve böyle bir tek-olanın kavramına *tekil kavram* deriz. Buna karşılık tek-olanlar arasında, bunların sahip oldukları ortak özellikler bakımından bir özdeşlik kurarak elde ettiğimiz kavrama *genel kavram* adını veririz. Mantık içerisinde kaldığımız sürece, genelin ve tekilin bu tanımlarıyla yetinir ve genel-tekil bağıntısında biçimsel açıdan herhangi bir problem görmeyiz.

b) Evrenselci Felsefe ve Tekilci Felsefe

Oysa genel ve tekil kavramların ontolojik, epistemolojik anlamlarında ve bilgisel/bilimsel amaçlı kullanımlarında, karşımıza çok önemli bir felsefî problem çıkmaktadır. Gerçekten de, mantıksal, bu demektir ki, biçimsel tanımıyla tartışmasız bildiğimize inandığımız genel kavramın deneyimsel içeriğinin ne olduğu, deneyim dünyasında tam bir karşılığının, bir mütekabilinin (*correspondent*) bulunup bulunmadığı binyılların bir tartışma konusudur. Soru şöyle sorulabilir: Mantıkça tanıdığımız genel, deneyim dünyasından bağımsız bir geçerliliğe (*validity*, *Gültigkeit*) sahip olabilir mi? Olamazsa, onun deneyim dünyasında mütekabilini bulabilir miyiz veya ne ölçüde bulabiliriz? Gerçi genelin tasarımına sahibiz; fakat bu geneli reel dünyada, fenomenler, olgular alanında, deneyim gerçekliğinde karşılayacak, ona tekabül edecek bir nesnel, olgusal hal, süreç var mıdır? Felsefede rasyonalist ve empirist tavırlara göre bu sorulara farklı yanıtlar verildiğini, hatta rasyonalizm ve empirizmin, büyük ölçüde, bu sorulara verdikleri cevaplar dolayısıyla kendi aralarında kutuplaştıklarını biliriz. "Kavram realizmi" dediğimiz bir çeşit Platoncu rasyonalizm, genelin deneyim öncesi gerçekliğinden ve deneyimden bağımsızlığından hareket eder. Ayrıca Elea Okulu'nun ve özellikle Parmenides'in rasyonalizminde tekilin inkâr bile edildiğini biliriz. Buna karşılık empiristlerin önemli bir kısmı, tam tersine, Ockham'lı William'dan bu yana, geneli bir ad (nomina), hatta bir yapıntı (fiksiyon) sayarlar ve ancak tekilin gerçekliğinden söz edilebileceğini belirtirler. (Bu arada, rasyonalistler içerisinde tekilcilerin –Yeni Kantçılık, Rickert– ve empiristler içerisinde genelcilerin –Locke– bulunabildiğini de ekleyelim ve bir yanlış anlamaya yol açmamak için, rasyonalistlerin tümüyle genelci ve empiristlerin tümüyle tekilci olmadıklarının altını çizmiş olalım).

Önermeler söz konusu olduğunda, tümel ile tikel arasındaki bağıntı, epistemolojide özellikle tümevarım konusu içerisinde irdelenir. Tümevarım tikelden tümele götüren akıl yürütme formu olduğu kadar, özellikle deneysel/pozitif bilimlerin yöntemidir de. Tikelden tümele eksiksiz ve istisnasız olarak ulaşılamayacağı, Aristoteles'ten beri biliniyor. Tümele, tikellerden hareketle ulaşmak, tümelin tanımı gereği mümkün değildir. Çünkü tümel, bir önermede, bir sınıfın üyeleri/fertleri için eksiksiz ve istisnasız olan bir yüklem olmayı ifade eder. Böyle bir tümele, sınırlı sayıdaki deneyimlerle, tek-olanların gözlemlenmesi yoluyla ulaşılamaz. Zaten tam da bu nedenle deneyimden elde edilen bilgi, özellikle bilimsel bilgi, kavram halinde ifade edildiğinde,

genel değil *genelleştirilmiş* bilgidir. Kısacası, tümel, hiçbir şekilde, tekillerden hareketle kendisine ulaşılabilecek bir şey değildir. O ancak zihinsel olarak tasanma sahip olduğumuz bir fikir, bir ideden ibarettir.

İşte problem buradadır. Mantık içerisinde kalındığı sürece bir problem teşkil etmeyen genel-tekil ve tümel-tikel bağıntısı, ontolojide ve epistemolojide tam bir problemdir. Tümelin sadece tasarımına sahip olduğumuzu savunan empirisitlerin bir kısmı, tümelin sadece bir ad (nomina) sayılabileceğini, onun işlevinin deneyim dünyası hakkındaki bilgilerimizi aynı kaplam altında bir araya toplamak olduğunu söylerler. Buna karşılık rasyonalistlerin önemli bir kısmı, tümelin bilgisine önceden sahip olunmadan tek bir gözlem bile yapılamayacağını ve tekiller hakkında bir bilgiye varılamayacağını iddia ederler.

Felsefenin, genelin ve tümelin peşinde olduğunu, her alanda genelin ve tümelin bilgisine ulaşmak istediğini düşünenler vardır. Onlara göre felsefenin görevi, (kendisi zaten bir genellik ve tümellik tasarımı eşliğinde kavranabilir olan) *evrene,* onun bütününe yayılan, onun kaplamında yer alanlar için eksiksiz geçerli olan şeye, herkesin doğruluğunu kabul etmek zorunda kalacağı şeye ulaşmaktır. Işte, bu haliyle mantıksal, biçimsel bir tasarımdan, içeriksiz bir zihinsel konstrüksiyondan ibaret olan tümel, artık aynı zamanda, ontolojide ve epistemolojide, içerik bakımından eksiksizliği ifade eden bir ad, *evrensel* adını da alır. Felsefeyi evrenselin peşinde olan bir rasyonel düşünme faaliyeti sayanlar, felsefe tarihinde hatta çoğunluğu teşkil ederler. Onlar evrenselin ulaşılmış veya ulaşılması amaçlanan bilgisine de *evrensel doğruluk* veya *Hakikat* adını verirler. Platon'dan, Aristoteles'ten beri, felsefenin tanımı, çoğunlukla bu doğrultuda yapılmıştır. Bu tanım, Batı felsefesinin de, hatta antik Batı (Grek) felsefesinin etkisi altında gelişmiş olan İslam felsefesinin de yönünü belirleyen bir tanım olmuştur.

Buna karşılık tümeli reddeden septiklerden, agnostiklerden, bazı sofistlerden ve rölativistlerden, onu sadece ad sayan nominalistlere, bazı duyumculara (sensüalistlere), nihilistlere ve irrasyonalistlere kadar bir kısım filozof için "felsefe"den anlaşılan şey farklı olmuştur. Bunların ortak yönleri, "felsefe"yi evrenselin bilgisine, Hakikat'e ulaşma çabası olarak anlamayı reddetmeleridir. Özellikle rölativistler ve irrasyonalistler, bir yeti olarak sahip olduğumuz (büyük harfle) Akıl'ın ve mantıksal düşünmenin, evrenin kendisinde bir akılsallığın ve mantıksallığın bulunduğunun kanıtı olamayacağını, tam tersine, akılsallığın ve mantıksallığın, ancak evrenin akıldışı

ve mantıkdışı bir alan olduğunun görülmesine aracılık edebileceklerini ileri sürmüşlerdir.

Bu belirtilenler, tüm felsefe tarihi boyunca iki felsefe yapma tarzı ve tipini ayırt etmemize imkân sağlarlar: Ben bunlardan ilkine *evrenselci felsefe,* ikincisine (vurguyu *özgüllük'*e yapan) *tekilci felsefe* adlarını veriyorum.

Birinci tarz veya tip, felsefe tarihinde başat ve en yaygın tarz ve tip olarak karşımıza cıkıyor. Bu tarz ve tip içerisinde Platon'dan Aristoteles'e, İslam ve Batı ortaçağının filozoflarına, Yeniçağın başlarında Descartes'tan, Spinoza'dan, Leibniz'e, Aydınlanma çağının hemen tüm filozoflarına ve 19. yüzyılın ortalarına ve günümüze kadar, burada tek tek sıralanamayacak kadar çok sayıda filozofu anmak mümkündür. İkinci tarz veya tip içerisinde yer alan filozofların sayısı birinciye göre oldukça azdır. Bununla birlikte Grek septiklerini, Pyrrhon'u, Timon'u; ünlü sofistler olarak Protagoras'ı, Gorgias'ı; geç dönem Batı Ortaçağ felsefesinin nominalistlerini, özellikle bir Ockhamlı William'ı; Yeniçağın birçok duyumcu filozofunu, özellikle felsefesinin ilk evresiyle Berkeley'i; geçen yüzyılın ünlü solipsisti Stirner'i; yine geçen yüzyılın romantiklerini, özellikle son dönem felsefesiyle Schelling'i, felsefî hermeneutiğin ilk önemli filozofları Schleiermacher'i ve Dilthey'ı; irrasyonalizmin filozofu Nietzsche'yi ve 20. yüzyılda hermeneutiğe kendine özgü bir yön vermiş olan Heidegger'i hemen hatırladığım adlar olarak sıralayabilirim.

Bu iki felsefe tarzı veya tipi içerisinde yer alan filozoflar, felsefe tarihi boyunca, bazan çok açık, bazan örtük ve farkedilmeyen bir şekilde, ama hep kavga halinde olmuşlardır. Bu bilinen hususları burada kabaca hatırlatmamın amacı, konferansımın konusu olan ve hermeneutiği kavramak bakımından çıkış noktasını teşkil eden *tarihselcilik'*e en uygun geçişi yapabilmektir. ÖyIe ki, bundan sonra tarihselciliğin anlaşılması doğrultusunda belirteceklerimi, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasına ve buna bağlı iki felsefe tarzı veya tipine sürekli göndermeler yaparak daha açık kılmaya özen göstereceğim.

2. Felsefe-Tarih İlişkisi

Şunu hemen belirtmeliyim ki, ister evrenselci kutupta yer alsınlar, ister tekilci kutupta bulunsunlar, filozoflarımızın (istisnalar dışında) 18. yüzyılın ortalarına kadar, alan olarak *tarih'*e pek ilgili duymadıklarını tespit ediyoruz. Felsefenin tarihle ilişkisi, 18. yüzyıla kadar, hiç de sıcak bir ilişki değil. Bunun sebebini, yine hakim felsefe yapma tarzı veya tipi olarak evrenselci felsefenin tarih karşısındaki tavrında bulabiliriz. Evrenselci felsefe,

felsefenin görevini evrenselin bilgisine, Hakikat'e rasyonel yoldan ulaşmak olarak koymuş olduğu için, tarihle ilgilenme gereği duymamıştır. Çünkü tarih alanı, tekilliğin, değişmenin, oluşun, hareketin, düzensizliğin, bir defada olup bitmenin ve gitgide irrasyonelliğin alanı sayılmıştır. Oysa evrenselci felsefenin peşinde olduğu ezeli-ebedi doğrular, ancak ve sadece, rasyonel ve bağlı olarak teorik bir düşünme faaliyetinin yönelebileceği alanlar olarak, metafizikten, teolojiden, kozmolojiden ve (Yeniçağ ile birlikte) nihayet doğa bilimlerinden elde edilebilirler. Böyle doğruların tarih alanına yönelen bir faaliyet olarak tarihçilikten elde edilemeyeceği açıktır. Dolayısıyla tarihçilik, evrenselci felsefenin gözünde, ikinci, hatta üçüncü dereceden bir faaliyet, bir tür yarı edebi meşgale sayılmıştır. Tarihçiliğin felsefeyle bir ilişkisi olamayacağı gibi; buna bağlı olarak o, evrensele deneysel yoldan ulaşmayı amaçlayan bir bilgi faaliyeti türü olarak doğa bilimi gibi bir bilim haline de gelemez. Alan olarak tarih ve bu alan hakkında bir bilgi edinme faaliyeti olarak tarihçilik karşısındaki bu olumsuz tavrın tipik, en eski ve en etkili örneğini Aristoteles'te buluruz. Aristoteles *Poetika*'sında, tarihçiliği bir edebiyat türü sayar. Ve edebiyat türleri arasında da onu en alt sıraya koyar. Aristoteles'in edebiyat türlerini sıralamadaki ölçütü ise, evrenselliktir. Ona göre hiçbir edebiyat türü felsefi düşünmenin erişebileceği bir şey olarak evrensele ulaşamaz. Şiiri, evrensele en fazla yaklaşabilen edebiyat türü sayan Aristoteles, buna karşılık tarihçiIiği, evrensele en uzak edebiyat türü sayar ve onu edebiyat türleri sıralamasında en alta yerleştirmiş olur. Bütün Grek felsefesi ve Aristoteles etkisindeki Ortaçağın İslam ve Batı felsefeleri ile 18. yüzyıl ortalarına kadarki gelişimiyle Yeniçağ felsefesi; böyle bir evrenselci tavır altında, tarihle ve tarihçilikle ilgilenmeyi neredeyse felsefe adına bir çeşit aşağılanma saymışlardır.

Binyılların bu tavrına karşılık, 18. yüzyılın ortalarından itibaren tarih alanının felsefenin ilgisini olağanüstü ölçülerde çekmeye başladığını, hele 19. yüzyılda "tarih felsefesi"nin felsefenin en fazla rağbet gören disiplini haline geldiğini, hatta bazı felsefe tarihçilerinin 19. yüzyıla "tarih yüzyılı" adını verdiklerini görüyoruz. O ana kadar felsefenin ilgisini çekmeyen, hatta dışlanan tarih alanının böylesine bir ilginin konusu olmasının tabii ki tarihsel, siyasal, sosyo-kültürel dinamiklerden kaynaklanan sebepleri vardır ve bunların başında Fransız Devrimi ve yol açtığı sonuçlar gelir. Avrupa, Devrim' in yol açtığı sarsıntılarla çalkalanmaktadır ve bunun tarihsel ve siyasal sebeplerini araştırmak, irdelemek ve yol açtığı olumsuzlukları gidermek istemek-

tedir. Buna felsefenin katkısı ne olabilirdi? Çalkantılı Avrupa, felsefeyi tarih üzerine düşünmeye zorluyordu.

Ben burada Batı felsefesinde tarihe yönelişi ve bunun sonuçlarını, aynı felsefede Özne'ye yüklenen anlam ve işlevlere kısaca değinmek suretiyle açık kılmayı deneyeceğim.

a) Tanrı-Özne

Hâkim felsefe tarzının, hep evrenselci felsefe tarzı olduğunu yeniden hatırlatayım. Tekilci filozofların çabaları ya görmezden gelinmiş ya da bastırılmış. Evrenselci felsefenin temel alanları ise, Platon ve Aristoteles'ten Aydınlanma'ya kadar, teoloji ve metafizik olmuş. Hatta felsefe büyük ölçüde metafizik olarak anlaşılmış. Çünkü, biraz önce de belirttiğim gibi, "bu dünya", Yeniçağ felsefesinin başlangıçlarına, bir F. Bacon'a kadar, sadece doğal olgular dünyasını değil, onun bir uzantısı olarak görülegelmiş olan tarih dünyasını da kuşatacak şekilde, tekilliğin, düzensizliğin alanı sayılmışlar. Metafizik, algılanan dünyanın da ilkelerini veren, fakat kendileri algısal yoldan değil ancak düşünsel yoldan elde edilebilecek veya zaten var olduğuna inanılan idelerin, ilkelerin alanı olarak görülmüş. Felsefeyle metafizik, işte tam da bu sebeple, büyük ölçüde örtüşmüşler. Evrenselin peşindeki bir düşünme çabası olarak felsefe, en azından bir ilk felsefe (*prote philosophia*), ancak metafizik olabilirdi. Öyle ki, ahlaksal/sosyal yaşam için gerekli olan pratik ilkeler de yine ancak metafizik içerisinde bulunabilirdi. Teoloji, metafiziğin tamamlayıcısıdır ve metafiziği taçlandırır. Çünkü metafiziğin nihai objesi Tanrı'dır. Teoloji, metafiziksel "ilk sebep"in "Tanrı" olarak anlaşılmasını öngörür ve böylece metafiziğin erişebileceği en üst bilginin, en yüksek Hakikat'in ne olduğunu söyler. Tanrı 'nın varlığın en yüksek noktası olması gibi, teoloji de metafiziğin son basamağıdır ve metafiziği taçlandırır. Tanrı, doğal ve insani varoluşun hem belirleyicisi hem de tüm değerlerin kaynağı ve merkezidir. Ve aynı Tanrı, insan düşünmesinin kendisinden payaldığı ve kendisine yöneldiği mercidir de. Kısacası Tanrı her şeyin öznesidir.

Ben Tanrı-özne'yi merkeze alan bir evrenselci felsefe tarzının ve tipinin, 2000 yılı aşkın bir süre en başat felsefe tarzı ve tipi olduğunu düşünüyorum. Günümüzde de bu felsefe tarzı veya tipi, Musevi teolojisinde, (Katolik, Ortodoks ve Protestan) Hıristiyan teolojisinde, (Sünni ve Şii) İslam teolojisinde, bu teolojilerin kendi dogmalarının meşrulaştırılmasında en güçlü destek olarak, varlığını yaygın bir şekilde sürdürüyor.

b) İnsan-Özne

Bu arada, Yeniçağ felsefesinde Descartes'la birlikte, Tanrı-Özne merkezli felsefeye rakip bir evrenselci felsefe tarzı veya tipi ortaya cıkmıştır. Öyle ki, bu yeni tarz ve tipin yaygınlaşmasıyla, teoloji ve metafizik güdümlü tarz ve tipin gitgide geri planda kaldığını görüyoruz. Bu yeni felsefe tipinde Tanrı artık her şeyin merkezinde değildir; tersine her şeyin merkezine İnsan konulmuştur. Başka bir ifadeyle, Tanrı-Özne'nin yerini İnsan-Özne almıştır. Bu yeni felsefe tipinde metafizik ve teoloji temel disiplinler olmaktan çıkıyorlar, daha sonra hatta 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinde reddediliyorlar. Temel disiplin, artık insanın bilme imkânlarını duyusal deneyim alanı ile sınırlayan ve onun bilme yetisini bu sınırlar içerisinde soruşturan *epistemolojidir*. Artık metafizik ve teoloji, hatta sahte ve yapıntısal sorunların alanları sayılacaklardır (Fransız Aydınlanması: Voltaire, Diderot, D'Alembert). Algılananın dışında hiçbir şey bilinemez (sensüalistler, empiristler: Berkeley, Hume, Locke); bilgi, ancak duyumların zihinsel işlemlerden geçirilmesiyle meydana gelebilir (Kant). Felsefenin temel disiplininin epistemoloji kılınmasının ardında, Descartes'la birlikte, insanın kendi varoluşunun kesinliğini kendi düşünme yetisinden çıkarması ("cogito, ergo sum"), kendisini evrenin merkezi kılması gelmektedir: Her şeyi Tanrı'ya dayanarak değil, kendinden hareket ederek bilme, her şeyde kendini ve Akıl'ını ölçüt kılma; insanın bizzat kendi varoluşu kadar dış dünyayı ve hatta Tanrı'yı bile aynı bilme imkânları içerisinde kanıtlama. Tüm bu çabalar, bu yeni felsefe tipinde her şeyin başlatıcısı ve belirleyicisi olarak bizzat insana dayanıldığını gösteriyor. Tanrı-Özne'nin yerini, bu nedenlerle, artık İnsan-Özne almıştır.

Bu İnsan-Özne şöyle konuşmaktadır: Algıladığım şeyin ötesinde hiçbir şey bilemem. Bilgi, algılama ve algılanmı düzenleyen zihin yetilerimin birlikte çalışmalarının bir ürünü olmakla sınırlanmıştır. Algı ötesi bir Mutlak ve Hakikat yoktur. Dolayısıyla eski tip evrenselci felsefenin salt rasyonel yoldan Mutlak'a ve Hakikat'e ulaşılabileceği iddiası, zihin yetisine deneyimden bağımsız çalışma izni vermeyen yeni felsefenin *epistemolojizmi* tarafından reddediliyor. Yeni felsefenin İnsan-Özne' si, aynı zamanda *epistemik öznedir* de.

Descartes'ın *cogito*'sunun önemi de burada bir kez daha vurgulanmalıdır. Descartes'ın kendi varoluşunun kesinliğini yine kendi düşünme yetisinden çıkarsamış olması, bazıları için felsefede bir devrimi de başlatmış oluyordu. Çünkü "cogito, ergo sum" diyen birisi, kendi varoluş sebebini, dış dünyanın varoluş sebebini de, artık metafizik ilkelerde, teolojik önkabullerde ve buna

bağlı olarak Mutlak'ta ve Tanrı'da aramayacaktır. Onun düşünüyor olması, sadece bu, varoluşunun teminatıdır.

Aydınlanma, İnsan-Özne'nin kendi (büyük harfle) Akıl'ına güveninin doruğa çıktığı dönemdir. Bununla birlikte Aydınlanma'yı karakterize eden en önemli iki özellikten birincisi, kendisine güven duyulan Akıl'ın, insanın varoluşunun kanıtlanmasında merci olmakla birlikte, yine de tek başına doğanın evrensel ilkelerinin, yasalarının kaynağı sayılmaması, onun bu evrensel ilkeleri ve yasaları ancak deneyim içeriğinden çıkarabileceğine inanılmasıdır. Bunu da *bilim,* deneysel bilim sağlayabilir. İkinci özellik ise, bilim yoluyla bulunacak olan evrensel ilke ve yasalar doğrultusunda, ahlaksal, sosyal yaşamda ve gitgide toplumda akılcı bir düzenin gerçekleştirilebileceği, hatta bir *evrensel dünya cumhuriyetine* doğru gidildiği, insanlık tarihinin böyle bir sona doğru *ilerleme* sürecinden başka bir şey olmadığı inancıdır.

Aydınlanmacı düşüncenin tarihe böylesine ilgi duymasının altında yatan motif, kendi ilerleme inancının tarihte bir doğrulamasını bulmaktı. Bu, daha sonralan, "tarih felsefesi" adlı bir modem felsefe disiplininin de doğup gelişmesine yol açacaktı. Ve öyle ki, insan-merkezci bu evrenselci felsefe içerisinde epistemik öznenin yerini de hatta *tarihsel özne* almaya başlayacaktır. Ancak buna geçmezden önce şu hususların altının bir kez daha çizilmesi uygun olur: a) İnsan-Özne, kendi bilme imkânlarıyla dünyaya açılan, dünya karşısında kendi Akıl'ından başka bir başvuru yeri tanımayan epistemik öznedir. b) Tanrı, insanı öncelemez; tersine Tanrı fikri sonradanlık taşır; o, insan düşünmesinin çıkarsadığı bir şeydir. c) İnsan-Özne, bilim yoluyla, doğa yasalarını deneyimden elde edebilir, doğa düzenindeki akılsallığı deneyim yoluyla ortaya koyabilir. d) İnsan-Özne, doğada bulduğu yasalar örneğinde, kendi toplumsal yaşamını da genel ilkeler doğrultusunda akılcılaştırabilir, bu ilkeleri toplum yaşamına sokabilir. Genel ilkelerin toplum yaşamında, gitgide tüm toplumların yaşamlarında gerçekleştirilmesi, aynı zamanda "evrenselleştirme" adını alır.

Aydınlanma'da, Tanrı'ya duyulan imanın yerini İnsan Aklı'na duyulan imanın (yani yine bir imanın) aldığı sık sık söylenmiştir. İnsanın kendi Akıl'ı ile kendi yaşamını ve toplumsal yaşamı düzenleyebileceğine, bireysel ve toplumsal yaşamı kendi Akıl'ından çıkardığı ilkelere (özellikle: eşitlik, özgürlük, kardeşlik) göre şekillendirebileceğine duyulan inanç, gerçekten de iman düzeyindedir.

e) *Tarihsel Özne*

Descartes'la başlayan ve insanı merkeze koyan evrenselci felsefe tipi ile Tanrı'yı merkeze koyan evrenselci felsefe tipi arasında bir gerilim olmaması, bir çatışma çıkmaması imkânsızdı. Tanrı-Özne'nin yerini İnsan-Özne'nin almasını kabullenmeyenler çoktu. İşte Hegel, mümin bir protestan olarak, Tanrı-Özne ile İnsan-Özne'yi zaten türdeş veya hatta özdeş sayan Hıristiyan teolojisinin temel prensibini kullanmayı, teslisciliğe başvurmayı, bu gerilim ve çatışmanın giderilmesinde çare olarak düşündü. Tanrı-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesi, Hegel'nin teolojik güdümlü felsefesinde Tanrı-İnsan-Tin üçlemesiyle ifadesini buldu: *İnsanın* Akıl'ı, Tanrısal Akıl'dan pay almıştır ve Tanrı-Özne kendi Akıl'ıyla doğaya ve özellikle tarihe kendi iradesinin hareket ettirici gücüyle, kısacası kendi Tin'iyle bir plan sokmuştur. Bu tanrısal plan, İnsan-Özne'nin tarih içerisindeki çabaları ile gerçekleşecektir. Tarihin sonunda gerçekleşecek olan şey ise, Tanrı-Özne ile İnsan-Özne'nin tinsel özdeşliğidir, mutlak özgürlüktür.

Hegel, Tanrısal Akıl ile İnsan Aklı'nı türdeş sayan ilk filozof değildi şüphesiz. Hegel felsefesinin özgünlüğü, Aydınlanma'nın epistemolojizmi karşısında yeniden metafiziğe ve teolojiye bir dönüşü *gerçekleştirmek* istemesi de değildi. Bu felsefenin özgünlüğü, *tarihsellik* fikrini modern felsefeye ilk kez genişliğine sokmuş olması, felsefenin kendisini tarihsellik zemininde değerlendirmiş olmasıdır. Hegel eski evrenselci felsefe ile yeni evrendeki felsefe arasındaki köprüyü tarihsellik sayesinde kurmuş oluyor; Tanrı-Özne'nin, kendisini, İnsan-Özne'nin tarih içerisindeki faaliyetleriyle açığa vurduğunu ve hatta kendisini İnsan-Özne'nin tarihi içerisindeki faaliyetleri aracılığıyla gerçekleştirdiğini söylüyordu. Bu İnsan-Özne, Descartes'ın epistemik öznesinden çok farklıydı. Descartes'ın epistemik öznesi, kendi düşünme yetisi ile dünyanın karşısına tek başına çıkan ve zaman (ve tarih) boyutundan bağımsız olarak dünyayı tek başına bilme kapasitesine sahip olduğuna inanan özneydi. Oysa Hegel, tek insanın ve onun düşünme ve bilme yetisinin tarihten ve sosyal çevreden yalıtık olmadığını, onun bir sosyal varlık olduğunu, onun hatta ancak bir sosyal ortamda ve zaman (tarih) içerisinde düşünme ve bilme yetisini geliştirebileceğini belirtiyordu. Hegel şunların altını çizmiş oluyordu: Akıl (Tanrısal Akıl ve aynı zamanda İnsani Akıl) kendisini tarihsel gelişim içerisinde gösterir, onun bir gelişim öyküsü vardır. Akıl, tek insanda ("öznel tin") değil, türde (insan türünde), sosyal yaşam ("nesnel tin") içerisinde gelişir. Dolayısıyla tek insan da esasında başka tek insanlarla kar-

şılıklı etkileşimi içerisinde ne ise o olur. Kendini bu suretle gerçekleştiren insan, aynı zamanda Tanrı'nın planının tarih içerisindeki gerçekleştiricisidir de. Tanrı'nın kendini tarihte açması ve gerçekleştirmesi, tam da bu nedenle, aynı zamanda insanın kendini açması ve gerçekleştirmesidir. İnsan, Tanrı'nın kendi planını gerçekleştirmekte kullandığı bir araçtır; bununla birlikte o bunu bilmez, kendi amaçlarını gerçekleştirmekte olduğunu sanır. Hegel buna "Akıl'ın hilesi" adını veriyor. İnsan, tarihin öznesinin kendisi olduğunu sanmaktadır, oysa o Tanrı'nın planının bir uygulayıcısı olmaktan öteye geçmez. İnsan, ancak "tarihin sonunda, mutlak özgürlük anında, araç olmaktan çıkıp tanrısal öze katılmış, onunla türdeş hale gelmiş olacaktır.

Teolojik ve metafizik arka planları paranteze alındığında, Hegel'in tezlerinden çıkan en önemli sonuçlar şunlardır: Akıl'ın gelişimi *özneleraras ılık* (intersübjektivite) zemininde mümkündür. Özne-İnsan, epistemik özne olarak kendi varoluşunu "cogito" yoluyla kanıtlasa bile, kanıtlanan şey bir "mantıksal Ben"den, soyut, içeriksiz, tarihsellik ve toplumsallık dışı bir varoluştan ibaret kalır. Oysa somut ve gerçek özne, kendisini "cogito" yoluyla değil, diğer öznelerle etkileşimi içerisinde bir "tarihsel varoluş", yani *tarihsel özne* olarak kavrar, bilir. Öznenin kendisi, tarihsel bir üründür. Fakat o pasif değildir, hele basit bir ürün hiç değildir; o aktiftir, kendi yaptığı şeyin, tarihin bir ürünüdür. İnsan kendi yaptığı şeyin (tarihin) belirleniminde yaşayan tek varolandır ve tarihin her anında belirlenimi altında varoluşunu bulduğu şeyi, yani yine tarihi, değiştirip dönüştürme imkânına sahiptir. "Tarih bilinci", bunların farkındalığından ibarettir.

Hegel, Grek tipi metafizik ve teoloji ile Yeniçağ'a ve Aydınlanma'ya özgü epistemolojizmi bağdaştırmaya çalışmak suretiyle, hem felsefeye bir sistem ve bütünlük kazandırmak, hem de insana bir yer bulup göstermek istiyor. Gerçi o, daha önce de belirttiğim gibi, metafizik ve teolojik güdümlü bir sistem geliştirmiştir. Fakat bizi esas ilgilendiren yön, onun insan için bulup gösterdiği somut ve reel yerdir. Bu yer bellidir: İnsan kendisine ancak tarihte somut ve reel bir zemin bulabilir ve kendisini gerçekleştirme imkânını ona ancak yine kendi tarihi sağlar. Akıl, tek insana ait bir yeti olsa bile, onun gelişimi ancak ve sadece tarihte olur. Akıl'ın gelişimi, tarih içerisinde öznelerin birbirlerini etkilemeleri yoluyla, yani öznelerarasılık zemininde gercekleşir.

Bu son hususlar *tarihselcilik* ve *hermeneutik* açısından çok önemlidir. Tekrarlayayım: İnsan kendisini ancak tarih içerisinde ve öznelerarasılık zemininde reel ve somut olarak tanıyabilir. Bizler birbirimizi etkileriz, birbi-

rimizi geliştiririz ve bu suretle birbirimizi tarihsel özneler olarak varederiz. Descartes'ın çıkış noktası yalıtık, tarihsiz bir çıkış noktasıdır. Descartes'la sadece soyut ve mantıksal "Ben"imizin farkına varabilirsiniz; fakat reel ve somut insana, tarihselliğiyle temayüz eden bu insana ulaşamazsınız. Descartes'ın kendisi de zaten oluşun, değişmenin, dönüşmenin, tekilliğin alanı olarak tarihi ve bu alanı konu edinen tarihciliği pek küçümser, değersizleştirir.

d) Tekilci Felsefedeki Tarihselcilik ve Evrenselci Felsefedeki Tarihsicilik

Hegel'le birlikte tarihsel öznenin epistemik öznenin önüne geçmesi, Batı felsefesinde son 200 yıl içerisinde karşılaşılan en önemli dönüşümlerden birisidir. Bununla birlikte tarihe tekillikler alanı olarak bakmasıyla *tarihselcilik'*in *(historizm)* ilk önemli adı olan Hegel, aynı tarihe evrenselci ve teleolojist bir tavırla yöneldiği, tarihin bir sonundan bahsettiği, bu sonu mutlak özgürlük olarak belirlediği için, aynı zamanda *tarihsicilik'in (historisizm)* de Yeniçağ felsefesindeki en önemli adlarından olmuştur.

Tarihsicilik, tarihin evrensel yasaları olduğu, tarihin zorunlu olarak belli bir ereğe, bu anlamda bir sona doğru aktığı görüşüdür. Bu erek veya son, Hegel'de Tanrı ile insanın özdeşleşme ânı olarak Mutlak özgürlük, Marx'ta sınıfsız toplum ve nihayet örneğin memur-filozof Fukuyama'da liberal toplum olarak gösterilmiş olabilir. Tarihsicilik, totalitarizmi, determinizmi ve hatta bir ölçüde kaderciliği, bunlara karşıymış gibi görünmesine rağmen, örtük olarak ister istemez içeren evrenselci/teleolojist tarih görüşlerinin ortak adıdır. Geçen yüzyılın tarihsiciliği, insanın tarihselliği fikrinden yola çıkar; fakat tarihin zorunlu olarak gerçekleşecek bir telos'u olduğu, onun tek bir sona doğru gittiğini ileri sürmekle, hatta tarihin gidişatına ipotek koymuş olur.

Artık hermeneutik geleneğine özgü tarihselcilik anlaşıyına gecebilirim. Fakat daha önce, kitaplarımda, yazılarımda yeri geldikçe, sürekli olarak birbirine karıştırıldıklarını görüp hep açıklamaya çalıştığım iki terimin, *tarihselcilik (historizm)* ve *tarihsicilik (historisizm)* terimlerinin üzerinde biraz daha durmak istiyorum.

Bu iki terim Almanca'da farklı anlamlara sahip terimler olarak yer alırlar. Biz Türkçede "izm" (Alm: ismus) sonekiyle de, "isizm" (Alm: isismus) sonekiyle de biten terimler için karşılıklar bulmuşuzdur. "İzm" sonekini Türkçeye "cilik", "isizm" sonekini ise "sicilik" diye çeviriyoruz. Örneğin Al-

manca "Logismus" terimini "mantıkçılık", yine Almanca "Logisismus" terimini "mantıksıcılık" ile karşılıyoruz. Almanca'da "isismus" (isizm) sonekinin aşırılığı ve indirgemeciliği imleyen kötüleyici (pejoratif) bir anlamı vardır. Bir görüş veya akım içerisinde en aşırı ucu temsil eden ve ayrıca her şeyi tek bir kaynağa bağlamayı, her şeyi tek bir nedenle açıklamayı hedefleyen görüşlerin arkasına, bu kötüleyici vurguyu versin diye "isizm" (isusmus) eklenir (Örneğin bazı neopozitivistlerin yüzyılımızın ilk yarısında felsefeyi mantığa indirgeme çabaları, Almancada ifadesini "Logisismus" teriminde bulmuştur). Buna göre, "historizm" (Historismus, tarihselcilik) teriminde "izm" (ismus) sonekinde bir kötüleyici vurgu olmamasına karşılık, "historisizm" (Historisismus, tarihsicilik) terimindeki"isizm"de bir kötüleyici anlam bulunacağı bellidir. Buna karşılık İngilizcede sadece "isizm" (icism), Fransızcada ise sadece "izm" (isme) sonekleri kullanılır. İşte bu durum, Almancada iki ayrı terimle ifade edilen "historizm" ile "historisizm"in, İngilizcede ve Fransızcada tek bir terimle, İngilizce' de "historicism", Fransızcada ise "historisme" şeklinde ifade edilmesine yol açar. Ve İngilizce ve Fransızca terimlerle Almanların kullandıkları anlamda "historizm"in mi yoksa "historisizm"in kastedildiği belirsiz kalır. Bu konudaki en ünlü örnek, Popper'in *Powerty of Historicism* adlı kitabıdır. Bu kitap Türkçeye *Tarihselciliğin Sefaleti* diye çevrilmiştir. Oysa Alman/Avusturya kökenli bir filozof olarak "-izm" ve "-isizm" soneklerinin işlevlerini bilen Popper' in bu kitapta ele alıp eleştirdiği, "tarihselcilik" değil "tarihsicilik"tir. Bu kitabın Türkçeye *"Tarihsiciliğin Sefaleti"* olarak çevrilmesi gerekirdi. Bu yanlış çevirinin de katkısıyla, Türkçede de "tarihselcilik" ve "tarihsicilik" terimleri, felsefeye ilgi duyanlardan ötede, bizzat bazı felsefeciler tarafından da yanlış anlam içerikleriyle kullanılmakta, en azından terimlerin anlamları, kasıtlı veya kasıtsız, birbirine karıştırılmaktadır.

3. Tarihselcilikten Hermeneutiğe

Buraya kadar belirtmeye çalıştıklarımla, tarihselcilik hakkında ancak ve sadece bir hazırlayıcı bilgi sunmuş oldum. Bundan sonra tarihselciliği, Dilthey'ın epistemolojik temellendirmelerini izleyerek daha geniş bir çerçevede ele almayı deneyecek ve buradan hermeneutiğe giden yolu göstermeye gayret edeceğim.

a) Dilthey: Felsefenin Bunalımı

Dilthey 19. yüzyılın ikinci yarısının filozofu; 20. yüzyılın ancak ilk on bir yılını yaşamış. Bununla birlikte Dilthey, getirmiş olduğu etkiler bakımından bir 20. yüzyıl filozofudur. Dilthey, felsefe tarihlerinin çoğunda büyük bir kültür tarihçisi, yaşama felsefesinin en önemli adlarından birisi ve "tin bilimleri"nin epistemoloğu olarak anılır. Bunlar doğrudur, ancak yetersizdir çünkü Dilthey'ı tin bilimleri epistemolojisine götüren ve kısmen onun yaşama felsefesinden kaynaklanmakla birlikte felsefe tarihlerinde üzerinde hemen hemen hiç durulmayan çok önemli motifler vardır. Öyle ki bu motifler doğrultusunda Dilthey, son 20-30 yıldır farkına daha iyi varıldığı üzere, felsefede, hiç abartmasız, bir devrim gerçekleştirmiştir.

Dilthey, kendi özgün felsefesini ortaya koyup geliştirdiği dönemde, geçen yüzyılın son onyıllarında, felsefenin büyük bir bunalım içerisinde olduğu tespitiyle işe başlamaktadır. Bunalım nereden kaynaklanmaktadır? Dilthey, bu konuda önce, buraya kadar yapmış olduğum bazı tespitleri sıralamaktadır: Eskiçağ'dan 18. yüzyılın ortalarına kadar, felsefe, büyük ölçüde, evrenselci, tarihüstücü ve tarihdışıcı, metafizik veya teolojik çıkışlı bir tavırla çalışmıştır. Felsefe yapmanın metafizik dayanağı "Varlık", teolojik dayanağı ise "Tanrı" olmuştur. Diğer tüm konular, insan ve doğa başta olmak üzere, bu dayanaklardan hareketle ele alınmışlardır. 18. yüzyıl metafizik ve teoloji güdümlü eski evrenselci felsefenin Varlık-merkezli (ontosantrik) ve Tanrı-merkezli (teosantrik) felsefe yapma tarzı yerine, Descartes'la başlayan, İnsan-merkezli (homosantrik) ve epistemolojiyi felsefenin temel disiplini kılan bir başka evrenselci felsefeyi, bilimci (scientificist) ve ilerlemeci bir inanç eşliğinde, geliştirip yaygınlaştırmıştır. 19. yüzyıl, Hegel'le birlikte, felsefeye tarihi ve tarihsellik fikrini sokmakla birlikte, evrenselci felsefenin totaliter, holistik tavrını sürdürmekten geri kalmamış, bu tavır tarihsiciliği de besleyip durmuştur.

Dilthey bunalımı şu noktalarda görmektedir: İnsan o ana kadarki felsefe yapma tarzları ve tiplerinin despotizmi ve totalitarizmi altında, bizzat kendisini tanıyamaz hale gelmiştir. Hegel, özneyi tarihselleştirmekle insanın kendisini tanıyabileceği reel zeminin tarih olduğunu göstermiş olmakla birlikte; sonuçta bu özneyi, yine evrenselci, totaliter bir felsefe tipi içerisinde teolojik ve metafizik bir belirlenim altına sokup tarihsiciliğe kurban etmekten kendini alamamıştır. Dilthey'a göre, evrenselci felsefe, evrenselci teoloji ve evrenselci din tipleri, bireylerin ve toplumların çoğunun bir temel ihti-

yaç olarak hissettikleri bir şeye, her şeyin ilk nedenine, Hakikat'e ulaşma isteklerine, kendilerine göre cevap vermeleri bakımından işlevseldirler ve bireysel ve toplumsal bazda çok büyük bir tatmin sağlarlar. Ne var ki, insanlık tarihinde karşılaştığımız şey, bu evrenselci felsefe, evrenselci teoloji ve evrenselci dinlerin, kendi adlarına bulduklarını iddia ettikleri "biricik" (ve tabii büyük harfle) Hakikat'in, paradoksal olarak bir çokluk göstermesidir. Felsefe, teoloji ve din tarihleri, çok sayıda "biricik" Hakikat'lerle doludur. Ve birden fazla Hakikat iddiasının bu mevcudiyeti, paradoksal bir ifadeyle bu "Hakikat'ler çokluğu"; felsefeler, teolojiler ve dinler arasındaki ve ayrıca bunların kendi içlerindeki bitmez tükenmez rekabet ve savaşların başlıca nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. 19. yüzyılla birlikte, bu savaşa, bir de, zaman zaman hepsini bastıracak ölçülerde, ideolojiler arası savaş eklenmiştir. İnsanlık hiçbir döneminde, felsefeler, teolojiler, dinler ve ideolojiler arasında bu kadar yoğun bir rekabet ve savaşa tanık olmamıştır. Ve tek insan şaşkındır; ne yapacağını kestiremez haldedir.

Dilthey, bu durumun, yine de kendi nitelemesiyle "en yüksek başvuru yeri" olarak felsefe alanı içerisinde ele alınması gerektiği kanısındadır. Fakat bu alanda yer alan hangi felsefe tarzı ve tipi içerisinde? Evrendeki felsefe tiplerinin bizzat kendileri, felsefedeki bunalımın kaynağıdırlar. Nietzsche Batı felsefesinin ve dininin (Hıristiyanlığın) evrenselci tutumuna karşı gösterdiği öfkeli tepkide ve "yaşamaya geri dönme" çağrısında haklıdır fakat tepkilerini ve çağrılarını coşkulu bir sanatçı tiniyle ve son derecede etkili bir üslupla dile getirmiş olan Nietzsche, bize elle tutulur bir çözüm de sunamamaktadır. O yıkmakla yetinmekte, fakat inşa etmemektedir. Dilthey, felsefenin, binyılların buyruğuna kulak vermesini, "kendini tanı!" buyruğunun gereğini yerine getirmesini talep etmekte Nietzsche ile ortaktır. Felsefe araştırmalarının nihai amacı "insan"dır. Felsefenin görevi insanı tanımak ve anlamak, onun kosmostaki yerini görüp göstermektir. Dilthey'a göre felsefenin bunalımı, bizatihi insanı anlayamama bunalımı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bunalımdan nasıl bir inşa edici felsefe yapma tarzı altında çıkılabilir?

Dilthey'a göre, öncelikle tek, biricik Hakikat fikrinin ve tek-Hakikatçiliğin, dolayısıyla evrenselci felsefe tarzlarının reddedilmesi gerekir. Dilthey bu reddedişin gerekçelerini ise, bir bölümüne onun adını anmaksızın konuşmanın başlarında değinmiş bulunduğum bir epistemolojik irdeleme ve çözümleme içerisinde bize iletmektedir. Dilthey'a göre insanın sahip olduğu Düşünme/Bilme (Bilgi), Hissetme/Değer Verme (Değer) ve Arzulama (Eylem) yetileri,

birlikte ve aynı anda faaldirler. Dolayısıyla bunların ürünleri olduğu belirtilegelmiş olan Bilgi, Değer ve Eylem de birbirlerinden bağımsız olamazlar. Hatta tersine, Düşünme/Bilme yetisine, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama yetileri çoğunlukla öngelir. Yeniçağ epistemolojisinin, özellikle Kant'ın Düşünme/Bilme'yi teorik akıl'a, Hissetme/Değer Verme ile Arzulama'yı pratik akıl'a ve yargı gücüne havale etmiş olması; Bilgi'nin Değer'den ve Eylem'den bağımsız olduğu, hatta "objektiflik"in Bilgi'nin Değer ve Eylem'den bağımsızlığından başka bir şey olmadığı yanılgısını besleyip durmuştur. Buna karşılık, biz, "yaşantılarımızda ve "yaşama deneyimi"mizde, bunların birlikteliklerinin farkındayızdır. Daha Goethe, "Etkinliğimi arttırmayacak, beni heyecanlandırıp şu veya bu amacı gerçekleştirmek konusunda kışkırtmayacak olan bir bilgiyi ne yapayım ben!" diye haykırmıştı (Goethe, *Gespraeche*, Cilt I, s. 216, 1968). O halde felsefi/epistemolojik çıkış noktamız, Düşünme/Bilme, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama yetilerinin birlikte çalıştıklarını bize öğreten "yaşama deneyimi" olmalıdır. Burada "deneyim"le kastedilenin empiristlerin veya Kant'ın anladıkları ve sadece duyusallıkla sınırlı tuttukları "deneyim" (empiri) olmadığı, onu sadece bir öğe olarak kapsayacak şekilde "yaşama deneyimi" (*Erfahrung*, tecrübe) olduğu, bir kez daha belirtilmelidir. İnsan, bildiği anda hisseder, bu bilme ve hissetmeye aynı anda değerler karışır ve nihayet bunların hepsi onun arzulamasının somutlaşmış görünümünde, yani eylemde açığa vurulur1ar. İnsanın psikesinde, onun psişik donanımında, bu yetiler bağımsız kompartmanlar oluşturmazlar; tam tersine bunlar iç içe gecmişlerdir.

Öbür yandan, tek insanın "yaşama deneyimi", o başkalarıyla sürekli bir karşılıklı etkileşim içerisinde bulunduğundan ve bir sosyal ortamda yaşamını sürdürdüğünden dolayı, bir öznelerarasılık karakteri de taşır. Öyle ki, tek insanın sosyal ortamdan bağımsız haliyle psikesinin ne olduğu sorusunu yanıtlamak hatta bir noktadan sonra mümkün değildir. Çünkü toplumsal varoluş haline geldiğinden beri, insanın psikesi onun toplumsal eylemlerinde etkili olsa bile, bu psike, büyük ölçüde sosyal çevreden gelen etkilerle şekillenen bir şey olup cıkmıştır. Ve biz başkalarıyla ilişkimizi, pek tabii ki hiç de sadece Bilme edimi aracılığıyla kurmuş olmayız; tersine bu ilişkiyi üç edimin birlikteliği eşliğinde kurarız. Dolayısıyla, kendimizi ve başkalarını, "bilme"yi de içerecek şekilde "anlamış" oluruz. İnsanın insanla kurduğu reel bağ, üç edimin birlikteliği ile bir tek edimmiş gibi gerçekleşen "anlama"ya dayalı bir bağdır. Hissetme/Değer Verme kaynaklı her şeyi birlikte ifadeye

elveren Grekçe "pathos" teriminden türetilmiş olan "empati", "sempati", "antipati" terimleri, Arzulama/Eyleme kaynaklı her şeyi ifadeye elveren Grekçe "ethos" terimi, başkalarıyla ve hatta kendimizle kurduğumuz ilişkide, "logos"tan, yani Düşünme/Bilme'den ötede bir şeyleri gerçekleştirmekte olduğumuzu ifade ederler. O halde, tekrarlayalım ki, insanı konu edinmek başlıca görevi olan felsefenin epistemolojik çıkış noktası, "logos", "ethos" ve "pathos"un birlikteliğinde gerçekleşen "yaşama deneyimi"dir.

Dilthey'ın çıkış noktası da, daha açık hale geldiğine inanıyorum, aslında deneyimci bir çıkış noktasıdır. Fakat yukarıda da değindiğim üzere, burada "deneyim" kavramını örneğin İngiliz empiristlerinin ve Kant'ın kullandıkları anlamla sınırlı tutmak, Dilthey'a kapıları kapatmak anlamına gelir. Bir dağ için, onu uzay ve zaman içerisinde algılayıp mantıksal özdeşlik gereği "O, bir ve başkalarından ayrı duran bir dağdır." dediğimde; Düşünme/Bilme yetimi, yani duyumlama ve zihinsel tasarımlama yetimi harekete geçirdiğim açıktır (logos). Fakat aynı anda o dağı "yüce" de bulmuş olabilirim; o dağ Hissetme/Değer Verme edimim altında bende bir estetik nesne olarak da *aynı anda* bir etki bırakabilir (pathos) ve onun zirvesine tırmanma arzusu, amacı ve eylemi (ethos) bunlarla yine *aynı anda* bende belirmiş olabilirler.

Şimdi, "deneyim" kavramının bu şekilde genişletilmiş olması ve bu genişletme içerisinde onun yepyeni bir anlam içeriği kazanmış bulunması, gerçekten de epistemolojide bir devrimdir. Fakat Dilthey'ın bu konudaki esas devrimi, "zihin" kavramını irdelemesinde kendisini gösterir. Özellikle Yeniçağ epistemolojisi, "deneyim" kavramını İngiliz empiristlerinin duyusallıkla sınırlandırmasını olumlamış, "zihin"i ise, Kant'ta en olgun örneğini gördüğümüz üzere, bilme ediminin apriori ilke ve kategorilerinin haznesi saymıştır. "Deneyim" ve "zihin" arasındaki ilişki ise, tekbiçimli (monomorfik) ve değişmez bir ilişki olarak kabul görmüştür. Olsa olsa, duyusal kaynaklı deneyimlerimiz değişse bile, "zihin"in yapısının değişmezliğinin (özellikle Kant'ta) hep vurgulandığını görüyoruz. Oysa Dilthey'a göre insan zihni tarihten ve zamandan bağımsız olma anlamında tekbiçimli ve değişmez olamaz. Tersine, zihin de tarih ve zaman içerisinde değişip dönüşür. Bu değişme ve dönüşme de, fiziksel olarak dış dünyadan, tarihsel olarak sosyal yaşamdan kaynaklanan değişmeler doğrultusunda olur. Dilthey, tıpkı Locke gibi, zihnin deneyimden sonra, aposteriori oluştuğunu düşünür. Gerçi "deneyim"den Dilthey ile Locke'un anladıklarının farklı olduğu, demin belirttiklerimden hemen çıkarsanabilir. Fakat Dilthey'ın, deneyim-zihin

ilişkisinde İngiliz empiristlerinin (kendi anladıkları şekliyle de kalsa) deneyime öncelik vermiş olmalarını onayladığı da açıktır. Sonradanlık (Poshumitaet, posthumity) taşısa da, bir kez şekillendikten sonra, zihin de, Kant'ın haklı olarak belirttiği gibi, deneyim içeriğini belirlemeye başlar. Bununla birlikte Dilthey'a göre, deneyimdeki köklü değişmeler de, o ana kadar deneyim içeriğini belirlemekte olan zihnin yapısını değişmeye uğratır. Kısacası, deneyim ile deneyimden türevlenen zihin, yine deneyimdeki değişmeler doğrultusunda, birbirlerini karşılıklı olarak değişime uğratırlar. Bunun en önemli sonucu şudur: Zihnin kendisi değişmezlik taşımadığından, onun apriorileri de değişmez değildir; tersine bu aprioriler de tarih ve zaman içerisinde değişirler. Zihin, klasik rasyonalizmin iddiasının tersine, deneyimi öncelemez. Veya şöyle de denebilir: Kökeni itibariyle deneyimden türevlenen bir şey olarak zihin, bir kez şekillenip kalıplaştıktan sonra ve deneyim dünyasında önemli değişmeler olmadığı takdirde, binyıllar boyunca deneyimi önceleyen bir işlev kazanmış olabilir ve tam da bu, bizde zihnin (en geniş anlamıyla: Akıl'ın) değişmezliği izlenimini yaratabilir; zamandışı veya zamanüstü apriorilerin bulunduğu kanısını uyandırabilir ve uyandırmıştır da. Türlü çeşitli rasyonalizmlerin ve zihinselciliklerin (intellektüalizmlerin) varoluşu da bunu göstermektedir. Bu rasyonalizmler ve zihinselcilikler ve ayrıca İngiliz empirizmi başta olmak üzere türlü çeşitli empirizmler, bilgi problemini zaman ve tarih boyutundan soyutlayarak ele almış oldukların-dan, deneyim dünyasının değişebilirliğini belli ölçülerde kabul etseler bile, zihnin değişmezliğinde ısrarlıdırlar. Oysa Dilthey'a göre zihnin kendisi değişebildiğinden, zamandışı, tarihüstü apriorilerden, mutlak ve ezeli-ebedi Hakikatlerden söz etmek abestir. *Apriorilerimiz, deneyim-zihin ilişkisindeki değişmelere göre değişirler. A priorilerimizin kendileri, zamana ve tarihe bağımlı olmak anlamında, görecelidirler.* "Göreceli Apriori" terimi, bilgi sorununu zaman ve tarih boyutu dışında ele almış olan binyılların felsefe tipleri içerisinden bakıldığında, anlaşılması zor, hatta anlaşılması imkânsız bir terim olarak görünebilir. Gerçekten bu terim, ancak, Düşünme/Bilme'nin tarihselliğini görmekle, bilgi faaliyetini zamanın ve tarihin içine almakla anlamlanabilir. Bilgi faaliyeti tarihsellik gösteren bir faaliyettir. Dolayısıyla tarihsel süreç içerisinde, deneyimdeki değişmelere bağlı olarak zihnin a priorileri de değişeceğinden, yani a priorilerimiz göreceli hale geleceğinden, bu a priorilerimize dayalı olarak Hakikatlerimiz de değişir. Bu noktada felsefi tavrımızın *şüphecilik* olması kaçınılmazlaşır. Bu da, "Göreceli Hakikat"

terimini kullanmamızı, "Mutlak" fikrini ve tabii bu arada tek-Hakikatçiliği terk etmemizi gerektirir. Çünkü bizzat *zihnin kendisi tarihseldir.* Dilthey'ın ancak son 20-30 yıldan beri layıkıyla anlaşılmaya başlanan devriminin en önemli düşüncelerinden başında belki de bu tespit gelir. Dilthey bugün yaşamış olsaydı, deneyim ve zihin arasındaki karşılıklı etkileşimin bizzat a priorilerimizi değiştirdiğine en popüler örneği, günümüz fiziğinden verebilirdi. Örneğin bir Leibniz'in bir zihin ve bir Kant'ın bir duyarlık (sensibility) a priorisi ve formu olarak kabul etmiş oldukları "üçboyutlu uzay", bilindiği üzere, Einstein'dan beri, çağdaş fizikte dört boyutlu sayılmaktadır. Zihin veya duyarlık a priorisi ve formlarındaki bu değişmeye bağlı olarak, "cisim"in Newton fiziğindeki tanımı ile çağdaş fizikteki tanımı hiç de benzerlik göstermezler. Bilindiği üzere, Newton fiziğinde cisim, "üçboyutlu uzayda yer kaplayan, kütlesi olan şey" diye tanımlanır. Buna karşılık Einstein fiziğinde aynı cisim, "dört boyutlu uzay içerisinde kütle haline dönüşebilen enerji" diye tanımlanır. Terim aynı, fakat tanımlar tamamen farklı. "Cisim" kavramına dayanmayan bir fizik bilimi düşünmek abestir. Fakat tek bir cisim kavramına dayalı tek bir fizikten söz etmek de, artık abes görünmektedir. Klasik fiziğe özgü "uzay" ve "cisim" apriorileri ile çağdaş fiziğe özgü "uzay" ve "cisim" apriorileri arasındaki benzemezlik, bunların Dilthey'ın verdiği adla neden "göreceli a priori" olduklarını kanıtlar. Bu, bizzat bilimin de tarihselliğini kavramamızı sağlar. Tek, ezeli-ebedi Hakikat olamaz; tarihselliğimizden ötürü olamaz. Hakikat ve Mutlak, birer fikir olarak ancak yapıntı olma değerine sahiptirler.

Bu irdeleme ve çözümlemenin sonucu olarak, evrenselci felsefe, teoloji, din ve ideoloji tiplerinin iflasını ilan etmek gerekir. Bununla birlikte onları, kendileri bakımından değil etkileri bakımından görmek; bu demektir ki, onları insanların kendi tarihlerini yaparlarken dayandıkları, eylemleri için belirleyici kıldıkları başat düşünsel yapılar olarak tarihin yapımındaki önemleri yönünden değerlendirmek gerekir. Ve Dilthey, her vesileyle, "evrensel kültür sistemleri", "metafizikler", "felsefeler", "dünya görüşleri", vd. adlarıyla andığı bu insan ürünlerini, yine insan dünyasında yarattıkları etkiler bakımından ele almak gerektiğini belirtir. Öyle ki Dilthey, tarihi ve tarih içerisindeki değişen konumlarıyla insanı anlamanın, tüm bu ürünlerin yazıya geçmiş örneklerini, *yazılı eserleri* hermeneutik yöntemlerle inceleyecek olan *tin bilimlerinin* görevi olduğunu belirterek, bu noktadan sonra artık hermeneutik temelli bir *tin bilimleri epistemolojisi* geliştirmeye gecer.

Dilthey'ın, epistemolojik devriminde şu temel noktalardan hareket ettiği görülebilir: *a) Deneyimcilik:* Deneyim, duyusal deneyimle sınırlı değildir; gerçek deneyim, Düşünme/Bilme, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama'nın birlikteliği zemininde ortaya çıkar. Bu da "yaşam deneyimi"dir. *b) Öznelerarası öznecilik:* Deneyim (yaşam deneyimi) öznelerarası karşılıklı etkileşim zemininde mümkün olabileceğinden, özne de ancak öznelerarasılık ortamında kendini tanıyabilir. Fakat bu, öznenin bu öznelerarasılık ortamının, sosyal çevrenin basit ve edilgen bir ürünü olduğu anlamına gelmez; çünkü öznelerarasılık ortamı da, varoluşunu tekil öznelerin çabalarına borçludur ve ortam, tekil öznelerin çabalarıyla genişler, değişime ve dönüşüme uğrar. c) *Şüphecilik:* Grek şüpheciliği, akıl (zihin) veya deneyim (duyusal deneyim) yoluyla bilgiye ve özellikle Hakikat'e ulaşılamayacağını ileri sürerken, "zihin" ve "deneyim" terimlerine zaman ve tarih boyutundan bağımsız anlam içerikleri yüklemiştir. Grek şüpheciliğinde tarihsellik fikrine ve tarihselci bakış açısına yer yoktur ve Batı felsefesinde daha sonraları karşılaştığımız şüpheci tavırlarda da (başta Descartes'ın şüpheciliği olmak üzere) bunun devam ettiği görülür. Tarihselciliğe ve bağlı olarak hermeneutiğe özgü şüphecilik ise, tarihselciliğin her şeyin tarihsel olduğu ve kaldığı temel önermesinin doğruluğunun bile, tarih sona ermediğinden kanıtlanamayacağının farkında olan, dolayısıyla bu temel önermenin geçerliliğinin bile tarihsel kaldığını gören bir şüpheciliktir. Tarihselciliğe özgü bu şüphecilik, evrenselci felsefe, teoloji, din ve ideolojilerin, kendi iddialarının tersine, tekil ve tarihsel kaldıklarının bizzat tarihsel deneyimden hareketle görülmesi sonucu oluşan bir şüpheciliktir. Öyle ki, bu şüphecilik, tarihsel deneyime dayalı olması nedeniyle, kendisinin zaman ve tarihdışı bir tavır olarak anlaşılmaması gerektiğini de ima eder. *d) Görececilik (Rölativizm):* İlk üç maddede belirtilenlerin bir sonucu olarak, insan düşünce ve emeğinden çıkmış olan her şey görecelidir. Bu hususu Georg Simmel'in şu satırları ile pekiştirmek uygun olur: "Tözsel, mutlak, sonsuz sayılan herşeyin zaman içerisinde, olayların akışı içinde tarihsel dönüşüme uğrayarak çözülüşünün ve böyle sayılan her şeyin sadece psikolojik etkiye sahip şeyler olduklarının gösterilmesi; artık ancak hiçbir sabit şeye bağlı olmayan bir öznelcilik ve şüphecilikle sağlanabilir. Tözsel olarak sağlam sayılan değerlerin yerine, elemanların canlı bir şekilde birbirlerini karşılıklı etkileyebilirliği konulduğunda, bu elemanlar bile tekrar aynı çözülüşe sonsuza kadar yenik düşerler. Hakikat, değer, nesnellik gibi merkezcil öneme sahip sayıla gelen kavramlar, ... bir rölativizmin, fakat şim-

di artık tüm sağlam şeyler karşısında beslenen şüpheci bir hoppalık ve züppelik olarak değil de, tersine tam da böyle bir *şüpheci hoppalığa ve züppeliğe karşı yeni bir kesinlik kavramının güvencesi anlamına gelen bir rölativizmin* konulan olurlar" *(Buch des Dankes an Georg Simmel,* 1958, s. 9.). Buna göre, rölativizm ve şüphecilik, tarihselci felsefede yıkıcı değil kurucu bir role sahiptirler. Onlar insan dünyasının anlaşılmasında engeller değil, tam tersine epistemolojik anahtarlardır. *e) Tekilcilik:* Tarihte düşünülmüş ve gerçekleştirilmiş olan her şey, zaman içi bir geçerlilik taşıması bakımından geçicilik ve dolayısıyla tekillik karakterine sahiptir. Böyle olduğu içindir ki doğada veya tarihte bir son, bir erek aramak abestir. Teleolojizm, evrenselci felsefenin bir yapıntısıdır. Sadece ve ancak dönemlere, çağlara, insan gruplarına ait, yani zamanla sınırlı ve insan eliyle sağlanmış geçerlilikleri olan, dolayısıyla tekil kalan bir teloslar, erekler çokluğu vardır. Herhangi bir evrenselci felsefeye özgü bir teleolojizm altında tarihe bir erek, bir son koymak, memur-filozof Fukuyama gibilerinin "liberal son"u da dahil, insanı ve tarihi totaliter bir düşünce yapısının ürünü olan totaliter bir düzene mahkum etmek anlamına gelir (Batı'nın günümüzdeki hâkim ideolojisi olarak liberalizmin, Yeniçağın evrenselci felsefe tiplerinin bir ürünü olması bakımından bir çeşit totalitarizmi içerdiğine, Heidegger daha 1950'lerde, haklı olarak değinmişti. Bu hususun ülkemizde liberalizmin fikri önderliğine soyunmuş olanlarca hiç bilinmediği, bilinse bile idrak edilemediği ya da idrak edilse de, taktik gereği, bilinçli olarak atlandığı görülüyor. Bkz: O. Pöggeler, "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, çev. D. Özlem, 1994: 75).

Böylece Dilthey'ın hermeneutiğini ve tin bilimleri epistemolojisini önceleyen genel epistemolojik düşünme sürecinin ve buna bağlı tarihselciliğinin bazı temel yönlerinin altını çizmeye çalışmış oldum. Buradan hermeneutiğe ve tin bilimleri epistemolojisine giden yol artık bellidir. Hermeneutik, insanın tasarlayıp gerçekleştirdiği her şeyin tarihsel olduğu ve kaldığına ilişkin temel tarihselci teze dayanacaktır. Bu tez aynı zamanda insanın kendisini tanıma bilme imkânının tarihte bulunduğu tezini de zaten içerir. Bu tanıma bilme, tek bir edimmiş gibi görünen bir edimler birlikteliği olarak, "anlama" adını alır. Yaşamın ve tarihin herhangi bir dönemi, birçok yönden bir sanat eseri gibi, kurulan, inşa edilen, yaratılan bir şeydir. Bir sanat eseri karşısında nasıl ki tüm benliğimizle, sahip olduğumuz tüm yetilerin birlikte hareketе geçmesiyle bir tavır alıyor ve o sanat eserini anlama şansımızı ancak böyle bulabiliyorsak; bir tarihsel dönem de ancak bir edimler birlikteliği olarak

"anlama" yoluyla kavranabilir. Ve anlama, bir edim ve yöntem olarak, tarihte tekil halde gerçekleşenleri, yine kendi tekillikleri ile tanıma bilme edimi ve yöntemidir ve bu edim ve yöntemle elde edilen ilgi de ancak "yorum" adını alabilir. Bilgi, esasında en azından bir değerin veya bir değerler çokluğunun motivasyonu altında gerçekleştirilen bir "yorum"dur; çünkü o, Düşünme/Bilme,Hissetme/Değer Verme ve Arzulama/Eyleme yetilerinin bir birlikteliği zemininde elde edilmiştir. Her kuşak kendi çağını ve geçmişi, kendi tekil kalan anlama/yorumlama imkânları altında tanır bilir. Sonraki kuşaklar, tarihi yine kendi tekil kalan anlama/yorumlama imkânları altında tanıyıp bildikleri gibi, kendilerinden önceki kuşakların tanıyıp bildiklerini de yeniden bir anlama/yorumlama faaliyeti içerisinde irdeleyip değerlendirirler. Tarihsel bir varoluş olarak insan, bu yüzden sürekli bir hermeneutik faaliyet içerisindedir. Tarihle bağımızı evrenselci felsefe, teoloji, din ve ideolojiler aracılığıyla değil, bitip tükenmeyen ve hep tekil kalan anlama/yorumlama faaliyetimiz aracılığıyla kurarız.

Tarihselcilik ve hermeneutik, Dilthey'dan sonra Heidegger, Gadamer ve Betti tarafından farklı yönlerde geliştirilmişse de, farklı yönlerden yürüyenlerin de temel referans kaynakları Dilthey olmuştur.

4. Tarihselcilik, Hermeneutik ve "Postmodernizm"

Son zamanlarda bana sıkça yöneltilen bir soru var: Tarihselciliğin ve hermeneutiğin bir çeşit "postmodernizm" olup olmadığı soruluyor.

Önce "postmodernizm" üstüne bilinen belli başlı hususları hatırlayalım:

Çağdaş kapitalist sanayi toplumunun ve teknolojik toplumun, "moderniteyi de kısmen içerecek şekilde, ulaşmış olduğu iddia edilen yeni durumu "postmodernite" (modernlik sonrası) adı ile ananların bu yeni durumun özellik ve koşullarını anmak için "postmodernizm" terimini kullandıklarını biliyoruz. Bu yeni durumun özellik ve koşullarının kabaca şöyle sıralandığını da biliyoruz: a) Sosyo-Ekonomik Yapı: Modern kapitalizm kendine özgü bir sınıflar sistemi doğurmuş ve bu sistem üzerinde yapılanmıştı. Oysa "postmodern" toplumda sınıflararası ilişkiler belirleyici olmaktan çıkmıştır. Sosyo-ekonomik yapı sınıfsal karakterizasyondan çok, farklılaşmış grup ve alt gruplar, cinsiyet, etnisite, din ve milliyet öğelerine bağlı bir karakterizasyon ile kavranabilir. Bugünün toplumu teknolojik toplumdur ve teknolojik toplumda bilgi üretme ve koruma aygıtı olarak bilgisayarlar ve bunların sağladığı bilgiyi yayma ve denetleme imkânları, toplumsal işgücünde ve toplum-

sal işbölümünde yeni yapılanmalar ve yeni üretici güçler ortaya çıkarmıştır. Fabrika işçilerinin ve tarımda çalışanların sayısı ve gücü azalırken, profesyonel yöneticilerin, teknokratların ve bürokratların sayısı ve gücü artmakta; en önemlisi, sermayenin kontrolü ve yönlendirilmesi, bunların inisiyatifinde gerçekleşmektedir. Amaç daha fazla tüketmektir ve bu amaç eşitlik kaygılarını geri plana iter. Eşitsizlik ve tüketim birbirlerini karşılıklı olarak arttırırlar. b) Kültürel Yapı: Evrenselci düşünüş şekilleri, evrenselci felsefeler, dinler ve hele ideolojiler çağı geride kalmıştır. Postmodern kültürde tekilcilik hâkimdir. Kimlik gelenekler doğrultusunda değil, kişisel seçimlerle belirlenir ve geliştirilir. Postmodern kültürde "büyük anlatılar"ın yerini günlük yaşamın ayrıntılarını gözlemek ve günlük yaşamak, hatta günlük yaşamın estetizasyonu ön plana çıkar. c) Siyasal Durum: Postmodernizm, kişisel girişim, pazara yönelik üretim ve rekabetin daha da geliştirilmesini teşvik eden liberal siyasetleri onaylar. Bunun gerçekleşmesi için de, totaliter ve bütüncü siyaset anlayışları yerine, çoğulculuğu, hoşgörüyü, siyasal liberalizmi ve demokrasiyi daha fazla hayata geçirmeyi amaçlar. d) Felsefi Şüphecilik ve Tekilcilik: Evrenselci felsefeler, özellikle modernizmin ürünleri olanlar, reddedilmelidirler.

Bu özellikleriyle, "postmodernizm"in tarihselciliğin ve hermeneutiğin bir çeşidi olup olmadığı sorusunu şöyle cevaplayabilirim:

Bir kez soruda bir öncelik (Priorität, priority) hatası var. Tarihselcilik ve hermeneutik son 150 yılın anlayışları olarak, bizde son zamanlara kadar pek tanınıp bilinmemiş olsalar da, felsefe tarihindeki yerlerini çoktan almışlardır. Bu 150 yıl içerisinde Batı'da fazla etkili olamamalarının sebebi, Batı' da özellikle son 30-40 yıl öncesine kadar evrenselci tip felsefelerin hakimiyetidir. 1980'lerden sonra Batı'da ve 1990'lardan itibaren bizde, "postmodernizm" içerisinde yapılan göndermeler sayesinde tarihselcilik ve hermeneutik ilgi çekmeye başlamıştır. Dolayısıyla sorudaki öncelik hatasını gidermek, olsa olsa, "postmodernizm"in tarihseliliğin ve hermeneutiğin bir çeşidi olup olmadığını sormak gerekir. Şunu hemen belirteyim ki, tarihselciliğin ve hermeneutiğin günümüzün "postmodernizm"inin doğuş ve gelişiminde büyük etkileri vardır. Ne var ki, "postmodern" ve ayrıca "postmodernist" düşünürlerin bir kısmı, tarihselciliğin ve hermeneutiğin son 150 yıldır sürekli vurguladığı bazı hususları yeniymiş gibi sunmakta, eski şarabı yeni fıçılara koymakta ve hatta bu konuda kasıtlıymış izlenimi bırakan bir bebeksizlik içerisinde görünmektedirler. Kendilerinden öncekilerin katkıla-

rını unutmak, bu katkıları görmezlikten gelmek veya aynı katkıları değişik bir üslupla ve yeniymiş izlenimi bırakan terimlerle kendine maletmek ya da özgün görünmek amacıyla yok saymak, "yaşama deneyimi"nin bize öğrettiği insani zaaflardan kaynaklanır. "Postmodern" düşünürlerin bir kısmının, tarihselcilik ve hermeneutik geleneğine uzak kaldıklarını, bir kısmının yanlış değerlendirmelere yol açacak şekilde bu geleneği pek bölük pörcük bildiklerini tesbit ediyorum. Bunların başka bir kısmının ise bu geleneğin temel iddialarını, yeni olma veya görünme tutkusunun güdümlediği bir züppelikle ve bir çeşit retorik uğruna (ve hatta her şeyi retorikleştirme tutkusuyla) çarpıttıklarını görüyorum. Şunun altını bir kez daha çizmeliyim: Tarihselcilik ve hermeneutik, her şeyden önce, son 150 yılın en etkili felsefi eleştiri tarzları arasında yer alırlar. "Postmodernizm"in de, tarihselciliğin ve hermeneutiğin bu temel özelliğinden, kapitalizmin ileri aşamasını yaşayan çağdaş Batı toplumlarını eleştirme konusunda, açık veya örtük, bol bol yararlandı açıktır. Fakat bu eleştirilerin, çağdaş Batı toplumlarını hedef alırken, aynı Batı toplumlarının günümüzde biricik ekonomik sistemi haline gelmiş olan neokapitalizmin her şeyi tükettirme politikası doğrultusunda birer entelektüel tüketim nesnesi olarak entelektüel piyasaya sürülüp pazarlandıkları da gözden kaçırılmamalıdır. Ve bu tüketim nesnesinin, moda olanı, yeniymiş gibi görüneni en geçerli sayma ve saydırma eğiliminde olan, tarihsellik bilincinden yoksun ve fakat fikir dünyasında statü edinme ihtiyaçları yüksek bazı "entelektüel"(!) çevrelerde çok iyi alıcı bulduğu da açıktır. "Büyük anlatılar"ı hedef alan "postmodernist" eleştiri, bir "büyük anlatı" olarak liberalizmin/kapitalizmin ve onun günümüzdeki devamı olan neo- liberalizmin/neokapitalizmin meşrulaştırılmasına, bizzat kendisinin çağdaş neokapitalist kültür endüstrisinin bir ürünü olmakla da, hizmet etmektedir. Bunun böyle olduğunu da, bize ancak bazı "postmodern" düşünürlerin pek iyi bilip değerlendirdiklerini sanmadığım tarihselci bakış açısı gösterebilir.

"Postmodernizm"in kendisi, tarihselci bakış açısı ve hermeneutik yöntemlerle gerçekleştirilecek olan bir eleştirinin konusudur. "Postmodernizm" ile tarihselcilik ve hermeneutik ilişkisi ve "postmodernizm"in tarihselci ve hermeneutik açıdan eleştirisi ise, ayrı bir konferansın veya yazının konusu olabilir.

Tarih Düşüncesi

AYHAN BIÇAK

Tarih terimi zaman bildirme (takvim), geçmişte olup biten her şey, geçmişi araştıran bilim, tarih yönteminde yoğunlaşan tarih felsefesi, tarihte anlamı sorgulayan tarih metafiziği bağlamlarında kullanılmaktadır. İnsanın tarihsel bir varlık olduğu kabulü sözcüğün "geçmiş" anlamında içkindir. İnsan olma sürencinde akıl ürettikleriyle kültürel yapıyı kurmuştur. Kültürel yapının omurgasını oluşturan değer ve kurumlar, kuruldukları dönemden bu yana form olarak özelliklerini korumaktadır. Değer ve kurumlardaki değişmeler içerikle ilgilidir. Kültürel yapıyı kurup geliştiren aklın çalışması, daha önce üretilmiş malzemeyi kullanarak yeni ürünler yapmak şeklindedir. İnsan olmayı temsil eden akıl, işlevini geçmişte ürettiklerini kullanarak yerine getirmektedir. Dolayısıyla insan olmak geçmişte üretilen değer ve kurumlarla oluşan kültürel yapının içine doğmak ve onu içselleştirerek hayatı sürdürmektir. Hayatın sürdürülebilmesi ihtiyaçların giderilmesi ve genel olarak sorunların çözülmesine bağlıdır. Sorunların çözümü geçmiş anlamında tarihi kullanmayı zorunlu kıldığından sorun çözme yöntemi tarihin anlamları arasına katılmaktadır. Tarihle ilgili temellendirmeler ve tarih konularının açıklamaları tarih düşüncesinin en genel anlamını vermektedir. Özelleşen anlamı ise tarihle ilgili düşüncelerin sistematiğini oluşturmaktır.

Tarihsel bir varlık olan insan kendi tarihliliğini nasıl açıklamıştır? İnsanın kendini nasıl bilip tanıttığı, hangi anlatım tarzlarını geliştirip kullandığı, tarzlar arasında nasıl bir ilişkinin olduğu sorunları bu makalenin çerçevesini oluşturmaktadır. *Tarih Düşüncesi* başlıklı bu makalede ilkin tarih düşüncesinin efsane temelli kültürlerde (ilk kabilelerde) nasıl kurulduğu ele alınmak-

tadır. İkinci olarak tarihçilik, tarih felsefesi ve tarih metafiziğinin tarih düşüncesiyle ilişkileri ve modern tarihçiliğin sorunları üzerinde durulmaktadır. Üçüncü olarak yeni tarih düşüncesinin imkânları incelenmektedir.

I. Tarih Düşüncesinin Oluşumu

Tarih düşüncesi insanın kendilik bilincini evren tasavvuru bağlamında açıklamaktır. Evren tasavvuru Tanrı'nın özellikleri ile görevlerini, evrenin nasıl oluştuğunu, dünyanın nasıl yaşanılır hale geldiğini, insanın nasıl ortaya çıktığını, insanın bu dünyada nasıl yaşaması gerektiğini ve öldükten sonraki hayatının nasıl olduğunu açıklayan ve bütün topluluk ve toplumların sahip olduğu en geniş açıklama modelidir. Tarih düşüncesi evren tasavvurunun içeriğinin biçimlendirilip anlatılmasıdır. Tarih düşüncesi deyimi köken efsaneleri, tarihçilik (tarihyazıcılığı), tarih felsefesi, tarih metafiziği gibi tarih üzerine yapılan çalışmalarda içerilen konuları kapsamaktadır. Başka bir deyişle tarih düşüncesi tarih alanını kapsayan üst kavramdır. Tarihle ilgili bütün kavramlar sistematik bir şekilde bu kavram altında toplanabilmektedir. Bu kavramın iki ayağı olan tarih ve düşünce bir zıtlığı içermektedir. Tarih kavramı anlamca süreci içermekte ve süreci anlatmaktadır. Düşünce ise belli bir konuda zamansızlaştırılan yani süreçten kurtulmuş yargılara denir. Tarih düşüncesi evrende özellikle de dünya ve insanda gerçekleşen dönüşümlerin ilkelerini açıklayarak insanı evrenin bir parçası olarak sunmaktadır.

Tarih düşüncesinin temel sorunu insanın evrensel bir varlık olarak nasıl bir kimliğe sahip olduğunu açıklamaktır. Tarih düşüncesinin bu içeriği kendilik bilinci şeklinde gelişmektedir. Kendilik bilinci insanın temel niteliklerinin neler olduğu ile insanın varoluşunun kökenini, sürecini ve geleceğini içermektedir. Öncelikle insan olmanın ne demek olduğunun bilinmesi gerekmektedir. İnsanın ne olduğu, nasıl oluştuğu, bu dünyada nasıl yaşaması gerektiği, ilkin köken sorunu bağlamında dile getirilmiştir. Başka bir deyişle sıralanan sorunlar köken sorunu olarak açıklandığından köken açıklamaları kendilik bilincinin ve tarih düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Tarih düşüncesi çerçevesinde insanın evrendeki konumu aşamalı bir şekilde ele alınmıştır: Tanrıların hikâyesi, evrenin kuruluşu, ilk insanın ortaya çıkışı, toplumlaşma süreci, ölüm ve sonrası genellikle görülen aşamalardır. Söz konusu aşamaların efsane tarzında açıklanması tarih düşüncesinin çerçevesini çizmektedir.

Köken sorunu insanın ortaya çıkış şartlarının anlatılmasıdır. Söz konusu şartlar Tanrı'nın varlığı, evrenin kurulmuşluğu, dünyanın yaşanılırlığı ve insanın varlık kazanmasını bir gerekçeyle açıklamaktır. İnsanın oluşumuna geçmeden önce tanrıların nasıl oluştuklarını, sahip oldukları soy kütüklerini, aralarındaki savaşları, onların görevlerini, görevlerini nasıl yaptıklarını, nasıl bir hiyerarşiye sahip olduklarını bildiren bir kozmogoni yer almaktadır. Tanrıların oluşumu ve görevlerinin dağılımı, aynı zamanda evrenin kuruluşunu ve katmanlarını açıklamaktadır. İnsan evrenin kuruluşunun sonunda konu olmaya başlamaktadır. İlk insanın kim olduğu ve hangi gerekçelerle yapıldığı ya da yaratıldığı çeşitli kültürlere göre değişmekle birlikte ilk insanın ortaya çıkışının açıklanması yapıca aynıdır.

İnsanın kökeninin nasıl açıklandığı Sümer örneğinde görülebilir. Sümerlilerde insanın kökenine ilişkin çeşitli anlatılar vardır. Bunlardan biri insanların bitkiler gibi yerden bittikleridir. İkincisi bazı tanrısal zanaatkârlar tarafından kilden yoğrulduğu sonra Tanrı Nammu'nun kalbini biçimlendirdiği, Tanrı Enki'nin de can verdiği anlatılmıştır.[1] Hook'un anlattığı bir efsaneye göre evreni düzenlemekle yükümlü olan Enlil yeryüzünü de düzene sokmuştur. Öncelikle tanrıların yaşadıkları kentler ve tapınakları, evrenin düzenlenmesi süreci içinde ve insanın yaratılışından önce gerçekleşmiştir. İnsanla ilişkili esas unsurlar, bitkiler dünyası, sığırlar, tarım araçları ile uygarlığın çeşitli zanaatları, Enlil'in buyruklarını yerine getiren küçük tanrılar tarafından yaratılmıştır. Yeryüzüne sığır ve tahıl sağlamak için bilgelik tanrısı Ea'nın önerisiyle Enlil iki küçük tanrı olan sığır-tanrı Lahar ile tahıl-tanrıça Aşnan'ı tanrılara yiyecek ve giyecek sağlamak amacıyla yaratmıştır. Lahar ve Aşnan tanrıların yiyeceğini sunmak için yeryüzüne indirilmişler ve çobanlık ve tarımla ilgili kültürleri geliştirmişlerdir. Bu iki tanrı gayretli çalışmalarıyla dünyada büyük bir yiyecek bolluğu yaratmıştır. İçkiden dolayı aralarında tartışma başlayınca kavga ederek görevlerini unutmuş ve tanrıların beslenmelerinden sorumlu oldukları işleri aksatmışlardır. Tartışmanın sonucunu tanrılar belirlemiş Aşnan'ı galip ilan etmişlerdir. İnsan bu duruma bir çare bulmak için yaratılmıştır.[2] Görüldüğü üzere insanın tanrıların tarım ve hayvancılık ihtiyaçlarını karşılamaya dayandırılarak varoluş kazandığı dile getirilmektedir.

İlk insanın temel özelliği insanın ihtiyaç duyduğu bütün değer, kurum ve araçların yapıcısı olmak ya da tanrılardan öğrenerek üretmek ya da tanrı-

1 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*, çev. A. Berktay, İstanbul 2003: 81.
2 S.H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. A. Şenel, Ankara 1991: 25, 26.

lardan alarak aktarmaktır. Bu değer, kurum ve araçlarla kültürel yapı kurulmakta ve evren tasavvuruyla da bütünlüklü bir şekilde sunulmaktadır. Evren tasavvurunun ilk modeli Tanrı'nın niteliklerinin belirlenmesi, evrenin düzenli ve mutlak bir yapı olarak inşa edilmesi, insanın ortaya çıkışı ve kültürel yapının oluşumunun açıklanmasıyla gerçekleşmektedir. Evren tasavvuru bağlamında açıklanan unsurlar belli bir sırayı takip ederek meydana geldiğinden süreç oluştururlar. Burada iki önemli durum ortaya çıkar: İlki insanın kendisinin nasıl meydana geldiğini ve hangi değer ve kurumlara sahip olduğunu açıklayarak kendilik bilincini oluşturması ve kendini tarihinin başlangıcına yerleştirmesidir. İkincisi kendi oluşum sürecini açıklayarak tarih düşüncesini meydana getirmesidir.

Toplumlaşma da kökende gerçekleşmektedir. İlk insan tektir ve tanrısal bir inayetle vardır. Bazen de Tanrı olarak kabul edilmektedir. Toplumlaşmanın gerçekleşmesi için ilk atanın evlenmesi gerekmektedir. Kadının nasıl oluştuğu ve evlilik ilişkisine girdiği evren tasavvuruna ilişkin açıklamalarda yer almaktadır. Evlilik yeni nesillerin üreyip çoğalmasını sağladığından insan olma süreci insanı üretme sürecine dönüşmektedir. İlk kadın ve erkek yaratıldıktan sonra diğer insanlar bu ilk çiftten doğmakta ve kültürel yapı içinde insan olmaktadırlar. Kültürel yapı toplumlaşmanın gerçekleşmesidir. Değer, kurum ve gelenekler üzerine oturmaktadır. Beslenme, güvenlik, düzen değer olarak öne çıkarken aile, dil, avcılık, toplayıcılık, inanç kurum olarak varlık kazanırlar. Ayrıca evlilik, beslenme, avcılık, ölüm, savaş, güvenlik gibi çok sayıda gelenek de toplumlaşmayla ortaya çıkmaktadır. Meşrulaştırıcı efsanelerin (mitlerin) ortaya koyduğu açıklamalar toplumlaşmadaki her türden değer, kurum ve gelenekleri kökene bağlamaktadır. Böylelikle hem kurumsal yapı açıklanmış olmakta hem de onların meşrulukları bildirilmektedir. Kabile insanları da hem kendilerinin hem de toplumsal kurumların kökenini öğrenebilmektedir.

Ölüm ve öte dünya tarih düşüncesinin son aşamasını oluşturmaktadır. Hem bireyin hem de toplum aracılığıyla türün ölüm sonrasında varoluşlarını nasıl sürdüreceklerinin açıklanması önemsenmiştir. Bir yanıyla inançla ilgili bir konu olan ölüm ve öte dünya, zamanın gelecek boyutuna karşılık gelmektedir. Ölüm gerçeğini, ruhun ölümsüzlük niteliğiyle etkisizleştirme öte dünyanın kurulmasını kaçınılmaz kılmıştır. Öte dünya fikri geleceğin tarihini yazmanın ilk örnekleri arasındadır. Ölüm anlayışının getirdiği en önemli tarihsel vurgu kökeni düşündürmesidir. Ölmek için varolmak gerek-

mektedir. İnsanın nasıl varolduğunun açıklanması ve ölümün nasıl ortaya çıktığı sorunu efsane temelli düşüncelerin temelinde yer almaktadır. Yine ölüm bağlamında insanın dünyada varoluş nedenini anlamak gerekliliği de yeniden onu köken açıklamalarına yönlendirmiştir. Ölümle ilgili açıklamalar hem geleceği hem de kökeni içerdiğinden tarih düşüncesinin bütünlüğünü tamamlamaktadır.

Tarih düşüncesinin kuruluşu geliştirilirken bu düşüncenin güvenilirliği ve nasıl bir yapıya sahip olduğu da açıklanmaktadır.

Güvenilirlik: Efsane temelli açıklamalarda bilginin güvenilirliği efsanenin kendisiyle sağlanmaktadır. Çünkü kabile insanlarına göre efsane hakikati bildirmektedir. Bir şey efsane tarzında anlatılmışsa ondan şüphe etmek mümkün değildir. Kökene ilişkin açıklamalar da efsanenin içeriğini oluşturmaktadır. Tarih düşüncesi de efsane temeline dayandığından güvenilirlik sorunu yaşanmamaktadır.

Değişme ve Yasalılık: Tarih düşüncesi her ne kadar süreci konu edinerek oluşsa da değişmenin bozulma olduğu kabulü, tarih düşüncesinin ilkeleri arasında sayılmaktadır. Kabile kültürlerinde özellikle vurgulanan yeni bir eylem ya da üretimin meşru olmamasıdır. O eylem ya da üretim, kökende ilk ata tarafından yapıldığı bir efsaneyle anlatılmadığı sürece, sapma ya da bozulma olarak yorumlanmaktadır.[3] Bir şey köken döneminde ilk ata ya da Tanrı tarafından belirlenmişse o yasadır ve değişmemesi gerekmektedir. Kültürün bütün değerleri, kurumları ve gelenekleri ilk ata tarafından belirlendiğinden onlar tanrısal yasa ya da doğa yasası gibi değişmez olarak kabul edilmiştir. Bu unsurlarda meydana gelen yenilikler bozulma olarak görülmüştür. Devletleşerek toplumlaşma dönemlerinde de bu düşünce baskın olmuştur.

Yine de kabile kültürlerinde değişimlerin iki kaynağı vardır: İlki ihtiyaçlar ve ihtiyaçların giderilmesinde kullanılan aletlerin yapılmasıyla ilgilidir. İkincisi başka kabilelerle yaşanılan karşılıklı alışverişlerdir. Her iki kaynaktan da ortaya çıkan yeni unsurlar, efsaneyle meşrulaştırılarak kültürel yapıya katılmaktadır. Meşrulaştırma, onun hakikat olduğunu ve ilk atadan geldiğini belgelemedir.

Döngüsellik: Tarih düşüncesi, oluşundan 18. yüzyıla kadar zamanı döngüsel olarak kabul etmiştir. Döngüsellik evrenin kendi kendini tekrarladı-

3 Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ü. Altuğ, Ankara 1994: 26-40.

ğı kabulüne dayanmaktadır. Güneş ile Ay'ın hareketlerine bağlı olarak gece ve gündüzün meydana gelmesi ile Güneş'e bağlı oluşan mevsimlerin yıllık tekrarları döngüselliklerin en temel göstergesidir. Döngüsellik evrendeki her şeyin yıllık ya da daha uzun sürelerle doğup büyümesi ve sonra da ölüp yeniden meydana gelmesidir. Döngüsellik bir yıl boyunca bozulan kültürel yapıyı yılın sonunda düzenlenen kuttörenlerle yeniden ilk haline döndürme inancını da içermektedir.[4] Hem bireyler hem de topluluk bütün nitelikleriyle birlikte yılbaşında yapılan törende ilk yaratıldıkları gibi temiz, saf, düzenin öngördüğü bütün nitelikleri yeniden kazanmaktadır.

Döngüsellik medeniyetler aşamasında da anlamını değiştirerek devam etmiştir. Hint düşüncesindeki *çağlar öğretisi*, Çin düşüncesindeki *Yin-Yang öğretisi* döngüselliğin en önemli örnekleri arasındadır. Döngüselliğin temel vurgusu insanın ilk oluştuğu yere geri dönmesi ve o noktadan başlayarak süreci yeniden yaşamaktır. Döngüsel anlayış tarihin tekrarlanabilirliğini varsaymaktadır.

Kökende yani tarihin başlangıcında insanın varoluşu süreç içinde gerçekleşmiştir. Her ne kadar bu süreç Tanrı ya da tanrılar tarafından yönetilmiş olsa da kültürü yaratan ilk insan olayların merkezinde yer almaktadır. Özellikle evrendeki konumu, sahip olduğu nitelikler, kültürel yapıyı oluşturan değer ve kurumların açıklanması, yaşama ilkeleri ve ölüm sonrası hayat kendilik bilincinin tam olarak geliştiğini göstermektedir. İnsan olmanın ne anlama geldiğini açıklama tarzı, kendilik bilinci, modern dönemde de benzer bir şekilde temellendirilmektedir. Kendilik bilincinin anlatımı tarih düşüncesini biçimlendirmektedir. Kendilik bilincine ilişkin açıklamalar, döngüsellik, bozulma ve yasalılık bağlamlarında yapılmaktadır. Tarih düşüncesinin ortaya koyduğu özellikler *dünya tarihi* anlamını da içermektedir. Burada önemli bir husus her kabile ve toplumun insan terimini kendi soyu için kullanmaları diğer kabile ya da toplumları kendilerinden saymamalarıdır. Başka bir deyişle her toplum kendi dünya tarihini yazmaktadır. Tarih düşüncesi insanın tarihliliğini, tarihsel süreci, tarihsel süreci belirleyen değerleri, insanın yaşama şartlarının nasıl oluştuğunu ve bu dünyadaki amacın ne olduğunu açıklamaktadır. Bu yapı büyük ölçüde günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

4 Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. M.A. Kılıçbay, Ankara 1991: 48.

II. Tarih Düşüncesinin Temel Alanları

Çok geniş bir çerçeve oluşturan tarih düşüncesinin içeriği insanlık tarihi boyunca köken efsaneleri, tarihçilik, tarih felsefesi ve tarih metafizikleri tarafından doldurulmuştur. Köken efsaneleriyle tarih düşüncesinin nasıl kurulduğu önceki sayfalarda anlatıldı. Aşağıda tarih düşüncesinin tarihi süreçte nasıl bir seyir takip ettiği tarihçilik, tarih felsefesi ve tarih metafiziği bağlamlarında değerlendirilecektir.

Tarihçilik

Tarih düşüncesi efsane temelli kabile kültürlerinde köken efsaneleri temelinde kurulmuştur. Köken efsaneleri giderek alanları daralmakla birlikte günümüzde de tarihçilik görevi yapmaktadır. Tarihçiliğin genellikle yazının bulunuşuyla başladığı varsayılmaktadır. Bununla birlikte köken efsaneleri, sözlü tarih, arkeolojik veriler, biyolojik unsurlar, jeolojik katmanlar tarihçiliğin yazı dışındaki kaynaklarını oluşturmaktadır. Başlangıçta köken efsaneleriyle karşılanan ihtiyaçlar 21. yüzyılda hem kaynakları açısından çok zenginleşen hem de yüzlerle ifade edilebilecek sayıda alt bölümlere ayrılan tarihçilik tarafından karşılanmaktadır. Tarih düşüncesinin ana hattını oluşturan tarihyazıcılığı anlamında tarihçiliğin temel konusu insanın dünyadaki hikâyesini anlatmaktır. Ayrıca ahlaki dersler çıkarılması da eski tarihçiliğin başta gelen görevlerinden biridir.

Olayların kayıtlarının tutulması ve olay dizilerini yazıya geçirerek anlatma anlamında tarihçilik yazıyı da buldukları kabul edilen Sümerlerde başlatılır.[5] Sümerlerle birlikte Mısır, Sümer sonrasında Akad, Babil, Yahudi, İran, Hint, Çin, Hitit medeniyetlerinde tarihçilik gelişmiştir. Daha geç bir dönemde ortaya çıkan Yunan ve Roma medeniyetlerinde tarihçiliğin daha da olgunlaştığı söylenebilir. Eski Çin'in tarihçilik konusunda modern Batı'yla yarışabilecek bir durumda olduğu da gözardı edilmemelidir. Tarihçilik başlangıçta, siyasi ve dini olayları yazıya geçirmek şeklinde başlamış olmakla birlikte zamanla toplumun ya da medeniyetin genel bir haritasının çizimine ulaşılmış, 19. yüzyıl ve sonrasında çok ayrıntılı haritalar üretilmiştir. Çizilen haritalar ya da yazılan tarihler konu edinilen medeniyetin tarih düşüncesi şartlarına göre oluşturulmuştur.

Tarihçiliğin tarihi, köken efsaneleri, geleneksel tarihçilik ve modern ta-

5 Samuel Noah Kramer, *Sümerler*, çev. Ö. Buze, İstanbul 2002: 53; Ayhan Bıçak, *Evren Tasavvuru*, İstanbul 2012: 195, 196.

rihçilik olmak üzere üçü ana bölüme ayrılmaktadır. Köken efsaneleri, sözlü anlatımla kökenleri açıklamakla ilgilidir. Geleneksel tarihçilik, yazı aracılığıyla olayların kayda geçirilmesiyle başlamış ve modern tarihçilik dönemine kadar sürmüştür. Modern tarihçilik, 18. yüzyıl sonrasında oluşan tarihçilik anlayışına denmektedir. Aşağıda geleneksel tarihçilik ile modern tarihçilik tanıtılmakta ve tarih düşüncesi açısından değerlendirilmektedir. Geleneksel tarihçilik temel konuları olan kutsal tarih, siyasi tarih ve savaş tarihi bağlamında ele alınmaktadır.

Geleneksel Tarihçilik

Geleneksel tarihçiliğin yapısı baskın konuları olan kutsallık, siyasi işler ve savaş olmak üzere üç başlık altında incelenmektedir. Bu konular hem tarihçilik tarzını hem de tarihçiliğin amacını ortaya koymaktadır.

Kutsal Tarih: Tarihçiliğin tarihinde ilk konu köken efsaneleridir. Köken efsaneleri kutsal bir hikâye olarak kutsal tarihi anlatmaktadır. Din konusu tanrıların, peygamberlerin, ermişlerin, bilgelerin olağanüstü niteliklerini, yaptıkları önemli işleri kayda geçirerek işlemiştir. Çağımızda da baskın bir şekilde devam eden bu iki konu, tarihçiliğin başından bu yana elitlerin elinde olduğunun da bir göstergesidir. Tarih yazıcılığının rahiplerle başlaması ve rahiplerin de sarayla yakın ilişkileri iki temel tarih konusunun belirlenişinde etkilidir. Din konusunun merkezde yer almasının nedeni evrenin, insanın kökeninin ve insanın yaşayış tarzının din çerçevesinde açıklanmasıdır. Efsanelerle açıklanan kökenler dönemlerin değer dizileri ve kurumsal yapıları çerçevelerinde yazıya geçirildiğinde dini bir tarih ortaya çıkmaktadır. Evren tasavvuru ile tarih düşüncesinin içeriklerini din çerçevesinde sunulan konular oluşturduğundan bu iki açıklama tarzı dini bir renge bürünmektedir. Kutsal tarihin iki iyi örneği Yahudi ve Hint tarihçilikleridir.[6]

Kutsal tarihteki temel görünüm Tanrı ya da tanrıların tarihin baş oyuncusu olmalarıdır. Bütün değer ve kurumlar kökene bağlanarak dini bir bağlamda açıklanmaktadır. Dolayısıyla dindışı unsurlar da dini bir görünüme büründürülmektedir. Öte yandan kutsal tarih insanın kökenini açıklayıp ve yaşaması hakkında temel değerlerini içerdiğinden her zaman bir insanlık tarihi formundadır. Kutsal tarih anlayışının önemli bir özelliği de döngüsel olmasıdır. Döngüsellik insanlığın oluştuğu yani yaratıldığı ortama ve şartla-

6 Bıçak, *Evren tasavvuru*: 179.

ra döneceğini kabul etmektir. İnsanlık bu dünyada görevini yerine getirirken evren de döngü sürecindedir. Döngü sürecinde yaşama değerlerini algılayış ve uygulamalar döngünün tamamlanmasından sonra kişiler için ödül ya da ceza getirmektedir. Hint medeniyetinde döngünün sayısız olduğu varsayılırken Hıristiyan ve İslam gibi bazı medeniyetlerde bir döngünün gerçekleşeceğine inanılmaktadır.

Siyasi Tarih: Siyaset, tarihçiliğin ikinci önemli konusudur. Hükümdarların yaptıkları işlerin kayda geçirilmesi Sümer tarihçiliğinin başlangıcı kabul edildiği gibi tarihçiliğin de içeriğini belirlemiştir. Siyasi tarihçiliğin en temel görevlerinden biri yöneticilerin yönetim haklarını anlatarak yönetimin meşruluğunu göstermektir. Ayrıca yöneticiler üstünlüklerini, erdemlerini, zenginliklerini, başarılarını halkın duymasını istemişler ve bunları da yazıya geçirttirmişlerdir. Hükümdar şecerelerini insanın kökeniyle birleştirerek ilk genel siyasi tarihler ortaya çıkmıştır. Bu tür siyasi tarihlerde, hükümdarlığı elinde bulunduran ailenin (hanedan) kökeni, ilk hükümdarın kim olduğu, hangi halkı yönettiği, inanç sisteminin öne çıkan değerleri, hükümdarların sıralanması, yaptıkları işler, olumlu ve olumsuz özelliklerine yer verilmektedir.

Siyasi tarihçiliğin iyi örneklerinden biri Çin tarihçiliğidir.[7] Çinlilerin tarihe karşı tavırlarının oluşumunda Gök'ün emriyle hanedanların yükselişi ve çöküşü önemli bir yer tutmuştur. Gök'ün emrine uygun gerçekleşen sıradan bir doğumla gelen insan güvendedir ve Gök'ün oğlu ya da kutsal kral olur. Ancak Gök'ün emirlerine uymadığı takdirde sahip olduğu hakları kaybeder ve hanedanlık çöker. Gök'ün kesin emri vardır: Yeni imparatora ihanet en büyük suçtur. Çünkü imparator Çin'in atalarının ruhları tarafından kutsanmıştır. Bu nedenle geçmiş sosyal amaçları kesinlikle belirler. Gök'ün emirleri doğrultusunda geçmişin kullanılışı siyasal değişiklikler ortamında hükümdarın ve hanedanlığın güvenliğini sağlamıştır.[8] Ayrıca imparatorun Gök'ün temsilcisi olması ve Gök'ün emirlerini geçmiş değerlere bağlı kalarak gerçekleştirmesi siyaset ile tarih arasındaki köklü ilişkiyi ortaya koymaktadır.

Siyasi tarihçilik tarihsel süreci açıklaması açısından kutsal tarihten önemli ölçüde ayrılmaktadır. Siyasi tarih yönetimin daha doğrusu devletin tarihi şeklinde gerçekleşmektedir. Hükümdarlar devletle örtüştürülmüş bir şekilde anlatılır. Hükümdarın görevleri şimdide ortaya çıkan sorunları çözmek ve toplumsal düzenin sürekliliğini sağlamaktır. Hükümdar yaptığı

7 *Age*.: 206-212.
8 G.J. Whitrow, *Time in history*, New York 1989: 91.

işler nedeniyle yüceltilmiş ve tarihsel sürecin başoyuncularından biri haline getirilmiştir. Siyasi tarihçilikte Tanrı ya da tanrılar ikinci plana itildiklerinden insan tarihin başoyuncusu olarak öne çıktığı izlenimi vermektedir. Hükümdarlar birbirleriyle karşılaştırılarak üstünlükleri sergilenmektedir. Bir yandan şimdiki sorunların çözümüyle uğraşan hükümdar aynı zamanda toplumun geleceği için sulama sistemleri, köprüler, surlar vb. işlerle uğraşmaktadır. Büyük işler yaptığı düşünülen hükümdarların anlatımı tarihçilerin tarihte gelişme olduğu düşüncesine götürmektedir. Siyasi tarihin yapısı döngüsellikten kurtulmakta ve çizgisel bir görünüm kazanmaktadır. Tarihçi tarihini sunduğu hükümdarın dönemini başka nedenlerle de olsa asr-ı saadet (altın çağ) olarak nitelendirdiğinde 19. yüzyıl tarih metafiziklerinde ortaya çıkan tarihte gayenin bu dünyada gerçekleşmesi gerektiği düşüncesinin de temellerini atmış olmaktadır.

Savaş Tarihi: Yunanlılar felsefe temelli düşünce tarzını geliştirerek insanın düşünce tarzında en önemli dönüşümlerden birini gerçekleştirmişlerdir. Aynı toplum felsefe kadar olmasa da tarihçiliğe de büyük katkı sağlamıştır. Önde gelen Yunan tarihçileri olan Heredotos ve Tükidides tarihçilik anlayışında önemli dönüşümler gerçekleştirmişlerdir. Her ikisi de tarihçiliğin üçüncü önemli konusu olan savaş tarihçiliğini öne çıkarmışlardır.

Herodotos tarihçi olduğu kadar önemli bir seyyahtır da. Trakya, Kuzey Karadeniz, Anadolu, Filistin, Mısır, Nil Vadisi, Libya, İtalya'yı içeren bölgeleri dolaşmıştır. Gezdiği yerlerde antropolojik, sosyolojik, siyasi, iktisadi, dini konuları kaydetmiştir. Gördüklerini ve yaşadıklarını kayıtlara geçiren Herodotos, tarihçiliğinin yanında dönemin önemli başvuru kaynaklarından biridir. Herodotos tarih yazmadaki amacını kitabının ilk paragrafında belirtmiştir: "Bu, Halikarnososlu Herodotos'un kamuya sunduğu araştırmadır. İnsanoğlunun yaptıkları zamanla unutulmasın ve gerek Yunanlıların gerekse barbarların meydana getirdikleri harikalar bir gün adsız kalmasın, tek amacı budur; bir de bunlar birbirleriyle neden dövüşürlerdi diye merakta kalınmasın."[9] Son cümlede dile getirdiği şey savaşın nedenleridir. Pers-Yunan savaşını tüm detaylarıyla anlatarak savaş tarihçiliğinin ilk örneklerinden birini ortaya koymuştur.

Tükidides kitabın başında dönemin olaylarının önemli bir savaşa yol açacağını, bu savaşın da bütün Yunan dünyasını etkileyeceğini belirtmiştir.

9 Herodotos, *Herodotos Tarihi*, çev. M. Ökmen, İstanbul 2007: I, 5.

Bu sonuca nasıl vardığını da açıklamıştır: Hemen hemen bütün Yunan devletleri iki cepheye bölünmüş, cepheler arasında gerilim iyiden iyiye artmıştır. Bütün Yunan dünyasını etkileyen Peloponnes Savaşı'nın nedenlerini araştırmayı görev kabul etmiştir. Birinci kitabın önemli bir kısmı Yunan dünyasının bu savaşa nasıl geldiğini göstermeye ayrılmıştır. İlk neden olarak iç huzursuzluk ve polislerarası kavgalar nedeniyle ortaya çıkan göçlerin yarattığı bunalımları göstermiştir.[10] Savaşın nedenlerini belirtirken çok gerilere gitmiştir. Homeros'a dayanarak Yunanlıların o dönemlerde toplum yapılarının, giyim ve kuşamlarının nasıl olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında Yunanlıları komşularıyla karşılaştırarak benzer özelliklerinin neler olduğunu ve Yunanlıların özelikle de Atinalıların nasıl tavır değiştirerek yeni bir yaşama biçimine kavuştuklarını anlatmıştır. Yunanlıların hiçbir zaman bir bütünlüğe erişmemiş olmalarını onların en önemli zaafları olarak sunmuştur.[11]

Savaş tarihçiliği belirli bir zaman diliminde gerçekleşen savaşın detaylarını vermektedir. Savaşın detayları ve sonuçlarının anlatımı ve tartışılması savaşan toplumu bilinçlendirmektedir. Herodotos Yunanlılık bilincinin oluşmasındaki en önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir. Perslerin Yunan yarımadasını işgalinin başarısızlığının detaylı anlatımı ile Yunanlıların nasıl başarılı olduklarının sunumu Yunanlılık kimliğini güçlendirmiştir. Tükidides ise bir tür Yunan iç savaşını konu edinmektedir. Peloponnes Savaşı kabile zihniyetini, yönetim farklarını, çıkar ilişkilerini ve değer dizilerinin farklılığını sergilemekte ve savaşın nedenleri ortaya çıkmaktadır.

Kutsal tarih, siyasi tarihçilik ve savaş tarihçiliği bağlamlarında biçimlenen çalışmalar, tarihçilik anlayışının temellerini oluşturmuştur. Köken, inanç sistemi, toplumsal kimlik, değer sistemleri ve kurumlar tarih düşüncesinin temel unsurları olarak geleneksel tarihçiliği biçimlendirmiştir. Geleneksel tarihçilikte temel kaygı köken üzerinden insan olmanın nasıl bir şey olduğunu açıklamaktır. İnsan olmayla örtüştürülen toplumsal kimlik bu tarihçiliğin başlıca amaçları arasındadır. Aynı zamanda siyasal kurumların meşrulaştırılması ile inanç sisteminin yüceliğinin vurgulanması da öncelikli konular arasındadır. Öte yandan olayları kayıtlara geçirmek, haberdar etmek, olaylardan ders çıkarmak, ibret almak gibi amaçlar da önemsenmiştir. Tarihçiler olayların nedenlerini bildirmekle birlikte anlattıkları şeylerin

10 Thukidides, *Peloponnesos Savaşı,* çev. T. Gökçöl, İstanbul 1976: I/2, 17.
11 *Age*.: I/3, 18.

doğru olup olmadığı üzerinde durmamışlardır. Başka bir deyişle olayları doğru anlatmaktan çok onlardan ders alınmasını sağlamak amacına yönelik kayıtlar tutmuşlardır. Bazı tarihçiler hariç tarih yöntemi sorunlarıyla hiç ilgilenmedikleri söylenebilir.

Modern Tarihçilik

18. yüzyıl ve sonrasına tekabül eden *modern tarihçilik* konu çeşitliliği yanında amaç ve yöntem açısından da büyük farklılıklar oluşturmuştur. Konu edinilebilecek her şeyin tarihinin yazılabilirliği ortaya çıktığından sayısız tarih türünden bahsedilebilmektedir. Bununla birlikte tarihçiliğin ağırlıklı konuları din ve siyaset yanında medeniyet, bilim, sanat, düşünce, iktisat, dünya, doğa, ulus ve kurum tarihleri olmuştur. Modern tarihçilik toplumları ait oldukları medeniyetlerle ve medeniyetleri birbirine bağlayarak genel bir insanlık tarihi oluşturmuştur. Medeniyetlerin birbirlerini takip etmeleri tarihçilik açısından önemli aşamalardan biri olmuştur. Sahip olunan değer sistemlerinin ve kurumların köklerinin başka yer ve zamanlardan geldiğinin anlaşılması toplumsal kimlik anlayışını dönüştürmüştür. Bir başka nitelik, ulusların tarihin konusu olarak merkezi bir önem kazanmasıdır. Ulusların tarihlerinin geniş çaplı ortaya konması iktisat, din, siyaset, dil, düşünce, sanat gibi konuların birbirleriyle ilişkilendirilerek bütünlüklü bir tarzda sunulması tarihçilik açısından önemli aşamalardan biridir. Ulus tarihlerini zenginleştirmek için yapılan çalışmalar tarihçiliğin gelişmesine büyük destek olmuştur.

Modern tarihçiliğin temel özelliği yöntemin dolayısıyla anlatılan bilgilerin doğruluğunun önemsenmesidir. Tarih bilgisinin doğruluğu sorunu anlatılan konu kadar önemlidir ve bu sorun tarih felsefesinin oluşmasını sağlamıştır. 19. yüzyıl hem tarih felsefesinde en üst noktaya ulaşılması nedeniyle hem de tarihyazıcılığının bilimselleştirilmesi çabalarıyla *tarih yüzyılı* olarak anılmaktadır.[12] Doğa bilimlerinde üretilen bilimsel bilginin tarih alanında da mümkün olacağı düşüncesi tarih bilgisinin güvenilirliği sorununu öne çıkarmıştır. Tarih bilgisinin doğa bilimi bilgisi türünden bir bilgi olamayacağı görülünce olayların nedenlerini ve sonuçlarını en güvenilir şekilde açıklamak için belge kullanımı, belgelerin güvenilirliklerinin sınanması, filolojik, arkeolojik verilerle belgelerdeki düşünceleri desteklemeye yönelik yöntem unsurları geliştirilmiştir.

12 Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu*, İstanbul 2004: 137, 138.

Modern tarihçilikte amaç konunun en iyi şekilde temellendirilmesi olarak gösterilse de bu pek ikna edici olmamıştır. Çünkü modern dönemin en önemli değerlerinden biri olan ulusçuluk, tarihçiliği peşinden sürüklemiştir. Tarihçilerin öncelikli işleri kendi uluslarının diğer uluslardan daha üstün olduğunu göstermektir. Ayrıca ideolojik yaklaşımlar da çarpıtmaları birkaç derece daha artırmıştır. Dolayısıyla yöntem önemli olmakla birlikte yöntemi gölgede bırakan değer sistemleri, tarihçiliğin güvenilir temellendirmeler yapmasını engellemiştir. 19. yüzyıl itibariyle tarih, üniversitelerde bir araştırma bölümü olarak kurulmuş ve eğitimli tarihçiler yetiştirilmeye başlanmıştır. Akademik tarihçilik bilimsel yöntemler geliştirerek konuları en güvenilir halde sunmaya çalışmaktadır.

Tarihçilik, tarih düşüncesinin efsanelerle kurulan yapısına uygun seyretmiştir. Köken bildirme, meşrulaştırma, toplumsal kimlik, değişmeleri açıklama kaygıları tarihçiliği belirlemiştir. Tarihçiliğin dayandığı değer sistemleri evren tasavvurunda ve tarih düşüncesinde içkindir. Çinli tarihçi imparatorun yaptığı işleri anlatırken imparatorun Tanrı'nın oğlu olduğu ve tanrısal yeteneklerinin bulunduğunu yazıya geçirmese de arkaplanda bulunduğunu bilmektedir. Anlatılan olaylarla imparatorun tanrısal nitelikleri arasında tutarsızlıklar olabilmektedir. Sümerli yazıcının hükümdarların başta kalma sürelerini bin yıllarla ifade etmesinde bir sorun gözükmemektedir. Çünkü onun değer dizileri, ona eski hükümdarların on binlerce yıl yaşayabildiklerini bildirmiştir. Modern bir tarihçi herhangi bir olayın hikâyesini verirken yöntem gereği anlatılanların tutarlılığını gözetmek durumundadır. Öte yandan kendi ulusunun en üstün olduğunu ya da kendi ideolojisinin diğer ideolojilerden üstün olduğu görüşünü de savunmaktan geri durmamaktadır. Yirminci yüzyılın başlarında bile dünya tarihi düşüncesi sömürgecilerin bayraklarını diktikleri yerlerle sınırlı kalması türünden örnekler,[13] tarihçiliği tarih düşüncesindeki değerlerin yönlendirdiğine işaret etmektedir.

Modern dönem tarihçiliğini eski tarihçilikten ayıran temel özellik eski tarihçilikte döngüsellik ve kökene bağlılık esas ilkeler arasındayken modern tarihçilikte bunlar reddedilmiş ve ilerlemeci tarih anlayışı benimsenmiştir. İlerleme değer olarak tarih düşüncesinde yer aldığında sonraki her olayın öncekinden daha iyi olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Ancak ilerleme dünyanın bir bölgesindeki toplumlarla sınırlı olduğu ve dünyanın öteki

13 Ernst Breisach, *Tarihyazımı*, çev. H. Koçak, İstanbul 2007: 345.

kısımlarının geri kaldıkları kabul edilmektedir. Dolayısıyla tarihçiler ait oldukları toplumun konumunu ilerleme ölçüsüne göre anlatmak zorunda kalmışlardır.

Tarih Felsefesi

Tarih düşüncesinin ikinci unsuru tarih felsefesidir. Tarih felsefesi 18. yüzyılda tarih bilgisinin özelliklerinin tartışılması bağlamında ortaya çıkmıştır. Söz konusu dönemde doğa bilimlerinin kurumlaşması ve bilginin kesinliği ile güvenilirlik şartlarının tarih konularında da olup olmayacağının tartışılması, Hıristiyan evren tasavvuruna yönelik eleştirilerin artması, yeni değerlerin ortaya çıkması, sömürgecilik aracılığıyla dünyanın geneli hakkında bilgilerin artması ve zenginleşme, sanayi devrimiyle üretimin artması ve makineleşmenin giderek hızlanması, felsefede yeni değerlerin benimsenip geliştirilmesi, bilimsel keşiflerin etkileri, insanı ve onun kültürel dünyasını çok büyük oranlarda dönüştürmüştür. Bu dönüşüm içinde tarih düşüncesinde de değişmelerin olması kaçınılmaz olmuştur.

Tarih düşüncesindeki değişmelerin bir ayağını tarihçilikteki gelişmeler çerçevesinde tarih bilgisi sorunları oluşturmuştur. Tarih bilgisinin dönemin bilimsel bilgi niteliklerine sahip olması şartlarının felsefi temelli araştırılması, tarih felsefesinin oluşumunu sağlamıştır. Tarih felsefesi tarih bilgisinin şartlarını araştırırken bu bilgi türünün nasıl bir yöntemle elde edilebileceği sorusunu da cevaplayan bir bilim felsefesidir. Bilim felsefesinin ortak sorunlarıyla yakından ilgilidir.

Tarih bilgisi çok çeşitli unsurlardan oluşmaktadır. Söz konusu unsurlar iki ana öbekte toplanır: İlki tarih olayının karmaşık yapısıdır. Tarih olayının nedenleri, olayda etkili olan güçler, olaydaki amaç, varılan sonuç, olayın sebep olduğu yeni olay dizileri, olayın tarihinin belirlenmesi, olayın kayıtlara geçirilmesi, kimin geçirdiği, hangi amaçla kayıt altına alındığı, hangi olay sınıfında yer aldığı soru ve sorunları olayın yapısını ortaya koymaktadır. İkincisi tarihçinin sahip olduğu niteliklerdir. Tarihçinin nitelikleri tarih bilgisinin öznelliğini artırmasından dolayı tartışmalıdır. Belgelerin seçiminde ve yorumunda tarihçinin nesnellikten uzak tavrı varılan sonuçları da tartışmalı hale getirmektedir. Bir yandan olayın yapısı bir yandan da tarihçinin tavrı tarih olayında nesnel sonuçlar elde edilmesini engellemektedir. Tarih felsefesi tarih bilgisinin nesnelliğini artırmak için bilimsel bilgi yönteminin tarih alanında nasıl kullanılabileceğini araştırmaktadır. Bu amaca uygun

olarak akıl yürütmenin bütün unsurlarının titizlikle kullanılması öngörülmektedir. Akıl yürütmenin unsurları şüphe, eleştiri, tanım, sınıflama, karşılaştırma, kavramlaştırma, ilkeleştirme ve sistemleştirme şeklinde sıralanmaktadır. Bu yapı hem felsefe hem de bilim yönteminin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla tarih bilgisinin özellikleri de bu bağlamda temellendirilmektedir. Doğa bilimleri bilgisinin deneyle denetlenebilirliğinin dışındaki bütün yöntem unsurları kullanılmaktadır. Ancak araştırma alanının farklılığı bilginin niteliklerini de belirlemektedir.

Tarih felsefesinin tarihçiliğe katkılarından biri de felsefede içkin olan genel geçerlik anlayışının tarih alanında da geçerli olduğu görüşüne sahip olmasıdır. Tarihi olayların meydana gelmesini sağlayan ilkeler keşfedildiğinde bütün toplumların dolayısıyla da insanlığın nasıl dönüştüğü ya da dönüşebileceği, sorunlarını nasıl çözdüğü ya da bunalıma nasıl düştüğünün açıklanabileceği varsayılmıştır. Ayrıca tarih sadece bir toplumun, dinin ya da medeniyetin hikâyesini anlatmak değildir. Tarihçilikte temel değerler, kurumlar ve düşünceler yanında, tarihçiliğin konularının hangi ilkeler üzerine oturduğunun tespiti de öne çıkarılmıştır. Hangi şartlarda devrimlerin olacağı, hangi şartlarda ilerlemenin gerçekleşeceği, bunalımların nedenleri, bunalımdan çıkış şartları tarihçiliğin konuları arasına girmiştir. Böylelikle tarihçilik felsefi bir yön kazanmıştır. Tarih felsefesine sırtını dayayan tarihçilik nesnellik, bilimsellik ölçülerine yaklaşmaya çalışmaktadır.

Tarih felsefesinin tarihçilik için öngördüğü hedeflerin dayandığı değerler modern tarih düşüncesinde içkindir. Güvenilir bilginin felsefe temelli ve bilimsel bilgi olduğu vurgusu açıktır. Efsane hakikati bildirir anlayışı yerine bilimsel bilgi hakikati bildirir anlayışı geçmiştir. Kutsal tarihçiliğe özelliğini kazandıran kutsallık benzeri bir örgü de bilimsellik çerçevesinde oluşmuştur. Bunun yanında tarih bilgisinin hiçbir zaman hakikati bildiremeyeceği görüşü de yine felsefi bağlamda yapılan tartışmaların ağırlık noktasını oluşturmaktadır. Tarih felsefesi modern tarih düşüncesinde önemli açılımlar gerçekleştirmiştir: Bunların başında yöntem sorunlarını tarihçiliğin temel özelliği yapması gelmektedir. Ayrıca doğa tarihi düşüncesinin ve insanın doğa tarihinin bir parçası olduğu görüşünün gelişmesinde de önemli destekleri olmuştur. Din temelli değer hiyerarşilerinin yanında doğa ve insan temelli değer hiyerarşilerinin gelişmesinin önünü açmıştır. Tarih düşüncesine kattığı en önemli özellik de tarihin başoyuncusunun insan olduğunun kabulüdür.

Tarih Metafiziği

Tarih düşüncesinin üçüncü dalı tarih metafiziğidir. Modern evren tasavvurunun felsefe ve bilim temeline dayandırılarak kutsallıktan uzaklaştırılması, köken ve anlam sorunlarının din dışında temellendirilme ihtiyacı tarih metafiziklerini ortaya çıkarmıştır. Tarih metafiziği tarih düşüncesi içinde gelişen en kapsamlı tarih açıklama modelidir. Evrenin kuruluşu, insanın ortaya çıkışı ile nitelikleri, yaşama tarzı, insanın bu dünyadaki gayesinin ne olduğu, gaye yönünde ilerlemenin dayandığı değerler ile yasalılık tarih metafiziğin özelliklerini ortaya koymaktadır. Bu en geniş açıklama modelinin ortaya çıkmasını sağlayan temel bir bütün olarak *tarihin anlamı var mıdır*? sorusudur.

Kültürel yapı içinde yer alan bütün unsurlar anlamlı olduğu gibi her kültür de kendi bütünlüğü içinde anlamlı bir yapıdır. Asıl sorun tek tek kültürlerin sahip olduğu anlamların, insanlık tarihini anlamlandırmaya yetip yetmeyeceğidir. Tarih metafizikleri 'İnsanlık tarihinin bir anlamı var mıdır? Nereye gidiyoruz? Tarihin bize verdiği görev nedir?' gibi sorularla uğraşmaktadır. Popper'e göre bu sorular akıl dışıdır.[14] Ancak, sorular akıl dışı gözükse de tarihte bütünlüğü sağlayabilmek için bu ve benzeri sorulardan hareket etmek gerektiği açıktır. Tarih metafizikleri deneysel olanın ötesinde, insanlığın bir değerinin olduğunu ve bu değerin tarihsel süreç içinde toplumlar ile kültürlerde gerçekleştiği kabulünden hareket etmektedir. İnsanlık insanın varoluşunu açıklamada kullanılan bir değerse deneysel alandan ayrı metafiziksel bir yapı içinde incelenmesi kaçınılmazdır.[15]

Tarih metafiziği insanlık tarihinin bir bütün olarak bir anlama sahip olup olmadığı, tarihte olduğu varsayılan ilerlemenin temellendirmesinin nasıl yapılacağı, tarihteki ilerlemeyi sağlayan ilkenin ne olduğu, ilkenin zorunluluğu, gayenin ne olduğu, insanın tarihteki görevi ile yaşama şartlarının neler olduğu gibi konularla uğraşmaktadır. Bu konularla ilgili görüşler oluşturulurken eğer Tanrı'ya yer veriliyorsa Tanrı'nın nitelikleri, Tanrı'ya yer verilmemişse Tanrı yerine geçecek bir ilkenin tanımlanması, evrenin mekanik yapısı ya da organik yapısının özellikleri, insanın ortaya çıkışı, hangi aşamalardan geçtiği, gayenin tanımlanması ve gayeye ulaşmak için insanın teşkilatlanıp devletleşmesi gibi konular açıklanmaktadır. Sıralanan konular ölüm hariç evren

14 K.R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel ve Marx*, çev. H. Rızatepe, Ankara 1968: II, 280.

15 Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*, İstanbul 2005: 29.

tasavvurunun içerdiği bütün konuları kapsamaktadır.[16] Dolayısıyla kapsamı çok geniştir. İnsanlığı açıklamayı amaçlarken metafizik olarak ilkelerden hareket edilmesi gerekmektedir. İçeriğin böyle gerçekleşmesinin başlıca nedeni Hıristiyan temelli evren tasavvurunu etkisizleştirip felsefe temelli bir evren tasavvuru kurmak kaygısıdır. Tarih metafiziği başlangıcından itibaren tarih düşüncesinde içkin bulunan yapının felsefeleştirilmesidir.

Tarih metafiziğinin tarih düşüncesine en büyük katkısı *bir bütün olarak insanlık tarihinin bir anlamı var mıdır*? sorusunu araştırmak olmuştur. Verilen cevaplar ortak anlamı yeterince öne çıkaramasa da anlamı vurgulamıştır. İnsanlık tarihinin bütünlüklü bir anlama sahip olduğu benimsenmekle birlikte anlam olarak seçilen unsurlara ve onların yorumlarına bakıldığında hem tarihte hem de şimdideki bazı toplumların bu anlamdan pay almadıkları görülmektedir. Böyle bir sonuç, anlamı taşıyan değerin yetersizliğini açıkça göstermektedir. Bazı düşünürler tarih metafiziklerinde ileri sürüldüğü gibi insanlığı kucaklayacak bir anlamın olmadığını ileri sürmüşlerdir. Eğer bu iddia doğruysa yani tarihin bir anlamı yoksa insana yüklenilen anlamların tümü değersizleşmekte hatta ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Başka bireylerle toplumların sorunlarıyla ilgilenmenin tek nedeni çıkar olmaktadır. Bireysel ya da toplumsal çıkar sağlanmıyorsa onların sorunlarıyla ilgilenmek için bir neden kalmamaktadır. Modern dönemin sömürgeci anlayışı insanlığı çıkarları doğrultusunda köleleştirme dürtüsünü güçlendirmiştir. Dünyadaki açlık sorunu çıkar değil de insanlık sorunuysa insanın taşıdığı anlam tarihin anlamını da açıklamaktadır.

Tarihçilik, tarih felsefesi ve tarih metafiziği modern tarih düşüncesinin içeriğini ve yapısını vermektedir. Tarihçilik söz konusu içeriği çok sayıda başlık altında incelemektedir. Konunun nasıl ortaya çıktığı ve hangi süreçlerden geçtiği, ne tür sonuçlara vardığı üzerinde durmaktadır. Tarihçilik bağlamında ele alınan konuların bütünlüğü insanlık ya da toplum tarihlerinin genel çerçevesini verebilmektedir. Tarih felsefesi tarih araştırmalarının yöntemi üzerinde yoğunlaşarak elde edilen bilgilerin güvenilirlik şartlarını tartışmaktadır. Tarih metafiziği, köken ve gaye bağlamında tarihin anlamının ne olduğunu temellendirmek amacındadır. Bu üç çalışma alanının sonuçları tarih düşüncesini oluşturmakta ve onun devamını sağlamaktadır. Aynı zamanda modern tarih düşüncesi önemli sorunlarla karşı karşıyadır.

16 *Age*.: 22-45.

III. Modern Tarih Düşüncesinin Sorunları

Modern tarih düşüncesinde sorunlar benimsenen değerlerden kaynaklanmaktadır. Sorunların başında Avrupa merkezcilik çerçevesinde teorileştirilen sömürgecilik, ulusçuluk ve ilerleme gelmektedir.

Modern tarih düşüncesi Avrupa merkezci bir yapıya sahiptir. Bu yapının en önemli sorunlarından biri sömürgeciliktir. Blaut'un çerçevesini çizdiği Avrupa merkezciliğin teorik temeli dünyayı Avrupalı ve Avrupalı olmayan şeklinde ikiye ayırmaya ve iki yarının özelliklerine göre oluşturulmuştur. Avrupalıların sahip oldukları özellikler şöyle sıralanır: Avrupa doğal olarak ilerlemiş ve modernleşmiştir. Doğallıkla yaptıkları işler, icatlar, yenilikler, değiştirmeler daha iyi olmaları içindir. Değiştiğinden dolayı Avrupa *tarihi*dir. İlerlemesinin temel nedenleri Avrupalı zihni, Avrupalı ruhu, Batılı insan karakterleridir. Entelektüel ya da manevi unsurlar, yaratıcılık, tahayyül etme, icat, yenilik, akılcılık ve ahlak gibi Avrupalı değerleri oluşturmaktadır. Avrupalı olmayan dünyadaki topraklar boştur. Boş topraklara Avrupalılar yerleştiklerinde boş topraklar dolmuş olacak ve tarihsiz topluluklar tarihin konusu olabileceklerdir. Avrupalı getirdiği ve zorla kabul ettirdiği hizmetlerin karşılığını hizmet verdiği ülkenin ya da bölgenin maddi zenginliklerini, tarım ürünlerini, madenlerini, sanat eserlerini kendi ülkesine taşıyarak, halkını da köle ya da işçi yaparak almaktadır. Avrupalı olmayanların özellikleri şöyledir: Durgun, değişmeyen, geleneksel ve geridirler. İcat, yenilik ve değişme doğal yapılarında olmadığından bunları kabul etmezler. Avrupalı olmayanlar değişmediklerinden *tarihli* toplumlar değildirler. Avrupalı olmayanların ilerleyememe nedeni entelektüel ve manevi unsurların eksik olmasıdır. Avrupalı olmayan dünya için ilerleme, daha iyiye yönelme, modernleşme, Avrupa'nın ürettiği değerleri öğretmekle mümkündür. Avrupalı olmayanların gerilik nedenleri onların vahşi olmaları, atalara tapmaları, medenileşememeleri, günahkârlıkları, kara büyü yapmaları, vampirlikleri ve baş belası insanlar olmalarıdır.[17] Bu temellendirmelere bağlı olarak sömürgecilik meşrulaştırılmıştır. Bu meşruluk temelinden şu çıkarım yapılmıştır: "Beyaz adamın omuzunda taşıdığı yük dünyayı uygarlaştırmaktır."[18] Sömürgeciliği destekleyen yayılma teorisinin kökleri 16. ile 17. yüzyıllara gitmekle birlikte 19. yüzyılda bilimsel bir teori halini

17 J. M. Blaut, *The colonizer's model of the world*, Londra 1993: 14-16.
18 Marc Ferro, *Sömürgecilik Tarihi*, çev. M. Cedden, Ankara 2002: 50.

almıştır.[19] Bu anlayış 20. yüzyılda bütün dünya tarafından farklı nedenlerle büyük ölçüde benimsenmiştir.

Modern dönemde tarihçiliğin temel konularından biri de *ulusçuluktur*. Temel değer olarak kabul edilmiş bütün diğer değerler ulus anlayışına göre biçimlendirilmiştir. Toplumsal kimliğin tanımlanması ulus üzerinden yapılarak toplumların kendilik bilincinde ulus merkezi bir konuma sokulmuştur. Ayrıca ulusçuluk vurgusu iktisadi gelişmeyi tetiklemiş ve siyasi birliğin güçlenmesini sağlamıştır. Tarihçilik de ulusçuluk değerinden hareket ettiğinden kendi ulusunu yüceltmek ve diğer ulusları değersizleştirmek ve ortadan kaldırmak tarihsel bir gerçeklik olarak benimsenmiştir. Tarihin oyuncularının uluslar olduğu kabul edildiğinden ulusların birbirleriyle mücadelesinin tarihin ilerlemesini sağladığı görüşü yaygın olarak benimsenmiştir. Ulus güçlendikçe tarihin ilerlemesine daha büyük katkılar sağlamaktadır. Ulusçuluğun sonuçlarından biri nasyonal sosyalizm olurken diğeri uluslarla birlikte yaşayan etnik ve inanç grupları ile kabilelerin asimilasyonudur. Öte yandan *gelişmiş* ulusların dünya çapında yürüttükleri iktisadi ve siyasi rekabetler gelişmemiş ulusların iktisadi kaynaklarını tüketerek, onları fakirleştirerek, gelir dağılımında uçurumlar oluşturarak, siyasi birliklerini zayıflatarak onları sömürgeleştirmiştir. Gelişmemiş uluslarda ulusçuluk gelişmişlere bağlanarak onlara benzemek ve onlar aracılığıyla gelişmeyi ummak şeklinde yorumlanmıştır. Bir bakıma sömürülmeyi gönüllü olarak istemektedirler. Ulusların birbirleriyle ilişkilerinde devletler temel kurum olarak süreçleri yönetmektedir.

Tarihin ilerleme, ulusçuluk ve Avrupa merkezci sunumunun sonuçlarından biri de Avrupa dışı toplumların genellikle *tarihsiz* oldukları iddiasıdır.[20] Bir toplumun tarihsiz olmasının anlamı Avrupalılar ayarında insan olmamalarıdır. Yani Avrupa dışı toplumlar özellikle de yabani kabileler insanımsı yaratıklar şeklinde görülmüştür. Bu acımasız yargılardan kurtulmak için Avrupa dışı toplumların tarihçileri modernlik adı altında öğretilen değerlerden hareketle kendi tarihlerini ulusçu bir anlayışla Avrupa tarihine iliştirmeye çalışmışlardır.

Modern tarih düşüncesinin en önemli sorunlarından biri de *ilerleme* an-

19 Blaut, *Age*., 18.

20 G.W.F. Hegel, *The philosophy of history*, Çev. J. Sibree, New York 1956: 106; Oswald Spengler, *The decline of the west*, Çev. C.F. Atkinson, New York 1952: I, 11; Claude Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, Çev. T. Yücel, İstanbul 1984: 249, 250.

layışıdır. İlerleme düşüncesi Hint, Çin, Yunan, Roma, Hıristiyan Avrupa, Modern Batı Avrupa şeklinde sıralanan medeniyetlerin insanlık (dünya) tarihini oluşturduğu kabulüne dayanır. Sıralama Tanrı, doğa ya da benzer bir ilke tarafından belirlenmekte insanlık için iyi olan belli bir gayeye doğru doğa yasaları gibi yasalarla zorunlu olarak gitmektedir. Başka bir deyişle gayeye yasaya dayalı zorunluluk nedeniyle ulaşılacaktır. Başka türlü olması mümkün değildir. Söz konusu gaye dinlerin sunduğu gibi ölüm sonrasında değil insanlar tarafından yeryüzünde yaşanacaktır. Modern Avrupa'da gerçekleşen bütün olaylar, icatlar, keşifler, gelişmeler gayeye giden yolda zorunlulukla ortaya çıkan tarihsel gerçekliklerdir. Tarih metafizikleri tarafından ortaya konulan bu anlayışın bir başka temel vurgusu da yeni olan her şeyin eskilerden daha iyi olduğudur. Modern Batı Avrupa ulusları kendilerini ilerlemeyi gerçekleştiren unsurlar olarak gördüklerinden toplumları ileri ve geri şeklinde bir hiyerarşiye tabi tutmuşlardır. Sömürgecilik ve sanayi devrimiyle güçlenip zenginleşen Batılı toplumlar kabileleri ve iktisadi ve siyasi açılardan zayıf olan toplumları ticaret, siyaset, din ve savaş gibi unsurlarla ezdikçe kendilerinin onlardan üstün olduklarına inanmışlardır. Ötekilerin geri olması ve kendilerinin üstün olmasını sağlayan değerler ötekilerin yok edilmesini meşru hale getirmiştir. Batılı düşünürler toplumların iktisadi ve siyasi şartlarına bağlı olarak uygulanan hiyerarşiyi tarihsel yasa olarak kabul etmişler ve teorik olarak temellendirmeye çalışmışlardır.

Avrupa merkezcilik, ulusçuluk, ilerleme anlayışları *insanlık tarihi* (dünya tarihi) anlayışının omurgasını oluşturmuştur. İlerleme değeri ve ilerlemenin temellendirme şekli olan medeniyetlerin sıralanması dünya tarihi şeklinde sunulmuştur. Sıralanan medeniyetlerin içerikleri de büyük ölçüde siyasi ve dini olaylarla anlatılmış, insanlığın ürettiği şeylere değinilmiştir. İnsan olmayı gerçekleştiren dolayısıyla bütün insanlarda ortak olan değerler yerine uluslar ve medeniyetler üzerinden insanlık tarihi yazılmıştır. Dünyanın büyük bir kısmı yok sayılmıştır. Dünyayı Avrupa merkezci bir tarihle anlatmak onu çarpıtmaktan başka bir sonuç vermemiştir. İnsanlık tarihi anlayışı birleştiricilik yerine ayırıcı, aşağılayıcı ve yok edicilik temeline oturtulmuştur. İnsanlık tarihi anlayışının bütün çarpıklığına rağmen tarihsel sürecin bir sonucu olarak dünyanın siyasi ve iktisadi değerler çerçevesinde bütünleşmeye yönelmesi ve küresellik adı altında yeni biçime dönüşmesi önemlidir.

Modern tarih düşüncesinde yer alan çeşitli değerler istenmeyen sonuçlar vermiştir. İnsanlığı toplumlara bölerek belli bir hiyerarşiyle değerlendir-

meleri insanlık tarihi düşüncesini anlamsızlaştırmış ve değersizleştirmiştir. Öne çıkarılan değerlerin felsefi temellerinden uzaklaşarak kullanılması önemli çelişkiler oluşturmuştur. Özgürlük modern felsefede bütün insanlar için geçerli olan bir değer olarak tanımlanmıştır. Ancak özgürlüğün iktisadi siyasi imkânlarla ilişkisi çok büyük eşitsizlikler yaratmış ve özgürlük sömürgeciliğin araçlarından biri haline getirilmiştir. Çok sayıda değer, kullanımda anlamların dışında yorumlanarak olumsuz sonuçların nedenine dönüşmüştür. Çok sayıda düşünür de bu çelişkileri makul görmüştür. Bütün bunlara rağmen tarih düşüncesi içerik açısından kendi tarihinin en geniş boyutlarına ulaşmıştır. Bu birikim yeni değerler ve yaklaşım tarzlarıyla yeniden değerlendirilmelidir.

IV. Yeni Tarih Düşüncesi

20. yüzyıldaki bilimsel, iktisadi ve siyasi gelişmeler bütün değer sistemlerinin, kurumların, ilkelerin, geleneklerin eleştiriden geçirilmesini gerektirmektedir. Başka bir deyişle modern evren tasavvurunun tüm değer ve kurumlarını eleştirecek zihinsel süreçler oluşmalıdır. Tarihsel bir gerçeklik olarak dünyanın bütününü yönlendiren küresellik, yarattığı sorunlar ile insanlığı taşıyacağı hedefler göz önüne alınarak sorgulanmalıdır. Felsefi sorgulama gereği küreselleşmeyi meydana getiren modernliğin dayandığı değerler ve kurumlar öncelikle incelenmelidir. Eleştirel düşünce eksik ve yanlışları işaret ederken aynı zamanda sorunların giderilmesinde kullanılacak düşünceleri üretmektir. Bu bağlamda küresel dönemde tarih düşüncesinin yeniden yapılanması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Tarih düşüncesi başından beri insanın tarihin başoyuncusu olduğunu doğrudan ya da dolaylı olarak varsaymıştır. Bütün tarih insanın kendi başına gerçekleştirdiği çok uzun bir süreç olarak gözükmektedir. Tarih düşüncesi her topluluk ve toplum tarafından kendileri için üretildiğinden topluluk ve toplumlar insan olma durumunu da kendileri için benimsemiş diğer topluluk ve toplumları insanımsı yaratıklar olarak görmüşlerdir. Bu yaklaşım tarzı tarih düşüncesindeki en sorunlu noktadır. Bu sorundan kurtulabilmenin yolu şu soruyu felsefi bir temelde cevaplamayı gerektirmektedir: *İnsan olmak açısından insanın değeri nedir*? Bu soru her zaman ait olduğumuz değerler ve kurumlar açısından cevaplandırılmıştır ve cevaplandırılmaya devam edilmektedir. Verilen cevapların tamamına yakını ayrımcı bir temele dayandırılmıştır. Toplumsal önyargılarla da beslenerek hem bireyler arasın-

da hem de toplumlar arasında başkalarını küçümseyici tavırlar her dönemde ve her toplumda baskın bir karakter olmuştur. Sorunun cevabı biyolojik temelde verildiğinde deri renklerini, kafatası biçimlerini önemseyenler bir kenara bırakılırsa genel geçer bir sonuç elde edilmekte ve aşağılayıcı tavırlar en aza inmiş olmaktadır.

Kültürel bir varlık olarak insan kavramını ayırım yapmadan kullanmak ancak *ahlak*la mümkün olmaktadır. Çünkü ahlak insanın nereli olduğuyla, zenginlik ya da fakirliğiyle, benimsediği inancıyla, hangi dili konuştuğuyla, hangi siyasi görüşü desteklediğiyle, hangi devletin vatandaşı olduğuyla ilgilenmez. Ahlak insanın birey olarak taşıdığı niteliklerine göre değil kültürel bir varlık olarak sahip olduğu niteliklerle birlikte insan olmasını esas alır. Ahlak bütün insanların sahip olduğu nitelikler ne olursa olsun birbirleriyle ilişkilerinde *eşit* olduğunu kabul etmektedir. Ahlaktaki bir başka özellik bireyler olarak başkalarına karşı sorumluluğumuzun olduğunu bildirmesidir. İnsan olmak başka insanların varlığına bağlıysa ve insan olmanın sürekliliği toplu halde yaşamakla mümkünse başkalarıyla ilişkilerde *sorumluluk* temel değer olmaktadır. İnsan olmanın ne demek olduğu kendilik bilinciyle ortaya çıkmaktadır. Kendilik bilincinin ilk ayağı tarihsel olarak insan olmanın ne demek olduğunu içerirken ikinci ayak insanın şimdisindeki sorunlarıyla uğraşmak ve geleceğini en iyi şekilde kurmak amacına yöneliktir. Şimdi ve geleceğe ilişkin bilinçli eylem sorumluluk temelinde anlam kazanmaktadır.

İnsan olmak açısından insanın değeri nedir? sorusu ile bu sorunun ahlak temelli açıklaması tarih düşüncesinin ilkeleri arasına konduğunda yapı önemli ölçüde değişecektir. Tarihçilik toplumların üstünlüklerini, kötülüklerini, savaşçılıklarını, zenginliklerini yarıştırma sahası olmaktan çıkıp insan olmayı gerçekleştiren unsurların nasıl üretildikleri, geliştirildikleri, yayıldıkları gibi konuları araştıracaktır. Tarih düşüncesinde ahlak temelli değerler yer aldığında *İnsanlık Tarihi*nin içeriği aşağıdaki gibi oluşabilir:

Giriş'te insanlık tarihinin ne tür ilkeler üzerine oturtulduğu belirtilmeli ve tarihsel süreçlerin nasıl gerçekleştiği incelenmelidir. *Kültürleşme* başlıklı ilk kısım evrenin, dünyanın ve insanın oluşum süreçleriyle başlamalıdır. Aklın kültürü nasıl ürettiği ve kültürel yapının nasıl oluştuğu, kültürel yapıdaki temel değer ile kurumların nasıl oluştukları ve görevlerinin neler olduğu bölümler halinde açıklanmalıdır. Kısmın sonunda, incelenen unsurları kendinde barındıran kabilenin yapısı yer almalıdır. Ayrıca insanlar arasındaki gerilimlerin ve kötülüklerin nedenleri ve şartları değerlendirilmelidir.

Medeniyetleşme başlıklı ikinci kısımda ilk devrim olan tarımın başlamasına bağlı olarak gelişen şehirleşme, tapınak, yazı, astronomi gibi alanlar incelenir. Devletin ortaya çıkış şartları ile özellikleri üzerinde durulur. Zanaatlar, iktisat, siyaset, din, bilim, sanat, ahlak, dil, düşünce gibi yapılar süreçleriyle birlikte araştırılır ve sahip oldukları temel ilkeler belirlenir. *Toplumlar* başlıklı üçüncü kısımda tarihin malzemesini veren ve onun işleyişini sağlayan toplumlar yer alır. Toplum olma şartları, ihtiyaçlarını giderme yolları, sorunlarını çözme tarzları, birbirleriyle ortaklıkları ile farklılıkları, hangi tür ilişkiler içinde oldukları, her toplumun kimliğini oluşturan unsurlar araştırılır. Toplumların birbirlerine hâkim olma istekleri sorgulanır ve bu isteğin gerekçeleri tartışılır. *Küresel Dünya* başlıklı dördüncü kısımda modern dönemi, dijital devrimle devam eden sanayi devrim sürecinde gerçekleşen değer ve kurumlarıyla sorgulayıp gelinen noktaların erdemlerinin ve sorunlarının dökümü yapılır. Buradan hareketle gelecek hakkında çeşitli tahminlerde bulunulur.

İnsanlık Tarihi taslağında amaçlanan şey insanlık tarihini insan olmayı gerçekleştiren değer ve kurumlar temelinde oluşturmaktır. Temel değerler ile kurumların hareket noktalarını oluşturduğu insanlık tarihi haritasını çizmek mümkündür. İnsanlık tarihi adalet, hukuk, doğruluk, eşitlik, yardım, zorbalık, zenginlik, güzellik, bölüşme, ortaklık, üretim, inanç, sorun çözme becerisi, düşmanlıklar, birlikte yaşamayı iyileştirip güzelleştiren değerlerle, yaşamayı çekilmez hale getiren davranışların tarihleri olarak yazıldığında insan anlayışı büyük ölçüde değişecek ve çok daha olumlu bir resim ortaya çıkacaktır. Öte yandan yeni insanlık tarihi insanların kültür ve toplum olarak bölünmelerinin onlara üstün bir kimlik vermediğini göstereceğinden modern dünya tarihi anlayışının yarattığı sorunları ortadan kaldıracaktır. Toplumların iktisadi, siyasi ve askeri üstünlüklerinin geçici olduğu, on yıllar içinde üstünlüklerin bir başka topluma geçtiği gerçeğiyle karşılaşacak insanların şimdilik geçerli olan bu durumdan genel geçer bir yorum yapmalarının önü kesilecektir.

Bütün kültürleri kucaklamak ve yazılan insanlık tarihinde onların herbirine yer vermek elbette imkânsızdır. İnsanlık tarihini oluşturan değer ve kurumların temellendirilmesi farklı toplum ve medeniyetlerden alınan malzemeyle yapılmalıdır. Baştan kabul edilen ilkeler, seçilen başlıklar ile sergilenen tavır, açıklama gücü ve kuşatıcılığı yüksek bir insanlık tarihi ortaya çıkarabilir. En azından bir medeniyet ya da Avrupa merkezli dünya tarihi-

nin çarpıklıklarından kurtulma yolu açılır. Söz konusu tarih anlayışı ilkeler, değerler, düşünceler ve inançlara yer vereceğinden felsefi bir yapı ortaya çıkacaktır. Kurumlar üzerinden malzemeler derleyeceğinden bilinen tarih yazıcılığı geliştirilmiş ve nesnel zemine oturmuş olacaktır.

İnsanlık tarihinin dalları olarak *toplum tarihleri* üretkenlik, sorun çözücülük, ahlaklılık ve nesnellik temeline göre biçimlenmelidir. Toplumsal tarihin üç temel kısmı şu konuları içermelidir: *Giriş*'te *İnsanlık Tarihi* ilkeleriyle toplum tarihi ilkeleri yer almalıdır. Bu ilkeler nasıl bir yol izleyeceğini ortaya koymalıdır. *Toplumsal Kimlik* başlıklı ilk kısımda toplumsal kimliğin dil, inanç, iktisat, siyaset, devlet, kabile, farklı etnik ve dinsel unsurlar, farklı toplumlardan gelen unsurlar gibi çok sayıda öğenin birleşmesiyle oluştuğu gösterilmelidir. Toplumsal kimliğin farklı toplumlardan gelen verilerle tarihsel süreçte oluştuğu ve kimlik oluşumunun devam ettiği vurgulanmalıdır. Ayrıca başka toplumların kimliklerinin de aynı şekilde oluştuğu gösterilmelidir. Ortaya çıkan tarihsel kimlik bir üstünlük olarak değil farklılık olarak anlaşılmalı ve insanlık tarihinin zenginliği olarak benimsenip sergilenmelidir. *Toplumsal Süreç* başlıklı ikinci kısımda toplumsal değerler, kurumlar, zanaatlar, sanatlar, savaşlar, inançlar, gelenekler ve düşünce tarihleri anlatılmalıdır. Bu alanlara ilişkin açıklamalar yapılırken başka toplumların nasıl bir yol izledikleri de karşılaştırma amacıyla verilmelidir. *Sorunlar* başlıklı üçüncü kısım da şimdiki döneme ve geleceğe ayrılmalı, ele alınan konularda durum tahlil edilmeli ve gelecekte nasıl bir seyir takip edebileceği üzerinde durulmalıdır. Çeşitli verileri kullanarak geleceğe ilişkin tutarlı tahminlerde bulunulmalıdır.

Ulus tarihleri dünya tarihinin merkezi olmaktan çıkarılmalıdır. Kullanımında ve yarattığı sorunlar nedeniyle ırkçılıkla sınırları belirsizleşen ulus kavramı yerine toplum kavramı kullanılmalıdır. Toplum kavramı önceki paragrafta kimlikle ilgili söylenenler çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Sadece dil ya da sadece inanç bir toplumun kimliğini hiçbir zaman verememiştir ve şimdide de hiçbir şekilde verememektedir. Toplum devlet temelli olduğundan ve devlet de yayılmacı özellikleri nedeniyle farklı etnik ve dini grupları içinde barındırdığından saf bir dil ve saf bir inanç kalmamıştır. Dünyadaki bölgelere göre baskın diller ve inançlar vardır. Ancak bunlar siyasi sınırlarla bölündüklerinden toplumlar karmaşıklıklarını devam ettirmektedir. Küreselleşen dünyada devletlerin yetkileri uluslararası örgütler karşısında gerilerken ulus ve inanç temelli kimliklerin nasıl savunulacağı

da tartışmanın bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Bireysel ve toplumsal kimlikler ile bunları oluşturan bilinç durumu insan olmanın kaçınılmaz şartlarıdır. Bununla birlikte insan olmak açısından kimsenin kimseden farkı yoktur. İnsan olmak bütün değerlerin temelini oluşturmaktadır. Bireysel ve toplumsal kimlikler insan olmayı gerçekleştiren temel değer ile kurumlarla anlam kazanmaktadır. Şöyle ki toplumun dili hem toplumun hem de topluma ait kişilerin kimliğinde en etkili unsurdur. Ama bütün topluluk ve toplumların ve bunlara mensup bireylerin konuştukları diller vardır. Değer ve işlev açısından birbirlerinden farkları yoktur. Çince konuşmakla, Leh dilinde konuşmak kimlik açısından bir üstünlük sağlamamakta sadece toplumların birbirlerinden farklı olduklarını göstermektedir. Bireysel ve toplumsal kimlikler korunmalı ve geliştirilmelidir. Ancak hiçbir birey ya da topluma diğerlerinden daha üstün olduklarını ileri sürecek tarihsel bir temel verilmemelidir.

Yeni tarih düşüncesi insanlık tarihinin şimdisinde ortaya çıkan geleceği de belirleyecek ve insanlığı etkileyen gerçekliklere göre yapılandırılmalıdır. Yeni tarih düşüncesinde sağlıklı yaşamanın maddi şartları, bireyin kendini ifade ederken kullanacağı değerlerin ayrımcılık değil de birleştiricilik temeline dayanması, toplumların birbirleriyle denkliğini oluşturup destekleyecek değerler yer almalıdır. Eğer tarihçilik, olguları, siyasi, iktisadi ve dini değerler üzerinden değil de ahlaki değerler üzerinden yorumlarsa olumlu gelişmelerin malzemesi hazırlanmış olur. Benzer şekilde tarih metafiziği insanlık tarihindeki anlamı siyasi, dini, iktisadi bir temelde değil de insan olmak ve ahlaklılık üzerinden kurarsa, gerçek anlamında bir insanlık düşüncesine ulaşma imkânı ortaya çıkacaktır. Tarihçilik ve tarih metafiziği aracılığıyla gerçekleşecek yeni durumların siyasi, iktisadi ve dini değerleri de dönüştürebileceği umut edilmelidir.

Tarihsel Olay*

HAYDEN WHITE

Hakikat sürecinin başlaması için bir şey olması gerekir. Halihazırda varolan –mevcut haliyle bilgi– tekrardan başka bir şey üretmez. Bir hakikatin yeni ilan edilmesi için bir *bütünleyiciye* ihtiyaç vardır. Bu bütünleyici ise tamamen şans eseri ortaya çıkar. Öngörülemez ve hesap edilemez. Aşkındır. Ben buna olay diyorum. Bir hakikat bu vesileyle tüm tazeliğiyle ortaya çıkar. Çünkü bütünleyici tekrarın önünde engel teşkil eder.

Badiou

Bir Afrikalı-Amerikalı ile bir kadının Amerikan Başkanlığı için rekabet edeceği günü göreceğim hiç aklıma gelmezdi... Bu bir başkasının tecrübe ettiği bir tarih dilimi değildir. Bunu biz yaşıyoruz.

Hillary Clinton

Önemli bir eylemde bulunmanın eşiğindeyiz. Tarih yazabiliriz. ... Çok uzun zamandan beri ilk kez tüm renklerden insanların tabanını oluşturduğu bir halk hareketi başlatarak tarih yazabiliriz.

Barack Obama

* Bu makale daha önce "The historical event", *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, 19/2, 2008: 9-34 künyesi ile yayımlanmıştır.

1

Anaakım tarihsel çalışmalar etrafında dönen güncel tartışmalar (tarihin dışında yer almaktansa) "tarihe ait olma" ya da (bir tarihe sahip olmamaktansa) "bir tarihi olma" özelliklerinin, topluluk kimliği üzerine yapılan bazı güncel çalışmalarda oldukça dikkate alınan değerler olduklarını ortaya çıkarmıştır. Tarih dışında bırakıldıklarını iddia eden topluluklar, tarihi ve kimin ya da neyin tarih kapsamına alınacağına karar verme konusunda kendini otorite ilan eden ve buna dayanarak kimin ya da neyin tamamıyla insanlığa ait olarak kabul göreceğini belirleyen baskın toplulukların mülkü olarak görülmektedir. Tarihe ait olmakla (yani medeni olmakla) ya da bir tarihe sahip olmakla (yani hayali bir aile şeceresi değil de gerçek bir tarihe sahip olmakla) gurur duyan bu topluluklar arasında bile uzun zamandır tarihin galipler tarafından ve onların lehine yazılmakta olduğu ve bunun sonucunda da tarih yazımının sindirilmiş olan toplulukların üzerindeki baskıyı, onları tarihsel geçmişlerinden ve dolayısıyla kimliklerinden mahrum bırakarak iki katına çıkarmaya yarayan ideolojik bir silah olduğu düşünülmektedir.

"Tarih"in "hakikaten" insanlığa ait olan her şeyin içinde ve ondan bir parça ve evrensel bir süreç ya da bir etkileşim (entropi ya da yerçekimi gibi) olduğu uzun süredir iddia edile gelse de "tarih"in kendisi göstermektedir ki "tarih" Batı'da eğitimlilere hitap eden bir bilim olarak icat ve imal edilmiştir. Esasen Batılıdır, aristokratiktir, ırka, cins(iyet)e ve sınıfa ilişkin peşin hükümlere dayanır ve başka kültürlere uygulanabilirlik açısından Hıristiyanlık ya da kapitalizmden daha "kapsayıcı" değildir. Bu nedenle, "tarih"i ona dahil veya ait olmaya çabalayanlar için pahada ve faydada büyük bir "armağan" olarak görmek yanıltıcı olabilir. Tarihsel olayın doğası anlamı ve söylemsel işlevini işte bu sorunsal bağlamında ele almayı umut ediyorum.

"Tarih" terimiyle hiç şüphesiz ki "geçmiş"i ancak aynı zamanda daha fazlasını da kast ettiğimi vurgulamak isterim. Her bireyin ve topluluğun bir tür ırsi ve kültürel bir mirasa sahip oldukları için bir geçmişi vardır. Ancak ırsi ve kültürel mirastan mürekkep bir geçmiş tarihsel geçmiş ile aynı şey değildir. Modernitenin son demleri olan bizim zamanımızda belli bir türden

1 Adam Nagourney, "Race and gender are issues in tense day for democrats", *New York Times* 14 Ocak 2008. http://www.nytimes.com/2008/01/14/us/politics/14campaign.html?%20scp=2&sq=January+14%2C+2008+Obama&st=nyt&_r=0

ve bir hükmü olan kanıtlar öne sürülerek gerçekten vuku bulmuş olduğu tespit edilmediği müddetçe sanal tarih olarak kabul edilen hadiseleri araştıran meslekten ya da şu veya bu şekilde toplumda söz sahibi olan araştırmacılar tarafından özellikle tarihsel olan bir geçmiş yaratılmaktadır. Bu tarihsel geçmiş, insanoğlunun geçmişindeki olayların arasından, belli zaman ve mekânda olmuş olduğu tespit edilebilen ve bir topluluğun zaman içerisindeki diyakronik olarak düzenlenmiş olan kendini inşa tutanakları ile uyum arzeden belli kümelerin seçilmesiyle inşa edilen bir yapıdır.

Michael Oakshott'ın öne sürdüğü gibi bu tarihsel geçmiş çoğumuzun hafıza, hayal gücü, bilgi kırıntıları, formüller ve ezbere yaptığımız şeyler ve de Amerikan başkanlığına hazırlanmaktan tutun da bir savaş siyasetine ya da iktisatla ilgili tehlikeli bir adıma onay vermeye, bir parti kurmaya ya da bir hukuk davası üzerinde tartışmaya kadar çok çeşitli faaliyetlerin gerçekleştirilebilmesi için gün içerisinde faydalandığımız "tarih" ile ilgili belli belirsiz düşünceler biçiminde zihinlerimizde taşımakta olduğumuz "hemen uygulanabilir/pratik geçmiş"ten oldukça farklıdır. Tarihsel geçmiş yalnızca geçmiş üzerine araştırmalar yapan meslekten tarihçiler tarafından ve çoğunlukla da toplumun geneline değil birbirlerine hitaben yazılmış olan makalelerde ve kitaplarda mevcuttur. Bu tarihsel geçmiş, meslekten tarihçilerin kanaatine (*doxa*) göre kendi içinde bir son olarak yapılandırılmıştır. Ayrıca varsa da uygulamada çok kısıtlı faydalara sahiptir ve sıradan halkın "şimdi" olarak kabul ettiği şeyin anlaşılmasına yalnızca asgari düzeyde katkı sağlar. Meslekten tarihsel çalışmaların, bir yandan gittikçe daha bilimsel hale gelirken diğer yandan gerçek siyasi yaşamın içindeki tarihçi olmayan kesimi eğitme geleneği de dahil olmak üzere herhangi bir pratik amaca katkıda bulunmaktan gittikçe uzaklaşıyor olması ironiktir. Modern tarihsel çalışmalar esasen amaç ve yöntem bakımından akıl yürütmeye dayalıdır *(dianoetic)* ve bu çalışmaların eylemsel değil düşünsel boyutu ön plana çıkar. Modern tarihsel çalışmalarda, meslekten tarihçiler arasında o anda revaçta olan teknikler ve süreçler vasıtasıyla araştırılmaya müsait olan her türlü hadise tarihsel olay tanımına girer. Bu türden bir olay belli bir toplumun veya farklı bir oluşumun pratik hayatında tezahür edebilir. Ancak "tarihsel" bir olay olarak kabul edildiği ölçüde uygulamaya yönelik olarak kullanılabilecek geçmiş olaylar tasnifinin dışına itilip onu şu ana ve pratik amaçlara yönelik bir araç ya da vasıta olmaktan çıkarıp salt bir düşün nesnesine dönüştüren şey "tarihsel geçmişe" dahil edilir.

Herodot'tan bu yana ne tür olayların meşru olarak "tarihsel" kabul edilebileceğine, olayların hangi düzlemde ve ne tür kanıtlara dayanarak olgu olarak tayin edilebileceğine ve belli bir tarihsel olgular bütününe dair belli bir tarihsel kaydın diğer tarihsel kayıtlar ve olgular ile nasıl bağlantılandırılabileceğine karar vermek için gelenekler, kurallar ve süreçler varolagelmiştir. Modernitede tarihsel olaylar "doğal" olaylar sınıfına dahil edilir. Fakat tür olarak "doğaüstü" olayların karşıtı olarak ele alınır. Dolayısıyla tarihsel kayıtlar da anlatılarla aktarılabilen süreçler[2] sınıfının içerisinde yer alır fakat "söylence" olarak nitelenen anlatıların ya da her tür "kurgu"nun karşıtı olarak düşünülür.

Batı tarzı tarih ideolojisine[3] göre "tarih" belli bir zaman ve mekânda vücut bulmuştur. O zaman ve mekânda yaşamakta olan halklar tarafından geliştirilmiştir. Zamanda ve uzamda Batı medeniyetinin yayılması ile birlikte yayılmıştır ve işte tam da dünyanın geri kalanına doğru bu yayılmanın nasıl gerçekleştiğinin hikâyesi olarak anlatılmaktadır. "Modern" (ki bizzat bir Batı kavramı ve bir toplumsal varoluş biçimidir) tarih yapıcıları elbette ki "tarihsel" kavramını Batı'ya has bir ideoloji olarak kültürel özgüllüğünden sıyırdıklarını ve onu "toplumsal" (*soft*) ama yine de evrensel bir bilim olarak inşa ettiklerini vurgulamaktadırlar. Ancak belli bir kültür, modern bir doğa bilimini illa ki hâkim geleneksel değerlerinden ve kurumlarından sıyrılması gerekmeksizin benimseyebilecekken Batılı olmayan kültürlerin, "tarih"i geleneksel kültürel yüklerininin çoğunu boşaltmaksızın –Batılı olmayan geleneksel kültürlerin Hıristiyanlık ya da kapitalizmi, hiç de "tarihsel" bir tarafı olmayan bir geçmişle olan farazi bağlantılarına dayanan farklı kimliklerini kaybetmeksizin benimseyebileceklerinden daha fazla benimseyip benimseyemeyecekleri su götürür bir meseledir.

Bu nedenle "tarih" ya da tarih gibi görünen şey son iki bin yılın büyük bir bölümünde diğer kültürler kendi geçmişleri ile "tarihsel" yönteme bazen

2 Ya da teatral usüller. Bununla kastettiğim, insanlar ile diğer gerçek ya da hayali varlıklar, güçler ve benzerleri arasındaki çatışmayı konu edinen, sonunda ya da çözülme bölümünde çatışmaya sebep olan eylemin aydınlatılabildiği ancak bütün bir süreç boyunca herhangi bir noktada öngörülebilmesi hiçbir şekilde mümkün olmayan anlatı usulleridir. Batı piyeslerinin başlıca türlerindeki konu tipleri gerçek tarihteki karşıt oluşumların birer modelidir. Bu bir kurgusallaştırma biçiminde olmaz. Ancak Batı toplumları gibi "bir tarihe" sahip olan türden toplumlarda bu piyeslerde betimlenen çatışmaların meydana gelme ihtimali olduğu için modeldirler.

3 "Tarih ideolojisi" ile tarihin yalnızca geçmiş ile şimdi arasındaki ilişkiye dair bir bilim olmadığı ama onun aynı zamanda insanlığın zaman içerisinde kendini inşa etme biçimlerinin ifşasına benzersiz bir biçimde uygun düştüğünü benimseyen görüşü kastediyorum.

benzer ancak nihayetinde ondan çok uzak olan yöntemlerle bağlantı kurmayı seçmiş iken Batı'da mevcut olan bir *yapı* ve değer olagelmiştir.[4] İşte bu ve elbette birtakım başka sebeplerledir ki yakın geçmişte Batı'da ve diğer yerlerde bilimsel disiplinlerde bulunanlardan ziyade genellikle ideolojilerde, söylencelerde ve dinlerde bulunan anlam belirsizliklerinin teşhisine yönelik olarak tarih *kuramları* geliştirilmiştir. Diğer bir deyişle son zamanlarda tıpkı "insanoğlu", "ırk", "cinsiyet", "literatür", "toplum" ve Batı hümanizminin diğer ana dayanak noktalarına yapıldığı gibi tarihe de "yapısöküm" uygulama çabası vardır. Elbette ki dışarıda bırakılmış ve madun topluluklar en az kendilerine baskı uygulayanlar kadar "tarihe ait" ya da onlarınkine benzer biçimde kendi kimliklerini temellendiren "kendi tarihlerine sahip" olma iddialarını engellemek üzere tasarlanmış başka bir taktik daha olarak gördükleri bu tarz bir tarih kuramsallaştırmasına karşı çıktılar.

Yine de tarih kuramı (tarihbilimsel kuramlara ya da tarihsel bilginin doğası ve kullanımı üzerine kuramsal düşüncelere karşı olarak) Batı kültürünün içerisinde tarihsel çalışmaların evriminde belli bir noktada profesyonelleştirildiği, akademik hale getirildiği ve (modern) bir bilim olma konusunda hak iddia etmeye başladığı noktada gelişmiştir.[5] Kuram olmaksızın modern anlamda bilim olamaz ve gerçekten de belli bir alandaki bilimsel bir faaliyetin "kuramsal" ve "uygulamalı" boyutlara ayrılabiliyor olması onun modern olduğunun göstergesidir. Gelişimindeki bu noktanın

4 Aynısı Batı'daki tarihsel süreçleri sunmanın diğer iki yöntemi olan yıllık yöntemi (salname) ile günlük yöntemi (vakayiname) için de söylenebilir. Bu türler esasen tarihbilimsel motifleri öne çıkarabilir ancak kümülatif bir biçimde bir tarihin oluşturulması için gerekli olan yapıyı meydana getirmezler. Bkz. Hayden White, "The value of narrativity in the representation of reality", *The content of the form: narrative discourse and historical representation*, Baltimore 1987, s. 1–25. "Tarihsel geçmiş"in farklı sunum biçimleri için Goody tarafından geliştirilmiş olan argümanlara bakınız. Goody bu başlığın "tarihin Batı tarafından üstlenilmesi" anlamına geldiğini söyler. Jack Goody, *The theft of history*, Cambridge 2006, s. 1; Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge 2002 ve Marshall Sahlins, *Islands of history*, Chicago 1985.

5 Tarih tarihsel bilgi, tarihsel bilinç ve benzerleri üzerine yapılan tartışmalara biraz Heideggerci bir dil katmaya çalışıyorum. Bu nedenle tarih terimini Heidegger'in kullandığı çoklu anlamlarda kullanıyorum (bkz. Martin Heidegger, *Being and time*, çev. John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford 1962, bölüm 5, kısım 72-77). *Tarihsi (historial)* terimini "tarih benzeri" anlamında; *tarihbilim* terimini gerçek, bilim dışı, sözdebilim ya da sahte bilim olarak nitelendirilebilecek olan "tarih bilimi" anlamında; *tarih felsefesini (historiosophy)* tarih çalışmalarıyla edinilmesi gereken bilgelik anlamında; *tarihyazımı* terimini "tarih üzerine yazı yazma" vesaire hatta *historiogony*, *historionomy* anlamlarında kullanıyorum. Bu faydasız bir hareket ve bunun İngilizce söyleminde benimseneceğine dair hiç umudum yok. Çünkü birincisi fazlasıyla jargon odaklı. İkincisi belirsizliği, *tarih* teriminin gerçek bir şeye işaret ettiği söylencesinin devam ettirilmesi açısından kritik rol oynayan *tarih* teriminin ve çok çeşitli türevlerinin açıklığa kavuşturulmasına katkıda bulunabilir.

öncesinde tarihyazımsal kompozisyon "yazın" ile haşır neşir olan ya da geçmiş olayların tanıklarını etkin bir biçimde sorgulamak ya da eski belgeleri okumak için gerekli tahsile sahip olan herkes tarafından yürütülebilecek tamamen "doğal" ya da sıradan bir faaliyet olarak ele alınıyordu. Bu noktanın öncesinde özellikle de geçmişteki belli olaylara yönelik dini ya da siyasi anlamda katı olan tutum gözönünde bulundurulduğunda geçmişteki kamu işleri üzerine yapılan çalışmalardan çıkarılabilecek "anlama" dair farklılıklar akla gelebilir. Ancak bunlar daha ziyade "uygulamaya ilişkin" meseleler olduğundan "kuramsal" boyuta sahip değildi. Özellikle de tartışmalı "olguları", olası anlamlarının değerlendirilmesi işinde önemli bir başlangıç noktası olarak konumlandırma çabası gerektiği ölçüde uygulamaya dayalıydı.

Diriliş ya da *Yeniden Doğma* ya da *Kutsal Ruhun Yükselişi*'ni inançlarına dayanak olan olgular olarak alanlar için olgunun anlamla olan ilgisi sorunsalı nispeten kolayca çözülmüş haldedir. Diğer taraftan bilimsel tarihçi içinse "mucizevi" olduğu iddia edilen olaylara atfedilebilecek tek gerçeklik bunların belli zaman ve mekânda bulunan belli insanların sadece inançları gereği olduğudur. Olayların kendilerinin gerçekliklerine, tarihsel (ya da daha açık ifade etmek gerekirse tarihbilimsel) söylemde kabul edilmeyen bir tür olarak yaklaşılacaktır.

Açıktır ki son olarak bahsettiğime benzer vakalarda bilimsel tarihçiler olayların gerçekliklerine dayanak olarak sunulan kanıtların doğası ile olduğu kadar söz konusu olayların bizzat kendi doğaları ile de ilgileneceklerdir. Tarihte, ister bir doğa olayı olsun ister mucize eseri olsun aktarılan herhangi bir olayın potansiyel bir olgu olarak ele alınması gerekir. Zira henüz kanıtın evveliyatı araştırılmaya başlanmadan aktarılmış olan herhangi bir olayın imkânsız olduğunu öne sürerek saf dışı bırakmak tarihsel araştırmanın görgül (*empiricist*) ilkelerini ihlal etmek anlamına gelir. Ancak doğa olayları ile mucizevi olaylar arasındaki bu önemli ayrım tarihbilimsel söylemde olay ile olgu arasındaki ayrımın önemine işaret eder. Mucizevi bir olay doğaüstü bir gücün ve tarihten üstün bir sebebin alameti olduğundan mucizevi bir olay asla tarihsel bir olgu olarak ele alınamayacak yegâne olay türüdür.

Olay ile olgu arasındaki ayrıma dair genel kabul gören görüş "olgunun tanımlanmış bir olay olduğu" yönündedir. Burada "tanım" olayın özelliklerinin açık bir sıralanmasından ya da olaya uygun türün belirlenmesini ve genellikle de uygun bir isim verilmesini sağlayan –bir "hüküm"den– ibaret

olarak düşünülebilir.[6] Bir olay, bir olgu olarak kurulmadığı (*established*) müddetçe tarihe dahil edilemez. Buradan varabileceğimiz sonuç şudur: Olaylar olur (*happen*), olgular ise kurulur (*established*). Bir olgu (*fact*), söylev ya da yazında bir olan (*happening*) olarak yorumlanabilir ve bu anlamda bir olay (*event*) olarak algılanabilir. Ancak olgular özel türden olaylardır: Onlar söylev içinde yer alan, başka söylev olayları ve söylevin ötesinde ve dışındaki diğer tür olaylar hakkındaki olaylardır. Bu bağlamda tarihsel bir olgu diğer olgu türlerinden belli bir olayın ne zaman gereğince "tarihsel" bir olay olarak tanımlanabileceğini belirlemede kullanılan tarihsel söylemlere hâkim kurallar bakımından diğer olgu türlerinden ayrılacaktır.

Bu durumda genelde meseleye ilişkin bilgi sahibi olan insanlar tarihsel olayı tanımlamada ve tarihsel olanı yarı-olaydan, olay olarak kabul edilmeyen şeylerden, doğal, doğaüstü, hayali, asılsız ve benzeri olay türlerinden ayırmada pek zorlanmazlar. Ve genelde tarihçilerin olayların olgu olarak ya da olmuş gibi görünmekten ziyade gerçekten olmuş olarak ya da olmuş gibi aktarılmış olarak nasıl konumlandırılacağını belirlemede kullandıkları iyi ya da en azından denenmiş ve güvenilir kuralları vardır. Bu süreçlerin hiçbiri olayın laboratuvar koşullarında deneysel olarak tekrarlanmasını ya da belli bir olayın nedensel kanunlar ya da olayın dahil olabileceği olaylar sınıfına hâkim ilişkiler kapsamına sokulmasını gerektirmedikleri için bilimsel değildir. Ancak bu olaylar tarihsel bilginin M.Ö. 5. yüzyılda Antik Yunan'daki icadından bu yana katkıda bulunmayı başardığı toplumsal yaşamdaki basit kullanım şekilleri için yeterince iyidirler.

Öyleyse şunu kabul edelim: Olaylar ve ayrıca olgular vardır. Şunu da açıkça kabul edelim ki bir olay silsileleri vardır bir de gerçeklik atfedilebilecek yani tarihlendirilmiş (*dated*), mekânı belirlenmiş, tanımlanmış, sınıflandırılmış ve de "çok küçük" ya da bireysel olgular ile –"1917 Rus Devrimi" gibi

6 "Olay" ve "tarihsel olay" üzerine olan yazın çok geniştir. Tarihe ilişkin her düşüncenin, olayı tartışma konusu olarak ele alması gerekir ve tarihe ilişkin böylesi bir tartışmayı barındırmayan her türlü düşünce "tarih"in neden ibaret olduğunu anlama yolunda çok mühim bir noktayı kaçırıyor demektir. Bu konuya ilişkin kapsamlı bir özet için Pomian'ın muhteşem ancak bir sebepten çoğunlukla gözardı edilmiş olan kitabında "evento" kavramını ele aldığı kısma bakılabilir (Krzysztof Pomian, "*Enciclopedia Einaudi*", *L'Ordre du temps*, Paris 1984). "Olgu"nun "tanımlanmış bir olay" olarak kavramsallaştırılması Danto'ya aittir (Arthur Danto, *Analytical philosophy of history*, Cambridge 1965). Ayrıca bkz. Alain Badiou, *Infinite thought: truth and the return of philosophy*, çev. Oliver Feltham & Justin Clemens, Londra 2004; Paul Ricoeur, *Time and narrative*, çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, Chicago 1984: I ve Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris 1978.

"geniş kapsamlı" ya da "Rönesans" gibi "büyük" olguları tanımlayan– "molar/kitlesel" ya da makro olgular arasında ayrım yapmaya müsaade edecek kadar iyi adlandırılmış olay yapıları vardır. Bu bizim, "tarihçilerin" nesnesi olan "tarih"i oluşturan geniş bir "tarihsel olgular" yelpazesi tahayyül edebilmemizi mümkün kılar.

Ancak tarihi bu şekilde –bir olgular kümesi olarak– düşünmek olguların içeriği, göndergesi (*referent*) ya da gerekli koşulu olan o "olaylar"ın konumunun ne olacağı sorusunu doğurur.

Son zamanlarda genelde olay özelde ise tarihsel olay üzerine çok fazla tartışma vardır. Tarihyazımında Nazi soykırımının bir olay olarak konumu büyük tartışma konusudur: Nazi soykırımı tarihte benzeri olmayan bir olay mıdır/mıydı ve bu nedenle de benzer diğer olaylar ile karşılaştırılması ya da kıyaslanması mümkün değil midir? Aynı soru artık 9/11 olarak adlandırılan olay için de geçerlidir. 11 Eylül 2001'de İkiz Kuleler'e yapılan saldırı yeni bir dönemin ve dolayısıyla o ana dek hayal edilemeyen ve buna bağlı olarak da belli bir bağlam içerisine sokulabilmesi için yeni açıklama ilkelerine yönelik bir arayışı beraberinde getiren bir tarihsel olaylar sınıfına paradigma oluşturan, tamamen yepyeni bir olay mıydı? Yahut sadece ABD'de umulmadık bir hadise olduğu ortaya çıkan ve –tabii ki failleri tarafından gayet tahayyül edilebilir olduğu için– yalnızca bu bağlamda tahayyül edilemez olan bir olay mıydı?

Bu tartışmaların çoğunda vuku bulmuş bir olayın kurulması (*established*) şart değildir. Önemli olan olayın doğası, nispi yeniliği, etkisinin kapsamı, yoğunluğu ve anlamı ya da gerçekleştiği toplum hakkında neyi açığa çıkardığıdır. "Hiçbir şey asla eskisi gibi olmayacak" her iki olay için de söylenmiş bir sözdür. "Amerika'nın masumiyetinin sonu" 9/11 için söylenmiştir. "Bir daha asla" Nazi soykırımı hakkında sarfedilen sözlerden biridir.

Bu gibi tepkiler hem anlaşılırdır hem de figüratif anlamda düşünülecek olursa herkes tarafından haklı bulunan tepkiler iken bu tür tepkilerin içerisinde bariz bir biçimde bir şeyi –doğa olayı değil de– tarihsel olay yapan şeylere ilişkin nasıl bu kadar kesin fikirlerin içkin olduğu hiçbir zaman anlaşılamamıştır. Deprem ya da heyelan gibi bir doğa olayı daima algılanabilir, tahayyül edilebilir, mümkün ve bazı mahallerde de muhtemelen olagelmiş olacaktır. Böylesi olayların felakete yol açan sonuçları bu tür bir olayın, olaydan etkilenen coğrafi mahallerde meydana gelme ihtimaline karşı hazırlıksız olan insanları etkiler. Bu nedenle de böylesi olayların belli bir yerde bulunan insanlar ya da topluluklar üzerindeki etkileri gayet uygun bir biçimde

"feci", hatta "felaket" olarak tanımlanabilirse de aynı sıfatlar olayların kendisini tanımlamak için ancak figüratif/simgesel bir biçimde kullanılabilir. Doğada "felaketler" ya da "facialar" yoktur. Tarihte bu tür sıfatların meşru ya da en azından usule uygun biçimde yakıştırıldığı çok fazla olay olması bize bilimsel olma çabalarına rağmen "tarih"in kozmosun söylenceye dayalı kavramlarına, onun içinde meydana gelen türden olaylara ve onlara ilişkin sahip olabileceğimiz türden bilgiye ne kadar mahkûm olduğuna dair ipuçları vermektedir.

Günümüzde yeni teknolojiler ve üretim ve yeniden üretim biçimleri ile mümkün hale gelen birçok diğer olay (harp hali ve sağlık gibi) binlerce yıldır neredeyse hiç değişikliğe uğramamış olarak yerli yerinde duran uygulamalar ve kurumların doğasını değiştirmiştir ve bu bir değişim öyle kökten bir biçimde olmuştur ki örneğin savaşın tarihini Taş Devri'nden düne kadar gerçekleşmiş olan sürekli gelişimini aktaran bir hikâye şeklinde yazmak imkânsız hale gelmiştir. Kitle imha silahları savaş *tarihinde* bir kuantum sıçramasına yol açmaktadır. Antibiyotikler ve genetik mühendisliği öngörülebilen gelecek için sağlığın doğasını kesinlikle değiştirmektedir. Tüm bunlar ilk adımda tarihsel değişimi mümkün kılan ilkelerin kendilerinin de değişime uğrayabileceğini ortaya koymaktadır. Ya da başka bir deyişle değişimin kendisi de değişir. Doğada olmasa bile en azından tarihte değişir. Eğer değişim değişiyorsa öyleyse olayların doğası da değişebilir.[7]

Dünyamıza bomba gibi düşüveren bizimkinden çok farklı, alternatif bir varlık sistemine ilişkin kanıt öne süren yeni bir olay *türü*nü tahayyül edebilir miyiz? Uzaylı kültürlere ilişkin fanteziler ve paralel ve zıt evrenlere ilişkin kuramlar yeni ve garip olayların meydana gelebileceği böylesi farklı mekânların varlığına dair dilek, umut ya da korkuyu yansıtırlar. Bu tür fanteziler aldatıcı görünebilir. Ancak çatışan ve karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan her biri diğeriyle *Lebensraum (yaşam alanı)* hakkı ve bütün rakiplerine hükmetmesini sağlayacak kaynaklar için yarışan toplumlar, kültürler ve ırklardan mürekkep bir süreç olarak düşünülen "tarih" algımızdan daha aldatıcı değillerdir.

Ancak yalnızca o da değil: İnsan doğasını, farklılıklarının genellikle aralarındaki tüm benzerliklerden daha çarpıcı olduğu düşünülen erken dönem ve geç dönem avatarlara ayıran geçmiş-gelecek ayrımıyla zaten tarihin ken-

7 Bkz. Hayden White, "The modernist event", *Figural realism: studies in the mimesis effect*, Baltimore 1999, s. 66–86.

disi zaman içerisindeki kökten süreksizliğe ilişkin gerektiğinden fazla kanıt içerir. Gerçekten de tarihin insanın genel yapısında, nihayetinde ortak mirasta bir çeşitliliğe değil de dönüşümlere sebep olan değişimleri tetikleyen türden olaylardan oluştuğu düşünülür. Modern teknolojinin üretebileceği türden bir olayın, onikinci yüzyılda yaşamış bir çiftçinin aşina olabileceği olaylardan ne kadar farklı olduğunu düşünün. Modern zamanlardaki belli olaylar –uzay yolculuğu, gen mühendisliği, atom silahları– daha önce mümkün olduğu düşünülen şeylerden o kadar farklıdır ki modern bir çiftçi ya da burjuva bile onları "mucize" olarak düşündükleri için hoş görülebilirler. Gerçekten de şimdiki zamanda meydana gelen belli olaylar kendilerinden önceki olaylardan o kadar farklıdır ki bazı aydınların neden "tarihin sonu"ndan ya da Marx gibi şimdiye kadar olmuş olan her şeyden neden "tarihöncesi" olarak ya da bizim daha önce tarih ve doğa olarak düşündüğümüz şeyden sıyrılıp nihayet kendi tarihine ve doğasına ulaşmış olan insanoğlunun gerçek dramına bir giriş olarak bahsetmeye kalkışmış olduklarını hemen anlayabiliriz.

Hiç şüphesiz Batı'daki tarih çalışmaları kısa süre önce süregiden bir saldırıdan kurtulmuş, "olay" kavramına dayanarak kendi ayakları üzerinde yükselmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden onyıllarda *Annales* okulunun, tarihsel olayın fetişistik doğası ve tarihsel süreçlerin hikâyelerde, masallarda ve efsanelerde görülen türden tutarlılığa sahip olduğu fikrinin söylencesel doğasına karşı açtığı savaşa ilişkin ayrıntıları tekrar etmeyeceğim. Modern(ist) tarih felsefecileri genellikle olaylara odaklanmış ve onları dramatize etmeyi uğraş edinmiş geleneksel, popüler ya da amatör tarihyazımını yapılara, uzun vadeli süreçlere *(la longue durée)* ve "yavaş akan" zamana odaklanmış olan daha bilimsel ve aydınlanmış bir tarihyazımından ayrı tutarlar. Onlara göre "olay tarihi", çökmüş bir hümanizmin hayallerini ve ilüzyonlarını beslediği ölçüde eğlenceden biraz fazla ve fanteziden biraz azdır. Aslında Fransız tarihçi Fernand Braudel olayın tarihsel araştırmadaki ağırlığını onu, tarihi bir dramaya dönüştüren ve bilimin sağladığı fikri tatmini duygusal memnuniyet ile ikame eden anlatısal (*narrativist*) tarih yaklaşımının ana dayanak noktası olarak gördüğünden azaltmaya çalışmıştır (bkz. Ricoeur, *age*.).

Sonuç olarak tarihbilimsel açıdan olay kavramı mümkün olan herhangi bir bilimsel kavramsallaştırmadansa dramatik ya da daha ziyade dramatistik olana çok daha yakındır. Tarihsel anlatılar ana konuları olarak öne

çıkardıkları olayların gerçekçi temsili olarak ortaya çıkan her türden şeyi destekleyemeyecek kadar düzgün çalışır. Doğa bilimlerinin ilgi alanına giren doğa olaylarının (ya da olaylar dizisinin) aksine gerçek tarihsel olaylar çoğunlukla başlangıçta takip etmeleri gereken süreçlere insanların ya da başka etkenlerin müdahalesi sonucunda daha rastgele ve kesintilere uğrayarak meydana gelir.

Burada olayların gerçekleştirilmesinde insan varlığının etkisine –onun güdülerine, niyetlerine, arzularına, dürtülerine– dayanarak doğa olaylarıyla tarihsel olaylar arasında ayrım yapan modernist söylemde karşımıza başka bir topografya çıkıyor. Drama tıpkı destan gibi sonlu bir sahne içinde bir eylemi bir olaylar *silsilesi* halinde ortaya koyan sözlü, imgesel, hareketli ya da yazınsal bir temsil biçimdir. Fakat destandan olayların başlangıcı, ortası ve sonu olan bir *dizi* olarak algılanmasını mümkün kılacak şekilde onlara farklı önem derecesi atfetme noktasında ayrılır. Tarihsel bir dizi her biri kendinden önce gelen olayın gerçekleşmiş ya da yerine getirilmiş hali olarak sıradaki olaya bağlı olan hareketlere ve sahnelere bölünmüştür. Ancak bu durum şu soruyu doğurur: Bir diziyi başlatan olay ile bir diziye son veren olay arasındaki fark nedir? Ya da: Tarihsel olay bir dizi içerisindeki bir kırılma noktasının göstergesi ve tarihsel sürekliliğin bir seviyesinden, safhasından ya da yönünden bir diğerine doğru *başkalaşım* noktası mıdır? Yoksa bir sürekliliğin bir safhasından bir diğerine *geçişin* bir göstergesi midir?

Alain Badiou'nun *Infinite thought*'da titizlikle özetlenmiş olan *Being and event*'inde olay üzerine yaptığı metafiziksel tartışmadan çıkarılacak çok şey vardır.[8] Badiou'ya göre vaka olan her şey varlıktır ve vaka olmayan hiçbir şey yoktur. Varlığa yeni hiçbir şey eklenemez ve bu nedenle de –varlığın bütünlüğünün dışından gelen birşeyin patlak vermesi anlamında– hiçbir olay vuku bulamaz. Ve yine de olaylar en azından gerçek dünyadaki hadiselerin gözlemcilerine ve vakanüvislerine her zaman gerçekleşiyor gibi görünür. Bu "gerçekleşiyor gibi görünme hali" bir olay olarak anlamlandırılabilir. Ancak bu olay, kendi dışındaki dünyadan ziyade bilince ait olacaktır.

8 2. Bölüm'e bakınız. Yapı-olay ilişkisi, toplumsal bilimlerde olay üzerine yürütülen çağdaş tahlillerde en çok tutulan modeldir. Bkz. *Ritual and event: interdisciplinary perspectives*, ed. Mark Franko, New York 2007; McLean'a ait "olay" olarak bilinen ve tam olarak neyin tarihsel olay olabileceği üzerine birçok tartışmayı tetikleyen, 1845'te İrlanda'da yaşanmış olan açlık ve sonrası üzerine anlatılar içeren Stuart Mclean, *The event and its terrors: Ireland, famine, modernity*, Stanford 2004 ve William H. Sewell Jr., *Logics of history: social theory and social transformation*, Chicago 2005, bölüm 7: "A theory of the event."

Peki bu tür bir olay nasıl mümkün olur? Anladığım kadarıyla Badiou olayların, varlık ile varlığa ilişkin bilgi arasında bir eşitsizlik olduğu için meydana geliyor *gibi göründüklerini* düşünüyor. Olay, varlığa dair mevcut bilgilere, varlığın o zamana kadar bilinmeyen bir yönüne ilişkin bilgi eklenmesi gerektiğinde meydana gelir. Bilince olay olarak kaydedilen şey, varlığa dair yeni keşfedilmiş olan bir gerçeğin dayatmacı doğasının bilgi sistemini uğrattığı bu "darbe (*shock*)"tur. Badiou'ya göre gerçekte yeni bir bilgi parçası yalnızca görünüşte yenidir: Bu tıpkı matematikte o ana kadar bilinmemekte olan bir asal sayının keşfi gibidir. O hep "oradaydı" (yani, sayılar evreninden başka hiçbir yerde değildi) sadece sürekli yeni asal sayılar üreten o bilgisayarda sıranın kendisine gelmesini bekliyordu. Buradan yola çıkarak tahmin edilebileceği gibi olay tıpkı son asal sayı olarak düşünülen sayının aslında sadece sondan bir önceki olduğunun ve aslında bilgisayar yeni asal sayılar çıkarmaya devam ettikçe her bir yeni asal sayıya göre derece ve önem kaybettiğini, sondan bir önceki asal sayının yeni bir asal sayı ortaya çıktığında aşağı ya da geriye doğru gittiğinin aniden farkına varılması gibidir.

Bu noktada, tüm bunların, günlük hayatta meydana gelen sıradan olayları anlamamızla pek de alakalı olmadığı ya da insan ve toplum bilimleri içerisinden çıkmış olanlar kadar "pratiğe dayalı" disiplinler ya da sağduyu/aklıselim vasıtasıyla tasarlanabileceği düşünülebilir. Ve bunun nedeni, olayın genellikle yalnızca, dünya ve dünyadaki süreçler hakkında sahip olduğumuz bilgi çerçevesinde *beklenmedik* olan bir hadiseye işaret ediyor olmasıdır.

Örneğin Paul Veyne'in "tarih"in "yörüngesel dünyası" olarak adlandırdığı yerde meydana gelen olaylara ilişkin sorulması gereken önemli soru, belli bir olayın belli bir topluluğun sahip olduğu edinilmiş bilgi sistemlerinden birine ya da bir diğerine indirgenebilir olup olmadığı ya da söz konusu olayın başka bir olayın "doğruluğu"nu tespit etme, sınıflandırma ve belirlemede etkili olduğu düşünülen sistemin gözden geçirilmesi ya da toptan terk edilmesini mi gerektirdiğidir.[9] Bu olay kavramının herhangi bir metafiziksel boyutu varsa o da "tarih"in "doğa"nın geri kalanına hâkim olan ilkeler kümesine dahil olan ancak o kümeden yavaşça farklılaşmakta olan ilkelere ya da yasalara tabi ve insanlar tarafından işgal edilmiş bir varlık alanı olarak konumuna atfedilebilir. Tabii ki bu "tarih" bilgisi dünyada yaşamış ve yaşayacak olan bütün insanları kapsamaz. Tarih bilgisi daima bölük

9 Veyne, age., s. 157.

pörçüktür, eksiktir ve kısmidir ki bu da özellikle tarihsel türden olayların meydana gelebilecek, meydana gelmeye devam edecek ve "öngörülebilen" gelecekte meydana gelmemesinin mümkün olmayacak olmasının bir sebebidir. Ancak bu noktada tarihsel olay gittikçe Badiou'nun genel anlamda varlığın bir "bütünleyici"si olarak nitelediği olay türüne benzemeye başlar. Varlığa dair bilgiyi ve dolayısıyla da o bilgiye sahip olanı onun vuku bulmasını mümkün kılan koşullar olarak düşünmeye dayalıdır. Bu, hususi olarak tarihsel olan olayların hususi olarak tarihsel türden bilgi varolmadan meydana gelemeyeceği anlamına gelir. Karşısında yeniliğini sergileyecek bir zemin ya da bağlam olmayacaktır.

Diğer taraftan bir tarihsel olayın yeni görünmesi ancak halihazırda "tarihsel" oldukları tayin edilmiş olan olaylar sınıfına doğası gereği ya da esasen ya da potansiyel olarak dahil edilebilmesi ancak aynı zamanda da o sınıf çerçevesinde ele alındığında alışılmadık bir nitelik taşıyor olması ile mümkündür. Buradan da anlaşılabileceği gibi herhangi "yeni" bir tarihsel olay tarihsel olanın hem içinde hem dışında gibi görünmektedir. "Tarihsel araştırma"nın sahneye çıktığı yer tam da bu noktadır: Amacı yeni olayın "tarih"e dahil edilip edilmeyeceği ya da başka türden bir olay olup olmadığını belirlemektir. Söz konusu olayın yeni olması illa ki tarihsel bilince henüz giriş yapmış olması anlamına gelmez. Çünkü olayın gerçekleşmiş olduğu yazıtlarda, halk edebiyatında ya da söylencelerde kayda geçmiş olabilir ve bu nedenle de yapılması gereken, olayın tarihsel gerçekliğini belirlemek, onu anlatıya dökmek ve içerisinde meydana gelmiş olduğu bağlamın yapısına ya da konfigürasyonuna uygunluğunu göstermektir. Bu duruma bir örnek hatta bir paradigma olarak "İsa'nın tarihsel olarak araştırılması" ya da kutsal kitaplarda yalnızca mucizeler gösteren biri olarak değil aynı zamanda kendisi mucizelerin en büyüğü, ölümü ve yeniden doğumu dünyayı kurtaracak olan Mesih ve Tanrı'nın vücut bulmuş hali olarak anlatılan "İsa"nın tarihsel gerçekliğini (ya da tarih dışılığını) tespit etme çabaları gösterilebilir.

Tarihsel olayların tarih fikri ve "tarihsel" tasnif bulunmadan önce meydana gelmiş olamayacağı yalnızca mantıksal bir çelişkidir. Doğru düşünen her insan bilir ki tarih fikri ve "tarihsel" tasnif bir kimsenin diğer tür olaylardan belirgin bir biçimde ayrılan olay türleri üzerine kafa yorması sonucu ortaya çıkmıştır ve dolayısıyla "tarih" terimi ve "tarihsel" tasnif anlamını bu özel olay ile bağlantılarından almaktadır. Tarih fikri ve tarihsel tasnif

varolmadan önceki bir zamanı, farklı ancak tarihsel türden olmayan birtakım olayların tanımlandığı bir zamanı hayal etmeye çalışalım. Mevcut kanıtlar doğrultusunda geçmişe yönelik bir sorgulama olarak tarih fikrinin ve bu sorgulama sonucunda geçmişte olmuş olduğu tespit edilen olayların kayda geçilmesi olarak tarih yazımının mucidi olan Yunanların bizim tarih için kullandığımız kelimenin anlamına gelen benzer bir kelimeleri olmadığı açıktır.

Bu nedenle Yunanca ‘ιστοδί (-historia-) önce yalnızca “sorgu” anlamına gelecek daha sonra ise onu üreten faaliyetin sonucunun mecaz-ı mürseli ile sorgulama sonucunda elde edilen bulgular ve bunun da ötesinde anlam genişletmesi sonucunda “(bir) geçmişte olan” –ya da buna benzer bir şey– olarak kayda geçen şeylere verilen bir ad -“the history”- haline gelecektir. Geçmişte olmuş hadiselere Yunancada τὰ γεγενημένα (ta gegenēmena) denirdi. Ancak geçmiş olaylara (ister “araştırma” yoluyla isterse devralınan gelenek sayesinde elde edilmiş olsun) ait *kayıtları* adlandırmak için kullanılan terim *logos* (ὁ λόγος) idi. Tükidides’in geçmişe yönelik sorgularında ve süreçlerinin tahlillerinde kendisinin yapmakta olduğu şeyi diğerlerinden ayırt etmek için Herodotus’u (salt) geçmişten hikâyeler anlatan biri ya da bir *logographer* (vakanüvis) olarak dışlaması bundandır.

Ve şu noktaya da dikkat edilmelidir ki *logographer* (vakanüvis) daha eski zamanlara yönelik araştırmalar yapan bir (Antonin Liakos’un deyimiyle) *archaio-logrpher*ın aksine yakın geçmişe yönelik araştırmalar yapan kişiyi tanımlamak için kullanılan bir terimdi.[10] Tükidides Atinalılarla Spartalılar arasındaki savaşların nedenlerini belirlemek için uzak geçmişten ziyade yakın geçmişi incelemiştir ve bu nedenle en az Herodotus kadar bir *logographer* olma özelliğine sahiptir. Onun incelemelerinin Herodotus’unkilerden daha düzenli olduğunu söyleyemeyiz. Ancak farklı bir açıdan daha sistematikler-

10 “Kökenleri” ya da uzak geçmişi araştıran kişileri nitelemek için *archaiolographos* diye bir terimin varolup olmadığını teyit edemedim. Ben bu terimle Atina Üniversitesi’nden Antonin Liakos’un sanırım halen yayımlanmamış olan Antik Yunan’da tarihsel düşünce üzerine bir makalesinde karşılaştım. Burada da kullandım. Çünkü ilk Yunan tarihçilerinin uygulamalarında yakın geçmiş ile uzak geçmiş arasında bir ayrım yaptıklarına ve yakın geçmişin sonradan “tarihçiler” olarak adlandırılmaya başlanacak olan kişilerin doğru çalışma alanı olduğuna inanmak istiyorum. Bernard Williams’a göre tarihsel araştırma önceden türlü çeşit canavarların, tanrıların, hayali kahramanların ve benzerlerinin hatta insanların işgal ettiği düşünülen uzak geçmişin, tıpkı bizim gibi insanlar tarafından işgal edilmiş olduğunun ve bu nedenle de kendimizi anlamak için kullandığımız ilkeler vasıtasıyla kavranabileceğinin aniden anlaşılmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bkz. Bernard Williams, *Truth and truthfulness: an essay in genealogy*, Princeton 2002: 160-61.

di. Tükidides'in Yunan şehir-devletlerini ve imparatorluklarını kırıp geçirmiş olan vebanın belirtilerinin nasıl okunması gerektiğine dair bir model olarak Hipokratçı tıbbın ilkelerini kullanmış olduğu görülürken Herodotus aktarmakta olduğu olaylara dair açıklamalarında Sokrat-öncesi felsefede açıkça belirtilen türden genel ilkelerden (yani her inişin bir çıkışı vardır kabilinden açıklamalar yapmaktan) memnun idi. Tükidides'e ilk "bilimsel" tarihçi unvanını kazandıran da benimsediği bu *tarz* sistematiklik idi. Bu da şu anlama gelir ki o, olayları yalnızca hikâyelerin içine yedirmekle kalmamış aynı zamanda incelemekte olduğu olayların sebep ve sonuçlarını açıklamadaki amacı ile tutarlılıklarına dair bir delil de öne sürmüştür.

Bu bağlamda Herodotus'a hususi olarak tarihsel olan olayı icat eden ve onun, tanrıların ve perilerin/hayaletlerin faaliyetleri sonucunda ortaya çıkan olay türlerinden farkını ortaya koyan adam olarak itibar edilebilir. Diğer yandan Tükidides'in de şimdiki zamanı anlamak için geçmişte olanları yalnızca aktarmak değil ama o olaylar üzerinde çalışmak ve onları tahlil etmek için tarihsel yöntem ve süreçleri bulan adam olarak önemi teslim edilebilir. Ancak hususi olarak tarihsel olan olayların genel yasalar kapsamına sokulup sokulamayacağına karar verilemeyeceğinden Herodotus'un incelediği olay türlerinin tahlili için yeni bir yöntem mi geliştirdiği yoksa aslında tarih mi "yaptığı" tartışmalı bir konudur. Her halükârda –birincil anlamı bir dizi olayın "tarih"e kaydedilmesini mümkün kılan rivayet ya da hikâye olan– *historia* kelimesinin hayali değil de gerçek dünyada meydana gelmesine rağmen meşru bir biçimde önceden tanrılar, şeytanlar, hayaletler, kahramanlar ve diğer bu tür doğaüstü varlıklara dair anlatılan rivayet ve masallar şeklinde sunulabilecek olan olay türü olarak tarihsel olay kavramına temel teşkil ettiğini söylemek Romalılara aittir. Bu gelişme ile birlikte bana göre geçmişte gerçekten olmuş olan olayların, konusu olan bir hikâye biçimine bürünmüş gerçekçi bir kaydı olarak tarih fikri ortaya çıkmıştır. Bu da hususi olarak tarihsel olan olayı belirlemede kullanılabilecek bir yöntem sağlamıştır. Paul Ricoeur'ün öne sürdüğü gibi tarihsel bir olay bir "konu"nun bir unsuru olarak görev görmesi mümkün olan gerçek bir olaydır. Ya da Louis O. Mink'in dediği gibi tarihsel bir olay bir anlatının bir unsuru olarak görev görecek şekilde gerçekçi bir biçimde tanımlanabilen olaydır.[11]

Tüm bunlar şu anlama geliyor: Olaylar yalnızca gerçekten vuku bulmuş

11 Ricoeur, age., s. 208.

oldukları, geçmişte belli bir zamanda ve dünyanın belli bir yerinde meydana gelmiş oldukları ve müdahil oldukları bağlamlar üzerinde belli bir etki bıraktıkları için tarihsel olmazlar. Bunun sebebi bu tür olaylardan oluşan bir sıralamanın hatta kronolojik olarak sıralanmış bir olaylar cetvelinin pekâlâ bir vakayiname olarak kabul edilebilecekken tarih olamayacağı gerçeğidir. Belli bir tekil olayın ya da olaylar dizisinin "tarihsel" olarak kabul edilmesi için o olayın ya da olaylar dizisinin aynı zamanda bir hikâyenin *konu*sunda (*plot*) mevcut olan öğelerin özelliklerine sahipmişçesine geçerli bir biçimde tanımlanabilir olmaları gerekir.[12]

Konu sözcüğünün geçmesi yeni bir endişe uyandırabilir ki bu, meslekten tarihçiler için neredeyse *söylence* (*myth*) kelimesi kadar tehditkardır. Yalnızca İngilizcedeki *konu* kelimesi Yunancadaki *mitos*un karşılığı olduğundan değil ama aynı zamanda *konu*nun, edebi kurgulara açıklayıcı etkilerini veren şey olduğu düşünüldüğünden de böyledir.[13] Bir olayın, ondan bir dizi yaratacak şekilde ve dolayısıyla meydana gelişine dair açıklamalar sağlayacak şekilde bir olaylar silsilesine nasıl dahil edilebileceği tartışması burada özetlenemeyecek kadar uzun süren bir tartışmadır. Yalnız şu kadarını söyleyelim ki bizim amacımız çerçevesinde *konu* ya da benim *emplotment* (bir dizi tarihsel olayın bir araya getirilerek konusu olan bir anlatıya dönüştürülmesi) dediğim şey söylencesel, kurgusal ya da tarihsel tüm anlatı türlerinin ortak noktasıdır. Bu nedenle şunu söylemek mümkündür ki şayet söylenceler, kurgusal hikâyeler ve tarihler ortak bir biçim paylaşıyorlarsa (hikâye, masal, rivayet, kıssa, kinaye, her ne ise) bunlar aynı zamanda, Frank Ankersmit'e atıfta bulunarak "anlatı maddesi" (*narrative substance*)[14] olarak adlandırabi-

12 Yunan kültürü ve dili okuyan günümüz öğrencilerinden pek çoğu "öykü" ile "konu" ilişkisinde olduğu gibi *mythos*u *logos*un karşısına ondan daha önemli bir öğe olarak koysalar da Herodotus ve diğerleri tarafından anlattıkları ya da anlatmak istedikleri "öykü" üzerine konuşurken *logos* yerine *mythos* kelimesini kullanmışlardır. Aslında pek çok lugat *mythos*un anlamını efsane, kurgu ve hatta yalan (uydurma/gerçek olmayan anlamında) olarak *logos*un anlamını ise hayali ya da gerçek olabilecek bir "öykü" olarak vermektedir. Yunanlılar dünyaya dair herhangi bir "tarihsel" kayıt oluşturma uğraşında bunları bir arada işleme ve birbirlerini içerdiklerini düşünme eğiliminde olsalar dahi bu farklar hikâyeleme/aktarma (öykünün anlatılması ya da gün ışığına çıkarılması) ile anlatı ("sonu" açıklanarak ve başlangıcı ile sonu arasında ilişki kurularak anlatılan öykü) arasında ayırım yapabilmeyi mümkün kılar.

13 Hiç şüphesiz "konu" kelimesinin Almancada (*die Handlung*), Fransızcada, İtalyancada ve İspanyolcada ve diğer dillerde "intrigue," "intreccio," "intriga," "trama" gibi karşılıkları vardır.

14 Bkz. F. R. Ankersmit'in "Statements, texts, and pictures", *A new philosophy of history*, ed. Frank Ankersmit & Hans Kellner, Londra 1995 künyeli makalesinde argümanı özetlenmiş, büyütülmüş ve uygun bir bağlama yerleştirilmiş olan *Narrative logic: a semantic analysis of the historian's language*, Boston 1983 künyeli çalışması.

leceğimiz ortak bir içeriği de paylaşırlar. "Anlatı maddesi" kavramı tarihsel olayın doğa olayının aksine anlatılabilir olduğunu söylememizi mümkün kılar.[15]

Modern mesleki tarih araştırmasında hâkim *kanaat* tarihte (geçmiş olaylarda) (bir plan ya da önceden belirlenmiş bir son, amaç, hedef, insan gelişiminin müphem başlangıçtan tahayyül edilemez sona kadar tamamına şamil bir bakışın ereği anlamında) tarihe ait geniş ve her şeyi kapsayan bir genel konudan başka konu olmadığı yönündedir. Tarihe dair Lyotard'a göre postmodern düşünceye hâkim bir özellik olan sözde büyük anlatılara getirilen eleştiri, "Tanrı'nın inayeti", "kader", "alınyazısı", "ilerleme", "diyalektik" ve benzeri gibi fantastik kavramların, modernitenin gelmesi ile birlikte çok geride kalmış olan söylenceye dayalı ve dini hulyaların kalıntılarından başka bir şey olmadığı yönündedir. Büyük anlatılara genel olarak getirilen itiraz modern doğa bilimlerinin şekillenmesi için alt edilmesi gereken bir tür ereksel düşünceyi temsil etmeleridir. Doğada ereksellik (*teleological*) diye bir şey yoktur ve (doğa tarihe değil de) tarih doğaya ait olduğu için –ya da öyle düşünüldüğü için– tarihte de ereksellik söz konusu olamaz. Buna evrensel tarih gibi yerel tarih de dahildir.

Şüphesiz insanlar ve insan toplulukları genellikle ereksel olarak düşünür. Yani tahayyül edilen sonlar, amaçlar ve hedefler doğrultusunda şu anki ya da gelecekteki faaliyetlere ilişkin planlar yaparlar. İnsanın niyetlerinin sonuç odaklı olduğu ve aslında bu amaçlılık özelliğinin aslında bizim insan doğasını hayvan doğasından ayırmamıza bir dayanak sağladığı söylenebilir. Ancak şairin dediği gibi "fareler ve insanların en iyi planları ...," ve *doxa* bize der ki "Cehenneme giden yol iyi niyet taşlarıyla döşelidir". İnsanlar ve kurumlar faaliyet ve uygulamalarını görünürde bir amaç doğrultusunda pekâlâ planlayabilirler. Ancak bireylerin ya da toplulukların kaderinin, bir meşe ağacının kaderinin, filizlendiği palamut ile belirlendiği şekilde belirlenebileceğini öne sürmek aynı zamanda hem rahatlatıcı hem de korkutucudur. Rahatlatıcıdır çünkü sorumluluğu tarihin fail/eden-öznesi (*subject-agent*) üzerinden alır. Korkutucudur çünkü sorumluluğu tarihin meful/edilen-öznesi (*subject-patient*) üzerinden alır. Bunun yanı sıra gerekircilik (*determinism*) her zaman

15 David Carr toplumdaki bireylerin yaşamlarına bir düzen verme, planlar yapma ve anlatıbilimsel yaşam senaryolarına uygun biçimde hareket etme eğilimde oldukları için anlatının uygun bir tarihsel sıralamalar paradigması oluşturduğunu savunur. David Carr, *Time, narrative, and history*, Bloomington 1986.

için insanın kendisini değil diğer insanları yönetir. Biri, belli bir olay için sorumluluktan kaçmak istediğinde durum farklıdır.

Peki ya insanların, davranışları bakımından aynı zamanda hem özgür hem köle (*determined*) hem sorumlu hem sorumluluktan muaf olmaları mümkünse? Tabii ki bu şekilde düşünmek felsefeci için bir rezalet, sağduyulu bir insan içinse aptallıktır. Ama yine de…

Batı felsefesinin başlangıcına doğru yaklaşılan dönemlerde ve özellikle de Stoacılığın kurucusu olan Kıbrıslı Zenon'un (ö. M.Ö. 265) efsanevi öğretilerinde "olay" fikrinin Heidegger, Ricoueur ve Badiou'ya kadar genel geçer düşünce olarak kalacak olan "kader" kavramıyla bağlantılandırıldığını görürüz. Zenon bir insanın hayatında meydana gelen her bir olayın takdir-i ilahinin, aksi takdirde anlamsız bir olaylar yığını olacak şeyleri kadere dönüştürmesinin bir kanıtı olarak yorumlanabileceğini öğretmiş gibi görünüyor (yalnızca belli bir zamanda değil belli bir mekânda da bir hayatın sonlandığı göz önünde bulundurulduğundan bizim son durak/ebedi istirahatgâh (*destination*) fikrimiz gideceğimiz/varacağımız yer anlamına gelir).

Şüphesiz burada *olay* ve *kader* terimleri başı, ortası, sonu, neticesi belli olan ve *anagnorisis* (bilgisizlikten bilgiye geçiş, hayati keşif) sahnesinden sonra hareketin düştüğü bir dramanın öğeleri gibi düşünülmektedir ve kavramlardan ziyade şemalar olarak, bilimden ziyade söylence öğeleri olarak görev görür ve argümandan ziyade anlatı kokarlar. Elbette ki kökenbilim (*etymology*) hiçbir şeyi açıklamaz. Ancak olay ile kader arasındaki mitolojik ilişki şiirsel düşüncede sorunsal olan *olay* gibi bir terimin, çağrıştırdığı anlamlılık ve anlamsızlık ile resmi bir tutarlılık imgesinin (*kader, alınyazısı, baht, erek*) keşmekeşe (*chaos*) düzen (*cosmos*) vermekte kullanılabileceği bir süreçte bir operatör olarak işlev görebileceğine işaret eder. Her halükârda olayın, icraatın göstergesi olarak kader ile ilişkilendirilmesi benim için sözlüksel (*lexicographical*) bir sürpriz oldu: "Olay"ı Roget'in yaptığı gibi "kader"in karşıt anlamlısı olarak ele almama yol açtı.[16]

16 "Olay" (*event*) sözcüğünün karşıt anlamlılarına baktığımda bilmece gibi bir yönlendirme buldum: "Bkz. Kader" (*destiny*). Kader (Destiny.-I. Nouns) başlığına gittiğimde şu karşılıkları gördüm: "kader/alın yazısı yazgı, nasip, pay, kötü talih, talih, mukadderat, kadercilik, gelecek, istikbal, gelecekte varolma, müteakip, öbür dünya, ahiret, ahiret yaşamı, beklenti, intizar/umma (sırasıyla *destiny, fate, lot, portion, doom, fortune, fatality, fatalism, future, future state, future existence, hereafter, next world, world to come, life to come, prospect, expectation*)" ve dahası. "Karşıt anlamlılar. Bkz. Olay." (*Roget's thesaurus of the English language in dictionary form, being a presentation, etc*. by C.O. Sylvester Mawson, New York 1940:166). Kendime nasıl olur da "olay" "kader"in "karşıt anlamlısı" olarak düşünülebilir diye sordum.

"Olay" kavramının karşıtını arıyordum. Çünkü tarihsel olay üzerine düşünmeye, onu ters düştüğü kavramlardan, karşıtlarından ve ima ettiği şeylerden ayırt etmek için Aristo'nun hermenötik sarmalının içerisine yerleştirerek başlamak istiyordum.[17] Eğer "olay"ı bir kavram olarak ele alırsak o halde tam da bir kavram olduğu için bize karşıtının ne olduğunu söyleyen bir zıddının ya da ona karşıt bir kavramın da olması gerekir. "Olay"ı "kader" ile bir zıtlık ilişkisi içinde tanımlayan gelenek, bir sürecin "parçası", içinde bulunduğu bütünle *zıtlık arz edebileceğinden*, olayın belki de en azından içinde ya da karşıtı olarak ortaya çıktığı alan ile bağlantılı olarak tanınabileceğini öne sürer. Olay hiçbir zaman parçası olduğu sürecin tamamı olamaz. Çünkü belli bir olayın yalnızca bir parçası olduğu bütün bir sürece "kader" adı verilir.

Ancak bu defa da *olay*ın karşıt terimi olan *kader*in zıddını tanımlama sorunuyla karşı karşıya kalırız ki bu, Aristo mantığına göre ancak "kader-dışı" olan ya da hiçbir yere doğru yönelmemiş, belli bir yeri ve de önemi olmayan ve bu nedenle de sahte/uydurma kaderin bir öğesi olan sahte/uydurma bir olay olabilir.[18] Ve bu da gösterir ki bir olayın akibeti her ne olursa olsun onunla ilgili söyleyebileceğimiz tek şey onun kader olmadığı ve nihayetinde rastlantısallığa anlam yükleyebilecek sürecin bütünü olmadığıdır. Bununla kastedilen, olayın her neyin parçası, öğesi ya da etmeniyse, asla onun bütünü olamayacağıdır. Tabii ki sonunda kendi kendisini bulduğu ya da gelmeye mahkûm olduğu yeri bulduğu zaman hariç. Belki de Heidegger'in, tarihi *Dasein*'in asla varamayacağı yere doğru *"yolda olmak"* kavramına benzetirken ve *Dasein*'in alınyazısı/yazgı kavramını *eine Verwendung*, dolambaçlı bir yol, yola koyulma, bir yönelim, bir geçiş ya da varış noktası daima kaybolan bir gezinmeye benzetirken kafasında olan şey buydu. Çünkü ka-

Neden sonra anladım ki "olay", kader yalnızca "yazgı/alın yazısı"nı değil ama aynı zamanda daha genel anlamda ayrı ayrı birimlerin (ya da parçaların), ortaya çıkış noktalarına uzanan zincirin dışında "patlak veren" hatta daha ziyade "sekteye uğratan" etmenlere tepki ya da yanıt olarak ortaya çıkan bir dizi hadisenin "nihai sonucu" anlamını da çağrıştırması bakımından "kader"in karşıtıdır (*antithetical*) (Teyfur Erdoğdu'nun notu: Kısaca kader, burada olayı perdelemesi, onun önemini azaltması, onu indirgemeye çalışması bakımından onun karşıtı ve onun antitezi olarak algılanmaktadır). Bunu kavramamla birlikte olay ile anlatı arasındaki semantik boyuttaki bağlantıyı görmem mümkün oldu. Burada Mink ve Ricoeur'ün öne sürdüğü gibi tarihsel bir olay (belli) bir öykünün konusu içerisinde bir yeri olduğu anlaşılabilecek olan rastlantısal bir hadisedir.

17 Aristoteles, "On interpretation", *The basic works of aristotle*, ed. Richard McKeon, New York 1941: 44-61, bölüm 7, no 19.

18 Hans Rämö, "An Aristotelian human time-space manifold: from *Chronochora* to *Kairotopos*", *Time & Society*, 8/2, 1999: 309-28.

der doğru olanı ifade eder ve insanoğlu ise "vasıfsızdır/değersizdir" (*ohne Eigenschaften*).[19]

Ancak bu noktada muhakememizi tamamlayabilmemiz için olayın kendisinin *karşıtını* (çelişenini değil) yerli yerine koymalıyız ve şayet göstermiş olduğumuz gibi ne bütün (yani kader) ne de bütünün kendi yanındaki diğer parçaları olabiliyorsa o zaman olay, bütünün ne parçası ne de bütünü olan, bana göre yalnızca olay-dışı ve kader-dışı olanın bir kombinasyonu olabilecek başka birşey olmalıdır. Dolayısıyla da yine bana göre tarihsel olanın doğasının bilimsel bir yorumu için bir model olarak olay ve yapının modern(ist) bir birleşimi olmalıdır. Modernist düşüncede yapının karşılık geldiği şeyler; kader, takdir-i ilahi, alınyazısı, şans ve benzerleridir. Yapısalcı paradigmada şeylerin "anlamı"nın, zaman içerisinde anlamı berraklaştıkça "kaos"tan çok da farklı olmadığı kavranan bir "doğa"ya karşı ortaya koydukları biçimlerinden başka bir şey olmadığı anlaşılır. Bu modelde olay, yapının düzenini bozan, akışın herhangi bir noktasındaki sıradan bir "durum" olmaya direnendir. *Varoluşsal açıdan her bir olay, yapının bütünlüğünü/kapsayıcılığını sekteye uğratan ve yapının gerçekleşmekte olan her şeye anlam verme gücüne meydan okuyandır* [italik Teyfur Erdoğdu'ya aittir]. Yapısalcılığın tarihsel bir dünya görüşünün tam da antitezi haline gelmiş olması şaşırtıcı değildir. Her biri bireysel bir hadise (yani bir taraftan herhangi bir evrensele dahil edilmenin diğer taraftan da bir özellikler/hususiyetler kümesine indirgenmenin karşısında "somut evrensel" bir direnç) olan bir olaylar bütünü olarak tarih, bir yapısalcının kaçmak isteyeceği bir şeydir.

Çeşitli tarihsel çalışma alanlarının dışında ve "tarihsel yöntem" gibi bir şeyin halen temel bileşen olarak kullanıldığı disiplinlerde olay kavramının bilimsel düşünceye ait olmayan bir öğe olarak saf dışı bırakılmış olması gerçeği olmasaydı tüm bunlar çok kafa karıştırıcı olabilirdi. Olay kavramı halen bir edebi yazın türüne, romana, aşk hikâyesine, şiire, ilahiyata, söylenceye ve "hayal ürünü" ya da "hayali/gerçek dışı" olarak adlandırılan ve genellikle soybilim (*genealogy*) çevrelerinde, bilim öncesi düşünce, açıklama ve yaşam tarzları ile ilişkilendirilen benzerlerine ait bir temel yapı taşıdır. Aslında olay kavramının özellikle de "tarih"in gerçekliğine inanmayı teşvik eden bir olay

19 *Ohne Eigenschaften* ile tabii ki Musil'in modern(ist) hal üzerine kaleme aldığı muhteşem romanına atıfta bulunuyorum. Bu tam da Heidegger'in *Dasein*'ın vasıfsız/niteliksiz (*without qualities*) bir dünyaya "atılmış" olması kavramına denk düşmektedir. Avare insan, yerleşebileceği bir yer arzulayan evsiz mahluk sürekli olarak böyle bir yerden mahrum bırakılmaktadır. Çünkü içine "atılmış" olduğu dünya, "mekânların" bu vasıfsız/niteliksiz varlığın geçici olarak dinlenebileceği yerler olduğu bir alandan ibarettir.

kavramının, söylenceye dayalı düşünce biçimlerinden bir ayrılış olduğunu ve yine bu olay kavramının, dinsel düşünceye ait mucize fikriyle, bir olayın muhtemelen ne olabileceğine dair herhangi bir bilimsel kavramsallaştırmadan daha fazla ortak yönü olduğunu öne süren kocaman bir çağdaş yazın bünyesi bulunmaktadır.

Bu çağdaş yazın bünyesinin kökeni, tarih uğraşısının formüle etmekte olduğu oyunun kurallarının aksine Scott, Manzoni ve Dumas'nın yanı sıra Balzac, Stendhal, Flaubert, Dickens, Tolstoy, Thackeray, Trollope, Conrad ve bu kadar tanınmamış diğer bazı isimlerde de olduğu gibi geçmiş ile şimdi arasındaki ilişki sorunsalından, "yakın geçmiş" kavramındaki anlam belirsizliğinden ve şimdinin içinde geçmişin de varolduğuna dair ikilemden kaçmayan ve melez bir tür olan "tarihsel romana" dayanmaktadır. Olayın yok olmaya başladığı ve geçmiş ile şimdi arasındaki çizginin bilinç ile bilinç dışı arasındaki çizgi kadar bulanıklaştığı modernist romanın altyapısını oluşturan, tarihsel romandır. Modernizm "şu anki yaşam tarzımızın" yeniliğine dair kopardığı gürültüye rağmen arkaik olana saygınlığını iade etmektedir. Arkaik/eski olan, tarih tarafından belgelemede yetersiz kaldığı için terk edilmiş ve "gerçeğe" dair bir anlam kaynağı olarak arkeolojiye ve "kalıntılara" mahkûm bırakılmıştır.

Auerbach ve diğerlerinin de öne sürdüğü gibi modernizm hiçbir şekilde gerçekçilik ve tarihten uzaklaşmak demek değildir. "Konu"nun kendisini tamamen ortadan kaldırarak tarihsel olayı "konu"nun sivri uçlarından arındırır. Dahası gerçeği hiçbir şekilde gerçek dışı olanla ikame etmeyen modernizm gerçek dışı olanın ne kadarlık bir kısmının "gerçek"in içerisinde yer aldığını gösterir. Modernizm tarihsel olayın uzamını, ardışık/yakın zaman dilimlerini kapsamasına olanak sağlayacak şekilde yatay olarak genişletmekle kalmaz tarihsel olayın derinliklerini de, kaç anlam katmanını örttüğünü, incelenmeye ne kadar açık olduğunu ve somutlaştırmaya ne kadar dirençli olduğunu göstererek ortaya çıkarır.

Psikanalizde zihinsel faaliyetlerin derinliklerine nasıl iniliyorsa modernizm de tarihsel olayın derinliklerine buna çok benzer bir biçimde iner.[20] Ve gerçekten de olay ile bağlamı arasındaki ilişkiyi onlar arasındaki çizgiyi ortadan kaldırarak değiştirir. Tüm bunlar bir araya gelerek olgusal söylem ile kurgusal söylem arasındaki çizgiyi bulanıklaştıran yeni bir edebi yazın biçiminin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Bu yeni biçim (meşhur *écriture*) 19. yüzyıldaki gerçek-

20 Bkz. White, "The modernist event".

çiliğin sanatsal hâkimiyetini yerle bir edecektir. Bu noktadan itibaren tarih, tarihsel olay ve tarihselliğin kendisi daha iyi bir terim bulunamadığı için postmodern diyebileceğimiz yeni bir yazın türü tarafından devralınır, üstlenilir.

Ancak, günümüzde "tarih"in ve onun genel içeriği olan "olay"ın çözümlenme biçimindeki değişiklikleri açıklamak için "yeni bir yazın biçimi" imal etmek yeterli değildir. Çünkü "yeni bir yazın biçiminin" icat edilmesinin "tarihsel" açıdan açıklanabilmesi, yeni yazın biçiminin temsil etmede yeterli olacağı yeni "içeriği" ya da fenomeni belirlememizi gerektirir. "Modernist olaya" daha önce üstü kapalı bir şekilde, bir içerik, bir görüngü ya da bir gönderge olarak değindim. Şimdi biraz daha ileri gidip bu yeni tür olayın "içeriğinin" "maddesinin" tarihsel dogma haline getirilen (*historiotheticized*) "sarsıntı (*trauma*)" düşüncesi ile sağlandığını öne süreceğim. Travmatik teriminin modern menşei bir yarayı ya da daha açık betimlemek gerekirse fiziksel ya da psikolojik hasara yol açan bir yarılmayı tanımlamak için kullanıldığı tıp alanıdır. Belli bir tarihsel olayı nitelemek için kullanıldığında *travma* ve onun sıfat hali olan *travmatik* terimleri oldukça bilinen terimlerdir ve toplumsal ya da siyasal sistemin her organizmanın hayatta kalmak için alışması, uyum sağlaması ya da tepki göstermesini gerektirecek şekilde büyük bir yıkıma uğraması gibi bir anlama gelir.

Ancak psikanaliz kuramında *travma* ve *travmatik* terimleri (ilkin mecazi olarak) organizmanın geçirdiği, önceden belli bir dengede tutulan dürtülerin serbest bırakılması gibi gövdesel (*somatic*) ve/veya psikolojik bir etkiye yol açan ve böylece (paranoya, perihastalığı (*hysteria*), takıntı gibi) evhamlı (*neurotic*) ya da ruhhastalıksal (*psychopathic*) durumlar üreterek organizmanın işlevsiz hale gelmesine sebep olan bir darbe (*shock*) anlamına gelmektedir. Bu fizikselci travma kavramı (1890'larda Breuer ve Freud tarafından geliştirilmiştir) tarihsel olayın, bir tarihsel (toplumsal) sistemi, onun kurumlarını, uygulamalarını ve inançlarını karmaşa içinde bırakan ve perihastalığı, paranoya, fetişizm ve sair durumlarda görülenlere benzer topluluk davranışlarına yol açan önemli bir bozunum olarak görüldüğü tarihbilimsel karşıtından herhangi özel bir biçimde ayrılmaz.

Ancak Freud ve diğer psikanalistler daha sonra tarihbiliminin geçmiş ile şimdi arasında özellikle tarihsel ilişki olarak düşündüğü şeye benzer biçimde organizma üzerinde geçici olarak ertelenmiş bir etki olarak ele alınan "sonralık" (*Nachträglichkeit*) öğesi barındırdığı için açıkça "tarihsel" olan bir öğenin varlığına dayalı başka bir travma fikri geliştirdiler. Freud trav-

manın psişik boyutunu, sadece organizmanın geçirdiği (ani ve yıkıcı) bir darbe olarak değil aynı zamanda bazı bireylerin psişesinde ilk saldırının tecrübe edilmesine benzer biçimde ortaya çıkan başka bir olayın baskısıyla organizmayı bir kez daha yaralama –hatta onu, önce ilk saldırı sahnesinin ve ne anlama geldiğinin anlaşıldığı anın hatırlanması ve sonra da onu, başta ne olduğunu fark etmemiş olmaktan dolayı suçluluk duygularıyla kaplı olan bilincin dışına atma girişiminin bir kez daha tekrarlanması ile iki kez yaralanmış hale getirme– konusunda çok kararlı bir anlamın ortaya çıkması için aniden tekrar canlanana ya da hareketlenene kadar anlamdan yoksun kalacak bir yer bırakan türden bir darbe olarak tanımladı.

Tarihçilerin tarihsel geçmiş ile şimdi arasındaki ilişkiyi algılayış biçimleri ile Freud'un bir bireyin yaşamındaki travmatik bir olay ile onun ileriki bir zamanda bilince "dönüşü", hatta bireyi işlevsiz bırakacak kadar güçlü bir etkiyle dönüşü arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırması arasında bir benzerlik vardır. Travma yaratan olay fikri Freud'un bir bireyin ve genele vurursak bütün bir halkın ya da ulusun "gizli bir tarihi" olduğunu öne sürmesine olanak sağladı. Gizli tarihe karşılık bireyin, halkın ya da ulusun geçmişine ait resmi kayıtların ilkin yapılan şeyden dolayı sahip olunan suçluluk duygularına karşılık bir gerekçelendirme ya da yüceltme olarak anlaşılması gerekir. *Musa ve Tek Tanrıcılık*'ta (*Der Mann Moses und die Monotheistische Religion*) travma yaratan tarihsel olay kuramı Freud'un İbrani tarihinde işlenmiş olan korkunç bir cinayetin, yani Musa'nın Şeriat'a uyma konusunda zorladığı insanlar tarafından öldürülmüş olmasının Yahudilerin ateşli sofuluğunu, öz disiplinini, bir ulus olma konusundaki başarısızlıklarını ve huzursuz avareliklerini, suçluluk duygularını ve hülyalı hallerini (*melancholy*) açıkladığını öne sürmesine olanak sağladı. Freud'a göre Yahudilerin tarih diye en azından yaşadıkları şimdi-içinde-geçmişi oluşturan şey, ilk cinayetin –Baba'nın katledilmesinin– "bastırılmış hatırasının dönüşü"dür.[21]

Elbette ki Freud'un İbrani halkının "tarihi" olarak gördüğü şey –günümüzdeki tarih uzmanlığına göz kırpmasına ve "bilimsel" durma çabalarına rağmen– söylencenin tüm özelliklerini taşımaktadır. Ancak *mythagogy* deyimi onun *Nachträglich (gecikmiş)* olarak adlandırdığı geçmiş ile gelecek arasındaki sebep-sonuç ilişkisine tamamen uygundur. Belli bir yerdeki hareket, ge-

21 Bkz. Sigmund Freud, *Moses and monotheism*, çev. Katherine Jones, New York 1955: Özellikle de bölüm 3, kısım 1: "The historical premisses."; Michel de Certeau'nun Freud'un metnini bir roman olarak ele aldığı "The fiction of history: the writing of *Moses and monotheism*", *The writing of history*, çev. Tom Conley, New York 1988, s. 308–54 künyeli eseri.

cikmeli etki, gizli kalma ve benzeri kavramları bünyesinde barındırdığı için "mucizevi"dir. Freud belli bir zaman ve mekânda meydana gelen bir olayın, gerek zamanda gerek mekânda öncel bir "sebebin" etkileri olarak ele alınabilecek başka olaylar üretirken "yayıldığı" yönündeki geleneksel tarih düşüncesini reddetmez ya da sorgulamaz. Ancak Freud gerçek doğası ve etkileri bireysel ve toplu hafızaya gömülen, orada belirsiz bir süre gizli kapaklı kalan ve daha sonra da benzer akın edici/yayılıcı (*invasive*) etkiye sahip olan ileriki bir olaya tepki olarak uzaktaki prototipini aynı zamanda hem açığa çıkarıp hem saklayan bir biçimde yeniden su yüzüne çıkan başka tür bir olay fikrini ortaya koyar. Bu tür bir olay yani travmatik olay, İbrani ve Hıristiyan ilahi adaletinin (*theodicy*) resmi-tamamlama (*figure-fulfillment*) tarzındaki yapısına sahiptir.

Resmi-tamamlama modelinde tarihsel bir olayın önemi iki kez meydana gelmesiyle fark edilecektir. İlki anlamlı bir olay olabileceğinin bir göstergesidir, ikincisi ise "bütünleme (*expletion*)" yani aslında sadece üstü örtülü olanın, bir psikoloji terimi kullanacak olursak, bir önceki olayda gizli olanın tamamlanmasıdır. İlahiyat modelleri iyi bilinir: İbrahim'in oğlunu kurban etme girişiminde koçun İshak ile yer değiştirmesi, onu "tamamlayan" Musa'nın Şeriatı'nın öncülüdür. Aynısı İsa'nın dirilişi ile *tamamlanan* Âdem'in düşüşü vb için de geçerlidir. Tarihbilimsel kuramda resim-tamamlama modelinin dünyevi bir muadili, Fransız Devrimi'nin uzak ama belirleyici sebebinin Protestan Reformu olduğu iddiasına benzer bir şey olacaktır. Tocqueville'e göre Reform, cenininde (*embryo*) halihazırda Eski Rejimi deviren Devrimi taşır. Unutmayın ki önceden olan olay sonraki olayı önceden belirliyor değildir ya da sonraki olay Reform gerçekleştikten sonra her şeyin yöneldiği erek olarak düşünülmemelidir. Bu, tarihsel nedenselliğe dair ereksel bir görüş değildir. Reform hakkında sahip olmuş olabilecekleri bilgiye dayanarak Fransız İhtilali'nin başlayacağını hiç kimse tahmin edemezdi. Reformun neyi mümkün kıldığını görmek ancak İhtilal olduktan sonra mümkün oldu.

Bu, Freud'un sözde "travmatik" ya da "travma yaratan" olayı için de geçerlidir. Bir çocuğun küçük yaşta bir yetişkin tarafından tacize uğraması illa ki ilerleyen zamanlarda bir travma olarak ortaya çıkacak ve o gençte ya da yetişkinde zayıflatıcı etkileri olacak diye bir şart yoktur. Bu tamamen öncekine benzer ancak, artık her iki olaya da erişimi imkânsız kılan ya da engelleyen ve onları ait oldukları "gerçek tarih"in dışında bir yere atan farkındalık-bastırma tepkisini tetikleyen şey olduğu ya da olabileceği açık bir biçimde söylenebilecek olan ikinci bir olayın meydana gelmesine bağlıdır.

Bunun gerçek tarihteki muadili ise bilme arzusu ya da geçmiş takıntısının, içinde, tehditkâr hakikatin karşısına bir sahne olarak inşa edilmiş olan, tarihsel gerçekliğin iyi huylu sürümüne karşı bir tehdit teşkil eden her türden tarihsel bilgiye duyulan eşit derecede güçlü nefret ya da bu tür bilginin reddini de barındırdığı bir tür şizo-tarihbilimi olacaktır. Şu an bu konuya giremiyorum ama Kantorowicz'in "kralın iki vücudu" kuramında böylesi bir şizo-tarih topografyasının tahlilini yaptığını söyleyebilirim.

Tabii ki Freud'un ne meslekten bir tarihçi ne de meslekten bir (tarih) felsefecisi olduğu ve onun travmatik olay kavramını tarih, tarihsel geçmiş ya da geçmiş ile şimdi arasındaki tarihsel ilişki üzerinde yapılan bilimsel çalışmalara bir katkı olarak görmek için ne meslekten tarihçilerin ne de meslekten felsefecilerin belli sebepleri olduğu vurgulanmalıdır. Aksine Freud, geçmiş ile şimdi arasındaki onun travmatik olarak tanımlamak istediği türden ilişkiyi kavramsallaştırmak için belli bir bireyin, ulusun ya da halkın ya da aslında hangi topluluk olursa olsun onun geçmişi ile şimdiki hali arasındaki ilişkiyi nasıl kavramsallaştıracağına dair bir model olarak tarih hakkındaki çağdaş mitler ya da kavramları ödünç almış da olabilir. Freud bir meraklı ya da tarih, arkeoloji ve antropolojiye hevesli biriydi ve psikolojik kökenli hastalıkların tedavisinde terapi için kullanılabilecek olan her tür bilgiyle ilgileniyordu. Diğer bir deyişle meslekten tarihçiler, antropologlar ve arkeologlar tarafından oluşturulmuş ve meslektaşlarının aydınlanmaları için kitaplara aktarılmış olan tarihsel geçmişten ziyade "hemen uygulanabilir/pratik geçmiş" ile ilgileniyordu.[22]

Bu nedenle başka inceleme alanlarında meslekten uzmanların çalışmalarından faydalandıysa da Freud bu çalışma alanlarına katkıda bulunmaktansa onların ilminin (*lore*), o zamanlar melankoli olarak bilinen, bir bireyin sevdiği bir nesneyi tahayyül edemeyeceği şekilde kaybettikten sonra yaşadığı üzüntüyü, mutad ve geleneksel yas biçimlerinin azaltmakta başarısız olduğu şiddette devam ettirmesiyle müzmin hale gelen kasvetli bir hastalıktan musdarip bireylerin (ve toplulukların) olası tedavisinin kavramsallaştırılmasında yardımcı olabilecek noktalarını kullanmak ile ilgilendi.

Freud'un psikanalitik travma kavramına ilişkin önemli kuramsal nokta Freud'un kendi düşüncesine göre kendiliğinden travmatik olan bir olay olamayacağı gerçeğinde yatmaktadır. En korkunç kayıp bile farklı bireyler tarafından farklı şekillerde karşılanır. Bazıları travma yaşar, bazıları yas tutar, bazıları ise kaybın tecrübe edilmesi esnasında yüceltme, bastırma ya da simgeleştirme gibi yollara başvurur. Bu noktada tıbbi ya da psikolojik travma te-

22 Michael Oakshott, *On history and other essays*, Indianapolis 1999: Bölüm 1.

rimi ile psikolojik, psikosomatik veya psikanalitik travma kavramı arasındaki farklılıkları tekrar vurgulamakta fayda vardır. Fizikselci bir bakış açısından kendiliğinden travmatik olan olaylar olabilir. Yani organizmanın, bireyin ya da toplumun yıkımının habercisi olabilecek kadar şiddetli bir güce sahip herhangi bir olay söz konusu olabilir. "Buhran" kavramını bireylerin yanı sıra toplulukların da musdarip olabilecekleri bir durum anlamında kullanmaları, bu tarz bir tarihsel olay kavramının meslekten tarihçilerin dağarcıklarında, çantalarında zaten mevcut olduğunun göstergesidir. Ancak psikanalitik travma kavramı noktasından bakarsak buhran vardır buhran vardır. Organizmanın geçirdiği tüm buhranlar özellikle de fiziksel olanlar onlardan etkilenen topluluklar ya da bireyler üzerinde travma yaratmazlar. Aslında travma yalnızca buhrana karşı verilen bir tür tepkiyi yani daha sonra benzer bir olayın baskısı altında hem fark edilip hem olmuş olduğu anlaşılacak özün çalınması olarak yalnızca fark edilmekten ziyade idrak edildiği biçimini anlatmak için kullanılır. Hususen "tarihsel olan olay"ı anlamlandırmada daha tarihsel, tarihbilimsel ya da tarihyazımsal bir biçim ne olabilir ki? Ya da başka bir şekilde ifade edecek olursak, belli bir ruhsal-bedensel (*psychosomatic*) olayın (söz konusu gövde (*soma*) bireye ya da bir topluluğa ait olsun) anlamlandırılmasında daha tarihbilimsel bir yöntem ne olabilir ki?

Hususi olarak tarihsel olan olayın, şimdiki zamanda herhangi bir anda (ya da yaşayan bir topluluğun tecrübesinde) meydana gelen, süregiden sistemi sekteye uğratan ve sonu, amacı ya da hedefi ancak ileriki bir zamanda anlaşılabilecek, kavranabilecek ve yanıtlanabilecek olan (nereden geldiği ya da nereye yöneldiği, olay tüm yönleriyle ele alınmadan bilinemeyecek olan) bir değişim meydana getiren, kendisini yalnızca bir kuvvetin ya da gücün "patlak vermesi" olarak gösterdiği için doğasını anlayamadığımız ve adlandıramadığımız bir hadise olması mümkün müdür? Burada, ileriki zaman ile kastedilen o bildiğimiz anlamda ileriki zaman değildir. Daha ziyade daha önceki bir olayla bir şekilde bağlantılı gibi görünen şeyin patlak verdiği o ileriki zaman, o bağlantının ışığında, hem başlangıçtaki hem de sonraki olayın, üstü kapalı ve silik bir biçimde de olsa anlamını, önemini, anafikrini ve kehanetini açığa çıkarır ya da çıkarmaya yüz tutar. Öyle ki, sonraki olay makul bir biçimde öncekinin içinde gizli kalan ve artık geriye dönük olarak (*retrospectively*) açığa çıkarılan anlamın tamamlanması olarak yer aldığı bir anlatıda temsil edilebilir.

Ve şayet bu gerçekleşirse, bu bir ... mucize olur.

İngilizceden çev. Sanem Peker

Psikanalitik Bir Tarihe Doğru (I)*

ALAIN BESANÇON

Çalışmadaki amacımız, psikanalistlerin ve tarihçilerin kendilerini, *metin* karşısında, kurama dayalı psikanalitik bir tarihe doğru götürebilecek benzer bir konumda varolduklarını ortaya koymaktır.

Bu kuram tarihteki uygulamalı psikanalitik (psikanalitik tarih) yöntemin ilkeleriyle, Freud ve onu izleyen psikanalistlerin ilkeleri (psikanalistlerin tarihi) arasındaki ayrımı yapmalıdır. Gerçekten de onun kuramının tarih açısından nereye dayandırılacağı, psikanalistin kurucusu konumunun ayrımını yapmak da hiç kolay değildir.

I. Freud[1]

Freud kendi döneminde bilinen anlamda tarih mesleğindeki çalışmalarını yürütüyordu. Yöntemini sistemli bir biçimde yazın metinlerine, bazen de Sofokles, Shakespeare, Dostoyevski, Jensen, Vinci, Michelangelo'nunki gibi sanat yapıtlarına uyarlamıştı. Toplum üzerine düşündükleri, daha genel anlamda, bazen de insanlığın doğuşu, dinin anlamı, uygarlığın geleceği gibi

* Bu makale daha önce "Vers une histoire psychanalytique I", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 24/3, 1969: 594-616 künyesi ile yayımlanmıştır.

1 Benden sunum ya da eleştirel psikanaliz incelemesi yapmam beklenemezdi. Bildiğim en iyi temel başvuru kitapları için bkz. Charles Brenner, *An elementary textbook of psychoanalysis*, NY 1957; D. Lagache, *La psychanalyse*, Paris 1962. Terimler konusunda da J. Laplanche ve J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris 1967 kitabından yararlandım. Freud'dan yapılan alıntılar *Vocabulaire de la psychanalyse*'in içinde listesi verilmiştir ve genellikle Fransızcaya yapılan hatalı çevirilere gönderme yapar. Almanca bilmeyenler için Fransızcaya göre İngilizce yayın tercih edilmelidir. Londra 1953-1966, 23 c.
Bu çalışmanın kısa bir özeti de Alain Besançon, "Psychoanalysis: auxiliary science or historical method", *Journal of Contemporary History*, 2, 1968 künyeli makalede yayımlanmıştır.

çok soyut düzeyde kalmıştı. Musa döneminde tek Tanrılı dinlerin çıkışı gibi, belirli bir tarihi konuyu ele almak istediğinde, yardımcı metinler bulamadığında kendisini tarih kitapları okumaya zorlamıştı. Freud bazen tarihsel yönüne hiç bakmadan metinleri sadece biyografik bağlamda en ince ayrıntısına kadar incelemiş bazen de felsefeyle tarihi birbiriyle harmanlayıp, ikinci el kaynaklara başvurarak, yazılı metinlerin bulunmadığı ilk çağlara atıfta bulunarak, başka alanlardan elde edilmiş olgulardan, kuramlardan sonuç çıkararak makro-tarih uygulamaları yapmıştı. *Ortak Psikoloji* ve *Benin Tahlili* gibi kitaplarında tarihten söz ettiğinde, toplumbilimci olmuştu. Freud'un tarih anlayışını ortaya koymak büyük yapıtları olmadığı için antropolojisini ya da sosyolojisini tanımlamaktan daha da güçtür.

Oysaki Freud zaten kendiliğinden tarihselcidir (*historiciste*). Bireysel psişe, nevroz tarihi olarak oluşmuştur. Michelet daha sonra tedavide her zaman hastanın hikâyesi (*anamnèse*) içindeki bilgiler, geçmişteki iyileşme bilgileri bulunur diyecekti. Freud yaşamı boyunca psikanalizin yeterli olmadığı durumda bir tür biyolojik gerçekliğe ihtiyaç duymuştu. Yaşamındaki en zor anlardan birisi (1897'de) nevroz altındaki cinsel sahnenin gerçek görüntüsüne karşı çıkması oldu. Bu konuyu asla tam anlamda bırakmadı. Çünkü gerçekten de çalışmalarının sonuna kadar çocukların yaşadığı cinsellik deneyimlerinin sıklığı ve hastalık yapıcı (*pathogène*) değerleri üzerinde durdu. Freud *Kurt Adam* kitabında asıl sahneyle aynı adı taşıyan fantastik takımyıldızının ortaya çıkışından sonra olmuş olsa bile çocuğun anne babasının sevişmesine tanık olduğunu kanıtlamak istedi.

İnsanlığın psişesinde Oidipus karmaşasının öneminin anlaşılmasından kısa süre sonra Freud insanlık tarihinde Oidipus karmaşasının aynı yere sahip olduğunu göstermek istedi. Çocuğun Oidipus karmaşasını sistemli olarak ailesinde aramak yani çocuk arzularını annesinin ve babasının arzularına yönlendirmesiyle, sadece babanın düşsel cinayetiyle değil insanlığın doğuşundan bu yana gerçek bir sona erdirmenin varolduğunu göstererek kanıtlamak istedi: "Bir gün evden kovulan kardeşler bir araya gelirler, babalarını öldürür ve yerler. Böylece baba baskısı da sona ermiş olur... Babayı ortadan kaldırdıktan, nefretlerini doyurup, nefretle varolduktan sonra, abartılı şefkatli davranışlar sergilerler. Pişmanlık içinde yaşarlar. Bunları, pişmanlıkla karıştırılan suçluluk duygusunu ortaklaşa hissettiler. Bugün bile insanlığın kaderinde gördüğümüz her şey gibi babalarının ölümü, hayatta olmasından daha güçlü bir etki yarattı. Babanın yaşarken engellediği,

psikanalizin bize sıradan gösterdiği psişik durumun karakteristik özelliği sayılan 'geçmişe itaati' savundular. Kardeşler, babaları yerine geçen totemin öldürülmesi konusunu yasaklayarak yaptıklarını inkâr ettiler ve özgürleştirdikleri kadınlarla cinsel ilişkiye girmeyi reddederek bu olayın meyvelerini toplamaktan vazgeçtiler. Oğlun suçluluk duygusu böylece Oidipus karmaşasının bastırılan iki arzusuyla karıştırılan iki temel tabuyu ortaya çıkardı."[2] Freud, tehlikesinin ne olduğunu bildiği bu kuramdan asla vazgeçmedi, her fırsatta konuyu gündeme getirdi. Son kitabında açıkça şöyle yazdı: "Şimdilik olayları bu biçimde ele almaya devam ediyorum. Çalışmalarımın son baskılarında da düşüncelerimi değiştirmediğim için beni birçok kez suçladılar. Çünkü çağdaş etnograflar kusursuz bir anlaşmayla, yerine tamamen farklı kuramlar getirmek için Robertson Smith'in (totem yemeği üzerine) oluşturduğu kuramı ortaya attılar. Bunu da ben her tür sözde projenin gayet de bilincinde olarak ne onların gerçeklikleri, ne de Robertson Smith'in yanlışları konusunda ikna olmadığımı söyleyerek yanıtladım. Karşı çıkmak her zaman bir düşünceyi çürütmek, yeni bir şey yaratmak ya da gelişmek anlamına gelmez. Özellikle de kendimi etnograf değil psikanalist olarak görüyorum. Bu nedenle de psikanalitik çalışmalarımda ihtiyacım olan etnografik verilerden yararlanmaya hakkım var."[3]

Şaşırtıcı olan şey de psikanalitik çalışmasının bu etnografik oluşumdan tamamen vazgeçebilir nitelikte olmasıydı. Psikanalizin *simgesel* anlamda gösterdiği Oidipus karmaşasının temelini oluşturan baba etkeninin öne çıkmasıyla, kardeş katli mücadelesinin son bulduğu, babanın oğlu tarafından içselleştirerek öldürüldüğünü gösterdiği bir durumdur. Kuşkusuz, insanın kendi içindeki Oidipus serüveni, ister askeri toplulukta, idari bir kurulda, ya da bir üniversitede toplumsal düzeydeki artışa göre, gündelik gözlemlerle ortaya çıkabilir. N.O. Brown'ın ortaya koyduğu bu şema 17. yüzyılda Locke'un İngiltere'deki buhran için söylediklerine de uyarlanabilir: "İlk baba kabilenin *mutlak hükümdarıdır.* Kadınlar *onun mülküdür.* Oğulları despotu *devirmek ve* onun yerine herkese eşit haklar sağlayacak bir *toplum sözleşmesi* getirmek için tuzak kurmuştur."[4] Psikanalizin aslında gösterdiği insanların insanlığa ulaşması Oidipus üçgeniyle oluştuğu için müdahale edilmeye elverişli, sonsuza dek yineleyen bir düşsel düzen oluşudur. Ancak psikanaliz,

2 S. Freud, *Totem et tabou*, Paris 1965: 163-164 (yayın yılı 1912).
3 S. Freud, *Moïse et le monothéisme*, Paris 1967: 176 (yayın yılı 1939).
4 N.O. Brown, *Love's Body*, NY 1966: 3.

Freud'un tersine onun sürekli savunduğu bireyoluşun *"ontogénèse"* soyoluşun *"phylogénèse"* özeti olduğu düşüncesini ileri sürmez. Oysaki Freud bireyoluşun kendisine sunduğu tamamen gerçek ve doğrulanabilir bir model üzerine hayali olarak soyoluşu oluşturduktan sonra birden yön değiştirerek neden ilkinden ya da en azından ikincisinden matris elde etmiştir? Freud *Musa* kitabında nevrotik olayları kendi düzenleri içinde "ancak eski deneyimlerden yararlanarak soyoluş açısından ele alındıkları takdirde anlaşılacaklarını" açıklamıştı. Birey sadece kalıtımsal değil, düşünsel açıdan da "bellek izleri"ni miras almıştır. İşte insanlar "ilkel bir babaya sahip oldukları ve onu katlettikleri bilgisine her zaman böyle sahip olmuşlardır." Benzer bir olayın yakın zamanda yinelenmesi bellekte unutulmuş bir izi yeniden canlandıracak bir *olguyu* kışkırtacaktır.[5]

Daha da önemlisi Freud toplumsal psikoloji ve tarihsel psikanaliz düşüncesini, birey ve atalarının ortak belleğindeki izlerin varlığı üzerine kurmuştur: "Bellekteki benzer izlerin arkaik mirasımızda bulunduğunu varsayarsak birey psikolojisini toplum psikolojisinden ayıran uçurumu aşabilir böylece toplumları da nevrotik bireylerle aynı biçimde ele alabiliriz."[6]

Benzerlikleriyle ortaya konmuş bir dizi olay karşısında Freud ya ortak yapılarını ortaya çıkarmalı ya da dizilerinin anlam çıkaracağı yeni bir olay serisinin varsayımını yapmalıydı. Freud efsanevi düşünceyle ilgili olan ikinci yöntemi seçti. Bu konuda Lévi-Strauss'un da belirttiği gibi gerçekten de tıpta yaptığı uygulamanın tersine bir yol izledi: "Bir vakada deneyimden efsanelere, efsanelerden de yapılara gidiyor, başka bir vakada olguları yaratmak için bir efsane yaratıyordu. Gerçeği söylemek gerekirse, hastalığı yorumlamak yerine hasta gibi davranışlarda bulunuluyordu."[7]

Freud haksız mıydı? Kanıtları hiçbir zaman saklamak istemedi. Antropologların birçoğu Freudcu "bilimsel efsaneyi" bir *fabl* gibi görmüştür. Belki de hayvan türleri içine insanı son derece şaşırtıcı bir biçimde sokan hayvan davranışçılarının (*éthologiste*) söyleyecekleri bir şeyler vardır.[8] Peki ya tarihçi olarak Freud?

Tarih tartışmaları içinde bu kadar yer aldığına göre Freud'un da bence Ockham'ın Usturası'nı kullanarak bellekteki izde olduğu gibi kökenlerin

5 Freud, *Moïse et le monothéisme*: 137.
6 *Age.,* 135.
7 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949: 611.
8 Aynı anda hayvan davranışçı ve psikanalist olma isteği uyandıran ancak bir türlü dile getirilmeyen Lorenz'in *L'agression*'u gibi kitaplar aklıma geldi.

efsanesinden de vazgeçmeye hakkı vardır. Psikanalizin her bireyde algıladığı, bir yanda –Oidipus Karmaşası gibi– sabit ancak çok sayıda yoruma açık yapısı öte yanda tarihte kültür ve yüzyıl farklılıkları içinde Oidipusçu yaklaşıma göre bireyin yorumlanabilir davranışlarının toplumsal dışavurumudur. Tarihçinin anlaması gereken husus, birey ve toplum arasında birinin önerdiği diğerinin de onayladığı yapı ne olursa olsun, muhtemel bütün yapıları gizli hatta çatışma içinde birlikte ortaya koyan bu ilişkilerin olduğudur. Uygarlıktaki nevroz ancak bireyin etkileşmesi bakımından kuşkusuz nesilden nesile vahimleşerek hatta bu uygarlığın kuruluşundan beri yazılı olan, kendi mantığıyla onunla birlikte içinde gelişen nevrojen önermelerle ele alınır. Birey ve toplum arasındaki ilişkiye gelirsek bu ilişki, soy zinciri ya da birbirine bağımlılığın ortaya koyduğu psişik durumun, yarı Lamarckçı biyolojik kalıtım, düşünsel içerikler olduğu varsayımını yapmadan düzenlemenin herhangi bir bölümünü destekledikçe, eğitimde yani özellikle ailelerin ve eğitimcilerin isteklerinin bulunduğu eğitimde ortaya çıkar.

Hatta sürekli psikanalitik deneyle kanıtlaması yapılan bu varsayıma başvurmanın, her insanın *kendine göre* yaşadığı Oidipus ilişkisinin yaratıcısı Freud'un keşfinin değerini azalttığı sonucuna varılabilir. Zaten kısmen olumsuz etkiler yaratmış kavramlar üzerine değil de deneme yapılmış kavramlar üzerine tarihi psikanalizi oluşturmak gerekir.

Kanunun Arzusu

Tarihsel alanı her daim defalarca meşgul eden çok büyük bir tartışmadır: Arzu ve kanun. Oidipusçu arzunun yerine getirilmesi *Totem ve Tabu*'nun ve *Musa ve Tektanrıcılık* kitaplarının konusuydu. Freud üç bölümde ele aldı bu devasa konuyu:

1. İlk baba cinayeti. Oğullar babayı yiyerek özdeşleşme arzularını gerçekleştirdiler. Kısa süre sonra kardeş katli pahasına annelere sahip olma arzuları da gerçekleşti, babanın kanunu baba cinayetini ve ensesti engelleyerek içeriden geliyordu. Totem dini "babanın yaşamına saygı, yani gerçek babanın yaşamına mal olan sahneyi tekrarlamama sözüne karşı, çocuk düşgücünün kendisinden beklediği, koruma, ilgi, şefkat gibi her şeyin baba tarafından vaat edildiği, babayla yapılmış

bir anlaşmaydı."[9] Totemin hep birlikte yendiği, zaferin ve ağır suçun birlikte anıldığı totem dininin en önemli bayramı olan şölende ganimet paylaşıldığı için arzu dizginlenememiştir.

2. *Musa'nın Yahudiler tarafından öldürülmesi*. Aten dininden Akhenaton'un vârisleri tarafından devrilmesinin karşılığında Musa Yahudilere şeriatı ve sünneti getirdi. Yahudiler önderlerini öldürünce geçici olarak öğretisini de bıraktılar. Ancak öğretisi Musa'nın ölümü, maddeten yadsındığı ve Museviliğin zaferiyle manevi olarak yok sayıldığından daha dayatmacı bir Baba'nın dini oldu. Her seferinde de cinayeti ve cinayet sonrası tanrılaştırmayı açıklayan babaya doğru çift yönlü bir durum oluştu. Kin de "kendisine karşı zafer sağlanan bu aynı ancak eski sınırsız gücünü yeniden kazanmış gibi gösteren ilk baba üzerinde kalmıştı."[10] Babanın özel toplumu, kardeşler toplumuyla kısa bir ara verdikten sonra yavaş yavaş ataerkil bir topluma dönüştü.
3. Buna karşın Hıristiyanlığın doğuşunun da ortaya koyduğu gibi arzu da engellenemedi suç da. Eskiden üzeri kapatılan husus şimdi açıkça itiraf edildi. Baba'ya karşı işlenmiş suç, ilk günah yeni bir kefareti gerekli kıldı. Gereklilik bu kefaretin simetrik biçimi oldu: Oğulun ölümü. Son bu muydu? Hayır. Çünkü şiddetli arzu yeni bir yol açtı ve "duygu karmaşasının psikolojik kaderini" tamamladı: "Aynı zamanda ve aynı olayda babaya hayal edilebilecek en büyük kefareti ödeyen oğul, babasının karşısında arzularını gerçekleştirdi. Babanın yanında kendisi Tanrı olmuş ya da daha doğrusu babanın yerine Tanrı olmuştu."[11]

Freud üçlemesinin her bölümünde arzu ve kendisi üzerinde baskı kuran yasak arasındaki çatışma günah içinden çıkış yolunu bulur, günah çatışmayı arttırır ve bir kanunun çıkmasını hazırlar. Yasağın sadece bir olumsuzluk ve kanunun da yaşamı sağlayan olumluluk olduğu düşünülürse kanun sadece ilk yasaktan türetilmiş bir şey olmaz. Yasak yükümlülüktür, kanun da tehditkâr konuyu bağlayıcı bir anlaşmaysa özgürlüğe kavuşmaktır. Yahudiler Nuh'un gemisi önünde dans ettiler.[12] Oidipus düşüncesinde bireydeki ba-

9 Freud, *Totem et tabou*: 166.
10 *Age.*, 170.
11 *Age.*, 177.
12 "Geldim eski ve şatafatlı adetlerle
Kutlamaya sizlerle bu *mutlu* günü
Ki On Emr'in inmişti Sina Dağı'na" (Athalie).

şarı ve başarısızlık işte bunun karşılığıdır. Değişmez yasak, tam olarak da çocuğun gösterilen şey karşısında durduğu, *yasak olan* şey, ilk sahnenin dışavurumudur. Tuz heykele hareket veren de Oidipus düzenindeki bu anlayıştır. Oidipus düzeninin dayattığı *bekleme* yani kanunun keşfidir. Ancak arzu dizginlenemediğinde, her çözüm başarısızla sonuçlandıkça kanun yasak olarak algılanır. Sonuçta da günaha teşvik eder. Oidipus karmaşası hiçbir zaman tam olarak çözülmedi. Tam da Freud'un "tarihi romanlarında" dile getirildiği gibi. Tutkunun tarihi Batı'da Sofokles'le, Shakespeare'le tiyatroda yeniden doğunca Freud da tiyatroda tekrarlanan dünyanın trajedisi için onlara hayranlık besledi.

Freud dini olaylara saplantılı bir biçimde geri gelmiş, kitapların bu bölümlerinde kendisinden sıkça söz etmiştir. Yaşamı boyunca, tam bir gün gözünü hiç ayırmadan baktığı, Musa heykelini hayranlıkla izlemişti. Dinden genel olarak söz etmesine karşın babayla herhangi bir ilişkiyi betimlediğinde, takıntılı alışkanlıklar üzerinde durduğunda, dinsel anlatımlarda altın çağdan söz ettiğinde, her zaman öncelikle Yahudilikten söz ettiği hissedilir.

İnsan, doğa bilimlerini psikolojiyle yer değiştirerek, baştan çıkarılabilir bir antropomorfik biçimi kendisini ezen güçlere atayarak korkusunu geliştirebilir. Bu davranış babanın her tür gücü karşısında hissedilen tehlike ve koruma karışımı bir duygu içinde çocuksu bir prototipe sahiptir. Tanrılar babadır. Doğa özerk oldukça tanrılar geri çekilir, "görevleri uygarlıklardaki hataları ayıklamak ve felaketleri savuşturmak, ortak yaşam içinde insanların birbirlerine çektirdikleri acılarla ilgilenmek olmuştur."[13] Yahudi halkı, her tür tanrısal figürün içinde saklı baba çekirdeğini diğerlerinden önce ortaya çıkarmıştır. "Bu düşünce de aslında, Tanrı düşüncesinin tarihi başlangıcına bir dönüştür. Tanrı şu anda tek olsa da, insanların kendisiyle ilişkisinde, çocuğun babayla yakın ve yoğun ilişkisinde yeniden ortaya çıkabilir. Ödüllendirmek isteyen baba için en azından babanın sevdiği tek çocuk, seçilmiş halktır."[14]

Tüm kültür mirasımızda, dini savlar en önemlileri ve en az kanıtlanmış olanlarıdır. Bu arada yanılgı değildir bunlar, *illüzyonlardır.* Yani "insanlığın en eski, en güçlü, en zorlu arzularından birisidir."[15] Böylece rüyalarla sayıklatan düşünceler, gerçekliğin her tür nevrotik alçaklığıyla karşılaştırılabilir.

13 S. Freud, *The future of an illusion*, c. XXI: 18.
14 *Age.*: 19.
15 *Age.*: 30.

Freud poligenetik şemasına sadık kalarak çocukluktan çıkışı insanlığın şu anki çağı olarak nitelendiren çocuk nevrozunu din ile şöyle yaklaştırmıştır. "Çocuğun nevrozunun Oidipus karmaşasından, çocuğun babayla olan ilişkisinden kaynaklandığı gibi din de insanlığın evrensel saplantılı nevrozu olacaktır. Bu kavramlara göre, dini bırakmanın büyüme sürecinin acımasız kaderiyle gerçekleşebileceği ve bizim de şimdi tam da bu gelişme döneminde bulunacağımız tahmin edilebilir."[16] Psikanaliz, insanı çocukluk geçmişini inkâr etmeye hazırlar. Psikanaliz yine de inancın, bazı nevroz türlerini koruduğunu kabul eder. Çünkü evrensel bir nevrozun kabulü, bundan bir kişilik yaratma görevinden ayrıdır. Nevrozdan yoksun bir din ile halk dini arasındaki benzerlik ve dinsel efsane ile ilk efsaneler arasındaki benzerlik dinin gizli kalmış "gerçek bölümünü" oluşturur.

İşte, Freud'un din üzerine düşündüklerinin iyice kısaltılmış özetidir bu. Bu özet yine de Freud'un ortaya koyduğu deneyin eleştirisinin özünü de psikanalizi de oluşturmaz. Bu bakımdan J.M. Pohier'nin söyledikleri bana göre daha doğrudur: "Bu metinler Freud'un yaptığı din eleştirilerinin temelini oluşturuyormuş gibi genel kuramlara bağlı kalmak istenildiğinde, şeylerin mantık sırası ters düz edilir. Tam tersine bu kuramlar, her tür Freudcu düşünce içinde, hatta Oidipus karmaşası gibi bu eleştirinin temelinde oluşan bir sonuçtur. Freud, Oidipus karmaşasını uygulama yapmadan ortaya koyup, bundan bir kuram yaratmakla hatta dinin Oidipus yapısıyla birlikte sorunu bütün olarak görmekle yetinecek miydi? Freud'la aynı adım aşılsın ya da aşılmasın, Oidipusçu yapıdaki aldatıcı durum görülsün ya da görülmesin (ki Freud'un aştığı bu adım iyi mi olmuştu? O, bilinçaltını ve Oidipus karmaşasını keşfinden önce de zaten iyi bir durumdaydı) Freud'un kuramı Oidipus karmaşasının ışığında bu insanın psişik etkinliği dini okumanın olası gerekliliği içinde, psikanalizin tüm saygınlığını reddetmediği müddetçe hiçbir şey değiştirmedi."[17]

Şimdilik bizim için Freud'un tarihi düşünce birimini ele almak yeterli olsun. Din arzunun insanda tahrik ettiği kalıcı gerilim içinde gelişir. Din insanı başarısızlığa uğratma, kendisini tamamlamasının yoludur.

Uygarlığın huzursuzluğu başka bir soruya yanıt vermiştir: Uygarlığın *(kültürün)* insanlara arzularından vazgeçmeleri konusunda dayatma yapması karşısında insanlar nasıl bir bedel ödemelidir?[18]

16 *Age.:* 43.
17 J.-M. Pohier, "La paternité de Dieu", *L'Inconscient*, 5, 1968: 16-17.
18 S. Freud, *Civilization and its discontents*, c. XXI: 57-145.

Ortak yaşam, topluluğun her bireyle ilişkiye girebileceğini varsayar. Topluluk *hakkı*, basit bir *güç*müş gibi değeri düşürülen birey hakkıyla çatışma içindedir. Bireysel özgürlük kültürün bir ürünü değildir. Tersine bazı kültürel dayatmalara, hatta uygarlığın kendisine bile karşı çıkar. Aslında bir yanda çocukluk libidosunun geriye itilmesi ya da yüceltilmesi öte yanda da uygarlaştırma konusu arasında bir benzerlik bulunur. Yetişkin çağdaki öğrenmede olduğu gibi, uygarlaştırma konusu güdülerin tatminsizlik üzerine bastırılmasına dayanır.

Cinsel tatmin yine de uygarlık gelişmesinin başlıca şartı olmuştur. Toplumsal birleşmede zorunlu sevgi bağları içindeki amacına ket vurulmuş, yeni ailelerin kurulmasında tamamen duygusallık egemen olmuştur. Ancak tarihi gelişimi sırasında, aşk ve uygarlık arasındaki ilişki artık tek anlamlı olmaktan çıkmıştır. Aşk kendisine sınır koyan uygarlığa karşı savaşmıştır. Çocuğun toplumsal yaşama girebilmesi için ailesinden kopması gerekir. Kültürün ilk adımında ensest seçimler, ardından da toplumsal amaç doğrultusunda düzene oturtulmuş cinsellikteki her tür sapma yasaklanmıştır. Cinsellik bundan böyle hazzın özerk kaynağı olarak müsamaha görmüyordu.

Tatminsizlikten ileri gelen bir başka güdü daha kalmıştı: Saldırganlık. Her birimizin herkese karşı, herkesin de her bireye karşı ilkel bir düşmanlığı vardır. Nasıl dizginleyebiliriz bunu? Bu cinsel yaşamın kısıtlama işlevlerinden birisidir. "Amaca ulaşıldığında, engellenen libido"nun olası en yüksek miktarını harekete geçirerek toplum farklı kimlikleri, dostlukları ve başkası hakkındaki ("yakınını kendin gibi seviyorsun") idealleri, Eros'un ebedi Discordia'nın başarısızlığa uğrattığı her tür libido ilişkisini destekler. Başka bir yöntem de saldırganlığı dışlanmış bir topluluğa yönlendirmektir. Antisemitizm ünlü örnekler ortaya koymuştur.

Ancak, uygarlığın emrindeki ve "cinsel" amacına yönelik en güçlü, yani birleştirici yöntem saldırganlık güdüsünün yer değiştirmesidir. Saldırganlık, çıkış noktasına gönderilmiş, içselleştirilmiş ve bene karşı çevrilmiştir. Uygarlık insanı kendisine karşı bölerek ve fethedilmiş bir ülkeye yerleştirilmiş garnizon gibi üstbeni tarafından ezerek saldırganlığa hükmeder.

Oysa burada, zalim bir etkinin yansıtıcı mekanizması araya girmiştir. Otorite dışarıda kaldıkça görünürdeki arzudan uzaklaşma, arzuyu yatıştırmaya yetebilir. Üstben önünde kaygı ortaya çıkar. Arzu direnir ve sadece üstben içinde gizlenir. Hata duygusu, vazgeçilme duygusunun gerçekleşmesine rağmen doğar. Temelde, suçluluğun nedeni güdüleri tatminden vazgeç-

mektir. Şimdi suçluluk sonuç olmuştur. Güdüyü tatminden her yeni vazgeçiş üstbene bağlı ahlaki bilinç için bir enerji kaynağı olur ve şiddet ve tahammülsüzlüğü artırır.

Aslında dışarıya doğru yönelen saldırganlığın içeriye doğru yönelmesini mümkün kılan, saldırıyı yönetene karşı aynı nesne için duyulan aşktır. Sevilen nesneyle özdeşleşme, aynı anda nefret etme olan duygu karmaşası suçluluğun önlenemez yapısına, Oidipus karmaşasına ve karşıtlıklarla dolu çift yönlü buyruğa kadar uzanır: Baba gibi ol, anneye sahip olarak babalık özelliğini oluşturan yerini alma.

Freud uzviyetçi görüşüne sadık kalarak insanlığın ve bireyin gelişmesini canlı bir süreç olarak algılar. Toplumsal üstben, bireysel üstbenin babayla özdeşleşmesi gibi toplumun büyük önderleriyle (Musa da bir idealdir) özdeşleşmesinin bir ürünüdür. Bu benzerlik kabul edilirse uygarlıkların birçoğu, uygarlığın kendisinin uyguladığı çabanın etkisiyle nevrotik olmuştur. Ancak toplumsal patoloji bireysel patolojiye göre daha öldürücü görünür. Aslında, bireyin gelişmesinde, mutluluk özlemi onu toplum üyeleriyle birleşme isteğine götürebilir. Kültürel gelişimde, öncelik toplumda kabul görme ihtiyacıdır. Toplumda çok başarılı olduktan sonra endişelerden sıyrılınca bireysel mutluluk gelir. Bireyin ve toplumun mücadelesi, ben ve nesneler arasındaki dağılım içindeki mücadele gibi libido tutumundaki iç uyuşmazlığa bağlıdır. Hiçbir şey bir dengenin bundan etkilendiğini söyleyemez. Ayrıca, Oidipus çatışmasından kurtulmanın toplumsal çıkış noktası nedir? Aile çevresinde, bu çıkış noktası, baba olmayı reddeden çocuğun, kendi ailesini kurarak babası gibi baba olarak gitmesiyle çözülür. Sadece barbarlıkta uygarlıktan vazgeçilir. Üstben öç almaz. İlkinden daha acımasız bir kural dayatmazsa uygarlık reddedilmez. Uygarlık, insanları birleştirmek isteyen ve suçluluk duygusunu sürekli güçlendiren Eros'un buyruklarına itaat ederek ayakta kalır. Çocuk Oidipus karmaşasını çözerek erkek olur. Karmaşanın çözülmesi onu otorite figürü içinde, yaşama zorunluluğunun bulunduğu her çıkışın tıkalı olduğu toplum içine sokar. Kültür durumundan önceki duruma imkânsız dönüşle onun kışkırttığı artan kaygı arasında, denge noktasının bulunacağından da emin olunmaz.

Bu çıkmazlar karşısında, Freud alışık olduğu biraz kederli stoacılıktan vazgeçmedi. Barbarlığa dönerek yanılgıya düşmeden, barbarlık uygarlığı yok etmeyi başarırsa, acıya karşı sunduğu önlemleri yıkacaktır, başaramazsa yaydığı kendine özgü acıyı vahimleştirecektir (1930'da bunları yazdığın-

da) barbarlık herhalde uygarlığın geleceğiydi. Uygarlık üzerine yapılan tahminlerin insanların arzularından bu yüzden de yanılsamalardan esinlendiğini düşünüyor. Freud ölümünden sonra, verdiği eğitimden yararlananların eğitim konusundaki çalışmalarına ihtiyaç duyulacağını düşünmemişti.

Tarih Duygusu

Freud tarihi doku içinde dönen çok temel bir entrikanın farkına vardı: Arzuyla ortaya çıkan ve Oidipus üçgeniyle biçimlendirilen çatışma. Aynı anda tarihi enerji kavramını da getirdi. Freud'un aynı soruyu sormakta kasıtlı bir katkısı vardı: İnsanlar neden tarihe göre yaşarlar? Olgusalcı tarihyazımı burada gizemli hiçbir şey bulamamıştı. Ancak belgelerle desteklenen tarihyazımı kaldıraçlar ve mekanik kanunlar gibi desteklerle kurumsal çevreyi uygulamanın içine soktuğunda ulusların, iktidarların, zenginliklerin nasıl bir sonu olacağı anlaşılacaktır. Birçok dinsel efsanenin tanık olduğu bu gizeme karşı Freud da sırası geldiğinde yeni efsanelere başvurmadan meydan okumuştu. En basit anlamda şöyle açıklanabilir: Kimse içinde arzusunun gerçekleştirme umudunu bulamadığı tarihi yaşamakla zorunlu değildir.

Artık hangi koşullarda bunları yazdığını göstermek kalmıştır. Freud'a göre arzu, modern tarihyazımıyla belirlenen alanlara girerek yeni tarihi kavramlar getirmelidir.

En başta, özdeşleşme (*identification*). Kişilik ailede bir dizi özdeşleşmeyle oluşur. Ancak toplumsal yerini oluşturmak için insan başka araç kullanmaz. Toplumla bütünleşmesi de aile bireylerinin her biriyle özdeşleşme yeteneğine bağlıdır. Öyleyse özdeşleşme "indirgeyici" bir şey değildir. Kilise ya da ordu hatta insanları kendi aralarında bir araya getiren hepsinin de görünür ya da görünmez bir başı olduğu hırs içindeki bir toplulukta bile özdeşleşme yaşanır.[19] Baş anne babanın farklı yansımalarından yararlanır ve topluluktaki her üyeye ortak ideal beni oluşturan tek ve aynı amacı sağlar. Özdeşleşme böylece iki yönde yapılır: Özne kendi kişiliğinden bir bölümünü örnek aldığı kişinin üzerine atarak üstben ya da ideal beni de içine katarak bunun bir imgesini yaratır. Her tür hiyerarşi Oidipus özdeşleşmesinden uzak bir model üzerine karmaşıklık içinde kurulur. Bu, toplumsal ilişkinin libidolu bir kuramıdır.

19 S. Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, Paris 1962. Özellikle IV. ve VII. Bölümler. *Vocabulaire de la psychanalyse* özdeşleşmenin tanımını verir: Bir öznenin başkasının görünüşüne, özelliğine bürünmesi ve yarı yarıya ya da tamamen ona dönüşmesi sürecidir.

İşlevsel olarak nitelendirilen başka bir Freud kavramı daha vardır, çünkü yine yanlış anlaşılmış ancak öğretinin mantıksal zorlamasına uyan bir sürece gönderme yapar: Yüceltme. Bu kavram kültür özellikle de kültür ürünü konusu geçtiği her seferde ortaya çıkar. Sapkınlık ya da nevroz çukuruna düşmeden objektal aşk için tamamen harekete geçmeden bu arzunun son çıkış noktasıdır. Böylece yüceltmenin enerjisi de özellikle saldırgan güdülerden geliyor gibi durur. Başarı olan her şey buluş, özgün yaratı insanın özgürlük anlarının bir ürünüdür ve "psikanalizin boş bir kavramını"[20] doldurmaya yöneliktir. Yüceltme Freud'un çok iyi açıkladığı gibi kuramdan gelmeyen tekrar, çöküş gibi psikanalitik alandan gelir. Yüceltme tarihin nevrotik olmayan bölümünü paylaşır.

Bilinçaltı keşfinin tarihçi için Freud'un kısa sürede bulduğu bir sonucu olmuştu. Kural, tanık gösterdiği belge dışında hiçbir doğrunun hatta hiçbir tarihi gerçekliğin bulunmamasıydı. Tarih sadece söylenmiş söze kulak verirdi. *Freud bunun altında ilk sesin kapatmak istediği, duyulmayı bekleyen başka bir sesin bulunduğunu bildirmiştir* (İtalik Teyfur Erdoğdu'ya aittir). Bilinçaltı bilinçli olduğunda metinde sessizlik ve varoluşsal ilişki içinde örtük içerik açık içeriktir. Freud sanki Michelet'nin bu çağrısını duymuştur: Ölüler için "yeniden iç çekmeye başlamaları" yeterli olmaz, ölülere ağıt yakan kadınlar değil kâhinler gerek. "Onlara anlamını bilmedikleri kendi sırlarını, anlamadıkları sözlerini ve davranışlarını açıklayan bir Oidipus gerek. Onlara çaldığı ateşle bir Prometheus, havada asılı kalmış donmuş sözcüklerin bir ses çıkarması ve konuşmaya başlaması gerek. Daha fazlası gerek. Yüreklerin kuytusunda kalmış hiçbir zaman söylenmemiş sözcükleri (kendinizinkini kurcalayın orada bu sözcükleri) duymak gerek, tarihin sessizliğini konuşturmak, tarihte sözün bittiği tam da en feci anlamları barındıran son kerteyi konuşturmak gerek."[21] *Söylenmemiş, görünüşte unutulmu*ş ya da anlamını kaybetmiş olan *aslında arzunun ta kendisidir* (İtalik Teyfur Erdoğdu'ya aittir). Ben, zorlamanın büyüklüğüyle taşmışsa ya tehlike altındadır ya da tehlikeyi savuşturuyordur. Tarihteki sessizlik doyumsuzluğun işaretidir. Yüreklerin dibinde kalan sözcükler insanların tanrıları ya da kralları için sarf ettikleri sevgi ya da saygı sözcüklerinin tersidir. Hayranlık duygusu altında Freud öldürme niyetinin bulunduğunu fark etmiş, cinayetin sonucunun gerçekten de bundan çıkacağına inanmıştır. Ancak konu geriye atmakla ka-

20 P. Ricœur'ün sözü, *De l'interprétation*, Paris 1965: 475.
21 R. Barthes'dan alıntı, *Michelet*, Paris 1965: 92.

panmadı. Çünkü "ya güdü gücü korumuş ya da gücü almayı denemişti ya da bazı yeni olaylarla yeniden canlanmıştı". Güdü yine dayatmacı olmuştu. Ancak tatmin olmanın yolu geriye itmeyle kabuk bağladığı için güdü bazı yerlerde çoğalır. Tüm bunlar da benin izni olmadan ve ben anlaşılmadan büyür.[22] Geriye itmenin ya da geriye itilmenin dönüşü arzu dinamiklerinin üst düzeydeki tarihi ritmidir. Sessizlik sadece doyumsuz kişinin göstergesi değil aynı zamanda dönüşünün teminatıdır. Akın eden güçler yeni bir söylemin içinde saklanmak için bir giysiye bürünmelidir. Sesli ya da sessiz olsun hastanın boş sözleri, sözlerin ağzından dökülmesi, konuşmayı reddetmesi, tarihin sessizliği dinlenecek konuyu oluşturur.

Bunların hepsinden belirli bir süre duygusu çıkar. Hiçbir şey kaybolmaz, unutulmaz. Geçmiş, günümüzde yeniden canlanmak için sıkı sıkıya korunmuştur. İki katlı bir zaman, üstte insan sözlerinin, eylemlerinin aceleci figürleri ardı ardına gelir, altta doyumsuzun gelgitleri ve kendini bulması fark edilir. Freud bu yoğun ve üzerinden akıp gidilen zamandan çok büyük bir imgeyle anlattığı yapıyı ortaya çıkarmıştır. Bu onun Sonsuz Kent düşüncesiydi: "Bu kent insanlar tarafından ikamet edilen bir yer değil çok zengin çok uzakta, gerilerde, geçmişte bir kez oluşan hiçbir şeyin kaybolmadığı, gelişimindeki yeni evrelerin de eski evreler yanında kaldığı yeni psişik bir varlık olduğunu varsayalım. Örneğin Roma "Palatino Tepesi, imparatorluk sarayları, Septimus Severus'un Septinozium'u hep en baştaki yerlerinde yükselmekte, Sant Angelo kalesinin mazgallarını Got krallığından önceki heykeller süslemektedir vs. Ancak yıkılması hiç de gerekmeyen Caffarelli sarayının yerine Jupiter Capitolinus tapınağı Roma İmparatorluğu'nda yaşayanların sadece bitmiş halde değil ilk çağdaki Etrüskler döneminden kalan toprak antefikslerle birlikte yükselecektir."[23] Yıkılmayarak biriken bu yığılmanın görsel olarak sunulması imkânsızdır. Birbiri üstüne olan şeyleri yan yana yerleştirmek tahlilde güçlük yaratır. Freud tarihi zaman akışının yükselişini hem tedavi sırasında hafıza kaybının hem de çatışmalı çekirdeği koruyan ardarda gelen savunmaların tırmanışları örneğinde algılar. Sistemli bütünün altında bütünü tamamen unutturacak, hiçbir iz bırakmamış ancak süre gelen eylemini meydana getirdiği ve sonuç olarak bir yerlerde dokunulmamış olduğunu düşündüğü ilkini sunan henüz dokunulmamış başka bir bütün keşfetti.

22 S. Freud, *Moïse et le monothéisme*: 171.
23 Freud, *Civilisation and its discontents*: 70.

Ancak tarihi bilinçaltının bulunduğu geçici derinlikte hiçbir şey bize onun nesillerden geçtiğini söylemezdi. Tüm tarihin içine aldığı bu tarihöncesi çekirdek, kalıtsal aktarımlar varsayarak, bir yapısal şemanın yeterli olabileceği zaman içinden neden bu denli uzaklaşsın ki? *Ebedi Koca'*da oldukça sıkıntılı olgun bir adamın evindeki unutulmuş eski bir yanlışın konusu işleniyordu. İnsan derinliklerinden çıktığı söylenen arzu, zamanın derinlerinden çıkar. Çok eski yüzyıllardan gelen ilk baba cinayetini tekrarlayan kaybolmuş ve gecenin bir vaktinde bulunmuş Oidipus cinayetini yazarken Freud da Dostoyevski gibi yapmıştır. Eksenlerin yön değiştirmesiyle eşzamanlı yatayda kaydedilen, ardzamanlı düşey üzerinde de kaydedilmiş olur. Bireyin psişesinde gelişen şey iyidir. Orada itki hareketi geriye doğru itkinin bütünüyle birlikte hareket eder. Veltchaninov burada sadece bilinçaltının güncel arzusuna değil, çocukluktaki arzu konusuna da saldırıda bulunmuştur.[24] Peki tarihte de bu geçerli midir? Jeanne d'Arc'ın yasının asla son bulamayacağı gibi bu durumdaki tarihi imgelerin de unutulmaya karşı direnç gösterdiği görülmektedir. Kralın tahta çıkma töreninde doğan Güneş Tanrısı *Oriens Augusti'*yi ya da II. Alexandre'ın tutkusunun karşısında Boris'le Gleb'in aşkını anımsatmak doğru olur.[25] Ancak bu, kalıtım ya da bellek olayı gibi tarihi tekrar içinde görmekten daha kolay katlanılabilir bir durum içine girmek olacaktır. Tekrar varsa bu tekrar, arzuları içinde insanın değişmediğinden, her neslin az çok aynı isteklere sahip olduğundan, tarihin de yazdığına, hatırlandığına göre tekrar tekrar oynanabilir senaryolar ürettiğinden, her kültürün bir dağarcığı olmasından, belki de bu dağarcıkla tanımlanmasından kaynaklanır. Din hastayı kişisel nevroz yaratmasına karşı koruyabilir. Tarihi birikim de aynı biçimde düşgücünü zayıflatır. Valéry bunu şöyle açıklamıştır: Tarih her şeyi içerir, her şeyin örneğini verir ve sahte anıların oluşmasına neden olur.[26]

Pekiyi Ya Akrabalıklar?

Freud hakkında sormaya cesaret edilemeyen bir soru vardı: Onu hangi felsefeciler ailesinin içine sokmak gerekir? O pek de felsefeci olmak istememişti. Kısa süre doğafelsefesine yönelmiş 1875'ten sonra bilimsel ve olgusalcı maddecilikle ilgilenmiş ve ölene kadar da bırakmamıştır. Yaşlanırken psikanali-

24 S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris 1965: 67.
25 E. Kantorowicz, "Oriens Augusti. Lever du roi", *Dumbarton Oaks Papers*, 17, 1963: 119-177.
26 P. Valéry, *Œuvres*, (Pléiade) II: 935.

zin bir felsefe olmadığını da tekrarlayarak felsefe yazılarını daha bir hevesle yazmıştır.[27]

Bu düşüncesine saygı duymamız gerek. Ancak kendi kendimize yine de soruyoruz psikanaliz tarihteki hangi felsefeyle uyum ve hangileriyle uyumsuzluk içinde olmuştur?

Psikanaliz kendiliğinden ebedi dönüşteki felsefe akımlarıyla uyum içinde gibi görünür. Psikanaliz, tarihi bir kavramı deneme yanılma dizisi, kültürlerin, sınıfların, kurumların ve insanların art arda gelen "zafer ve yenilgilerin" bir dizisi olarak ortaya koyar. Uzlaşma sağlayan her kültürel biçimin kendi içinde ölümünün tohumunu taşıdıkça Freud'un da işte Spengler'la hatta gotik sanatı, kapitalizmi ya da Fransız Devrimi'ni yaşayan her tarihçiyle yakınlığı olduğu söylenebilir.

Ancak aynı zamanda Freud evrime (évolution) de karşı çıkmaz. İnsan teşkilatlanmalarındaki gücün, denetimin, karmaşıklığın büyümesi gibi algılanan uygarlaşma sürecinin gelişimini ortaya çıkarmıştır. "Önyargı" gibi reddettiği kavramlar da gelişim düşüncesinin normatif çağrışımları olmuştur. "En azından uygarlaştırıcı eğilimlerin arkasından gelen amaçları ve kullandığı yöntemleri inceledikten sonra çabaların yetmediği yerde çözüm getirmek zorunda olduğunu sanan bu eleştiriyi küçümsemeden dinleyebilirdim."[28] İnsanın kaldırılmasına izin verdiği psişenin tutumundaki tek tarihi değişim otoritenin büyüyen içselleştirilmesiydi. Max Weber de kapitalizm anlayışı üzerine yaptığı araştırmasının ekseninin aynı olay üzerine oturtacaktır. *Protestan Ahlak*ı, *Uygarlığın Huzursuzluğu* modern dünya ve Batılı insan üzerine iki paralel düşünceyi ortaya koymuştur. Huzursuzluk diye adlandırılan sonuçlar karşısında aynı endişeyi ve dünyanın büyüsünün bozulmasını ortaya çıkarmıştır.

Akılcı planlı ya da Hegelci görüşle tarihte mantığın gerçekleşmesi gibi hiçbir düşünce Freud'a o kadar garip gelmemiştir. Ricœur'ün yazdığı gibi ruhun görüngüsü ereksellik, psikanaliz de arkeolojiyse bunlar "düşüncenin tezatını" oluşturur. "Ruh, düzenin sonu, bilinçaltı ise en eski düzendir... Ruh tarih, bilinçaltı kaderdir."[29] Ricœur'ün Hegel düşüncesinde "Freud meselesi" ve burada Freudcu bir ereksellik olduğunu göstermek istediği doğrudur. Tah-

27 S. Freud, "D'une conception de l'univers", *Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse*, Paris 1946, bölüm 7.
28 Freud, *Civilisation and its discontents*: 145.
29 P. Ricœur, *age.*: 453.

lili ilişkiyle Hegelci diyalektik arasındaki ilişkide yaşamdan kendi bilincine ulaşıldığında biçimsel bir benzerlik, örneğin güdüye direnme, hadım ve yoksunluk etkisi altında bir ilişki olduğunu söylemek isterim. Ancak tahlili süreç, birey ve Hegelci süreç içinde rastgele, tarihte de acımasızca gerçekleşir. "İd'in bulunmuş olduğu yerde ben olmalıdır" tedavi sözü kendi bilincinden daha çok bilinçaltındaki üstü kapalı duran kendine anlaşmayı anlatır. Freud tereddütsüz dünyanın tinini de dini yanılsama kefesine yerleştirmişti. Ünlü metni yeniden okuyalım: "Kendini parçalayan, bir anlamda kendini bitiren de bireyin kendisidir. Tehlikeye maruz kalan evrensel düşünce değildir. Evrensel düşünce her tür saldırı ve zarar karşısında kendisini geri planda bırakır. Buna *mantığın hilesi* demek gerekir. Mantık kendi yerine tutkuları öne sürer, sınamalardan geçer, acı çeker, sonuçta da varlığına ancak bu yolla ulaşır."[30]

Evrensel düşüncenin tarihteki çözümlenmesi olarak Hegelci mantığı, bireyin temsilcisi olarak da tutkuyu kabul etsek bile Freud'un Hegel düşüncesine dönmüş olduğu söylenecektir. Tarihte ruhun oluştuğu gibi tutku oluşumu olmadığından, oluşumu bulunmayan bir tarih içinde çoğalan da bu tutku, her nesilde, her insanda defalarca tekrarlanan bu "özel" arzudur. Tutkunun geliştiği ve gerçekleştiği görüntünün önünü sis perdesiyle kaplayan mantıktır. Freud Hegel gibi "evrensel tarihte, insanların ulaştıkları ve maruz kaldıkları, bildikleri ve hemen istedikleri şeylerden başka şeyler geliştiğini" söyleyebilmiştir. Ancak insanların yaptıkları, inandıkları ve yaptıklarını söyledikleri arasındaki uyuşmazlık, aslında uyuşmazlığı gizlemek için "mantığın" bir oyunudur. Tutku kendi yerine mantığı oynatır. Bu da tutkunun bir oyunudur.

Ahiret düşüncesini reddeden tanrıtanımaz Freud sonlu bir beklentiye de sahip değildir. (Yahudi kökenine bağlı olduğunu da unutmadan) düşüncesini tarihin Hıristiyan kavramlarına yönlendirmesinin de birçok nedeni vardır. Denemede az yer verilmiş olsa da şaşırtıcı benzerlikler bulunur. Bunları ek olarak düşünelim.

Karşılaştırma yapmasını gerektiren husus herhalde kökenlerin efsanesine başvurması olmuştu. Aziz Paul ya da Freud'a göre tarihin en başında ilk günah Baba'ya karşı işlenmiş suçtu. Suçun, aynı zamanda da bireyselliğin kökenidir, bu cinayetle gelen bu başlangıç, insanın kendi tarihini başlatır. Freud 'günah ya da cinayetle babadan ayrılan insan, bilgi ağacının meyvele-

30 F. Hegel, *La raison dans l'histoire,* Paris 1965: 129.

rine uzanabilir, kişisel psikoloji yönetimine girebilir' demiştir.[31] Dünya, doğduğu toprak, Cennet bahçesi gibi yatay olan anne imgesine gönderme yapar. Kültür, miras, zaman içindeki yaratım, tarihin toplamı olan dikey olan şeyler de baba imgesini çağrıştırır. Baba düşüncesi tarihi açmıştır.

Freud'a göre uygarlığın gelişmesinin çift yönlü savunması bulunuyordu: Doğanın, bedenin ve diğer insanların cezalandırdığı dış acıya karşı savunma ve üstbenin ve suçluluk duygusunun sıkıntısının cezalandırdığı iç sıkıntıya karşı savunma, son olarak da arzuya karşı savunma. İlk savunma gerçeklik ilkesi ve yüceltmenin başarısına dayanır. İkincisi haz ve eğreti sansürlere dayanır. Bu da tarihin insan özgürlükleri ve nevrozun tanıklıklarını ortaya koyduğunu söylemek anlamına gelir. Uygarlığın ayrılmaz bir parçası olan savunmaya dayalı çatışma, uygarlığın gelişmesiyle vahimleşir, bazı durumlarda onu avucunun içine alır. İnsan arzusunu kabullenip kendi yıkımını tercih ettiğinde Freud'un karamsar sezgileri şöyle gerçekleşir: Nevrotik tüm tarihi ele geçirecek, takiben güdü tüm insan gücünü ezecek ya da yolun sonunda intiharla çıkış yolu bulunacaktır. Freud da Bossuet'yle haykırmaya hazırdır: "Doğamızın bu derin ve cüretkâr yarasından, ruhu bedene çok hassas ve o kadar şiddetle bağlayan, zor kurtulunan ve insan türü içinde korkunç kargaşa yaratan bu şehvetten kim söz edecek?"[32]

(Maritan'ın ortaya koyduğu) öğretideki gibi iyi ve kötü tohum beraber yetişir. Tarihte de iyi ve kötüyü karşı karşıya getiren çift yönlü bir gelişim vardır.[33] Doğa kanunlarının güdüsünün insan yaşamına hükmetmek için yeterli olamadığı ve yazılı kanunlardan kurallar almak ihtiyacı duyulduğunda, Aziz Thomas zaman içinde, günahın insan türünde gitgide daha çok kendisini hissettirdiğini açıklamıştır. Suçluluğun artması ve tatminsiz kişinin birden ortaya çıkışı, Freudcu yaklaşımla, yeni bir iç düzenlemeye, tatmin edecek geçici bir orta yola ihtiyaç duyulması olarak aktarılabilir. İlkel ya da uygarlık durumu da Freud ile ya da Hıristiyanlıkla idealize edilmemiştir. Her ikisi de birbirinden hem iyidir hem de beter.

Hıristiyanlık geleneklerinden birisi ile Freud arasındaki en önemli ortak nokta belki de zaman anlayışı olmuştur. Herhalde Hıristiyanlar için zamanın sadece bir başı yoktur bir de İsa diye bir merkez noktası vardır. Sadece başlangıç noktasını kabul eden Freud için garip bir şeydir bu. Bir olayın an-

31 Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*: 85.
32 J.B. Bossuet, *Traité de la concupiscence*.
33 J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris 1960.

lamı ancak ikinci, sonra üçüncü olayın ortaya çıkışıyla anlaşılır. Sonuçta da tarihin hareketi devrimin hareketiyle karıştırılır. Freud'un değil de Hegel'in yeniden ele aldığı ereksellikti bu.[34] Burada bilinen bu karşıtlıklar hatırlatılınca Hıristiyan tarihi ve Freud tarihi özellikle simgesel kalır. Yani her olgu (yıldız zamanının tarafsız ekseni üzerinde bulunan tek olgu gibi) saf yapaylığın, tekrar ve tekrarın getirdiği zenginlikle ortaya çıkan anlamın çift yönlü yapısına kaydedilir. Cinayetlerin ve uzlaşma denemelerinin Freudcu bölümleri, tufan, Kızıl Deniz'in aşılması, İsa'nın dirilişi, Hıristiyan vaftizi gibi tipolojik yorumlamayla biçimsel olarak benzerlik göstermiştir.[35] İki yaklaşım da tekrarlara dayalıdır. Kendi içinde Oidipus buhranı yaşayan ya da doğumuyla ölümü arasında yaratımın tüm serüvenine yeniden başlayan birey de her iki yaklaşımı gözden geçirir. Kendi dönemi ve tarihteki Hıristiyanlar için dinsel törenlerle ortaya konan birlikte varolma olgusuyla, buradaki bireyoluşun ve soyoluşun Freudcu uyumu arasında benzerlik aranabilir. Birlikte varolma olgusu bazen Freud'un insanlığı bir gizemli beden *corpus mysticum* gibi algılamasına yol açmıştır. İnsanlığın ilk izlerini, müşahade altına aldığı hastasında gördüğü için sonsuzluğun zamanın her anıyla karıştığı şöyle bir düşünce noktasına ulaştığını düşünmek gerekir: "Her birimiz aslında eski tarihin rengârenk önlüğünün kıvrımlarında bulunuyoruz."[36]

II. Freud'dan Sonra

Julien Gracq'ın dediği gibi uzun yıllar boyunca kendi ve başkalarının sözlerini dinlemeyi öğrenmek, fare deliğini fark etmek ve tüm mağarayı çınlatmak, arzunun dizginlenmez özelliğini hissetmek gibi tahlil deneyinin bu lezzetli meyveleri kolayca insanı sarhoş eder. Göz görür, kulak duyar. Ancak bu deneyimin kabul törenlerinin de ait olduğu dine aktarılmaz deneyimlerden biri olduğunu unutmamak gerekir. Pascal "bu konudaki gerçeklikler farklı türdeki yapılara aittir. Beden dahil kişinin bütününü ilgilendiren davranışla anlaşılabilir. Ancak basitçe bir mantık yürütme ve olguların ortaya konmasıyla açıklanamaz" diyecektir. Bilimsel ve temel düzeyindeki bilgiyi bir araya getirebileceğini sanmak psikanalizdeki değişmez bir güçlüktür. Psikanalizde en sık karşılaşılan güçlükler akılcı tahlillerin üstünden atlayarak yapılan

34 Ph. Rieff, "The meaning of history and religion in Freuds' thought", *Psychoanalysis and history*, ed. E. Mazlish & Engelwood Cliffs, New Jersey 1963: 24-44. Ph. Rieff, *Freud, the mind of the moralist*, NY 1961.

35 J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953.

36 Léon Bloy, P. Emmanuel tarafından aktarılmıştır, *Le goût de l'un*, Paris 1963: 132.

denemelerdir. Böylece psikanaliz eğreti bir din, "sahte din" tinsel bir deneyim olur ve kuşkulu bir tedavi düzeyine iner. Dini gizleri açıklayan rahip ya da diş hekimi: İki ölüm kayalığı, gemilerin gerçek mezarı.[37]

Psikanalitik bilgi diğer bilgileri dışlamaz ve kendi bilgisine indirgemez. Freud, bir uçak sadece zeker ile ilgili (*phallique*) bir simge değil ama aynı zamanda Paris ve Viyana arasında bir ulaşım aracıdır, demişti. Psikanalizle ortaya çıkan yeni olguların içinde bulunduğu alandaki olgularca tanınması için bir yöntem bulmak gerekir. Bu çalışma, psikanaliz yaptırmamış birinin yıkıcı bir bilgiye karşı savunmasına ve otistik bir kanıyla yetinecek bir psikanalistin düşüncesine karşı gelir. Bu güçlüklerin hiçbiri geri çekilme için bir bahane olamaz. Elli yıldan beri ister istemez psikanaliz, bilginin alanını değiştirmiştir. Psikanalitik yöntemi yayılırken genellikle tadı bozulmuş, çürütülmüştür. Her yeni düşüncenin başına gelendir bu. En azından kendi başına gelenleri psikanalitik olarak anlamış ve bu konuda başkasıyla tahlil yapma imkânı bulmuştur.

Psikanalitik araştırma, kurucusunun işaret ettiği yönlere doğru ilerlemiştir: Antropoloji ve yazın eleştirisi. Tarih yoksul bir akrabası olmuştur. Roheim ya da Devereux'nün büyük yapıtlarının benzeri yoktur bu alanda... Antropoloji psikanalisti, yaşayan insanlar ve oluşturulmuş söylemin yazın eleştirisiyle ilişki içine sokmuştur. Psikanalitik diyalog koşullarından çok da uzağa gitmeyen iki durum. Tarih başka aktarımlar gerektirir. Simgesel yapıların kalıtsal aktarımlarını içeren kültürün özelliği, Oidipus karmaşasının kökeni, Freud'un varsayımlarının doğrulanması gibi tarihçi için önemli noktalar, tarihi çalışmalarda yer almamış, tarihi açıdan incelenmemiştir.

Bu sırada önemli sayıda tarihi-psikanalitik deneme yazılmıştır. Burada vereceğim bölüm tamamlanmış ya da tüm denemeleri temsil eden nitelikte değildir. Ancak yöntem üzerine sorular yöneltmektedir.[38]

37 Karıştırmayalım. Burada başlangıçtaki deney olarak gösterilmek istenen doğaüstü bir gerçeklik değil (örn.: Oidipus, ilk günah, biseksüellik gibi) psikanalizin doğabilimlerinde en çok değindiği *doğal* nedenlerle en çok üstü kapatılan konulardır. Bilinçaltındaki bireylerarası ilişkiler düzeyinde ilk dini deneyimlerle bir benzerlik bulunur. Ancak tinsel yöneticiye göre psikanalistin başka amaçları, başka yöntemleri, başka kavramları vardır. Pekiyi psikanaliz bir bilim midir? Freud duraksamadan evet diye yanıt vermiştir. Bense belki de bilim değil belki sadece bilim değil, derdim. Ancak psikanalizi felsefeye taşımak da 1969 Fransasında tıp dallarının arasına sokmaktan daha tehlikeliydi.

38 Bibliyografya konusunda Grinstein'ınkine başvurulabilir: *Index of psychoanalytical writings*, NY 1954, c. 9. Bu konuda yeni çıkmış önemli bir denemeden söz etmeden geçemem: G. Mendel, *La révolte contre le p*ère, Paris 1968. Tarih kitabı değildir. Ancak tarihçi özellikle Sade ve Foucault'yla ilgili metinlerin olduğu bölümlerde tarihten yararlanılmıştır.

Plutarkhos'un yaşamı insan üzerinden, insanlığın kaderini özetlemiştir. Montaigne onu böyle okumuştur. Psikanalitik hayat hikâyesi, önemli bir insanın içinde büyüyen çatışmayı sunmakla kendisini sınırlarsa, olaylar üzerindeki nevrozun etkisi tarihi yapıt olmazdı. Buradan çıkan sonuçların sadece bağlantısı ele alınmış olsaydı Cromwell'in nevrozu da mesanedeki taştan daha önemli sayılmazdı. Tek başına bir teşhisin tarihi bir değeri yoktur. Sadece fazladan bir olgudur, yorumlama değildir.

Freud ve Bullitt'ın *Wilson*'ı (ikisine de ne olduğu çok iyi bilinmemektedir) yuhalanmıştır.[39] Versailles antlaşması başka etkenlerle çok daha kolay çözülebilecekken Wilson'ın babasına karşı çocukça duyguları ve varsayılan gizli eşcinselliği nedeniyle anlaşmadan sonra olay çıkarmak istediği izlenimi verince herhalde yuhalanmayı da hak etmişti. Yine de bu kitap tam da Wilson'ın çocukluğundan söz ettiği sırada tarihten uzaklaştığını düşündürtürken tarihe yer vermiştir. Roman ya da anı kitaplarındaki gibi ilk bölümlerde nedensellikle ortaya çıkan soyutlama püriten eğitimi anlatmıştır. Burada bir dönemin, bir kültürün tarzı damga vurmuştur. Wilson denen adamın istemeyerek de olsa kısmen içine girdiği bu güzel tarih kitabına yazık olmuştur.

Freud'un Thomas Mann'a, İncil'deki Yusuf, Napolyon için "yaşamındaki karmaşık görüntünün arkasında şeytani ve gizli bir güçten kuşku duyulabilecek mit modeldir" diye yazdığı mektup ne anlama gelir?[40] Ağabey ve *İncil*'deki önemli kişilerden Yusuf'u ortadan kaldırıp yerini almak Napolyon'un çocukluk isteğiydi. Hemen Mısır'daki Yusuf gibi Josephine'le evlendi. "Josephine'e sadakatsizliği, Yusuf'a karşı ilk düşmanlığının yerine geçen Rusya'daki yenilgisi için" kendisini cezalandırdı. Freud'un öyküleştirdiği bu bölümde her insan eylemindeki bilinçaltındaki çiftyönlü biçimin düşsel ağın bulunması ve buna nedensel bir işlev yakıştırılması gibi birbirinden tamamen farklı iki amacın açıkça birbirine karıştırıldığı görülür. İkinci amaç değil ancak ilk amaç elde edilebilir. Napolyon Yusuf efsanesinden vazgeçince, Yusuf'un efsanesi de Napolyon'u ortaya çıkarmadı. Selef halefin nedeni, geçmiş de sonuç olmadı.

Laforgue'a karşı dürüst davranmak gerek. Kendi döneminin öncüleriyle birlikte cesur, sabırlı, şiddet karşıtı ve sezgileri oldukça güçlüydü. *Psychopathologie de l'échec* ve sonrasında gelen *Talleyrand* toplumsal alan üzerin-

39 S. Freud, W.C. Bullitt, *Le Président Thomas Woodrow Wilson*, Paris 1967.
40 S. Freud, *Correspondance (1873-1939)*, Paris 1966: 471-473.

deki hayat hikâyesini yeniden oluşturmuştur.[41] Bu kitaplarda Robespierre, Napolyon, Talleyrand ve devrime katılan Fransız halkının sıralanan istekleri arasında bir uzlaşma bulunur. Laforgue devrimci kitleler arasında düşündüklerini gerçekleştirirken ortaya koydukları ani saldırganlığı, sıkıntı ve suçluluk duygusunu isteyerek birbirinden ayırmıştır. Paranoyak Robespierre kendisinden bilinçsizce oynaması beklenen yıkıcı rolüyle, psişik gelişimindeki özel geçmişiyle anlatılmıştır. Napolyon devrimci amaçlarını tamamlamış ve yaptığı hatanın bedelini ödemiştir. Gaddar üstbeni, devrimin suçlu üstbeniyle aynı hükmü vermiştir. Onun yerine ölmüştür. Talleyrand Fransa hesabına çalışan ve Napolyon uğruna kendisini feda eden büyük rahiptir. O, ancak kahramanın ölümünden sonra gerçekleşebilecek yaşamın, sürekliliğin ve doğurganlığın gerekliliklerini göstermiştir.

Böylece saptanması, genel tarihin (aile soyu içinde, çocukluk ya da özel nevrotik çatışmalar gibi) dışında tutulan bireysel kaderle, bu kaderin oynandığı topluluğun istekleri arasında bir kesişme noktası oluştu. Biyografik yöntem ilişkilenin kurulmasını başardı. Kahraman halkının isteklerini yerine getirir karşılığında da onlara kendi kalıbını dayatır. Fail, harekete geçirilmiştir. Tarihin ve biyografik türün en iyi yöntemi budur. Laforgue'da bir tarihçilik eksiktir. Gönül işleri, yatak maceraları ve kavga gürültüyle çok zaman kaybetmiştir. Psikanalist tüm bunlarla uğraşırken sadece sonucu ve kendi bakışına göre tepkileri değerlendiren tarihçiyi hiçbir şekilde tatmin etmemiştir. Psikanalist diğerinin beklentisi karşısında genellikle hata yapmış, tam da unutulduğu sırada yeni olduğuna inanmıştır. Tüm bu görüşler yine de biyografiyi ilişkisel ya da simgesel alan olarak araştıran Laforgue'un hakettiği gerçek değerini yıkamamıştır.

Buna karşın *Young Man Luther* tarihçiler tarafından alkışlanmıştır.[42] Kitap öyle ince, iyi ve keskin, ayrıca hoş bir dille yazılmıştır ki çıkış noktasını sormakla kitaba hakaret ediliyor gibi gelebilir. İşte nedeni:

Luther'in iç serüvenine babasıyla olan ilişkisi, iki davranış biçimi arasındaki zorunlu çatışma, isyan ve boyun eğme hükmetmiştir. Çatışma üst düzeye taşınmış ve tarihi olarak dini yaşamda daha belirgin olmuştur. Babasıyla ilişkisi Tanrı'yla ilişkisini zedelemiştir. Araştırma ve sıkıntıyla geçen uzun yılların sonunda hocası Doktor Staupitz'in aktardıkları sayesinde Lut-

41 R. Laforgue, *Psychopathologie de l'échec*, Paris 1950 ve *Talleyrand*, Cenevre 1947.

42 E.H. Erikson, *Young Man Luther*, NY 1952 (*Luther avant Luther*, Paris 1968). Ay., *Enfance et société*, Neuchâtel 1959.

her kendisine, Aziz Paulcü yaklaşım olan 'inanıyorum öyleyse varım' gibi bir çözüm bulmuştur. Bu da Baba'nın bir tehdidi değil hem dünyevi yaşamın üzerine dayandığı kale duvarı hem de her Hıristiyan içinde oğlun değeriyle doğan biri olması anlamına gelmiştir. Korkunç yüzü, İsa ifadesini almış barıştığı Tanrı'nın bakışı altında. Tanrı'nın isteklerine kendini adamakla kendi insanlığını günahkâr ve aklanan olarak kabul etmiştir.

Dini sentez, kişisel sentezin başarısını gösterir. Dini sentez, Luther'in kendisini İsa'nın mirasçısı yapan baba içselleştirmesi ve üstbenle yaşanabilir bir uzlaşma sağlanması gibi yaşamın iki zorunlu yolunu aştığını kanıtlamıştır.

Artık Tanrı'yla "karı koca gibi" anlaşması mümkündür. Çünkü Luther yetişkinlik çağına eğreti biçimde gelmiş hatta yetişkinler için dini yaşam önerileri bile getirmiştir. Ancak Luther'i Luther yapan bu sentezin bekleniyor [olması] ve Hıristiyanlığın bir bölümünce uygulanmaya layık görülmesiydi. Bu önemli adamın tarihi olgusu kendine örnek aldığı bir adamla kişilik, düşünce, istekler, insanlığı anlama yetisi, kendi yetisini oluşturması, özdeşleşme sürecinin yerine getirilmesine dayanmıştı. Luther ve 16. yüzyıl Hristiyanlarında bulunan potansiyel ortak nokta bir anda güncel hale geldi ve Lutherciliğe dönüştü. Bu Hegelci görüş aslında yeni bir şey değildir. Psikanalizin getirisi ancak insanı ilgilendirmiş, düşüncenin ("düşünce hareketinin") sadece tek düzlemde olmadığını, önerilen yöntemin insanın içinde bulunan bir çatışmanın çözümü olduğunu, bu çatışmanın da ortaya koyduğu ideolojik sentezin matrisini oluşturduğunu, gizlediğini ve gücünü aldığını göstermek olmuştur.

Erikson'ın kitabı dengesiz bir yapı sunmuştu. Luther'in çocukluk ve ergenliğinin oluşumu ayrıntılarla verilmişti. Erikson zarar görmüş ergenler üzerine edindiği klinik deneyimlerini başarıyla ortaya koymuştu. Ancak babası ve annesi zamanına, gelişimindeki aksaklıklar dönemine gittiğinde kahramanını tarih öncesi bir düzleme mal etmişti. Bu Luther öncesi Luther'di. Buna karşın yoksulluk ve belirsizlik kitabın diğer kanadını ortaya koymuştu: Hıristiyanlık reform için olgunlaşmıştı. Yazar deneyimleri ve mesleği konusunda kendisine bir kefil bulamamıştı. Sorunun çözüm noktasına gelindiğinde Alman kitleler birden ona katılmış, Luther Luther'e dönüşmüş, asıl tarihi olay da ormandaki yangın kadar gizemli kalmıştı.

Biyografik tür "vaka tarihi" ve gerçek tarihi biyografi arasındaki benzerlik nedeniyle psikanalistlerin ilgisini kendisine çekmiştir. Burada bir anlaş-

ma zemini bulacaklarını ummuşlardır. Araştırmalarının diğer kutbu, tarihsel *Weltangschaung*'du.

Escape from Freedom (Özgürlükten kaçış) türünün en saygın denemeleri arasında gösterilmiştir.[43] Bu, erdemle son bulan evrensel tarih üzerine bir söylemdir. Özgürlük aşkı, merhamet ve hümanizmayla harekete geçen Fromm döneminin bir *Aufklärer*'iydi[44]. Hitler ya da Stalin döneminde yazılmış ve yayınlanmış kitabı bugün bile tavsiye niteliğindedir.

Ayrıca sağduyulu ve berrak bir kitap olduğunu da ekleyelim. Yetenekli klinikçi Fromm karşıt görüşler olduğunda da son derece rahattı, eveti ve hayırı kabul etmişti. Erikson'un çalışmasından daha az incelenmiş olmasına karşın reform üzerine yazdığı bölüm, ayrıntılı yargılara neden olmuştu. Görünürdeki özgürleştirme bölümünde tersini görmüştür: "Luther Hıristiyanları Kilise'nin vesayetinden kurtarınca çok daha gaddar bir otoritenin, lutfunu sadece kanunlarına boyun eğmesi ve hiçleşmesi bedeliyle kabul edebilecek Tanrı'nın hükümranlığına sunmuştu. Luther'in "inancı" vazgeçme durumunda bile sevilme inancıydı."[45]

Ne yazık ki tarihçi de psikanalist de halen sıradan yurttaş düzeyindeydi. İkinci el ya da çok genel bilgilerle en iyi okuyucuya bile acı çektiriyorlardı. Öte yandan psikanaliz bu kitapta okuyucunun kültürel yönünü yakalamış, Freudcu kavramları (özellikle de Oidipus) yavanlaştırarak ideal bir kültür hizmetine geçmeye hazırlanmıştı. Amerika'yı güçlendiren *adjustment*[46]*, self-expression,*[47] mutluluk gibi idealler ve günümüzdeki buhranları ideolojik güvensizliği açığa çıkarmış oldu.

Sorbonne'da bir süre saçma bir biçimde "Freud-Che Guevara Heyeti" görev yapmamış olsaydı, *Eros et Civilisation (Eros ve Uygarlık)* kitabından söz etmeye gerek kalmayacaktı.[48]

Alt başlık: Freud'la dayanışmaydı. Burada onun psikanaliziyle bir dayanışma yapılacaktı. Çünkü psişik olgular üzerine bilgi düzeyimizi artırma isteği böylece meşru olacaktı. Ancak kitapta Freud'un olgular üzerine çalışmalarını ve (Marcuse'ün savlarıyla) ilgili raporunu dikkate almadan sadece Marcuse'ün Freud çalışmaları üzerine getirdiği savlarının denetlemesi ya-

43 E. Fromm, *La peur de la liberté*, Paris 1963 (yayın tarihi 1941).
44 Aydınlanmacı. Teyfur Erdoğdu'nun çevirisi.
45 *Age*.: 70.
46 Uyum. Teyfur Erdoğdu'nun çevirisi.
47 Kendini ifade. Teyfur Erdoğdu'nun çevirisi.
48 H. Marcuse, *Éros et civilisation, contribution à Freud*, Paris 1963.

pılmıştı. Böylece Freud kuramının deneysel düzlemde tamamen karşıt olduğu sonucuna varılsa da Marcuse'ün kuramının, Freud kuramıyla biçimsel olarak uyduğu kanıtlanmıştı. Bundan daha ideolojik bir çarpışma olamazdı. Freud'un dükkânında onun malını saklamak!

Freud uygarlık konusundan şu bölümünde söz etmişti: Güdülerin bastırılması (kısmi yüceltme) –tatminsiz kişinin dönüşü– suçluluk. Bu bölümü kendi muayenehanesinde geliştirmiş ardından tarihe yaymıştır. Freud kültür içinde, özellikle de *Kral Oidipus* ve *Hamlet* gibi simetrik trajedilerde, arzu ve kanun arasındaki ilişkiyi sabitleyen kuralın insanda ve insanlararasında aynı olduğunu kanıtlamıştı.[49] İnsan hastalığından alınan ders Yunan, Yahudi, Batı kültür mirasıyla uyum içindeydi ve psikanalitik tedavi de kendisini bu mirasa sahip olmak için gereken bir yol gibi sunmuştu.

Marcuse'ün çalışması kendi deyimiyle "Freud'un kuramsal kavramlarından ve durağanlaştırdığı önerilerinden" başlayarak "kutuplarından ayırmaya" yönelikti. Böylece toplumsal baskıyla bireysel baskıyı soyut olarak aynı yere koymuş oldu. Ardından bireysel baskının, toplumsal baskının hizmetinde olduğunu ve son olarak sınıf çatışmasının tarihsel durumunun toplumsal baskıyı zorla kabul ettirdiğini gösterdi. Böylece psikanalist ve Marksçı iki ayrı cins öğretiyi Michelangelo desenleriyle Titien renklerini birleştirmek isteyen akademili ressamlar gibi zorla evlendirdiler.[50]

Marcusçü anahtar kavram da üst-baskıydı. Bunlar "toplum egemenliğiyle" bastırılmış ve temel baskılardan ayırmamız gereken, yani "insan türünün uygarlık içinde yaşabilmesi için güdülerinin değişimleri olan" kısıtlamalardı. Baskılardaki toplum kaynaklı bu artış üstbendeki baskı artışıyla aynı şey miydi? Evetse bunun üstbenin gelişmesi hakkında bildiklerimizle nasıl uyum sağlayacağını göstermek gerekir. Değilse, nasıl baskıcı olabilir? Öyleyse benin savunmasından söz edilebilir mi? Bunlar başka bir gün açığa çıkacaktır. Ancak belirgin örneklerle böyle bir hayalin, böyle bir belirtinin olduğu gibi "üst-baskıya" dönüşeceğini kanıtlamak gerekirdi. Freud'un art arda gelen metinlerinde basit bir puzzle eksiği vardı.

Marcusçü ütopyada dosdoğru ilerleyelim. Onun ütopyası, üst-baskının kaldırılarak insani gerekliliklerin yerine getirildiği bir uygarlık durumudur.

49 Kral *Oidipus ve Hamlet* arasındaki simetriyle J. Starobinski'nin E. Jones'un *Hamlet et Oedipe*, Paris 1967 kitabındaki harika önsözüne gönderme yaptım.

50 Bu tür kitaplarda genellikle Freud'dan yapılan alıntılar 1920 sonrasında yazdığı, klinik çalışmalardan en uzak olanlarından seçilirdi. "Ölüm güdüsü" üzerine yapılan fikir yürütmeler herhalde en değerli olanlarıydı.

Bu olayın faili "bilinçli akılcı özne" olacaktı. Eros özgürleşmiş, iş oyun, söz şarkı olmuş, tam zamanlı çalışma aracı olmayı bırakmış beden de "yeniden cinsiyetini" bulan "zevk veren bir nesne" olmuştur. Marx'ın ötesinde Fourier'nin özellikle de Çernişevski düşünceleri ortaya çıkmıştı: Aynı kasvetli hazcılık, aynı "bilimsel" kanıtlar, "aynı akılcı özneye" gönderme. Çernişevski ütopyasının Bolşevik kaderini düşününce belki de Freud'un komünizm üzerine 'insandan sahip oldukları alınarak, saldırganlığının sadece bir aracı kaldırılır, o da en güçlü olanı değildir, hem de saldırganlığının özelliğini değiştirmez' dediğini anımsamak gerekir.[51]

Geçen yüzyılda Darwin'in bulunduğu yerde Freud'u görmek hiç de şaşırtıcı değildir. Pekiyi ya Baudelaire'i bu takım içinde görmek! Pekiyi, günahın dokunmadığı haz düzenine inanan Sosyalist Baudelaire'i! İşte hafif kaçan şey buydu! Marcuse, Baudelaire'in (tükenmişliğin sapkınlığına ve gelişmeye karşı) ilk günahtan kalan alçalma gibi gerçek uygarlıktan söz ettiği harika bölümü anlatmıştı. Sanki bu konuda en ufak bir benzerliği varmış gibi! Ütopik diye eleştirdiği *Sefiller* hakkında sanki hiç yazmamış gibi: "Ah! İlk Günah'tan sonra bunca gelişme olsa bile ölümsüz gerçekliğini göstermek için yeterince iz kalmıştı."[52] Ve *Express*'te kısa süre önce okuduğum bir röportaja göre Marcuse gelecekteki kentlerdeki gericilerin verdikleri sıkıntılarla ilericilerin verdiği sıkıntıları birbirinden ayırmıştı. Bunu da Çernişevski'nin öğrencilerinin yanında okuduğumu hatırlıyorum. Baudelaire'in günah hakkındaki düşünceleri benim için saçma değildi. Ayrıca bu düşünceler Marcuse'ün Freud'a söylediği siyasal döngü "baskı-ayaklanma-baskı" sözünü çürütecek gibi gelmemişti.

N.O. Brown'ın yaptıklarındaki çılgınlık ve doğruluk arasında ne sağlam bir çelişki vardı![53] İşte bir dizi özlüsöz ve alıntıdan oluşan Marcuse'le aynı yerde görünürken aslında tam tersini söylediği kitabı *Love's Body*.

Freud'un dünya düzenine karşı tutumu alaycı bir saygı görmüştü. Marcuse'ün tutumuysa ukala bir nefret. Marcuse'ün kitabının en iyi bölümünde

51 "Komünistler kötülükten kurtulmanın yolunu bulduklarını düşündüler. Onlara göre insan sadece iyidir ve sadece yakınının iyiliğini ister. Ancak sahip olma güdüsü doğasını bozmuştur... Komünist sistemin iktisadi eleştirisi benim konum değildir. Özel mülkiyetin kaldırılmasının doğru ya da faydalı olduğunu da inceleyemem. Buna karşın, psikolojik postulatıyla ilgili olarak, tutarsız bir düşüncenin bulunduğunu söylemeye hakkım olduğunu düşünüyorum. Özel mülkiyeti kaldırarak tabii olarak insan saldırganlığını, kendisine zevk sağlayan güçlü araçlardan birini kaldırmış olursunuz. Buna karşın, saldırganlığın yıktığı güç farklarından ve gücün hiçbir özelliğini değiştiremezsiniz." *Civilization and its discontents*: 113.

52 C. Baudelaire, Œ*uvres,* (Pléiade): 793.

53 N.O. Brown, *Love's body*, NY 1966 (*Le corps d'Amour*, Paris 1967).

çürüttüğü Fromm, Horney ya da diğer kültürcülerin saygısında ahlakçı bir itaatçilik bulunuyordu. Brown da ince alay da eksik olmadan çok bildik bir biçimde karşı çıktı. Bazı güdüler konusunda Freud'la hemfikirdi ancak farklı düşünceler getirmişti.

Marcus'ün ütopyası baskıcı olmayan ancak yine de akılcı ve uygar bir toplum düşüncesine dayanmıştı. Kültür abidelerinin üç bin yıldır tekrarladığı günahın ölüm ya da delilikle cezalandırılacağı görüşüyle karşıtlık oluşturmuştu. Brown'un kendisi bize gerçeklik çerçevesinde baskıcı olmayan bir barbarlık ve akılcı görüşü sundu. Marcuse ve Brown arasındaki ilişki Rusya'daki uygarlığı düzeltmek için devrim yapan Bolşeviklerle devrimi yangın, günah ve yıkıcı kıyamet olarak alkışlayan şair Alexandre Blok arasındaki ilişkiye benziyordu. Bolşevikler bundan rahatsız olmuş, böylece Marcuse de kitabındaki gerçeği ortaya serdiği için N.O. Brown'a kızmıştır.

"Simgeciliğin asıl sorunu madde dönüşümüdür. Mecaz aslında dönüşüme uğramıştır." İşte işin temeli ve yöntemi simgesel ilişkinin sistemli ve üzerinde düşünülmüş bir karmaşasıdır. Brown sürekli simgelemek fiili yerine olmak kullanmıştır. Böylece şu örnekler ortaya çıkmıştır: Mezar sarayın ya da evin mimari bir prototipidir. Cinsel birleşme rahmin gerilemesidir. Kendine güvenen kadın bir labirenttir. Kadın bir zekerdir (*penis*). Giysi toplumun postudur. Siyasal iktidar dokuma kumaştır. Güç travestidir, kız zeker ile ilgilidir...

Bu tür bir düşüncenin Freud'un ilkel süreç ve rüyada görülebilecek dediği durumda ortaya çıkması çok doğaldır. İçerisi ve dışarısı kavramlarının kalktığı ya da simgenin kimlik gibi algılandığı bazı psikoz durumlarında bu düşünceler gözlemlenir. Kitabın darbımesel (*aphoristique*) biçimi yeni düşünceyi yayma adına bir bildirgedir.[54] Psikanaliz bu sihrin insan üzerindeki etkisini asla küçümsemedi. Bu düşünce bizi *Love's Body*'ye yönlendirir. Gerçeklik ilkesi, "cinselliğin üstünlüğü[55] (*primat du génital*)" zorbalıktır. İnsan mutsuzluğuna karşı tek çözüm sınırların kaldırılması, çocukluktaki çoklu sapkınlığa dönüş, ben ve o, kendi ve öteki, şizofreni arasındaki farkları ortadan kaldırmakla olacaktır. N.O. Brown yaşamı boyunca sınırlarının bekçiliğini yapan, limitlerini koruyan Freud'la karşıtlığa düşmüştür. Freudcu denklem "idin bulunmuş olduğu yerde ben olmalıdır" tersine dönerek "benin bulunmuş olduğu yerde id olmalıdır"a dönüşmüştür.

54 Altmışlı yıllarda kısa dualaların ani yayılmasına daha sonra ne denecekti?
55 Teyfur Erdoğdu'nun çevirisidir.

Brown gibi Marcuse de arzunun gerçekleşebilmesi konusunda ütopik düşüncelere sahipti. İkisi de bir yandan arzudan vazgeçme gerekliliğini ve tamamen vazgeçilemeyeceğini düşünen psikanalize karşı çıkmışlardı. Ancak Marcuse'ün projesi kendi içinde yadsımalar biriktirerek arzuyu bedelini ödemeden gerçekleştirmeye yönelik olduğunda arzu nevrotik olarak; Brown'un kendisi için bile hiç fena gelmeyen kargaşa durumunu sevinçle karşılayan projedeyse arzu psikotik ya da sapkın olarak değerlendirilecekti.

Brown aslında Freudcu doğruluktan söz etmiş ve kültürün eski anlayışından bağlarını koparmamıştı. Freud, günahın tehlikesi üzerinde duran 19. yüzyıl romanları üzerine tam zamanında Yunan ve İngiliz ağlatılarına (*tragédie*) yönelmişti. N.O. Brown hiçbir zaman ağlatılara da romanlara da gönderme yapmamıştı. Başvuru kaynakları kinayeli, simgesel ve yüksek (*anagogique*) anlamlarıyla kutsal metinler, adı en çok geçen deliliği işleyen William Blake gibi şairler, *Finnegans Wake*'in Joyce'u gibi yazarlar, Ferenczi *(Thalassa),* Mélanie Klein ve Roheim'inki gibi fikir yürütmeler olmuştu.

Bu kitap bana yine de gnostik metin gibi görünmüştü. Birtakım bölümlerinde de bazı Protestan geleneklerinin uyanışı hissediliyordu. Tanrı bilgisi (*théosophie*) düşüncesinin altında ayrıca ilkel bir düşünce ve eski Quaker düşüncesinden çok da uzak olmayan Hıristiyan bedenindeki kilise kavramını fark ettim. Ülkesindeki gençliğin mutsuz peygamberi ve yeni sefahat dolu (*orgiastique*) ayinlerin önderi N.O. Brown, Fox'a yapılan göndermeyle şaşıracak mıydı bilmiyorum. Yine de bu kitabın bir değeri varsa o değer, sadece başdöndürücü, becerikli, simgelerle dolu oyun ya da burada bulunan zengin ve canlı kültürden, nitelikli insanı Marcuse'ün saçma sapan sözleriyle şiirsel bir espriyle anlatmasından, bu yüzyılda taşkınlıklara neden olan kelimelerden değil, sadece tehlike dolu tinsel bir serüvenin acılı içtenliğinden ileri gelir.

Uzun ve eksikleri bulunan bu yazıyı, tarihsel inisiyatifler psikanalistler (Freud'u ayrı tutarak) ve psikanalizle övünen felsefecilerden geldiğinde sadece sağlıklı meyveler getirmediğini söyleyerek bitirmek gerekir. Yine de iki tuzaktan kaçamadık: Biri tarihsel gerçekliğe klinik gerçeklikten ayrılmış yavaşça oluşturulan, sürekli düzeltilen, yarım bırakılan ve halen kurucusuyla çelişki içindeki Freudcu öğretiyi uygulamak oldu. Freud psikanalizi üç maddede tanımlamak istediğinde başta araştırma, sonra tedavi yöntemi, üçüncü olarak da psikolojik kuramı verirdi. Deneme aşamasında kuramdan yararlanmıştı. Marcuse'ün ölüm güdüsünü büyük bir beceriyle,

benzenle oynuyormuş gibi büyük bir güvenceyle oynadığını görünce insan uzaklaşmak ister. İlkinin ikizi olan diğer tuzaksa, bu duygusal yükümlülükten sakınma olmuştu. Bu yükümlülük olmazsa tarih de psikanaliz de olmazdı. Başarılı bir kitapta Brigid Brophy birçok psikanalitik çözümlemeler yapmıştır.[56] *Three Blind Mice*'ta (Üç Kör Fare) Oidipus karmaşasını kabul etmişti. Bu küçük fareler kör değil miydi? Ayrıca *cut off their tails with a carving knife* (bir et bıçağı ile kuyruklarının kesilip atılması) hadımlaştırma sayılmaz mıydı? Tabii ki sayılırdı. Ancak sayfalar ilerledikçe bir çeviri makinesinin çalıştığını görmek soğuk bir his verir. Her şey bir dilden diğerine gerçek bilgi kazanımı olmadan geçiyordu. Brigid Brophy hariç hepsinin bir bilinçaltı vardır. Erikson'ın Luther'le yakınlığını saklamamasına karşın, Doktor Staupitz'in düşünceleriyle özdeşleşmesine karşın deneyimlerle bilgisini yaymış yani Luther vakasıyla tedavi sırasında karşılaştığı vakaların benzerliğini ortaya koymuştu. Ona hem verileri hem de kanıtları sağlayan Erikson'ın Luther'le ilişkisiyle ortaya çıkan bozulma değil, uygulamasıyla zarar gören ergenler olmuştu.

Oysa birkaç yıldır psikanalizden yararlanan bir tarihsel akım ortaya çıktı. Birçok meslekten tarihçinin özel psikanalitik eğitimden geçmesinin ve belirli bir patolojinin bulunduğu dönemin ihtiyaçları arasında hayırlı bir ilişki vardı. Büyüyen ırkçılık Léon Poliakov[57] ve Norman Cohn'un[58] Yahudiler üzerine, Winthrop Jordan'ın[59] siyahiler üzerine derinlemesine düşünmesini sağladı. Her biri şu soruyu yöneltmişti: Yahudi ya da siyahi imgesine hangi bilinçaltı temsili neden olmuştu? N. Cohn'un ilk kitabı günümüzdeki patolojinin Ortaçağ'daki örneklerine dikkati çekmişti. Dodds[60] kaygılı bir çağdaş olarak Yunan uygarlığının akılcılığı bırakma nedeni üzerine düşündü. R. Lenoble[61] bilinçaltı için doğa düşüncesini araştırdı. Binion[62] psikanalitik biyograflarla fikir tarihini birleştirdi.

Bu önemli yapıtlar arasında ortak bir nokta bulunuyorsa bu, psikanalizin merkezde veya çevrede bulunmasından ileri gelir. Araştırma soruları deneye ve psikanalitik "*insight* (kavrayış)"a göre oluşturulmuştur. Öğretinin kaza-

56 Brigid Brophy, *Black ship to hell*, Londra 1956.
57 Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris 1968, c. I-III.
58 N. Cohn, *Le protocole des sages de Sion*, Paris 1968. Ayrıca bkz. N. Cohn, *Les fanatiques de l'apocalypse*, Paris 1962.
59 W. Jordan, *White over black*, Chapel Will 1968.
60 E.R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berklay & Los Angeles 1951.
61 R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris 1969.
62 R. Binion, *Frau Lou*, Princeton 1968.

nımlarını, psikanalize tarihin yardımcı bilimi statüsünü vermeye, tarihe de tarihçinin getirdiği olgulara bir tanı koymaya çalışanlar kullanmıştır. Ancak aynı metinlerin incelemesinde çalışan halen ayrı iki meslek gibi görünen tarihçi ve psikanalistin arasının doldurabileceği düşünülebilir. Belki ütopik bir proje, ancak öğretinin hatta kliniğin tarihe uygulanmasının tarihsel bir psikanaliz yarattığını düşünürsek, cezbedici de. İki mesleği sırayla yapmak iyidir ama yeterli değildir. Bizim sorunumuz psikanaliste kendi yöntemlerine göre ilkelerini oluşturtmak aynı zamanda tarih yapmak, psikanalizi de tarihi yöntem düzlemine taşımaktır.

Fransızcadan çeviren: Elif Ertan

Psikanalitik Bir Tarihe Doğru (II)*

ALAIN BESANÇON

III. İlkeler

Aktarım

Tarihi psikanalizle yaklaştırmak aynı zamanda psikanalizi kendi merkezine, kendi bilgi kaynağına yerleştirmektir. Çünkü psikanalistin bildikleri entelektüel deneyimin çok ötesinde tahlil ettiği kişinin bilinçaltındaki tepkilerinden ve çözümleme sırasındaki söyleminden ileri gelir. *Karşı-aktarım* psikanalistin hastasına eskil bir imagoymuş[1] gibi tepki verdirttiği, kendi isteklerine, ihtiyaçlarına, daha çok da çocukluktan gelen bilinçaltı fantezilerine göre davranışlarda bulundurttuğu etki ve tepkilerdeki uyumsuzluklar bütünüdür.[2] Öyleyse *karşı-aktarım* hastanın tepkilerini ortaya koyan *aktarım*la aynı özelliğe sahiptir. Bu nedenle de tedavi dışında gerçekleşebilecek olayı anlatmak için bu terimi kullanmakta bir sakınca yoktur.

"Freud hiçbir analist kendi komplekslerinden, iç direncinin kendisine izin verdiğinden daha ileri gidemez" demişti.[3] Anlık kategorilere "duygusal kategorilerin" eklendiğini söylemek yeterli olmaz. Bilgi alma sürecinde öncelik, bilginin tahliline verilir. Hasta dinleme sırasında ihtiyaç oldukça hastala-

* Bu makale daha önce "Vers une histoire psychanalytique II", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 24/4, 1969: 1011-1033 künyesi ile yayımlanmıştır.

1 Psikanalitik manada nesnelerin şuursuz temsillerine imago denir (Teyfur Erdoğdu'nun notu).

2 G. Devereux'nün yaptığı bu tanım, bir tek varoluşsal görüş altındaki aktarımı içerir. "Karşı" kavramı özellik değil konum farkı anlamına gelir. Çocuğun ailesine karşı tepkisine karşı Oidipus demektense "karşı-Laios" ya da "karşı-Jokasti" kavramları kullanılabilir.

3 Psikanalistin kendi psikanalizini yapmasını sağlayan zorunluluk.

ra sorular yöneltmek pahasına Doktor Freud'un kitaplarını unutmak doğru olur. Aktarım psikanalitik araştırmanın özel bir aracıdır. Aktarımın kesilmesine neden olacak psikanalitik araştırmanın ilk alanı dışındaki her türlü gelişimi psikanalitik araştırmanın yapısını bozacaktır.

Oysaki aktarım olayı her bilgi, her bilim için geçerlidir. Psikanalizin tek isteği her araştırmacının aktarımı bilinçli ve sistemli kullanması olduğu için bu da psikanalizin gerçek uygulaması konusunda bir umut olmuştur.

From Anxiety to Method:[4] *Deverux'nün katkısı*

Düşüncedeki derinlik ve keskinlik, zengin bilgi içeriği, projenin özgünlüğü bakımından *From Anxiety to Method* bana göre bilimsel epistemolojiye yapılan en büyük katkıdır.[5] Bizi doğrudan ilgilendiren bölümler üzerinde durarak burada bu kitaba daha çok yer ayırma fırsatını bulmuş oldum.

İnsanla ilgili her çalışma, gözlem yöntemini ve sonuçlarını çarpıtan karşı aktarımla savunulan bir kaygıyı doğurur. Her düşünce sistemi, bilinçaltındaki çıkış noktasını bu sıkıntıya karşı geliştirdiği bu savunmadan alır. Tedirginliğin özelliği her yönüyle kabul edilip, bulgusal olarak araştırılır ve tahlil yapılırsa o zaman nesnellik de elde edilebilir.

Doğa bilimlerine has kaygı maddenin yanıt vermemesine bağlıdır. Bu yanıt eksikliği bilinçaltında, çağırdığında annesinin yanıt vermemesiyle çocuğu saran panik durumuyla ilişki içindedir. Davranış bilimlerinde *(behavioral sciences)* özne ve araştırma nesnesi arasında karşılıklı bir ilişki bulunur. Gözlemci-gözlenen ikilisi arasında da bir bağlantı vardır. Her ikisi de bunu algılıyorum diyebilir. İnsanın kendi bilinci, bilgi için bir engel değil bir anahtar veridir. Öznenin bilinçaltıyla nesnenin bilinçaltı arasında yapılan, bilinç düzeyindeki yetersiz kavramayla birleştirilen güçlü iletişimden kaygı ortaya çıkar.[6]

Bu tehdit karşısında araştırmacının beni, birçoğu klasik *izolasyon* mekanizması çevresinde toplanan sayısız savunma mekanizmasını uygulamaya

4 Endişeden yönteme (Teyfur Erdoğdu'nun notu).

5 G. Devereux, *From anxiety to method in the behavioral sciences*, La Haye, Paris 1967. Kitabın sonunda bir kaynakça ve George Devereux'nün çalışmalarıyla ilgili bir açıklama bulabilirsiniz.

6 Duygusal çalışmayla doğa bilimlerinden daha çok davranış bilimlerinde karşılaşılır. Aktarım etkileri çok önemlidir. Davranış bilimlerini farklı kılan, özneleri değil (insan davranışları fizik alanındaki bir araştırmayı da ilgilendirir) kullandığı yöntemdir: "This simply means that physics is to be explained physicalistically and behavior behaviorally" (s. 14) (Bu basitçe fizik fizikselliğe uygun tarzda, davranış da davranışsal olarak açıklanır demektir) (Teyfur Erdoğdu'nun notu).

koyar. Olgu karşısındaki yeterlilik, kültürel ya da etik görececilik, bireysel olgunun kaldırılması, kişilik ve kültür modellerinin insana özgü bir şey bırakmayacak derecede giriftleştirilmesi gibi tüm bu "profesyonel" tutumlar, madde içindeki duygusal içeriği ve gözlemleyenin kişiliğiyle gerçek ilişkisini yadsıyan, kaygıyı ortadan kaldırmak için bulunmuş taktikler olarak yorumlanabilir. Bu taktikler işe yaramamıştır. Çünkü kaygıdan kurtulmanın en iyi yolu savunma değil yüceltmedir. Yani bilimsel alanda kaygıyı yatıştıran husus ve onu yararlı bilimsel bir veriye dönüştüren bir yöntem bulmaktır. Nesnelleşme de uzaklaşarak değil bilinçli olarak ve *duygu kaybı olmadan* bulunan usdışı tepkilerin denetimiyle gerçekleşir. En iyi yöntemin sırası geldiğinde savunma olarak kullanılması doğrudur. En azından bu özelliğinin bir bölümünü kaybetsin, savunması sezgisel bir belirti gibi algılansın diye savunmayla ilgili özelliğini ortaya koymak yeterli olacaktır.

G. Devereux aktarım konusunda zengin bir uyumsuzluk cetveli çıkarmıştı. Bunları cinsel davranıştan tamamen de ayrı tutamayız (Kinsey'in raporu bunu kanıtlar). Din, ulusal aidiyet, güçlü olduğu kadar da tehlikeli olan moda da çeşitli uyumsuzluklardan sorumludur. Kültürel sistemle kışkırtılan, gözlemcinin içinde bulunduğu uyumsuzluklar ve kültür daha özgür göründükçe toplumsal baskının daha derinlerde içselleştirildiğini bulmak kadar zorlaşır. Bilimsel kuramın kendisi de ideolojikleşmiştir.

Kendi araştırması bulunmayan araştırma noktası bir anlamda içebakıştır. Ancak nesneyle bu özdeşleşme saldırganlığa neden olmuş ve bastırılmıştır. Eski yazarlardaki makine hayvan, makine insandaki "mekanikbiçimlilik", insanı fare ya da hesap makinesi örneği üzerinde değerlendiren klinik psikolojiyle yeniden gündeme gelmiş bu da kaygının yaratıcı empatisini kaldırmak için başka bir yöntem olmuştur. Bazı doktorlar, bazı psikanalistler kendi teknikleriyle aralarındaki ilişkiye sınır getirmiştir. Aynı şekilde, farklı olma özelliği insanların ortak noktası değilmiş (hayvanlar birbirinden bu kadar ayrı değildir) ya da gözlemci ve gözlenenin insani özelliklerinde böyle bir olgu bulunmazmış gibi hasta da birbiriyle ilişkilendirilmeyen bu iki mesleği ayrı tutmuştur. Çünkü Freud hastalarının kendisine anlattıkları içinde, herhalde kendisinden önce birçok doktora itiraf edilmiş Oidipus karmaşasını bulmuştu. Çünkü doktorlar bilinçaltında bunları duymayı reddetmişti.

Kültürler psişik dayanakla değil ortaya koydukları savunma mekanizmalarıyla birbirinden ayrılır. Görünen her etkinin genelde gizli duran, etkiyle denk, öyle bir tepkisi bulunur ki her kültür kendine ait çatışma ve çözüm

türleri arz eder. Baskın özelliklerin ortaya çıkışı bir kültürü tanımlamak için yeterli olmayabilir. Kültür ayrıca başka özelliklerin "üstünün örtülmesiyle" de tanımlanır. Bazı özelliklerin "asgarileştirilmesi" "olumsuz azamileştirme" gibi anlaşılabilir. Bir kültürde temel olan, neler geliştirdiği ya da önemli nedenler yüzünden neleri gölgede bıraktığı değil başka kültürlerde uygulanan sistemlere karşı kendi azamileştirmeleri ya da asgarileştirmelerinin toplamından oluşan sistemidir. Yani her özelliğin bir karşı özelliği bulunur. Gözlemcinin kendi duygu karmaşasıyla bozduğu da toplumsal duygu karmaşasının meyvesi, bu karşıt ikiliğin algılanmasıdır. Kendi içinde bastırdıkları çalıştığı kültür içinde kendisiyle ilgili olanlarını görmesini engeller. Tepkisel bir yaklaşımla "biz" ve "onlar" diye bir ideoloji oluşturur. Gözlemci her insana ait temel psikolojik özdeşliğini ve her kültürün, insanlığın kültürünün çeşitlemeleri ve örnek bölümleri olduğunu unutarak, kendi ve ötekinin kültürü arasına aşılmaz bir mesafe koyar. Gözlemci böylece, gözlemlediği kişilerin farkında olmadan onu hapsettiği "yardımcı" rolün kurbanı olacaktır. Bilmeden bu rolü üstlendiği için de gözlemcinin ne bilinçaltında kendisine verilen statünün temsil ettiği ne de hastalarının kendisine verdiği ödülü tanımamak için bahanesi olacaktır. Hastasının kendini kestirme heyecanına bırakan bir cerrah, kendi çıkarları için etnografların etnograf klişelerini kullanan kabile ya da topluluk üyeleri gibi gözlemcinin de burada hiçbir kaybı olmayacaktır. Böylece toplumbilimci toplumbilimci gibi, psikanalist psikanalist gibi, tarihçi de tarihçi gibi davranacaktır. Bilinçaltındaki kazanç da tehlikeli heyecanları hiçbir zaman bilince taşımamak olacaktır.

Gözlemci ve gözlenen arasında bilinçli ve bilinçaltı arasında çift yönlü bir ilişki kurulur. Davranış bilimlerinin temel işlemi gözlemcinin kişiyi gözlemesi değildir. Temel işlem biri ya da diğerinin aynı anda hem gözlemci hem de gözlenen olduğu durumdaki etkileşimlerinin tahlilidir. Pekiyi, ikisi arasındaki ayrımı nereye yerleştirebiliriz? Ayrıldıkları yer değişkendir. Dedekind'in kesimine benzer bir süreklik temsil eder. Beden sopa uzatılarak incelenirse sert ya da yumuşak tutulmasına göre sopanın bir ucu ya da elin tuttuğu diğer uç algı yeri olacaktır. Psikanalitik araştırma yöntemi yumuşak tutulmuş sopayla yapılan davranış araştırma ailesindendir. "Algılıyorum" diye haykırma anı/noktası gözlemcinin sezgi tedirginliğinin yaşandığı bilinçaltı derinliklerindedir ya da derinliklerinde bulunmalıdır.[7]

7 Bir kadın kocasına şöyle demiştir: "İkimizden biri ölürse ben Côte d'Azur'e yerleşirim." Kocası sinirlenmişti. Karısının yaptığı bu dil sürçmesi onu uyarmış ve öfkelendirmişti.

Şimdiye kadar az katkısı olmasına karşın psikanaliz burada davranış bilimleri için paradigmatik sayılmıştır. Bu bilim türleri içinde psikanaliz, bilinçaltının açığa çıktığı en epistemolojik tür olma özelliğine sahiptir. Bu tür bilimler davranışı bilgi olarak algılar. Bazı bilim türleri ise istenmeden aktarılan mesajları inceler. Sadece psikanaliz bilinçaltındaki olayları temel kaynak olarak değerlendirir. Kendi alanında, algının en ilginç verileri gözlemcinin psişesinin içinde bulunur. Psikanalistin doğrudan ulaşmayı umduğu hastanınki değil kendi psişesidir. Psikanalist ancak bilinçaltında tedirginlik olmasına ve yayılmasına (tedirginliği hastasına aktarmadan) izin verdiğinde dikkatle bilinçaltını inceleyebilir hale gelir. Yine de kendi içinde geçen tepkileri anlayarak hastasını anlar.

Uygulamada bu şöyle olur: Hasta mantıkdışı bir davranış sergilediğinde analist sadece biçimsel mantıkdışı durumu algılar. Aynı anda kendisinde de duygusal bir tepki ve/veya özel bir tedirginlik yaratan usdışı bir fantezi oluşur. Analist sonra bu tepkileri usdışı iddialara bir yanıtmış, bir çağrışımmış gibi ele alarak bilinciyle bunları tahlil eder ve muhtemelen de tepkiyi hastasına iletir. İşlemin geçerliliği, iki bilinçaltının aynada varsayılan özdeşliğine bağlıdır. Bilinçaltı, bilinçten daha sade ve az ayrıntılı bir işlevdir. Varoluşsal bir yaklaşımla bilinçaltı, psişe bölgesinden daha çok hastada fanteziler, analistte de bu fantezilerle ilgili tahlil edilebilecek ve hastanın iddiaları üzerine iddiaya dönüşecek fantezileri canlandıran bir küme işlevdir. Psikanalitik epistemolojinin de kalbi budur.

Tarihte Aktarım

Aktarımın tarihte bıraktığı en görünen iz belki de tarihçinin bilinçaltında aktarıma karşı koyduğu dirençtir. En yeni biçimiyle bilimsel yanılgı içinde bunu görmeyi isterdim. Tarih gitgide en zorlu ispatlama aşamasından geçmek zorunda olsa da burada tartışmasız bir gelişme bulunur. Ancak her yöntem (her öğreti) ideolojik bozulmaya maruz kalabilir. Yani çift yönlü katman ve bilgi boşluğu yayan bilginin yarattığı kaygıya karşı savunma ortaya koyabilir. Her yöntem bilinç ve sahte bilinç yaratabilir. Aktarımın tahlilini önemsemeyerek sadece öğreti çerçevesinde sınırlı kaldığında psikanalizin başına gelen de budur. Kendilerini çok üretken gösterdikleri belki de çok üretken olmaları yüzünden bazı modern tarihsel yöntemlerin başına gelen de budur. Uzun süredir tarihçiden kendisi ve fantezileri arasına bir perde indirmesi ve fantezilerin yerine kendi yarattığı verimsiz bir yanılsama getirmesi beklen-

miştir. Yeni bir yöntemle yapılacak son bir düzenlemenin tarih yapmaya yeteceği umuduyla olgusal referansların fiş kutusunda sistemli olarak yığılması, yüksek matematik ve bilgisayar yardımıyla Livradois'dan Forez'e getirtilmiş ayakkabıların tam sayısı, tarihsel bilgiyi geliştirmekten çok yaratıcılığın kendine özgü kaygılarını kaldırmaya yarayan manevralar olacaktır.[8] Burada da söylenmek istenen sayısal tarih yöntemlerini küçümsemek değil gerçeklik ve doğruluk arasındaki kargaşaya düşürebilecek kötü kullanımın bilincine varmaktır. Sonuç kalın bir telefon rehberi gibi oldukça yaşamdan da o kadar uzaklaşılır. Doğru ayrıntıların birikmesi tarihçinin bıraktığı temel boşluğu bundan dolayı da gerçek bütün eksikliğini doldurmada yetersizdir. Kötü bir romanda yazıldığı gibi tarih saat gibi çınlayıverir: "Markiz saat beşte çıktı." Çalışmada birden fışkıran duyguları zapt etmek şimdi ne yazık ki çorak kalmış yaratım aşamasından duyguları uzaklaştırmak için bazen fazla emek harcanmıştır. Bu tür çalışmalar insanların genellikle anlamaktansa anlamamak için fazla çaba harcadıklarını ortaya koymuştur.

Hatta daha ileri gitmek ve iç katman eksikliğinin renksiz edebiyatın (*écriture blanche*)[9] üretimiyle iç tutarlılık eksikliğinin yapay bir dış tutarlılıkla sihirli bir biçimde giderildiğini düşünmek gerekir. Benim neslimin tarihçileri iktisadi, toplumsal, siyasal, kültürel bölümlere ayrıştırılabilen tarihsel bütünsellik hayalinden kurtulmuşlardı. Sonuçta da belirli bir konuda külli tarihe (*histoire totale*) ulaşmak için (sırası değişebilen) farklı etmenleri eklemeleri yeterli olmuştu. Tarihçilerin, bir yerlerde bütünsellik varsa, bütünselliğin ancak kendi içlerinde olabileceğini, bütünselliğin külli tarih hayalini yadsımaya çalıştığını anlamaları gerekmişti. Bu konuya daha sonra döneceğim. Ancak neyse ki kimse yazdıkları içinde tamamen yok olmamıştı. Yasaklar dönemin siyasalarıyla desteklenmiş olsa bile yasaklara karşı aktarımın bilinçaltında gerçekleşmesi nedeniyle üretkenlik engellenememişti. Her tarihçide kendi fantezi sistemiyle çalıştığı konunun fantezi sistemi iletişime geçtiği zaman aktarım gerçekleşir.

8 1968 Mayısı'ndaki büyük ısrarla dile getirilen "takım çalışması" isteğini de aynı açıdan seve seve yorumlayabilirdim. Bu takım çalışmasının kendisi verimsiz değildi. Ancak takım çalışmasının çalışma konusuyla araya koyabileceği mesafe ve karşılıklı konuşmanın sıkıcı zorunluluğunu başkası üzerine yansıtacağı da gayet iyi görülüyordu. Bir yöntem zorunlu olarak hatta zorunluluk olarak ortaya çıktığında ideolojileştirilmiş olduğu görülmüştü.

9 Beyaz yazı veya ak yazı olarak da çevrilen *écriture blanche* Roland Barthes tarafından *Le degré zéro de l'écriture* (1953) kitabında II. Dünya Savaşı'ndan sonra piyasaya çıkan bazı yazarların verdiği renksiz, kişiliksiz, ifade fakiri eserlerini tarif etmek amacıyla kullanılmış bir tabirdir (Teyfur Erdoğdu'nun notu).

İki örnek:

Ernst Kantorowicz'in *The King's Two Bodies*'ini[10] (Kralın İki Bedeni) (*Totem ve Tabu* şemasındaki babanın çoğaltılmasına benzeterek) okurken Ortaçağ siyasi ilahiyatında kral kişiliğinin çoğaltılmasının tebaa bakımından saldırgan bir yaklaşım, kral bakımından ise savunmalı bir durum ve güce karşı duygu karmaşası ortaya koyacağından kuşkulanmıştım. Oysa kitabın çarpıcı sonunda şöyle bir bölümle karşılaştım (s. 501): "Makedon Kralı II. Filip'in Ege tiyatrosunda nasıl bir anlam çıkarılabilirdi? Ege tiyatrosunda ayin sırasında Oniki Tanrı resmi yanına Onüçüncü Tanrı olarak II. Filip'in getirilmesi ne anlama gelmişti? Kral siyasi ya da gücü simgeleyen bedeniyle Tanrılara ait mezarlarda yatarken, burada gerçek bedeniyle mi (gerçek beden –*bir ara*– öldürülmüştü) tahta oturtulmuştu? Buradaki parantezin mantıksal düzlemde anlatılanla hiçbir ilgisi yoktur. Bu, burada tiyatroda Filip'in öldürüldüğünün hatırlatılması ve ölümün şiirsel sonucu ortaya çıkmıştır. Kitabın genel bağlamında kralın öldürülmesinin kral bedeninin çoğaltılmasıyla şaşırtıcı bir biçimde bağdaştırılması benim için sanki Kantorowicz'in bilinçaltıyla yaptırılmış ve sadece bir yerde, öykünün akışında küçük bir noktada bulunsa bile araştırmadaki temel fantezilerden birisini oluşturmuş gibi gelmiştir. Buradaki fantezi de (özdeşleşme arzusuyla hadım olma sıkıntısını bir araya getiren) Oidipus fantezisiyle aynı sayılan, yaşamını kaybetmek pahasına tehlikeye atarak, babanın yani kralın ölümsüz imgesiyle kendisini özdeşleştirerek Filip'in gerçekten yaşamını kaybettiği aile dramıyla anlatılmış fantezi olacaktır. Çalışma belki yarar sağlamamış, sürgün edilmiş, aniden geriye püskürtülmüştür ama bu fantezi kitabın özünü oluşturmuş, ona yaşam ve güç vermiştir.[11]

Michelet, Bin Yıl'ın eşiğinde ara verip bütün Fransa'ya şöyle hayran hayran baktıktan sonra kendisiyle Fransa'yı ve "modern zamanların ışıltısını"

10 E. H. Kantorowicz, *The king's two bodies, a study in mediaeval political theology*, Princeton, New Jersey 1957.

11 Bu yorum zihnimde oluşan belki de Kantorowicz'in bilinçaltında bulunan üstü kapalı yan anlamlarını içeren düşüncelerle güçleniyordu: 1. İşbirliği suçlamalarını reddetmek için Filip'in çift bedenli tanrısını tiyatroda dolaştırarak İskender'in Filip'in değil de Olimpiyalıların önderi Zeus'un oğlu olduğu efsanesine inandırdı. 2. "İlkel sürecin" sıkça kullandığı bu kötü sözcük oyununa Olimpos katılır. Daha sonra bu sözcük oyununa Filip ve cinayeti kışkırtan Filip'in karısı Büyük İskender'in annesi Olimpias eklenir.
Bu fantezinin kitabı bitirmediğinin, içeriğiyle çok da ilgili olmadığının altını çizmeye gerek yok. Bu fantezi kralın iki bedeni kuramının oluşturduğu bütünü görmek için tarihçi ve bilinçaltı etkisindeki yeteneğini anlamak bakımından anlamlı olmuştur.

ayıran mesafeyi ölçmüştür.[12] Bu mesafeyi aşmak için insanlığın acı çekmesi ve beklemesi, sınamalardan geçmesi, acının içinde kendini yaratması gerekiyordu. "İnsanlığın dünyaya Ortaçağı getirmesi için kan kusması, onu bunca zaman besleyip, büyütüp okşadıktan sonra ölümünü görmesi gerekiyordu. Hıristiyanlıkta bile acılar çeken, gözyaşları içinde doğan, dualarla, rüyalarla, yürek sıkıntılarıyla büyüyen, hiçbir şeyi tamamlayamadan yitip gitmiş zavallı çocuk bize yine de tüm sevinçlerin, modern zamanlardaki tüm mutlulukların bile avutamayacağı ne acı bir hatıra bıraktın." Ortaçağ yaşamın çocukluk dönemiydi. Eskiçağ ve Ortaçağ arasında sancılı bir doğumun yarattığı kesinti vardı. Bu annesinden sökerek çıkartılan bir başka varlıktı. Huzursuz, havai, tutkulu, insanlığın iç hazinesi, her insanın hazinesi gibi kayıp bir çocukluk. Ortaçağ, Michelet'nin çocukluğuydu. Ortaçağ diye yeni bir düşünce Michelet'nin kendisiyle kurduğu yeni bir ilişkiydi. Bossuet, prensi eğitmek, ideal ebevyn örneğini göstermek için ona tarih okutmuştu. Tarih ikinci şahısta öteki için açıklanmıştı. Ancak Ortaçağ'ın başları Michelet'ye göre yaşamın unutulmuş bir çocukluk anını, bellek kaybının belirmesi gibi yeniden ortaya çıkarmıştı. Tarihçinin konusu tarihtir. Ancak aracı ortadan kalkınca *ben* diyebilir. Tarihçi artık öğretmez ancak kendisini bulmaya çalışır. Ortaçağ'ı örneklerle değil aşkla sunar. Bossuet'den Michelet'ye kadar tarihi etkinliğin düzenlenmesi fantastik etkinliğin düzenlenmesine ya da daha doğrusu tarihin başka bir tarihi fantastik kurguyla [olan] ilişkisiyle bağlıdır.

Tarih entelektüel bir etkinlik değildir. Tarih fantezinin bulunmadığı bir gerçeklik ilişkisi de değildir. Tarih öznenin varolduğu savunma süreciyle az çok değişikliğe uğrayan, bir arzunun, bilinçaltındaki arzunun tamamlandığı hayali bir senaryodur.[13] Tarihçi fanteziye bağlı olarak (bazen aynı anda) birçok düşünceyi birbirine bağlayabilir.

1. Tarihçinin araştırması duygusal olarak tarafsız alanlarda gerçekleştiğinden ya da daha çok kaygıdan kurtaracak ve fanteziyi bastıracak yöntemler kullandığından fantastik etkinliği geliştirmemiş hatta ortadan kaldırmıştır. Tarihçinin kişisel savunmasıyla konu dışına ittiği fanteziler, çalışmasında olumsuz etki yapmış ve bu fanteziler tarihçinin bıraktığı boşlukta kendisini göstermiştir.

12 Fransa çizelgesinin sonunda. J. Michelet, *Histoire de France*, Paris, II: 19.
13 *Vocabulaire de la psychanalyse*'den alınmış bir tanım.

2. Fantezinin gerçek üzerindeki yansıması verimsiz oldukça gerçek de fantezi gibi anlaşılmaz olmuştur. Michelet'nin Cizvitleri tasarlarken kendisinden ne kattığını pek bilmiyoruz. Ancak bazı bölümler sanki sadece Michelet'nin bilinçaltından çıkmış gibi tarih-altı düzeye inmiştir. Bu bölümler gerçekle hiç bağdaşmadan İsa'yla aynı dönemde geçmiştir. Marx ve Lenin Fransız Komünü'nden bahsederlerken devrimin derinliklerindeki fantezinin doğruluğunu, bunun sadece hikâye mi olduğunu ya da bilinçaltından mı çıkarıldığını ayırt etmek oldukça güçtür.
3. En uygun durum da fantastik sistemin yeterince değişken ve hareketli olduğu, fantezinin gerçek algısını bulandırmadan, aydınlatsın diye gerekli psişik erkeyi verdiği durumdur. Bu durum tarihçi *ben*in, senaryoların ve birbirine bağlı heyecanların bilinçaltında serbestçe dolaşımını desteklediğini varsaymıştır. Michelet'nin sapkınlığı, ölüleri mezardan çıkarması, kadavraları parçalama merakı kitabında çok büyük başarı kazanmasını sağlamıştır. Saint-Barthélemy'nin tarihini yazma fırsatını bularak Valentine de Birague'ın mezarının başına gelip şunları söylemiştir:[14] "(Germain Pilon) onu ölümünden belki bir ay sonra zayıf kabartmada, korkunç nesnenin ona ne yaptığı göğsüne bakılarak anlaşılsa da cinsel organı eksik, yarı erkek bir kadavra olarak resmetmişti." Michelet eğer bu korkunç görüntüyü kaldıramamış olup hatta nekrofil biçimde içine erotiklik katmamış olsaydı buna tarihi bir anlam yüklenebilir miydi? "Onu bu kadar eğitmiş, bu kadar şımartmış 16. yüzyılın uğursuz kadını, kraliçe bu kefareti ödeyecekti. Ne olursa olsun ölüm sürdü saltanatı! Kadın ya da ceset, en iğrenç yerde bile onun peşinden gitti. Mezarın içine rutubet kokusuyla bırakarak onu zaman içinde çürümeye terk etti."

Kendisi algılandığı ve kabul edildiği ölçüde gerçek algılanır diyen bildik kural tarih için de geçerli olmuştur. Ancak bu görüşü benimseyen tarihçiler kadar üslup da vardır. Michelet bütün tarihçiler içinde kendi kaygısını yaşamakta en yetenekli olan, düzensizliği içinde gerçeğe kendi gerçeği gibi en çok yaklaşan tarihçidir. Tarih ilkel sürecin yerini almıştır. Rüyaların zengin karmaşasını taklit etmiştir. Tükidides, Machiavelli, Tocqueville parlak ince bir ışık huzmesiyle gerçeğe dalan, geri kalanı karanlıkta bırakan, derinleme-

14 Michelet, *Histoire de France,* XII: 56-57.

sine bilgi sağlayan entelektüel oluşumlar ve sistemler geliştirmişlerdir. Daha çok doğrusal olarak anlattıkları kendi kişiliklerinin zafer dolu sentezlerinin hem ödülü hem de cezası olmuştur. Ismarlanmış, kargaşadan çıkmış aynı bitmek tükenmez konuyu anlatmamışlardır. Michelet'de halen çırpınan ve söylemine giren ilk kaygıyla diğerlerinin yazılarında başedilmiş hatta tarihi yapının gelişmesiyle ortadan kaldırılmıştır.

4. Psikanalizin burada ilgilendiği konu fantastik oyunlardan sıyrılmış, daha bilinçli bir uygulamanın ortaya konup konamamış olmasıydı. Burada önemli olan belirli bir metinle ya da kendi tarihimizle sürdürdüğümüz ilişkiyle, duygulara ve psişik yapının işlevine zarar veren tedirginliğe dikkat edilmesiydi. Bu da ötekiyle aynı anda kendini dinleyerek ilginç bir gerçeğin haberini veren kaygıyla yüzleşip üstesinden gelerek gerçekleşebilirdi. Bu konu Freudcu terimlerle tanımlanabilir. Geriye püskürtme, itki hareketinin önünden giden bir kaçıştır, ben *id*i terk eder. Böylece, ben *id* ile bir aradayken sahip olduğu enerjisini ve kendisine ait olan yaratıcı gücünü kaybeder. Öyleyse *ben*in, itki hareketi ve peşi sıra gelen kaygıyla başetmesi gerekir. Tahlil içindeki geriye püskürtme *ben*in *id*in farkına varmasını sağlar ve "eski tehlikeli durumlar artık yokmuş gibi itki hareketlerini akışına bırakır."[15] Artık incelemeye alışan itkiler şu iki önermeyi de yerine getirirse bulgusal değer de kazanabilir.

İlk önerme insanın bilinçaltının çok geniş, durağan, kendi dışında gelişen her tür bilinçaltı olayını kendisine bir yankı yapsın diye tek biçimli olması önermesidir. Yine ilk önerme en uzak zamandaki ve en yabancı kültür içindeki insanın bilinçaltı düzeyinde hiçbir şey bulunmaması ve herhangi bir çağdaşın psişesinin şu ya da bu düzeyinde bu bilinçaltının yeniden ortaya çıkmayacak olmasıdır.[16]

Diğer önerme ise tarihçinin psişesinde bulunan fantezinin araştırdığı gerçeklik içindeki fanteziyle doğrudan ilişki içinde olduğu önermesidir. Valenti-

15 S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*: 81, 82.

16 Şu ya da bu bir düzeyde: G. Devereux'nün üzerinde çalıştığı "ters zeker" fantezisi bir kültürde efsane, başka birinde hastalık, bir bireyde psikotik bir belirti olarak görünür. Yine başka bir düzeyde, onunla özdeşleşen psikanalistin psişesinde ortaya çıkar. Başka bir örnek: Aynı anda her yerde olma yeteneğine sahip aynı "dişli vajina" efsanesi. Bkz. R. Gessain'in başarılı çalışması "*Vagina dentata* dans la clinique et la mythologie", *La Psychanalyse*, 3, Paris 1957.

ne de Birague'ın mezarı karşısında Michelet'nin başından geçenler, Germain Pilon ya da mezarı ilk kez ziyaret edenlerin de başından geçmiştir. "Çürümüş zaman" ve "yüzyılın ayrıştırılması" gibi başka fanteziyle olan çağrışım, mezarla konulduğu yer ve zamanla muhtemel ilişki içindedir. Herhalde 16. yüzyılda kimse bu fanteziyi bilinçli olarak kurmamıştı. Ancak Michelet'nin zihninde canlanması bilinçaltında sayısız fanteziyle karışarak Michelet'ninkinden farklı bir fantastik düşüncede yeniden canlanabileceği olasılığını yaratmıştır. Böylece her insanın imkân olarak hayal gücüne sahip olduğunu ve bu hayal gücünün de başkasının hayal gücüyle fanteziden fanteziye bir iletişim sağladığını düşünmeye yönlendirildik. Hatta böylece simge sözcüğün de kökenini bulmuş olduk. İki insanın dostluğunu simgeleyen ellerinde tuttuğu kırık sopanın parçalarının birleştiği nokta iletişimi sağlıyordu.

Yine de bir sınırlama getirmek gerekirdi. Tarihçinin fantastik alanıyla, bulmak istediği tarihi gerçekliğin her yönüyle örtüşmesi pek mümkün değildir. Böyle bir durum gerçekleşirse biraz da alaycı bir tavırla eksiksiz bir tarihten söz edilebilir. Genellikle bu iki alan sadece yüzeylerinin bir bölümünde kesişir. Kesiştikleri bölüm de her şeyi sonradan gelecek tarihçilerin ellerine bırakır. Yine de ne olursa birkaç soru yöneltilebilir ve hayali alanların kısmen bulunduğu cevabı verilebilir.

Bir başka sınırlama. Hayali alanların bulunduğu durumda bile fantastik oyunla açığa çıkan bütün alanları izlemek zordur. Yakında başımdan geçen bir deneyimimi anlatayım. Rus kültürü üzerine beni Oidipus fantezisine yönlendiren çalışmamda din, siyaset ve yazın alanında kanun ve başkaldırı konusunu arzuya karşı bir engel ve (pantokratör, çar, imparator gibi) baba olduğu düşünülen makamın kararıyla, uzaklaştırma kavramlarıyla birbirine bağladım.[17] Varsayımlar her türden birçok metin üzerine dayandırıldı. Ancak gittikçe başka bir kuşku ortaya çıktı: Örneğin Aziz Rusya'yı ele geçirmek için aziz çarla tebaası arasındaki rekabetin altında, aynı zamanda çarın imtiyazlı aşkını elde etmek için tebaa ve Rusya arasındaki rekabetin karşıt fantezisi bulunuyordu. Kendi fantezimdeki deneylerim beni Oidipus çatışmasının olumsuz, eşcinsel yönüne sürüklemişti. Bu konuyu açıklamadan üstü kapalı geçmeyi tercih ettim. Yetersiz kaldığım yerde de en azından olup bitenlerden az çok haberdar olduğumdan ve orkestranın bu bölümlerinde kulağımı tamamen tıkamadığımdan hata yapmaktan kurtulurdum.

17 *Le Tsarévitch immolé*, Paris 1968.

Buna karşın yine de Dostoyevski'nin kurduğu tuzağa düştüğümü sanıyorum. Devrimciyi anne baba katili gibi ilan ederek Oidipus kaderinden söz ettiğini tam olarak fark etmemiştim. Yetkisi olmadan kanundan söz ederek kendince zorla Tanrı ve çarın niteliğine bürünmüştü. Dostoyevski böyle "tutucuyken" Bielinsky'yle çelişse bile yaşamının sonunda her zaman içinde bir Bielinsky olduğunu kabul etmişti. Hassas kulaklarım vardı. Bielinsky ve Dostoyevski sonrası için çok iyi bir denge kurdum. İlk önce böylesine çetin bir alanda çabalamak istemedim. Çalışmamı bitirip de yayımladıktan sonra bilinçaltından bir savunma ortaya çıktı. Sadece yöntemin sınırlarını belirlemek için bu örneği verdim. Aktarım tahlili bazı uyumsuzlukları engeller. Ancak aktarım tahlilinin de sınırları vardır. Öznelliğin kabul edildiği durumda nesnellik olabilir ancak bir parça bilgisizliğin de buraya karıştığını unutmamak gerekir. Psikanalizin sonu olmadığını öğrenmiştik. Psikanaliz kabul etse de etmese de bizatihi tarihsel bir araştırmadır. Freud 'eğer bir rüya bütünüyle anlaşılabilseydi psikanaliz o anda bitmiş olurdu' demişti. Bir olayın tamamı yorumlanabilse tarihin tümü burada bulunabilirdi. Psikanalitik tarih, ikinci aşamanın asla tamamlanmama nedenlerinden birinin, ilkinin de tamamlanmamış olması olduğunu söyler.

Bu noktada bir yöntem geliştirmekten halen uzaktayız. Aktarımın gerekli ve tahlil edilebilir durumda olması bize kullanımı hakkında hiçbir bilgi vermez. Bilim alanının henüz cenin halindeyken ayrıntılı bir süreç belirleyebileceğini sanmıyorum. Tarih kitabı deyince tarihçiler insiyaki olarak tarih kitaplarını tercih ederler. Bu alanda hareketin yürüyerek görülebileceğini, ispatlanabileceğini sanırlar. Kuram gridir ayrıca mevsiminden önce gelmiştir.

Psikanaliz dinleme yöntemidir. Aynı biçimde tarih de okuma yöntemi olmalıdır. Psikanalistin ve tarihçinin karşı aktarımının benzerliği bir kez ortaya konduktan sonra gelecek adımda sessizliğin de söylemin bir bölümü olduğu düşünülerek hastanın söylemiyle, çağdaş tarih yazarlığının yüklediği geniş anlamla bir manzaranın, bir taşın ya da bir hastalığın oluşturabileceği metin arasında benzerlik oluşturmak olacaktır.

Hastanın her söylemi bir birime ayrılmıştır. Kasıtlı sözleri, dil sürçmeleri, ağızdan kaçırmaları, yanılgıları, iç çekişleri, ses tonu, verdiği aralıkların her biri bir tabloda, gölgelerin, ışığın, lekelerin, çatlakların algılanması gibi dinlenilen bütünün dokusunu oluşturur. Anlamlı bir bütün oluşturan mütecanis nesneler toplamı aynı biçimde tarihçi karşısındaki metinler bütününde de mevcuttur. Psikanalist, bileşenler arasında özel bir önem at-

fetmeden tarafsız bir kulakla dinleyerek bütün birimleri eşdeğerli görmeye çalışarak bu farklılığı algılar. Özel durumları soyutlar. Bir kanuna, bir şiire, bir hikâyeye odaklandığında, onları tek bir okuyucudan geliyormuş gibi dikkate alır.

Pekiyi, burada konuşan kimdir?

Daha önce yaptığım gibi dinlemeyle oluşturulan bir soyut model olarak kültür cevabı verilebilir mi? Ancak neden iç gerçeklik gibi kendisini gösteren bu şeye dış gerçeklik diyoruz ki? Şüphesiz konuşandan çok konuşturulan kimse demek daha doğru olur. Aslında belgelerden alıntı yaparak konuşan benim. Ayrıca bunu yaparken fantezi bütünü ve kültür, din, sanat, siyasi görüşü tanımlamaya yarayan sözcük seçimiyle sesimi kattığım bütün arasında iletişimi sağlayan da benim. Burada söz konusu olan en önemli konu metinleri konuşturmaktır. İşlemin özü burada sessiz duran bu sesi bozmamak, onu aktarımdan geçirerek anlaşılır kılmaktır.

Ancak hastanın söyleminde farklı bir özellik bulunur: Hasta söylemi serbest çağrışımların etkisi altında gerçekleşir. Pekiyi, benzerliği nerede aramak gerekir?

Tarihçinin zihninde bir metinle hayali bir senaryo *uyandırılmıştır*. Senaryo böyle soyut bırakıldıkça konumu da varsayımsal olur. Belki de aslında bir varsayım başta sadece soyut bir fantezidir. Ancak böylece başka metinler de ısrarla benzer yansımalar, yeni zengin çağrışımlar yaratır. Böylece araştırmada tesadüfen karşılaşılan metinlerle yavaş yavaş karşılaştırma alanı ortaya çıkar. Bu, tarihçiyi metinden metne sürükleyen, belgelerden baş döndürücü tat almaya yarayan, mesleğiyle ödüllendiren çok yönlü bir araştırmadır. Tarihçi acaba metinlerle sıkı bağ kurar kurmaz metinlerin tüm sorulanlara çözüm bularak, koro halinde ne konuşacaklarını mı düşünür? İşte bu serbest çağrışımı oluşturan da bir metinden diğer metne geçiştir. Anlam bütününün giderek dallara ayrılması, tutarlı bir bütünde billurlaşması, psikanalist ve hastası arasında yavaş yavaş kurulan ilişkiye benzer. Sonuçta çağrışımlar birbiri üzerinde doğrudan etkileşime geçtiğinde birinde oluşan çağrışımla diğerinde oluşan çağrışımın ilişkisini kesmek zor, hatta gereksizdir. Örneğin rüya yorumu sırasında, dinleyicinin zihninde kolay harekete geçirilebilir bilgi hazır bulunduğu için rüya gören kişinin ek bir bilgi vermesi zamanla gereksiz olmuştur. Metinler mozaiğinde bilgi nasıl bulunuyorsa yorumların nasıl kanıtlanacağı da dinleyicinin zihninde bulunur.

Bu aynı zamanda analiste metin okumaları sağlayan çapraz okuma kuralının, hastanın serbest çağrışım kuralının, değişken dikkat kuralının uygulamasıdır. Uygulama, konuşanın mümkün oldukça iç sesini dinlemek ve olguları sınıflandırmak gibi iki işlevi gerçekleştirir.

Örneğin şu çalışmanın içler acısı soyutlama işini parçalara ayıralım.[18] Puşkin'in *Kaptan'ın Kızı* romanında kahraman Grinev bir rüya görür. Babası evden kovmuş olmasına karşın eve girer. Annesi babasının çok hasta olduğunu söyler. Oğlunu yatak odasına götürür ve yatakta babası yerine kara sakallı bir köylü görür: "Bu da ne demek böyle? Babam değil ki bu. Neden bir köylüden beni takdis etmesini bekleyeyim ki?". "Önemli değil, Petruşka" der annesi. "Babanın yerine o geçti. Elini öp de kutsasın seni. Ben öyle istiyorum." Karşı çıktım. Sonra köylü yataktan atladı. Sırtındaki keskin baltayı çıkardı ve sağa sola savurmaya başladı. Kaçmak istedim. Ama kaçamadım. Oda cesetlerle doluydu... Korkunç köylü yumuşak sesiyle bana seslendi: "Korkma" dedi. "Gel seni kutsayayım." Çok korkmuştum. O anda uyandım.

Rüyadaki gibi metin de bizi Oidipus buhranının bir anına göndermiştir. Baba yatağındaki köylü, karanlık bir canavar biçiminde ilk babayı temsil eder. Keskin balta, cesetler, kan gölü "ilk sahne" olarak çocuğun zihninde canlanan anne baba sevişmesinin sadist bir temsilidir. Rüyadaki arzu babayla imkânsız özdeşleşmenin gerçekleşmesidir. Ancak sonra araya aşırı denetim girer ve arzu tam acımasızca gerçekleşecekken birden rüyadan uyanır.

Bu şematik yorumlamanın doğru olduğunu kabul etsek bile bu yorum, Puşkin'i tüm insanlara ve tüm zamanlara ait fantastik biçimin zamansız ve tarihdışı düzlemine bağlayan sadece büyük kültürel değere sahip ve tarihlenmiş (*daté*) bir metin çıkarmıştır. Bu yorumla yetinmek bilinçaltının az sayıda ürettiği değerli metnin tek düze bir senaryoya indirgenmesiyle yetinmek anlamına gelecektir.

Oysaki bu rüya, Puşkin'in tartışmasız yerleştiği merkez yerine, Rus kültürü üzerine yapılmış iki araştırmadan doğan, birbirinden farklı anlam ağlarının merkezine kendiliğinden yerleşmiştir.

İlk araştırma Rusya'nın gücü üzerine yapılmıştı. Bütün roman Grinev'in subay olmaktaki kararsızlığı ve başkaldırısı üzerinde kurulmuştu. Duygu karmaşası kişisel düzlemden siyasi düzleme taşınmıştı. Pekiyi, Grinev hükümdarla yer değiştirerek meşru babayla mı yoksa bu babaya karşı siyah sa-

18 Bu örnek daha önce iki kez işime yaramıştı, yine kullanıyorum. En azından dayanıklı ve taşıyıcı olduğunu düşündüm. Zarafet için üzgünüm, beni bağışlayın...

kallı bir köylüyle ve sahtekâr Pugaçev'le mi özdeşleşecekti? İlki onu arzu nesnesinden ayırmıştı. İkincisi de eğer işbirliğine girerse onu kanlı Rusya'dan ayıracaktı. Rüya burada, insan arzusunun en derinlerinde, isyanın tohumlarına kadar aydınlandığı bir yazın yöntemi olmuştu. Ancak *Boris Godunov*'da *Bakır Atlı*'da aynı bağlamda baba figürünün ikiye bölünmesi vardır. Puşkin yine meşru babaya karşı ilk babadan medet ummanın arzulanan nesneyi özgürleştirmeyeceğini tersine gerileteceği ve yıkacağını anlatmıştır.

Puşkin'i Dostoyevski için bırakıyoruz. *Suç ve Ceza*'da da aynı rüya ve roman kurgusunu görüyoruz. Raskolnikov'un cılız bir kısrağa eziyet ettiği (bir polisin ev sahibine yaptığı eziyetle yeniden ortaya çıkan) kâbus ilk sahneyle aynı yapıya sahiptir ve aynı suça teşvik eder. Raskolnikov tefeciyi öldürerek cani imgesiyle özdeşleşmiş, masum kız kardeşini öldürerek de Puşkin'in kehanetini gerçekleştirmiştir. Kültür yapıtlarından olaylarla dolu tarihe geçtiğimizde aynı simgesel olayın ışığında anlam kazanan benzer olaylar ve siyasi bir ilahiyat görürüz. Aziz Çar ve Korkunç İvan hâkimiyetindeki Aziz Rusya arasındaki iktidar gücünün bölünmesi korku ortamında geçmiştir. Öldürülen çareviçlerin çarpıcı sahnesi ve çapraz olarak sahtekârların öldürülmesi Oidipus fantezisinin en başına gönderme yapmıştır.

Puşkin'deki aynı rüya bir araştırmada aynı paradigmatik değerle, bu kez Rus romanındaki rüya işleviyle ortaya çıkmıştır.

Rüyanın Puşkin'de ve Dostoyevski'de kâbusa dönmesi yine arzu ve kanunun bilinçaltındaki keşfi olacaktır. Roman anlatımını yoğunlaştıran da romanın kurtarıcı ya da suçluyu cezalandırıcı bir sonla bitmiş olmasıdır. Rüyaya son veren bedenin uyanışı böylece kahramanın tinsel uyanışını haber verir. Tolstoy, Gonçarov, Çerniçevski'de rüya işlevinin değişmesi başka bir roman algısını karşılamıştır. Örneğin, *Ne Yapmalı*'daki devrimci kadın kahramanın mutlu rüyaları gerçeği çığırından çıkaran, rüyayı da yıpratan, rüyaya yapılan gerçeklik müdahalesini ortaya koymuştur.

Şemalaştırılmış bu örnekle metnin –burada rüyanın– herhangi bir parçasının arka arkaya birçok düzleme yerleşerek yorumlanabileceğini, malzemeyi yatay düzlemde araştırarak Rus kültürününün, 19. yüzyıl klasik romanının incelenebileceğini anlatmak istedik. Aynı metin üzerine bir başka araştırma da başka metinlerin sıralanmasına ve içerdikleri anlamları bu metne taşımasına neden olmuştur. Böyle bir sistemin tutarlılığı ancak tarihçinin psişesinde bulunan sistemle denetim altında tutulabilir. Bunun kanıtı duygusal ve entelektüel bir çalışmayı ortaya koyan üst üste okumayla

gerçekleşir. Çalışma konusu sınırlı olsa da araştırmadaki bütünlük açısından bunu "külli tarihten" başka türlü tanımlamak mümkün değildir. Tarihi bütünlük, tarih kitabında kuşatılan gerçeğin sınırlı bölümünde hatta kitabın tamamında bile araştırılacak bir husus değildir. Fustel'in *Antik Kent*'i, Marc Bloch'un *Feodal Toplum*'u incelenirse sadece birbiriyle ilgili kitaplara bakılmış olur. Bu kitapların aralarında da Dostoyevski ve ondan esinlenen Sue'nün romanlarında bulunan aynı türdeki farklar bulunur. Bilinen tarih boyutlarına psikolojik boyut da dahil başka boyutlar eklenirse bütünlük ulaşılmaz olur. Tarihçi ise tek boyutta kalarak bunu ulaşılır kılar. Bu nedenle edebiyat alanında olduğu gibi tarihin de klasikleri vardır.

Yazar ve gerçek arasındaki arabulucu tarih kitabı bir yanıyla sanat yapıtına dokunur. Diğer yanıyla da eleştirel kanıtlama gibi bilisel kurallara uyarak bilimle buluşur. Tarih kitabı her zaman dışarıda ve içeride bulunan arasındaki eksiksiz ve ikna edici bir çalışmanın ürünüdür. Tek bir önermesi vardır: Her insan tüm insanları içinde bulundurur, bıraktıkları tüm metinlere tepki gösterebilir ve metinleri anlar. İmkân olarak başka insanların sahip olduğu her tür zihinsel donanıma sahip insan türünün bu enginliği yüzyıllarla ve/veya denizlerle ayrıldığımız insanları anlamamızı sağlayan insan türünün değişmezliği ve birliği, psikanalizden daha eski, ancak bilinçaltının keşfiyle psikanalize bağlanan varsayımlardır. Bilinçaltında açığa kavuşmamış imkân dahilindeki güçler konuyla ilgili bir uyarım gerçekleştirerek bilinçli ve yorumlanabilir bir etki yaratabilirler. Aynı yapı kültür için de geçerlidir. Bu yapı her kültürde gizli ya da görünür biçimde eksiksiz bir örnek oluşturur. Gizlenen her zaman anlatılabilir. Gizlenenin de anlatılan kadar değeri vardır.

Metinlerin temsil edilebilme sorunu bu açıdan incelenebilir. Son zamanlarda makaleler, başlıklar, sözcükler sayıbilimsel bir incelemeye tabi tutulmaya başlanmıştır. Yalıtılmış sanat yapıtından, sanat yapıtı olması şüpheli ve yalıtılmış olması şüpheli yapıttan kaçınılmıştır. Goubert çok ses getiren *XIV. Louis* kitabında şöyle yazmıştır: "Bu deneme içinde edebiyat, resim ya da heykel alanındaki büyük adamlardan söz etmeyeceğiz. Kendi döneminde "birkaç bin iyi insanı" ele geçirmiş küçücük bir seçkin zümreyi ele alacağız. Bir anlamda Pradon'un başarısı halktan, tarihten ve mekândan bahsettiği için tarihçi olarak Racine'in dehasından daha çok ilgi çekmişti."[19]

19 P. Goubert, *Louis XIV et vingt millions de Français*, Paris 1966: 143.

Goubert'in çalışmalarına olan hayranlığım, Versailles'la sınırlı kalmış tarihe karşı tepkili olmam bile bu satırları şaşırtıcı bulmama engel olamadı. Bu Racine'i zamanı geçti bahanesiyle atmaktan çok (katedralsiz ve azizleri bulunmayan bir Ortaçağ gibi) gerçeği çarpıtmak, Pradon'u mahkûm etmek yerine tarih mesleğini küçümsemek olmuştu. Görünüşte köşede bucakta ve tek kanıt olan olayı reddeden tez doğrulanmamıştı. Daha sonra edebiyatı kaynak olduğu için savunacağım. Ancak şimdiden edebiyatın olayların, belgelerin kütleleriyle orantılı bilgiler vereceğinden kuşkuluyum. Bu olgular ve deliller toplumun kendisiyle ilgili bilgiler verir. Gizli kalmış, yine gerçeklik içeren bilgiler savunma sistemindeki bir istisnayla tesadüfen ortaya çıkar. Tarihçi bilinçaltındaki sansürler için bir şey yapamaz.

Dostoyevski'nin romanları Rus devriminin psikolojik kuramını barındırır. Devrimle ilgili anılar, mektuplar dahil bir sürü yazı araştırılmış olsa da romancının bulduğu, metin içinde saklı kalmış ve sonraki olaylarla kanıtlanacak psikolojik anlatımın itirafı başka hiçbir yerde bulunamamıştır. Herşey, devrim projesi sanki sadece kitabın temelinde bulunan ve sonunda da devrimi gerçekleşebilecek heyecanlar sayesinde olmuş gibi gelişmiştir. Bazı yazılar yine de Dostoyevski'nin iddialarıyla devriminin yadsınması arasındaki eksik halkayı tamamlamıştır. Bakunin'in çara yaptığı *İtiraflar,* yazar gizli tuttukça ve çar arşivlerde sakladıkça örnek yapıt olmuştur. İçe kapanık kişinin tarihi sahneye dönüşü gibi kitap ancak devrimden sonra ortaya çıkmıştır. Böyle bir metnin diğer metinlerle ilişkisi hastanın denetlenen söylemindeki ağızdan çıkan hatalarla aynı yere sahiptir.

Psikanalitik tarih bakımından sadece simgeler içeren metin yorumlanabilir. Metin diğer metinlerle olan ilişkisinde herhangi bir görüntüyü belirli bir sınıra sokan *çizgi* olur. Sansür mekanizması görevini gayet iyi yerine getirdiği için bu metinler bölük pörçük olacak ve nadiren ortaya çıkacaktır.

Sayıbilimsel temsili yöntem insanların kendilerinden yarattığı imgeyi tanımaları bakımından elbette önemlidir. Ancak insanların kendilerini tanımak istemedikleri eşit gerçeklik imgesinin ve insanların hepsinin kendini tanıyamadıkları üst düzlem imgesinin yerini bulmak için bu yöntem uygulanamaz. İşte burada Racine Pradon'dan öcünü almıştır.

Soruşturma

Tarihçi geçmişin dokusunda anlam bütünlüğü taşıyor gibi görünen bir bütün seçerek tarihle ilgili konuyu anlamak için iyi kötü çabalayan herhan-

gi birinden farklı bir şey yapmamıştır. İnsan kendisini tanımak için tarih içinden kendisininkine benzer çatışmaları seçer, tarihin kendisine sunduğu yapısı kendisininkiyle benzer durumları inceler, uygulamasına bakar ya da karşı çıktığı nedenleri haklı gösterir. Tarihçi kendisini geçmişteki zamanın bir bölümüyle sınırlasa da saklı kalan bu durumu mesleki bakışıyla görür. Geçmişin temsilini değiştirmek istemek, yeni kaynaklarla araştırma yapmak, tarihçinin içine daldığı tarihi yaşamın gerekleridir. Psikanalist tarihçi bunu sonuç bölümünde uygular.

Psikanalist tarih diğer tüm tarih türleriyle aynı amacı hedeflerse kendisine ait, olgularla ilgili soruları ortaya koyan, ilk ayrıştırmayı üst üste okuma gerçekleştirdiği için okuma biçimine, okuyucunun duygusal yapısına, son olarak da çalışılan malzemenin psikolojik içeriğine bağlı bir soruşturma oluşturur. Peki, psikolojik araştırmadan vazgeçilebilir mi?

Marc Bloch: "Tarihsel olgular temelde psikolojik olgulardır. Bu nedenle tarihsel olgular doğal olarak başka psikolojik olgularda kendi geçmişlerini bulur. Herhalde insan kaderleri fizik dünyasında bulunur ve onun ağırlığına katlanır. Dış güçlerin müdahalesinin daha acımasız göründüğü yerde bile bu güçlerin hareketlerini insan ve zekâsı yönlendirir."[20] Bu da her insan hareketinin (psikanalitik tarihi de anlaşılır kılan) bir psikolojik yansımasının olduğunu ve her bireyin tek başına aktarmakta yeterli olacağı birçok belirleme matrisi içinde bulunduğunu anımsatmaktır. Freudcu tanımla bu, çoklu belirlemedir.

Durkheim *İntihar* kitabında toplumbilimsel olarak psikolojik yapıdaki bir olguyu incelemiştir. Açıklama alışılmış anlamdaki toplumbilimsel tutumdan farklı biçimde örneğin başkaldırıyla anlatılmış olabilirdi. Kitapta her yol aynı noktaya intihara ve başkaldırıya götürmüştü. Ancak burada Devereux'nün sıkça anımsattığı Poincaré'nin bir ilkesi uygulanmıştı: Eğer bir olay bir biçimde açıklanabilirse herhalde başka türlü de açıklanabilir.[21] Yani iki yöntem birbirini dışlasa da eşdeğerli ve birbirini tamamlayıcı niteliktedir ve olay da başka nedensel ilişkiler içine sokulabilir. Toplumbilimsel tahlille psikolojik tahlil aynı anda yürütülemez. Başlangıçta ikisi arasında tercih yapmak gerekir. Gerekli netice olarak ya toplumbilimsel ya da psikolojik totaliterlik hariçte tutulur. Psikanalitik bir tarih varsa *herhalde* aynı biçimde geçerli olan başka tarihsel yöntemler de vardır.

20 M. Bloch, *Apologie pour l'histoire, ou métier d'historien*, Paris 1959: 101.

21 Bu ilke *Électricité et Optique* kitabının önsözünde açıklanmıştır. G. Devereux, "Psychanalyse et histoire", *Annales*, 1, 1965.

Ancak çoklu belirleme ilkesi unutulursa gerçek çarpıtılarak gösterilmiş olur. Tarih de rüya gibi arzunun bir temsilidir. Bu nedenle insanlar rüyalara dalarlar, eski mitlere göre de içine düşerler. Toplumsal olgular erotikleştirilmiştir. Ruh bütün olarak işin içine katılır, çocukluktaki senaryoları tekrar ederek aynı enerjiyle sanki tarihi yaşamdaki alıntılar gibi bugünkü senaryoları oynar. Senaryolar kuşatılmıştır. Olaylara gücünü, onurunu katan, insanlardaki algıyı yöneten ve davranışlarına yön veren de işte bu kuşatmadır. Nedenlerin ve amaçların her akılcı tahlili açıklanamaz bir bölüm bırakır. Eğer her insanın tarihindeki psişik ikilik anlaşılmazsa arzunun mantığının anlaşılmadığı kâbustaki gibi insan tarihi de aptal birinin anlattığı gürültülü ve saçma bir masal gibi olur. Tasfiye dönemindeki Bolşevik partisinin intihar basamağı, cinayet tohumuyla yeşeren, ardından intihar olarak büyüyen temel psişik düzenleme anlaşılamadığı için Bolşevik partisinin cinayet basamağı da anlaşılmamıştır. Burada sadece arzunun usdışı isteklerinin yer aldığı menfaati aramamak gerekir.

Önceden yöneltilmiş sorularla yetindikçe önceden başka bir soruşturma yapmak boşuna olur: Metinlerle kurulan ilişki bu soruşturmaları ortaya çıkarmaz mı? Bu arada temeldeki iki nokta simgeler ve ortak modellerle bireysel kişiliğin ilişkisi araştırmayı haketmektedir.

Bilinç ve bilinçaltında aynı anda gerçekleşen olayın temsilini ve konusu olan kuşatmayı her koşulda anlamak gerekir. Tarihi varlıklar arasında simgelerin her yerde bulunma ayrıcalığı vardır. Psikanalitik tarihin temel yöntemi belki de tarihsel bütünlüğün kültürel, dini, ideolojik sistemlere ait özel simgelerini yorumlamaktır.

Kültürün yararlandığı tüm bu meseller, kinayeler, imgeler arasında simge adını, görünüşte oluşturulmamış ve mantıksal olarak açıklanamaz duygusal bilincin içindeki temsiller için kullanmak gerekir. Ancak bu duygusal bilinçten bilinçaltında duygusal artışın bulunduğu başka temsiller çıkarılabilir. Tüm bu imgeler arasında simgesel olan sadece içinde hayali denklemin bulunduğu bilinçaltındaki duygusal bilinçtir. Ferenczi'den alınan bu tanım simgeler gibi işlediği düşünülen tarihi varlıkları tanımlamaz.[22] Belki de hiçbirini. Tarihi simgelerin cetvelini yapmak yanıltıcı olabilir. Dini, siyasi ya da ulusal simgelerin babayla ya da anneyle ilgili olanları en bilinen simgelerdir. Simgeler ne kadar açıksa o kadar sıradandır. Jones'un dediği gibi ne kadar çok simge varsa simgelenmiş, temsil edilmiş o kadar az şey bulunur. Eğer

22 S. Ferenczi, *First contrubutions to psycho-analysis*, Londra 1952: 278-279.

çözümleme yöntemi bu aşamada kalsaydı korkunç bir sıradanlık ortaya çıkacaktı. Baba, çocuk, hadım, ölüm gibi tüm bu kültür ve eser zenginliğinin ardından ortaya sıradanlık mı çıkacaktı? Nasıl yani!... İyice basite indirgeme sayılır bu! Çözümleme basit bir kodlama düzenidir. Burada yapılacak gerçek iş de artık gizemli sözcüğü bulmak değil kültürel değeri bulunan simgesel çekirdeğin değişimini izlemektir.

Korint'in nişanlısının hüzünlü hikâyesi Flegon'dan bu yana defalarca anlatılmıştır. Yeni bir sürümü Japon filmi *Kwaidan*'da verilmiştir. Bildiğim kadarıyla yazarı duymasın ama konu en iyi biçimde Potocki'nin *Manuscrit trouvé à Saragosse (Zaragoza'da bulunan elyazması)* kitabında işlenmiştir. Goethe tabii 19. yüzyılda, Mérimée de başka sürümünü (*la Vénus d'Ille) (Ille Venüsü)* ele almıştı. *Sorcière*'in (*Cadı*) ilk bölümünde Michelet, Goethe sürümünün çevirisini vermişti. Bu hikâyede ona göre Hıristiyanlık Doğa'nın ahlakını bozmuş ve ondan şeytani bir "sapkın" yaratmıştı. Nişanlı kız sevgilisini annesine ve rahiplere şikâyet ederek "Toprağa gömülü Doğa geri geldi" demişti.

Anne ve kızın genellikle aynı tarafta olduğu, kızın sabah sevgilisini korkulu bir telaşla vampir gibi boğdurarak öldürttüğü bu hikâye Oidipus öncesi zekerle ilgili (*phallique*) anneyle Sfenks'in ölümcül sevişmesine bağlı bir fantezidir. Bu ikili beraberlikte üçüncü kişinin ve koruyucu görevdeki baba kanununun bu işe karışmamasında tehlike vardır. Oysaki *Sorcière* (*Cadı*) konunun başında kanundan, acılı ayrılıktan eskiye duyulan özlemden söz ediyordu. Korint'in nişanlısının bilinçaltında kendisine dayatılan korkunç simgeyi Michelet de örtbas etmişti: Arzu fantezisine tehditle karşı koyan efsanenin işlendiği bölümde Michelet bu bölümü attı ve şu sözlerle Goethe'ye gönderme yaptı: "Buradaki utanç verici bir sözcüğü kaldırdım. Biçimsel olarak bu denli soylu olan Goethe akıl yönünden böyle değildi. Kusursuz tarihi bozdu. Yunancayı korkunç bir Slav düşüncesiyle kirletti. En dokunaklı sahnede kızı vampir yapmış..." Burada anlamlı olan görüldüğü gibi tarihin son sözcüğü değil Michelet'nin maruz kaldığı bozulmadır. Bu bozulma da Michelet'nin ideolojisinde ve 19. yüzyıl devrim düşüncesinde bir kapı açmıştır.[23]

23 Bu kısa örnek üzerine bir tartışma başlatılabilir. En azından üç nokta çok açık değildir: İndirgeme. Somut tuhaflığın zenginliği ardında tarihi olmayan, arka planda inatla sürekli geri gelen bazı simgesel durumları açıklamak bize aslında tuhaf olan şey hakkında bir şey anlatmaz. Ancak burada ilk kez Michelet'de devrimle yücelen yeni zamanların tersine eskiden kullanılmış bir simge Ortaçağ'ın tarihsel bütünlüğü içinde birlikte kullanılmıştır. Sadece bu beraberlik bir anlam içeriyordu. Bu anlamı bularak psikanalist tarihçinin mantığı anlaşılabilirdi. Hiçbir anahtar, hiçbir maymuncuk ona kapıyı açmayacaktı. Böylece her tarihçi gibi o da kendisini kaynaklarına, kültürüne ve yalnızlığına adayacaktı.

Daha önemli bir görev de ulusal kültür ve ideolojiler gibi daha büyük çaptaki bütünlüğün simgesel düzenlemesini anlamak olacaktır. Bu da ancak edebiyat, iktidar icraatı, dindarlık gibi farklı alanlarda ve çalışılan konuyla yapısal benzerlik ve simge derlemesinde bilinen bir figür ortaya koyan alanlarda simgelerin cetvelini çıkararak yapılabilir.

Bu yapılardan birisi bana egemen bir stratejik durumu ortaya koyuyormuş gibi geldi: Oidipus Karmaşası. Bunun da üç nedeni var:

Oidipus karmaşası babası aracılığıyla çocuğu annesinden koparınca Oidipus çatışmasının çözülmesi her toplumsallaşma hareketinin ilk koşulu olmuştur. "Üçgen topluluktan" topluma zorunlu geçilince Oidipus karmaşası toplumsal dünyanın ilk anlaşılma matrisini, tarihi anlayışın en önemli sınıfını oluşturmuştur. Psikanalist tarihçi bakış açısıyla, Oidipus karmaşasının duyarlı ve mantıklı deneyimi psikanalitik eğitimin temelidir. İnsanların bilinçaltında yaşadıklarıyla tarihçinin yaşadıklarının bir kesişme noktası, tarihçi için araştırmanın en önemli aracıdır. Sonunda, Oidipus karmaşası iktidarda bulunan birçok ilişkiyi doğrudan bilgilendirmiştir. Hükümdar, kanun, isyancı, ister istemez Oidipus alanında yer almıştır. Starobinski Montesquieu'ye göre özgürlüğün kanundan daha sonra geldiğini ve onun tarafından kurulduğunu[24] ve Rousseau'ya göre de özgürlüğün önce geldiğini ve kanunu oluşturması gerektiğini söylediğinde bu karşıt iki tepki Oidipus ikilemi gibi yorumlanmıştı. İlk durumda toplumsal yaşamla uyumlu, özgürlükleri ve sınırlarını belirleyen bir düzen ortaya çıkmış, ikinci durumda ise

Kanıt. Kim bize yorumlamada rastlantı olduğunu temin edebilir? Tarih, adli kanıta benzer malzeme kanıttan, kanıt değil de bir kuram olan öykünün tutarlı mantığıyla desteklenen inanca kadar birçok kanıtı kabul eder. Her tarih kitabı önce çok sınırlı birimlerden ("olgular"), sonra genel gelişimden ve kitabın tümünden yararlanır. Psikanalitik tarih de aynıdır. Bağımsız olgular üzerine güvenli bir biçimde (psikanalitik deneyin tüm geçerliliğini yok saymayarak) yargılar ve ikinci türe ait yorumlar getirir. Bu bir ikna, Cicero ve Quintilianus'un görüşüne göre bir *suasoria*'dır [Suasoria, sözsanatında öğrencilerin tarihi bir şahsiyetin hayati dönüm noktaları üzerinde tartışarak yürüttükleri talimin adıdır (Teyfur Erdoğdu'nun notu)]. Psikanalist inandığı düşüncelerin reddedilmesine getirdiği varsayımlarının serüven gibi algılanmasına alışıktır. Sadece iç deneyle anlaşılan her şeyin neyse ki psikanalitik olmadığını da kabul eder. Olgucu tarihçiye nispeten daha rastlantısal olgu ve belirsizlik üzerine çalıştığını açıkça kabul eder. Çünkü hem belge araştırmasına hem de araştırma nesnesine yani kendi araştırma nesnesine bağlıdır.

Burada tarihsel bilgi felsefesi (düşünmek ve tarihi bilmek) ve tarih mantığı (nesnel gelişim) arasındaki farkı açıkça ortaya koymadım. Bu, tarihin psikanalitik kuramı üzerine değil de tarihte psikanalitik yöntem üzerine yaptığım araştırmaya bağlıdır. Tarihin psikanalitik kuramı var mıdır bilmiyorum ama beni zaten çok da ilgilendirmiyor. Buna karşın yöntemin uygulanabilir olduğuna ikna oldum. Tarihin psikanalitik mantığını ortaya koyacak da sadece uygulamadır. Uygulama konusunda da karşı çıkmak uygun değildir.

24 J. Starobinski, *Montesquieu par lui-méme*, Paris 1967: 99-108.

bu düzen, artık babanın bulunmadığı düzenin yerini aldığı "kendi aralarında" kurdukları baskıcı düzen gibi algılanmıştır.

Ancak bu tarihi, kültürel, ideolojik bütünlüklerin Oidipus karmaşaları yoktur. Bu bütünlükler Oidipus durumuna farklı tepki türleri, çözümler sunmakla yetinirler. Bunlar insanların kendilerine göre doldurdukları her zamanda kendilerine uymayan boş mevkilerdir. Bu mevkiler siyasi ya da dini efsanelere, simgesel olaylara, edebiyata göre kendilerine önerilmiştir. Oidipus modelinin tipik imgelerinden birisi olan hükümdar imgesi ne kadar çok ülke dahil edilerek yapılırsa o kadar çok simgesel çeşitlilik arzeder. İngiliz ve Fransız kültürlerinde tebaaya hükümdarla bir noktaya kadar özdeşleşme izni verilir. Rusya'da bu daha azdır. İran'da, Çin'de kralın yanında sadece gözleri oyulmuş haremağaları ve prensler bulunur. Simgeler değişmez ancak simgesel sözcükler değişir. Simgesel cümle yapısı uzun vadede simgesel düzenlemelerin içinde değişiklikler yapar. Simgesel düzenleme ortaya çıkınca geriye sadece işlevini ve genel kültürün dengesine nasıl yarar sağladığı ya da nasıl bozduğunu göstermek kalır.

Kültürel modelle bireyin ilişkisi bambaşka bir konudur. Toplumun kendinden modeller sunması ve bunları da Oidipus karmaşasının simgeleriyle anlaşılır kılması sadece insanların sunulan modellere uymasını sağlar. Bu modelle kişiliğin gerçek gelişimi arasında elbette karşılıklı bir ilişki bulunur ancak tarihçi için bunu ölçmek zordur. Dogonlar ve Senegalliler[25] üzerine tabiidir ki tarihçinin yapması yasak olan klinik görüşme ve psikoterapi deneyleri yapılmıştır. Kültür konusunda tarihçinin insanların kültür içinde nasıl yer aldığını araştırmaktan vazgeçmesi gerekmiştir. Tarihçinin her insanın herhangi bir kültürel modelle ortak nokta bulabildiğini söyleyen genel iddiayla yetinmesi ve bunu anlaması gerekir. Ancak İranlı ya da Çinli çocuklar krali imgedeki gibi Oidipus'un zalim ve arkaik anında sabitlenmiş kalsalardı ne Çin, ne İran kültürü ne de toplumsal yaşam olurdu. Onlar kendi bireysel tarihlerinin peşi sıra gittiler ve hiçbir şey de kendi tarihlerinin diğer insanların tarihlerinden farklı olduğunu kanıtlayamazdı. "Temel kişilik" üzerine yapılan tartışmalar sırasında Gorer kültür-insan ilişkisinden *"yumurta-tavuk* (*egg-hen relationship*)"[26] olarak söz etmişti. Bu yaklaşım bağımlılık derecesini abartmak olmuştur. Ulusal yapı belki de sadece tarihsel yaşamın

25 M. C. ve E. Ortigues, *Œdipe africain*, Paris 1966.
26 G. Gorer, *The People of Great Russia*, N.Y. 1962.

lehine, kültür türü ve kişilik türü arasında yer alan, tüm kültürü ya da tüm kişiliği kapsamayan bir bağlantı noktasıdır.

Bu arada bu modellerin insanların ve kültürlerin geleceği açısından önemli olmadığını da düşünmeyelim. Çünkü bu kültürel modeller toplumsal ilişkileri, insan arzusunun yıkıcı gücüne karşı savunma işlevi sayılan toplumsal bütünlüğü sağlar. Kültürel modeller bir anlamda az da olsa kabul görmüştür. Oidipus çatışmasına bağlı olarak kabul edilebilir çözümler ya da nevrotik durumlar ortaya koyabilirler. Sparta, Nazicilik, Stalincilik hakkında bildiklerimiz topluluğun devamı ve/veya bireylerin gelişmesiyle uzun vadede bağdaşmayan temel düşünceler uyandırmıştır.[27] Bu bakımdan kültürler, dinler, ideolojiler kendi aralarında eşit değildir. Herhangi birinin gerilemesi nevrotik bir mantık sırası olarak ortaya çıkar: Savunmayla ilgili süreçlerde biriken sonunda da taşan bütün elverişli enerjiler. Bu da kültürleri bir tür insan psikolojisine sahip birarada yaşayan canlılar gibi algılamamızı değil kültürel sistem mantığıyla, insanlar arasında bulunan, onların lehine ya da aleyhine olan ilişkileri daha iyi tahlil etmemizi gerektirir. Bundan da eğer kültürel modeller uygun değilse insanlar nevrotik olur sonucu değil başka "şablon" olmadığı için nevrotikmiş gibi olur sonucu çıkarılır.

Zaman

Tarihçiler zamandizini konusunda çok hassastırlar. Farklı çağlardaki varlıkları bir araya getirmekten nefret ederler. Zamanaşımcılık (*anachronisme*) ölümcül günah sayılır. Psikanalitik tarih için yapacakları en büyük eleştiri de onun zamanı küstahça alt üst etmesi yüzünden olacaktır.

Psikanalitik tarih, özelliği zamanı yok saymak olan bilinçaltı sistemini getirmiştir. Tarihsel zaman, eskimezlik/zamansızlık kuşanıp sırtını eskimezliğe/zamansızlığa dayamıştır. Bilinçaltının ifade araçları olan simgeler sanki hiç değişmemişti. Birçok simge (yılan) potansiyel olarak evrenseldir. Roheim: "Herhangi birinin böyle simgesel bir bağlantıyı *kurabildiği* andan itibaren bu simge ile karakterli (*caractériel*) tür ya da özel toplumsal teşkilat arasındaki bağlantının varlığını kanıtlamak imkânsız olur" demişti.[28] Karl Abraham 1920'ye doğru Berlin'deki muayenehanesinde rüyada görülen

27 G. Mendel'in yaptığı iyi tahliller için bkz. *age*.

28 G. Roheim, *Psychanalyse et anthropologie*, Paris 1967: 494 vd. Ayrıca bkz. E. Jones, "The theory of symbolism", *Papers on Psychoanalysis*, Boston 1961. Roheim bir kültür kuramı önererek ilk kez bellek izi ve insanın "tamamlaşmamış" olması üzerine kurulu Oidipus varsayımlarını getirmiştir (Bolk, vs).

örümcekle zekerle ilgili anne denen fantezi arasında çok belirgin bir simgesel eşitlik/denklik saptamıştı.[29] *Ecinniler, Maldoror Şarkıları, Ofterdingen'li Henri, Yakaran Kadınlar*'da ve tanıdığım bir çocuğun yakın zamanda gördüğü rüyadaki örümceğin anlamının aynı olduğunu sanıyorum.

Ancak tarihsel zamanından çıkarılmış bölümün bilinçaltının zamandizininden de atılması psikanalistin çok eski deneyimlerini yorumlarken tam anlamıyla kendi kişisel deneyimlerine güvenmesini sağlamıştı. Kendisinde saptadığı tepkilerin aynısının geçmiş nesillerde de olduğunu ortaya koymuştur. Böylece tarihlerin (*dates*) hüküm sürmediği zihnin (*esprit*) bir noktasına yerleşmişti.

Öte yandan tarihin düzenli ilerleyen zamanı içinde psikanaliz, tarihsel oluşun iki unsurundan birine, evrim nedeniyle uzun süredir unutulmuş tekrar konusuna dikkati çekmişti. Eğer insanlar, tarihi sıkıcı çekişmelerin tekrar tekrar oynandığı bir sahne olarak görüyorlarsa tarih aynı zamanda bir tiyatro ve bir temsildir de. Nesilden nesile birçok *Ampitriyon* üreten edebiyat gibi tarih de aynı dramların sahnelenmesini sağlamalıdır. Evrim insanlara aynı şeyin tekrarı gibi görünsün, hiçbir şeyin tekrarlanmadığı yığın içinde her şey tekrarlıyormuş gibi ilerlesin diye insanlar için evrimi bir düzene yerleştirmek iç zorunluluk olmuştur. Her kültür yetersiz savunma sistemi oluşturup sonuçta başarısızlığa uğruyorsa yinelenme sürecindeki tekrar da uygarlığın nevrotik etkisi ve en büyük tedirginlik dönemini oluşturur. Her yeni hükümdara yeni bir çağ açan Mısır-belgeleri, gelecekteki tüm savaşlar için geçerli bir savaş modeli oluşturan Tükidides, Eski Ahit ve Yeni Ahit'in birbirleriyle uyumu, Orosius ve imparatorlukların döngüsel algısı, uygarlıkların Hegelci Karma'sı, hatta Spengler şemaları psikanalizin de hoşuna gidecek, tarihin tekrar duygusunun ayrışık (*hétérogènes*) ancak otantik anlatımı olmuştur.[30] Yeni dekorlarda ve yeni oyuncularla senaryoların değişmez entrikalarını bulmak, yeni anlamlar çıkarmak ve bunları evrime bağlamak bana biraz fazla geliyordu.

Hatta zamanın en soyut kategorileri, dönemleri üzerine bile sorular yöneltilebilir. Voltaire sanki bin yıllık ritm duygusuna sahipti: (Perikles, Augustus, Mediciler, Louis) gibi parlak yüzyıllarla, iç içe geçmiş karanlık dönemler. Aşılması zor ilk yüzyılları taklit etmek, tarihi çabanın amacıydı.

29 K. Abraham, "Araignée, symbole onirique", *Œuvres complètes,* Paris 1966, II: 141.
30 M. Éliade, *Le mythe de l'éternel retour,* Paris 1949.

18. yüzyılın sonunda üçlü bir bölünme ortaya çıkmıştı: Eskiçağ, Ortaçağ ve Yeniçağ. Ortaçağ'a girişin devrimle bağlantılı olduğunu sanıyorum. Ortaçağ *kendine* ait bir zamandı. Voltaire'in "büyük yüzyıllarında" olduğu gibi baba modeline bağlı Eskiçağ tamamen geride kalmış bir geçmişe atılmıştı. Gelişim artık bir özdeşleşmenin meyvesi değil kendi kendine bir yaratımın meyvesi olmuştu. Zaman da birden bire başka türlü düzenlenmişti.

Kaynaklar

Başka tarihi yöntemlerin kendi dönemlerinde yaptığı gibi psikanalitik tarih de metinlerin yapısını değiştirecek ve kendi kaynaklarını öne çıkaracaktı. İktisat tarihi için yazılmış etkileyici metinler, bir kadastro, bir vergi kaydı bu yeni sorgulama yöntemi karşısında sessiz kalacaktı. Kuramda, her tür tarihel malzemenin hatta işaretin iktisatçı için bir anlam taşıması, psikolog için değerler eğrisinde bulunması gerekirdi. Uygulamada ise seçim zenginliğe ve etkinliğe göre yapılmaktaydı. Psikanalitik tarih, dinleme biçimini en iyi karşılayan, simgeleri ve bilinçaltını en iyi konuşturan metinleri seçecekti.

Eğer sayısız kaynak yeniden araştırılacaksa bu kaynaklar içinden iki tanesi yararlı olacaktır: Edebiyat ve tarihyazımı metinleri.[31]

Sanki zayıf hayal gücü ve ufuk eksikliği, hakikatin teminatıymış gibi belirli bir tarihsel gerçekçilik adına ortalama yazar bir dâhiye tercih edilmiş, hayal ürünü çalışmalar hakikati bulduracak nitelikte değil de aldatmaca olarak değerlendirilmiştir. Büyük yazarlar hep buna karşı çıkmıştır. Novalis "tarihi tarih yapan şeyi unuttukları için" tarihçilere kızmıştır: "Şöyle iyi düşününce bence tarihçi mutlaka şair de olmalıdır. Çünkü sadece şairler olayları birbirinin arkasına bağlama sanatına sahiptir. İçten içe zevk alarak da öykülerinde, masallarında yaşamın ince duygusunu ve gizemli havasını sezdim. Edebiyatçıların hikâyelerinde vakayinamelere göre daha çok gerçek bulunur... Biz bir çağın ortaya koyduğu büyük ve saf ruhu arıyoruz. Bu arzumuz tatmin olduğunda da dış unsurların varlığıyla artık ilgilenmiyoruz."[32] Yazarlar, ancak sadece bize aklımızı teslim eden, tarih zekâsına sahip dünyalar yaratarak tarihle neredeyse kasten rekabet içinde olan 19. yüzyıl romancıları değil, ama aynı zamanda şair olan yazarlar da dünyanın ve onun akışının "basit ve büyük" bir görüşüne sahip olduklarını hissetmişlerdi. Tarihi bizler kadar iyi aktarmışlardı. Neden herkes için aşikâr olana bizler

31 Diğer türleri de dışlamadan elbette. Ancak bu iki tür bana kolay araştırılabilir gibi göründü.
32 G.-F. Novalis, *Henri d'Ofterdingen*, çev. Rovini, Paris 1967: 141.

gözlerimizi kapayalım ki? Edebiyat belge değildir. Ancak tarihçinin onu okuduğunu varsayarsak, okuduğu şeyin edebi değerinin işlevi onun için nasıl bir değere sahip olabilir?

Eğer edebi metin sadece bir belgeyse edebi niteliğini dikkate almamak gerekir. Hangi türde olursa olsun iki metin simgeleri aynı biçimde kullanıyorsa psikanalitik tarih açısından da eşit değere sahiptir. Ancak fazladan kattığı, farklı düzenin bir hakikatidir. Eğer Dostoyevski eserlerinden bize sadece önemini ve anlamını göstermek istediği Rus kültürünün temel özellikleri incelenip anlaşıldıysa, bir Dostoyevski'nin Rusya'da türünün tek örneği olmasının da önemi yoktur. Dostoyevski tarihin edilgen bir tanığı değildir. Tarihi sadece anlatmaz ama aynı zamanda açığa çıkarır. Derdimiz *Ecinniler*'in etkisini, çekimini ölçmek ya da esinlendiği gerçekteki komployla kitaptaki entrikanın uyumlu olup olmamasını bulmak değildir. Tek derdimiz yaratıcılıktaki kehanetten tarihçiler gibi istifade etmektir.

Edebi eserin başarılı tutarlılığı, yazarın yaratıcı kişiliğinin ulaştığı bütünlüğün ve bu bütünlüğün parçası olan yazar ve kültür arasında kurulan köprünün başarısının göstergesidir. Kültür kavramı sadece yazarın bulunduğu zamandizinsel dilime ait değil ama aynı zamanda yazarın büyük bir zaferle içine daldığı, okuyucunun da yapabilirse paylaşabildiği mirasa aittir. Ancak şu üç kavram yazar, kitap ve kültür, tarihçinin özellikle de psikanalist tarihçinin konumunu iyi tanımlar. Üçlü ilişki içindeki bu türdeşlik (*homologie*) psikanalizin en azından edebi eserin bir bölümünü çözümlemesini sağlar. Gizli yüzü su yüzüne çıkmadığı için sanat eseri olarak değerlendirilen edebi eser yorumlanmak için yaratılmıştır. Tarihi belgelerin birçoğunda kuşkusuz gizli bir içerik bulunur. Ancak bu gizli içerik metinle bir bütün oluşturmaz, neye mal olursa olsun, başka metinlerde kendi aralarında ortaya koyabildikleri ölçüde gizli içeriğin bulunduğu varsayılmalıdır. Edebi eser ise kendi kendine yeter. Gizemini açığa çıkarması için kendinden uzaklaşmasına gerek yoktur. Çağdaş eleştirinin değeri Du Bos, Raymond, Béguin ve diğerlerinin yarattığı harika kitaplarla anlaşılmıştır.

Ancak yazarın kendi dilinde söylediğini tarihçi diline çevirmek için yaptığımız okuma tam bir eleştiri okuması olur. Okumadaki üçgende kitap-yazar ikilisinden çok kitap-kültür ikilisine dikkat edilecektir. Çağdaş eleştiri, yazarı ve yaşamını üslûpsal ve imgelesel biçimin merkezi olarak görse de bunun bizim için bir anlamı yoktur. Tarih açısından da yazarın kişiliğinin hiçbir önemi bulunmaz. Ancak eğer tarihçi, eser dışından çıkardığı hayali

konuların ortak merkezini edebi eser, edebiyat dışı metinler, hatta olayların akışında bulabilirse edebi eser belge olma niteliğinden çıkarak deneysel nitelikte farklı bir değer kazanır.

Özellikle de edebi eserlerin kaynağının bir sınıfı, yani tarihin kendisi yeniden okunacaktır. Burada ortaya koyabildiği en büyük olgu olan insanın zamanla bulunan ilişkisi aranacaktır. Kralların kişiliklerine, soyağaçlarına, savaşlara, tarihsel yaşamların hassas anlamlarına bakarak yani sadece simgelerle ilgilenerek eskiden yapıldığı gibi tarihi okumak gerekecektir. Tarihin gelişimi aktarım ilişkisinin gelişimine göre değerlendirilecektir. Hatta bu konuda Seignobosçu tarih de eğitici olmuştur. Ancak bu önerinin çok eskilere dayandığını biliyorum. Çünkü tarihe kendisini eleştiren bir okuma önerilmesi edebiyatın eleştiriye dönüştüğü ve Charles Du Bos'nun: "Malzeme olarak diğer sanatları kullanan bir sanatçıyım" diye itiraf ettiği dönemden kalmıştır.[33] Burada ne yapılabilir?

Eğitimbilim

Tarih ve psikanaliz, öğrenilmesi birbirinden uzun süren iki meslektir. Çift yönlü eğitim çok sayıda uygun koşul gerektirir. Bu koşullar nadiren bir araya gelir. Psikanalizin kitaplardan öğrenilmeyeceğini yani bu makalenin de hükümsüz olduğunu bilerek psikanalitik tarihi öğretmekten vazgeçmek mi gerekir?

İki deney yapmıştım. Rochester Üniversitesi'nde (New York) yirmi yaşlarındaki dokuz öğrenciye ders verme onuruna erişmiştim. Bazıları psikanalitik yöntemden esinlenilen terapi yardımından yararlandı. Diğerleri sadece ABD'de yaygın olan bilgileri aldılar. Onlara yöntemi büyük başlıklar halinde anlattım ve hızla edebi metinlerin açıklamasına geçtik. Her hafta bir öğrenci bir bölüm ya da bir şiir hakkında yazdıklarını diğerlerine dağıttı. Ertesi gün hep birlikte bazen bir ağızdan konu dışına da saparak yorumladık ve eleştirdik. Ders sonlarında da genellikle uzlaşma oluştu.

Sonuçlar:

1. Öğrenciler çok çabuk, büyük bir beceriyle (hatta yüzeysel olmayacak kadar fazla bir beceriyle) metindeki bilinçaltı konularını algıladılar. Basit bir çeviriyle sınırlı psikanalitik okuma gerçekleştirdiler. Bana da

33 Krş. Du Bos, *Approximation*, Paris 1965: 18. (Maurois'dan alıntı).

genellikle kültür ve tarih arasında bir köprü oluşturmak görevi düştü.[34]

2. Dokuz öğrenciden sadece bir iki tanesi metinden de inceleme yönteminden de bir şey anlamadı. Diğerleri keyif aldı ve bu okuma eğitiminden yararlandıklarını söylediler. Yorumlarken bazen doğru, bazen de yaklaşık saptamalarda bulundular. Çok başarılı ve akıllı bir kız ve bir erkek öğrenci ilgi çekici, hatta bilimsel dergilerde yayınlanabilecek, benim kaçırdığım birçok şeyi yakaladıkları saptamalar yaptıkları "ödevler" hazırladılar. Kısaca bana pedagojinin keyfini tattırdılar. Rus kültürüne giriş olan dersin adı gibi çok saygın bir iş ortaya çıkardık.
3. Metinleri anlama yöntemi birçok fayda ortaya koydu: Gereksiz kuramsal bilginin açıklanmasını engelledi, hızla aktarım uygulaması gerçekleşti, anında "dersin yöneticisine" konuyla ilgili yorum yapmasını sağladı, zümre çalışmasının yararlı koşullarını sundu.

Başka bir deneyi de E.P.H.E.'de verdiğim derste gerçekleştirdim. Ders daha ileri düzeydeydi. Çünkü derse katılanlar üniversite öğrencileri değildi. Psikanalitik eğitim almışlardı. (Aralarından birisi psikanalistti) ve aktarım ve kendi aralarındaki iletişim konusuna yoğunlaşmaya karar verdiler. Yine en iyi yöntem metinlerin açıklanması gibi görünmüştü. Sanırım kısa süre sonra Michelet'nin *Sorcière (Cadı)* üzerine yaptığımız çalışma yayımlanacaktır.[35]

Her iki deney de psikanalitik tarihin öğretilebileceğini belki kanıtlamadı ancak bu iki deney beni daha iyimser yaptı. Bilinçaltı gerçeklerine duyarlı ya da kontrollü[36] bir zümre içinde konuya duyarlı kılınmış tarihçilerin sayıbilim, iktisat ya da antropoloji gibi diğer eğitimlerden yararlandıkları gibi

34 Burada psikanalitik okumada bile yer alan çok önemli bir tehlikeyle karşılaştık. Bir metinde birçok şey bulunca konunun geri kalanından deyim yerindeyse genel kültüründen kolaylıkla vazgeçtik. Bazen çok sistemli tek boyutlu bir açıklamaya doğru kaydık. Sistem bakımından vazgeçilmez olan özgürlük ve incelik (*tact*) kültürün meyveleridirler. Oysa ki psikanaliz kültür içine girebilirse de psikanalizin kendisi kültür değildir.

35 Gerçekten de şu künye altında daha sonra bu çalışma yayımlanmıştır. Alain Besançon, "Le premier livre de "la Sorcière", *Annales,* Économies, *Sociétés, Civilisations*, 26/1, 1971: 186-204 (Teyfur Erdoğdu'nun notu).

36 D. Anzou, "Étude psychanalytique des groupes réels", *les Temps modernes*, 242, 1966. Bir grup deneyi sadece insanın kendisinin duyarlılığını artırmaz, ama aynı zamanda Anzou'nun bize söylediği gibi arzu ve savunmayı bir araya getiren rüya gibi, öyleyse tarih gibi işleyen zümrenin duyarlılığını da artırır.

böyle bir eğitimden yarar sağlamadıklarını kimse söyleyemez. Hatta belki de daha çok yararlanıyorlar...

Elde edilen sonuçlar bu kadar zayıfken yöntem üzerine bu kadar yazmak, dayanacak veri bulamayınca havada bu kadar soru bırakmak ses getiren bir sonuç çıkarmamızı sağlamadı. Psikanalitik tarih önceden oluşturulmuş tarihin genel okuması düzeyinde mi kalacak yoksa anlatım, gelişim, olay zinciri gibi tarihin ayrılmaz kavramlarına mı ulaşacak? Göreceğiz. Psikanalitik tarihin yenilik getirmenin ötesinde tüm zamanların tarihi tarih yapan gizemlerini ortaya çıkarmaya çalıştığı çok açıktır. Psikanalitik tarihin nereye gideceğini gösterirken tarihin psikanalizinde olduğu gibi tarihçi mesleğinin başlıca aşamalarına gitmem ve 1834 Ekiminde Michelet'nin "Mahrem yöntem: Tarihi basitleştirmek ve bir insanınki, benimki gibi tarihin biyografisini yazmaktır" diye günlüğüne düştüğü fikri bütünüyle geliştirmem ve yeni dile uygulamam gerekti.

Fransızcadan çeviren: Elif Ertan

Akılcılık ve Tarih*

GEORG G. IGGERS

I

Son yirmi senelik süre içinde uluslararası alanda tarihin nasıl yazılması ve tarihi yazarken vicdanlı/bilinçli bir yeniden yönlenmenin nasıl olması gerektiği konularında kuramsal tartışmalar yapılmıştır. Zaman zaman "postmodernizm" terimi, yeni kuramsal bakış açısına ve yeni tarihyazımına tatbik edilmiştir.[1] Bu tartışma zemininde diğer zihinsel faaliyet türlerine dair yöneltilen sorulara benzer tarihsel araştırmaların mahiyetine ilişkin bazı çok asli sorular da ortaya çıkmıştır. Bu sorular, dünyevi Batı tarihi geleneğinin başlangıcından beri tarihsel yazım şekline –ve felsefi düşünceye– temel teşkil eden varsayımlar çerçevesinde cereyan etmiştir. Heredotus ve Tükidides'ten günümüze kadar gelen bu geleneğin merkezinde iki varsayım vardır: Bunlardan ilki, gerçek ve kurgu arasında mutlak olmasa da bir ayrımın olduğu; buna benzer olarak ikincisi ise, akılcı düşünce ile özgür tasavvur arasında bir farkın olduğu idi. Gerçi bu ikisinin kesiştiği durumlar da yok değildir.

Bu makalede kendini postmodern veya yapıçözümcü olarak tanımlayan yakın zaman felsefi düşüncesinin bu faaliyet alanlarında cereyan eden gerçeklik ve akılcılık sorunlarına ilişkin sorulara cevap ararken[2] bu düşüncenin reddettiği şu varsayımdan hareket ediyoruz: Tarihi bir metin, atıfta bulunduğu genel durum çerçevesinde yorumlanmalıdır ve bu genel durum,

* Bu makale "Rationality and history" başlığı ile Doğu Çin Normal Üniversitesi'nde 2007'de verdiği dersin çevirisidir. Daha önce basılmamıştır.

1 Bkz. Örn. F. R. Ankersmit, "Historiography and postmodernism", *History and theory,* 28, 1989: 137-153.

2 Allan Megill, *Prophets of extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida,* Berkeley 1985.

tarihçinin nesnelliğiyle tamamen özdeş olmayan bir öznellik unsurunu ve tarihsel araştırma yöntemlerindeki öznelerarasılık unsurlarını kabul eden bir akılcılık unsurunu ihtiva eder.

Modern tarihsel düşüncenin içine düştüğü bu çıkmaz Aydınlanma felsefesi tabirinin derinden nüfuz ettiği modern dünyadaki daha geniş kapsamlı buhranın bir parçasıdır. Bu noktada tarihsel öğretinin örf-âdetleriyle bütünleşmiş ve modern bilimsel düşünce geleneğinin esası olan bir görüşten bahsetmemiz gerekiyor. Bu görüş nesnellik, akılcı araştırmanın yapılabilirliği ve nesnel gerçeklik anlayışı kavramlarını barındırıyor. Fakat bu görüş Aydınlanma sürecinde önemli birçok tadilattan geçmiştir. Bu görüşün tipik kartezyen yapısı, akılcı yapıda edilgen bir tabiattan kaynaklı ikiliğinin, bu ikiliği de kapsayabilecek ve denetleyebilecek faal, sorgulayan, akılcı bir melekeye dönüşmesini sağlamıştır. Ernst Cassirer *Philosophy of the Enlightenment* adlı eserinde 18. yüzyılın kartezyen *esprit de systeme*'de gerçekleşen bu köklü dönüşümü gösteriyor: Başta varoluşun ve gerçekliğin esas sorunlarının soyut mantıkla çözümlenebileceğine inanan *esprit de systeme*, bilimi bir sistem tertibi ve cevaplar manzûmesinden çok, yönteme yani bir sorgulama süreci üzerine oturtan yeni bilimin deneye dayalı yaklaşımına işaret eden çok daha mütevazı bir *esprit systematique*'e dönüşüyor. Immanuel Kant ve David Hume ile gerçekliğin sorunlu mahiyeti teşhis ediliyor. Kısaca bu teşhise göre bilim hiçbir zaman gerçekliğin bir yansıması değil daha ziyade bir kurguydu/inşaydı ama soyut bir kurgu da değildi. Daha sonraları Friedrich Nietzsche'den Gaston Bachelard ve Paul Feyerabend'e kadar uzanan birçok felsefecinin bilimi şiirsel/romantik tasavvurun bir dönüşümü olarak anlama teşebbüslerine rağmen,[3] bilimsel araştırmanın temel değerleri 20. yüzyılın başlangıcında dünyagörüşünde yapılan yeniden yönlendirmelerle de pek bir değişikliğe uğramamıştır. Bu anlamda Newton kadar Einstein da bilim müessesesinin kaydadeğer oluşu ve akılcı olduğuna inanıyordu diyebiliriz. Bilimsellik-karşıtı düşüncenin şamar oğlanı olarak hizmet vermiş olan somutlaştırılmış bir kainatın mekanik algısı, fizik biliminde bile sadece gelip geçici ve hiçbir suretle evrensel olmayan bir görüş olarak ifade edilmiştir. Hemen sonra 19. yüzyılda bilim ve kültür arasındaki yakın ilişki keşfedildi. Karl Marx gibi koyu bir maddeci bile *First Thesis on Feuerbach*'ta bir gerçeklik tablosunun imarında aklın oynadığı faal rolü kabul etmişti.

3 Bkz. Friedrich Nietzsche, "On truth and lie in an extra-moral sense" (1873), *The Portable Nietzsche,* (Ed. Walter Kaufmann, Hammondsworth) 1959: 42-47; Gaston Bachelard, *The new scientific spirit,* Boston 1984 ve Paul Feyerabend, *Against method,* Londra 1988.

Alman bilimsel okuluna mensup tarihçiler en başından beri çok ihtiyatlı bir nesnellik anlayışıyla hareket ediyorlardı. Ranke'nin neşrettiği yeni tarihsel bilim, sistematik deneysel araştırmalara ve tahlili genellemelere değil, dilbilimsel ve hermenötik usüllere dayanıyordu. Tarihsel çalışmaların kaynağı metinlerdi. Bu metin belge misali yazılı da olabilirdi, Droysen'in anladığı gibi insan yapısı herhangi bir tarihi eser de. Tarihsel bilimin merkezinde metin tahlili veya sözlükbilimsel (*lexicological*) tahlilden ziyade kavrama (*comprehension*) –*Wilhelm von Humboldt*'un *Einfühlung*'u (hemhal olma), *Ranke*'nin *Verstehen*'i (anlama)– bulunuyordu. Tarihsel çalışmalara uygulanan bu tamamiyle yeni eleştirel yaklaşım sadece Almanya'da değil, Aydınlanma'dan bu yana bütün Batı dünyasında vuku bulan[4] –Heyne, Winckelmann ve Wolf'un kültürel araştırmalarından Gibbon'dan Voltaire'e kadar– geçmişi, tarihsel araştırmanın nesnesini doğrudan değil dolaylı olarak anlama aracı olarak gören bir anlayışa dayanıyordu. Tabii bunun arkasında tarihi bir kaynağın esasında tamamen idrak edilemese de irdelenebilir ve anlaşılabilir bir tarih konu başlığı ürettiği inancı vardır.

Her daim nitelikli ve derinlik sahibi olsa da tarihsel idrak (*historical understanding*) kavramının mümkün olduğu görüşü günümüz felsefi düşüncesinde esasları sorgulanan iki diğer kavramla birlikte harmanlanmıştır. Tarih konularının hem bireysel anlamda hem de bireylerarası bir düzende varoluşu kavramı. Tarihi bir kaynak, tekrar belirtmek lazım, yazılı belge veya arkeolojik bulgu da olabilir, idrak edilme imkânı olan mücessem (*embodied*) ve naklî (*communicated*) bir içeriğe sahiptir. Yani metin, yazarın niyetini veya bir topluluğun bakış açısını ifade etmiştir. Yani yazarın maksatlılık (*intentionality*) ve (belli bir) içerik beyan edebileceği farz edilmiştir. Tabii 19. yüzyıl tarihyazımı istikrarlı ve değişmez bir bütünlük zihniyeti ile işlememiştir. Wilhelm Dilthey'in Schleiermacher'in hayatı ve Genç Hegel'in hayatı gibi zamane biyografileri,[5] karakterin dönüşüm geçirdiği *Bildungsroman*lara[6] benzer. Buna rağmen metnin, yazarın söylemek istediği şeyi yansıttığı ve belgenin de o anlama geldiği görüşüne olan itimat sarsılmamıştır.

4 Bkz. Hans-Erich Bodeker vd., *Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Göttingen 1986; Peter Hanns Reill, *The German enlightenment and the rise of historicism,* Berkeley 1975.

5 Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers,* Berlin 1922-26; *Die Jugendgeschichte Hegels,* Berlin 1905.

6 Bir kişinin ya da bir ailenin geçmişten bugüne, kişinin doğumundan veya ailenin başlangıcından itibaren gelişimini anlatan roman çeşidi. (ç. n.)

Daha kapsamlı genel bir seviyede, tarih bir devamlılık olarak görülüyor. Bu devamlılık Hegel, Comte veya Marksçı anlayıştaki gibi ilerlemeye işaret de edebilir veya Herder ve Burckhardtçı anlayıştaki gibi farklılığa da. Devamsızlığın tarihte önemli bir rolü olduğunu düşünen Burckhardt için bile bir çağın resmedilebilir bir bütünlüğü (*cohesion*) ve ruhu vardır. Bütünlükten kasıt, belli bir izahat şeklinin mümkün oluşudur. Ranke'nin *Great Powers*, de Tocqueville'in *The Old Regime and the French Revolution,* Marx'ın *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* veya Burckhardt'ın *Civilization of the Renaissance in Italy* eserlerindeki nedensel öğeler pekâlâ birbirinden çok farklı olabilir ama bu eserlerin hepsinde tarihsel idrakı/anlamayı mümkün kılmak için bireysel veya toplumsal seviyede yeterli miktarda ahengin varolduğu zannı hâkimdir. Öte yandan 19. yüzyılda insan şahsiyeti (*personality*) ile tarihsel sürecin ahengine duyulan güven konusunda önemli birçok uyarı yapılmıştır. Bunlardan sadece çok farklı iki bakış açısına sahip Marx ve Freud'un isimlerini zikretmemiz yeterli olacaktır. Marx için iktidar ilişkileri ile varsayılan bilgi birikimi arasındaki münasebet, Freud içinse bilgi birikimi ve ruh hali (*mental*) arasındaki ilişki, daha sonra Jürgen Habermas örneğinde olduğu gibi her ikisi için de akılcı nakil (*rational communication*) ihtimali varolsa da,[7] etle tırnak gibidir. Tarihsel nakil (*historical dialogue*) zemininin, yazarın bilinç/vicdan seviyesinin aşağısında kalan toplumsal, siyasi ve duygusal menfaatlerce ne ölçüde çarpıtıldığı giderek daha bariz hale gelmiştir. Bu arada bu çarpıtmaların varlığının tanınması da akılcı söylemin onarımı için bir temel teşkil etmiştir.

II

Tarihsel gerçek kavramına karşı gelişen isyan ve bunun beraberinde ortaya çıkan akılcı kıstasların, bilimsel veya akademik (*scholarly*) olabilir, geçmişin soruşturulmasında uygulanabilirliği inancı, dar anlamda tarihsel düşüncenin içinde bir akım olarak değil ancak modern varoluşun değişen şartlarının altında modern bilincin/vicdanın geniş bir yeniden yönlendirilmesinin bir parçası olarak görülebilir. 18. yüzyılın sonlarındaki dünya –başlangıcı çok daha öncelere dayanır– sadece tarihsel algıya yeni yaklaşımların şekillendirilmesinde esas teşkil eden Aydınlanma kavramlarını üretmekle kalmamış aynı zamanda kendi kabullerinin doğruluğunu sorgulayarak derin bir huzursuzluk hissi de yaratmıştır.

7 Jürgen Habermas, *The theory of communicative action*, 2 c., Boston 1984-87.

Bilme yetisinin (*cognition*) bir boşlukta yer almadığını söylemek herhalde basmakalıp olur. Tarih, tarihsel gerçek ve tarihsel yöntemin niteliği üzerine yapılan bütün tartışmalar, siyasi münazaralar bağlamında cereyan etmiştir. Gerçek kavramına ve beraberinde tarihsel gerçek kavramına yapılan ilk keskin saldırı Nietzsche'den *The Birth of Tragedy* adlı eserinde ve daha sonraki bilimin yapıçözümü çalışmalarından gelmiştir. Bu saldırı çağdaşı Marx'ın eleştirisinden çok daha derin köklere kadar inen "burjuva" eleştirisinin bir parçasıdır. Marx neticede dünyayı anlama ve şekillendirme aracı olarak akılcılığı temellendiren, sadece genel olarak gelişim (*improvement*) anlamında değil aynı zamanda Condorcetci manada doğanın zaptı ve toplumun akılcı bir şekilde düzenlenmesi anlamında ilerleme tutkusuna (*cult of progress*) sahip 19. yüzyılın burjuva kültürünün temel dünya görüşünü tasdik eder. Gerçeğin (*truth*) kıstası nesnel bir realitiye olan inanç, nesnel realiteye bilimsel yollarla hükmedilmesi ihtimali, insan varlığını doyuma ulaştırabilecek bir tarih gayesine olan itimat olarak varlığını sürdürür. Marksçı kuramın 20. yüzyılda kültürel Marksçılığın ortaya çıkışına kadar faaliyet göstermeyen burjuva kültürünün teknokratik değerlerini derinden sorgulayan diğer bir eleştirel tarafı vardır.[8]

Nietzsche'nin kültürel eleştirisini "sağcı" olarak sınıflandırırken yine de bu bağlamda "sağcı" derken ne anlatılmaya çalışıldığını da izah etmemiz şart. Çünkü birçok yönden Nietzsche tarzı gerçek ve tarih algısı muhafazakârdan ziyade köktendir. Şöyle ki Aydınlanmayı, liberalizm ve kapitalizme karşı çıkan geleneksel muhafazakârların cemaatçi anlayışını ve Hıristiyan dinini reddeden şekilde köktendir. Nietzsche'nin Hıristiyanlığı reddetmesi kendi içinde Aydınlanma akılcılığını barındırır. Öte yandan *The Birth of Tragedy* eserinin merkezinde yine Heidegger'den alınma Sokrates'ten başlayarak Batı'nın bütün felsefi geleneğinin yalan olduğu ve gerçekliğin kavramlar aracılığıyla elde edilebileceği efsanesine dayandığı iddiası vardır. Akıl yasaları (*logos*) yerini şiir ve hayalgücüne, mantık yerini cezbeye (*ecstasy*), denge yerini kargaşaya bırakmalıdır. Kendini estetik, dolayısıyla gayrisiyasi ve hatta siyaseti aşağılayıcı olarak ifade eden bu ileri görüş, esasında derin bir siyasi ihtirası da barındırır. Nietzsche'nin dahiyane aristokratik bir düzeni için-

8 Krş. Martin Jay, *Dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950,* Boston 1973 ve *Marxism and totality: the adventure of a concept from Lukács to Habermas,* Berkeley 1984; Russell Jacoby, *Dialectic of defeat: contours of Western Marxism,* Cambridge 1982.

de refah, barış ve daha geniş imkânlar peşinde koşan burjuva toplumunun umursamazlık ve bayağılığının, hamasî-destansı vahşetin yaratıcı ve estetik ifadelerine bahane teşkil etmesi yeniden tasdik ediliyor.

Akıl ve beraberinde gelen tarihsel aklın eleştirisinin zihinsel temelleri 1914'ten önce açık ve kesin bir şekilde tedvîn edilmişti. Bu temeller, savaş sonrasında öncelikli olarak Almanya'da bir hayli siyasallaştırıldı. Bunun sebepleri, modernleşme sorunlarıyla yüzleşen Almanya'nın içinde bulunduğu dönemin şartları ve gelenekleriyle bağlantılıydı. Ama bu sadece Almanya ile sınırlı değildi. Birinci Dünya Savaşı'nı destansı ve ihya edici bir savaş olarak gören Oswald Spengler, Ernst Jünger ve Carl Schmitt gibi yazar ve düşünürler değişik şekillerde efsanelerin yeniden canlandırılması, vahşetin yeniden tasdik edilmesi, ırk savaşlarını destekleyen ve teknolojiye karşı (bir taraftan daha sade, sanayileşme-öncesi hayata dönüşü arzulayan, öte yandan modern silahlanmanın askerî imkânları sebebiyle teknolojinin cazibesine kapılmış) çelişkili bir tavır takınan yeni bir biyolojizm çağrısında bulundular. Nasyonel Sosyalizme kuramsal bir temel kazandırmak amacında olan Alfred Rosenberg'in *20. Yüzyıl Efsanesi*[9] eseri yalnızca "sağ"da toplanmış yaygın bir fikir birliğinin adileştirilmiş bir anlatımıydı. Dahası Heidegger'in 1933'te Freiburg Üniversitesi rektörü olarak yaptığı ünlü açılış konuşmasında modern insanın yersiz yurtsuzluğunun çözümü olarak (bütün akılcı kavrayışlara meydan okuyan bir tarzda) varoluşsal anlamı aranmadan varolan Varlık'taki (*ontic Sein*) vatan hasreti ile Heidegger'in, Alman biliminin hizmet etmesi gereken efsanevî ve mistik kökleri olan birlik yakarışı arasında hiçbir kopma yoktur.[10]

Oysa ki 1945'ten sonraki dönemde bilim, teknoloji ve ilerleme eleştirileri de dahil olmak üzere sağcı kültür münekkitlerinin argümanlarını sol, hatta "yeni bir sol" devralmış, özgürleştirici ve eşitlikçi gerekçeler açısından sağ görüşe tamamen zıt olsa da Nietzsche ve Heidegger'e de saygı göstermiştir. Alman entelektüel sağının bilim ve akılcılık eleştirisini Marksçı bir kültür kavramının içine yerleştirme teşebbüsüne György Lukács 1923 senesinde Marx'ın *Second Internationale (1889-1916)*'daki dar kapsamlı iktisatçı anlayışını eleştiren *History and Class Consciousness*[11] adlı bir dizi makaleyle baş-

9 *Der Mythos des 20. Jahrhunderts,* München 1933.

10 *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität/Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken,* Frankfurt 1983: 9-19; yeniden baskısı "Self-assertion of the German university", *Review of Metaphysics,* 38, 1985: 470-80.

11 György Lukács, *History and class consciousness: studies in Marxist dialectics,* Cambridge 1971.

lamıştır. Bu makalelerin amacı açısından işin en ilginç tarafı *Lukács*'ın kapitalizmin hem maddi hayata hem de kültüre ve toplum bilincinin/vicdanının içine hangi boyutlarda işlemiş olduğunu göstermesi hususundaki dahiyane uğraşı değil ama aynı zamanda modern bilime getirdiği eleştiridir. Lukács burada kapitalizmin Weberci analizlerinden yola çıkarak modern bilimin, insan gerçekliğinin maddeleştirilmiş bir portresi olan kapitalist dünya görüşünü yansıttığını göstermeye çalışmıştır. Lukács'a göre Marx daha *1844 Elyazmaları* yayınlanmadan önce ilk yazılarında bu kapitalist dünya görüşünün isabetli bir teşhisini yapmış ve daha sonra *Kapital*'in ilk cildindeki "Metanın Fetiş Karakteri" bölümünde de bu dünya görüşünü en keskin şekilde ifade etmiştir. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, bir yandan Marx'ın kapitalist bir toplumda kültürün metalaştırılması konusundaki fikirlerini ilerletirlerken öte yandan Lukács'ın mesihvari diyalektiğinden kendilerini uzak tutmuşlardır. Horkheimer'ı liberalizmi kapitalizmin siyasi bir doğal sonucu olması gibi basit bir açıklamaya iten sebep kendisinde arta kalan Marksçılıktır. Bu sebeple faşizmin yükselişinde suçlu olarak otoriter Alman siyasi geleneğinin mirasından ziyade en gelişmiş temsili Amerika Birleşik Devletleri'nde görülen "kültür endüstrisi"ni göstermiştir. Horkheimer'ın 1947 yılında yazdığı *Eclipse of Reason* ve Adorno ile beraber kaleme aldığı *The Dialectics of Enlightenment* (1944 Amsterdam'da yayımlandı) eserlerinde siyasi liberalizm geleneğine olan bu düşmanlık, bu siyasi geleneğin kaynağı olan Aydınlanma bakış açısının eleştirel yeniden değerlendirmesi ile beraber işlenmiştir. Yahudi Soykırımı'nın sorumluluğunun büyük bir kısmı akılcı temellere dayalı, özgür kadın ve erkeklerden oluşan bir toplum yaratma teşebbüsüne istinad eden Aydınlanma'ya aitti. Garip bir şekilde, erken dönem Marx ve Heidegger şimdi benzer bir lisanla konuşturuluyor.

Bu Marx ile Heidegger veya Marx ile Nietzsche ortaklığı, eski Marksçı solun yerine geçen yeni solun felsefi görüşünün niteliğini tayin etti. Bilimsel, teknolojik ve kültürel sonuçlarıyla ilerleme tutkusu içi boş ve zararlı çıkmıştı. 1945'ten sonra ortaya çıkan yeni solun itici gücü sürekliliği olan, samimi bir adalet anlayışıydı. Öyle ki bu adalet anlayışı geleneksel Marksçı ve geleneksel liberallerin dar kapsamlı iktisadi kavramlarının çok ötesinde bir anlayıştı. Fakat Hıristiyan, Aydınlanmacı veya Marksçı olsun her birine göre geçmişin ideallerinin insanoğlunun *özgürlüğü* ve asaletine yönelik korkunç sonuçlar doğurduğu ispatlanmış oldu. Bu nesnel içerik unsurlarından, ahlak *için gerekli* herhangi bir mantık temelinden, insan varlığının ahlaki akıldı-

şılığının Weberci algısından yoksun oluş hali Fransız direnişinin savaşçılarından Jean Paul Sartre'ın Alman işgali altında yazdığı *Varlık ve Hiçlik* (1956'da basıldı) adlı eserindeki varoluşçu bakış açısının kuramsal tedvini (formülasyonu) için Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eserinde yer alan önemli kaynakları bulmasına sebep olmuştur.

Aydınlanmanın akılcılık kavramına yönelik yapılan sert eleştirilere rağmen Sartre'dan Lévi-Strauss'a, Foucault'dan Derrida'ya kadar birçok Fransız düşünür her ne kadar Aydınlanma'nın temel ahlaki değerlerinin felsefi esaslarını reddetmiş olsalar da bu ahlaki değerlere ki bunlara siyasi ve sosyal değerler de dahildir sadık kalmışlardır. 1968 Mayısı solun geleneksel kapitalizm tahlilinden, yeni tahlil yapılarına geçişini simgeler. Bu yeni tahlil yapılarının farkı, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana dünyada gerçekleşmiş olan her türlü değişimi de hesaba katıyor olmasıdır. Geleneksel yapıları içinde Marksçılık modern sanayileşmiş dünyayı, şimdi daha çok sanayileşme-sonrası diyorlar ama bana göre bu yanlıştır, tahlil etmede yararlı bir araç olmaktan çıkmıştır. Kökten değişime uğrayan Marksçılık Marx'ın erken dönem çalışmalarındaki yabancılaşma kavramına başvuran Batılı bir Marksçılık olarak hayatta kalabildi. Fakat bu Batılı Marksçılık Marx'ın bu çalışmaları neden reddettiğinin sebeplerini araştırmadı. Bir yandan Marksçılık lisanından ödün vermezken, öte yandan tarihsel Marksçı mekanizmaların siyasi kuramlarını reddetmelerinin sebebi de kısmen geçmişteki devrimci geleneğe karşı duyulan özlemdi. 20. yüzyılın sonlarında oluşan hâkim havada siyasi sol içerisinde neyin "baskı-zulüm" olup olmadığı konusunda asli olarak farklı algılamalar ortaya çıktı. Dünyanın ahlaken akıldışı olduğu yönündeki katı kabullerine karşın Sartre'dan Beauvoir'a, Foucault'dan Derrida'ya (her ne kadar Sartre, Stalincilik ve Maoculuğun baskıcı vasıflarına körü körüne bağlanmış olsa da) bir dizi Fransız düşünürün karakterini, toplumsal adalet ve insanlığa (*humanity*) duydukları derin muhabbet belirlemiştir. Sartre ve Foucault ile Nietzsche ve Heidegger arasında *"hiçliğin yüzleşmesi" (confrontation of nothingness)* olgusunu derinlemesine farklı kılan şey de bu adalet anlayışıdır.

Bu tartışmaya Foucault'nun en büyük katkısı baskı-zulüm kavramını tekrar tanımlaması olmuştur. Nietzsche tarzı iktidarın merkeziliği kavramı en geniş anlamda toplumsal nizamı zorlayan aykırı bir söylem ile geliştirilmiş şekilde tekrar yorumlanmıştır. Siyasi ve iktisadi iktidarın merkezinden çıkmış olması babında Marksçı iktidar algısı yerini, her türlü insani ilişkiye nüfuz eden iktidar ve baskı türlerinin kabulüne bırakmıştır. Daha sonra da

bahsedeceğim gibi modern dünya tarihi ölçüsüz/müfrit ama zemini sağlam bir kötümserlikle incelenmiştir. Bu kötümserlik aydınlanmayı, verimlilik esaslarına *(prerequisites of performance)* göre yaşayan bir toplumun değerlerine boyun eğmeyenleri dışlamak ve denetlemek için bir araç olarak görür.

Paris ve başka şehirlerdeki öğrenci ve işçi kesiminin dayanışma konusundaki acziyetlerinden de anlaşılacağı gibi Paris'te, Berlin'de veya 1968 senesinde Berkeley'de sokaklara dökülmüş sol kesimin geleneksel sol ile pek bir alakası yoktu. Irksal eşitlik, kadın-erkek eşitliği, Vietnam Savaşı'nın sonlandırılması, farklı hayat tarzlarının kabul görmesi adına yapılan çağrılar sadece kapitalist dünya değil aynı zamanda sanayileşmiş dünyanın da kullandığı temelden kötümser bir görüşe dayanıyordu. Hatta siyasi baskının, sanayisel ve çevresel sorumsuzluğun, kapitalist ülkelerdeki emsallerine göre çok daha serbest olduğu sosyalist ülkeler de bu sanayileşmiş dünyaya dahildir. 1950 ve 1960'larda Avrupa'nın tamamına musallat olan nükleer felaket korkusu daha gerçekçi bir çevresel felaket korkusuna sebep oldu. Gelişmiş ülkeler refah seviyelerini durmadan arttırırken ki bu başta Amerikan şehirleri ve daha sonra diğer şehirlerdeki yeni yoksulluk ve yozlaşma türlerinin ortaya çıkmasıyla tasdiklidir, sömürgeleşmiş ve yarı-sömürgeleşmiş ülkelerin büyük bir kısmı hastalık, mahrumiyet ve şiddet olaylarıyla sonu belli bir kavganın içinde bocalıyorlardı.

1960'lardaki protesto hareketlerinde görülen ütopyacılığa rağmen ütopyacı umuda çok az bir yer kalmıştı.

III

Ne var ki bu makalenin tarihsel yazım şeklindeki tarihsel düşünceye atfettiği rol ve bakış açısına rağmen bizi ilgilendiren husus araştırmanın akılcı araçlarının eleştirisinden ziyade akılcığın modern uygar dünyadaki yıkıcı taraflarıdır. Aslında bu ikisi de birbiriyle yakından bağıntılıdır. Çünkü eğer tarih veya gerçeklikte hiçbir şekilde tutarlılık inşa edilemiyorsa bu, mantığın (*reason*) eleştirel anlama yetisine giden yolu gösterdiği iddiasını kaybettiğini gösterir. Tabii "mantık" çok farklı anlamlara geliyor. Weber'den Horkheimer'a, Foucault'ya kadar modern uygarlık eleştirisi daha çok araçsal mantık denen kavramla ilgileniyordu. Öte yandan Horkheimer 1930'larda yazdığı *Critical and Traditional Theory*[12] denemesinde mantığın değer oluşturan (*normative*)

12 Max Horkheimer, *Critical theory: selected essays,* New York 1972.

tarafını da görebilmişti. Lukács ve Horkheimer'dan da kabul gören Hegelci bilim anlayışının merkezinde bilgi birikiminin (*knowledge*) bütün kalemlerinin geniş tarihsel ve kültürel bir bağlamda görülebilmesi zorunluluğu yatmaktadır. Tabii ki bu, çok daha girift bir mantık yürütme tarzını içeriyordu. Öyle ki bu mantık yürütme tarzı, hermenötik gelenekte niteliksel algılamalar ve soyut bir mantık yürütme süreci ile yaratıcı, hemhale dayalı hayalgücü arasındaki karşılıklı ilişkiyi içeriyordu. Hermenötik açık bir şekilde tanımlanmış yöntembilimsel usulleri reddetse de kendi içinde bir akıldışılık ifadesinden çok, mantık yürütmenin kifayetli şekillerinin aracılığıyla kültürel içeriğin anlaşılmasına yönelik bir teşebbüstür.[13] Horkheimer için 1930'ların dünyasında bile akılcı araştırma imkânsız değildi.

Ancak bir içerik algısının çöküşüyle akılcı araştırma ihtimali de ortadan kalkmış oldu. Eğer tarih bir yapıdan veya gerçeklikten yoksun ise tarihsel gerçekliği "akılcı bir şekilde" anlamaya yönelik her türlü yaklaşım tabii ki manasız olur.[14] Ve bu sayede de *Dichtung* ve *Wahrheit* (şiir ve hakikat), tarih ve efsane arasındaki ayrım hiçbir zaman mutlak olmamakla birlikte şimdi tamamen hükümsüz hale gelir.

Çoğu zaman yapısalcılık ve post-yapısalcılık gerçeklik, nesnellik ve kişilik kavramlarının lağvının tamamlandığı yakın zaman düşüncesinin iki aşaması olarak tanıtılır. Düşüncenin katı ve ölçülebilir şeyler olduğu algılamasından uzaklaşmanın neticesinde yeni nesil kültürel antropologlar, kültürü giderek çözümlenmesi gereken kitabi bir metin, bir içerik bütünü olarak görüp bu şekilde bir tanımı tercih etmişlerdir. Kültür, bir dilbilgisi düzenine sahip, insan davranışlarının belirlediğinden çok insan davranışlarını belirleyen bir dil olarak görüldü. Öte yandan Clifford Geertz, Marshall Sahlins ve Pierre Bourdieu gibi yazarlar için geleneksel toplumsal bilimin hayalgücünü dağıtacak araçları talep etse(ler) bile idrak edilmesi gereken ve idrak edilebilecek bir kültür dünyası hatta dünyaları bütünü halen mevcuttu.[15]

Foucault ve Jacques Derrida'ya göre bu tutarlılık kalıntısı da dağılmıştır. Derrida metnin ne tamamen söylediğini kastettiği veya ne de kastettiğini söylediği hususunda yeni bir kelam etmiyor. Marx ve Freud da aynı şeyi söylemiştir. Ama Derrida dilden ayrı bir gerçeklik olmadığını ve dilin de artık

13 Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tubingen 1960; yeni baskısı *Truth and method,* New York 1975.

14 Bkz. Lutz Niethammer, *Posthistoire: Ist die Geschichte zu Ende?,* Reinbek 1989.

15 Clifford Geertz, *Interpretations of cultures,* New York 1973; Marshall Sahlins, *Islands of history,* Chicago 1985; Pierre Bourdieu, *The logic of practice,* Cambridge 1990.

bir iskeleti olmadığından ötürü metnin algılanabilir bir içeriğinin olmadığını belirtir. Saussure'deki belirleyiciler ve belirlenenler arasındaki bağ da kopmuş oluyor. Yani kelimeler serbetçe deveran ediyor. Foucault'nun anlayışındaki bilgi birikimi arkeolojisi de imkânsız hale gelmiş oluyor. Çünkü artık çözümlenebilecek herhangi bir içerik yok ve dolayısıyla yazarlar ve akılcı anlama yetisine sahip kuvveleri nakledecek bütünleşik kişilikler de yok. Derrida okuyucuları şöyle bir çelişkiyle karşı karşıyadır: Mantık tezlerini çürütmek için mantıki (*logical*) argümanların soğuk ve katı tatbikiyle bir bilgi birikimi aracı olarak mantık tezinin çürütülmesi. Lakin bilhassa dil konusundaki son gelişmeleri takip eden tarihçiler siyasi, iktisadi, toplumsal ve cinsel baskı şartlarına cevap olarak[16] kadın ve erkeklerin "kendi tarihlerini kendilerinin yazması" fikrini sıklıkla dile getirdiler ki bu fikir, yapısalcılığın ileri sürdüğü gerekircilik ile yapıçözümün sahiplendiği içerik ve mahiyetin lağvı görüşleriyle tezat teşkil etmektedir.

IV

Nasıl oldu da bu felsefi yeniden yönlendirme, tarihsel bilgi birikimi kuramında kendini ifade edebildi? Bu soruya "dilbilimsel eğilim (*linguistic turn*)" cevabını vermek artık sıradan bir hale geldi.[17] Bu bir dereceye kadar tarihin dil olmadan iş göremeyeceği ve dilin belli bir ölçüde tarihsel bilgi birikimini şekillendirdiği anlamına geliyor. Bu noktada hiçbir itiraz olamaz. Sadece tarihsel bilinçte/vicdanda değil aynı zamanda tarihsel yazım şeklinde de dilin merkeziliği konusunda da bir itiraz olamaz. Modern siyasi düşünce tarihi sahasında öncülüğünü Quentin Skinner ve J. G. A. Pocock'un yaptığı çalışmalarla birlikte bir küme seçkin insanın inandığı soyut fikirlerin yeniden yapılandırılması düşüncesinden uzaklaşılarak bu fikirlerin, eğitimli geniş bir kitleye ait söylemin bir parçası olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır.[18] Kentli hümanizma (*civic humanism*) bir ideolojiden çok ortak bir dildir. Lakin Skinner veya Pocock bu söylemin dilbilimsel bir oyuna indirgenebilir olduğunu hiçbir

16 Post-Marksçı toplumsal tarihin büyük bir kısmı "kurumun (*agency*)" rolüne vurgu yapan E.P. Thompson, Herbert Gutman, Carlo Ginzburg ve Hans Medick gibi çok yönlü tarihçiler için de geçerlidir.

17 Bkz. John E. Toews, "Intellectual history after the linguistic turn: the autonomy of meaning and the irreducibility of experience", *American Historical Review,* 92, 1987: 879-907.

18 Quentin Skinner, *Foundations of modern political thought,* 2 c., Cambridge 1978; J. G. A. Pocock, *Politics, language and time: essays on political thought and history,* New York 1971 ve *The machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition,* Princeton 1975.

şekilde savunmamışlardır. Metnin, yazarından ayrı bir varlığının olduğu görüşünü savunan post-yapısalcıların metinselciliğine karşı olsalar da, yazarın maksadı Pocock ve Skinner için önemini korumuştur. Esasında 18. yüzyılın ortalarından itibaren eleştirel tarihsel araştırma uygulamalarıyla beraber ortaya çıkan tarihin, tarihçinin öznelliğinden ve bakış açısından ibaret olduğu kanısı ile tarihin, tarihçinin taraflılık ve önyargılarına (*Vorurteil*)[19] mahkûm olduğu katı hermenötik anlayış arasında çok büyük bir mesafe vardır. Esas olarak tarihin bu meselesi bilimin hatta tabiat biliminin meselesinden pek de farklı değildir. Thomas Kuhn'un *The Structure of Scientific Revolution* adlı kitabında, tarihsel ve kültürel bir unsurun bilimsel çalışmaların da içine girdiğini belirtiyor. Ama Kuhn'a göre bilimi hayal ürünü kurgudan ayıran şey keyfi olarak seçilmemiş, ortak bir dili kullanan belirli akademisyenlerin başında bulunduğu bir nakil zemininin varlığıdır. Titizliği bir yana, çok daha baştan savma ama yine de akılcı söylemin yönlendirdiği benzer bir zemin aynı zamanda tarihçilerinin çalışmalarını da yönlendirmektedir.

Edebi bir tür olarak yeni tarih vurgusu, tarihin bir dile indirgenmesiyle bağlantılıdır. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarındaki mesleki tarihsel bilim geleneğinde, akademik, bilimsel ve edebi söylemleri ısrarla birbirinden kesin çizgilerle ayıran bir anlayış başgösterdi. Dolayısıyla Hayden White, her bir tarihi metin aynı zamanda edebi bir metin olduğu ve böyle olunca da edebi kıstasların hükmü altında olduğu görüşünde gayet haklıydı. Fakat White bu noktanın da ötesine geçiyor ve tarihi bir metnin esasında edebi bir metinden (bir roman misali hayalgücünün derinliklerindeki romantik-şiirsel bir inşa faaliyetinden) başka bir şey olmadığını söylüyor. Tarihçinin yazdığı tarih, doğruluğunu sorguladığı meslekileştirilmiş bilimlerin jargonlu dillerini diğer post-modernistlerinki gibi çelişkili şekilde benimseyen White'ın ileri derecede tedvin edilmiş ıstılahını takip etmek için, son kertede çalışma konusuna yapılan herhangi bir atıf ile değil daha çok edebi kararlarla ve edebi belirtkenlerin (*determinant*) izin verdiği "hikâyeleştirme (*emplotment*)" ve "söz sanatları tercihleri (*choice of tropes*)" gibi sınırlı sayıda seçenekle belirleniyor.

Tarihi delillerin altında yatan derin bir "sözel yapı"[20] olarak tarihi metinlerdeki bu "dilbilimsel temelleri" keşfetme isteği, tarihsel incelemelerde de-

19 (*Vorurteil*) için bkz. Gadamer, *Wahrheit und Methode*: 255 vd. *(Truth and method*: 238 vd).

20 Hayden White, *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe,* Baltimore 1973: ix. Ayrıca bkz. a.y., *Tropics of discourse: essays in cultural criticism,* Baltimore 1978 ve *The context of the form: narrative discourse and historical representation,* Baltimore 1987.

lillerin rolü ile doğrudan alakalıdır. Tükidides'ten bu yana delillerin doğru kullanımı –örn. eleştirel– dürüst bir tarihsel anlatının (*narrative*) temelini teşkil etmiştir. Tarihsel anlatının amacı da evrensel olmasa bile çoğunlukla dürüst anlatı olarak süregelmiştir. Şu kadarını artık gayet iyi biliyoruz ki Babil'den veya Yunanistan'dan veya Geleneksel Siyahi Afrika'dan 19. ve 20. yüzyılın ulusal ve ideolojik simgelerine kadar tarih etnik, dini veya siyasi bir kimlik ve miras algısı tesis etme aracı olarak birçok kez değişik amaçlarla kullanılmıştır. Bununla birlikte özellikle Aydınlanma'dan itibaren tarih ile sonradan adına efsane-tarih (*mythistory*) denen genel kavram arasında –belki biraz fazla kalıplaşmış ama– bir fark da muhafaza edildi. Donald Kelley yakın zamanda yazdığı kışkırtıcı bir makalesinde tarihi ve efsane-tarihin meşruluğunu bir zemine oturtmaya çalışmıştır.[21] Kültür tarihçileri de dahil olmak üzere çoğu tarihçi anlamlı bir tarihsel yazım şeklinin şartı olarak yine de delillere dayalı bir anlayışa bağlı kalmışlardır. Natalie Davis'in delillerden istifade etme tarzı konusunda Robert Finlay ile arasındaki tartışmada tarihçinin kitabi kaynakların ötesine geçerken hayalgücünü ne kadar kullanabileceği sorusu gündeme gelmiştir.[22] Şüphesiz ki gerçeğin katları daha fazla ve mantığın faaliyetleri de geleneksel tarihyazımının zannettiğinden daha çetrefilli. Tasavvurda, örf-âdetlerde ve halk inanışlarının özünde varolan simgecilik, toplumları ve kültürleri anlamada Ranke'nin içeriğindeki tahrifatın eleştirel bir tahlilini yapmadan itibar ettiği Venedikli sefirlerin rivayetlerinden daha iyi bir anahtar görevi görebilir ve muhtemelen görüyordur da.[23] Fakat kültürel antropolojide de araştırmanın denetimli stratejilerine istinaden yöntem vardır ve bilimsel bir topluluğun söylemi dahilinde faaliyetlerini sürdürür. F.R. Ankersmith'in de emin olarak gözlemlediği gibi "tarihyazımındaki mecazi boyut, kitabi veya olgusal boyuttan çok daha kuvvetli… geçmişle olan bağımız ve geçmişe yönelik içgörülerimizin niteliğinin gelecekte kitabiden çok mecazi olacağını düşünmek için sebep var" ise tarihte eleştirel araştırmanın ne raddeye kadar yapılabileceği merak edilebilir.[24]

21 Donald Kelley, "Mythistory in the age of Ranke", *Leopold von Ranke and the shaping of the historical discipline,* (ed. Georg G. Iggers & James M. Powell), Syracuse 1990: 3-20.

22 Robert Finlay, "The refashioning of Martin Guerre", *American Historical Review,* 93, 1989: 553- 71 ve Natalie Z. Davis, "'On the lame'", *American Historical Review,* 93, 1989: 572-603.

23 Gino Benzoni, "Ranke's favorite source: the Venetian *Relazioni*", *Leopold von Ranke and the shaping of the historical discipline,* (ed. Georg G. Iggers & James M. Powell), Syracuse 1990: 45-57.

24 Ankersmit, agm.: 152.

V

"Yemek hiçbir zaman pişirildiği sıcaklıkta yenmez" diye bir Alman atasözü vardır. Kendini gerçeklik kavramı ve postmodern felsefeyle özdeşleştiren yeni tip kültür tarihinin içine düştüğü durumu bence gayet güzel özetler. Postmodern felsefe özünde henüz belli bir siyasi ve toplumsal görüşe bağlı değildir. Bir anlamda postmodern felsefe, yeni sola ait olduğu kadar yeni sağa ve ister Heidegger olsun ister Paul de Man olsun yeni felsefenin etrafında üretmek isteyen yeni tarihçilerin birçoğunun özgürleşebilme konusundaki endişelerini neredeyse hiç dillendirmeyen fikir babalarına da aittir. Ortak noktaları, her ikisi de liberalizm veya kapitalizmin teknolojileştirilmiş bir kültür ideolojisi olarak gördükleri (örn. Horkheimer ve Adorno'da) kavrama duydukları derin güvensizliktir. Ve toplum-bilimsel düşüncenin değerlerine çok az bir miktar bile olsa işaret eden fikri yöntem ve stratejiler, bu teknolojileştirilmiş görüşün bir ürünü olarak değerlendirildiği için şüpheyle karşılandı.

Nietzsche'den Foucault'ya ve Derrida'ya kadar birçok felsefeci teknoloji, bilim ve mantıklı düşüncenin içinde gizlenmiş veya tam da gizlenememiş iktidar araçlarını gördüler. Tükidides ve Aristotales'ten Ranke ve Hegel'e kadarki tarihsel yazım şekli ve siyasi düşünce geleneklerinin temsil ettiği –burada iktidar ve hiyerarşinin kültürün bir eseri ve faydalı olduğunu düşünen Nietzsche ve Heidegger'i de dahil etmek lazım– eski tarz tarihyazımı ile iktidarı sömürgeci ve insan kabiliyetlerini örseleyici bir kavram olarak gören yeni felsefe ve tarihyazımı arasında kökten bir kayma yaşandı. Dünyanın ahlaki olarak abes oluşuna olan derin inancına ve tarih, toplum ve kişilikteki tutarlılıktan mahrum oluşundaki ısrarına rağmen yeni tarz kültür tarihi, kökleri Aydınlanma'ya kadar uzanan ahlaki ve siyasi değerlerle yoluna devam etmiştir. Bunu söylemekteki amacım Aydınlanma'nın toplumsal ve siyasi düzen kavramlarının özünde varolan derin çelişkilerin de tamamen bilincinde olduğumu belirtmektir. Bu derin çelişkiler Aydınlanma'nın "dindarane" bir tavırla sahiplendiği şekli eşitlik ve özgürlük ile uygulamada meşrulaştırmaya dünden razı olduğu mevki ve iktidara ait imtiyazların arasında yer almaktadır. Bir manada yeni tarz kültür tarihçilerinin Aydınlanma'nın akılcı toplumsal düzen kavramlarına olan düşmanlığını yapıçözüme tabi tutarak, tedvinlerinin arasında gizlenmiş daha derin düşüncelerini ortaya çıkarmamız gerekiyor.

Yeni tarihyazımı açısından bakarsak iki tarihsel yazım şekli geleneğinin kabul edilemez olduğunu görürüz: Birincisi Ranke'nin verdiği seminerlerden

başlayarak yakın zamana kadar gelen bir mesleki bilinçle yetiştirilmiş çoğu tarihçinin yaptığı tarih türü. İkincisi ise toplumsal bilimlere doğru meyleden daha yeni tarih gelenekleri. Her ikisinde de yeni tarihçilerin eleştirel tavrı siyasi değerlere dayanıyor. Yeni tarihçilerin gözünde geleneksel mesleki tarihyazımı sadece konu seçiminde değil ama aynı zamanda kaynakların sınırlı kullanımı, siyasi iktidar merkezlerine yoğunlaşma, erk sahiplerini tarihin esas aktörleri olarak göstererek öyküleme tarzı, erk sahipleri tarafından yazılmış belgelere tam güven hususlarında da siyasi yanlılık ihtiva eder.

1970 veya 1980'lere gelindiğinde yeni tarz kültür tarihinin başlıca rakibi sanıldığı gibi kendine has siyasi anlatımıyla kısa süreli bir canlanma yaşayan eski tarz mesleki tarih değil aksine rakip olduğu toplumsal bilimlere meyilli tarihti. Kültürel etkenlere ayrılmış yer toplumsalbilim geleneklerinde farklılık gösteriyordu. Ölçülebilir değişkenlerle tanımlanmış iktisat, biyoloji, iklim, nüfusbilim ve toplumsal tabakalar gibi maddi etkenlerin vurgusunun yapıldığı bir noktadan çok daha güçlü kültürel etkenlerin ifade edildiği bir noktaya kadar bir etkenler yelpazesi tesis edebiliriz. Yelpazenin bir ucunda Carl Hempel ve Karl Popper tarafından öne sürülmüş, bilgi birikiminin her alanında akılcı araştırma birliğinin vurgulandığı "tümdengelim yasabilimsel" (*covering law model*) modelinin mantıklı ve olgusalcı kavramı[25] diğer ucunda ise Clifford Geertz'in "yoğun betimleme (*thick description*)" modeli.[26] Ama şurası da önemlidir: Kültüre yaptığı vurgu ve kurama duyduğu şüphecilikle yeni tarz kültür tarihi, tarihe uygulanan toplumsalbilim yaklaşımlarından bir hayli nemalanmıştır. Birinci Dünya Savaşı öncesi Lucien Febvre'in Reformasyon esnasında Franche Comté[27] üzerine erken dönem yerel çalışmasından itibaren bir yüzyıla yayılan *Annales* tarihçileri çalışmaların odak noktasını siyasi ve iktisadi iktidar merkezi kurumlarından kısmen bu kurumlardan ayrı olarak incelenen toplum ve kültüre kaydırmıştır.

1970'lerde yeni tarz, yapısalcı-eğilimli tarihçilerin çalışmalarında bir yerde eski tarz tarihin toplumsalbilim varsayımlarını hem sorgulayıp hem de bu varsayımlardan ziyadesiyle faydalanan yeni tarz kültür tarihine geçiş cereyan ediyor. Lawrence Stone'un şimdi meşhur olan tarihin canlandırılması üzerine 1979'da yazdığı makalesinde "yeni tarz tarihçilerin anlatıya doğru

25 Carl Hempel, "Explanation in science and history", *Ideas of history,* (Ed. Ronald H. Nash), New York 1969, II: 79-106; Karl Popper, *The logic of scientific discovery,* New York 1959.
26 Geertz, *age.:* 3-30.
27 Lucien Febvre, *Philippe II et la Franche Comté: étude d'histoire politique, religieuse et sociale,* 1912; yeni baskısı Paris 1978.

kayması bir dönemin kapandığının göstergesidir. Geçmiş zamandaki değişimin tutarlı bilimsel bir açıklamasını üretme teşebbüsü sona ermiştir." Birçok yönden yeni tarz anlatısal tarih *Annales* geleneğinde toplumsal tarihin yapısal tahlilinin üzerine yöntembilimsel olarak gelişir. İlgi alanına "fakir ve mazlumlar"ın hayatlarının da dahil olmasıyla kapsam genişler ve bu alana biraradaki zümreler halindeki insanlardan ziyade kendi kişilikleri olan fertlerin hissederek, tecrübe ederek yaşadığı hayat kavramına dair daha büyük bir vurgu eklenir. Tarihçiler "tutarlı bilimsel açıklama" arayışından vazgeçmiş olabilirler. Ancak "geçmişteki bir kültürün veya toplumun nasıl işlediğine ışık tutmak için bir ferdin, bir davanın veya acılı bir dönemin hikâyesini anlatarak tarihsel bir geçmişi anlama amacını"[28] gütmelerine rağmen benzer diğer bir alandan yani toplumları ve kültürleri diğer araçlarla incelemekten vazgeçmezler. İlgi alanları fiyat verileri ve katı nüfusbilimsel malumatlardan mahkeme tutanakları, günlükler, mektuplar ve aynı zamanda insanın görüşlerini, davranışlarını ve duygularını aksettiren sözlü tarih kayıtları gibi belgelere kaymasına rağmen genelde yazılı olarak bulunan tarihi kaynakları eleştirel bir şekilde yorumlamada kullanılan geleneksel akademik araştırma modelleri ile ilişkiler de kopmadı.

Yeni çalışmalar hem "dilbilimsel eğilimi" hem de bu eğilimin işaret ettiği ana kurama yönelik şüpheciliği yansıtır.[29] Ana odak noktası yine toplu davranış üzerindedir. 1970'lerdeki değişen *zihniyetler* üzerine yapılmış Fransız araştırmalarındaki hatırı sayılır bir dizi şimdi yerini öyküsel kaynaklara ama özellikle çoğu zaman mevcut mahkeme ve soruşturma kaydı tutanaklarına bıraktı. Yine 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadarki Fransa'yı inceleyen Fransız ve İngiliz-Amerikan tarihçiler yeni tarz kültürel yaklaşımı siyasi tarih sahasına sokan yenilikçilerdir. Böylelikle bu yaklaşım Georges Lefebvre'in çatışan sınıf menfaatleri yönünden Fransız Devrimi'nin Marksçı tahlilinin (1945'ten sonraki çeyrekte Fransız Devrim çalışmalarına yön veren Marksist yaklaşımın altyapısını sağlamıştır) yerini almıştır. Bununla birlikte bu araştırmalar bile kültür ve bilinç konusunda ilgiye sebep oldu. Buna örnek olarak 1789'da Fransız taşrasında yaşanan "Büyük Korku" hareketine şekil vermiş olan Lefebvre'in toplu psikoloji keşfi[30] ve Albert Soboul'un farklı

28 Lawrence Stone, "The revival of narrative: reflections on a New Old History", *Past and Present,* 85, 1979: 19.
29 Allan Megill, "Grand narrative and the discipline of history", basılmamış çalışma.
30 Georges Lefebvre, *The great fear of 1789: rural panic in revolutionary France,* New York 1973.

toplumsal kümelerden oluşan *Sans-culottes* hareketine bir bütünlük vermiş olan siyasi fikirler ve toplumsal değerlerin tahlilini gösterebiliriz.[31] François Furet'nin Fransız Devrimi'ni mümkün kılan siyasi ve ideolojik etkenleri tekrardan ele alması hem tarihin sahte ilerlemeci bir olayı olarak görülen Fransız Devrimi'nin 1970 ve 1980'lerdeki Marksçı kabullerine hem de tarihin iktisadi yorumuna karşı yapılan doğrudan bir cephe saldırısı oluşturmuştur.[32] Fakat bir anlamda da Furet'nin çalışmaları hâlâ simgeler ve dil üzerinden anlamlandırılan kültüre yönelik eğilimin derinden etkilediği yeni yaklaşımlara bir geçiş aşamasını temsil ediyordu. 1970'lerde Maurice Agulhon ve Mona Ozouf örneğin şölenler ve şarkılarda dile getirilen Cumhuriyet simgeleri üzerine araştırmalar yaparak 19. yüzyıl Fransası'ndaki cumhuriyet geleneklerinin sağlamlaştırılması konusuyla uğraşmaya zaten başlamışlardı.[33] 1970'lerde Charles Tilly ve Edward Shorter'ın 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başları Avrupası'ndaki grevler ve şiddet olayları ile ilgili yaptıkları istatistiki çalışma ile Michelle Perrot'nun Fransız grev tarihini siyasi ve iktisadi bir konu olarak çok daha geniş popüler bir zemine taşıyan çalışması arasında belirgin bir ayrılık vardır.[34] Robert Darnton'ın *Great Cat Massacre* kitabında da bir kültürün derin yapısı ve temel taşları üzerinden simgesel fiilerin anlamlandırılması temsil ediliyor.[35] Dolayısıyla geçmiş zaman post-modern kuram düşüncesinde çelişkili ve değişik içeriklerle dolu da olsa kendine has bir özerklik ve içyapısı olan, kitabi metin anlayışıyla yorumlanması gereken bir metne dönüşüyor. Saussure'ün dilin gerçekliği şekillendirdiğini iddia ettiği dilbilimi, Lucien Febvre'in 1942'de yazdığı fikirler cinsinden değil de dilin sağladığı "zihinsel araçlar" (*outillage mental*) olarak anlaşılan Rabelais dönemi inançsızlığı gibi zihniyet tarihine yönelik araştırmalar için temel teşkil etmiştir.[36] Öte yandan popüler kültüre bu tür yaklaşımlar zaman zaman bireyleri, onları denetleyen ama bireyler tarafından denetlenemeyen bilincin derine-gömülü yapılarına garketme eğilimi gösterirken E.P. Thomp-

31 Albert Soboul, *The Parisian Sansculottes and the French Revolution 1793-4,* Oxford 1964.
32 François Furet, *Interpreting the French Revolution,* Cambridge 1981.
33 Maurice Agulhon, *La republique au village,* Paris 1970; Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution,* Cambridge 1988.
34 Charles Tilly & Edward Shorter, *Strikes in France 1830-1968,* New York 1974; Michelle Perrot, *Workers on strike: France 1871-1890,* New York 1987.
35 Robert Darnton, *The great cat massacre and other episodes in French cultural history,* New York 1984.
36 Lucien Febvre, *The problem of unbelief in the 16th century: the religion of Rabelais,* Cambridge 1982.

son, Herbert Gutman ve Carlo Ginzburg gibi yazarların çalışmaları da bilincin ve maksatlı davranışlarının rolüne vurgu yapmıştır.[37]

Her zamanki gibi tarihçiler kendilerine rehberlik eden kuramsal varsayımları felsefeciler kadar açık bir dille ifade etmemişlerdir. E.P. Thompson ve Carlo Ginzburg gibi tarihçilerin çalışmaları kültüre yapılan vurgunun modern toplumlarda yaşanan dönüşümün melekelerine olan farkındalıkla ne dereceye kadar birleştirilebileceğini gösteriyor. Kültür ve toplum arasındaki bağı koruyan bazı tarihçilerin kendilerini Marksçı olarak görmeleri rastlantı değildir. Tarihe yönelik Marksçı yaklaşımlar Karl Marx'ın kendisine ait tarihsel yazım şeklinde bile o kadar çelişkili ve çok cephelidir ki tarihsel yazımda bir Marksçı gelenekten söz edilemez. Yukarıda resmi Marksçı tarihyazımının hem 1914 öncesi sosyal demokrat hem de 1917 sonrası Marksçılık-Lenincilik geleneklerinde dar görüşlü aşırı-bilimciliğini gördük. Buna karşın György Lukács ve Antonio Gramsci'den itibaren Marksçı kuramcılar 19. yüzyılın genelinde cereyan eden zihni vaziyet gereği Marksçılığın, kültürün yeni vurgusundan devraldığı ve bu vurguya devrettiği aşırı-bilimci ve iktisadi yaklaşımın eleştirisine çok önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Tarihe yaklaşımlarda 1960 öncesinde çok önemli olan Marksçı ve Marksçı olmayan ayrım yeni sol için giderek alakasız bir hal aldı. Marksçı sözsanatları (*rhetoric*) yeni sola mensup olan kesimler tarafından sürekli olarak kullanılmasına rağmen sömürü ve baskı kavramlarını nelerin oluşturduğu görüşü şimdi –yerleşik Marksçı hareketin modern topluma yönelik daha dar iktisadi eleştirisinin haricinde bırakılan– günlük hayat ve kültür sahasına da yayılmış ve neticede insanlığın parçaları, kadınlar, etnik ve ırksal azınlıklar ve Marksçı tarihyazımında olduğu kadar genel tarih yazıcılığında da ihmal edilmiş ötekileştirilmiş (*marginalized*) topluluklar da bu görüşe dahil edilmiştir. Batı dışı toplumlara da artık başka bir açıdan bakılıyordu. Özellikle Hegel'de hatta Marx'ta da görüldüğü gibi bu toplumlara artık Batı'nın modern iktisadi büyümenin ve uygarlığın yolunu açan yayılmacı siyasaları temelinde değil kendilerine ait tarihleri ve kişilikleri olan kültürler olarak bakılmaya başlandı. Bu tarihsel ilgi sahası genişlemesi yöntemsel bilgi birikimi ve yaklaşımlarda temelden bir yeni ayarlama ihtiyacını da beraberinde

37 E. P. Thompson, *The making of the English working class,* New York 1963; Herbert Gutman, *Work, culture and society in industrializing America: essays in American working class and social history,* New York 1975; Carlo Ginzburg, *The cheese and the worms: the cosmos of a 16th-century Miller,* Baltimore 1980.

getirdi. Yeni ayarlamanın tecrübeye yaptığı yeni vurgu neticesinde eski bilimsel araştırma ve bilimsel akılcılık kavramlarının dar çerçevesinin ötesine geçilmesi de bir mecburiyet haline geldi.

VI

Bu makaledeki akılcılık ve Aydınlanma'ya yönelik yakarış yeni tür tarihin reddi anlamına gelmiyor. Bundan kasıt daha çok yeni tarih anlayışının tatbikine destek bulmak amacıyla başvurduğu kuramsal varsayımların eleştirel bir irdelemesidir. Yapıçözümcülerin akılcılığı kökten reddetmesi (ki akılcı argümanlarla yapılmıştır) ile yeni tarz kültür tarihçilerinin geçmişte yaşamış gerçek insanların hayatları ve tecrübelerini yeniden yaşama teşebbüsü arasında temelden bir çelişki vardır. Yukarıda tanımını esaslı şekillerle yaptığımız yeni tarz kültür tarihi hiyerarşik ve otoriter yapıların geri gelmesi taraftarı olan Nietzsche, Spengler ve Heidegger gibi katı modern uygarlık münekkitlerinin inkâr ettiği Aydınlanma temalarını kullanmaya devam eder. Her ne kadar Foucault ve özellikle Derrida kelimeler veyahut davranışlar yoluyla kendisine yüksek bir fazilet (*integrity*) ve özgürlük bahşedilen ve bunun neticesinde anlaşılmayı hakeden ve en nihayetinde anlaşılabilecek olan insanın maksadını ifade edebilme kapasitesinin olduğunu söylese de yeni tarz kültür tarihi açıkça olmasa da esas itibariyle bireyin ciddiye alınması gerektiği algısıyla hareket ediyor. Thompson, Ginzburg veya Hans Medick'e göre son tahlilde,[38] metin yalnız serbestçe deveran eden belirleyicilerden (*signifier*) oluşmuş değildir. Aynı zamanda metni oluşturan kelimeler ve simgelerin ötesine geçen bir gerçekliği de –ki bu gerçekliğin yeniden inşası sadece öznellik ve kültürün arabuluculuğu ile mümkün olsa bile– yansıtır. Elbette bu gerçeklik ne klasik maddecilik ne de Michel Foucault'nun *Archeology of Knowledge* eserinde geçtiği gibi bir nesne değildir ama insan siması suretinde bir gerçekliği temsil eder. Kültürün tarihteki rolü üzerine yapılan vurgu ve bir içerik sistemi ve değerleri olarak kültür anlayışı *içeriğin olmadığı bir dünya fikriyle çelişki* içindedir.

Yeni tarz kültür tarihi uygulamada bilimsel akılcılığın reddini değil aksine genişlemesini kapsar. 20. yüzyılın son dönemi bakış açısından beşeri, toplumsal ve fiziki dünya *Encyclopédie* yazarlarına göründüğünden çok daha girift ve şeffaf olmayan bir özelliğe sahiptir. Postmodernci felsefe ve

38 Krş. Hans Medick, "Missionaries in the row boat: ethnological ways of knowing as a challenge to social history", *Comparative Studies in Society and History*, 29, 1987: 76-89.

edebiyat kuramı modern kültür tarihçilerinden gelen asli tecrübe ve değer dünyasıyla son derece çelişki içinde olmasına rağmen çok az bir direnişle karşılaşan yeni bir koyu inanış (*orthodoxy*) yarattı. Hatta şu zamana kadar postmodernci kuramsal tartışmalara herhangi bir şekilde paralellik gösteren hiçbir postmodernci tarih anlayışı ortaya çıkmadı. Bizi, mantık ve anlama yetisi araçlarıyla dünyayla yüzleştirme teşebbüsünde olan Akılcılık değişik şekillerde tezahür edebilir. Tarihin mesleki bir saha olarak ortaya çıkışından itibaren geçen yüz elli senede Ranke tasavvurunu serseme çevirebilecek ama bununla birlikte bir akılcılık genişlemesini de tesis edebilen kaynaklarda ve bu kaynakları yorumlama araçlarında bir çeşitlenmeye (*extension*) tanık olduk.

Bugünün tarihçilerinin de kabul ettiği gibi toplumsal bilim ve kültüre eğilim gösteren tarihçilerin kullandığı kavramlar ve yöntemler hiçbir suretle birbirini dışlamaz. İşçi sınıfı ve kadın tarihi gibi alanlarda yapılan çalışmaların odak noktası giderek toplumsal yapılar ve toplumsal değişim düzenlerinde kadın ve erkeğin tecrübelerinin incelenmesine doğru kayıyor. Yeni tarz kültür tarihinin başlıca eseri olarak kabul gören Carlo Ginzburg'un köylü kültüründeki tahribatın kaynaklarını gösterdiği *The Cheese and the Worms* kitabında bile yeni siyasi ve iktisadi *güçlerin varlığı* son derece açık bir şekilde görülür. Neredeyse bütün yeni tarz *kültür* tarihçileri bu değişikliklerin farkındadır. Benzer bir şekilde Robert Darnton da *The Great Cat Massacre* kitabında zanaatkâr kültürün, boygösteren kapitalizmin kodaman güçleri ile girişti̇ği etkileşim zemininde yevmiye ile çalışan matbaa işçilerinin patronlarına gösterdiği tepki resmedilir.

Ginzburg ve Darnton toplumsal bilimlerin deneysel bütün araç-gereçlerinden tamamiyle vazgeçiyor. Onun yerine değirmencilerin yazılı şahitlikleri ve yevmiyeli işçilerin hatıralarından oluşan kayıtlardaki kültürün daha derin yapılarını ele geçirme (*recapture*) arayışına giriyorlar. David Sabean *Power in the Blood* adlı eserinde konusu dini sapkınlıklar olan hukuk davalarından istifade ederek benzer bir girişimde bulunuyor. Ama daha sonra Neckerhausen Köyü'ndeki nesilleri konu ettiği geniş kapsamlı araştırmasında bilgisayar tekniklerinin fiziki durumlara ve hukuki ilişkilere uygulanmasının –ki yine de antropolojik yorumlama da gereklidir– bir popüler kültür anlayışına nasıl katkıda bulunabileceğini gösteriyor.[39] Klasik Marksçılığın

39 David Sabean, *Power in the blood: popular culture in village discourse in early modern Germany,* Cambridge 1984; ay., *Property, production, and family in Neckarhausen, 1700-1870,*

tarihsel algısını, tahlili toplumsal bilimi ve *Annales* okulunun yapısal tarihini belirleyen, kurumların ve insan hayatının teşekkülünde büyük tüzel (*impersonal*) güçlere yapılan vurgu giderek, yakın dönem araştırmalarında, dil ve sözsanatları da dahil olmak üzere, siyasi ve iktisadi değişikliklerden etkilenmek yerine onları etkilemesinde kültürel etkenlerin rolünün kabulü şekline dönüşmüştür.

Condorcet'nin tasarladığı şekilde ilerleme fikri ve beraberinde büyük anlatının (grand narrative) hâkim tarzı hayatiyetini kaybetmiştir. Ranke ve Hegel'den Marx ve Spencer'a kadar 19. yüzyıl düşüncesindeki genel akıma göre dünya tarihini Batı dünyası tarihiyle özdeşleştirmiş olan o muazzam kibir artık uslanmıştır. Buna rağmen tarihin algılanabilir bir istikametinin olmadığını söylemenin gerçekle pek bir alakası yoktur. Modernleşme kuramı, eğer modernleşme Walt Rostow'ınki[40] veya benzer şekilde teknokrat Marksçıların toplum ve uygarlık ilerlemesi meselelerinde yaptıkları gibi körü körüne kapitalizmle bir tutulmazsa bulgusal bir donanım (*heuristic device*) olarak pekâlâ meşrulaştırılabilir. Bu anlamda modern toplumsal tarihçilerin hem iktisadi olarak gelişmiş ülkelerde hem de Üçüncü Dünya ülkelerindeki modern toplumların dönüşümü üzerine yönelttiği sorular, kültür tarihçilerinin bu dönüşümün insanoğlunun tecrübelerine etkisi üzerine yönelttikleriyle birleştirilmelidir. Foucault ve Derrida'nın tebliğ ettiği gibi tarihin bir yapıdan yoksun olduğunu söylemek kafayı kuma gömmekten başka bir şey değildir. Tarihteki herhangi kapsayıcı bir istikametin (*direction*) yokluğu, tarihteki büyük ilahiyatçılar ve felsefecilerin de ifade ettiği gibi akılcı tahlil ile tarihsel ve toplumsal değişim çağrılarında bulunan modern toplumlarda işleyen hiçbir gücün olmadığı anlamına gelmiyor. Foucault'nun kültürel eleştirisinin tamamı (tersi iddialarına rağmen) tarihin en azından modern tarihin, Foucault'nun mücadele ettiği bir istikametinin olduğunu belirtir. Bu anlamda de Tocqueville, Max Weber veya Alfred Weber'inki olsun, modern Batı dünyasının tarih yorumları salt duyum (*speculation*) veya hayalürününden ziyade ancak yaşadığımız dünyanın akılcı bir idrakına erişmek için gerekli kavramsal inşalar olarak görünürler. Heidegger ve Foucault'nunki de dahil

Cambridge 1990. Bkz. Hans Medick'e ait yaklaşık olarak aynı dönemde Suabia bölgesindeki Laichingen köyü üzerine yaptığı çalışma (yakında çıkacak). (Yazar çalışma yakında çıkacak derken sanıyorum İngilizce çevirisini kastediyor. Zira Medick'in eseri Almanca olarak bu dönemde basılmıştı. Bkz. *Weben und Überleben in Laichingen 1650-1900. Lokalgeschichte als allgemeine Geschichte,* Göttingen 1996. Teyfur Erdoğdu'nun notu).

40 Walt Rostow, *Stages of economic growth: a non-communist manifesto,* Cambridge 1960.

olmak üzere, modern ve postmodern kuramların veya öngürülerin belirgin özelliği bilimselleştirme ve teknikleştirmeyi de kapsayan güçler olduğunu varsayıyor olmalarıdır. Bu güçleri hem reddederler ama yine de modernitenin itici gücü olduklarını kabul ederler.

Daha geniş süreçlerin yorumları bir yana sınırlı tarihsel konuların yorumları bile kesinlik (*finality*) iddiasında bulunamaz. Fakat her zihinsel uğraş gibi tarih de makul bir iletişim oluşturan belirli kıstasların rehberlik ettiği bir süreçtir. Burada yönümüzü Aydınlanma'nın değerlerinin merkezine çeviriyoruz. Mantığın apaçık sınırlarının Nietzsche ve Heidegger ile popülerlik kazanmış eleştiride telkin edildiği gibi Batı'nın akılcı varsayılan sözmerkezcilik (*supposed logocentrism*) geleneğinin inkârına götürmesi için bir sebep yok. Sokrates'ten itibaren Batı felsefe geleneğinin, kendisinin de işaret ettiği tabiat ve insanın siyasi ve teknik yönden suiistimali açısından ciddi bir şekilde yeniden gözden geçirilmesi gerekiyor. Max Horkheimer ve Theodor Adorno Aydınlanma'daki mantık efsanesinin unsurlarının özgürleştirici bir ideolojiyi tersi mahiyette bir ideolojiye dönüştürmesine dikkati çekmede haklılardı. Araçsal akılcılığın bilim, teknoloji, siyaset ve kültürdeki hâkimiyeti neticesinde verilen ürünler 20. yüzyıldaki korkularda pay sahibidir. Akıl şimdiki zamanda alışılagelmiş mantığın zincirlerini kırmış olsa bile uygar bir toplumda akılcı araştırmanın muadili yoktur.

İnsanoğlunun haysiyeti açısından bakıldığında modern dünyaya ait çelişkiler gayet açıktır ve uygar bir toplum kavramının doğruluğunu sorgular. Birçok yönden Aydınlanma'nın vârisi olan modernleşme süreci tamamiyle kötü değildir. Gelecekte ne olacağı hiçbir surette belli değildir. Nükleer ve çevresel tahribat ve soykırımlar gerçek ihtimallerdir. Aydınlanma ihtiyacı sadece hâkimiyet ve denetimin daha kusursuz biçimlerini üretmek için bilimsel ve teknolojik kalıplarda araçsal akılcılıktan istifade etmek anlamına gelmiyor. Ama aynı zamanda insanoğlunun Batı veya Batı dışı kadim bütün medeniyetlerde kabul görmüş, tabii veya Tanrı vergisi sayılan vesayet rejimlerinden kurtulmuş olduğu bir dünyanın yolunu açmak adına geçmişin zulmünden –zorba yönetimlerden, hastalıktan, yoksulluktan, cehaletten– yakayı sıyırmak için yapılmış ciddi bir çağrıdır. Kökleri Aydınlanma'ya dayanan Nietzsche ve Heidegger'den Horkheimer ve Foucault'ya kadar kültürel eleştiri geleneği kendi içindeki çelişkilerden habersiz olan Aydınlanma'ya önemli ve gerekli düzeltmeler getirmiştir. Uslanmış Aydınlanma fikri ve beraberinde en önemli temel taşı olan uslanmış akılcılık bugün hâlâ bir içeriğe sahiptir. Modernist

ve postmodernist Aydınlanma eleştirisi Aydınlanma'nın insan ve toplum kavramının, insanların hayatta makul kararlar verebilmesi için gerekli şartları tesis etmek adına ne ölçüde hedefler belirlediğini sıklıkla gözden kaçırır. Akılcı denetimin yaygınlaşmasını insan faaliyetlerinin amacı olarak gören zılgıt yemiş ve yabancılaştırılmış mantık, sadece Lassing veya Kant, Voltaire veya Paine tarafından değil ama aynı zamanda ilerlemenin aksinden daha çok insana hizmet ettiği görüşünde olan Condorcet tarafından da anlaşıldığı gibi, Aydınlanma'ya yabancıdır. Aydınlanma'nın doğurduğu ilerleme fikri bir tarih felsefesi olarak değil ancak bir ahlaki vazife olarak geçerliliğini muhafaza etmektedir. Mantık ise etnik köken, sınıf ve kast sisteminin toplumsal durum ve hayattan beklentileri belirlemediği, insanların sonunda hakettikleri şartlarda yaşayacakları makul bir dünyayı inşa etme vazifesine devam ediyor. Yeni tarz kültür tarihi Brechtvari bir tasvirde karanlıkta kalmış insanların hayatlarına sonunda bir ışık tutarak önemli katkılarda bulunuyor. Böylelikle bu tarih çoğu zaman kendini de karşısına alarak Aydınlanma'nın mantık ve insan haysiyeti kavramlarını paylaşmış oluyor.

İngilizceden çeviren: Baki Enis Balakbabalar

Senin Tarihin Sana, Benimki Bana
Tarihte Hakikat ve Nesnellik Üzerine Düşünceler

CHRIS LORENZ*, **

Henry Ford tarihe dair şüpheci görüşünü tek bir özlü cümleyle ifade edebilmişti ("Tarih zırvadır") ama tarih eleştirisi 1980'lerden bu yana büyük bir canlanmaya sahne olan bir entelektüel sanayi haline geldi. Postmodernizmin uluslararası çapta yükselişe geçmesiyle fazlasıyla öznel tarihe dair ciltler dolusu şüpheci görüş öne sürüldü. Tarihin geçmişten ziyade şimdiyle ve iktidarla ilişkili olduğu görüşü kayda değer bir popülerlik kazandığından tarihsel bilginin imkânına dair şüpheci dalgayı ciddiye almak için yeterince iyi neden var elimizde.[1]

* Bu makale daha önce "'You got your history, I got mine' Some reflections on truth and objectivity in history", *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 10/4, 1999: 563-584 künyesi ile yayımlanmıştır.

** Bu makalenin ilk versiyonuna getirdikleri yararlı yorumlar için Allan Megill'e (Virginia Üniversitesi), Christoph Conrad'a (Berlin, Avrupa Karşılaştırmalı Tarihi Merkezi) ve Tannelie Blom'a (Maastricht Üniversitesi) teşekkür ederim.

1 Örneğin, Keith Jenkins ve Alan Muslow'un editörlüğünde yayımlanmaya başlayan *Rethinking History* (ilk sayısı bahar 1997'de yayımlandı) dergisine ve Routledge'in "Tarih ve Teori" dizisinde yayımlanan kitaplara bakabilirsiniz. Postmodernizmden bahsederken, şu iki temel görüşü birleştiren entelektüel konumları kastediyorum: 1. Marksçılık, liberalizm ve modernizm gibi, "tarihe dair meta-anlatılara yönelik inançsızlık" (Lyotard). Bu inançsızlık bütün maddeci tarih felsefesini ve herhangi bir çoğulluğun birliğe indirgenmesini temelden reddetme (yani, indirgemecilik karşıtlığı ve ünitarizm karşıtlığı) anlamına gelir. 2. Özne konumlarından bağımsız bir gerçeklik olduğu görüşünün reddi, yani nesnelcilik karşıtlığı.

Bu makalede yaygın postmodern şüphecilik biçimlerine karşı bir tarih savunusu sunacağım.[2] Tarihi savunurken postmodern tartışmalarda tarih yazma imkânına dair şüpheleri dile getirmek için kullanılan (birbiriyle ilişkili) üç argümanı ele alacağım. İlk argüman tarihte hakikatin imkânını sorguluyor. İkincisi tarihte nesnellik imkânına itiraz ediyor. Üçüncü ve sonuncu şüpheci argüman ise araçsal olmayan ve meşrulaştırmayan bir tarih yazma imkânını sorguluyor.

İlk şüpheci argüman, tarihçilerin geçmişe dair hakiki izahat verme imkânına dair şüpheleri dile getirir. Bu argümanda genelde, bütün tarihi açıklamaların dilin sınırları dâhilinde biçimlendiği gözleminden ve gerçekliğin dilsel temsiliyle gerçekliğin kendisi arasında her zaman bir boşluk olduğu savından yola çıkılır. Michel Foucault, Michel de Certeau ve Hayden White da bu mealde argümanlar geliştirmiş düşünürlerdir ama tarihyazıcılığına dair çözümlemeleri oldukça karmaşıktır ve sadece bu argümanlara indirgenemez.[3]

İkinci şüpheci argüman tarihçilerin geçmişe dair nesnel izahat vermelerinin olanaklı olup olmadığını sorgular. Bu şüpheci argüman ilkinden ayrı tutulmalıdır çünkü geçmişe dair doğru izahatta bulunma imkânı, nesnel izahatın gerekli ama yeterli olmayan bir koşuludur. Örneğin, geçmişe dair

Nesnelcilik karşıtlığı, gerçekliğin simgesel temsillerinden, özellikle dilsel temsillerinden bağımsız tartışılmasının reddiyle sonuçlanır. Bu konuda önem teşkil eden bütün görüşler birbirinden bağımsız çok sayıda modern düşünür tarafından geliştirilmiştir, orijinal olan tek yanları post-modern kombinasyonlarıdır. Dolayısıyla, Wolfgang Welsch'in postmodernizmi modernizmin yeni ve radikal bir biçimi olarak ele alma önerisi makûldür. Aynısı, postmodern düşüncenin bayağı ve ilginç çeşitleri arasında ayrım yapma önerisi için de geçerlidir. Ne var ki tarihte sıklıkla bayağı çeşitlemeyle karşılaşırız. Bkz. Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1997: 1-8. Ayrıca bkz. "Editörün Önsözü", Christoph Conrad ve Martina Kessel (ed.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne*. *Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart 1994: 9-36 ve *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 4, 1993, S. 3 ("Klios Texte" başlıklı özel sayı). Postmodernizm ve tarih tartışmalarına dair makaleler derlemesi için bkz. *The postmodern history reader*, ed. Keith Jenkins, Londra 1997. Jenkins'in kendisinin de Welsch'in tabiriyle, bayağı postmodernizmi temsil ettiğini savunacağım.

2 Krş. Richard J. Evans, *In defence of history*, Londra 1997; Keith Windschuttle, *The killing of history. How literary critics and social theorists are murdering our past,* New York, 1997; C. Behan McCullagh, *The truth of history,* Londra & New York 1998; Chris Lorenz, *Konstruktion der Vergangenheit*, Köln, Weimar & Viyana 1997.

3 White için bkz. Chris Lorenz, "Can histories be true? Narrativism, positivism and the 'metaphorical turn'", *History and Theory,* 37, 1998: 309-329 ve Herta Nagl-Docekal, "Lässt sich die Geschichtsphilosophie tropologisch fundieren? Kritische Anmerkungen zu Hayden White", *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften,* 4, 1993: 466-476. Ayrıca bkz. Michel de Certeau, *The writing of history*, New York 1988. Foucault için makalenin devamına bakınız.

doğru izahatın mümkün olduğu kabul edilebilir ama aynı zamanda uygun veya nesnel izahatın mümkün olmadığı öne sürülebilir.

Nesnelliğin reddinden göreciliği bütün biçimleriyle kabul etmeye giden yol çok kısadır. Dolayısıyla, postmodern argümanlar klasik göreci argümanlardan temelde farklı olsa da, postmodern nesnellik reddinde de aynı durumun söz konusu olması şaşırtıcı değildir. Klasik görecilikte, nesnel temsilin imkânsızlığı genel olarak, tarihçilerin kaçınılmaz biçimde *"standortgebunden"* [bulunduğu yere bağlı], seçici, önyargılı, belli bir perspektiften bakan, ele aldığı konuyla yakından ilgili, partizan vb olduğu tezine bağlıdır. Ancak postmodern görecilikte, nesnel temsilin imkânsızlığı öne sürülürken tarihçinin dilinin –ya da yorumunun– nesnelliği bütünüyle imkânsız hale getirdiği tezi temel alınır.[4] Postmodern teorisyenler böylelikle odağı tarihçinin kişiliğinden tarihçinin diline kaydırırlar; odak temsil eden özneden temsilin diline kayar.

Nesnellik imkânını reddeden ikinci şüpheci argümanla tarihin bütünüyle araçsal ve meşrulaştırıcı bir işlevi olduğunu iddia eden üçüncü argüman arasında çok kısa bir mesafe vardır. Buradaki temel fikir şudur: Tarih nesnel olamıyorsa araçsal olmalıdır. Ve eğer tarih evrensel ve tarafsız olamıyorsa, belirli bir çıkara hizmet ediyor olmalıdır (bu, bilgi sosyolojisinde sıklıkla karşımıza çıkan bir argümandır).

Şimdi, tarih yazıcılığının konum ve meşruiyetini sorgularken sıklıkla başvurulan bu üç argümanı ele alacağım.

1. Tarihler hakiki olabilir mi?

Tarihçilerin geçmiş gerçekliğin hakiki bir izahatını vermesinin imkânsız olduğu yolundaki argümanı çözümleyerek başlayalım. Bu argüman, bu düşünce silsilesini aslen geliştirmiş olan iki ünlü düşünürden ödünç alınmıştır.[5] Düşünsel kökeni yapısalcılıkta bulunan Hayden White'a göre tarihçiler geçmişe dair hakiki izah değil, edebi anlatılarla akraba olan "olgusal temsil kurmacaları" sunar. Michel Foucault'ya göre tarihsel bir anlatının iddia et-

4 Bu nedenle Ankersmit'in temsilin kelime dağarcığıyla yorumun kelime dağarcığı ayrımını reddediyorum çünkü bütün temsiller aynı zamanda bir yorumdur. Gadamer'in bütün bilgi yorum içerir iddiasına katılıyorum. Bkz Frank R. Ankersmit, *History and tropology. The rise and fall of metaphor*, Berkeley, 1994: 97-125.

5 Burası bu önemli düşünürlerin çalışmalarını bütünüyle değerlendirmenin yeri olmadığı gibi onların argümanlarını bağlamlarına oturtma yeri de değil. Bu düşünürlerin formülleştirmelerinin birçoğu bilinçli provokasyonlar olarak okunabilir.

tiği her hakikat, kendi "hakikat siyaseti" ve "hakikat rejimi" olan belirli bir "söylem"in ürünüdür. Dolayısıyla hakikat, dille gerçeklik arasındaki mutabakatla tesis edilmez, belirli bir "hakikat rejimi"ne bağlı ve özgül iktidar ilişkileriyle nitelenen toplumsal-siyasal bir yapıdır. Bu şüpheci argümanı kullanan yazarların "gerçeklik", "olgu" ve "hakikat" terimlerini eğik yazıyla veya tırnak işareti içinde kullanma eğilimlerinin nedeni de budur.[6]

Bütün bu yazarlar gerçeklik bilgisinin bir tür dilsel inşayı varsaydığını vurgular çünkü gerçeklik bilgimizin ifade edildiği kavramlar, önermeler ve öyküler gerçekliğin içinde mevcut değildir; önce inşa edilmeleri gerekmektedir. Geçmiş bile geçmiş olarak mevcut değildir, önce kavramsal olarak inşa edilmesi gerekir. Dolayısıyla, temsil edilen ve bilinen haliyle gerçeklik her zaman kavramsal olarak inşa edilmiştir ya da, postmodern terimiyle ifade edecek olursak, "söylemin" bir ürünüdür.

Çok sayıda postmodern –hâlihazırda modern epistemoloji tarafından geliştirilmiş olan– bu geçerli ve önemli anlayışı özel bir saptırmaya tabi tutarak kendi şüpheci tutumlarına ulaşır. Şüpheci olmayan bütün gerçekçilerden ve inşacılardan (*constructivists*) ayrıldıkları nokta budur. Onların argümanına göre, gerçekçi bir temsil imkânsızdır: Gerçekliği temsil etmek için dilsel tertiplere başvurulduğunda gerçeklik de "kurmacalaştırılır", yani, temsil bir tür kurmacaya dönüştürülür.[7] Bu argüman genelde şu haklı gözleme dayandırılır: Dilsel temsil sürecinde gerçekliğe bir şey eklenir; bu ek, onu temsil etmek için kullanılan dilsel araçlardır. Örneğin Belçika ile Hollanda arasında oynanan heyecanlı bir futbol maçını aktarırken "Kızıl Şeytanlarla Turuncu Aslanlar arasındaki futbol maçı bolca kan dökülen bir savaştı" yazarsam, futbol maçına gerçeklikte o halde mevcut olmayan dilsel vasıflar eklemiş olurum. Düz anlamıyla, elbette ki stadyumda ne kızıl şeytanlar ya da turuncu aslanlar ne de bolca kanın döküldüğü bir savaş vardır. Benim tek yaptığım, tıpkı kurmaca yazarları gibi, gerçeklik betimime hayali eğretilemeler eklemektir.

6 Bkz. Keith Jenkins, "Introduction", *The postmodern History Reader*, ed. Keith Jenkins: 1-36, özellikle, eski "kesinlikçi" modernizmlerin kalıntılarını (nesnellik, önyargısızlık, olgular, hakikat) işaret ettiği ve onları "okumalar, konumlanmalar, gerçeklik etkileri, hakikat etkileri" gibi postmodern ("postist") eşdeğerleriyle değiştirmeyi önerdiği s. 5.

7 "Kurmaca" terimiyle anlatılmak istenen şey önemlidir. Bkz. Ann Rigney, "Semantic slides: history and the concept of fiction", *History-making: the intellectual and social formation of a discipline*, ed. Rolf Thorstendahl & Irmline Veit-Brause, Stockholm, 1996: 31- 47. Bu terimi tarihsel söyleme sokan yazarların hepsi –özellikle White ve de Certeau– kurmacayı olgusallıkla kıyaslar. White'ın bu konuda sürekli değişen tutumu için bkz. Lorenz, "Can histories be true? Narrativism, positivism and the 'metaphorical turn'", *age*.: özellikle 319.

Postmodern argüman uyarınca, bütün tarih yazımlarında olan tam da budur: Tarihçiler geçmiş gerçeklik izahatına eğretileme ve olay örgüsü yapısı gibi geçmişin kendisinde var olmayan dilsel araçlar "ekler". Hayden White'a ve öğrencilerine göre, tam da bu nedenle tarihçilerin geçmişi kurmacalaştırdığı söylenebilir; tarih yazmak temelde "genişletilmiş eğretileme" ve "olgusal temsil kurmacası"dır. Dikkat çekici biçimde, tarihte (tarih felsefesinde) "anlatının dönüşü"nü desteklemiş çok sayıda yazar bir yandan da anlatının epistemolojik ehliyetini tahrif etmiştir.

Şüpheci postmodernistler buradan hareketle tarihte dilsel inşanın kaçınılmaz olarak bir tür temsili yetersizlik üretttiğini, bu yetersizliğin sonucunda, gerçekçi temsillerin de kurmaca bir unsur edindiğini savunurlar. Vardıkları sonuç şudur: Bu kurmaca unsur nedeniyle geleneksel hakikat fikri, gerçekçi temsiller söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirmiş olur. Bu sonuç, postmodern argümanın başlangıçtaki öncüllerinin mantıksal çıkarımıdır çünkü hakikat temelde gerçeklikle gerçekliğin dildeki temsili arasındaki mutabakat, başka bir ifadeyle, yeterli temsil anlamına gelmektedir. Kurmacanın, tam da tanımı gereği gerçekliğe tekabül etmediği aşikârdır (mütekabiliyet ve yeterliliğin nasıl tanımlandığıysa elbette tümüyle başka bir meseledir.)[8]

Bu tür postmodernler, dille gerçeklik arasındaki kökten fark ve kapanması imkânsız açık nedeniyle, gerçekliği dilde hakiki biçimde ifade etmenin imkânsız olduğunu savlar.[9] White, Barthes, de Certeau ve Foucault gibi yazarlar geçmişe dair doğru izahat yerine, "ideolojik", "söylencesel", "kurmaca" ya da "hayali" geçmiş izahatından bahseder. Postmodernizmde hakikatin ölümü ilan edildiğinde, geriye sadece ötekisi –söylence, kurmaca, ideoloji– kalır.[10]

8 Wittgenstein'ın son dönem çalışmalarından bu yana mütekabiliyetin dille yorumlanmamış gerçeklik arasında basit bir ilişki olarak kavranamayacağı açıklığa kavuşmuştur. Mütekabiliyet ilişkisi ancak, gerçekliğin tarif edildiği dilsel çerçeve dahilindeki –inşa edilmiş– bir ilişki olarak kavranabilir. Bundan dolayı ben inşa etmenin kurmacalaştırmayla eş olmadığını, meşru ve gerekli bir bilişsel eylem olduğunu savunuyorum. Bkz. Chris Lorenz, "Historical knowledge and historical reality. A plea for 'internal realism'", *History and Theory. Contemporary readings*, ed. Brian Fay vd., Oxford, 1998: 342-377. Ayrıca bkz. Martin Bunzl, *Real history. Reflections on historical practice*, Londra & New York, 1997: 77: "Tecrübe kategorilerinin inşa edildiğini söylemek o inşanın şartları hakkında soru sorulamayacağını söylemek değildir." Wittgenstein'ın hakikat mefhumu için bkz. Matthias Kross, "Klarheit statt Wahrheit. Evidenz und Gewißheit bei Ludwig Wittgenstein", *Die ungewisse Evidenz. Für eine Kulturgeschichte des Beweises*, ed. Matthias Kross & Gary Smith Berlin, 1998: 95-139.

9 Bazıları –örneğin Foucault– bu fikri, önermelerden öykülemeye bütün dilsel inşalar için savunur. White ve Ankersmit gibi diğerleri de bu fikri sadece, başı sonu olan hikâyeler ve müstesna tekil önermeler gibi daha karmaşık dilsel inşalar için kullanır.

10 Roland Barthes'ın otoritesine başvuran Michel de Certeau bu argüman silsilesinin bir örneğini verir. Tarihyazımını gerçekle yöntemsel işlemlerin denetimindeki söylem arasındaki

Bu takdire şayan bir şüpheci argümandır ve daha kesin biçimde değerlendirmek için eğretilemenin ve Hollanda-Belçika maçını tanımlamak için kullandığım türden eğretilemeli önermelerin tarihte oynadığı role bakmamız gerekir. White ve de Certeau gibi yazarların, tarihçilerin eğretileme kullanmasının, gerçeklik temsillerine kurmaca ve hayal ürünü nitelikler verdiğini düşündüğünü gördük. White bu nedenle tarihe "olgusal temsil kurmacası" olarak atıfta bulunur ve tarihsel anlatıları "genişletilmiş eğretilemeler" olarak nitelendirir.

Bu argüman her ne kadar akla yatkın gibi görünse de, daha yakın bir çözümlemede kolaylıkla çürütülebilir çünkü dilin bütününün, tanımlamacı dil de dahil olmak üzere, eğretilemeci boyutunu reddeder. Aslında, dilimizin artık öyle görülmeyen eğretilemelerle dopdolu olduğu öne sürülebilir. Bütün doğal diller ölü ya da canlı eğretilemelerle dolup taşan bir hazne olarak görülebilir. Bir başka deyişle, her zaman eğretilemeli konuşuruz. Örneğin, "nehrin yatağından", "şişenin boynundan" ya da "geçen günkü konferansın kabus gibi geçtiğinden" bahsederken bilerek ya da bilmeyerek eğretilemeli bir dil kullanırım[11] (ve *sadece* Monty Python'ın John Cleese'i bir argümanı hap şeklinde sunarken gerçekten bir "hap" kullanabilir.") Çoğunluğumuz için dilin eğretileme boyutu, bir nehrin yatağının, bir şişenin

bir ilişki olarak tanımlamakla birlikte, "gerçek"i tarihyazımındaki temsillerinin karşısına yerleştirir ve tarihyazımına özgü söylemlerin ürünlerini "kurmaca" ve "ideolojik" olarak niteler. De Certeau, tarihte "gerçek" ya da "hakiki" olguların ideolojisine atıfta bulunur (bkz. *The writing of history*, *age.*: 75). Bunun yanı sıra, anlamı gerçeklikten ayırır ve modellerin inşasına bağlar; *age.*: 79: "Araştırma kendi pratiği şeklini alan nesneler isnat eder"; *age.*: 81: "Gerçekle ilişki bir işlemin şartları arasındaki ilişkiye dönüşür." "Onun [Braudel'in] araştırma için önerdiği nesneler, (iştirak edilecek bir gerçeklikle değil) yapılacak bir işlemle bağıntılı olarak ve mevcut modellere göre belirleniyordu. Bu girişimin sonucunda, "olgu" bir ilişkinin tayiniydi." Dolayısıyla: 41-42: "Tarihçiler olgulardan çok göstergeleri bir araya getirenlerdir. Olguları aktarır gibi görünürler ama aslında, dikkate değer olanı (tarihçilerin önemli addettiği şeyi) dikkate değer olan herhangi bir şeyin kavranışına göndermede bulunan anlamları ifade ederler. Tarihsel söylemin gösterileni (*signified*) ideolojik veya hayali yapılardan imal edilir; ama kendi içinde erişilmez olan söylemin dışında kalan bir göndergeden etkilenirler. Krş. *age.*: 10: "Böylelikle geçmiş şimdinin kurmacası haline gelir." Benzer bir argüman bütün inşacı eylemleri bilişsel-olmayan ve dolayısıyla "ideolojik" ve "taraflı" olarak teşhis eden Jenkins tarafından öne sürülür (Jenkins, "Introduction", *Postmodern History Reader*). Dilin "inşacı" boyutlarına ve göndergesel boyutlarla ilişkisine dair çok daha aydınlatıcı bir çözümleme için bkz. Charles Taylor, "Human agency and language", *Philosophical papers*, Cambridge 1985, 1: 213-293.

11 Mary Hesse'nin eğretileme teorisine katılıyorum. Hesse düz anlamlı ve eğretilemeli dil arasındaki ayrımı bilimde (bilim felsefesinde) gözlemci ve teorik dil arasındaki ayrımın benzeri olarak çözümler. Bkz. Mary Hesse, "Models, metaphor and truth", Frank R. Ankersmit ve Jan J. Mooij, (ed.), *Knowledge and language*, *C. 3: Metaphor and knowledge*, Dordrecht, Boston ve Londra 1993: 50-67. McCullagh benzer bir argüman geliştirmiştir: McCullagh, *The truth of history*, *age.*: 75-82.

boynunun ya da "kabus gibi geçen bir konferansın" hakiki bir tanımını yapmanın imkânsız olduğunu savunmaya yetecek kadar iyi bir neden sunmaz. Bu türden eğretilemeli bir önermenin doğru ya da yanlış olduğuna dair bir önvarsayım olmadan dünyaya dair (doğru) tanımlarla (yanlış) kötü tanımlar arasındaki ayrımı anlamlandırmak imkânsız gibi görünmektedir. Dolayısıyla postmodern şüphecilerin, dünyayla (başarılı biçimde) başa çıkmak açısından temel önemde olduğu görülen bu ayrıma da şüpheyle yaklaşmaları gerekmektedir. Dahası, şüpheciliğin herhangi bir hakikat mefhumuna geri dönmeksizin dünyanın başarılı ve başarısız temsilleri arasındaki farkı da açıklaması gerekmektedir. Oysa bugüne kadar bu anlamda herhangi bir argüman sunulmuş değildir.

Herhangi bir temsil için (örneğin, bir futbol maçının temsili için) doğruluk iddiasında bulunmak temelde, bu temsilin gerçekliğe tekabül ettiği ve bu "gerçeklik iddiasının" argümanlarla desteklenebileceği anlamına gelir. Gerçeklik iddialarının, bütün bilgi iddiaları gibi savunulması gerektiği düşünülürse, geçerli karşı argümanlarla karşılaştığımda kendi doğruluk iddiamı gözden geçirme ya da nihayetinde terk etmeye hazırlıklı olmalıyım.

Rasyonel bir tartışmaya dahil olan herkes için bu gönüllülük varsayılır çünkü aksi taktirde argüman alışverişinin bir anlamı kalmaz. Postmodern şüphecilerin de muhalifleriyle tartışmaya girdiği ve görüşlerini argümanlar biçiminde sunduğu gerçeği, benim (Habermasçı) meselemi örnekler. Dolayısıyla, argümanları temel alarak doğruluk iddialarını destekleme, gözden geçirme ve nihayetinde terk etme gönüllülüğü bazı postmodern ve sömürgecilik sonrası teorisyenlerin öne sürmeye çalıştığı gibi kültürel ya da ideolojik olarak belirlenmemiştir, aksine evrensel anlamda tartışmanın ve rasyonel olmanın bir parçasıdır.[12]

Bu da beni şüpheci argümana dair son çekincelerime getiriyor. Bu çekinceler tamamen kavramsal çünkü kurmaca, söylence ve ideoloji gibi mefhumlar ancak olgu, bilim ve hakikat gibi şeylerle karşıtlık içinde anlamlıdır. Bütün bu kavramlar anlamını karşıtı üzerinden edinir ve dolayısıyla onu koşul olarak gerektirir, tıpkı yalan mefhumunun yalan söylemeyen insanlar

12 Postmodernizmin bazı biçimlerinin en rahatsız edici özelliklerinden biri argüman ve rasyonaliteyi haddi zatında sorgulama ve "taraflı", "ideolojik", "kültürel olarak Batı'ya özgü" ve "baskıcı" olmakla eleştirme eğilimidir. Örnek için "akademik" tarihin ampirik argümanlarını "burjuva", dolayısıyla "ideolojik" olmakla suçlayarak itibarsızlaştıran Jenkins'e bkz. Ayrıca krş. Ghandi'nin sömürgecilik sonrası teori üzerine yazdıkları (makalenin devamında).

yani doğruyu söyleyen insanlarla karşıtlık içinde anlamlı olması gibi. Her şey kurmaca ve söylencesel ise, kurmaca ve söylence her şeyi kapsayan ve nihayetinde boş kategorilere dönüşür. Eğer yaşam bir futbol maçıysa, hepimiz sürekli futbol oynadığımızdan gerçek bir futbol maçı yapmak imkânsız hale gelir.[13] "Kavramsal karşıtlar" ve "istisnalar" arayışının ateşli taraftarı olan bazı postmodernistlerin kendi doğru bilgisinin karşıtını kavramsal olarak dışlayan herhangi bir ideoloji teorisinin boş ve tutarsız olduğu gerçeğini kesinlikle görmemesi de dikkate şayandır. Gerçekliğin, dilsel olarak nasıl temsil edileceğini dikte etmediği ya da belirlemediği gerçeği birden çok doğru temsil olasılığını dışlamaz. Bu da tesadüfi olarak "pratik gerçekçiliğin" ya da "içsel gerçekçiliğin" mesajıdır."[14]

Benim argümanım tarihte doğru temsiller imkânıyla ilişkisi nedir? Hakiki temsiller açısından savunduğum şeyin tarihçiler için zaman boyutundan bağımsız olduğunu not etmek önemlidir: Gelecek ya da geçmiş için doğru olduğu kadar şimdi için de doğrudur. Kısacası, bugün, dün, geçmiş ya da gelecek yüzyılda kaydedilen olaylara atıfta bulunmamızın bir önemi yoktur. Doğru temsilin kavramlarının zaman boyutuyla ilgisizliğini bilhassa vurguluyorum çünkü çok sayıda şüpheci geçmişin gözlemlenemeyişinin tarihe özgü epistemolojik sorunlara yol açtığını savunmuştur.[15] Michel de Certeau bunu kesinlikle yanlış anlamıştır.[16]

13 Şüphenin önde gelen entelektüel ustaları olan Marx ve Nietzsche de her şeyi kapsayan ideoloji teorilerinin kendi kendini tahrif etme potansiyelinin farkındaydı. Görünüşe göre buradan alınacak dersler, bu ikisinin (post)modern öğrencileri olmakla övünenler tarafından unutulmuş gibi görünüyor. Marx ve Nietzsche'nin hakikat üzerine yazdıkları için bkz. Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt am Main 1974 (1961).

14 Bu terimler Hillary Putnam tarafından geliştirilmiştir. "What is realism?", *Scientific realism*, ed. Jarrett Leplin, Berkeley 1984: 140- 154. Tarihe uyarlanışı için bkz. Lorenz, "Historical knowledge and historical reality. A plea for internal realism", *age.* ve Joyce Appleby, Lynn Hunt ve Margaret Jacob, *Telling the truth about history*, New York 1994: 247-251.

15 Bu sorunun bir tartışması ve daha fazlası için bkz. Lorenz, *Konstruktion der Vergangenheit*, 2. ve 3. Bölüm.

16 Michel de Certeau Popper'ın otoritesine başvurur ama Popper'ın asıl meselesini gözden kaçırır gibidir. Popper'a göre bilimcilerin, önermelerinin doğruluğunu ampirik olarak asla kanıtlayamayacak olması bu önermelerin doğruluk iddiası olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, Popper'ın doğruluk teorisine göre bilimin asıl meselesi, bilimsel önermelerin sürekli hakikate daha da yakınlaşmaya çalışıyor olduğudur. Yanlışlamanın tek amacı, hakikatin "yanlış" adaylarının elenmesidir. Hakikat arayışı olmadan yanlışlamanın hiçbir anlamı kalmaz, tıpkı yalanların ortaya çıkarılmasının hakikat fikri olmadan bir anlamı olmayacağı gibi. Bkz. Michel de Certeau, *Heterologies: discourses on the other*, Minneapolis & Londra 1986: 200-201: "[Tarihyazımı] hakikati dile getirdiğinden değil; tarihçi hiçbir zaman bunu yapma iddiasında olmamıştır! Akademisyen, belgelerin eleştirel okumasını yapmayı sağlayan aygıtla, geçmişe dair "masallardaki" hataları siler. İşgal ettiği bölgeyi, yanlışı teşhis etmek suretiyle ele geçirmiştir." (...) "Çalışmaları negatif olana ya da,

2. Tarihler nesnel olabilir mi?

Göreci konumu savunan postmodernistler, tarihin nesnel olamayacağı tezi için genelde iki tür argüman öne sürer:

1. Bütün kavrayış biçimlerinin –bilim ve epistemoloji kavrayışları da dâhil olmak üzere– tikel kültürler tarafından koşullandığını ve onlara göreli olduğunu savunurlar.
2. İlkiyle yakından ilişkili ikinci argümana göre bütün "bilgi üretimi" belirli "bilgi siyasetleri" veya "hakikat rejimleri" tarafından koşullandırılır ve onlara görelidir.

Bu iki argüman birbiriyle ilişkilidir. İkisi de bilginin ve dolayısıyla hakikatin asla evrensel geçerlilik iddiasında bulunamayacağını öne sürer çünkü hem bilgi hem hakikat her zaman kültür, sınıf ya da toplumsal cinsiyet gibi belirli durumlara ya da çıkarlara bağlıdır. Dolayısıyla, her evrensel geçerlik iddiası ancak belirli çıkarları gizlemeye yarayan bir sis perdesi olduğundan her iki argümana göre bütün evrensel bilgi ve hakikat iddiaları ideolojiktir. Kısacası, bu iki argümanın ortak noktası, hakiki bir evrenselliği ve değerlerin genelliğini reddetmeleridir. Bu argüman ilk olarak Nietzsche tarafından öne sürülmüş olmakla birlikte, yakın dönemde Michel Foucalt ve diğerleri tarafından geliştirilmiştir.[17] İki argüman da birbiriyle ilişkilidir ama ben önce etnosantrizm argümanını ele alacak, "bilgi siyaseti" argümanına daha sonra geçeceğim.

2a. Etnosantrizm

Postmodern nesnellik eleştirisi ve postmodernizmin çeşitlilik, tikellik ve heterojenlik tutkusu sıklıkla çokkültürlülüğün doğuşuyla ilişkilendirilir. Et-

Popper'dan daha uygun bir terim ödünç alırsak, yanlışlamaya yöneliktir." "(...) geçmişte, hakiki Tanrı'ya inancı teşvik etmek için 'yanlış' tanrılara karşı argümanlar kullanılırdı. Günümüzde bu süreç çağdaş tarihyazımında tekrarlanıyor: Söylem, hataların mevcudiyetini gözler önüne sererek, hatayla karşıtlık içinde konumlanan her şeyi 'gerçek' kabul etmek zorunda." Benzer bir argüman "belirli temellerin" noksanlığının hakikat arayışını hükümsüz kıldığını ve bütün bilişsel eylemlerimizi "konum almış ifadeler"e dönüştürdüğünü savunan Jenkins'te de karşımıza çıkar: "Esasında (böylelikle! CL) tarih şimdi temelsiz, konum almış ifadelerle dolu bir dünyada temelsiz, konum almış fazladan bir ifade gibi görünüyor." ("Introduction", *age*.: 6). Krş. "Farewell to fallibilism"de Thomas Haskell'in Berkhofer eleştirisi.

17 Kross bu bağlamda Nietzsche'nin erki (erk istencini) "devinimsiz devindirici" olarak öne sürüşünü haklı olarak eleştirir. Bkz. Kross, "Klarheit statt Wahrheit. Evidenz und Gewißheit bei Ludwig Wittgenstein", *age*.: 95-100.

nosantrizmin temel meselesi –ve belli başlı sorunları– 1994 yazında Kuzey California bölgesinde yayımlanan gazetelerde çıkan bir haberle örneklendirilebilir. Olayın kahramanı, yasal koruma altında bulunan çok sayıda kartalı makineli tüfekle vurduğu için tutuklanan ve mahkemeye çıkarılan bir yerli, nam-ı diğer Amerika yerlisi veya kızılderiliydi. Yerli adam "yasayı" çiğnemekten suçlu olduğunu kabul etmemişti; söylediğine göre "kızılderili yasalarında" kartalları vurmak suç teşkil etmiyordu çünkü bilindiği gibi Amerikan yerlileri geleneksel kıyafetlerini süslemek için kartal tüyüne ihtiyaç duyuyordu. Ona göre ABD yasaları Amerika yerlilerini baskı altında tutmak ve geleneksel yaşamlarını sürdürmelerini engellemek üzere tasarlanmıştı. Özetle, bu Amerika yerlisi ABD vatandaşı, tikel bir Kızılderili yasasına atıfta bulunarak ABD yasalarının umumiyetini tanımıyor ve umumi ABD yasasını Amerika yerlilerini baskı altında tutmanın bir aracı olarak reddediyordu.[18] Bu Amerika yerlisinin evrensel ABD silah teknolojisinden faydalanmayı reddetmediğini de gözden kaçırmayalım.

Bu olay, "Batılı" nesnellik ve epistemoloji anlayışlarının sömürgecilik sonrası eleştirisine iyi bir örnek teşkil eder çünkü etnosantrizm "Amerika yerlisi argümanını" kültür ve hukuk alanından bilim ve epistemoloji alanına genişletir. Nasıl Amerika yerlisi kartal avcısı ABD hakimine ve jürisine "Sizin hukuk ve adalet kavrayışınızı benimsemiyorum" dediyse, sömürgecilik sonrası teori de Batı'ya "Sizin bilim ve bilgi kavrayışınız Batılı olmayanların kavrayışlarıyla aynı değil" demektedir. Daha önce de gördüğümüz gibi postmodernizm bütün gerçeklik kavrayışlarının dilsel ve kültürel yapılanmalar olduğunu savunduğundan, bu argüman da "Senin gerçekliğin benim gerçekliğimle aynı değil" teziyle aynıdır. Dolayısıyla, postmodernizme göre, farklı kültürler farklı gerçeklik kavrayışlarıyla uğraşmaktadır.

Bu postmodern argümanı nasıl ele alabiliriz? Başlangıç olarak, postmodern argümanın başlıca meselesi olan çok perspektifçilik meselesini ve kişinin başka kültürlerden olan insanları anlayıp anlayamayacağı (ve bunu nasıl yapacağı) meselesini öne çıkardığını kaydedebiliriz. Ancak, hakikate sadık temsilin mümkün olup olmadığı meselesinde olduğu gibi –evrensel– nesnellik karşıtı postmodern argüman da kendi davasını fena halde şişirmiştir. Şimdi, modern yorumlama teorileri perspektifinden bakarak etnosantrik ar-

18 Bu özgül örnekteki Amerikan yerlisi, tarihsel açıdan bütünüyle haksız değildir çünkü Amerikan yerlileri 1924 yılında ABD vatandaşı olmuş ve ABD hukukuna tabi kılınmıştır.

gümanları ele almak suretiyle bu postmodern argümanın nerede hata yaptığını çözümlemeye çalışacağım.[19]

Etnosantrizme göre dünyayı sadece kendi bakış açımızdan yorumlayabiliriz çünkü elimizdeki tek bakış açısı budur. Dahası, hepimiz belirli kültürlerin ürünleri olduğumuzdan, bakış açılarımız bu kültürlerin içinde "hapsolmuştur". Dolayısıyla, yorumlama kaçınılmaz olarak etnosantriktir ve başkalarını, onların kendilerini anladığı gibi anlamak imkânsızdır; onları ancak ve ancak "kendi ışığımızda" anlayabiliriz.[20]

Etnosantrizmin temelindeki genel görüş, yani insanların kavrayışlarının ve görüşlerinin bir şekilde kültürleri tarafından koşullandığı görüşü makul görünmekle birlikte aslında yeni değildir. Bu görüşe dair can alıcı soru, kültürlerin yorumlanmasının "koşullanması"yla tam olarak neyin kast edildiğidir. Bir kişinin görüşlerinin ve yorumlarının kendi kültürü tarafından "koşullanmış" olduğu belirtildiğinde aslında söylenmek istenen nedir?

"Koşullanma", "sağlama" anlamında kullanıldığı sürece, etnosantrik görüş, modern yorumlama teorilerinin de desteklediği geçerli ve önemli içgörüler sunar. Bütün bilginin dille dolayımlandığı anlaşıldığında yorumlama epistemolojik aşamanın merkezine oturur çünkü (doğal) diller zorunlu olarak yorumlama gerektirir.

Modern yorumlama teorilerinde, etnosantrik görüşle yapay bir "aile benzerliği" sergileyen üç yorumlama niteliği üzerinde mutabakata varılmıştır:

1. Yorumlama bütüncü ve döngüsel bir süreçtir, yani bütün yorumlar, yorumcunun çalışmasının başlangıç noktası olarak yorumlanan nesnenin anlamının kestirilmesini (Gadamer'in terimlerini kullanacak olursak bir "Sinn-Entwurf" [anlam tasarımı] ve bir "Vorgriff auf das Ganze" [bütünü önceden kavrama]) gerektirir.[21]
2. Yorumlama, yorumcunun anlam kestirimlerini çıkarsayabileceği bir örtük bilgi ya da bir gelenek malzemesi, namı diğer yorumcunun yorumsal "ön-hükümler"ini (Vor-urteile) gerektirir. Kültür yorumu anlamdan yoksun bir bağlamda mümkün değildir çünkü yorumlama çalışmasına başlamak için yorumlanacak şeyin anlamına dair

19 Buradaki argümanımın temeli için bkz. James Bohman, *New philosophy of social science. Problems of indeterminacy*, Oxford 1991: 112-124.

20 *Age.*: 113.

21 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, genişletilmiş 3. baskı, Tübingen 1972.

bir ilk önsezi gerekmektedir. Bu önsezi her türden yorumsamacı "başlangıç"ın ateşleme tertibatıdır. Bu bakımdan, yorumlama asla nesnel olamaz –ön-varsayımsız yorumlama mümkün değildir– ve yorumlama, etnosantrizmin koyutladığı gibi, her zaman bu önsezilerin kökenlendiği geleneğin içinde gömülü kalır. Dolayısıyla, yorumlama her zaman yorumcuyla yorumlanacak şey arasında karşılıklı bir süreçtir, Gadamer bunu gayet münasip biçimde ufukların kaynaşması (*Horizontverschmelzung*) olarak tanımlamıştır.

3. Yorumlama her zaman
   a) Kısmidir – hiçbir şeyin tamamlanmış bir yorumu olamaz,
   b) Perspektife bağlıdır – bütün yorumlamalar belirli bir gelenek dahilinde "gömülü" belirli bir bakış açısından yorumlamadır ve
   c) Düzeltilebilir – bütün yorumlamalar sonraki düzeltmelere açıktır.

Bu noktalar kabul edildiğinde –Gadamer'le mutabık kalarak– yorumlama sürecinin asla sonlanmayacağı ve bir yorumun neye istinaden bir diğerine yeğlenebilir olduğunu açıklamanın zorluğu daha açık görülür.

Daha yakın bir çözümlemede, postmodernizmin ve etnosantrizmin nesnellik fikrine yönelik eleştirileri modern yorumlama teorilerinin radikalleştirilmesi olarak görülebilir. Yorumlamanın ilk iki niteliği –bütüncül niteliği ve yorumcunun önvarsayımlar ve beklentiler ufkunu türeteceği bir geleneğin gerekliliği– etnosantrizmde, James Bohman'ın terminolojisiyle söylersek, yorumu sağlayan koşullardan yorumu sınırlandırıcı koşullara dönüştürülür. Bununla kast ettiğim şudur: Etnosantrizm geleneklerin bireylerin yorum geliştirmesini sağladığını savunmakla kalmaz, aşılamayacak belirli sınırları da içerdiğine inanır. Kültürel geleneklerin sağlayıcı koşulları böylece belli belirsiz biçimde, kavramsal sınırlara ya da hapislere dönüştürülür; bireyler bir kez kültürel bir geleneğin içinde toplumsallaştıktan sonra yaşam boyu onun içinde hapis kalırlar. Bu eğretilemeye bağlı kalmak, kültürel açıdan şu anlama gelir: Etnosantrizme göre hepimiz ömür boyu hapis cezası çekeriz.

Yorumun üçüncü niteliğiyle, yani perspektifçilikle ve dolayısıyla kısmilik ve düzeltilebilirlikle ilişkili olarak da benzer bir radikalleştirme gözlemlenebilir. Kültürel geleneklerden alınmış perspektifler de etnosantrizm tarafından yorumu sağlayıcı koşullardan sınırlandırıcı koşullara dönüştürülür: bir kez bir perspektif edindikten sonra ondan kaçamaz ya da onu aşamazsı-

nız. Dolayısıyla bir perspektifin bir diğerine yeğlenmesi gerektiğini söylemek imkânsızdır çünkü böyle bir hüküm, belirli perspektifler üzerinde hükme varılabilecek bir meta perspektifi ön varsayar. Hiçbir yerden "nesnel" bir bakış açısı elde edilemeyeceği yollu geçerli argüman böylece herhangi bir yerden bakışın göreci övgüsüne dönüştürülerek radikalleştirilir. Herhangi bir perspektif bir diğerinden farklı değildir.

O halde, yorumlamanın son niteliğinin, daimi düzeltilebilirliğinin de şüpheci yönde radikalleştirilmesi şaşırtıcı değildir. Eğer yorumları sürekli değiştirmek mümkünse, karşılaştırmalı nitelik hükümlerinde bulunmak anlamsızdır çünkü bu türden hükümler zamanın rüzgarıyla havaya savrulacaktır. Şüpheci argüman böylelikle tek makul argüman haline gelir, *quod erat demonstrandum*.

Etnosantrik konumu modern yorumlama teorilerinin bir radikalleştirilmesi olarak çözümlerken hâlihazırda belli başlı sorunlarını da işaret etmiştim. Etnosantrizmin esas sorunu, yorumu sağlayıcı koşulların nedensizce yorumu sınırlandırıcı koşullara dönüştürülmesidir. İlk olarak, bu dönüşüm nedensizdir çünkü kültürel ufukları ya da bakış açılarını aşmaya uğraşırken karşılaştığımız ampirik sorunlar bir başka (aşkın) kanıt olmadan mantıksal problemlere dönüştürülemez. Sizin ya da benim, koruma altındaki kartalları makinalı tüfekle vuran Amerika yerlisinin bakış açısını anlamakta zorlanabileceğimiz ampirik bir olgudur ve bizim gibi insanların, yani "Batılıların" Amerika yerlilerini "nesnel" biçimde anlamasının imkânsızlığını mantıksal olarak içermez. Bu adımın geçerli bir argüman oluşturmadığı aşikârdır.

İkincisi, bu dönüşüm nedensizdir çünkü yorumun zaman içinde ampirik değişebilirliği –namı diğer, zaman endeksi– yorumun zaman içinde arızi biçimde değiştiği yargısını mantıksal olarak gerektirmez. Yorumların zaman içinde değişiyor olduğu gerçeği yorumlama sürecinin kanıtla yönlendirilmediğini ya da yorumların evriminin tutarlılık ve doğruluk gibi öznelliklerarası epistemolojik kriterler tarafından yönlendirilmediğini göstermez.[22] Yıllar içinde daha iyi yorumların geliştirilmesi ve seçilmesi uzun vadede ilerleme kaydetmektir ve Popper'dan bu yana biliyoruz ki bilginin görece niteliğinde

22 Örneğin bkz. Raymond Martin, "Progress in historical studies", *History and Theory*, 37, 1998: 14-40. Bu elbette bu normların tartışmasız ve açık olduğunu ve bir algoritma gibi işlediğini göstermez. Onların da yorumlanması gerekir ve işte bu nedenle uzlaşmanın garantisi verilemez.

ilerleme, hem doğal hem beşeri bilimlerde sahip olunabilecek bütün nesnelliği inşa eder.[23]

Özetlemek gerekirse: Tarihte "nesnel" temsil imkânına yönelik şüpheci argüman eleştirel çözümlemeye karşı dayanıklı değildir çünkü etnosantrizm, kültürel ufkumuzu aşma ve genişletme ve böylece (görece) "nesnellik"e ulaşma girişimlerimizin içerdiği ampirik sorunları kanıtlamak için gerekli argümanları öne süremez. Bu sorunun yanı sıra, etnosantrizm bütün diğer göreci konumlanışlarda görülen kusurdan mustariptir çünkü göreci argüman kendi için de geçerlidir: Eğer her şey göreliyse, bu görecilik için de geçerlidir. Göreciler, göreci olmayan bir argümana sarılmadan, yani kendi konumlarının kuyusunu kazmadan görecilik taraftarı argümanlar öne süremez. Dolayısıyla görecilik nihai biçimde tutarsızdır.

2b. Hakikat siyaseti

Foucault'nun iktidar/bilgi kavrayışını yorumlamanın verimli bir yolu, Charles Taylor'ın önerisine uyarak, teorisini Aydınlanma geleneğinin bir eleştirisi olarak yorumlamaktır. Taylor ikna edici biçimde Foucault'nun bilim ve bilgi teorisinin, "bilgi özgürleştirir" yollu Aydınlanma dogmasının tersine çevrilmesi olarak okunabileceğini savunur.[24] Foucault özgürleştiren hakikati savunan Aydınlanmacı fikir yerine tahakkümcü hakikat, yani iktidarı üreten, bir iktidar vasıtası tesis eden ve daimi bir mücadeleyle iştigal eden bir hakikat görüşü sunar. Foucault'nun bilgi teorisinin ana eğretilemesi, savaş eğretilemesidir: "Bence referans noktası o yüce dil (*langage*) ve göndergeler modeli değil, savaş ve muhabere modeli olmalıdır. Bizi doğurup belirleyen tarih dil gibi değil savaş gibi yapılanmıştır; anlam ilişkileri değil, iktidar ilişkileri."[25] Foucault'ya göre bunun hakikat kavramı açısından önemli sonuçları vardır: "Hakikat iktidarın dışında ya da iktidardan muaf değildir (...) Hakikat, ne özgür ruhların ödülü, müzmin yalnızlığın çocuğu ne de kendini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığıdır. Hakikat bu dünyaya dair bir şeydir. Ancak çoklu kısıtlama biçimleri vasıtasıyla üretilir. Ve iktidarın düzenli etkilerinin müsebbibidir. Her toplumun kendi hakikat rejimi, haki-

23 Dolayısıyla, "nesnellik" mefhumunu savunmak için bir "anlık rasyonalite" (Imre Lakatos) koşulu getirmeye gerek yoktur. Bu nesnellik mefhumu için bkz. Mark Bevir, "Objectivity in history", *History and Theory* 33, 1994, 3: 328-345 ve Thomas Haskell, *Objectivity is not neutrality. Explanatory schemes in history*, Baltimore 1998.

24 Charles Taylor, "Foucault on freedom and truth", *Philosophy and the human sciences. Philosophical Papers*, 2, Cambridge 1985: 152-153.

25 Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Brighton 1980: 114.

kate dair bir 'genel politikası' vardır: kabul ettiği ve hakiki olarak işlev görmesini sağladığı söylem türü budur."[26]

Dolayısıyla Foucault'ya göre, özgürleştirici hakikat düşüncesi derin bir yanılsamadır. İktidar sistemlerinden kurtarılabilecek bir hakikat yoktur çünkü bu sistemlerin her biri kendi hakikat değişkenini tanımlar. İktidardan özgürlüğe kaçış da söz konusu değildir çünkü bu tür iktidar sistemleri insan toplumuyla eşsürelidir. Ancak birinden diğerine adım atabiliriz.[27]

Foucault'nun hakikat rejimleri ve siyasetleriyle neyi kastettiğini anlamak için bu mefhumları modern insan bilimleri çözümlemeleriyle bağlantılandırmak gerekir çünkü bilgi teorisi doğrudan toplum teorisiyle bağlantılır. Uzun ve karmaşık bir hikayeyi/tarihi özetlemek gerekirse, Foucault'nun görüşüne göre modern insan bilimlerinin yükselişi modern "disipliner toplumun" yükselişinin bir parçasıdır. Foucault'ya göre modern bireyselliğin –insanın birey olarak modern kimliğinin– yükselişi bu gelişimin bir parçasıdır ve modern insan bilimleri bu tür özdeşliği en başından itibaren inşa etmiş ve sürdürmüşlerdir. Modern insan bilimleri modern insanı içsel kimliğe sahip bir birey olarak tanımlamak suretiyle onu "bilimsel" denetimin ve normalleştirmenin bir nesnesi haline getirmişlerdir; işleyişlerinin özgüllüğü denetimlerinin, inşa ettikleri kimliklerle sıkı sıkıya bağlı olmasından ileri gelir.

Modern bilimin araçsal rasyonelliği fikri pek yeni bir fikir olmasa da Foucault'nun onu ayrıntılandırışı olağanüstü ilham verici olmuş ve onu zamanımızın en etkili düşünürlerinden biri haline getirmiştir.[28] Ancak Foucault'nun bilgi veya hakikat ve iktidar arasındaki ilişkiyi ayrıntılandırması da aşırı derecede tek taraflıdır.[29] Clausewitz'in siyaseti farklı araçlarla sürdürülen bir savaş olarak görmemizi sağlayan ünlü aforizmasını[30] tersine çevirişi ve insan bilimlerine uyarlayışı şüphesiz ki siyasetin baskıcı veçhelerine dair önemli içgörüler sağlamıştır. Ancak teorisi (düşünce tarihindeki bütün tersine çevirmeler gibi), Foucault'nun Clausewitz'in yardımıyla tersine çevirdiği Aydınlanma konumuyla aynı kusurları taşır. Foucault bilgi üreti-

26 *Age*.: 131.
27 Bkz. Taylor, "Foucault on freedom and truth", *age*.: 152-153.
28 Araçsal rasyonellik eleştirisi, bilindiği gibi, 1930'larda (Frankfurt Okulu olarak da bilinen) Eleştirel Teorinin ele aldığı esas mesele olmuştur.
29 Bkz Alan Megill, *Prophets of extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley 1985: 238: "O [Foucault] söylemi muharebe için meydana çıkan bir şey olarak tasvir eder."
30 Michel Foucault, *The history of sexuality. Volume I: An introduction*, New York 1980: 95: "O halde, bu ifadeyi tersyüz edip siyasetin farklı araçlarla yürütülen bir savaş olduğunu söylememiz gerekmez mi?"

minin özgül bir türünün bir veçhesini, bilgi üretimi sınıfının genel niteliğine genelleştirir. Böylelikle bilginin ampirik bir veçhesini –baskıcı potansiyelini– onun mantıksal niteliğine dönüştürür. Foucault böyle bir hamleyi makul hale getirmek için, bilgiyle iktidar arasında gerekli, kavramsal bir bağlantının varlığını kanıtlayacak aşkın bir argümana ihtiyaç duyar (tıpkı etnosantrizmin perspektiflerle onları aşmanın imkânsızlığı arasında gerekli bir bağlantıyı kanıtlayacak bir aşkın argüman eksikliğinden mustarip oluşu gibi). Ancak bu aşkın kanıt mevcut değildir ve olsa olsa ampirik teyit ihtiyacında olan cesur ve ilginç bir teoriyle karşı karşıyayızdır.

Nihayetinde, Foucault'nun kişinin kendini iktidardan özgürleştirme imkânını reddeden iktidar teorisi, daha önce hakiki temsilin imkânının postmodern reddiyle ilişkili olarak öne sürdüğüm nedenlerden dolayı tutarsızdır: iktidar her yerdeyse ve bütün toplumsal ilişkiler tahakküm ve tabiyet ilişkileriyse, o zaman bütün toplumsal ilişkiler iktidar ilişkisidir ve iktidar da içi boş bir kavram haline gelir.[31] İktidarın zıddı olarak özgürlüğü ortadan kaldırırsanız, iktidar düpedüz bir "öteki"si olmadan kalır ortada.[32] Savaşmakla sevişmek arasında kavramsal bir ayrım yapamazsak –ve bütün insan ilişkilerinin iktidar ilişkileri olduğunu beyan edersek– Foucault'nun iktidar mefhumu uyarınca bütün iktidarların iktidar olduğundan başka ne diyebiliriz ki?[33]

31 *Age*.: 93-94: "İktidar her yerdedir, her şeyi kuşattığından değil, her yerden geldiğinden." "İktidar bir kurum değildir, bir yapı değildir, bize bahşedilmiş belirli bir güç de değildir: tikel bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma atfedilen bir addır." "İktidar ilişkileri, diğer ilişki türlerine (ekonomik süreçler, bilgi ilişkileri, cinsel ilişkiler) nazaran dışsal bir konumda değildir, onlara içkindir." Ayrıca bkz. Foucault, "Power/Knowledge", *age*.: 187: "Toplumsal bütünün her noktasında, bir kadınla bir erkek arasında, bir ailenin üyeleri arasında, ustayla öğrencisi arasında, bilen herkesle bilmeyen herkes arasında iktidar ilişkileri söz konusudur (…)"

32 Bu noktada, Foucault'nun öznesiz iktidar fikrinin savunulamayacağını öne süren Taylor'la hemfikirim. Foucault'nun bu fikri, insan eyleminde temellenmeyen ve onunla ilişkisiz, Schopenhauerci bir erk istenciyle sonuçlanır. Bkz. Taylor, "Foucault on freedom and truth", *age*.: 167 vd.

33 Foucault'nun direniş kavramını iktidarın karşıtı olarak öne sürmüş olması durumu değiştirmez çünkü direniş de sadece "toplumsal bütünün" ilişkisel bir niteliği olarak sunulur: iktidar nasıl her yerdeyse, direniş de her yerdedir. Bkz. Foucault, *The history of sexuality*: 95: "Bu direniş noktaları iktidar şebekesinin her yerindedir." Foucault'nun iktidar ve siyaset çözümlemelerinin nihayetinde, eleştirmek amacıyla yola çıktığı "totaliter" Marksist analizlerle yakınlaşması dikkat çekicidir, çünkü ikisi de aynı "kör noktadan" mustariptir. Foucault da Marksizm gibi kavramsal düzeyde demokrasiyle diktatörlük arasında ayrım yapamaz. İktidarın "merkezden kaydırıp" "öznellikten çıkarırken" ve odağı makro iktidar teknolojilerinden mikro iktidar teknolojilerine kaydırırken benimsediği siyaset kavramı, eleştirdiği Marksist kavrayışlar kadar araçsal kalır. Foucault'da ilk bakışta fark edildiğinden çok daha fazla Marx kalıntısı vardır.

Aynı argüman, Foucault'nun hakikati iktidara bağlayışı, yani, bugünlerde "akademik" tarihi topyekun gözden düşürmek için kullanılan "hakikat rejimi" kavramı için de geçerlidir.[34] Nesnel bilim tarafından hakiki temsil imkânını reddederek ve hakikati kavramsal düzeyde iktidarla ilişkilendirerek (bilgi/iktidar), bütün bilim ideolojiye dönüştürülür ve iktidar böylece hem bilimi hem ideolojiyi her şeyi kapsayan, dolayısıyla boş kategorilere dönüştürür. Nihayetinde Newtoncu bilim, Hıristiyan ve proletarya bilimiyle ve hatta Scientology ile aynı kefeye konmuş olur.[35]

Böylelikle, hakikati kavramsal olarak iktidarla ilişkilendirmeye karşı geliştirilen temel argüman uyarınca, bu ilişkilendirme çoğumuzun geçerli ve önemli saydığı bir ayrımı –bilim ve ideoloji ayrımını– elimizden almaktadır. Önemli bir biçimde bu, hakikate defaten gerçekçi anlamda atıfta bulunan Foucault'nun kendisi için de geçerlidir.[36]

Görünüşe bakılırsa Foucault'nun kendisi de bilgiyle iktidarı birbirine bağlama konusunda tutarsızdır. Hakikatle kastedilen şey düpedüz, hakikat iddialarının sunulduğu iktidar kümelenmesinden bağımsız bir şeydir.

Gerçekliğin (anlaşılabilir bir anlamda) dilsel bir temsili için hakikat/doğruluk iddiasında bulunan kişi temelde dilsel temsilin bir şekilde gerçeğe tekabül ettiğini iddia etmektedir.[37] Dolayısıyla ampirik hakikat iddialarının

34 Bkz. "akademisyen" tarihçileri, "teorik temizleme" yoluyla alternatif tarih kavrayışlarını "bastırmakla" suçlayan Jenkins, "Introduction", *age.:* 13. S. 20'de Jenkins aynı anlayışla şöyle yazar: "normal tarih şimdinin, dolayısıyla iktidarın yararına geçmişi düzenler."

35 Foucault iktidar/bilgi teorisini (insani bilimler gibi) belirli bir alanla sınırlandırmadığından, geçerlilik iddiası evrensel gibi görünmektedir.

36 Bkz. Bu sorunun çözümlemesini yapan Bunzl, "Real history", 70-73 ve Michel Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki (*Archeology of knowledge,* New York 1972: 90) şu cümlesi: "Bir cümle gönderge-siz (*non-significant*) olamaz: bir önerme olduğundan bir şeye göndermede bulunmaktadır" ve s. 224: "Kişinin hükümsüz bir durumda hakikati dile getirmesi her zaman mümkündür (…)" ve s. 218: "Doğruyla yanlış arasındaki bölünme ne arızi, ne değiştirilebilir, ne kurumsal ne de şiddetlidir."

37 Burada Foucault'nun temel bir sorunuyla karşı karşıyayız çünkü yerine daha anlamlı bir tanım koymaksızın hakikatin ortak kabul gören (mütekabiliyet) anlamını reddeder. "Önermelere" temsili ehliyetlerini, dolayısıyla hakikatlerini sorgulamadan başvurduğundan koşullu belirtimleri hakikatin "normal" sorununu geçiştirir. Bkz. Foucault, Power/Knowledge, *age*.: 133: "'Hakikat' önermelerin üretimi, düzenlenmesi, dağıtımı, dolaşımı, işleyişine dair düzenli prosedürlerden oluşan bir sistem olarak anlaşılmalıdır. 'Hakikat', onu üretip sürdüren iktidar sistemleriyle ve kışkırttığı ve kendisini genişleten iktidar etkileriyle kurulmuş döngüsel bir ilişki içindedir. Bir hakikat rejimidir." Nihayetinde, hakikat mefhumu, iktidar mefhumu kadar sorunlu kalır. Ayrıca bkz. Megill, *Prophets of Extremity*: 244: "Foucault'nun soykütüğüne 'nesnel' gerçeklik, 'nesnel' özdeşlik ve 'nesnel' hakikat kavramlarına karşı çıkan bir şey olarak baktığını görmüştük – çünkü o bu kavramların mevcut düzeni onayladığını düşünmektedir. (…) "Onu hakikat kılan bir siyasi gerçeklik temelinde tarih 'kurgulanır'; tarihsel bir hakikat temelinde henüz varolmayan bir siyaset 'kurgulanır'. Bu önerme hakikat/doğruluk ile yalan arasında tuhaf bir etkileşim olduğunu belirtir: Yalan

varoluşsal bir niteliği vardır; yani, ampirik hakikat iddiaları gerçeklikte özgül bir olgu bağlamının varolduğunu iddia ederler. Dahası, varoluş, sadece bazıları için değil her şey için varoluşu ima ettiğinden, hakikat iddiaları her zaman evrensel geçerlilik iddia eder. Dolayısıyla hakikat her zaman herkes için hakikattir, özgül bir iktidar kümelenmesi dahilinde hakikat değil: her hakikat iddiası tam da tanımı gereği evrenseldir.

Bilginin özgül durumlarda üretildiği gerçeği bilgi iddialarının geçerliliğinin o durumlara göreli olduğunu göstermez. Devamında gelen (etnosantrik) görüş temelden yanlış anlaşılmıştır ve bilgi teorisinin bir bilgi sosyolojisine indirgendiği savunulması zor bir indirgemecilik biçimi tesis eder. Bu noktayı en iyi, iktidar/bilgi teorisini kendisine uygulayarak açıklığa kavuşturabiliriz. Foucault'nun kendi teorisine göre iktidar/bilgi teorisinin geçerliliği de belirli bir hakikat rejimiyle sınırlıdır ve evrensel geçerlilik iddiasında bulunup kendi temelini çürütmeden, başka hakikat rejimleri için uygulanamaz. Dolayısıyla, Foucault'nun iktidar/bilgi teorisinin, tarihte nesnellik imkânına sağlam (a priori) bir argüman sunmadığı sonucuna varmak durumundayız.[38]

Sömürgecilik Sonrası Teori

Foucault'nun düşünce hattını izleyen sömürgecilik sonrası teorisyenler ve tarihçiler, sömürgecilik sonrası açmaza dair orijinal çözümlemeler sunmuşlardır. Batılıların –özellikle de Avrupalıların – "Batı olmayan"ı inşa ediş yollarına dair ilginç söylem çözümlemeleri üretmiş, bu esnada "Batı olmayan"ın Batılıların korku ve arzularının bir yansıması ya da Batılı öz-imgelerin basitçe tersine çevrilmesi olduğunu gözler önüne sermişlerdir.[39] Uygarlaşma ve

söyleyen bir tarih, 'doğru' bir siyasal gerçekliğin varlığıyla meşrulaştırılır; yalan söyleyen bir siyaset 'doğru' bir tarihin varlığıyla meşrulaştırılır. Buradan yola çıkacak olursak: Mesela hapishaneler hakkındaki, temsil etme açısından yetersiz bir açıklamayı 'doğru' kılan şey disipliner bir toplum içinde yaşadığımızın doğru olmasıdır. Dolayısıyla, böylesi bir açıklama, yetersizliklerine ya da düpedüz yanlışlıklarına rağmen, bu disipliner toplumun gerçekliğini daha net görmemizi sağladığı için haklı bulunur." (*Aşırılığın Peygamberleri*, Çev. Tuncay Birkan, Say Yayınları 2012: 395-396.) Foucault'nun (disipliner) toplum teorisiyle (iktidar/) bilgi teorisi arasında kavramsal bir bağlantı olduğu görülmektedir: disipliner toplum iktidar/bilgi toplumu teorisinin gözlemsel temeli işlevi görür ve bundan dolayı ampirik olarak "çürütülemez".

38 Ancak bkz. Jenkins, "Introduction", *age*.: 15: "Bu sorular nihayetinde şunu demeye gelir: küçük harfle yazılan tikelci tarih [='akademik' tarih, CL] kimin çıkarına evrensel tarih kılığına girmektedir?"

39 Asya çalışmaları temelinde söylem çözümlemenin anlamı ve anlamsızlığı üzerine makul bir gerekçelendirme için bkz. Jürgen Osterhammel, *Die Entzauberung von Asien. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, Münih 1998: Özellikle: 15-85.

barbarlık, olgunluk ve çocukluk, gelişme ve azgelişmişlik, merkez ve çeper, özdeşlik ve başkalık gibi kavramsal karşıtlıklar da dolayısıyla bu alanda yapılan çalışmaların büyük bölümünü yapılandırmıştır. Edward Said'in Şarkiyatçılık kitabı bu türün klasiği haline gelmiştir.

Sömürgecilik sonrası teorisyenler de Foucault'nun iktidar/bilgi teorisini benimsemiş ve Batı-olmayan'ın incelenmesine uygulamışlardır. Sömürgecilik sonrası teori, Aydınlanma düşüncesine ve modern bilime içkin evrenselliğin Batı kültürünün Batılı olmayan kültürler ve onların bilgi kaynakları üzerinde hegemonya ve iktidar kurma yolunda bir girişim olduğunu ortaya çıkarmak suretiyle Foucault'nun Aydınlanma geleneğini eleştirisini keskin bir Avrupa karşıtı çarpıtmaya uğratmıştır. Böylelikle tikelci, "yerel" bilgi Batılı, evrensel bilginin karşıtına –onun ötekisine– dönüştürülmüştür. Sömürgecilik sonrası teori, bastırılmış Avrupalı olmayan alternatiflerine dönüş yapmak için "Avrupa'yı kırsallaştırma ve "Avrupa projesini" yapıbozuma uğratmayı kendine hedef bellemiştir.

Leela Gandhi konuya giriş niteliğindeki çalışmasında bu hedefi şöyle beyan eder: "Akıl, Aydınlanma felsefesinin silahıdır ve bundan dolayı Aydınlanma karşıtı düşüncenin sorunudur. 10 Kasım 1619'dan (Descartes'ın kendi felsefesinin kökenini tarihlendirdiği gün – CL) sonra mücbir olmayan bilgileri tahayyül etmek mümkün müdür? Şiddete başvurmayan bir biçimde düşünmek (...) mümkün müdür?"[40] Buna karşın, "Sömürgecilik sonrası çalışmalar bütün insan bilimleri alanının düzmece bir evrensellik iddiası yükümlülüğüyle ve 'majör' ya da 'baskın' bilgi üretimine yönelik sömürgecilik sonrası yatırımını gizleme yükümlülüğüyle yozlaştığını iddia eder."[41] Sömürgecilik sonrası çalışmalar aynı zamanda "bilgi üretiminde mevcut [Avrupalı - CL] çıkarları gözler önüne sererek" aynı zamanda "Avrupalı olmayan düşüncenin değerliliğini teslim etmeye" uğraşır.[42] Bunu, baskın –yani, Batılı– bilgi modelleri tarafından tecrit edilmiş ve tabi kılınmış "çok çeşitli gayrimeşru, yetersiz kılınmış veya zaptedilmiş bilgiyi" geri alarak yapar.

Batı-olmayan'ın tecrit edilmiş ve tabi kılınmış bilgileri böylece Batı biliminin "epistemolojik ötekisi" olarak sunulur. Sömürgecilik sonrası teoriye

40 Leela Ghandi, *Postcolonial theory. A critical introduction*, New York 1998: 37. Habermas'ın "bilgi çıkarları" teorisini, sömürgecilik sonrasının ideoloji eleştirisinin felsefi ehliyetine arka çıkmak için kullandığından tutarlılık Ghandi'nin başlıca sıfatlarından biri değildir. Modern Aydınlanma'nın simgesel liderlerinden biri olan Habermas'tan Aydınlanma karşıtı bir proje için nasıl destek beklenebileceği ise bir muammadır. Bkz. *age*.: 53 ve 62.

41 *Age*.: 44.

42 *Age*.: 52, 54.

göre bu tabi kılınmış Batılı olmayan bilgiler yakın zamana kadar Batı bilimi tarafından zora başvurularak bastırılmıştır ama şimdi sömürgecilik sonrası teorinin koruması altında geri dönmektedirler.[43] Ghandi'ye göre böylelikle Batı-olmayan "sömürgeci karşılaşmanın epistemolojik şiddetinden bir çıkış yolu bulmaya çalışabilir."[44]

Ghandi'nin sömürgecilik sonrası teori üzerine incelemesinde, Foucault'nun (başat) bilginin üretiminin özgül iktidar ilişkileri de dahil olmak üzere belirli çıkarlarla ilişkilendirmesini oldukça saf ve rahatsız edici biçimde görürüz. Bundan başka, başat ve bastırılmış veya tecrit edilmiş bilgi arasındaki ayrımı görebilir ve –tikel ve şiddete başvurmayan – bir epistemolojinin bu alan üzerinde hak iddia ettiğini gözlemleyebiliriz.

İktidar ve bilgi arasındaki kavramsal bağlantıya dair sorunları ve Foucault ile ilişkili tikelci epistemoloji meselesini halihazırda ele almış olduğumdan bu argümanları burada tekrarlamayacağım. Bilgi iddialarının tanımı gereği evrensel olduğunu, dolayısıyla "yerel" epistemolojiler temel fikrinin tutarsız olduğunu tekrarlamak yeterli. Batı-olmayanda üretilen her bilgi Batı'da da geçerlidir – tam tersi durum da geçerlidir. Bir kez daha tekrar etmek gerekirse, Foucault'nun iktidar / bilgi teorisi, tarihte nesnellik imkânına dair sağlam bir argüman sunamaz.

Bazı sömürgecilik sonrası teorisyenlerin, Batı tahakkümünün bir aracı olarak Batı rasyonalitesini reddetmek için Batı akademisi platformunu kullanmasının yol açtığı çelişkili durum sömürgecilik sonrası teorinin bu konudaki sorunlarının kanıtıdır.[45] Pratikte kendi orijinal bakış açılarını ve kültürel ufuklarını aşma yeterlilikleri varmış görünürler ama etnosantrik teorileri bu durumla çelişki teşkil eder. Bir bakıma, kendi geleneksel yaşam tarzını korumak için ABD yapımı bir makineli tüfek kullanan, ABD kültürünü ve hukukunu tanımamakla birlikte ABD teknolojisini reddetmeyen California'lı Amerika yerlisi kartal avcısının açmazının bir benzerini yaşa-

43 "Bastırılmış olanın dönüşü" madun ve sömürgecilik sonrası teorinin gözde fikir dizilerinden biridir.

44 *Age*.: 63.

45 "Sömürgecilik sonrası teorinin arka planındaki 'çıkarlar' nelerdir?" sorusu kaçınılmazdır ve –Said'den alıntı yapan– Ghandi tarafından şöyle yanıtlanır: "Toplumsal hedefleri insan özgürlüğü yararına cebri olmayan bilgidir." "Proletaryanın misyonu"nun Marksist yankıları aşikâr olmakla birlikte, ardından gelen tartışma eksik kalır. Benzer biçimde, sömürgecilik sonrası teoriyi bütün diğer teorilerin tabi olduğu "devinimsiz devindirici"den –yani İktidardan– özgürleştirme girişimi de kolaylıkla fark edilebilir. Ancak, daha önce de belirtildiği üzere, görecilerden tutarlılık beklemek zordur.

maktadırlar. Etnosantrizm teoride sağlam olmakla birlikte, görünüşe göre pratikte oldukça seçici ve kendine muhaliftir – ve bu da nihai biçimde tutarsızdır.[46]

3. Tarih, araçsallık ve iktidarın meşrulaştırılması

Buraya kadar postmodernlerin tarihte hakikat ve nesnellik imkânını geçersiz kılmak için sıklıkla kullandıkları argümanların temelsiz olduğunu öne sürdüm. Bununla birlikte, tarihsel bilginin önemli siyasal ve toplumsal işlevleri olduğu fikirlerine de katılıyorum.

Tarihin pratik işlevlerini çözümlemeye başladığımızda, sorunu uygun biçimde formüle etmek büyük önem taşır, çünkü bu konuya dair tartışmaların büyük bölümü oldukça kafa karıştırıcı olmuştur. Geleneksel olarak tarihin pratik işlevleriyle nesnellik kavrayışları arasında güçlü korelasyonlar kurulmuştur. Tarihte nesnellik idealinin savunucuları pratik işlevlerini önemsizleştirmeye çalışmış, tarihin pratik işlevlerini savunanlarsa, nesnelliğini hafifsemeye meyletmiştir. Bunun sonucunda, bu iki kutup arasında genelde nesnellik ve görecilik olarak etiketlendirilen düzenli bir ara hattı oluşmuştur.

Nesnelciler tarihin sadece, ya da öncelikle hakikat arayışı ("wie es eigentlich gewesen ist") tarafından yönlendirildiğini iddia ederken göreciler tarihin aynı zamanda kültürel, siyasal ve ideolojik etkiler tarafından koşullandığını, dolayısıylsa özgül toplumsal çevreye göreli olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun sonucunda, göreciler tarihin siyasette ve ideolojide meşrulaştırıcı ve araçsal işlevleri olduğuna inanmaya nesnelcilerden daha meyilliydiler. Böylece, tarihin bilişsel saikini vurgulayan konumla, bilişsel konumunu pratik işlevlerinin yararına önemsizleştiren konum arasında bir karşıtlık oluştu. Peter Novick'in ABD'de "nesnellik meselesi"nin tarihi üzerine ödüllü kitabı *That Noble Dream* bu geleneksel kavramsal sisteme adeta kalıp gibi oturur.[47]

Aslında tarih üzerine postmodern tartışma bu uzun soluklu tartışmanın yeni bir bölümüdür çünkü postmodernizm "nesnelliğe karşı görecilik" sorununun geleneksel kavramsallaştırmalarıyla bağını hiçbir zaman kesmemiştir. Nesnellik reddi ve "özdeşlik siyasetine" göreci vurgusuyla post-

46 Krş. Bunzl'ın, madun çalışmalarının "köylü bilinci" konusunda tutarsızlıklarını çözümleyişi, Bunzl, *Real history. Reflections on historical practice*, *age*.: 80-83.

47 Peter Novick, *That noble dream. The "objectivity question" and the American historical profession*, Cambridge 1988.

modernizm temelde, klasik göreci konumun yeni bir dilsel kisveye bürünmüş halidir.[48] "Nesnel" tarihe karşı postmodern argümanlara yönelik daha önceki eleştirimin devamında, tarihin araçsallığı söz konusu olduğunda, postmodern argümanın rasyonel bir cevheri olduğuna ama davasını kabaca abarttığına inandığımı söylemem kimseyi şaşırtmayacaktır. Nedenini açıklayayım.

Hareket noktam olarak nesnellikle tarafsızlık arasındaki can alıcı farka dikkat çeken Thomas Haskell'e atıfta bulunmak istiyorum. Her ne kadar nesnellikle tarafsızlık sıklıkla bir arada ele alınsa da, nesnellik için gayret etmekle tarafsızlık için gayret etmek aynı şey değildir. Nesnellik disiplinin metodolojik kurallarına riayet etmenin, açık fikirliliğin, mesafeliliğin, karşılıklı eleştirinin ve hakkaniyetin toplu sonucudur. Nesnelliğin bu koşulları aynı zamanda hem toplumsal hem de bireyseldir.[49]

Bu anlamda, nesnellik için gayret etmenin tarafsızlıkla hiçbir ilgisi yoktur ve hatta güçlü siyasal taahhütlerle bağdaşır. Dolayısıyla, çok sayıda önde gelen tarihçinin ideolojik bağlılıklarıyla da tanınıyor olması şaşırtıcı değildir. "Tarih yapma" işini, görecilerin ve postmodernkerin sıklıkla yaptığı gibi özdeşlik/kimlik meseleleriyle bağlantılandırmak, her ikisinin de uygun biçimde bağlantılandırılması koşuluyla anlam kazanır. Burada uygundan kastım tarihsel "bilgi üretimi"nde "kimlik siyasetini" tarihin, hakikat ve nesnellik iddiasından ileri gelen disipliner konumundan feragat etmeden teslim etmektir.

Bu, şu üç noktayı teslim etmekle mümkün olur:

1. Tarihsel temsiller her zaman, bilerek ya da bilmeyerek kimlik inşaları içerir. "Avusturya'nın tarihini" ya da "Kanada'nın tarihini" yazan her tarihçi aynı zamanda tarihsel bir kimlik inşa etmektedir.
2. "Aynı" tarihin çeşitli temsillerini farklı bakış açılarından geliştirmek her zaman olanaklı olduğundan, bu bakımdan bir seçimde bulunmak da her zaman mümkündür. Örneğin Avusturya'nın ya da Kanada'nın

48 Bkz. Lorenz, "Historical knowledge and historical reality. A plea for 'internal realism`", *age.*, daha ayrıntılı argümanlar için bkz. Lorenz, *Konstruktion der Vergangenheit*, *age.*, Bölüm 14.

49 Bkz. Thomas Haskell, "Objectivity is not neutrality: Rhetoric versus practice in Peter Novick's That noble dream", *History and theory. Contemporary readings*, ed. N. Fay vd., Cambridge 1998: 303; Herta Nagl-Docekal, *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft. Systematische Untersuchungen zum wissenschaftlichen Status der Historie*, Münih 1982: 227-243; Jürgen Kocka, "Legende, Aufklärung und Objektivität in der Geschichtswissenschaft. Zu einer Streitschrift von Thomas Nipperdey", *Geschichte und Gesellschaft* 6, (1980): 449-455.

"ulus olmayan dolayısıyla bir federasyona dönüşen bir ülke" olarak ya da "kendini bir ulus yerine koyarak hata yapan bir federasyon olarak" tarihi yazılabilir. Böylelikle Avusturya'nın ya da Kanada'nın aynı tarihi hem ulusal hem federal bakış açısından sunulabilir ve bu esnada ulusal ve federal tarihsel kimlikler takdim edilebilir.[50]

3. Tarihçilerin kendilerine rehberlik edecek bakış açısı seçimi genellikle kendi siyasal idealleri ve "kimlik siyasetleri"yle ilişkilidir. Bu seçim, tarihsel kimliğin dönüşümlü niteliği sayesinde mümkün olur. İnsanlar kısmen, kendilerini tarihsel anlatılarda nasıl tanımladıkları temelinde oldukları kişi olurlar.[51]

Elbette bu, farklı bakış açıları ve anlatılar arasındaki seçimin ampirik mülahazalardan, yani kanıttan bağımsız olduğu ya da bazı postmodernistlerin önerdiği gibi arızi olduğu anlamına gelmez. Örneğin, Hollanda'nın modern tarihini federal bakış açısından inşa etmek imkânsız olmasa da oldukça zordur. Bunun tek anlamı, kimlik bakış açısı seçiminin kanıt tarafından belirlenmemekle birlikte, kanıt tarafından sınırlandığıdır. (Burada da, tarihsel temsilin kanıt tarafından az belirlenimi nedeniyle bir çoğulluk söz konusudur.) Kanıta ve metodolojik kurallara riayet, tarihsel temsiller evrensel geçerliliği olan bilgi iddiaları olarak sunulduğu sürece önemini muhafaza eder. Araçsal tarih ve meşrulaştırıcı tarih bilimsel tarihten tam da bu noktada ayrılır: Tarih ne zaman meşrulaştırıcı ve araçsal biçimde kullanılsa, kanıt ve yöntemin önceliğinden feragat edilerek başka hedeflere hizmet eder. Dolayısıyla araçsal ve meşrulaştırıcı tarih disiplin dahilinde partizan tarih namıyla kötü bir şöhrete sahiptir. Eric Hobsbawm'ı alıntılarsak: "Kanıtın üstünlüğü ve doğrulanabilir tarihsel bilgiyle kurmaca arasındaki ayrımın merkezi öneminde ısrar etmek, tarihçinin sorumluluğunu kullanmasının yollarından biridir ve imal edilmiş tarihsel izahat bir

50 Avusturya konusunda bkz. *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* C. 7 (1996), S. 4, "Welches Österreich?" özel sayısı. Kanada için bkz. Ramsay Cook, *Canada, Quebec and the uses of nationalism*, Toronto 1995 ve "Comparative historiography: problems and perspectives", *History and Theory,* 38 (1999), 1: 25-100, özellikle benim yazdığım giriş bölümü: 25-40.

51 Bkz. Lorenz, *Konstruktion der Vergangenheit*, *age.*: 400-437. Charles Taylor da aynı sonuca varır. Bkz. See Charles Taylor, *Philosophy and the human sciences*, New York 1985: 9: "(...) bir toplumu oluşturan pratikler katılımcılar tarafından belirli öz-tarifleri gerektirir. Bu öztarifler kurucu olarak adlandırılabilir". "(...) dil sadece kendimizi ve dünyayı betimlemeye yaramaz, yaşamlarımızı kurmaya da yarar."

zamanlar bulunduğu konumu artık kaybetmiş olduğundan, bu yolların en önemlisi de değildir. Şimdinin arzuları ışığında geçmişi okumak veya, teknik terimiyle anakronizm, Benedict Anderson'ın 'muhayyel cemaatler' veya kolektifler olarak adlandırdığı ve sadece milli olmayan cemaat veya kolektiflerin ihtiyaçlarını karşılayacak bir tarih yaratmanın en yaygın ve elverişli tekniğidir."[52] "Tarihçiler, ne kadar mikroskobik olsa da, evrensellik taraftarı olmalıdır, birçoğumuzun bağlı kaldığı bir ideale sadakatten değil, insanlık tarihini anlamanın gerekli koşullarından biri bu olduğu için. Çünkü bütün insan kolektifleri kaçınılmaz olarak daha büyük ve daha karmaşık bir dünyanın parçasıdırlar ve hep öyle olmuşlardır. Sadece Yahudiler (ya da Afrikalı-Amerikalılar ya da Yunanlar ya da kadınlar ya da proletarya ya da eşcinseller) için tasarlanmış bir tarih, onu yapanları rahatlatsa da iyi bir tarih olamaz."[53] Tarih meselesini bundan daha iyi ve daha net bir biçimde açıklamam mümkün değildir.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

52 Eric Hobsbawm, *On history*, Londra 1997: 273. Evans'ın kitabı, *In defence of history* Almancaya dikkate değer biçimde Olgular ve Kurmacalar başlığıyla çevrilmiştir: *Fakten und Fiktionen*, Frankfurt am Main 1998.

53 *Age*.: 277.

Tarihsel Bilginin Yasaları Üzerine*

HEINRICH VON SYBEL

Almanya'da son birkaç nesildir tarih bilimlerinde yoğun ve çok çeşitli çalışmalar yapıldı. Yeni kaynak alanları araştırmalara dahil edilirken sanatsal eserler verebilmek için eskisine nazaran çok daha fazla çaba sarf eldildi. Titizlik ve gerçeklik sevgisinden ödün verilmeksizin hayat ve bilim arasında etkin bir münasebet kuruldu. Bu kadar çeşitli çalışma yapılıp büyük bir gelişme kaydedilince bilimin kendisini sorgulaması da kaçınılmaz oldu. Bilimsel çalışmalarda kullanılan teknik ve yöntemler, araç ve amaçlar ile görev ve sınırların ne olduğuna dair çok sayıda tartışma yapıldı. Tarih ve tabii bilimler verdikleri eser sayılarında birbirleriyle yarışırlarken bunların araştırma yöntemlerinin birbirleriyle ne derece uyumlu olduğu ya da mahiyetleri farklı bu iki alanda sağlanan başarıların aynı ölçüde güvenilir olup olmadığı ile her iki alana hâkim olan yasaların aynı ölçüde bilinip bilinmediği bir çok kez tartışıldı. Bilimin polülerleşmesi ve uygulama alanına sokulmasıyla birlikte onun kuramsal varlığının mı yoksa uygulamadaki faydasının mı haiz olduğu değerin belirlenmesinde ve biçimlendirilmesinde temel alınacağına dair eski tartışma yeniden alevlendi. Tarih araştırmalarında devlet ve kilisenin halihazırdaki uygulamaları için önemli olan konular incelenmeye başlanınca, bilimsel araştırmaların bu uygulamaların talepleri doğrultusunda bazı sınırlara riayet etmesi gerektiği ve hatta bilimin bu sınırlar içerisinde devlet ve kilisenin uygulamalarının gerektirdiği şartlara kesin olarak bağlı kalıp kalmamasına dair hararetli tartışmalar

* Bu eser daha önce *Über die Gesetze des historischen Wissens*, Verlag von Max Cohen & Sohn, Bonn 1864 künyesi ile yayımlanmıştır.

oldu. Bu tartışmaların faydaları ve önemi aşikârdır. Söz konusu olan insanların neyi ne kadar bilmelerine izin verileceği ve neleri bilme kabiliyetine sahip olduklarıydı – bilimsel araştırmalarda ne ölçüde tarihsel eleştiriye izin verileceği ve bu araştırmalarda ne ölçüde nesnel sonuçlara ulaşılabileceği gibi hayati sorulardı.

Kanaatimce üniversitemizin yüce kurucusunu andığımız bu törende bilimin temel sorunlarına dair tartışmaların gündeme getirilmesi münasip olacaktır. Kraliyet kurumumuzun değeri ancak bu konulara dair açık bir tavır belirlenir ve doğru kararlar alınırsa korunabilir. Konuyu tüm kapsamı ve derinliğiyle ortaya koyabileceğimi iddia edemem. Özellikle bilimin siyaset ve kilisenin taleplerine karşı tutumunun nasıl olması gerektiğine değinmeyeceğim. Konunun başka bir yönüne yani tarih bilimlerinde güvenilir bilgiye ulaşmanın mümkün olup olmadığına ve yine bununla doğrudan alakalı olarak tarih araştırmalarında matematiksel anlamda bir araştırma yöntemi kullanılıp kullanılamayacağına değineceğim.

Tarihsel bilgilerin sürekli olarak değiştiği göz önüne alındığında bu konudaki şikâyetlerin ilk bakışta çok da haksız olmadığı görülür. Tarih araştırmalarında kaydedilen ilerlemeler ne kadar parlak olursa yarım yamalak bilgilere dayanan ve yanlışlığı ortaya konduğu için reddedilen olguların sayısında da o kadar artış olur. Bugün bir araştırmacının geçmişteki düşüncelerin enkazı üzerine kurduğu yapı yarın başka birisi tarafından yeniden yerle bir ediliyor. Çoğu zaman birkaç yıllık bir gayret ile birçok tarihi olguyu çok farklı şekillerde ve sonuçlarda ortaya koymak mümkün oluyor. Yetişkin insanlar hemen hemen başka hiçbir alanda tarihsel olgulara dair okulda edindikleri bilgilere güvenme rahatlığına sahip değiller. Ancak okullar daha çok öğretmek değil eğitmek için vardır. Tekil bilgileri aktarmaktansa zihni gelişim esas hedeftir. Okullar bilimsel gelişmeleri çok yavaş bir şekilde müfredatına dahil edebilir. Özellikle tarih gibi çok eser verilen bir alanda lise bilgisini hayat yolunda kendisi için güvenli bir emtia olarak gören birisi çok kısa bir sürede biçare kalacaktır. Bireyler için bu durum zahmetli ve eziyet verici olsa da tarih bilimi açısından bu zayıflığın değil aksine güçlülüğün bir alametidir. İnsanların bütün düşünceleri yanılgı ile tüm bilimler şüphe ve yanılgıların ortadan kaldırılmasıyla başlar. Varolan rivayetlerle yetinip atalet içerisinde olmak düşünsel hayata aykırı olurdu. Elbette keyfi ve bir delile dayanmayan yenilik değil sürekli ve sabit kurallara bağlı olarak ilerleyen kanıtlanmış bilgi istiyoruz.

Peki tarih araştırmalarında bir olgunun kanıtlanması, bir kanıtın geçerli addedilebilmesi için neler gereklidir?

Tabiat araştırmacıları yalnızca duyularıyla algıladıkları konularla ilgilenirler. Kendi gözleriyle gördükleri ve duyularıyla algıladıkları şeyleri incelerler. Araştırmalar incelenen nesnenin niteliğine göre ölçerek ve tartarak, tecrit ederek ve deneyleri tekrar ederek, beklenen sonuçlara karşı oluşan sapmaları denetleyerek yürütülür ve mümkün olan en güvenilir sonuçlara ulaşılır.

Tarihçiler ise insanların eylemlerini ve onların içinde bulundukları durumları inceler. Kullandıkları malzeme sadece kısmen duyularla algılanabilir. Esas önemli olan noktalar yani kişinin eylemini belirleyen ruh hali, hareket gerekçeleri ve eğilimleri ise ancak zihnen kavranabilir. Bu şekilde en baştan itibaren tabiat araştırmacılarının sahip oldukları kesin denetim araçlarından mahrumdurlar. Üstelik tarihçiler çok ender şekilde doğrudan kendi gözlemlerine dayanarak kişiler ve olgular hakkında bilgi verebilir. Tarihçiler sürekli olarak ya olayların akışını anlamaya imkân sağlayan ve halen görülebilen kalıntılar veya bunların sonuçlarına dayanarak ya da olayları bizzat görmüş ve iyi şekilde gözlemlemiş olduğu umulan üçüncü kişilerin verdikleri bilgiler veya bunların da yine güvenilir oldukları umulan görgü tanıklarından aktardıkları haberlerden yola çıkarak olay hakkında bir fikir oluşturmak durumundadır.

Hangi tür bilgi kaynağının daha güvenilir olduğundan kimsenin şüphesi bulunmayacaktır. Olayın kendisini veya küçük bir kalıntısını bizzat görmek onu en iyi görgü tanıklarından dinlemekten daha iyidir. Tarihçi için herhangi bir yerde geçmiş olayların gerçek kalıntılarıyla karşılaşmak paha biçilmez bir değeri haizdir. Böyle bir durumda çoğu zaman tabiat araştırmacılarıyla aynı konuma gelir: Tıpkı bir yerbilimcinin fosillerden yola çıkarak yerkürenin erken gelişimini ortaya koyması gibi tarihçi de heykeller, anıtlar ve vesikalardan yola çıkarak insalığın önceki devirlerini aynı kesinlikte ortaya koyar. Şahsi irade özgürlüğünün etkisi dolayısıyla insanların hallerinin yerkürede olduğu gibi tekdüze bir intizam dahilinde gelişmediği doğrudur. Aynı şekilde tek bir kalıntıdan yola çıkarak tüm tarihi olaylar için tıpkı tabiatta olduğu gibi her yerde geçerli olabilecek sonuçlara da ulaşılamaz. Zira tarih araştırmalarının kaynağı olan insan eylemlerinden arta kalan kalıntılar çok zengin, incelikli ve çeşitlidir ve insan ruhunun tüm renklerini içerir. Çeşitli eylemlerin sonuçlarını ortaya koyan heykeller, anıtlar ve vesikaların yanı sıra olayları anlatmayan ancak bizzat kendileri olayların bir parçası olan ve di-

zelerinin olayların oluşum ve bağlamını doğrudan göz önüne serdiği birçok dosya, telgraf ve mektup yayınlanır. Bu tür malzemeleri kullanma imkânı bulduğumuzda tarih eleştirisine sadece belgelerin gerçek olup olmadığını sormak kalır. Böylelikle araştırma safhası sona ermiş olur. Bundan sonra elde edilen malzemeyi diğer amaçlar için yani birleşimler (*Combination*) yapmak, genel bir kanunu keşfetmek ve olayları sanatsal bir şekilde tasvir edebilmek için kullanmak gerekir.

Tarihçiler olayların kalıntılarını değil de onları temsil, tasvir eden kaynakları kullanmak durumunda kalınca farklı bir durumla karşılaşırlar: İşte bu, kelimenin tam anlamıyla tarih eleştisinin görevinin başladığı yerdir. Bilimsel çalışma yapma imkânı ancak bu görev başarıyla tamamlanırsa elde edilmiş olur. Bu konu üzerinde derinlemesine durmak önemlidir.

Bir olguyu üçüncü bir kişinin anlatımından öğrenmek isteyen birisi kaynaklarının değerini araştırmalı, ana kaynağı ikincil kaynaktan, taraflı şahitliği tarafsız şahitlikten ayırmalıdır denir. Şahitin gerçeği söylemek isteyip istemediğini ve söyleyip söylemediğini sorgulamalıdır. Lakin bütün bunlar yeterli değildir: Esas sorun bunun mümkün olup olmadığı ve mümkün ise nasıl yapılacağıdır. Birisinin gerçeği söyleyip söyleyemediğini sorgulamak demek aynı zamanda anlatıcının kelimenin tam anlamıyla gerçeği, yani olguya tam anlamıyla tekabül eden şeyleri aktarıp aktarmadığını bilmek demektir. Yalnızca içeriği tek bir duyu ile algılanan tekil bir bilgi, tekil bir haber bir aracıdan diğerine bozulmadan aktarılabilir. Ancak söz konusu olan birçok ayrıntıdan meydana gelen bir bağlam, bir kümelenme, bir oluşum, bir tasvir veya bir hüküm ise durum değişir. Yalnızca tarih araştırmaları değil psikoloji alanında elde edilen tecrübeler de göstermiştir ki en önemsiz ve bilinen bir konu dahi iki aracı tarafından asla birbiriyle tam olarak örtüşen şekilde aktarılamaz. Aynı şekilde bir kişi de olsa bir konuyu mükerreren anlattığında her seferinde farklılıklar oluşur. Çok dikkatli ve titiz de olsa aktadırdığı konunun ayrıntılarını bağlamına bağlı kalarak ve kendi ruh halinden bağımsız bir şekilde sınıflandırmadan anlatabilmesi için çok iyi bir iç denetime (*Selbscontrole*) sahip olması gerekir. Tek bir kelime ile söylenecek olursa insan zihninden ve tasavvurundan geçen hiçbir nesnel olgu yoktur ki içinden geçtiği zihin tarafından az veya çok değişime uğratılmamış olsun. Bu tıpkı beyaz bir ışının ardarda farklı renkteki camlardan geçmesi gibidir. Oluşan resimler ilk resimin siluetini taşır, ancak her biri içinden geçtiği camın rengini alır. Bir şeyi anlatmaya niyet edince, anlatarak tasvir etme

niyeti zihinde belirince, anlatanın şahsi tabiatı anlatılacak şey üzerinde etkili olur ve onu şekillendirir. Gözlemin açıklığı, berraklığı ve kesinliği de bu konuda bir koruma sağlayamaz. Zira doğru şekilde algılanan izlenimler aktarım sırasında yeniden şekillendirilir. Gerçeğe duyulan büyük sevgi buna mani olamaz: Çünkü anlatan kişi o anda söylediklerinin gerçek olduğu kanaatindedir. Naif bir tarafsızlık düşüncesi anlatılanların değiştirilmesine karşı bir teminat oluşturamaz. Zira değiştirme işi çoğu zaman naif ve bilinçsiz bir şekilde gerçekleşir. Bunu engelleyebilecek ve oluşan zararı telafi edebilecek tek şey düşünen, eleştiren ve kendine güvenen akıldır.

Bu ana noktayı daha yakından incelemeye çalışalım. Yukarıda belge, telgraf ve yazışmaları temsili ve tasviri eserlerin aksine eylemlerden geriye kalan kalıntılar şeklinde tanımlamıştım. Ancak herkesin malumudur ki uygulamada mektuplar ve telgraflar arasında bir geçirgenlik vardır. Birçok evrak aslında anlatıdan, temsilden ve tasvirden başka bir şey değildir. Aynı şekilde birçok telgraf ve elçilik raporları da anlatı sınıfına dahildir. Bununla birlikte gerekli dikkat gösterildiğinde hangi belgenin hangi sınıfa dahil edileceği ve hangi ölçülerle değerlendirileceği hususlarında hiçbir tereddüt oluşmaz. Böyle bir durumda yazarın nihai hedefi belirleyici olur. Yazar bir eylemi gerçekleştirmek veya öne çıkarmak mı, yoksa okuyucuları bir anlatı vasıtasıyla bilgilendirmek mi istiyor? Bunu bir örnekle açıklayabiliriz. Son Londra Konferansı sırasında elçilikler ile hükümetlerin toplantılar sırasında birbirlerine gönderdikleri telyazı ve telegrafları ele alalım. Elçilerin yolladıkları telgraflarda şüphesiz birtakım anlatılar vardır. Ancak yine de biz bu belgeleri konferansın temsili, tasviri bir tarihi şeklinde değil, aksine tarihe yansıyan suretiyle bizzat konferansın kendisi olarak algılarız. Telgrafların bir kısmı her ne kadar temsili, tasviri öğeler taşısa da bunlar konferans sırasında yapılan müzakerelerin anlatımı değil aksine bu müzakelerin kaynağı ve parçalarıdırlar. Baron Brunnow konferansın sonunda yapılan müzakerelerin bir özetini hazırladığında –ki bu kamuoyuna yönelik bir bildirge olduğundan olası tüm hatalardan kaçınmaya çalışmıştır– öznel etkilerin gücü hemen kendini gösterdi ve ortaya son derece yanlı bir anlatım çıktı. Alman murahhas üyeler de derhal –elbette yine hakikate olan sadakatlarından dolayı– içeriği Ruslarınkinden çok farklı bir belge yayınmladılar. Bu durum istisnasız olarak kendi eylemlerini ve yaşadıklarını daha sonra hatırat şeklinde kaleme alıp anlatan herkeste aynı şekilde görülür. Önemli şahsiyetlere ait hatıratları kimse küçük göremez. Ancak bunlar hemen hiçbir zaman

yanlı anlatımların getirdiği hatalardan ari değildir. Lafayette, Dumouriez, Napolyon'un hatıratı kendi mektupları, telegrafları ve emirnameleriyle karşılaştırıldığında hatıratta birçok tahrifatın, bulanıklığın ve hatanın olduğu hemen göze çarpar. Bunun sebebi aşikârdır. Komutanın savaş meydanında yayımladığı emirnameler birşeyleri anlatmak için yazılmaz. Aksine onlar eylemin kendisi ya da onun kaynağıdır. Bunlarda olayları tasvir etme güdüsünün etkisi hiçbir şekilde görülmez. Hatıratlarda ise bu güdü son derece güçlüdür. Bazen işin içine bilinçli şekilde söylenen yalanlar girer. Ama çoğu zaman söz konusu olan bağlamın biliçsizce kaydırılması, hafızanın zayıflaması ve bir konuya ilişkin sahip olunan yargının değişmesidir. Mareşal Marmont hatıratında önemli belgeleri bizzat kendisi yayımlatmıştır. Elbette niyeti okuyucuları yanıltmak değildir. Bu belgelerin hatıratta anlatılan birçok önemli hususu resmen ve açıkça çürütmesi ise çok şaşırtıcıdır. Herkes biliyor ki büyük şairimizin özyaşam öyküsünde yer alan her şeyin tek tek doğru olduğunu kimse iddia edemez. Goethe bu durumu bilinçli bir şekilde kitabın isminde belirtmiş ve ölümsüz eserine 'Hakikat ve Şiir' adını vermiştir.

Gerçekten de olaylardan geriye kalan kalıntılar haricinde tarihi rivayetler hakikat ve muhayyelenin sonsuz karışımından meydana gelir. Biz anlatılanlardan olayın kendisini değil onun anlatan üzerinde bıraktığı izlenimleri, izleri görürüz ve hepimiz biliriz ki bu izlenimler asla olayın kendisiyle tam anlamıyla örtüşmez. Anlatıdan izlenimlerin ilk halini ve ondan kalkarak hakikatin şeklini bulmak, öznel etkilerden kaynaklanan eklemeleri ve değişiklikleri bertaraf ederek hadiseyi tekrar ortaya koymak, işte bu en geniş ve kesin ifadesiyle tarih eleştirisinin işidir.

Tarih eleştirisinin bu hedefe ulaşmak için iki yolu vardır:

Anlatıcının şahsiyeti aynı zamanda olgudan gelen ışığı araştırmacının gözüne ulaştıran vasıtadır. Bu vasıta gördüğümüz üzere ışığı asla tam olarak berrak ve kırılmadan yansıtamaz. Öyleyse bu kırılmalar ve bulanıklıklar tam olarak hesaplanmalıdır. Bunu yapabilmenin vazgeçilmez şartı ise vasıtayı çok iyi şekilde tanımak, yani her anlatıcının şahsi tabiatını iyice bilmektir. Bu işlem atmosferin ışınları kırması nedeniyle hiçbir yıldızı doğru yerinde göremeyen ve bu yüzden havanın etkilerine dair olan bilgisine dayanarak sapmaları hesaplayıp ortadan kaldırmak zorunda olan bir uzaybilimcinin çalışma yöntemine benzer. Tarihçinin böyle bir hesap yapmasının hiç de kolay olmadığı hemen anlaşılır. Zira tarihçi tek bir vasıta ile değil birbirinden farklı sayısız şahıs ile uğraşmak durumundadır. Tarihçi matematiksel

hesaplardaki kesinlikte kanıtlara ulaşamaz. Zira o insanların şahsiyetlerini tanımak durumundadır. İnsan şahsiyetlerinin özü hiçbir aritmatik işlemle kavranamaz. Tıpkı duyusal algılarla da bilinemeyeceği gibi. Ancak bu durum bilimsel bir araştırma yapma imkânının olmadığı anlamına gelmez. Hayat bize bir insanın başkasını en ince ayrıntılarına, en derin mülahazalarına ve kararlarına varıncaya kadar anlayabileceğini öğretmiştir. Şair ve sanatçılar temsil yoluyla, terbiyeciler ve hükümdarlar iyi şekilde yöneterek bize insanları anlayarak tanımanın mümkün olduğunu, kendini onların yerine koyarak izlenimlerinin nasıl oluştuğunu, düşüncelerinin dayandığı ölçü ve kuralları ve hislerini anlamanın mümkün olduğunu gösterirler. Tarih eleştirmeninin ihtiyaç duyduğu, tarih bilgisinin üzerine kurulduğu ve rivayetlerde anlatılan olgulara ilişkin yapılan çıkarımların kesin doğruluğunu sağlayan husus budur. Bunun nedenlerini anlamak zor değildir. Hepimiz çok yaygın olan şu ifadeyi biliriz: Bir arkadaşımla kolay ve hızlı bir şekilde anlaşabiliyorum, bir yabancı veya nahoş bir kişiyle ise yavaş ve zor bir şekilde anlaşıyorum. Başka bir değişle tabiatı benimkine benzeyen birisiyle kolayca anlaşıyorum. Tüm şahsi farklılıklara rağmen insanlar arasında belirli ölçüde benzerlikler vardır ve bu sayede de tüm insanların birbirlerini anlama imkânı ortaya çıkar. Zira hepsi aynı insani öze sahiptirler ve tabiatları aynı yasalar tarafından biçimlendirilir.

Ancak şahsiyetleri tanımanın bireysel tabiatların farkılılığından kaynaklanan dahili ve tarihi bilginin eksikliklerinden kaynaklanan harici sınırları vardır. Çoğu zaman bilgi kaynağımızın niteliğini naklettiği olguların kesinliğinin tespiti için gerekli olan ölçüde araştırıp denetleyemiyoruz. Bu noktada tamamlayıcı olarak ikinci bir yöntem devreye girer. Bilim nasıl güvenilir ayrıntılardan yola çıkarak geniş bir bağlama ulaşabiliyorsa tarih de aynı şekilde tespit edilmiş bir bağlamdan yola çıkarak henüz muallak olan ayrıntıyı belirler. Bu çıkarıma imkân tanıyan ve güvenilir kılan husus hiçbir tarihi olayın soyutlanmış bir şekilde varolamayacağı algısıdır. Her şey zaman ve mekân dahilinde, sebep sonuç ilişkisi içinde birbirine bağlıdır ve bilinen yasalarla birbirlerini etkilerler ve birbirlerinden etkilenirler. Şeyler arasındaki devamlılık kırılmaz olduğundan bir olgu hakkındaki yanlış bir kanaat derhal başka bir olgu hakkında doğru olan bir kanaat ile çatışacaktır. Böyle bir durumda ya bir yanlış başka yanlışları doğuracak ya da bağlamda bir çatlak oluşacak ve bu da bizi hatanın kaynağına götürecektir. Burada açıkça görülür ki bir dizi tarihi olguyu eleştirel bir şekilde tespit eden birisi, hemen

ardından gelen olguya ilişkin haberlerin doğruluğunu, nakledeni yakından tanımaksızın tespit edebilecek bir yönteme sahiptir. En baştan itibaren olayları en iyi anlamlandıran, zamandizinsel kesinlik ve coğrafi katiyet sunan, sebep zincirini ve sonuçlarını ortaya koyan ravi tercihe şayan olacaktır. Bu şekilde de şu sonuca ulaşırız: Tarih bilimi tam anlamıyla kesin bilgiye ulaşma becerisine sahiptir. Ancak burada da yokluğu halinde yapılan teşhislerin güvenirliğinin sarsılacağı bir ön koşul vardır ki o da gelişmelerin kesin olarak kurallara uygun olması ve dünyevi şeylerin mevcudiyetinde bir süreklilik bulunmasıdır. Eğer bu olmaz ya da bir noktada kırılırsa bağlamdan çıkarılan tüm sonuçların güvernirliği yok olur. Bu tıpkı kişilerin değerlendirilmesinin tesadüflere bırakılması gibidir. Tarihsel bilginin her iki kaynağı da bu şekilde sarsılmış olur. Tarih ve diğer bilimler hâkim olan bu yasalar tanındığı ölçüde varolabilecektir.

Anlatıcının şahşi tabiatının araştırılması ve olguların zaman ve mekân ile nedenselik ilişkisi zinciri içerisinde sahip oldukları bağlamın denetlenmesi tarih eleştirisinin iki temel görevidir ve her türlü tarihsel bilginin ön şartıdır.

Şimdi biraz nefes alalım.

İçinizden bazılarının böyle basit bir sonuç bu kadar öne çıkarılınca kendi kendine şu soruyu yönelttiğini zannediyorum: Çok tabii ve kendiliğinden anlaşılan şeyler için neden bu kadar müzakere ediliyor ve izahatlar veriliyor? Elbette herkesten önce ben bu ilkelerden kuramsal olarak şüphe edilemeyeceğine inanıyorum. Bu ilkelerin uygulanmadığı bilimsel ve bilimsel olmayan pratik araştırmalar geçmişte ve bugün de böyle bir tartışmanın yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu konu hakkında birkaç hususa değinmeme müsaade ediniz.

Yaygın bir şekilde görüldüğü üzere olgulardan elde edilen izlenimlerin öznel olarak yeniden biçimlendirilmesi keyfi bir tutum değildir. Çok kolay tespit edilebilen kasti yalanlar dışarıda bırakılırsa bu durum bilinçsiz bir şekilde, bazen olguların kavranması sırasında bazen de olgular tekrar anlatılırken gerşekleşir. Doğa bilimcileri inceledikleri nesnelere karşı ne canayakınlık ne de soğukluk beslerlerken, her insani davranış onu gözlemleyende derhal bir canayakınlık ya da soğukluk uyandırır: İnsanlar kendi ruh hallerini bu davranışa uyumlu ya da ters bulurlar, bu davranışın kendi gayretlerini desteklediğini veya kösteklediğini düşünürler. Bilinçli bir istemin etkisi olmaksızın bu duygular nedeniyle olgular belirli bir yönde algılanır olur ve bir tavır belirlenir. Bu algı ve tavırlar şahsiyetinize uygunluğu ölçüsünde,

eleştirel değerlendirmeler sonucu ortaya konan itirazlara rağmen katılaşır. Bugün Almanya'da bir yazar aracı herhangi birine istinad etmeksizin Büyük Petro'nun gençliğinde flüt çalmayı sevdiğini ve gazete okuduğunu bu yüzden babası tarafından cezalandırıldığını ve başarısız bir firar girişiminden sonra neredeyse idama mahkûm edildiğini –yani Büyük Frederich'in mukadderatının bir kısmını– hiçbir orijinal kaynak göstermeksizin doğrudan otokrat Rus Çarı'na hamledip yazsa böyle bizimki gibi Büyük Petro'nun şahsen değil yalnızca bilimsel açıdan ilgi odağı olduğu bir toplumda alay konusu olur. Oysa İsviçre'de günümüzde dahi Tell efsanesi hakkında olumsuz değerlendirmede bulunulması hoş karşılanmaz. Burada da yukarıda anlattığımıza benzer şekilde Waldstätte'nin (İsviçre'nin) kurtarılmasından yüz elli yıl sonra güvenilir herhangi bir aracı olmaksızın birçok belgede zikredilen bağlantılar gözardı edilerek kuzey ülkelerinin eski efsanelerinden biri İsviçre özgürlük mücadelesine uydurulmuştur. İsviçre halkı, kahramanları Tell'i çok sevmektedir. İsviçreliler bu kanıtlanamayan ve şüpheli durumu bilimden silecekleri yerde efsanenin içeriğinin mümkün (gerçekten yaşanmış bir hikâye) olabileceği sözünün ardına sığınıyor ve dolayısıyla da efsanenin reddedilmesi için yeterli bir sebep olmadığını söylüyorlar. Gerçekte ise Tell'in yaşamış olduğunun tek delili İsviçre halkının onun varlığına inanma arzularıdır. Sadece kanıtlanmış olguları tanıyan bilim için ise o hiç varolmamıştır.

Burada gözlemlediğimiz görüngü (*Erscheinung*), yani olgulara uymayan tasvirlerin doğurduğu ve geniş çevrelerce paylaşılarak bilimsel yargılara karşı direnç kazanan halet-i ruhiye 19. yüzyıl ve öncesinde sayısız örnekte kendisini tekrar etmiştir. Bugün biz sadece tasviri, temsili raporlara değil döneme ait belgelere dayanarak kesin olarak Fransız Devrimi'nin büyük savaşını Avusturya, Prusya ve İngiltere'nin çıkartmadığını biliyoruz. Savaşın müsebbibi aksine devrimci saldırı arzularıyla hareket eden Fransız Jakoben partileriydi. Fransız halk yığınları 1791 ve 1792'de yeni elde ettikleri özgürlüklere egemenler tarafından düşmanca bakıldığını biliyorlardı. Fransa'daki iktidar sahipleri zafer kazanıldıktan sonra haksız yere saldırıya uğradıkları izlenimini vermeyi çıkarlarına uygun gördüler ve bu şekilde ele geçirmeleri meşrulaştırdılar. Bu halet-i ruhiye ile Fransa'nın yürüttüğü iddia edilen haklı savunma savaşını en ince ayrıntılarına varıncaya kadar anlatan ve aksini ispatlayan çürütülemez kanıtlara rağmen hâlâ yalnızca Fransa'da değil Almanya'da da insanları etkilemeye devam eden çok sayıda eser yayımlanmıştır. Bunların aksini iddia eden Almanca bir kitap Fransızca'ya çevrilince,

çevirmen bu Fransa aleyhtarı eseri yayımlattığı takdirde toplum tarafından boykot edileceği tehdidine maruz kaldı. Çevirmenin yazılanların belgelere uygun gerçekler olduğunu belirtmesi üzerine, kendisine böyle bir durumda bu kitabı yayımlatmanın daha da zararlı bir şey olacağı cevabı verildi. Eleştirel, bağımsız ve şartsız araştırmaların hâkim olduğu günümüzde bu tür görüngüler çok fazla bir anlam ifade etmez: Bize gerçeklerin ortadan kaybolmaması için yöntemsel eleştirinin ne kadar vazgeçilmez olduğu gösterir. Eleştiri karşıtı hâkim havanın tüm gücüne rağmen bu tür eserler sadece kısa süreliğine tarih dışı efsaneleri ayakta tutabilir.

Ancak Avrupa'da durum her zaman böyle değildi. Tarihsel eleştirinin ilkeleri bize kuramsal olarak ne kadar tabii gelse de bu disiplinin modern milletler tarafından kullanılmaya başlanmasının geçmişi şaşırtıcı derecede yenidir. Birkaç düşünür istisna edilirse yüzyıllar boyunca Ortaçağ Avrupası'nda eleştirel tarih anlayışı hiçbir şekilde mevcut değildi. Bu konudaki ilk girişimler klasik Eskiçağ'ın yeniden diriltildiği Rönesans'ın başlangıcı olan 15. yüzyılda görüldü. Ancak gerçek doğum tarihi 16. yüzyıl yani kilise reformu çağıdır. Tarih eleştirisi evrimini felsefenin yeniden hayat bulduğu ve tabii bilimler alanındaki çalışmaların Avrupa'da etkinliğinin genişlediği 18. yüzyılın ikinci yarısında tamamladı. Ortaçağda eleştirel bir bakış açısının oluşması ve verimli olabilmesi için gerekli olan birçok şart henüz mevcut değildi. Eleştirinin kaynağı belirli bir olgunluğa erişmiş kültürdür. Bu kültürde hayal gücü ve akıl belirli bir şekilde dengelenir, kesin doğrular hoşa giden vehimlere tercih edilir, eldeki malzemenin şiirsel olarak değerlendirilmesi ve onun aktardığı hakikat kabul edilir ancak bu olayların bilimsel gerçekliğinden kesin olarak ayrılır ve yine doğa bilimlerinden kural ve yasaların her yerde geçerli olduğu ve felsededen de bilincin ancak özgürlük ve hakikat kanunları dairesinde bulunabileceği öğrenilir. Ortaçağ tarih anlayışında bu unsurların hiçbiri olmayıp tam tersi bir durum kendisini göstermiştir. Elbette olayları büyük bir titizlikle gözlemleyip dikkatlerini çeken şeyleri günlüklerine ve yıllıklarına kaydedenler hiç eksik olmamıştır. Hatta kendi yaşadıklarını hiçbir etki altında kalmadan günlüklerinin akışında kâğıda dökenler de görülmüştür. Bir kısım yazarlar da kâh eskileri örnek alarak kâh sanatsal saiklerle gayretli, özenli ve övülecek derecede edebi beceriyle bütüncül anlatılar kaleme almışlardır. Bilimsel tarih bu kayıtları, o dönemki eylem ve durumlardan geriye kalan kırıntılar ile belge ve mektupları kanun ve hukuk kaynaklarıyla meczedebilirse, her ne kadar bunlar büyük ölçüde eksik de

olsalar yine de geçmişteki olaylara ilişkin güvenilir bir fikir edinme imkânına kavuşur. Olgulara ilişkin bu hakikatler yaygın ve hâkim olan kanaatlerle karşılaştırıldığında ortaya şaşırtıcı bir tablo çıkar: Sanki tüm ufuk, büyük bir serap ile kaplanmış ve hakikatin resmi tamamen örtülmüş gibidir. 12. veya 13. yüzyıllar yazı sanatının, hafıza ve muhakemenin, zekâ ve kültürün olmadığı tarih öncesi denilebilecek devirler değildir. Bilakis mutlak güç sahibi imparatorların ve papaların, sanatın parlak dönemlerini yaşadığı, şiir ve mimarinin zirvelere tırmandığı, Bernhard'ın, Abälard'ın, Büyük Albert'in ve Akinalı Tomas'ın devriydi. Ancak bu devir tarihsel muhakeme, tarihsel hakikat anlayışına sahip değildi, eleştirel düşünceden bahsetmek ise hiç mümkün değildi. Dini alanda mutlak olarak hâkim olan otoriterlik ilkesi rivayet edilen (dini) dogmalarda olduğu gibi diğer tüm rivayetlerde de etkindi. Her yerde incelemek yerine inanmak tercih ediliyor, hayal gücü akla galebe çalıyordu. Ne ideal ile nesnel ne de şiirsel ile tarihi hakikat arasında ayrım yapılıyordu. Kahramanlık şiirleri yüce ve hakiki tarihler olarak kabul ediliyor, tarih her yerde epik, romansı ve efsanevi şiirle karışıyordu. Uzun tarihi bir gelişme tek bir eyleme, tek kişilik bir yaratıcıya indirgeniyordu. Hemen hiç kimse uydurma hikâye ve belgelerle mevcut durumlara saygınlık payesi vermekte bir mahzur görmüyordu. Bu çıkarımların doğru olup olmadığıyla kimse ilgilenmiyordu. Elde edilen neticenin mevcut haklara, çıkarlara ve hâkim olan inanca uygun olaması yeterliydi. Tarihyazımında malzemeler kendi niteliklerine göre değil, sonuncusu Roma-Cermen imparatoru olacak olan ve hâkimiyetleri ebediyete kadar devam edecek dört kainat hükümdarının hikâyesinin anlatıldığı ve yanlış anlaşılmış olan Daniel kehanetine göre tertip ediliyordu. Vakanüvistler şaşılacak bir rahatlıkta birbirlerini tekrar ediyorlar, birçok haber ile beraber ravinin doğumundan birkaç yüzyıl önce cereyan etmiş herhangi bir olayı kendisinin de gördüğünü belirten cümleler bile aktarabiliyorlardı. Böyle bir yazar sık sık birçok noktada birbirleriyle biçimsel olarak çelişen kaynakları kullanabiliyordu. Hiç kimse taklitçi yazarın gönül rahatlığıyla bu birbiriyle çelişen iki hikâyeye kitabında ardarda yer vermesini ayıplamıyordu. Olayları iç bağlantılarına dayanarak kavrama, bağlamlarını oluşturan kuralları ya da gelişim yasalarını keşfetme çabası çok ender görülüyordu. Renkli ve şaşırtıcı ayrıntılara, tuhaf ve harikulade olan şeylere ise o nispette güçlü bir eğilim görülüyordu. Bu akım o dönemde tabii bilimler ve coğrafya araştırmaları ile tarihyazımında öne çıkmıştı. Bu halet-i ruhiye kavrandığında, geçmiş yüzyıllara ilişkin bir bakış açısının

adım adım nasıl oluştuğu ve bunun en önemli ve en çok ilgi uyandıran olayların gerçek seyriyle hiçbir alakası olmadığı anlaşılabiliyor. Bugün herkes Roma Katolik Kilisesi'nin hâkimiyetinin nasıl yüzyıllar boyunca peyderpey geliştiğini ve dünyayı sarsan mücadeleler sonunda zafere ulaştığını biliyor. Ancak o zamanlar birkaç âlim hariç tüm dünya İmparator Konstantin'in 4. yüzyılda vaftizi sırasında Papa (I.) Silvester'e İtalya, Batı'daki ülkeler ile birçok adayı hediye ettiğine inanıyordu. Bu mesnetsiz uydurma yalnızca tarih kitaplarında değil kanunnamelerde de yer alıyordu. Bu hukuk hırsızlığı sayesinde Papa II. Urban Korsika adasını hâkimiyeti altına aldı ve yine Papa IV. Adrian İrlanda adasını fetihçi İngiliz kralına devretti. Papalığın dünya hâkimiyetine benzer bir durumu yine dünyayı derinden etkileyen diğer bir olay olan Haçlı Seferleri'nde de gözlemliyoruz. Ortaçağdaki çok az olay hakkında Kudüs Hıristiyan Krallığı'nın kurulması için yapılan teşvikler ve kuruluşu gibi ayrıntılı bilgiye sahibiz. Papa II. Urban'ın hangi dini-siyasi bağlamda Avrupa'yı bu inanç savaşına ikna ettiğini, elçisinin resmi yönetimi nasıl büyük bir incelikle üstlendiğini, Prens Tarantolu Boemondo'nun diplomatik-askeri gelişmeler için elinden gelenin en iyisini yaptığını, seferlerin ne kadar plansız ve disiplinsiz olduğunu ve devasa imkânlara ve büyük coşkuya rağmen ne kadar az başarı elde edildiğini tüm ayrıntılarıyla biliyoruz. Aradan yüzyıllar geçtikten sonra uydurulan Konstantin'in hediye hikâyesinin aksine Haçlı seferlerine ilişkin daha olaylar cereyan ederken seferlere katılanların taşkın hayal güçleri ile gerçeklerle örtüşmeyen bambaşka bir tarih yaratıldı. II. Urban ve Boemondo'nun şöhretleri doğrudan Tanrı'nın teşviki ve yönlendirmesiyle hareket ettikleri kabul edilen Keşiş Peter ve Bouillonlu Gottfried'e aktarıldı. Seferin tüm ayrıntıları bu düşünce ile yeniden şekillendirildi ve her şeye bol miktarada kutsallık parıltısı ve şövalyelik debdebesi eklendi. Mükemmel ve kutsal bir şekilde kurulan bu krallık elli yıl sonra Türklerin tehdidiyle ivegen bir şekilde yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya kalınca yeni ve aynı derecede kutsal olan bir umuda, bir saptırmaya bel bağlandı. Psikopos Freisingli Otto vakayinamesinde muhtemelen aralarında birkaç Hıristiyan misyoner olan ve Türkleri bir süre Doğu'dan tehdit eden bir Tunguz-Çin kabilesinin ayaklandığına ilişkin söylentilere dayanarak üç kutsal kralın ahfadından ve bu kabilenin hâkimiyeti altında olan ülkeleri yöneten Papaz Yahya'nın atalarının örneğini takip ederek Kudüs'e bir sefer yapmaya karar verdiğini yazdı. Güya Papaz Yahya Türkleri yenmiş, Dicle Nehri'ne kadar gelmiş, burada nehri geçmek için birkaç yıl beklemiş, ancak bu

gerçekleşmeyince geriye dönmüştü. Bir müddet sonra ortalıkta bu savaşçı papazın Avrupalı krallara gönderdiği ve ülkesinin mükemmelliğini Sinbad'ın masallarındaki gibi anlattığı mektuplar dolaşmaya başladı. Bu anlatılanlara yaygın olarak inanıldı ve Papa III. Alexander Papaz Yahya'ya özel bir elçi gönderdi. Elbette bu elçinin raporu asla yayımlanmadı. Bu tür olaylar sık sık tekrar ediyor, insanların efsanelere aç bakışlarının yöneldiği tarihi vakalarda veya uzak yerlerdeki olaylarda yoğunlaşıyordu. Franklar Troyalıların, Britanyalılar despotların düşmanı Brütüs'ün torunları oluyordu. Danimarkalılar Odin soyundan gelen ve dünya hâkimiyetini Romalılar ile paylaşan krallara sahip oluyorlardı. Libussa Bohemya'da doğaüstü kabiliyetleriyle Frank krallığıyla çok uzun bir süre başa baş rekabet eden büyük bir krallık kuruyordu. Ostrogot Theodorik, Nibelungen efsanesinde yarı şeytani bir kahraman oluyor, Karl Martell ölümünden sonra Lipari adalarını volkan ateşiyle yakıyordu. Büyük Alman Kralı Karl, Kudüs'e bir sefer düzenliyor ve kutsal toprakları fethediyordu. Alman Kralı I. Heimrich bir kuş ordusu tarafından tahta oturtuluyor ve Saksonya prensliğini papaya hediye ediyordu. İspanya'da gaddar ve sadakatsiz bir paralı asker El Cid Campeador namıyla parlak bir üne kavuşuyordu. Bütün bunlara kilise tarafından ortaya atılan bir yığın dini efsane, uydurulmuş veya tahrif edilmiş çok sayıdaki belge, bir dizi eski Germen Tanrı ve kahramanlık efsanelerinden geriye kalan artıklar ve Eskiçağ'dan kalan rengârek bir şekilde karıştırılmış ve biçimlendirilmiş hatıralar eklenmelidir. Unutulmamalıdır ki birçok nesil içerisinde bu hayal mahsulü şeylere sadece iki, üç belki de on araştırmacı karşı çıkmış bunların çağdaşlarından veya sonra gelen milyonlarca kişinden ise ne bir kuşku ve ne de bir eleştiri gelmiştir. Tüm bunlar göz önüne alındığında o dönemdeki insanların bizimkinden apayrı bir dünyada yaşadıkları kavranır. Onların tarih ufukları bizimkinden Batlamyus uzaybiliminin Kopernik uzaybiliminden olduğu kadar farklıdır.

Bu aldatmacaların ne kadar geniş kapsamlı olduğu ve etkilerinin ne kadar uzun süre devam ettiği düşünüldüğünde bir defa hayatiyet bulmuş olan tarih eleştirisinin bunları ortadan kaldırmak için neden yüzyıllara ihtiyaç duyduğu anlaşılır. Bu aldatmacaların günümüzde de hâlâ yaygın şekilde kabul gördüğü hatırlanırsa bunların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan eğilimlerin insan tabiatında ne kadar derin kök salmış olduğu ve eleştiri ilkelerini kuramsal olarak kabul etmek ile onları uygulamak arasında ne kadar fark olduğu anlaşılır. Eğer tüm bilimsel birikimimizin uçup gitmesini

istemiyorsak bu ilkeler istisnasız her yerde ve titizlikle uygulanmalıdır. Doğa bilimlerinin tüm şubelerinde eleştirel bir kanıta dayanmayan, nesnelerin meşru bağlamına uymayan hiçbir önermenin kabul edilemeyeceği anlayışı çoktan yerleşti. Doğa bilimleri insan hayatının başka alanlarında farklı kural ve uygulamaların geçerli olup olmadığına karışmıyor. Ancak kendi sahalarında bahsettiğimiz düzenlerini taviz vermeksizin koruyorlar. Zira biliyorlar ki meşru kurallara dayanmayan ve meşru kurallara götürmeyen şeyler bilimin tabiatına aykırıdır. Artık aynı ilkeler tarih araştırmalarının ruhuna da hâkimdir. Tarih alanındaki tutumların daha az kusursuz olmasının nedeni ise daha önce de belirtiğimiz gibi burada fiziğe nazaran insan gönlünün eğilimlerinin ve insan uygulamalarının daha etkin olmasıdır. Ama bilim temayül ve arzuları değil hakikatleri soruşturur.

Bilimsel alanın sınırları bu ilkelerin ulaştığı sınırlar kadardır. Bu ilkeler dahilinde güvenilir, nesnel bilgi elde etme imkânı vardır. Bu alanın dışında ise öznel hayal gücünün oyunu başlar. Elbette hayal gücünü küçümsemek istemiyoruz. Zira o halklara yalan ve kıymetsiz uydurmaların yanında aynı zamanda deruni şiir kazandırır ve insanların en ulvi duygularıyla, dini ve milli heyecanlarla meczolur. Fantezinin her yerde varolma hakkı vardır. Sadece bilimde, nesnel hakikatin ve onun yasalarının keşfinde hiçbir yeri yoktur.

Kral III. Frederich bilimsel araştırmalara biri Prusya'da birisi de bu sınır boyunda iki muazzam yuva kazandırdı. Her iki kurumda da başlangıç safhasında tarih biliminin temelleri G. B. Niebuhr tarafından atıldı. Bu yüzyılda başka hiç kimse Niebuhr kadar eleştirel ilkelerin hayata geçirilmesi ve gerçek bilimin gelişmesi için bu derece yaratıcı bir şekilde çalışmadı. Sallustius der ki devletler hangi ruh ile kuruldularsa onun tarafından korunurlar. Üniversitelerimizin gelecek nesillerinin de kuruluştaki bu ruhu hatırlamalarını temenni ederim.

Almancadan çeviren: Mehmet Cebeci

Dünya Gösterisinde Massedilmek: Hegel'in Romantik Tarihyazımına Yönelik Eleştirisi*

PAUL REDDING

Dünya Tarihi Üzerine Dersler'in "Giriş" bölümünün birkaç yerinde Hegel tarihten bir "tiyatro" olarak bahseder.[1] Böyle bir analoji yeterince doğaldır. Collingwood da benzer şekilde tarihçinin görevini romancınınkine benzetmiştir. Tarihçinin kendini *hakikat*e adamış olmasından ileri gelen belirgin farklılığın altında hem tarihçinin hem de romancının "kısmen olayların anlatımına, kısmen durumların tasvirine, saiklerin sergilenmesine ve karakterlerin tahliline dayanan bir resim çizmeyi görev bellemiş olması yatar... Hem roman hem de tarih anlatısı bir anlam ifade etmelidir."[2] Beşeri bilimlerin hepsinin kendine özgü bir idrak tarzı –*Verstehen*–, Dilthey'ın "Sendeki

* Bu makale daha önce "Absorbed in the spectacle of the world: Hegel's criticism of romantic historiography", *CLIO (A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History)*, 16/4, 1987: 297-315 künyesi ile yayımlanmıştır.

1 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band 1: Die Vernunft der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Berlin 1970. İngilizcesi *Lectures on the philosophy of world history: introduction: reason in history*, çev. H.B. Nisbet, Cambridge 1975. Bundan böyle "R.H." kısaltmasıyla anılacak. Çeviriyi bazı yerlerde sadeleştirdim ve sadeleştirilen yerlerde Almanca metindeki sayfa numaralarını parantez içinde "G" harfiyle belirttim. Bir tiyatro olarak tarihe yapılan atıflar için 38, 45, 46 ve 126. sayfalara bakılabilir (Hegel hem "*Schauplatz*" hem de "*Theater*" kelimelerini kullanır).

2 R.G. Collingwood, *The idea of history*, Oxford 1961: 245.

Benin tekrar keşfi"[3] olarak tanımladığı bir idrak biçimi olduğunu savlayan geleneksel yorumbilgisel anlayışın ardında tarihin "anlam ifade etmesi" gerektiği fikri yatar. Bu bilimlerin "nesneleri" tıpkı bizim gibi insanlar olduğu için onları bu şekilde *tanımamıza*, yani onlarda kendimizi tanımamıza imkân verecek şekilde sunulmaları gerektiği düşünülür. Tiyatro ve roman, temsillerde kendimizi tanıdığımız bağlamların paradigmatik örnekleri addedilmiştir.

Gelgelelim bazı yerlerde Hegel "yorumbilgisel" yaklaşıma özgü bir tarihyazımı biçimine esaslı bir eleştiri yöneltir. Birbiriyle bağlantılı ama farklı bir dizi eğretilemeyi sık sık kullanır: Tarihyazımı metinlerini resimler, tablolar, portreler ve manzaralarla karşılaştırır. Buradaki vurgu esasen *görsel* sunum tarzı ve bu temsillerin öznesinin *izleyici* olarak konumlanışı üzerindedir. Ne manidardır ki yarım asır sonra Friedrich Nietzsche tarihin "engin gösterisini" "bir noktada sabitlenmeksizin izleyen bir kimseye" dönüşen modern insana sunulacak "bir dünya sergisi hazırlayan" kişiler olarak tanımladığı Alman tarihçileri benzer tabirlerle eleştirmektedir.[4]

Bu yazıda Hegel'in bu *gösterisel* (*spectacular*) tarihsel temsil biçimlerine ilişkin teşhisi ve eleştirisi üzerinde durmak istiyorum. Özellikle de bu tarih yazımı biçimlerinde etkin olan "tanıma" biçiminin özgüllüğü, bu kültür biçimiyle modern sivil toplumun ortaya çıkışı arasındaki ilişki ve son olarak da Hegel'in sahiden felsefi bir tarihyazımının modern kültürün "izleyici eksenli (*spectatorial*)" tuzaklarını aşabileceğine ilişkin tasavvurunu incelemeyi hedefliyorum.

Bir Kuramsal Zihin Tarzı Olarak Tarihsel Bilgi

Dünya Tarihi Üzerine Dersler'in "Giriş"inin 1822 ve 1828 tarihli ilk taslağında Hegel belli başlı üç tarihyazımı biçimi arasında ayrım yapar: Bunlardan ilk ikisi kabaca tarihyazımı kültürünün kadim ve modern biçimlerine tekabül eder. Herodotos ve Thukydides gibi yazarların "özgün" tarihsel anlatılarında tarihçi "tanık olduğu, deneyimlediği ve yaşadığı" çağdaş edimleri, olayları ve durumları aktarır. Bu olaylar ve durumların tarihçinin kendi topluluğunda ortaya çıkması ve dolayısıyla tarihçinin "bunları şekillendiren tine... ortak olmuş olması" önemlidir (R.H.: 12). İkinci tarihçi tipi olan "düşünümsel"

3 Wilhelm Dilthey, *Selected writings*, ed. & çev. H.P. Rickman, Cambridge 1976: 208.

4 Friedrich Nietzsche, "On the uses and disadvantages of history for life", *Untimely Meditations*, çev. R.J. Hollingdale, Cambridge 1983: 83, 77.

tarihçinin ise faaliyet alanı sınırlı değildir. Bilakis uzak tarihsel dönemlerin olayları hakkında kalem oynatır ve bu durumda tarihçinin kendi topluluğunun ruhuyla (*spirit*) anlatılan toplumun ruhu arasında bir gedik açılabilir (R.H.: 16). Üçüncü tarihyazımı biçimi diğer iki biçimin "alıkonarak aşıldığı" Hegel'in tarih felsefesidir.

Hegel'in tarihsel bilginin doğası üzerine düşüncesini, bu konuda söylediklerini *Ansiklopedi*'nin üçüncü bölümünde genel olarak kuramsal bilgi hakkında söylediklerine bağlayarak açıklığa kavuşturabiliriz.[5] Bir "öznel zihin" tarzı olarak kuramsal bilme uygulaması üç uğrağa ayrıştırılabilir: Sezgi (*Anschauung*), temsil (*Vorstellung*), düşünce (*Denken*). İlk kestirim olarak şunu söyleyebiliriz ki tarihsel metinlerin oluşumu en genelde sezilen olaylardan temsil yetisine uygun temsillerin oluşumuna geçişe tekabül eder.[6]

Temsili düşünme sürecine ilişkin tahlilinde Hegel bu sürecin üç uğrağı olduğunu belirtir: Anımsama, tahayyül ve anı (*Ansiklopedi:* 451-64). Anımsama uğrağından gerçek anı uğrağına geçiş, öznenin sezgi yoluyla edindiği imgeler üzerinde denetim kurmasını gerektirir. Böyle imgeler zihinde ilkin düzensiz bir şekilde istiflenir. Zihin "atıl imgelerin" yer aldığı bir "bilinçaltı maden"dir. Sezgi yoluyla edinilmiş geçmişe dair bu imgeler duyusal bir sunum aracılığıyla ancak edilgen bir şekilde anımsanır: "İçselliğimin madeni veya çukurunda atıl halde duran imgeler üzerinde henüz tam anlamıyla denetim kurmuş değilim... Dolayısıyla bu durumda imgeler ancak *biçimsel* bir şekilde *benimdir* (*Ansiklopedi:* 453 vd.). Zihin, simgesel düzlemde kurguladığı imgelerini tahayyül aracılığıyla *üretmeye* başlar, anı vasfı taşıyan içeriği üzerinde bu şekilde denetim kurar.

Tahayyülün üçüncü evresi olan yaratıcı tahayyülde (*Phantasie*) zihin, istiflediği imgeleri bilhassa dilsel simgeler ve göstergeler aracılığıyla sezilebilir imgeler yaratarak tahlil eder ve nesnelleştirir. Fakat imgeleri nesnel bir temsilde tahlil etmeye dayanan bu süreç şu gerçeğe tabidir: Böyle bir tahlile varan zihnin bizzat kendisi "bir tözü ve kendine ait bir değeri olan; bir çıkar-

5 *Hegel's philosophy of mind: being part three of the encyclopedia of the philosophical sciences*, çev. William Wallace & A.V. Miller, Oxford 1971, madde başlıkları 440-68; bundan böyle "Ansiklopedi" kısaltmasıyla anılacaktır.

6 Hegel özgün tarihçilerden şöyle bahseder: Özgün tarihçiler söz konusu edimlerle olayların yazılı bir kaydını çıkararak vaktiyle salt dışsal olan olayları düşünsel temsil alanına taşırlar. Dolayısıyla bir zamanlar yalnızca varolan şey artık düşünsel bir veçhe kazanır ve zihnin içsel ve dışsal yetilerinin bir temsili haline gelir" (R.H.: 12). Ayrıca: "Özgün tarihçiler tanık oldukları olaylar, edimler ve durumları temsil yetisine uygun bir temsili düşünce çabası haline getirirler" (s. 13).

dan, örtük bir kavramdan veya İdeal ilkeden türeyen somut bir öznelliktir" (*Ansiklopedi:* 456).

Tarihçilere özgü temsillerin kaynağı da aynı temel yapıya dayanmıştır. Sözgelimi özgün tarihçi "geçmişin öznel ve rastlantısal anılara dağılan veya [olsa olsa] hayal meyal anılar olarak muhafaza edilen gerecinden bir bütün oluşturur ve bu bütünü Mnimosini Tapınağı'na koyarak ölümsüzleştirir" (R.H.: 12).

Tarihyazımında geçmişle ilgili imgeler üzerinde kurulan bu denetim temsili düşüncede genellikle olduğu gibi *Phantasie*'nin yapay ve yaratıcı faaliyetinde temellenir. Bu nedenle Hegel özgün tarihçiyi "duygularının sunduğu gereç üzerinde çalışan, bu gereçten duyulara uygun bir şekilde temsil edilmeye elverişli bir nesne yaratan" şairlere benzetir (R.H.: 12). Durum şayet buysa türlü türlü parçalı imgenin birleşik ve somut bir tarihsel temsilde sentezlenmesi bu birleşme sürecinde somut bir öznellik biçiminin ifade edilip nesnel bir temsile kavuşturulmasına dayanır.

Şimdi, tarihçinin kendi kültürüyle ürettiği tarihsel temsilin doğası arasında nasıl bir ilişki olduğunu görebiliyoruz: Tarihsel anlatımı, tarihçinin içinde yaşadığı toplumun tini (*Geist*) şekillendirir zira tarihçinin somut öznelliğini şekillendiren ve bunun neticesinde tarihsel temsilin yapay konfigürasyonunda karşılık bulan şey bu tindir. Özgün tarihçinin durumunda bu tür bir "açıcılığın (*perspectivism*)" nesnelliğe yönelttiği tehdit, anlatının biçimi ve içeriği arasındaki rastlantısal mütekabiliyetle dengelenir. Tasvir edilen faillerle aynı ahlaki dünyaya ait olan özgün tarihçinin anlatı biçimi tarihsel faillerin kendi eylemlerinde karşılık bulan açıyla aynı açıyı, inançları, değerleri ve emelleri ifade eder.

Bütün bunlar özgün tarihin onu düşünümsel tarihten farklılaştıran özgül yönünü oluşturur. Hegel'in bu bağlamda tekrar tekrar kullandığı kelime *"anschaulich"*tir –sezgisel– ve özgün tarih anlatısı birkaç bakımdan "sezgisel"dir: Öncelikle, içeriği kapsayıcı değil tekildir; tek devletin siyasi yaşamındaki tekil olaylarla sınırlıdır, dolayısıyla tarihçi onu doğrudan kavrayabilir. İkincisi, tarihçi bu olaylarda şahsen bulunduğu için anlatı kendine hissiyatta güçlü bir dayanak bulur ve neticede soyut ve yavan değil canlı ve renkli bir anlatı olacaktır. Hegel şöyle der:

> [Özgün tarihçiler tarafından] aktarıldığı haliyle bir ulus veya devletin tarihi bize ilk adımda renkli ve canlı görünür. Bilgili bir tarihçi olmayı de-

> ğil tarihten sadece zevk almayı amaçlayan birisi bu yazarların kitaplarını okumakla yetinebilir (R.H.: 14).[7]

Bu *"anschaulich"* niteliklerinden dolayı özgün tarihin düşünümsel tarihten farklılaşması, tarihsel temsille temsili düşünce arasında kurduğumuz ilk özdeşliği bu noktada biraz ayrıntılandırmamız gerektiğini gösterir. Tarihyazımının bu ilk iki biçimi, temsili düşünce sınıfında *Anschauung* (mütalaa) ile *Vorstellung* (tasavvur) arasındaki ayrımı üretir ve felsefi tarihin kendini gerçek düşünceyle aynı doğrultuya sokmasını sağlar.

Ansiklopedi'de Hegel sezgiyi basit, farklılaşmamış bir hissiyat biçimi, zihinle nesnesi arasında bir birliğin olduğu basit bir durum olarak tanımlar (*Ansiklopedi:* 446). Burada: "Zekâ dışsal gerece gömülür, onunla özdeşleşir, başka bir içeriği yoktur." (*Ansiklopedi:* 450 vd.). Özgün tarih anlatısında tarihçinin olaylara gömüldüğünü, tarihsel faillerin kendi eylemlerinde ifade ettikleri değer, emel, dürtü ve bakış açılarıyla özdeşleştiğini söyleyebiliriz.[8] Bu da tarihçinin faillerin niyet bildirimlerini sahipleneceği ve özgün tarih anlatısının belli başlı siyasi kahramanların "kendi ulusları ve kişilikleriyle ilgili düsturlarını, kendi siyasi konumları, ahlaki ve tinsel doğaları hakkındaki farkındalıklarını, kendi fikirleri ve davranışlarının esasındaki ilkeleri dile getirdikleri" konuşmaların aktarılmasından oluşacaktır (R.H.: 14). Bunun dışında özneyle nesne arasındaki bu birliğe özne*deki* yetilerin belirgin bir şekilde birleşmesi eşlik eder. Bu bağlamda zekâyla hissiyat arasında soyut bir ayrımın olmamasının sebebi budur: Tarihçinin bütün öznelliği tarihsel anlatıda ifade edilir.

Tiyatro eğretilemesini doğal kılan husus, ifade ve tanıma mefhumlarının merkeziliğidir. Tıpkı bir sanat yapıtı gibi tarihyazımına özgü temsil de tahayyül ürünü olan ve yazarın somut öznelliğini dışsal bir temsile kavuşturan yaratıcı bir sentezde meydana gelir. Özgün tarihçinin hitap ettiği kitlenin olayların bağlantı noktalarında ifade bulan ruhu tanıması bundan böyle mümkündür. Zira kitlenin bu esasen dağınık olaylarla ilişkisi şimdi tarihçinin sentezleyici açısından kırılarak yansıtılır. Anlatının yapay bütünlüğü tarihçinin

7 *Anschauung* ve *anschaulich* terimlerinin *görsel* çağrışımları için bkz. Hans-Georg Gadamer, "Intuition and vividness" ("*Anschauung und Anschaulichkeit*"), *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, çev. N. Walker, ed. Robert Bernasconi, Cambridge 1986: 155-170.

8 Ait olduğu topluluğun ruhuyla bütünleşen özgün tarihçi Schiller'in yaptığı ayrımda *naif* şairdir. Hegel hem Herodotos hem de Tükidides'e naifliklerinden *(Naivität)* dolayı hayranlık duymak gerektiğini belirtir: R.H.: 14.

kendi dünya görüşünü ifade ettiği gibi söz konusu dünya görüşü aynı zamanda anlatıda temsil edilen tarihsel faillerin dünya görüşüne tekabül ettiği için bu kültürel biçimin alıcı kitlesi burada kendi ruhsal tözünü tanıyabilir. Müşterek bir ruhsal tözün bir kitle için ifade edildiği ve kitle tarafından tanındığı eylemlerin sanatsal düzlemde gerçekleştirilmiş canlı bir temsili olarak özgün tarih anlatısı tiyatro eğretilemesine davetiye çıkarır. Pekiyi canlılık görüngüsünü doğuran ve "tanımaya" olanak sağlayan biçimle içerik arasındaki bu özdeşlikten yoksun kalan düşünümsel (*reflective*) tarihin durumu nedir?[9] Bu ikinci tarihsel kültür biçiminde tiyatro eğretilemesine ne olur?

Gösteri Olarak Düşünümsel Tarih

Düşünümsel tarihin önemli tarafı kapsayıcılığıdır: Nesnesi "bir bütün olarak geçmiştir" (R.H.: 16). Tarihçinin olaylarla dolaysız bir sezgisel ilişki kurması mümkün olmadığı için tarihyazımı bu durumda ister istemez ikincil bir faaliyettir. Artık sezgilerin yanı sıra rastlantısal ve "canlı" anılar değil birinci dereceden özgün tarihçilerin anlatımları sentezlenir. Bu kapsamlılık, özgün olayların artık kendi tekillikleri içinde değil tarihsel olayların bütünlüğüyle bağlantılı olarak ele alınmasında karşılık bulur. Kendi temsil evresinin tipik bir özelliği olarak zekâ şimdi "nesnenin *tekilliği*yle bağlantılı olduğu ilişkiden kendi içine döner ve nesneyi bir evrensele bağlar" (*Ansiklopedi:* 225 vd.).

Kültürel değişim, düşünümsel tarihçinin özgün olayları güdüleyen ruhla kendi sentezlerini şekillendiren ruh arasında bir yarılmayla başbaşa kalmasına tekabül etmiştir: "Yazar geçmişe kendi ruhuyla yaklaşır ve bu ruh nesnenin ruhunda farklıdır" (R.H.: 16). Toplumsal bilimcinin başka bir kültürdeki olayları anlamlandırma becerisiyle ilgili klasik yorumbilgisel sorun böyle ortaya çıkar.

Hegel dört çeşit düşünümsel tarihten bahseder. Ancak bizi bunlardan ilki ilgilendiriyor. Tarihçi burada özgün tarihçilerin metinlerinin yarattığı etkileri yeniden yaratmaya çalışır. Yani okuyan özneyle tarihsel nesne arasındaki mesafeyi aşmış görünen yazıya özgü hoşnutluk verici şekilde canlı ve temsili özelliği.

Özgün tarihçi anlatısının bu tür canlı, *anschaulich* (sezgisel) özellikleri,

9 Yer sorunundan dolayı burada diğer biçimleri –pragmatik, eleştirel ve "özgülleşmiş" tarih (sanat ve din tarihi gibi) anlatılarını– ele alamıyorum ve "düşünümsel" tarih mefhumunu ilk biçimiyle sınırlandırıyorum. Şimdilik, tarih bilincinin bu dört biçim üzerinden ve "fenomenolojik" bir yoldan diyalektik bir gelişme sürecinden geçtiğini söylemek yeterli. Felsefi tarihin olağan sistemli felsefeye paralel bir fenomenolojik öntartışma içerdiği söylenebilir.

tarihçinin adeta "orada" olmasından veya anlattığı olaylarla kendini büsbütün onlara kaptıracak ölçüde hemhal olmasından ileri gelmiştir. Düşünümsel tarihçi aslında hiçbir şekilde bir görgü şahidi olmasa da okurun olayları gözünde canlandırabilmesi için ilk adımda bu *anschaulich* üslupla yazmayı dener. Hegel'e göre bu çaba başarısızlığa mahkûmdur. Zira tarihçi kendi anlatısının canlı özellikleri ile anlattığı olaylarda ifade bulan ruhsal içerik arasında bir çelişkiyle karşılaşır. Gene de *anschaulich* bir üslupla yazmaya dönük çaba, yeknesak bir üslup tutturur. Çünkü yazar "kendine özgü belirli bir kültüre sahip olan tekil bir bireydir" (R.H.: 16). Ama bu ruh ona temel oluşturan fikirler, ilkeler ve başka şeylerle birlikte tarihsel olaylara yansıtılırsa zamanaşımcılık (*anachronism*) vakaları kaçınılmaz olduğu gibi anlatılan olaylar tutarlılık ve dayanaklarını yitirir. Bu durumda anlatım biçiminde karşılık bulan kavramlarla anlatılan eylemlerde karşılık bulan kavramlar arasında çelişkiler ortaya çıkar. Çok daha geniş bir tarihsel bağlama baktığımızda olayları onlarda bilfiil payı ve çıkarı olan kimselerden farklı görürüz. Dolayısıyla anlatı tutarlılığı ve canlılık düşünümsel tarih anlatısında birbirine ters yönde ilerler.

Tarihçi için bu çelişkinin doğru çözümü *Anschaulichkeit* (sezgisellik) gayesinden vazgeçmek ve düşünümsel dönüşün "yavan" sonuçlarını kabullenmektir.[10] Ama buna rağmen bazı tarihçiler canlılığı koruma çabasında ısrar eder. Hegel burada romantik "Tarih Okulu"nun başlıca kurucu babalarından olan Leopold von Ranke'nin adını zikreder.[11]

Von Rankegil tarihçi kişisel yorumdan uzak durarak ve geçmişin ayrıntılı, sadık ve doğru bir resmini (*Bild*) sunmayı hedefleyerek geçmişle şimdi arasındaki yorumbilgisel gediğin üstesinden gelmeye çalışır. Ama tarihçi bu tür alacalı bulacalı (*bunte*), –"çağın bütün teferruatını özümseyen"– ayrıntılı tablolar (*Ausmalerei*) yapmayı romancı Walter Scott'a bırakmalıdır. Çünkü böyle bir anlatı "bir bütünün, genel bir tasarımın farkına varmaktan aciz kalır" ve onda "çağın başlıca ilgisi açıklığa kavuşturulmak şöyle dursun... karman çorman bir hal alır".[12]

10 "Genel bir bakışa" geçiş (*Übersicht*) gereklidir ama "bunun sonucunda kaçınılmaz olarak *daha yavan* [*trockener*] bir anlatı ortaya çıkar... Böyle bir tarihyazımı ölüdür" (*unlebending*): R.H.: 18.

11 R.H.: 19. Dilthey'ın yorumbilgisel bir *Geisteswissenschaften* tasavvuruyla ilgili klasik savunusu, Hegelci felsefenin öğelerini Ranke'nin örneklediği tarihyazımı pratiğiyle sentezlemeye dönük bir çabadır. Bkz. Wilhelm Dilthey, "The construction of the historical world in the human studies", *Selected Writings*: özellikle 191-195.

12 R.H.: 19 (G.: 15). *Ansiklopedi*'de tarihyazımıyla ilgili bir tartışmada buna benzer bir argüman ileri sürülür (s. 449 vd.). Tarihçinin olgulara sadakat adına kendi benliğini ortadan kaldırması uyumsuz bir karışıma yol açar.

İkinci taslakta (1830) "olaylar ve eylemlerin koca bir resmini [*Gemälde*] ve ulus, devlet ve bireylerin sonsuz çeşitlilik arz eden inişli çıkışlı konfigürasyonlarını [*Gestaltungen*] gördüğümüz" (R.H.: 31 (G.: 34)), bize "ürkütücü bir resim" (*Gemälder*) sunan bir "tutkular gösterisi"ne (*Schauspiel*) tanık olduğumuz (R.H.: 68-69 [G.: 79-80]), geçmişi "kasvetli hisler ve kara kara düşünme gösterisi" (R.H.: 69 [G.: 80]) halinde deneyimlediğimiz bir durum olarak geçmiş deneyiminden bahsederken Hegel'in aklında sanki benzer bir tarih yaklaşımı vardır.

Geçmişle kurulmuş bu "*gösterisel* (*spectacular*)" ilişki biçimini eklemleyen tarihsel araştırma biçimleri *tanıma*nın yapısını dönüştürerek yavanlıktan kaçınmayı başarmışlardır. Temsilde *kendi* ruhsal tözümüzü tanıdığımız için ona ilgi duyuyor olamayız: Bugün bir köpeğin duyarlığını ne kadar paylaşabiliyorsak Eski Yunanlıların (dini uygulamalara yönelik) duyarlığını (*mitempfinden*) ancak o kadar paylaşabiliriz (R.H.: 18 [G.: 14]). Gene de onlarda kendi ilgilerimizi tanımamızı sağlayan bir özdeşleşme biçimine vasıl olabiliriz. Çünkü düşünümsel konum bize eylemin biçimini içerik veya nesnesinden soyutlama imkânı verir.[13] Bu durumda bir eylemin ayırt edilebilir *anlamı* ona yol açan öznel *saik*le özdeşleşir: İnsanların eylemlerini "kendi ihtiyaç, tutku ve çıkarlarının hükmettiği şekliyle, zemin hazırladıkları tavır ve gayelerle, kendi özellikleri ve cevherleriyle" kavrarız (R.H.: 68). Dolayısıyla Yunanlıların dini uygulamalarında kendimizi tanımamızın imkânsızlığına rağmen bu uygulamaların bazı evrensel ama soyut dini ihtiyaç veya arzuları ifade ettiğini düşünümsel düzlemde görebiliriz: "Bu tür hislerin yalnızca nesneleri farklıdır, kendileri tıpatıp aynıdır" (R.H.: 45). Sabit bir evrensel insan özüyle ilgili bu soyut mefhum, düşünümsel düşüncenin başlıca özelliğidir:

> Düşünümsel düşünce farklılıklardan vazgeçmeli ve her koşulda aynı davranışı sergilemesi, aynı şekilde meydana çıkması beklenen müşterek etmeni ayrı bir yere koymalıdır. Ondan en çok sapmış görünen örneklerde bile genel tipi saptamak mümkündür. İnsan doğasını en çarpık haliyle bile teşhis edebiliriz (R.H.: 44).

Böyle bir yorumbilgisel tanıma biçiminde, anlamaya çalıştığımız eylemin

13 "Etken irade enerjisinin öznel veya biçimsel veçhesi tutkudur –gerçek içeriği veya amacıyla alakası yoktur– ve biçimle içerik arasındaki bu ayrım bütün şahsi kanaatler, görüşler ve vicdan için geçerlidir" (R.H.: 73).

içeriğinden soyutlanmamız gerektiği gibi onu anlamamız için bize bir arkaplan sunan kendi eylemlerimizin içeriğinden de soyutlanmamız gerekir. Düşünme pratiğinde kendi bilinçli yaşamlarımızın bir unsurunu öbür unsurlardan ayırabildiğimiz için böyle bir soyutlanmış davranış biçimini teşhis etmemiz mümkündür. Biçimle içeriği ayırarak bizlere kendi öznel yaşamlarımızdan parçaların, tarihin sunduğu gösteride karşılaştığımız bireysel failler çokluğuna dağıldığını gösteren şey bu soyutlama sürecidir. Bu gösteride:

> İnsan zihnini meşgul edebilecek veya ilgilendirebilecek her şey iyi, güzel ve mükemmel olana dair bütün duyumlar etkileşime geçer. Her yerde bizim de olumlayacağımız ve gerçekleştirilmesini isteyeceğimiz amaçların peşine düşmüş başka insanları görür ve onların umutlarıyla korkularını paylaşırız. Bütün bu olaylar ve olumsallıklarda başlıca derdimiz insanların eylemleri ve ıstıraplarıdır. Her şeyde kendimizden unsurlar gördüğümüz için dikkatimiz oradan oraya dağılıp durur. Kimi zaman güzellik, özgürlük ve zenginliklerden etkileniriz kimi zaman da kötülüğe dahi mükemmeliyet katabilen insan enerjisinden (R.H.: 32).

Düşünümsel öz-tanıma pratiğimizin tek odağı öznel tutku ve saikler olduğu için ilgi alanımız tekil ve geçici olanı hiçbir zaman aşamaz: "Her yerde son derece renkli, canlı ve düzensiz bir kitle görürüz [*bunteste Gedränge*]. Bu kitle bizi kendi alanına çeker ve bir öğe sırra kadem bastığında yerini bir başka öğe alır".[14]

Düşünümsel tarihçinin esasen modern bir yaratık olması önemlidir. Modern tarihçinin tanıma sürecinin yapısında vuku bulan özgül değişimi nasıl yorumlamalıyız? Hegel bu epistemolojik değişimi açıklamak için *Anerkennung*'un –*performatif* anlamda "kabul etme" olarak tanıma– toplumsal ilişkilerde oynadığı kurucu role işaret eder. Hegel'e göre *tin* öznelerin birbirini değişik yollardan tanıdıkları pek çok farklı yapıda, öznelerarası düzlemde ortaya çıkar.[15] Modern tarihçinin düşünümsel epistemolojisinin pratik cisimlenişini görmek için bakmamız gereken yer belki de modern sivil toplumda *Anerkennung*'un özgül biçimine açılan alandır.

14 R.H.: 32 (G.: 34). "*Bunt*" sıfatının pırıltılı, neşeli, canlı, düzensiz ve karışık gibi çağrışımları vardır.

15 Hegel'in "*anerkennen*"i edimsel bir fiildir. Zira kendi tanıma pratiğinin başkaları tarafından fark edilmesi için kişinin onu ortaya koyması veya dile getirmesi gerekir. Yapının karşılıklılığı açısından bu, zorunlu bir koşuldur.

Sivil Toplum Alanının Soyut *Anerkennung*'u

Hegel'in özbilincin oluşumunda her öznenin bir başka özneyi tanıdığı veya kabul ettiği öznelerarası bir yapının zorunlu bir koşul olarak varolduğu görüşünü açıkça ortaya koyduğu en bilindik tahlili *Tinin Görüngübilimi*'ndeki efendi-köle diyalektiğidir.[16] *Anerkennung* konusu daha çok erken dönem yazılarında belirgin olsa da bazı yorumcular Hegel'in sonraları geliştirdiği sistematik ruh felsefesinde de bu konunun örtük biçimde mevcut olduğunu düşünmüştür.[17]

Burada Hegel'in düşüncesinin esasında, bilinç mefhumları çerçevesinde ele alınan bu tür bilişsel yetilerin Kant'ın sandığı gibi bireysel öznelerin evrensel özellikleri olmaktan ziyade öznelerarası tikel ilişkiler bağlamında ortaya çıktığı fikri vardır: Kurumsallaşmış, müşterek kabul biçimlerinin dolayımladığı ilişkiler.

Gerçek ve Yöntem'de Hans-Georg Gadamer amaçlı öznelerarasılık yapılarını tasavvur ederken romantik yorumbilgisel *Verstehen* (anlamak) mefhumunu Hegelci *Anerkennung* fikriyle bağlantılandırmıştır.[18] Gadamer'in yaptığı, Hegelci mefhumun kapsamını doğal bir yoldan genişletmektir. Yorumbilgisel *Verstehen* esasen epistemik bir mefhumken *Anerkennung* çok daha büyük ve belirgin bir epistemik boyut içerir: Kabul etmenin ifade ettiği şey tıpkı Dilthey'ın *Verstehen* kavramında olduğu gibi kişinin kendini bir başkasında keşfetmesi, kişinin bir başkasını (olanaklı bir durum olarak) bizzat kendisine dair bir imge olarak kavramasıdır.[19]

Gadamer romantik tarihçinin kendi pratiğinde keşfetmeye çalıştığı *Verstehen*i ötekiyi salt bir şey olarak değil bir insan olarak görmesine rağmen araçsal ve yönlendirmeci (*manipulative*) olmaktan kurtulamayan özgül bir öznelerarası ilişkide temellendirir.[20] Gadamer burada otoriter sosyal hizmet

16 G.W.F. Hegel, *The phenomenology of spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford 1977: 166-196.

17 Krş. R.R. Williams, "Hegel's concept of Geist", *Hegel's concept of Geist*, ed. P.G. Stillman, Albany 1987: 1-20. Hegel'in erken dönem felsefesinde *Anerkennung*un rolü için bkz. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg 1979; H.S. Harris, "The concept of recognition in Hegel's Jena manuscript", *Hegel-Studien*, 20, 1980: 229-248 ve E.L. Jurist, "Recognition and self-knowledge", *Hegel-Studien*, 21, 1986: 143-150.

18 Hans-Georg Gadamer, *Truth and method*, çev. W. Glen-Doepel, Londra 1975: 2. bölüm, 3 (b).

19 *Dünya Tarihi Üzerine Dersler*'in "Giriş"inde Hegel tarihte etkin olan tanıma pratiğinin epistemik anlamından bahsederken *"erkennen"* fiilini sık sık kullanır. Gelgelelim pek tutarlı değildir ve tarihin sunduğu manzarada "doğruluğu kabul edilen [*anerkennen*] amaçların anlaşıldığı ve güdüldüğünü" belirtir: R.H.: 31 (G.: 34).

20 Başkasını deneyimleme ve anlamanın üç biçiminden ilki bağlamında Gadamer başkası bir "şahıs" olarak kabul edildiği halde bu biçimin *ben*in *sen* ile kurduğu sahici bir ilişkiden ziyade düşünümsel bir öz-ilişki haline, yani *ben*in kendiyle kurduğu bir ilişkiye (benmer-

çalışanının müşterisiyle kurduğu ilişkiyi örnek gösterirken böyle bir öznelerarası *Anerkennung*, Hegel'in "*bürgerliche Gesellschaft*" yani sivil toplum olarak adlandırdığı toplumsal etkileşim alanına uygulanmaya genel olarak daha elverişli görünür.

Hegel'in sivil toplum anlayışı Smith ve Ricardo gibi siyasi iktisatçıların eserlerine dayanır. Bu anlayış "ihtiyaçlar ve hukuk sisteminin –insanın ve mülkiyetin güvenliğini sağlayan araçlar– doğurduğu özel ve müşterek çıkarları elde etmek için yapılmış dışsal bir düzenlemenin bir araya getirdiği"[21] bireylerin oluşturduğu bir birliğe tekabül eder. Diğer yandan Hegel kendi kurduğu felsefi sistemin gerekleri uyarınca siyasi iktisat fikirlerini yeniden yorumlar. Kuşkusuz sivil toplum ilişkileri kendi başlarına öznelerarası ilişki modelleri oluşturmaz. "Kendi kendine varlığını sürdüren bireylerden oluşan bir birlik olarak" sivil toplum "bu bireyler tam da varlıklarını böyle sürdürdükleri için soyut bir evrensellik arzeder" ve dolayısıyla toplumsal varoluşun aile ve devlet gibi başka alanlarıyla tezat oluşturur (P.R.: 157). Bu bakımdan sivil toplum öbür birlik türlerinden ancak modern çağda farklılaşmıştır: Toplumsal sözleşme kuramlarında farz edildiği gibi sivil toplum, devletin tarihdışı bir altyapısı olmaktansa tarihsel bir üründür.[22]

Belirgin bir toplumsal etkileşim arenası olarak sivil toplum kendine özgü *Anerkennung* biçimlerince dolayımlanır: Katılımcılar birbirlerini *malikler* olarak tanırlar (*Ansiklopedi:* 490). Kişinin *somut* kimliğini soyutlayan böyle bir tanıma tarzının evrensel bir özelliği vardır: "Bir insan Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan vs. olarak değil yalnızca insan olarak görülür." (P.R.: 209). Fakat buradaki sınırlandırıcı etmen tam da bu soyutluktur. Bir mübadele işleminde başkaları kendi arzularımı tatmin etmek için *onların* ar-

kezcilik *Ichbezogenheit*) tekabül ettiğini ileri sürer. Bu öz-ilişki hali tam da burada kendini dışa vurur. Zira başkasını bu şekilde anlayan kişi onu "öngörür", "alıkoyar" ve tamamen *kendi* bakış açısından kavrar.

21 G.W.F. Hegel, *Philosophy of right*, çev. T.M. Knox, Oxford 1952: 157. Bu eser bundan sonra "P.R." kısaltmasıyla anılacak. Pelczynski sivil toplumu kısaca şöyle tanımlar: "Sivil toplum bireysel ihtiyaçları karşılamak, bireysel hakları korumak için ulus-devletin hukuki ve siyasal çerçevesinde evrimleşen kurallar, kurumlar, aracılıklar, topluluklar, uygulamalar ve tavırların özgülleşmiş ve son derece karmaşık ağıdır. İş, üretim, sözleşme ve mübadele aracılığıyla kendi bencil çıkarlarını kollayan, iktisadi, toplumsal ve kültürel alanda serbest faaliyet yürütmesi için güvenceye alınmış haklardan ahlaki ve hukuki bakımdan yararlanan soyut ve çekirdek bir birey tasavvuruna dayanır" "Nation, civil society and state", *The state and civil society: studies in Hegel's political philosophy*, ed. Z.A. Pelczynski, Cambridge 1984: 263.

22 Merold Westphal'in savunduğu mantıklı delille karşılaştırmak için bkz. "Hegel's radical idealism: family and state as ethical communities", *State and civil society*: 77-92.

zularından istifade ederek satın alabileceğim mülklerin malikleridirler. Bu tanıma tarzı bağlamında ötekiyle kurulan ilişki araçsal bir ilişkidir. Burada "tekil bir insan başka tekil insanlara esasen o derece bağlıdır ki herkes kendini başkaları üzerinden kurar ve tatmin eder" (P.R.: 182). Adam Smith'in belirttiği gibi: "Akşam yemeğimizi soframıza getiren, kasabın, biracının veya fırıncının hayırseverliği değil kendi çıkarlarını gözetmesidir."[23]

Tanıma sürecinin soyutluğu sözgelimi ailevi ilişkilerle tezat oluşturur. Ailevi bir ilişkide, aile fertlerinin her birine esaslı bir kimlik bahşeden birleşik bir bütünün ferdi olarak *belirli* ötekilerle birleşirim: "Bir aile ferdinin düşünce yapısı, aile birliğindeki bireyselliğinin kendisinin mutlak özü olduğuna ve neticede bağımsız bir kişi değil bir aile ferdi olduğuna ilişkin bir özbilinç gerektirir" (P.R.: 158). Siep'in tanıma biçimleri şemasına uyarak ailevi tanıma biçiminin bir üçlü ilişki veya "ben-biz" ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz: Bu ilişkiler örüntüsünden aile adlı *yeni* bir toplumsal kimlik doğar.[24]

Sivil toplumda karşımıza çıkan, mübadele ilişkisinin somutlaştırdığı tanıma biçimi ise bir ikili ilişki veya ben-ben ilişkisidir. Mübadele, bireyleri bir karşılıklı bağımlılıklar sistemine rapteder ama bunu bireylerin kendisini sağlam bir bütünün parçası olarak görmesini sağlayacak şekilde yapmaz. Kişi, sivil toplumun bir *mensubu* değil bir *katılımcı*sıdır: Ne somut bir kimlik edinir ne de bu alandaki somut ötekilerle ilişki kurar.

Tarihsel dünyayı bir tutkular gösterisi olarak gören düşünümsel tarih türünde karşılaştığımız faillerin soyut tanıma biçiminin sivil toplumda etkin olan tanıma biçimine yapısal olarak benzediğini düşünüyorum. "Her şeyde kendimizden unsurlar görmemizi" sağlayan husus, ben-ben eksenli soyut tanıma biçimidir. Zira bu tanıma biçiminde bireyler gerçek kimliklerinde pek de asli olmayan özellikleriyle ayırt edilirler. Piyasa, çeşitli nesnelerin sırf *arzulandıkları* için eşdeğerlik ilişkilerine girmesine izin vererek onları kendi maliklerinin gerçek yaşamlarında sahip oldukları somut önemden soyutlar. Öznel biçim olarak arzu bir kez daha somut içerikten soyutlanmıştır.[25]

23 Adam Smith, *The wealth of nations*, Harmondsworth 1970: 119.

24 L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Krş. Williams, "Hegel's concept of geist": 9-11. Westphal sivil toplumun sözleşmeye tabi ilişkileriyle devlet ve aile etik bütünlüklerini meydana getiren ilişkiler arasındaki farklılığı bu ilişki türlerinden ilkini soyut, olumsal ve bencil addederek tanımlar ("Hegel's radical idealism": 78).

25 Özgün tarihçilerin anlatılarında mevcut olan öznelerarası tanıma ortamı ise sahiden etik veya *sittlich* (moral) bir alandır. Çünkü sivil toplum henüz toplumsal yaşamın ayrı bir alanı olarak farklılaşmamıştır.

Soyut Tanıma ve Benliğin Gösteride Massedilip Dağıtılması

Hegel'e göre tarihyazımı temsili (*theatrical*) bir yapıya sahipti ve 18. yüzyılda ortaya çıkan tiyatro türünü düşünümsel tarihyazımında gördüğümüz ve sivil toplumun *Anerkennung*unda dayanak bulduğunu düşündüğümüz evrenselleşmiş ve özelleşmiş empatik tanıma uygulamasının yapısı için bir paradigma olarak sunmak mümkündür. Tiyatronun tanıma işlevini haiz yapısının açık bir ifadesi Diderot'nun *tragedie domestique et bourgeoise* [*aile içi ve burjuva trajedisi*] kuramı ve uygulamasında ortaya konmuştur. Bu trajik tiyatro biçimi, trajik kahramanları krallar ve prensler gibi yüksek düzey şahsiyetlerle sınırlandırmaya matuf geleneksel uygulamayı aşmıştır. Peter Szondi, Diderot'nun *Entretiens sur le fils naturel*'inde [*Doğa oğlu hakkında konuşma*] *tipik* bir trajik özne olan Racine'in *Iphigénie*'sinden Klitemnistra ile son derece atipik bir trajik özne olan köylü bir kadını örtük biçimde eşitlediğinden bahseder:

> Klitemnistra ve isimsiz köylü kadın Diderot'nun yeni tiyatrosunun kahraman modelleridir. Klitemnistra bir kraliçe olduğunu unutup yalnızca içindeki anneyi, bu haliyle evrensel olan kendi özel ıstırabını dile getirdiği için bu rolü alır. Köylü kadın kendi ıstırabı ona çok daha yüce figürlerin dahi aşamayacağı bir ifadede hakikilik özelliği kattığı için bu rolü alır. Her iki durumda da tercihi güdüleyen evrensel bir insan doğası anlayışıdır; 18. yüzyılın devrimci burjuva ideolojisinde belirleyici bir unsur olan bir anlayış.[26]

Diderot tiyatrosunda empatik tanımanın bu şekilde evrenselleşmesi sahnede ifade edilenlerin öneminin büsbütün şahsileşmesine yol açar. Bu nedenle Diderot şöyle der:

> Sanatçının keşfetmesi gereken husus herhangi birinin benzer bir durumda ne diyeceğidir. İnsanın kendinde dolaysızca farkına varmadan işitmesinin mümkün olmadığı bir şey: Derin kaygılar, büyük tutkular. Bütün büyük konuşmaların, bütün gerçek konuşmaların kaynağı bunlardır.[27]

26 Peter Szondi, "*Tableau* and *coup de théâtre*: on the social psychology of Diderot's bourgeois tragedy", *On textual understanding and other essays*, çev. H. Mendelsohn, Minneapolis 1986: 117.

27 Denis Diderot, *Oeuvres esthétiques*, ed. P. Vernière, Paris 1965: 99 Szondi, *age.:* 117'den.

Ayrıca Diderot'nun bu evrenselleşmiş ve duygusallaşmış empatik tepkiyi elde etmek için kullandığı başlıca teatral araç *tableau* adını verdiği şeydir: Sahnelenen eylem artık *izleyiciler* olarak yorumlanan kitlenin farkına varabileceği etkileyici bir evrensel tutku temsili yaratma çabasıyla tıpkı bir tablodaki gibi dondurulur.[28]

Diderot'nun sabık dostu Jean-Jacques Rousseau yeni ortaya çıkan burjuva tiyatrosunun aynı yapısal ve duygusal özelliklerini bu tiyatro türünün eleştirisi bağlamında Hegel'in düşünümsel tarihyazımının eksikliklerine ilişkin teşhisiyle hemen hemen aynı doğrultuda ele almıştır. "Mösyö d'Alembert'e Mektup"unda Rousseau, Diderot'nun "insan tutkularının bir tablosu [*tableau*] olarak" tiyatro metaforunu kullanır: Sahnede bakışımıza ve empatimize mazhar olan, tutkulu karakterdir.[29] Rousseau bunu *aklın* teatral düzlemde temsil edilemezliğiyle mukayese eder: "Sahnede işe yaramayan tek şey akıldır. Tutkusuz bir insan veya tutkularına daima gem vuran biri kimsenin ilgisini çekmez" (L.D.: 18).

Rousseau tutkuların ahlak eğitimi gayesiyle kullanılabileceği fikrine karşı çıkar. Diderot'yu temsil eden kurmaca muhatabı şunu ileri sürer: "Tutkular ve onlara eşlik eden ıstırabın sadık bir temsili onlardan mümkün mertebe uzak durmak için yeterlidir" (L.D.: 20). Buna karşılık Rousseau şu soruyu yöneltir:

> Tutkulardan doğan ıstırapların imgesi gene tutkulardan doğduğu düşünülen ve yazarların kendi oyunlarını daha zevkli kılmak için sık sık kullanmaya özen gösterdikleri şiddetli haz ve neşe duygularına yol açmaz mı?... Bunları yoketme işlevi taşıyan tek araç akıldır ve dediğim gibi akıl, tiyatroda hiçbir işe yaramaz (L.D.: 21).

28 Szondi, *age*.: 117-119. Diderot'nun teatral *tableau*su ile sanat eleştirisi arasındaki ilişki hakkında Michael Fried'in etkileyici çalışması için bkz. *Absorption and theatricality: painting and beholder in the age of Diderot,* Berkeley 1980: özellikle 95-96. Ayrıca bkz. Jay Caplan, *Framed narratives: Diderot's genealogy of the beholder,* Minneapolis 1985. Burjuva tiyatrosunda daha ziyade *ailevi* bağlamların bir empati aracı olması, bu aracın alımlanışı için gerekli çerçeveyi sivil toplumun *Anerkennung*unun sunduğu yönündeki tezimi zayıflatmaz. Aile tam da doğal ve evrensel bir bağlam olarak sunulduğu ölçüde duygusallaştırılmaya müsaittir. Dolayısıyla sahneye konan *sivil toplum*un aile görüşüdür. Son zamanlarda yapılan pek çok feminist araştırma sivil toplumun ortaya çıkışıyla modern "duygusal aile" arasındaki içsel bağlantılara işaret etmiştir." Örn. bkz. Susan Moller Okin, "Women and making of the sentimental family", *Philosophy and Public Affairs*, 11, 1981: 65-88.

29 Jean-Jacques Rousseau, *Letter to M. D'Alembert on the theatre*, çev. A. Bloom, *Politics and the Arts*, ed. A. Bloom, Ithaca 1960: 188 bundan sonra "L.D."

Galiba Rousseau'nun buradaki derdi şudur: Tutkulu karakterle kurduğumuz yaratıcı özdeşleşme sonucunda yaşadığımız şiddetli haz ve neşe duygularını karakterin sonraki ıstırabının yol açtığı herhangi bir empatik "acı" asla yokedemez. İzlediğimiz temsillerin harekete geçirdiği yaratıcı yaşamımız gerçek yaşamın mantığına sahip değildir: Başka bir insanın sahneye konmuş imgesinde kendini görme ilkesi uyarınca çalışan böyle bir *yaratıcı* mantık herhangi bir gerçeklik ilkesine tabi değildir. Tiyatronun bu yaratıcı duygusal mantığının özgüllüğü acıma duygusu örneğiyle açıklanır.

> Trajedinin korku aracılığıyla acıma duygusuna yol açtığından bahsedildiğini işitiyorum. Evet, öyle. Ama bu acıma duygusu nedir? Onu yaratan yanılsamadan daha uzun ömürlü olmayan gelip geçici ve boş bir duygu. Duyguların kısa süre sonra bastırdığı bir doğal hissiyat kırıntısı, bir iki gözyaşından beslenen ve hiçbir zaman en ufak bir insanlık eylemine vesile olmamış kısır bir acıma duygusu (L.D.: 24).

Teatral acıma duygusu kısırdır. Kendi doğal ürünü olan ahlaki eylemden yoksundur. Bunun sebebi şimdiye dek bahsettiğimiz diğer fenomenlerin ardındaki sebeple aynıdır: Teatral gösteriyi yaratıcı biçimde alımladığımızda zihinsel yaşamımız parçalıdır ve zihinsel içeriğin öğeleri birbiriyle gerçek bağlantılar kuramaz. Mesela acıma durumunda bu duygunun olağan etkileri kendi acımızdan duyduğumuz doğal bir tiksintiden kaynaklanır.[30] Diğer yandan Rousseau tiyatronun yol açtığı gözyaşlarından bahsederken bunların "kendimize dair endişelerin karışımından azade" olduğunu belirtir (L.D.: 25): Bunların acıma duygusunun ve onun sebebiyet verdiği ahlaki eylemin nihai temeli olan kendi güvenliğimizden duyduğumuz korkuyla doğal bir bağı yoktur.

Son zamanlarda bazı yazarlar 18. yüzyılda Batı Avrupa'da sivil toplumun ortaya çıkışıyla ona eşlik eden özel teatral kültür tarzı arasındaki bağlantıya dikkat çekmiştir.[31] Ama böyle bir bağlantı Rousseau'nun yapıtlarında tiyatro eleştirisiyle ilintili olarak zaten mevcuttur. "Bilimler ve Sanat Üzerine Söylev" gibi erken dönem yapıtlarından itibaren Rousseau modern davranış

30 Krş. İnsanın kendini koruma itkisinde mevcut olan manevi hislerin kökeni hakkında Rousseau'nun görüşleri için bkz. *Emile*, çev. B. Foxley, Londra 1963: 173-176.

31 Özellikle bkz. Jean-Christopher Agnew, *Worlds apart: the market and the theater in Anglo-American thought, 1550-1750*, Cambridge 1986.

biçimlerinde görüntüyle gerçekliğin sistematik ayrışması olarak kavradığı şeye ilgi duymuştur: Tıpkı oyuncular gibi modern bireyler de esas benlikleriyle alakasız rolleri başkalarının ilgisini çekmek için sahneye koymuşlardır. "Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev"de modern yaşamın geçirdiği bu teatralleşme, karmaşık iktisadi bağımlılık örüntülerinin ortaya çıkışına bağlanmıştır. Bunların ortaya çıkışından beri: "İnsan... başka insanların kendi yazgısına ilgi duyması, başka insanların çıkarlarının sahiden değilse bile görünürde kendi talihinin yaver gitmesine bağlı olduğunu anlamaları için aralıksız bir mesai harcamıştır." Böyle bir toplumda önemli olan kişinin başka insanların gözünde nasıl göründüğüdür: "İnsanların amacı gerçekte olmadıkları gibi görünmek olmuştur. Olmak ve görünmek bambaşka iki şey haline gelmiştir."[32]

Burjuva tiyatrosunu okuma pratiğinde etkin olan bilişsel ve empati yetilerinin sivil toplum alanında ortaya çıkan öznelerarasılıkta dayanak bulduğunu gördüğümüzde Rousseau'nun bu tiyatro türünün alımlanışında deneyimlenen benliğin parçalanması duyusuna ilişkin teşhisinin ne kadar doğru olduğunu anlarız. Sivil toplumda etkin olan *Anerkennung* diğer etik alanlarında karşılaşılan *Anerkennung* biçimlerinin aksine sağlam bir kimliğin kurucu unsuru değildir. Tiyatronun sunduğu gösterinin içinde massedildiğimizde gündelik yaşamdaki doğal bağlarımız kopar ve kimliklerimizi vareden ilişkilerden soyutlanırız. Rousseau insanın tiyatroya "kendini unutmak ve yabancı nesnelerle hemhal olmak için" gittiğini ileri sürdükten sonra insanlar tiyatroda bir araya geldiklerini düşünseler de gerçekte durumun böyle olmadığını belirtir: "İnsanlar orada soyutlanır. Oraya arkadaşlarını, komşularını, akrabalarını unutmak için giderler" (L.D.: 58, 16-17).

Felsefi Tarih ve Kimliğin Yeniden Oluşumu

Rousseau'nun teatral gösteriye duyduğu antipati mevcut toplumun ideolojik çimentosunu pekiştirmeye yarayan katılımcı kültürel faaliyetleri muhafazakâr bir şekilde olumlamasına yol açmıştır. Hegelci terimlerle ifade edersek *Vorstellung*un altında yatan özne-nesne farklılığından ziyade *Anschauung*un altında yatan özne-nesne kimliğinde dayanak bulan faaliyetler. Elbette Hegel bu tür bir ikili karşıtlığın aşılabileceğini düşünmüştür. Salt sezgide veya temsili idrakta değil düşüncede *(Denken*) dayanak bulan sahi-

32 Jean-Jacques Rousseau, *The social contract and discourses*, çev. G.D.H. Cole, Lonra 1973: 86.

den felsefi bir tarihyazımı aracılığıyla düşünümsel tarih gösterisini alıkoyarak aşmak (*aufgehoben*) mümkündür.

Şimdi Hegel'in yolunun aslında düşünümsel tarihin sorunlarını aşan bir yol olmadığı söylenebilir. Tarihsel bilgiye eklenen "tanımaya matuf" bir boyutun düşünümsel tanıma pratiğinin bireysel ve soyut doğasına yönelik bir *eleştiri*yle birlikte korunması son kertede ilahi bir tasavvur üretmez mi? Bu durumda tarihte insanların değil bizzat *tin*in eylemlerini görürüz. Tarih mistiklerin "ibadethanesi"ne (*Gottesschau*) dönen bir sahne (*Schauplatz*) olur.

Hegel'e göre tarihsel dünyanın dışında veya ondan bağımsız bir izleyici ve aşkın bir yazar olmadığından buna karşı çıkmak mümkündür: "Ruh" *zorunlu olarak* insan topluluğunda somutlaştığı, eyleme geçtiği ve düşündüğü gibi ancak tarihteki gerçek bireylerin eylem, düşünce ve bilinçleri dolayımıyla bilinçlidir. Ama yorumbilgisel tarihyazımının düşünümsel türevlerindeki noksanlar ve bunların çarelerine ilişkin tespitlerinden dolayı Hegel'in sistemini topyekûn aklamak doğru değildir. Hegel'in felsefi tarih anlayışı düşünümsel tarihin sorunlarına sunulmuş akılcı bir çözüm olarak görülebilecek *asgari* bir okumaya imkân tanır.

Şimdi düşünümsel tarih ve sorunlarının ortaya çıktığı bağlamı düşünelim. Öncelikle, tarihyazımının kapsamı tarihçinin kendi toplumunun sınırlarını aştığında ve tarih anlatısına düpedüz farklı kültürler girdiğinde tarihyazımıyla ilgili sorunlar ortaya çıkar. Burada *tin*deki bir değişimin sebep olduğu yorumbilgisel bir sorun söz konusudur. Bu değişim "bir gösteri olarak tarih"le ilgili sorunlara sebebiyet veren düşünümsel hamleyi tetikler. Diğer yandan "ikinci dereceden" düşünümsel tarih diye bir şeyin olması başka kültürlerle ilgili tarihsel anlatımlara dayanır. Tarihte sistematik biçimde farklı kültürler olduğunu, bu kültürlerin kendileriyle ilgili anlatımlarını –"özgün tarihler"– içeren kültürel ürünlerinden hareketle bilebiliriz. Bu kültürel aktarım olgusu hakkında Hegel bu tür ürünlerin alıcıları üzerinde etkili olabileceği varsayımını ortaya atar. Kültürel ürünler kendi toplumsal zeminlerinin doğasıyla bir tür organik ilişki içinde olabilirler ama bu onların *doğrudan doğruya* o zeminden doğdukları anlamına gelmez. Nitekim komşu zeminlerden yapılan doku nakilleri aracılığıyla ortaya çıkmış da olabilirler. Doku nakilleri kuşkusuz uyumlu bir ortam gerektirdiği halde uyumlu ama önemli ölçüde farklı bir ortam kendine nakledilen dokunun yeni ama eskiyle bağlantılı yollardan gelişme-

sini teşvik edebilir. Hegel'in "mutlak ruh"un yüksek kültürü veya kültürel bileşenlerine *yönelik* yaklaşımı budur. Dolayısıyla onun felsefi tarihinde toplumların süreklilik arzetmeyen dizilerine toplumsal sınırlar *üzerinden* aktarılan yüksek kültür ürünlerinin –sanat, din, felsefe– epey *süreklilik* arzeden tarihi seyri eşlik eder.

Yüksek kültürel doku nakli meselesine ilaveten kültürel ürünlerin kendi toplumlarının ruhunu yansıttığı varsayımını gözönüne aldığımızda Hegel'in düşünümsel tarihi aşan bir yol düşündüğünü görmeye başlarız. Onun felsefi pratiği kendi döneminde erişilmiş akılcılığı yansıtır. Ama Hegel'in hem felsefi pratiği hem de yaşadığı dönem, kendi toplumundan tamamen farklı toplumlarda izi sürülebilecek bir tarihi seyri olan kültürel bir geleneğin etkisi altında şekillenmiştir. Bu durumda tanıma pratiği, tarihsel gösterideki bireysel oyuncuların özel saiklerinden çok daha gerçek ve elle tutulur bir şey içerir. Kendi akılcı etkinliğinin toplumsal yaşamın bazı kurumsallaşmış alanlarını zorunlu önkoşullar olarak içerdiğini ve bu alanların kendi toplumu üzerinde etkili olmuş geçmişteki toplumların kültürel ürünlerinde keşfedilebilecek denklemlere dayanan ilkeleri somutlaştırdığını düşünen felsefi tarihçi artık geçmişin bu ürünlerinde "tanınan" şeyin ne olduğuna dair daha gelişmiş bir izah sunabilir. Kendi toplumundaki yüksek kültürün bir temsilcisi olarak geçmişteki toplumların farklı "ruhlarında" kendi etkinliği tarafından somutlaştırılan kendi toplumunun ruhunu tanıyabilir.

Şimdi bu epistemik "tanıma" sürecini *Anerkennung*un eyleminin bir parçası olarak görebiliriz. Kişinin ruhsal bağlantılarını bir dizi farklı toplumda arayan bir tarihyazımı süreci bu kişinin başka toplumlarla olan yakınlığını bir şekilde doğrular. Ayrıca sivil toplum alanında etkin olan soyut tanıma pratiğinin aksine iki tarafı daha büyük bir bütünde birleştirerek her ikisine de bir tür tözsel kimlik bahşeder.

Bu açıdan bakıldığında kişinin belli yaşam biçimleriyle (ve bu yaşam biçimlerinde cisimleşen akıl ve özgürlük gibi ilkelerle) arasındaki kültürel sürekliliğin farkına varması edimsel bir durumdur: Bu durumun temsil ettiği varoluş biçimine uymaya çalışan bir toplumsal yaşam tarzına bağlılık gerektirir. Ama böyle bir yükümlülük kişinin bir sözleşmeyle girdiği yükümlülüğe dayanan iktisadi model çerçevesinde düşünülemez. Kişinin bir sözleşmeyle bağlandığı şey verili arzularına ve fayda-maliyet temelli, araçsal bir düşünce tarzına dayanır. Oysa kişinin belirli bir kimliğe –belirli tarihsel failler veya toplumların örnek teşkil ettiği bir kimlik– bağlandığı durumda eylemi güdü-

leyen saikler "ikinci dereceden" arzular olacaktır: "Birinci dereceden" veya "verili" arzulara sahip bir kimsenin yerini alacak arzular.[33] Bu tür arzular sivil toplumun iktisadi alanında ortaya çıkan arzulara kıyasla kimlik sorunlarına çok daha derinden bağlıdır.

Eğer Charles Taylor'ın tabiriyle "kendini-yorumlayan" hayvanlar olduğumuzu kabul edersek –sahip olduğu kimlik her neyse onu kazanma sürecinin ayrılmaz bir parçası kendini yorumlama pratiği olan hayvanlar– Hegel'in felsefi tarih fikrinin bu mütevazı yorumu kendini yorumlayan ve belirleyen bu tür bir kolektif faaliyetin akılcı bir örneği olarak görülebilir.[34] Hegel'in felsefi tarihi "mutlağın gelişmesinin" ortaya konması bakımından felsefi değildir ama geçmişin "gerçekte olduğu gibi" anlatılmasından da ibaret değildir.

İngilizceden çeviren: Barış Özkul

33 H. Frankfurt, "Freedom of the will and the concept of a person", *Journal of Philosophy*, 67, 1971: 5-20. Charles Taylor, "What is human agency?", *Human agency and language: philosophical papers 1*, Cambridge 1985: 15-44, 34.

34 Charles Taylor, "Self-Interpreting animals", *Human agency and language*: 45-76.

Tarihler Doğru Olabilir mi? Anlatıcılık, Olguculuk ve "Mecazi Dönemeç"*

CHRIS LORENZ

Özet[1]

Hyden White ve Frank Ankersmit tarafından temsil edilen "anlatıcılık" en doğru şekliyle olguculuğa ait iki türün devriği (*inversion*) olarak ele alınabilir. Öncelikle "anlatısal epistemolojiyi" deneyciliğin devriği olarak algılamak mümkündür. Anlatısal epistemolojinin anlatıların bilişsel içerik barındırmayan mecazlar gibi bir işlevi olduğu yönündeki tezi, bilginin "resim görüşü" üzerine inşa edilmiştir. Dahası anlatıyla ilişkilendirilmiş bilişsel olmayan tüm bu hususlar, bilginin ve temsilin resim kuramına tabidir. Bu nedenle White ve Ankersmit'in tarihsel anlatılara atfettikleri epistemolojik özelliklerin çoğu, mezkûr resim kuramının sorunlarını paylaşır.

Makalenin ikinci tezi ise anlatısal açıklama kuramlarının olgusalcı yasal açıklama kuramının devriği olarak değerlendirilebileceği hususudur. Ankersmit'in anlatıcılığı bu bağlamda en kökten olanıdır. Zira bir taraftan nedenselliği tarihsel anlatı anlayışından soyutlarken diğer taraftan kavra-

* Bu makale daha önce "Can histories be true? Narrativism, positivism, and the 'metaphorical turn'", *History and Theory*, 37/3, 1998: 309-329 künyesi ile yayımlanmıştır.

1 Larry Griffin'e (Vanderbilt Üniv.) Jörn Rüsen'e (Bielefeld Üniv.), Axel van den Berg'e (Mcgill Üniv.) 1997 bahar dönemi Berlin'de düzenlenen "Arbeitstelle für Vergleichende Gesellschaftsgeschichte"deki "toplumsal tarih" seminerine katılanlara ve Von Humboldt Araştırma Ödülü adı altında maddi destek sağlayan Von Humboldt Vakfı'na teşekkürler borçluyum.

yışın nedensel ve anlatısal durumları arasında karşıtlık olduğunu varsayar. White'ın anlatıcılığı Ankersmit'in açıklama kuramına göre daha melez bir yapıdadır. Bununla birlikte sınırsız sayıda açıklayıcı yolun yerini alan yasal açıklama kuramının devriği olarak da yorumlanması mümkündür.

White ve Ankersmit anlatıcılığının en çarpıcı özelliği hususen iki bakımdan olguculuğu veri kabul etmeleridir: Tarihsel anlatıların mecazi bir yapıya sahip olduğu ve bu nedenle herhangi bir doğruluk değerinin bulunmadığı. Bu iddiaların tarihçiler arasındaki tartışmaların olgusal nitelikleri ile uzlaştırılabilmesi güçtür. Bahse konu sorunun izi tarihsel anlatılar ve tarih araştırması arasındaki kavramsal bağlantının "mecazi" anlatıcılık içerisindeki yokluğuna kadar götürülebilir.

Giriş

Bu denemedeki amacım "mecazi anlatıcılık" olarak adlandıracağım şeyin karanlıkta kalmış bazı varsayımlarını açığa çıkarmak ve tartışmaktır. Bu amaçla Hayden White ve Frank Ankersmit'in iki farklı tarih felsefesini aynı başlık altında ele alacağım.[2] William Walsh ve Louis Mink gibi diğer birkaç kişinin de öncülüğünde gösterdikleri fikri çabanın bir sonucu olarak tarih felsefesi yakın bir zaman zarfında bilim felsefesi ve toplumsal bilimden ayrılıp sözbilim (*rhetoric*), sanat, edebiyat ve estetik felsefesine doğru kaymaya başlamıştır. Bu hareket geçen birkaç on yılın hâkim görüşüne yani (toplumsal) bilimin olgucu anlayışına bilinçli bir tepki niteliğindedir. Bu makalede mecazi anlatıcılığın hem olguculuğa karşı doğrudan bir saldırı hem de daha önemlisi belirli hususlarda onun tersi olarak (bu yüzden olguculuğun önkoşullarını taşımaya devam ediyor) anlaşılabileceği iddiasında bulunacağım.

2 En önemli eserleri: Hayden White, *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe,* Baltimore 1973; *Tropics of discourse: essays in cultural criticism,* Baltimore 1978; *The content of the form: narrative discourse and historical represention,* Baltimore 1987. F.R. Ankersmit, *Narrative logic: a semantic analysis of the historian's language,* Groningen 1981 ve The Hauge 1983; *Denken over geschiedenis: Een overziht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*, Groningen 1984; *De navel van degeschiedenis: Over interpretatie, representatie en historische realiteit*, Groningen 1990; *History and tropoloji: the rise and fall of methaphor*, Berkeley 1994; *De spiegel van het verleden. Exploraties I: esthetica,* Kampen 1996; *Macht door representatie. Exploraties III. Politieke filosofie,* Kampen 1997; *Aesthetic politics: political philosophy beyond fact and value,* Standford 1998. *Narrative logic*'le ilgili atıflarım 1981 baskısına yapılmıştır. Esas amacım mecazi anlatıcılığın kavramsal yapısını incelemek olduğu için White ve Ankersmit'in konumlarının tarihsel gelişimini gözardı edeceğim ve bunlara gerektiğinde notlar kısmında değineceğim.

White ve Ankersmit'in mecazi anlatıcılığını *bütünüyle* inceleme gayretinde olmayacağım. Dikkat uyandırdığı kadar karmaşıklığa da neden olan iki kavramsal konu üzerinde duracağım.[3] Bunlardan ilki tarihin anlatısal halinin, hikâyeleri oluşturan bireysel söz dizilerinin aksine bu tarihsel hikâyelere uyarlanamayacağını öne süren tezleridir. Onlara göre tarihsel anlatılar bu yüzden "kurgusal" ve/ya "mecazi" olarak nitelendirilir. İkinci konu ise anlatıların kendi kendini açıklayıcı nitelikte olduğuna ve anlatının açıklamasının nedensel açıklamayı barındırmadığına dair tezleridir. Her iki tez de bu konuyla ilgilenen tarihçileri yanıltmakta ve bu yüzden de daha ayrıntılı bir incelemeyi hak etmektedir.

Mecazi anlatıcılığı her iki durumda da *olguculuğa karşıt konumda* incelemek oldukça mantıklıdır. Öncelikle mecazi anlatıcılık küçük harfli o ile olguculuğa –vakıa olguculuğuna, diğer adıyla deneyciliğe– karşıt yönde gelişmiştir. İkincisi büyük harfli O ile Olguculuğa –*yasal açıklama görüşüne*– (*covering-law view of explanatition*) karşı gelişmiştir. Tarihin mecazi felsefesi kasıtlı olarak tahlili felsefe ve olguculuğun temel ilkelerine saldırmıştır. İlk olarak White ve Ankersmit anlatılanın (*narratio*) *yalnızca* bireysel söz dizileri bütünü olduğu varsayımını ve açıklayıcı mantığın da bu bağlamda incelenebileceğini reddeder. Anlatılara gelince tahlili felsefenin bu ilkesi felsefi çöp yığınına atılmış ve yerini özerk anlatı kavramına bırakmıştır. Anlatılan artık bu tür ifadelerden ibaret olsa da betimleyici ifade düzeyini (tekil–varoluşsal) aşan biçimsel özellikleriyle birlikte özerk dilbilimsel bir mevcudiyete bürünmüştür.

White ve Ankersmit anlatının özerkliğini savunmuşlardır. Zira onlara göre anlatı kendi ifade ettiklerine indirgenemez nitelikler taşır. White'a göre

3 White üzerine yapılan tartışmalar için bkz. L. Kramer, "Literature, criticism and imagination: the literary challenge of Hayden White and Dominick LaCapra", *The New Cultural History*, ed. Lynn Hunt, Berkeley 1989: 97-128; Noël Carroll, "Interpretation, history and narrative", *The Monist*, 73, 1990: 134-167; Paul Roth, "Hayden White and the aesthetics of history", *History of the Human Sciences*, 5, 1992: 17-35; Wulf Kansteiner, "Hayden White's critique of the writing of the history", *History and Theory*, 32, 1993: 273-296; John Zammito, "Are we being theoretical yet? The new historicism, the new philosophy of history and 'practising' historians", *Journal of Modern History*, 65, 1993: 783-814; White'ın *Metahistory* yapıtına ilişkin *Storia della Storiografia*'dan iki konu (Geschichte der Geschichtsschreibung) 24, 1993 ve 25, 1994; Paul Ricoeur, "Geschichte und Rhetorik", *Der Sinn des Historischen: Geschichtsphilosophische Debatten*, ed. H. Nagl-Docekal, Frankfurt am Main 1996: 107-126; Richard T. Vann *vd*., "Forum: Hayden White: twenty-five years on", *History and Theory*, 37, 1998: 143-194. Ankersmit için bkz. Hans Kellner, "Narrativity in history: poststructuralism and since", *History and Theory, Beiheft* 26, 1987 (*The representation of historical events*): 18-22; Perez Zagorin, "Historiography and postmodernism: reconsiderations", *History and Theory*, 29, 1990: 263-296 ve "Het Master zonder gezicht. F.R. Ankersmit's filosofie van de geschiedschrijving", *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 97, 1984: 169-194.

anlatıların *kurgusal yapısı* indirgenemez bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla White tarihsel anlatıyı "genişletilmiş mecaz" olarak tanımlar.[4] Ankersmit'e göre aynı türden ifadeler farklı bakış açılarından –nihai olarak farklı yorumlar ve *anlatısal* özlerle (*narrative substances*) (bundan sonra *tarihsel temsiller* olarak adlandırılacaktır[5])– birbirine bağlanabilir. Bu içerikteki önemli anlatısal ileti kurgulama tarzı ve bakış açısının gerçeklik içerisine değil yalnızca anlatının dilbilimsel evreni içine yerleştirilebileceğidir. Geçmiş üzerine edebi ve dilbilimsel yapıyı *dayatan* tarihçidir –geçmişte gerçek olan hiçbir şey ona tekabül etmez.[6] Bunu hatırından çıkaran her kim olursa olsun White'ın meşhur sözü "olgusal temsil kurgularının" mağduru olacaktır.[7]

Hem White hem de Ankersmit *anlatılanların mecazi vasfını* anlatının –öne çıkan– özelliği olarak tanımlar. Bu bağlamda White'ın iddiaları daha

4 White, "The historical text as literary artifact", *Tropics of Discourse*: 91.

5 Karışıklığı önlemek amacıyla en baştan Ankersmit'in temsil kavramının Rorty'nin kavramından önemli ölçüde farklı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Rorty epistemolojideki temsili, bilen bir öznenin zihnindeki nesnelerin *yansımasıyla* tanımlar ve buradan da kendi zıt–temsilcilik görüşünü geliştirir. Fakat Ankersmit Gombrich, Goodman ve Danto'dan etkilenerek temsili yansıtma ile *değil* nesnenin simgesel temsili ile *yer değiştirmesinin* şifrelenmemiş bir şekli olarak tanımlar. Temsil süreci şifrelenir şifrelenmez temsil ilginç olma özelliğini kaybeder ve epistemolojinin alanına girer.
Rorty'nin temsil kavramı yine de sorunludur. Çünkü *bütün* temsiller, *özneleri bilme* temsilidir. Temsil için esas olan yansıtma değil yapının karmaşıklığının tümevarımı ve *aynı zamanda* indirgenmesiyle *yapının muhafaza edilmesidir.* Bkz. T. Mormann, "Ist der Begriff der Repräsentation obsolet?", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 51, 1997: 349–366.

6 White'ın savı hayat ve hikâyelerin farzedilen farklılıklarına dayanır. White'a (ve Mink'e) göre "Hayatlar yaşanır, hikâyelerse anlatılır." Bu isimler bu yüzden hayatlarla ilgili tarihlerin (hikâyelerin) hayatların kendilerinden yapısal olarak farklı olmaları gerektiği ve hikâye biçiminde gerçekçi olarak "suretinin" çıkarılamayacağı sonucuna ulaşmışlardır. Bu çarpıcı görüşün eleştirisi için bkz. Carroll, "Interpretation, history and narrative": 144-145. Ankersmit'in aksine White zaman zaman "anlatının doğruluğu" kavramıyla oynar. Buna karşın White'a göre tarihçi tarafından dayatılan edebi yapılar üzerine yaptığı vurgu gözönüne alındığında doğruluğun, anlatısal doğruluğun tesadüfiliği kuramına göre yorumlanamayacağı açıktır. Anlatısal doğruluğun ne anlama geldiği bu yüzden belirsizdir. "Narrativism in modern literary theory", *The Content of the Form*: 48'de White, tarih yazmanın edebi tahlilinin "edebiyatın doğruluğunun kendisinden daha genel bir soru" yönelttiğini belirtir. "Özellikle tarihsel anlatının edebi yönünü" gözardı etmenin "doğruluk mecazi olarak ne anlatırsa anlatsın" düşüncesini gözardı etmeye yol açtığını iddia eder. Fakat önce 46. sayıda "anlatı biçiminin 'doğruluğu' kendini yalnızca dolaylı olarak ortaya çıkarır, yani *allegoresis* yoluyla. Bir dizi olayın temsilinde başka ne bulunabilir? Örneğin facia, güldürü ya da maskaralık mı?" "'Figuring the nature of the times deceased': literary theory and historical writing", *The Future of Literary Theory*, ed. R. Cohen, New York ve Londra 1989'da da aynı muğlaklık devam etmektedir: "Hikâyeler anlatılır ya da yazılır, bulunmaz. 'Doğru' hikâye kavramına gelince bu şüphesiz ki *terimler*deki bir tezatlıktır. Bütün hikâyeler kurgudur. Bu elbette ki onların sadece hikâyelerin mecazi anlamda ve söz sanatının doğru olabileceği ölçüde doğru olabildikleri anlamına gelir. Bu yeterince doğru mudur?" Bkz. Carroll, "Interpretation, history and narrative": 135-136.

7 White, "The fictions of factual representation", *Tropics of Discourse*: 121-134.

güçlüdür: Ona göre anlatılanlar (genişletilmiş haliyle) mecazdır ve mecazi yapıdadır. Ankersmit'e göre ise anlatılanlar bizzat mecazlar gibi işlev görür. Her ikisi de tarihçilerin anlatıları yazarken yaptıkları şeyin aslında mecazların yaptığı gibi bakış açıları yaratmak olduğunu iddia eder. Bu şekilde görüngü keşmekeşinin içinde bir düzen yaratırlar ve (bir bakıma tahlil etmek için) bunu açıklarlar.[8] Dolayısıyla bu teze göre mecazi betimlemeler aynı zamanda bu şekilde betimlenen görüngülerin açıklamalarını kapsar ve bu yüzden de anlatılar *kendi kendini açıklayıcı* olur.[9] Her ikisi de bu durumun tarihçi tarafından gerçek görüngüler üzerine dayatılmış bir yapı olduğu ve esasında görüngülerde bulunmadığını ya da tümevarımsal muhakeme ve gerçeklere dayalı araştırmayla elde edilemeyeceğini vurgulamaya devam ederler. Tartışmanın bu şekilde seyri –tarihçilerin hikâyelerinin bu tanımları ve "dayatılmış" mecazlar– tarihin modern anlatı felsefesi açısından önemlidir.

II. Olguculuğun Devrik Biçimi Olarak Anlatıcılık (1): "Vakıa Olguculuğunun" Devrik Biçimi Olarak Anlatıcılık

Tarihin anlatısal felsefesindeki *mecazi dönemeç* olguculuğun ilkeleri için doğrudan bir tehdit oluşturmaktadır (küçük o ve büyük O).[10] Bu bölümde tarihin anlatısal felsefesinin vakıa olguculuğuna ya da deneyciliğe karşı saldırısını ele alacağım. Hem White hem de Ankersmit bu tarz olguculuğu "geleneksel" tarihçilerin kanaati olarak tanımlarlar. "Geleneksel" görüşe göre anlatısal bütünlük (*Darstellung*) tarihsel *araştırmanın* (*Forschung*) yançıktısı olarak ifade edilir. Tarihçi ve geçmiş arasındaki ilişki kayıt cihazı ve kaydedilen şeye benzer.[11] Bu yüzden –yine White ve Ankersmit'e göre– "geleneksel"

8 Geçmişin sadece görüngü keşmekeşi olduğu varsayımı mecazi anlatıcılıkta önemli bir konudur. Bu şekilde geçmişin "anlatısallığının" kökten şekilde yapıcı unsuru, makul kılınır. Bu varsayıma yönelik eleştiri ve daha gerçekçi bir yaklaşım için "Historical knowledge and historical reality: a plea for internal realism", *History and Theory*, 33, 1994: 297–327.

9 Ankersmit'in aksine White için mecazi veya kurgusal açıklama anlatı, biçimsel sav ve ideolojik çıkarım yoluyla yapılan tarihsel açıklamanın çeşitlerinden sadece birisidir. Sade olmak adına White'ın bu konudaki iddialarını incelemeyeceğim. Yalnızca kurgulama yoluyla açıklama konusuna odaklanacağım. Krş. *Metahistory*, Giriş.

10 Ankersmit'in felsefesi mecaz açısından White'ınkinden daha düzenlidir. Bkz. Ankersmit, *Narrative logic*, 7. bölüm ("Narrative substances and metaphor"). White'ın görüşleri için bkz. "The historical text as literary artifact": 91: Bir dizi tarihsel olgunun 'bütünsel tutarlılığı' hikâyenin tutarlılığıdır. Fakat bu tutarlılık yalnızca 'olguları' hikâye biçimine uyarlayarak elde edilir. Bize tarihsel anlatıyı genişletilmiş mecaz olarak ele almamızı sağlayan şey işte bu aracı işlevdir.

11 Ankersmit'in bu konu ile ilgili tarihçi ve gramafon iğnesi karşılaştırması için bkz. *De navel van de geschiedenis*: 20-21. White'ın ifadesi için 19. dipnota bakınız.

tarihçiler anlatılarının doğruluğunun yalnızca araştırmalarının doğruluğunun yançıktısı olduğu düşüncesine sahiptirler: Anlatılar temelde kendi örgütsel ilkeleri olmayan oluşumlardır.[12]

Tarihin anlatısal felsefesindeki mecazi dönemece olguculuğun bu çeşidiyle olan karşıtlığı çerçevesinde baktığımızda ilginç bir özellik gözleyebiliriz: White ve Ankersmit tarafından kabul edilen anlatıcılık şekli geleneksel olgucu görüşün *olumsuzlamasını* ya da *tersine çevrilmesini* ifade eder. Dolayısıyla da bu görüşe ait köklü kavramsal yapıyı taşır. Bunu söylerken iki belirgin kavramsal karşıtlıktan söz ediyorum. İlki, her iki durum da Richard Bernstein'in "ya... ya da" mantığına bir diğer deyişle "*kartezyen endişe*" olarak adlandırdığı eleştirel mantığa sahip olmalarıdır. Bu eleştirel düzene göre (temelde dinsel) rastlantısallık ve keşmekeş sağlam bir temellendirme için tek seçenektir. Ya bilgi iddiası katı bir şekilde deneysel veri içinde kurulabilir ya da bilgiye yöneltilen iddialar rastlantısal ve büsbütün hayal ürünüdür. *Kurgunun* (*fantasy*) bu yüzden *temellendirmenin* tek karşıtı ve onun tek seçeneği olduğu varsayılır.[13] Görüldüğü gibi bu düşünce White ve Ankersmit tarafından tarihsel anlatıların bilişsel olmayan durumlarından söz etmek amacıyla kullanılmıştır. Diğer karşıtlık, dilin gerçek ve mecazi anlamda kullanımlarına yöneliktir. Neticede olguculuk dilin bütün betili (*figurative*) ve mecazi kullanımlarını –tarih dahil– bilimden menetmiştir. Zira olguculuk dilin (bize gerçeklikte ilgili bilgi veren) betimleyici, gerçek anlamda ve gönderimsel kullanımının aksine (gerçeklikle ilgili yeterince bilgi vermeyen) mecazi kullanımının "salt sözcükler"den meydana geldiğini varsayar. Dolayısıyla dilin sadece gerçek anlamıyla kullanımı bilişsel, doğru olabilen ya da

12 Bkz. White, "The question of narrative in contemporary historical theory": 27: "Anlatı tarihçisi için tarihsel yöntem, kanıtı olduğu olaylar hakkında anlatılabilecek doğru ve en mantıklı hikâyenin ne olduğunu belirlemek için belge araştırmayı içerir. Bu görüşe göre hayali olayların anlatı kayıtlarının algılanması gibi doğru anlatı kaydı tarihsel 'yöntemin' doğru şekilde uygulanmasının zaruri sonucundan daha az tarihçinin şiirsel yeteneklerinin bir ürünü sayılır. Söylemin biçimi yani anlatı, temsilin içeriğine hiçbir şey katmaz. Daha ziyade o gerçek olayların süreçleri ve yapının bir sahte benzerliğidir (*simulacrum*). Bu temsil, temsil ettiği olaylara benzediği sürece doğru bir kayıt sayılabilir." Vakayiname ve anlatı arasındaki ilişki üzerine White'ın görüşleri için 43. sayıya bakınız: "Tarihsel söylemde anlatı aksi durumda vakayinameden ibaret olacak bir dizi tarihsel olaylar hikâyesine dönüşür." Bu oldukça önemlidir. Fakat "tarih yapma" üzerine düzenli bilimsel incelemeyi yazan ilk tarihçi Johann-Gustav Droysen'in *Historik* isimli yapıtını dikkate almak bu "geleneksel" resme pek fazla uymamaktadır.

13 Bkz. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism*, Oxford 1983: 16-25 özellikle 18: "Ya varlığımız için biraz destek, bilgimiz için de sabit bir temellendirme vardır ya da bizi ahlaki ve fikri keşmekeş ve delilikle çevreleyen karanlığın tesirinden kaçamayış." Şüpheciliğe uyan her şey bu yüzden temellendirmenin tek seçeneğidir.

olamayan şeklinde telakki edilir. Gerçek ve mecazi anlam arasındaki –olguculukta olduğu kabul edilen– bu karşıtlık, devrik şekliyle "mecazi" anlatıcılığın içinde bulunur. Artık betimleyici ifadeler salt bilgi olarak muamele görür. Neredeyse hiçbir akil filozof tarafından dikkate alınmaz ve mecazi dil gerçek nesne konumuna yükseltilir.[14] Böylelikle epistemoloji ve estetik de tarih felsefesinin içine dahil olur: O zamana kadar tahlili tarih felsefesinin vazgeçilmezi olan –epistemoloji– arka plana atılmış ve yerini estetik almıştır.[15] Bu durumun anlatıcılığın "nesnel" deneysel gözlem ve "öznel" değerlendirme arasında olguculuğun doğasında varolan derin bir kavramsal ikilik taşıdığı gerçeğinin bir sonucu olduğunu ele alacağım. Bu karşıtlıklarla meşgul olmak temelciliğin birazdan değineceğim *episteme* ve *doxa* arasında klasik anlamdaki karşıtlığıdır.

Anlatı şeklinde işlediği görülebilen az önce sözünü ettiğimiz "ya... ya da" mantığı mecazi anlatıcılık içinde tahlil edilir: *Ya* geleneksel ve olgucu görüş gibi tarihçinin anlatısı araştırmanın basit bir yançıktısıdır *ya da* araştırmayla pek bir alakası yoktur ve edebi düş gücünün bir ürünüdür. Dil *ya* gerçeklik karşısında –geleneksel olgucu görüş gibi– saydam ve gönderimseldir *ya da* kesif ve öz gönderimseldir (*self–referential*).

14 White'ın dilin mecazi ve gerçek kullanımı arasındaki ilişki ve mecazi anlamı gerçek anlama indirgemenin imkânsız olduğu üzerine serdettiği fikirleri için bkz. "The question of narrative in contemporary historical theory": 48-49. Onu eleştirenlerle en son yaptığı tartışmada ("Literary theory and historical writing": 22-33) White –dilin olgu ve kurgu, gerçek ve mecazi, gönderimsel olan ve olmayan boyutları arasında– mecaz kuramının ana konusu olan bütün kavramsal tezatlıkları göreceleştirir ve onları bir süreç (*continuum*) açısından yeniden yorumlar.
Bununla birlikte mecazi anlatıcılığın ana tezlerinin gerçek ve mecazi arasındaki ve dilin mecazi kullanımının "kurgusallığı" ve gerçek anlamının doğruluğu arasındaki tezatlığa bağlı olduğunu ele alacağım. Çünkü bu tezatlıkların White'ın "ya... ya da" savında olduğu varsayılır. Bir süreç bunu başaramaz. White'ın sonraki yazılarında bu soruna dikkat çeken Kansteiner için bkz. "White's critique of writing history": 286: "White'ın yapısalcı yönteminde daha diyalektik bir unsur yaratma kararı doğrunun konumunun tarihsel metnin kurgusal yapısı ile ilgili olarak yeniden gözden geçirilmesini ima eder. İki düzeyde de bu sert ayrım ortadan kalkarsa önceki köklü epistemolojik izafiliğin temeli çürütülmüş olur. Önerilen süreç, olgusal hatasızlığın kutbuna doğru her şekilde yorumlanabilir. Ön kapıdan giren temsili saydamlığın olasılığı arka kapıdan geri döner."

15 Ankersmit 1980'lerin sonlarında bu sonucu sözcüğün temsilinden açık bir şekilde çıkarmaktadır. Bkz. Ankersmit, *History and tropology*: 102. "Öne sürülen (temsilin söz dağarcığının) tarihçinin oldukça anlamlı bir şekilde bir kişiyi, manzarayı vb. temsil eden bir ressamla karşılaştırılabileceğidir. Görünen o ki bu, tarih felsefesi ve estetik arasında *uzlaşma* için bir taleptir." Ayrıca bkz. (s. 105-106'da) bilimi şifrelenmiş temsili ile özdeşleştirir ve epistemolojiyi bu alana hapseder. Bununla birlikte Ankersmit'e göre tarihsel ve sanatsal temsil "epistemolojiye karşı kayıtsızdır." Epistemolojiyi bilimin alanı içinde tutarak Rorty'nin görüşlerinden uzaklaşır. Bkz. "Van theorie naar verhaal. Richard Rorty over taal en werkelijkheid", *De macht van repsentatie:* 183-218.

Devrikleştirilmenin aynı mantığının White ve Ankersmit'in anlatılarının doğruluk iddiasıyla ilgili görüşlerinde bulunduğu gözlenebilir. Anlatının doğruluğunun tarihsel araştırmanın yançıktısı olduğu görüşünü reddederek bütün doğruluk iddiasını olumsuzlarlar. Bu hareket tarihsel anlatılardaki doğruluk varsayımının tarihin bir sanat biçimi değil bir uğraşı (*discipline*) olduğunu kabul etmemiz halinde önem arzedebileceği için eleştirilmelidir ve buna karşı konulmalıdır.

White ve Ankersmit deneyciliği *devrikleştirirken* aslında onu reddetmek yerine devam ettirmişlerdir. Bu devrikleştirilmiş deneyciliğin mecazi anlatıcılıkta önemli bir işlevi vardır. Çünkü anlatının kurgusallığı üzerindeki yerleşik tezlerin akla yatkınlığı tamamıyla devrikleştirilmiş deneyciliğin deneycilikle olan içkin zıtlığına bağlıdır. Noël Carroll'un ifade ettiği gibi White'ın dayatma, düşsel inşa ve edebi yaratıcılıkla ilgili tüm tanımlamaları *yorumsuz bilgi* olasılığını varsayar –ve bu da deneyciliğin katıksız ve basit olması anlamına gelir. Aynı minvalde anlatıların *qualitate qua* (nitelik olarak) kurgusal olduğuna ilişkin savı –zira geçmişi fotoğraf ve replikalar kadar yansıtmazlar– baştan bilginin deneyci resim kuramı ve doğruluğun deneyci kuramının doğrudan birbiriyle uzlaştığını varsayar.[16] Bu nedenle Carroll dilin niteliksiz bir resim kuramına hapsolan White'ı "gizli deneyci" olarak etiketlemekte son derece haklıdır. Fakat White'ın felsefi inşasındaki deneyciliğin başlıca işlevlerinin tam anlamıyla farkında değildir: Deneycilik olmadan mecazi anlatıcılığın temel ilkeleri için kabul edilebilir savlar bulunamaz.[17]

Benzer bir eleştiri Ankersmit'in mecazi anlatıcılığına getirilebilir. An-

16 Bkz. White, "Historical text as literary artifact": 88: Örneğin "tarihi, bir uçak, gemi, harita ya da bir fotoğrafın maketine benzer bir model olarak düşünmek yanlıştır. Çünkü bu tür bir modelin doğruluğunu aslına bakarak ve çevirinin gerekli kurallarını uygulayarak modelin hangi açıdan aslının özelliklerini yeniden üretmekte başarılı olduğunu görerek karar verebiliriz." Daha fazlası için bkz. "Interpretation in history", *Tropics of Discourse*, 51'de geleneksel tarihçilere ve tarihçilerin tarihsel sürecin biçiminin *yansıtılacağı* imgelerin değişen yapısını oluşturmak için ellerindekini yorumlamak zorunda oldukları fikrine atıfta bulunmaktadır. Ayrıca bkz. "geleneksel" tarihçiler üzerine yazılmış "The question of narrative in contemporary historical theory": 27: Söylemin biçimi ve anlatı, temsilin içeriğine hiçbir katkıda bulunmaz. Daha ziyade içeriğin sahte benzerliği (*simulacrum*) ve gerçek olaylar sürecidir. Bu temsil, temsil ettiği olaylara benzediği ve hatasız bir *taklit* olduğu sürece, tarihsel gerçekliğin bir yerinde yaşanan hikâyenin *benzetmesidir* [italikler bana ait] bu yüzden de doğru bir kayıt olarak düşünülmelidir." Ayrıca bkz. Carroll, "Interpretation, history and narrative": 138-140 ve Bernstein'in metafizik gerçekçiliğin temel eleştirisi diğer adıyla, nesnellik. Bernstein'in bu tip gerçekçiliğin faal bir seçeneği olmadığına dair gözlemi oldukça yerindedir. Bu yüzden bu ölü seçeneğin mecazi anlatıcılıkta hangi işlevi yerine getirdiğini sormalıyız. Bkz. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism*: 12.

17 Carroll, "Interpretation, history and narrative": 147-148. Bana göre Carroll'un White'ın "deneyci kalıntıya" (147) atıfta bulunması doğru değildir.

kersmit de mecaz kuramına felsefi bir boyut ve mantıksallık kazandırmak için kendi konumuna aykırı bir biçimde aynı çarpıcı, modası geçmiş, bilginin deneyci resim kuramını ortaya atar.[18] Aynı zıtlık, anlatılar ve replikalar ya da öncekinin bilişsel durumunu inkâr etmek için ve tarih ve edebiyat arasındaki boşluğa köprü kurmak amacıyla tutulan aynalar arasında da kurulur.[19] Felsefesinde göze çarpan basit gerçekçilik de anlatıların bütünüyle gerçekçi yorumlarını geçersiz kılmak için ortaya atılmıştır.[20]

Deneycilik White ve Ankersmit'in tarihsel araştırma ile ilgili görüşlerinde de ön plana çıkar. Anlatı ve araştırmayı kıyaslayarak anlatı düzeyine ilişkin devrikleştirilmiş bir deneyciliği savundukları için bunun belirgin olması şaşırtıcı değildir**.** White açısından bakıldığında *Metahistory* yapıtının girişinde tarihsel olaylara "parçalar" hikâyelere de bu parçaların "bileşimleri" olarak atıfta bulunurken kendi ıstılahında deneyciliğin izlerine rastlamak mümkündür.[21] Bu içerikteki üslubu önemlidir. Olgulara değil olaylara gönderme yapar. Olayların aksine olguların gerçeğe dayanan anlatımlarla *ifade*

18 Ayrıca Ankersmit sonraki yazılarında tarihsel dilin "kesifliği" (diğer adıyla "şifrelenmemiş temsil") ve "şeffaf olmayan biçimi" arasında zıtlık yaratmak için "bilimsel" dili "saydamlıkla" (diğer adıyla şifrelenmiş temsil) özdeşleştirmeye devam eder. Örneğin bkz. "History and postmodernism" ve "Historical pepresentation", *History and tropology*.

19 Ankersmit, *Narrative logic*: 91-92: "Tarihe bir an için göz atamayız. Sadece bir kitabı diğeriyle karşılaştırabiliriz... Geçmişi olduğu gibi bir ağacı, makineyi ya da manzarayı gördüğümüz gibi göremeyiz. Geçmişi sadece anlatısal yapıların maskesi (bu maskenin arkasında anlatısal yapıya sahip olan hiçbir şey olmamasına rağmen) yoluyla görebiliriz." Ve 19: "Roman, anlatılana en yakın türdür ve her türden roman arasında doğal olarak anlatılana en yakın olan tarihsel romandır."

20 Ankersmit, *Narrative logic*: 83: "[Anlatı gerçekçiliği] anlatılanı geçmişin bir tür *resmi* olarak ele alır: Fotoğraflar, resimler ve bunların –hem ayrıntılı hem de bütün olarak– resmettiği gerçekliğin bir bölümü arasında denetlenebilir bir tekabüliyet vardır. Ayrıca geçmiş ile benzer bir tekabüliyet olduğuna inanılır. Bu 'resim kuramını' destekleyenleri anlatı gerçekçileri olarak adlandıracağım. Öte yandan anlatı gerçekçiliği, resim kuramını reddeder." Şüphesiz, Ankersmit'in izinden giderken Popper bile bilimsel "*idealist*" olarak adlandırılır. Bkz. *Narrative logic*: 97.

21 White, *Metahistory*: 5: İlk olarak tarihsel alanın unsurları, olayların oluşumlarının zamansal sırası içinde ele alınmak için vakayinameye dönüştürülür. Daha sonra art arda gelen olayların belirli bir giriş gelişme ve sonuca sahip olduğu düşünülen 'görüntü' ya da oluşum sürecinin unsurlarına dönüştürülerek hikâye haline getirilir." Benzer şekilde son yazılarından birinde tarihsel olmak için tarihsel söylem içinde işlenmesi gereken geçmiş olaylarla ilgili (arşivsel) "bilgiye" atıfta bulunmaktadır. Bkz. White, "Literary theory and historical writing": 20 ve Kansteiner, "White's critique of the writing of history": 284: "White ikinci düzeyde tarihyazımının kavramsal çerçevesi düzeyinde ortaya koyduğu epistemolojik nedensizliğe zıt duran olgucu dengenin unsurunu, tek bir olay/olgu düzleminde tutar."
White bununla birlikte bu konuda müteredditir. Çünkü daha sonra olguculuk karşıtı Nietzscheci görüşe zaman zaman başvurur. Bkz. "Fictions of factual representation": 127-128: "Nesnenin sonradan taşıyabileceği bir yorum temelinde hiçbir şeyin tek bir betimlemesi yoktur... Görüngünün herhangi bir alanının tüm ana betimlemeleri zaten kendi yapısının yorumlarıdır..."

edilmeleri gerektiği için bu yolla *araştırma düzeyindeki* yorum sorunundan uzak durmuş olur. Bu, yorumu hikâyeleştirme ve kurgusallaştırma olarak tanımlamasından dolayı olguların kurgusal olması gibi ümitleri boşa çıkaran bir sonuçtan kaçabileceği tek yoldur.[22] Bu nedenle White'ın anlatıcılığında araştırma düzeyindeki yorum sorununun "atlanması" tesadüfi olmaktan uzaktır.[23]

Ankersmit için de deneycilik onun tarihsel araştırma görüşünün içine gizlenmiştir. Bilimsel kuramların ve tarihsel anlatıların benzer konumları üzerinde durduktan sonra White ile aynı istasyonda muhtemelen aynı sebeplerden dolayı treni durdurur: "Deneysel olguların kuramsal yığını" tarihi olgulara uymaz... Çünkü "tarihçiler her zaman kuramsal gündelik dil kullanırlar."[24] Böylelikle tarihsel araştırmanın deneyci temsili tarihsel anlatının mecazi temsilinin bilgi feslefi olan diğer yüzünü simgelemeye başlar.

22 White bu görüşünün çelişkili sonucunu zaman zaman kabul etme noktasına gelmiştir. Bkz. H. White, "A rejoinder: a response to Professor Chartier's four questions", *Storia della Storiografia (Geschicte der Geschichtsschreibung)*, 27, 1995: 65: "Hiç kimse gerçek bir olayı, kişiyi, süreci, ilişkiyi ya da herhangi bir şeyi söylemin işlevine kurgusallaştırmadan, yani mecazileştirmeden dönüştüremez. Gerçekliğin söyleme çevrilmesi bir kurgulamadır. Bununla birlikte "Literary theory and historical writing"de White hangi gerekçeyle yaptığı belli olmamasına rağmen olgu ve kurgu arasındaki ayırımı açıkça yokettiğini inkâr eder (s. 35). White artık mecazi incelemesini E.H. Carr'ın *What is history?* başlıklı yapıtından herkesin anlayabileceği epistemolojik görüşle eşleştirme noktasına kadar savunur. Bununla birlikte aynı ölçüde odak artık bu konudaki muğlaklığa ek olarak mecaziliğin kurgusallığından olgusallığına kaymıştır: Eğer 'ham olgular' gibi bir şey yoksa sadece faklı betimlemeler altında salt olaylar varsa o zaman olgusallık olayları olgulara dönüştürmek için kullanılan betimleyici kayıtların kullanıldığı bir durum olarak ortaya çıkar. Gerçek olayların mecazi betimlemeleri farklı bir şekilde daha az 'olgusal' –ya da 'factological' olarak adlandırdığım– değildir. Mecaz kuramı 'olguları' 'olaylarla' karıştırmamamız gerektiğini öne sürer." "1990'da bunu karıştıracak olan kim?" sorusu bana göre yerinde bir sorudur.
"Kurgu" teriminin bu şekilde kullanılmasına ilişkin eleştiri için bkz. Ann Rigney, "Semantic slides: history and the concept of fiction", *History making: the intellectual and social formation of a discipline*, ed. R. Thorstendahl ve I. Veit-Brause, Stockholm 1996: 31-47.

23 White, "Literary theory and historical writing": 20'de "tarihsel söylem geçmişle ilgili eski ve yeni bilgiye sahip olunması bu tür bir söylemin oluşmasının ön şartı olduğundan geçmiş hakkında yeni bilgi vermez. Bilgi özgün bir araştırma yönteminin ürünü olarak algılandığı sürece tarihsel söylemin geçmişle ilgili yeni bilgi sağlayabileceği söylenemez. Tarihsel söylemin ürettiği şey herhangi bir şey hakkındaki bilgi ve tarihçinin telkin ettiği geçmişe ait bilgi yorumlarıdır." S. 21'de açık bir şekilde "tarihsel söylemi yorum olarak tarihsel yorumu da anlatılama olarak" nitelendirir. "Interpretation in history": 58-59'da White şu muğlak ifadesinde "tarihi çalışmada en az iki düzeyde yorum mevcuttur: Birinde tarihçi hikâyeyi olayların ardı ardına sıralanmasından ortaya çıkarır. Diğerinde ise daha köklü bir anlatı tekniği ile anlattığı hikâyeyi kademe kademe belirler –duruma göre güldürü, facia, romans, destansı ya da hiciv"– araştırma düzeyindeki yorum sorunundan kaçınır. Bkz. Alex Callinicos, *Theories and narratives: reflections on the philosophy of history*, Cambridge 1995, s. 76-78.

24 Ankersmit, *Narrative logic*: 230-231.

Mecazi anlatıcılığın meslekten tarihin "geleneksel" tanımlamasını araştırma yöntemlerinin tatbik edilmesi suretiyle yeniden biçimlendirme arzusu ve tarih yazımını ihmal etmesi tarihsel araştırmayı alanın belirleyici özelliği olmaktan tamamen çıkarmıştır.[25]

III. Olguculuğun Devrik Biçimi Olarak Anlatıcılık(2): Yasal Açıklama Görüşünün Devrik Biçimi Olarak Anlatıcılık

Açıklayıcı bakış açısına göre mecazi dönemecin ilk sonucu –anlatılan, barındırdığı bireysel söz dizilerinden bağımsız dilbilimsel bir oluşumdan ibarettir– son derece önemlidir.[26] Bu anlatılanların aynı zamanda kendi ifade ettikleriyle tanımlandıkları şeylerin açıklamalarını taşıdıkları iddiası yasal açıklama modelinden –devrik– bir ayrılmadır. Ankersmit'in bu konudaki savları White'ınkinden daha açık olduğu için ilk olarak onun mantık yürütme çizgisini inceleyeceğim.

Ankersmit'in anlatılarının tıpkı mecazlar gibi *kendi kendini açıklayıcı* (self-explanatory) olduğu iddiası –onun tarafından *anlatısal* özler (*narrative substances*) ya da "Ns"ler olarak adlandırılmaları– tarihsel yorumların özgönderimsel nitelikleri üzerine kuruludur. Bu kısmen çelişkili nitelik –tarih yazımın tarihsel araştırmadan ayrılması– daha önce işaret ettiğim kavramsal stratejiden kaynaklanır. Tarihsel araştırma tercihen geçmiş gerçekliğe atıfta bulunan doğru, tekil, betimleyici ifadeler üretir ve tarihsel anlatılar da o ifadelerin bir araya gelmesiyle oluşur. Ankersmit'e göre daha da önemli olan tarihçinin betimleyici doğru ifadeleri bir anlatı bütünlüğüne ya da Ns'ye göre düzenleme tarzının bir ürünü olan anlatıların bakış açısı işlevidir. Her Ns bu tekil ifadelerin bütünü olarak tanımlanır: Bir ifadeyi değiştirmek farklı bir Ns ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle Ns'nin içerdiği *her* tekil ifade Ns'nin *mantıksal* özelliğidir. Çünkü kendi kimliği için *gereklidir*. Dolayısıyla anlatısal evren mantıksal –bu yüzden gerekli– bir uyumun en üst derecede hüküm sürdüğü Leibniz zerreler (*monad*) evreniyle temelde aynıdır: Ankersmit'e göre anlatılar bakış açıları bakımından birbiriyle çelişmez sadece farklı olabilir. Klasik *Historismus* yanlışlıkla tarihsel gerçekliğe atfe-

25 Ankersmit'in tarihsel araştırma felsefesi ve tarihsel anlatı felsefesinin tamamlayıcılığını belirttiği dikkate alınmalıdır. Fakat bu ikisi arasındaki ilişki konusunda sessiz kalmaktadır. Bkz. Ankersmit, *Narrative logic*: 6-9 ve *History and tropology*: 2-6.

26 Bununla birlikte bkz. Gorman'ın Ankersmit'in metinsel bütünselliği ile ilgili eleştirisi "Philosophical fascination with whole historical texts", Ankersmit'in *History and tropology* eseri üzerine inceleme *History and Theory*, 36, 1997: 406-415.

dilmiştir ve bu yüzden Ankersmit bunun tarihsel anlatılara da atfedilmesi gerektiğini öne sürer.

Ankersmit'n bir sonraki önemli adımı anlatısal –dilbilimsel– evrendeki *mantıksal* gereklilikten yaptığı *açıklayıcı* gereklilik çıkarımıdır: "Böylelikle geçmiş (örn. Ns'ler olmayan), Ns'ler açısından (anlatısal ifadeler açısından) tanımlandığında geçmiş açıklanmıştır diyebiliriz. Çünkü bu tür bir açıklama içeren Ns'ler farklı olamazdı. Açıklanacak olay (explanandum) (örn. bir Ns'nin kapsamına giren), anlatılanın kapsamını (örn. anlatılanda bulunan ifadeleri) tanımlayan şey tarafından açıklanır."[27] "Yasal Açıklama Modeli'nin échec (başarısızlık) nedenini artık biliyoruz: Bir dizi tekil ifade tarihsel bir açıklamada bulunmak için yeterli olabilir."[28]

Deneysel yasalarla birlikte Ankersmit'in anlatıcılığı nedensellik ilkesini kendi açıklayıcı mantığından çıkarıp atar: "Tarihi anlama yetisi *nedensel* ilişkilerin keşfedilmesiyle değil, güçlü ve etkin bir Ns yardımıyla geçmişi *betimleyerek* kazanılır."[29] Olguculuktan "sebep yoksa açıklama da yoktur" düşüncesini savunurken Ankersmit'in anlatıcılığı bunun tam zıddını savunur: Tarihçilerin açıklayıcı eklemleri ne olursa olsun nedensel değildir! (Fakat Ankersmit, Olgusalcılıktaki gibi tarih içinde tek bir açıklayıcı modelin bulunduğunu varsayar). Hume'un etkisi altında iki yüzyıldan daha fazla bir süre kaldıktan sonra anlatı tarihçileri nihayet rahat bir nefes alabilmişlerdir.

White'ın anlatıcılığında Ankersmit'inkinden daha aykırı ve oldukça farklı bir olguculuğun devrik şekliyle karşılaşırız. White'ın açıklama kavramı tekçilci (*monistic*) değil çok katmanlıdır. Ayrıca olguculuk ve Ankersmit'in mantıksal incelemesinin biçimsel katılığını kesinlikle taşımaz. Bir bütün olarak felsefesinin çekirdeğini oluşturan anlatılarla ilgili üç tarz –biçimsel tartışma, ideolojik etki ve kurgulama yoluyla yapılan– açıklamaya herhangi ilave bir tanımlamada bulunmadan *anlatılar(*ın*)da* yer verir. "Belirli anlatısal söylemler içlerinde bir şeylerin niçin vuku bulduğuna ilişkin açıklama barındıran tartışmalar taşırlar.[30] Ama White'a göre bu açıklamalar anla-

27 Ankersmit, *Narrative logic*: 245.

28 *Age.:* 246. White'ın kanuna benzer açıklamaya ilişkin tutumu Ankersmit'inkinden farklıdır çünkü bazı (mekanikçi) tarihçilerin farz edilen kanunlara atıfta bulunarak açıklama yaptıklarını düşünür. Fakat aynı zamanda bir olayı kanun ışığında sınıflandırmanın tarihsel açıklama için zaruri bir şart olduğu olgucu iddiayı reddeder. Bkz. *Metahistory*: 11-22.

29 Ankersmit, *Narrative logic*: 245.

30 White, "The Question of narrative in contemporary historical theory": 43. Bkz. White, *Metahistory*: 7'de anlatıları olaylar bütününün yapıları olarak düşünen "özet (*synoptic*) görüşler" ve tekil olaylar arasındaki ilişkilerle alakalı daha alt düzeydeki görüşler arasında bir ayırım yapar.

tısal uygunluğa (*narrative proper*) değil sadece olayların tarihçi tarafından uygun şekilde "anlatılmadan" önce sahip oldukları düzene, kroniklere aittirler.[31] White bütün görünümlere araştırma safhasındaki bu açıklama düzeyini dahil eder ve bu da neden daha öte bir incelemenin eksik olduğunu açıklayabilir.

Aynı durum White'ın felsefesinde kroniğin düzeyine ait söz konusu açıklamaları ile üç tarzda yapılan anlatısal açıklaması arasında herhangi bir bağlantının olmadığına dair çarpıcı gerçeklik için de geçerlidir. Neticede tarihte ne tür ilişkilerle karşılaşabileceğimize ışık tutarak –şaşırtıcı bir biçimde Collingwoodcu tarzda– incelemesini tarihçinin zihninde yerleşmiş anlatısal ilişkilerle sınırlandırır: "O zaman tarih yalnızca olaylarla ilgili değil aynı zamanda o olaylardan açığa çıkarılabilen bir dizi muhtemel ilişkiyle de ilgilidir. Bununla birlikte bu bir dizi ilişki olayların kendi doğalarında değil yalnızca üzerinde derinlemesine düşünen tarihçinin zihninde var olur."[32] Tıpkı Ankersmit'inki gibi White'ın anlatısı da güçlü bir idealizm etkisine karşı dirençsizdir.[33]

İyi bilindiği üzere dörtlü açıklayıcı stratejilerinin üç parçalı şemalaştırması on iki açıklayıcı karışım (*combination*) meydana getirir. Fakat White tarihteki açıklayıcı usullerin tamamının kendi şeması olduğunu iddia etmediği için bundan daha da fazlası mevcut olabilir.[34] Paul Ricoeur, White'ın

31 White, "The Question of narrative in contemporary historical theory": 45: Fakat buna benzer değerlendirmeler [açıklamalar] yalnızca tarihsel söylemin geleneksel anlamıyla kroniğin o kısmına erişir. Bize anlatının kendi içeriğini değerlendirmenin herhangi bir yolunu söylemez. Callinicos'un vurguladığı gibi White olayların kendilerini tarihçiye anlatılanmadan önce tamamen yapılanmamış keşmekeş biçimde sundukları fikri ve kronik olarak zamansal düzen içinde kendilerini sunmaları arasında gidip gelir. Bkz. Callinicos, *Theories and narratives*: 74-75.

32 White, "Historical text as literary artifact": 94. Krş. Ankersmit, *Narrative logic*: 117 anlatısal özler üzerine: "Ns'ler yalnızca sözcükler düzeyinde işlev görür" ve bu yüzden gönderimsel değildirler.

33 *History and tropology*: 107'de Ankersmit temsilin söz varlığının idealizme karşı gerçekçilik sorununun ötesinde olduğunu iddia eder ve bu sorun sadece epistemolojide ve epistemoloji yoluyla yaratılır. İlk olarak *Narrative logic*'te geliştirilen anlatı idealizmini bu yüzden tamamen reddeder: "Epistemolojinin ölçülemez başarısı tüm bilimler için şart olan aşkın egoda vazgeçilemez bir zemin yaratmaktır. Fakat sınırlılığı bütün bilişsel önceliği aşkın egoya bağlarken hem gerçekliğin kendisini hem de tarih ve sanattaki temsilinin ortadan kalkmasına sebep olmasıdır. Epistemoloji bu nedenle bilimsel bilginin gerçekçi ve idealist yorumu arasında seçim yapmanın tatsız ikilemini ortaya çıkarmıştır. Dahası gerçekliğin aşkın bir egoya indirgenemez tekil bilişsel özne tarafından temsili bilişsel bakış açısına göre şüpheli bir girişim olarak görülmüştür." Dolayısıyla Ankersmit'in mecazi anlatıcılığı idealizme karşı gerçekçi ikiliğinin ötesine yerleştirirken ödediği "bedel" onu epistemolojinin "ötesine" bırakmak olmuştur.

34 Bkz. Carroll, "Interpretation, history and narrative": 141-143.

anlatısının sonunda açıklamanın yasal açıklama modelinin ters çevrilmesinin başka bir yolu olarak yorumlanabilen "mecazi enflasyona" yol açacağını işaret ederek yerinde bir söz söylemiştir. White tarihçilere Gerçek Bilimin İzi'nden nasıl gitmek gerektiğini söylemek yerine bilimsel açıklama ve temellendirmeyle uğraşanlara hepsinin boşuna olduğunu çünkü sonunda elde edecekleri şeyin (arşivsel) "bilgi" karmaşasına dayalı kendiliğinden müteşekkil dilbilimsel yapılar olacağını söyler.[35]

Paul Roth'a baktığımızda White'ın anlatısının açıklama *psikolojisinden* (veya sınıflandırıcı bir şemadan) fazlası olup olmadığına ve herhangi bir açıklama *mantığı* taşıyıp taşımadığına dahi şüpheyle yaklaşmamız olasıdır. Örneğin kurgusallıkla ilgili açıklamasını ele alalım. Zira White bunu fevkalade (*par excellence*) bir tarihsel açıklama olarak düşünür. Bu açıklamayı şöyle izah eder: "Anlatılan *hikâyenin* türünü belirleyerek bir hikâyenin 'anlamını' bulmaya kurgusal açıklama denir." Tarihçi hikâyesini anlatırken bir facianın kurgusal yapısını veriyorsa bunu tek bir yol üzerinden açıklamış olur. Güldürü şeklinde tasarlasaydı başka bir yoldan açıklamış olacaktı. Kurgulama olaylar dizisinin bir hikâyeye dönüştüğü yavaş yavaş tek bir türün hikâyesi olmaya başladığı bir yoldur.[36] White'a göre tarihsel söylemdeki kurgulama "açıklayıcı etkisini" tarihçi tarafından metne verilen anlamın okuyucu tarafından fark edilmesine borçludur.[37] Ancak kültürel anlamda paylaşılan kurgusal yapıların ve mecazların fark edilmesi hangi yolla açıklayıcı olarak düşünülürse düşünülsün ne belirgindir ne de White tarafından böyle olduğu ileri sürülmüştür.[38] Kuşkusuz ki White'ın mecaz ve kurguya ilişkin açıklama hakkındaki görüşlerinin G.R. Elton gibi "geleneksel" tari-

35 Ricoeur, "Geschichte und Rhetorik": 121. Olguculuğun diğer kalıntısı White'ın her tarihsel anlatının tek bir kurgu yapısıyla "açıklandığına" dair tekçilci varsayımında yer alabilir. Bu bağlamda McCullagh'ın karşı çıkışları meşru gibi görünmektedir. Bkz. C. Behan McCullagh, *The Truth of history*, Londra ve New York 1998: 127: Bir bütün olarak Fransız devrimi ve J.F. Kennedy'nin hayatı ne romanstır ne de tam olarak facia. Çünkü bu olayların yorumlanması onları bütün olarak nitelendirmek demektir ve hiçbir kurgu buna uygun değildir.

36 White, *Metahistory*: 7.

37 Bkz. White, "Historical text as literary artifact": 99: "Bana göre yazarla birlikte içinde bulunduğumuz dünyanın izahı olarak muazzam kurguyu tecrübe etmemizle aynı sebepten dolayı tarihin kurgusallaştırılmasını bir açıklama olarak tecrübe ediyoruz. Her ikisinde de rahat bir şekilde yaşamak için bilinçliliğin dünyayı hem inşa ettiği hem de sömürdüğü şekilleri görüyoruz."

38 Bkz. Paul Roth, "How narratives explain", *Social Research*, 56, 1989: 460: "White'ın endişesi mantıksal değil, tiplendirmecidir" ve 461: "White'ın belki de anlatısal açıklamanın Linnaeus'u olarak tanımlandığı bir ismi vardır. Ama tiplendirmesi açıklamacı mantığa ilişkin hiçbir şey ortaya atmaz. Bir hikâye tarzını açıklama yapan şey hakkında White'ın söyleyecek pek bir şeyi yoktur." Ayrıca bkz. Roth, "Narrative explanations": 1-13.

hin bazı önde gelen temsilcileriyle çelişmesinden dolayı bunun da ötesinde kesinlikle bir tartışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Elton, Emmanuel Le Roy Ladurie tarafından yazılan bir kitabın eleştirisinde yazarın "teşbihlerin ve mecazların nesneleri açıklarlarken esasında sadece açıklamadan kaçınıldığını ispatlamış olduklarına inandığını" belirtir. Hiçbir tarihçi Avrupa'nın büyüyen nüfusunu patlayan bir galaksiye ya da bir köyün toplumsal yapısını manyetik bir alana benzettiğinde önemli bir söz söylediğini düşünmemelidir.[39] Bütün bu görünenlere istinaden burada White ile ilgili bir mesele ortaya çıkıyor. Çünkü benzer bir sav kurgulamayla yapılan açıklama için de ileri sürülebilir.

IV. Dilbilimsel İşleyiş Olarak Tarihsel Açıklama

Şu ana kadar mecazi anlatıyı olguculuğun iki katmanlı devrik şeklinin bir sonucu olarak inceledik. Şimdi de her iki şeklin nasıl birbiriyle ilişkili ve anlatısal açıklamanın mantığının ne gibi sonuçları olduğunu ele alacağız. Eğer White ve Ankersmit'in tarihsel araştırma temsillerindeki "gizli deneycilik" tezim doğruysa ve aynı zamanda mecazi açıklama kavramlarının bu "gizli deneycilikle" –dolayısıyla buna bağlı olarak– doğrudan karşıtlık içerisinde geliştiği konusunda yanılmıyorsam o zaman mecazi açıklamanın neden saf bir şekilde dilbilimsel olarak algılandığı ve anlatının mecazi açıklama ve olgusal araştırma arasında hiçbir bağlantı kurmadığı kolaylıkla anlaşılabilir.

White bu bağlamda önemli bir durumu temsil eder. Çünkü yorumu anlatımla ve "kurgusallaştırmayla" bağdaştırdığında sıklıkla ve açık bir biçimde *bilgi ve yorum karşıtlığını* kurar. Bu karşıtlık *episteme* ve *doxa* arasındaki klasik karşıtlıktan türemiş epistemolojinin hermenötikle olan klasik anlamdaki karşıtlığını çağrıştırır. Tom Rockmore'un Gadamer'in hermenötiği bağlamında ifade ettiği üzere bu klasik karşıtlık bilimsel bilişsel işleyişi reddeder ve onu öznel bir kanıyla sınırlandırır. Ayrıca bu karşıtlık akabinde temellendirilmiş "mutlak" bilgi ve bilginin klasik anlamda tanımlanmasını gerektirir.[40] Mecazi anlatıdaki bu belli başlı kavramsal karşıtlık White'ın epistemoloji ve akılcılıktan kopması sonucunu doğurmuştur. White anlatısal yoruma dayalı stratejilerin bilişsel olmadığını *kabul eder*. Farklı anlatısal açıklamalar arasındaki seçim olgusal savlarla *ilişkilendirilemez* ve

39 G.R. Elton, "Review of Le Roy Ladurie, *The Mind and Method of the Historian*", *London Review Books*, 18, 1918: 3, 8.

40 T. Rock-More, "Epistemology as hermeneutics", *The Monist*, 73, 1990: 116.

rasyonel *olamaz*. White'a göre açıklama bu nedenle estetik ve tinsel ölçütler tarafından yönlendirilen tamamıyla dilbilimsel bir işleyiş *olmalıdır*. Aksi halde temsili yeterliliğin epistemolojik sorunu White'ın gündemini tekrar işgal edecektir. Dolayısıyla anlatısının, anlatıya tekabül eden doğruluk haricinde ilave herhangi bir epistemolojik ölçüt taşımaması tesadüf değildir. Eğer olgusal ve anlatısal boyutlar arasında bir ilişki tesis edilmiş olsaydı White'ın anlatısı –en azından özgün biçiminde– ciddi tutarsızlıklarla karşılaşırdı.[41]

Sonuç olarak White'ın anlatısıyla ilgili asıl sorun temellendirme ve onun ayrılmaz eşi şüphecilikle (şüphecilik çünkü nedensizlik güçlü bir temele dayanan bilginin tek yolu olarak karşımıza çıkar) devam eden içkin bir bağdan oluşur.[42] Bu açıdan bakıldığında White'ın yorum kavramının başetmeye çalıştığı yorumun "geleneksel" kavramı ile çarpıcı bir benzerlik göstermesi o kadar tuhaf değildir: Her iki kavramda da deneysel olarak oluşturulmuş bilgi ve yorum birbiriyle tezat oluşturur.[43] Bu hem bilgiyi hem de akılcılığı özellikle bilginin yanılmaz namevcut temellendirimine (doğruluğun resim kuramında olduğu gibi) bağlamanın kaçınılmaz sonucudur (birazdan bahsedeceğim gibi gerçek anlatıların dünyasına girer girmez yine de *yanılabilir*

41 White, *Metahistory*: xii, 4, 20, 26. White ile ilgili bu konuda ortaya çıkan belirsizlikler için makalenin son kısmına ve 14. dipnotta Kansteiner'e bakınız. "Doğruluğun" dışında epistemolojik ölçütlerin mevcut olmaması ile ilgili bkz. Carroll, "Interpretation, history and narrative": 160-161: "Tutarlı bir anlatı için, esasen herhangi bir türün tutarlı tarihsel kaydı için kişi yalnızca doğruyu ifade etmekten daha fazlasını yapmalıdır (aslında tarihsel kayıt yalnızca doğru ifadeleri içerebilir ve kabul edilmezliği sorgulanabilir). Aynı zamanda nesnelliğin birçok standardını da karşılamalıdır." "Diğer bilişsel etkinlikler gibi tarihsel anlatı doğruluğun güvenilir rehberi gibi göründüğü için kabul edilebilir olmasına rağmen doğruluğun standardına indirgenemeyen akılcı standartlar çerçevesinde değerlendirilecektir." White "doğruluk izindeki" nesnel standartların varolma –kapsamlılık gibi– olasılığını gözden kaçırır: "Bu yüzden anlatı tarihçisinin seçtiklerini ve çıkardıklarını değerlendirirken doğruluğun, mecazi doğruluk gibi, bazı özel standartlarını benimsemeye gerek yoktur. Daha ziyade, tarihsel anlatılarla ilgili meselemiz doğruluğun olağan anlamı içinde doğru olduğudur ve kapsamlılık gibi standartlar açısından uygunluklarını değerlendirmemiz doğruluğu belirlerken çözümlenir." Doğruluk ve tarafsızlığının tarihsel bilginin bir ölçütü olarak açıklanması için bkz. McCullagh, *The Truth of history*: 13-62.

42 White'ın "deneycilik" eleştirisi yeni çıkan bir derginin gündemine yerleşmiştir: *Rethinking History* (I, Bahar dönemi 1997). Tarihteki deneyciliği çürütmek popüler bir sanayi haline gelmiştir. Bkz. Alan Munslow, "Editorial", sayı I; Keith Jenkins, "Introduction: on being open about our closures", *The Postmodern History Reader*, ed. Keith Jenkins, Londra ve New York 1997: 1-36; aynı yazar, *On "What is History?": from Carr and Elton to Rorty and White*, Londra ve New York 1995.

43 Krş. White, "Interpretation in history": 55'te yorumun tarihçinin herhangi bir noktadaki geçmiş zaman kayıtlarına dahil olabileceğini düşünen rakiplerini tarih felsefesinde kuramcılar olarak tanımlar ve tarihçilerin kendi kayıtlarının deney temelli yönleri ve yorumlayıcı stratejilere dayanan yönleri arasında ayırım yapması gerektiğini öne sürer.

ve *rekabet eden* bilgi iddialarıyla karşılaşabiliriz –bu bütün olarak anlatılar ve bireysel sözdizileri için de geçerlidir).

Ankersmit, White ile benzer yörüngede hareket eder ve benzer sorunlarla karşı karşıya gelir. O da yorumu estetik içinde eritirken bilgi ve yorum arasında bir karşıtlık tesis eder.[44] Dolayısıyla Ankersmit ve White'ın anlatısı arasında göze çarpan farklılıklara rağmen benzer bir sorunun mevcut olması tesadüfi değildir. İlaveten ona göre Ns'ler tamamıyla dilbilimsel araçlar olduğu için anlatıların açıklama gücü *dilbilimsel* düzeyde kavramsallaştırılır. Bu, *anlatısal* açıklamanın ifade ve gerçeklik arasındaki ilişki olarak *değil, ifadeler arasındaki karşılıklı ilişki* olarak kavramsallaştırılması anlamına gelir.[45] Ayrıca ifadelerin birbiriyle farklı şekillerde ilişkilendirilmesi mümkün olduğu için genellikle aynı gerçeğe dayalı ifadeler kümesinden birçok anlatısal açıklama ortaya çıkarır. Elbette açıklamanın yasal açıklama modeli biçimseldir. Çünkü bu bir savın bilimsel sayılabilecek biçimsel ölçütünü belirler. Bununla birlikte açıklamanın bu biçimsel modelinin *deneysel* tutarlılığı kesindir. Çünkü açıklaması (*explanan*), açıklanacak olayın (*explanandum)* mantıksal olarak çıkarsanabileceği *deneysel* bir yasaya sahiptir (başlangıç koşulunun ifadeleri ile birlikte). Biçimsel model nedensel bir mekanizma yoluyla deneysel gerçekliğin içine deyim yerindeyse (en azından yasal açıklama kuramının içine) sabitlenir.[46] Ankersmit'in anlatısal açıklamasının biçimsel modelinde anlatısal açıklamanın deneysel olarak tutarlı olmasının garantisi yoktur. Çünkü bu modele göre *herhangi* bir betimleyici (doğru) tekil varoluşsal ifadeler takımı aynı zamanda açıklayıcıdır. Ancak bunun neden böyle olduğunu açıklamakta başarısız olmuştur. Neticede çok fazla açıklayıcı ol-

44 8. dipnota bakınız. Hermenötiğin –dolayısıyla yorumun– estetikle olan ilişkisi göz önüne alındığında Ankersmit, Gadamer ile olan mesafeyi kesin bir şekilde açar. Bkz. "Historical representation": 102: "Anlamın iki öğesi vardır: Dünya ve belirli bir bakış açısıyla görülebilen, belirli bir yolla temsil edilebilen içgörü. Bu yüzden [Gadamer] 'estetik hermenötik içinde erimelidir derken' bizim de temsilin ve hermenötiğin hiyerarşik düzeni ile karşıt görüşte olmamız gerekir. Aslına bakılırsa bunun tam tersi doğrudur: Estetik, temsilin felsefesi olarak yorumu önceler ve yorum açıklamasının temelini oluşturur."

45 Ankersmit'in tarihi sadece matematiği dışarıda tutan (biçimsel) ve kuramlarının tutarlılığının sağlamasını yapmak için deneysel yolları dışarıda tutmayan bir doğa bilimiyle karşılaştırması bunu açıklamaktadır. Bkz. "De activiteit van de historicus", *Hermeneutik en cultuur. Interpretatie in de kunst-en cultuurwetenschappen*, ed. F.R. Ankersmit vd., Meppel and Amsterdam 1995: 94-95.

46 Burada yasal açıklama kuramının konumunu ya da tarih uğraşısı ile olan ilişkisini sorgulamaya gerek yoktur. Çünkü tek husus açıklamanın mecazi modeli ile olan ilişkisidir. Yasal açıklama kuramı üzerine tartışmaya genel bir bakış için bkz. W. Salmon, *Four decades of scientific explanation*, Minneapolis 1990. Yasal açıklama kuramı ve tarih arasındaki tartışmalı ilişki için bkz. *Konstruktion der Vergangenheit*, 9. ve 10. bölümler.

mayan doğru betimleyici ifadeler topluluğunu tasavvur etmek zor değildir. Aslına bakılırsa durum çoğu zaman da böyledir. Ns'ler evrenindeki *mantıksal* gereklilikten anlatılar evrenindeki *açıklayıcı* gerekliliğe geçişi bu yüzden *salto mortale*'ye (ölüm atlayışına) dönüşür. Dolayısıyla tarihyazınsal evrenin Ankersmit'in anlatısal evreninin uyumunu sergilememesi şaşırtıcı değildir: Tarihsel anlatılar sadece varsayılan, gerekli ve kendi kendini açıklayıcı mahiyetten yoksun değildir, *farklı* olmanın ötesinde sürekli birbirleriyle çelişirler de. Bu özellik tarihçilerin neden normalde muhtelif olan anlatıları aynı başlık altında *tartışma* ihtiyacı duyduklarını ve anlatıların deneysel anlamda yeterli olduğuyla ilgili soruyu cevaplarken harcadıkları enerjiyi açıklar. Eğer tarihsel anlatılar deneysel olarak ispat edilebilir doğruluk iddialarını değil de yalnızca farklı ve kapalı dilbilimsel evrenleri temsil etseydi, tarihsel tartışmanın *olgusu* anlaşılmaz hale gelirdi. Gerçek anlatılar ve Ns'ler arasındaki ilişki bu yüzden Ankersmit'in anlatısında çözülmemiş bir sorun olarak kalmaktadır.

Bu noktada açıklamaların çoğulluğu tek başına bir sorun teşkil etmese de söz konusu çoğulluk deneysel ölçütler tarafından kısıtlanmadığı için *anlatısal* açıklamaların çoğulluğu White ve Ankersmit'e göre bir sorun teşkil eder. Dolayısıyla bireysel betimleyici söz dizileri doğru olduğu sürece anlatısal evrendeki her şey yolunda gidiyormuş gibi görünür. Yasal açıklama kuramının temellendirici ve tekçi ideallerinin mecazi anlatısallık tarafından terk edilmesi aksi yönde bir sonuç doğurmuştur: Sınırsız çeşitlilikte deneysel olarak karar verilemez anlatısal açıklamaları benimseme ve estetik ölçütü epistemoloji olanın yerine ikame etme.[47] Burada tekrar tersine dönme mantığının vahim işleyişini görüyoruz. Tarihçilerin olgusal kısıtlamalardan kurtulmuş bu dizginsiz "artistik" özgürlüklerinin bir sonucu olarak hem White'ın hem de Ankersmit'in anlatısal açıklayıcı kavramları mecazi anlatısallık ve tarihin usulleri arasında ciddi anlamda gerginliğe neden olan öznellikle leke-

47 Anlatıların değerlendirilmesi ile ilgili ölçütlere ilişkin Ankersmit'in görüşlerinde zamanla önemli değişiklikler olmuştur. *Narrative logic*: 239-261'de bu ölçütün "doğruluk izinde" olan bir ölçüt olduğunu hesaba katmamasına rağmen (çünkü ona göre anlatılar doğru olamazlar) bu çokluktaki anlatıların hangisinin daha uygun olduğuna karar vermek için Popperci epistemoloji ölçütün "kapsamının" uygulanabilirliğini öne sürer. Akabinde –aşağı yukarı 1985– postmodernizme yönelmesi ve "temsilin" söz varlığını benimsemesinden itibaren epistemolojiden estetiğe doğru geçiş yapar. Yeni yayımlanan bir makalede (1996) "De rationaliteit van de geschiedbeoefening", (The rationality of history), Ankersmit, *De spiegel van het verleden*: 59-96'da Ankersmit tarihteki daha yalın ve yenilenmiş bir epistemolojiye dönmüş görünüyor.

lenmiştir.[48] Bu yüzden tarihin mecazi felsefesini tarihsel usullerin yeterli bir incelemesi olarak kabul edemeyiz. Elimizden gelen en iyi şey hatalardan ders çıkarmak ve öznellik eğiliminin nereden kaynaklandığını incelemektir. Bu gözlem beni şu sonuca götürür:

V. Sonuç

Mecazi anlatı felsefesinin öznel eğilimi daha önce tanımladığım olguculuğun iki çeşidinin –vaka olguculuğu ve yasal açıklama modelinin olguculuğu– devriği olarak açıklanabilir. Olguculuğun her iki biçimi de doğa biliminin başat imgesinden geldiği için mecazi anlatıcılık temel özelliklerine on dokuzuncu yüzyıl doğa bilimleri modelinin tersine dönmesi ile sahip olmuştur. Bir bakıma Hume, Comte ve Hempel'in hayaleti tarih felsefesini hâlâ rahatsız etmektedir, fakat olumsuz bir düzlemde. Belirttiğim gibi olguculuğun her iki kanadına yapılan saldırı mecazi anlatıcılığın temel boyutlarını özellikle de kurgusallığa, edebiyat ve tarihin kusurlu paralelliğine doğru yönelimini açıklamaya katkı sağlar. Mecazi anlatıcılık kesin olarak tarihçilerin metinleri ürettiklerini ve tarihin bu yüzden metinsel *yönlerinin* olduğunu (tekrar) keşfettiğinden övgüyü hak etse de tarihi metinsel özellikleriyle birlikte bütünüyle *tanımladığı* için aynı oranda kusurludur (White'ın bu konuda Foucault ve Derrida ile ilgili metinsel eleştirisi gözönüne alındığında tamamen tutarlı olmamasına rağmen).[49] Küçük ama önemli bir gerçek nedeniyle hal böyledir. Yani tarih bütün kurgusal edebiyatın aksine her zaman metnin *dışında* –gerçek geçmiş– bir şeydir. *Tarihsel anlatıların gönderimsel* özellikleri anlatıların geçmişle ilgili inşasının neden *disipliner, özneler-arası denetimler*le ilgili bir eylem olduğunu açıklar. Çünkü nesneleri sözcüklerle eşleştirdiğimiz yöntem özneler-arasıdır. Gönderimin kendisinin açık olmadığı gerçeğinin dilin gönderimsel özelliğine zıt bir delil olduğu düşünülemez. Çünkü gönderim *hiçbir zaman* basit bir bilinen değildir.[50] Eğer bu bir delil olarak kabul edi-

48 Bkz. Kansteiner, "White's critique of the writing of history" White'ın asıl görüşleri üzerine: "Böylelikle White geçmiş olayların gerçekliği ve bunların tarihyazımsal metindeki semantik konumları arasındaki her türlü bağı koparmaya çalışır." Sonra White belli tezatlıklara yol açan bu konumunu değiştirmiştir.

49 Krş. White, "The absurdist moment in contemporary literary theory", *Tropics of discourse*: 261-183. Krş. Kramer, "Literature, criticism and imagination": 97-128.

50 White'ın "Question of narative in contemporary historical theory", 43'teki giriş bölümünde yaptığı anlatıların birincil ve ikincil gönderge arasındaki ayrımı kendiliğinden oluşmuş gönderim sorununu engellemede başarısız bir girişimdir. Birincil gönderim geçmişin kendisinden, ikincil gönderim ise "belirli bir kültürdeki çeşitli hikâye türlerinin kurgu yapılarından oluşur." Asıl sorun anlatılar ve geçmiş arasındaki gönderimsel ilişkidir. Yani birincil ve ikincil gönderim arasındadır.

lirse bireysel söz dizilerinin gönderimde bulunduklarına karşı –bütün deneysel bilimlerde olduğu gibi tarihte de– savunma yapılabilir (White ya da Ankersmit'in bile desteklemediği bir durum).

Aynı şey doğruluk kavramı için de geçerlidir: Bireysel söz dizilerinin doğruluğu –anlatının doğruluğunun aksine– açık ve tartışılmazdır. Bilginin resim kuramının ortaya attığı gibi aynı zamanda desteklenemezdir. Her iki düzeyde de doğruluğun ve yanlışlığın tesis edilmesi hata yapması mümkün özneler-arası konvansiyonlara bağlıdır. Bu yüzden bireysel söz dizileri ve bütün anlatılar arasındaki başkalık *tür* açısından değil *derece* açısından bir farklılık teşkil eder.[51] Fakat daha önce belirtildiği üzere doğruluğun kendisi –White ve Ankersmit'in bilginin resim kuramı üzerine öne sürdüklerinin aksine– *bu tür* bilişsel bir eylem için *belirleyici* değer olmasına rağmen merak uyandırıcı epistemolojik bir ölçüt değildir. Bu *epistem*enin yanlış bir erek olduğunun kanıtlanması dolayısıyla *doxa* ile olan farklılığının bir anlamı kalmadığı ve yanlışlanabilir doğruluk-kuramlarının temellendiriciliğin ve temellendiriciliğin doğruluğa ilişkin resim kuramının yerini aldığı gerçeğinin bir sonucudur. Popper'ın 1934'te *Logik der Forschung* yapıtını yazdığından bu yana epistemoloji, ilgisini dolaysız doğruluk-ölçütlerinden *doğruluğa yöneltilen iddiaların göreceli niteliğini* değerlendirme ölçütlerine bir başka ifadeyle (kuramlar, araştırma programları, paradigmalar ya da anlatılar biçiminde) bilgi iddialarına doğru kaydırmıştır. Bu amaçla –Carroll'un deyimiyle– epistemoloji etki alanı, açıklayıcı güç, kapsamlılık gibi *doğruluk takibi* ölçütlerini geliştirmiştir. Bunlar rakip bilgiye değer biçmek istediğimiz zaman işe yarayan ölçütlerdir. Doğru olmak demek "bilinen gerçekler doğrultusunda ve (henüz) yanılmamış" demek kadar önemsizdir. Fakat bu anlamdaki doğruluk yalnızca bilişsel mahiyet için *gereklidir*, ancak *yeterli* bir koşul değildir.[52] Bu bütün anlatılar ve kuramlar için olduğu kadar bireysel söz dizileri için de geçerlidir.

51 Postmodern sahada sıkça rastlanan geleneksel ve rastlantısal olanın belirlenmesine –herhangi biri bütün doğa bilimlerini rastlantısal olarak nitelendirmediği sürece– her koşulda karşı konulmalıdır. Popper'in 1934'te belirttiği gibi en basit gözlemsel ifadelerin (Protokolya da Basissätze) kabulü bile bilimsel topluluğun verdiği geleneksel kararları gerekli kılar. Bkz. *Criticism and the growth of knowledge*, ed. I. Lakatos ve Musgrave, Cambridge 1970. Özellikle, Thomas Kuhn'un değerlendirmelerine ilişkin doğa bilimlerindeki gelenekselcilik tartışması için bkz. *Structure of scientific revolutions:* 102-116.

52 Bkz. Nelson Goodman, *Ways of worldmaking*, Indianapolis 1978: 18: "Doğruluk ciddi ve sert bir efendi olmak şöyle dursun uysal ve itaatkâr bir hizmetçidir. Kararlı bir şekilde kendini doğruluk arayışına adadığını düşünen biliminsanı kendini kandırır. Amaçsızca yarattığı cüzi doğrularla ilgilenmez. Önemli genellemelerin ve tüm yapıların önermelerinden biraz daha fazlasını elde etmek için gözlemlerin çok yönlü ve istisnai sonuçlarına bakar. Sistemi, basitliği ve kapsamı araştırır ve sonuçlardan tatmin olduğu zaman doğruyu buna uygun hale getirir."

Ne bireysel betimleyici söz dizileri ne de bu söz dizilerinin anlatısal örgütlenmesi düzeyinde gönderimsel ve betimleyici olanı mecazi bakış açısı işleviyle çözümlemek mümkündür. Çünkü gerçekliğin *bütün* dilbilimsel temsilleri aynı zamanda bilinsin bilinmesin gerçeklikteki bakış açılarını oluşturur. Tekil betimleyici olan "1997'de Zaire'deki özgürlük savaşçıları Mobutu'nun yozlaşmış diktatörlüğünü yıkmayı başardılar" ve "1997'de Zaire'deki isyanlar başkan Mobutu'nun yasal hükümetini devirmeyi başarmıştır" ifadelerinden her ikisi de tıpkı bütün anlatılarda olduğu gibi bakış açısı belirtir. Mesele her iki düzeyde de bir bakış açısının *mevcudiyeti* ya da *gaybiyeti* (ya... ya da) değildir– iki durumda da *hiçbir taraftan gelen hiçbir görüş* yoktur. Hem White hem de Ankersmit betimleyici ifadelere ilişkin tekil bakış açılarının tartışılamaz olduğunu, tartışılabilirliğin bütün olarak anlatılar için geçerli bulunduğu görüşünü benimsemişlerdir. Doğruluk kavramının sadece tekil betimleyici ifadelere uyduğu savı doğrudan bu varsayımdan hareket eder. Fakat niçin artık bilindik "ya... ya da" şeması ile hareket etmememiz gerektiği konusundaki herhangi bir savı kanıtlamakta başarısız olurlar. Aynı şekilde ifadeler ve anlatılar arasında farklılıklar olduğu sürece bu farklılıklar *tür*de değil *derece*de mevcut olur.[53]

Tarihsel anlatıların gerçek geçmişe gönderme yaptığı ve bu yüzden de geçmişin bilgisini temsil ettiğini varsaydığımız sürece anlatılardaki doğruluk kavramının karmaşıklığı (ya da bilimsel kuramlar) doğruluğun kendisine karşıt bir sav olarak kullanılamaz. Tarihsel anlatılar, açığa çıkarılması ve tarih felsefesi tarafından yok edilmemesi gereken doğruluk iddialarından oluşur.[54] Bu iddiaların *uygulamada* nasıl meşrulaştırıldığı bizi burada rahatsız etmemesi gereken diğer bir meseledir. Çünkü doğruluğun *anlamı* ve *tesisi* iki ayrı sorun teşkil eder. Bu, anlatılar için olduğu kadar bireysel söz dizileri için de geçerlidir.

"Edebiyat yapmanın" aksine "tarih yapma" kurallarına ilişkin öznelerarası niteliğin ağırlığına aşırı bir önem atfedemeyiz. Zira edebiyat yapma *deneysel* bir uğraş olan tarihin ayırt edici özelliğini oluşturur. Kurgu yazarlarının aksine tarihçiler bir nesneyle ve bu nesnenin *toplum tarafından in-*

53 McCullagh mecazi dilin doğruluk koşullarına ilişkin benzer cümleleri dile getirir. Bkz. *The truth of history*: 62-82.

54 David Cooper'in mecaz ve doğruluk üzerine yorumları bu bağlamda önemlidir. Cooper doğrunun neden bilişsel faaliyetlerimizi yöneten temel değer olduğunu aydınlatmada başarısız olan mecaz ve doğruluk kuramlarını eleştirir. Bkz. "Truth and metaphor", *Knowledge and language*, ed. Ankersmit ve Mooij: 37-49.

celenmesi ve tartışılmasına açık tanımlarıyla ilgilenirler. Böylelikle ellerinde *argümanlarını* destekleyebilecekleri *kanıtları* olur. Çünkü tarihin kamusal olma niteliğinin bir sonucu olarak tarihsel anlatılar kurgusal muadilleri gibi *ortaya atılmaz* aksine sabit deneysel ve mantıksal desteğe ihtiyaç duyar.[55] Bu özellikler sırf anlatıların taşıdığı bireysel söz dizileri ve *bir bütün olarak* hikâyelerinin deneysel ve kavramsal yetersizlikleri yüzünden birbirini eleştiren bütün kurgu yazarlarının aksine tarihçilerin eskiden kalma alışkanlıklarında ortaya çıkar. Örneğin Goldhagen'in *Hitler's Willing Executioners* yapıtı üzerine yapılan son tartışmalarda meselelerden biri onun anlatısındaki bireysel söz dizilerinin doğruluğundan ziyade bakış açısının yeterli olup olmadığıdır. Eski anlatıcı Lionel Gossman'in vurguladığı gibi tarihi özneler arası yapan onun kurala dayanan özelliğidir: "Tarihçiler görünüşe bakılırsa farklı varsayım ve anlatılar arasında karar vermek için ölçütler ve kanıtlama usulleri olduğuna inanırlar." "Yeni tarihyazıcılığı yeni bilim gibi hiçbir bireyin artık tek başına çalıştığını ya da geçmişle olan özel ilişkisinden mutlu olduğunu tasavvur edemeyeceği meslekileşmiş ve düzenlenmiş bir eylemdir. Bu yönüyle neoklasik ya da romantik tarihyazıcılığından ayrılır."[56] (Birçok postmodernistin romantik tarihyazıcılığını bütün tarih yazımının paradigması olarak nitelemesi tesadüf değildir.[57])

Bu (tarihsel anlatının doğruluk iddiasının sonucu olarak), tarihin motorunu bir disiplin olarak işler halde tutan tarihsel tartışmanın niçin mevcut olduğunu açıklayan *argümanın* daimi suretteki *gerekliliğidir*. Lionel Gossman, Allan Megill ve Paul Ricoeur'ün vurguladığı gibi bu, tarihin *akılcılığının* yerinin tayin edildiği noktadır.[58] Kim tarihi *yalnızca* anlatısal biçimiyle nitelendirirse tarihin motor yakıtını yok saymış olur: Tarihçiler tek bir hikâye iddiasında değil *doğru hikâye* sunmak iddiasındadır ve bu doğruluk iddiası tarihin ayırt edici özelliğidir. Tarih felsefesi olarak mecazi anlatıcılıkla ilgili

55 Tarihin bu yönü Megill tarafından da vurgulanmıştır "Recounting the past".

56 Krş. L. Gossman, "The rationality of history", *Between History and Literature*: 313- 315. Ayrıca bkz. s. 309: "Tarihçilerin birbirleriyle kurdukları iletişim ve birbirlerinin çalışmalarını eleştirme şekli aslında meslektaşlarının karşıt görüşlerin tesirini anlayabilmeleri ve anlatılarını da kendilerininkine göre -ya bu savlara cevap bularak ya da kendilerininkini yeniden inceleyerek" uyarlamalarını beklediklerini gösterir. Ayrıca bkz. A. Megill ve D. McCloskey, "The rhetoric of history", *The Rhetoric of the human sciences: language and argument in scholarship and public affairs*, ed. J. Nelson, A. Megill ve D. McCloskey, Madison 1987: 228, 235.

57 Krş. *Konstruktion der Vergangenheit*: 177-187 ve F.R. Ankersmit, "*The origins of postmodern historiography*", *Historiography between modernism and postmodernism*, ed. J. Topolski, Amsterdam ve Atlanta 1994: 107-119.

58 Bkz. 59. dipnot. Ricoeur için bkz. "Geschichte und Rhetorik".

temel sorun mecazi anlatıcılığın tarihsel hikâyedeki bireysel söz dizilerinin doğruluk iddiasını kabul etse de bu farklılığı hesaba *katmıyor* olmasıdır.

Neticede söz konusu ihmal mecazi anlatıcılığın tarihyazımını tarih araştırması ile ilişkilendirmedeki başarısızlığına kadar dayandırılabilir. White ve Ankersmit'in her ikisi de gördüğümüz kadarıyla mecazların gönderimsel, betimleyici veya gerçek içeriklerinin yanı sıra gönderimsel olmayan veya mecazi içeriklerini de birbirlerinden ayırmışlar ve anlatının inşaasını salt gönderimsel olmayan boyutuyla tanımlamışlardır. Bu bölünmenin bir sonucu olarak araştırma ve anlatı arasındaki *ilişki* sorunu felsefi bir kara delik içinde kaybolurken doğruluk ve gönderim sorunları araştırma safhasına indirilmiştir.[59]

Tarihin *dinamikleri* yalnızca araştırma ve anlatı arasındaki ilişkide bulunabileceğinden araştırma ve anlatı arasındaki *ilişkinin* kaybolması bana göre tarih felsefesi için vahimdir.[60] Başka türlü, niçin tarihçiler bu gibi araştırmalara kafa yorsunlar ki?[61] Bu yüzden White'ın anlatısı ve uygulayıcı tarihçiler arasındaki çekişmede –Holokost'un tarihyazımında ortaya çıkan bir çekişmede– White'ın kuramının ciddi sorunlarla karşılaşması konusu önemli bir noktadır. White'ın kronik ve anlatı arasında, araştırmadaki "anlatılanmamış" olaylar ve akabinde bu olayların tarihyazımında "anlatılanması" gibi önemli ayırımlarının çoğu Christopher Browning, Martin Jay ve Carlo Ginzburg gibi tarihçiler tarafından ciddi anlamda eleştirilmiştir.[62] White'ın

59 Bu ilişkinin düzeltilmesi aynı zamanda Ricoeur'ün "Geschichte und Rhetorik" eserinin temel konusudur. White klasik retoriğin iki unsuru –kanıtlama ve değişmece kuramı– arasındaki bağlantıyı koparır. Tarih yazmayı yalnızca mecazla tanımlayarak kanıtlayıcı temellerin, doğruluğun aranması ve geçmiş zaman gerçekliğinin araştırılması ile olan ilişkisini görmezden gelir. Sonuçta tarihyazımı epistemolojiden ayrılır ve nihayet retoriğin mecazi kısmında çözünür. Ricoeur bu yüzden tarihin epistemolojik boyutlarının iyileştirilmesi ve klasik retoriğin her iki unsuru arasında düzenli bir bağlantı arayışı içindedir.

60 Bu ilişkiyi ve tarihyazımı tartışmanın dinamiklerini "Beyond good and evil? The German empire of 1871 and modern German historiography", *Journal of Contemporary History*, 30, 1995: 729-765 künyeli eserde inceledim.

61 Ankersmit, "History and postmodernism": 172 tarihi diğer yorumların yorumu içinde büsbütün eriterek postmodern tarih içindeki araştırmanın rolünü inkâr etme noktasına gelir: "Modern tarihçi kaynaklarından çıkardığı mantık çizgisinin ve bu kaynakların ardındaki gizli tarihsel gerçekliğe dair kanıtların izinden gider. Öte yandan postmodern bakış açısına göre kanıt, geçmişe değil geçmişin diğer yorumlarına işaret eder. Bu, kanıtı aslında ne için kullandığımızı gösterir. Bunu imge yoluyla açıklarsak kanıt modern kişi için altında ne olduğunu görmek amacıyla kaldırıp baktığı bir tuğladır. Postmodern kişi için ise tuğla diğer tuğlalara geçebilmek için üstüne basabildiği şeydir dikey değil yatay bir şekilde."

62 *Probing the limits of representation: Nazism and the "Final Solution"*, ed. S. Friedländer, Cambridge, Mass. 1992 içindeki denemelerine atıfta bulunmaktayım. Bkz. C. Browning, "German memory, judicial interrogation, and historical reconstruction: writing perpetrator

anlatıcılığı tarihin usullerinde görünmeyen iki ayrım üzerine kurulmuştur: İlki gerçek ve mecazi dil arasındaki ayrımdır. İkincisi ise araştırma safhasında gerçek dilin münhasır kullanımı ve terkibi veya yazma safhası boyunca mecazi dilin –okunan mecaz– kullanımıdır. Gördüğümüz gibi aynı ayrımlar ve varsayımlar Ankersmit'in anlatısı için de önemlidir.

Bu eleştirilerin bir sonuncu olarak White mecazi anlatıcılığın temel ilkesini –oldukça sessiz ama anlamlı bir şekilde– bırakmak zorunda kalmıştır: Kurgulama deneysel kısıtlamalar tarafından dizginlenmediği için bütün tarihsel anlatıların tarihçinin arzusuna göre kurgulanabileceği varsayımı: *Third Reich* olaylarının güldürü ya da *pastoral* tarzda kurgulanması konusunda kurguyu *Third Reich'*in birbiriyle yarışan anlatılar cetvelinden çıkarmak için "olgulara" başvurmamız uygun olacaktır.[63] Fakat kurgulama özgürlüğü tezinden vazgeçilirse –"mecazi" anlatıcılığın diğer temel ilkesinden– anlatıların –tıpkı mecazlar gibi– olgular dikkate alınmaksızın *muhakkak* açıklayıcı olmaları gerektiği tezinden de vazgeçilmelidir.[64] Eğer *Third Reich* olgulardan dolayı istenildiği gibi kurgulanamazsa o zaman kurgudan çıkan açıklama da olgular tarafından sınırlandırılmış olur.

White ve Ankersmit tarafından kesin ve açık olarak belirtilen "mecazi dönemeç" bu yüzden tarih felsefesi için uygun değildir ve yerini tarih uygulamasına daha iyi uyum sağlayan tahlillere bırakmalıdır. Bu gibi tahliller

history from postwar testimony", *Probing the limits*: 29-32: "Tarihçiler geçen yarım yüzyıldır 'olgular' ve 'yorum' arasında açık bir ayrımın olmadığının yorumun apaçık olduğunun ya da olguların hammaddesinden ortaya çıkarıldığının giderek farkına varmışlardır." "Her 'olgu' aslında bütün bir tarih için geçerli olduğu gibi Josefow'da bir günün tarihi için de tarihçinin hükmünün bir sonucu olarak kendi içinde bir yorumlama eylemidir." "Anlatıyı belirleyenin kurgu olduğuna katılmıyor olmasam da ortaya atılan soruların kurgu ve anlatıyı birlikte şekillendirdiğini eklemeliyim." "Bana göre bir yandan teyit edilebilir olgunun belirgin ve ayrı kategorileri diğer yandan da saf yorumlaması yoktur. Daha ziyade bir tayf (*spectrum*) ya da süreç (*continuum*) vardır." Ayrıca bkz. M. Jay, "Of plots, witnesses and judgements", *Probing the limits*: 105: "Başka bir düşünce, tarihçilerin rastlantısal olarak anlatı yapmadaki denetimsiz özgürlüklerine karşı çıkmaktadır ve bu kendi çalışmalarını okuyan ve yargılayan diğer toplulukları endişelendirmektedir." "Mesele anlamın öznel dayatması değil anlamların özneler-arası değerlendirilmesidir." Ayrıca bkz. Kansteiner, "White's critique of the history": 290-293.

63 White, "Historical emplotment and the problem of truth", *Probing the Limits*: 40.

64 "Historical text as literary artifact": 85'te White en baştaki görüşlerinden vazgeçmeden onları önemli ölçüde yumuşatmıştır: "Önemli nokta *birçok* [italikler bana ait] tarihsel dizgenin farklı birtakım yollarla kurgulanabileceğidir..." Ankersmit'in anlatıların açıklayıcı gücü ile ilgili savı White'ınki ile benzer sorunlar taşır. Bir yandan Ankersmit her Ns'nin *tanım olarak* açıklayıcı olduğunu iddia ederken diğer taraftan *Narrative logic*'te: 246 bir Ns ya da tekil ifadeler dizisinin tarihsel açıklama vermede "yeterli *olabileceğinden*" [italikler bana ait] söz eder.

hem araştırma *hem de* anlatıda mecazi veya kuramsal boyutları ele almalı, ayrıca mecazi ifadelerin doğruluğu veya yanlışlığını engellemeyen bir mecaz kavramını kullanmalıdır. Bu mecaz tahlilleri mevcuttur. Hatta Mary Hesse, Lakoff ve Johnson tarafından ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir.[65] Bu yazarlara göre dilin *bütün* kullanımı özünde mecazidir ve bu yüzden dilin gerçek ve mecazi kullanımı arasında net bir ayrım yapmanın mantıklı bir yanı yoktur. Marry Hesse aynı zamanda gerçekçiliğin savunması olan bu görüşü destekler: "Tıpkı gözlem gibi dil de baştan aşağı kuramsal ve analojiktir ama yine de gerçekçi betimlemelerin ve bilişsel çıkarsamanın temelini oluşturur. O halde doğal dilin baştan aşağı mecazi olduğundan ve aynı zamanda da bilişsel anlam taşıdığından söz edeceğim." "Bilimde kuramsalın 'gözlemsel' anlam üzerindeki önceliğine benzer şekilde mecazi anlamların gerçek anlama göre mantıksal üstünlüklerinin olduğuna değineceğim."[66] Bu görüş her türden mecazın gündelik betimsel dil içinde inşa edilmesi savına dayanır. "White'ın kuramının tarihyazımı içinde muteber bir temeli yoktur" gibi betimleyici bir ifade, içerisindeki "kuramlar binalara benzer" yerleşik mecazını gizler. Benzer şekilde birçok mecazın (artık) fark edilmemesi bu gerçeği değiştirmez. Bu tip bir mecaz tahlilinin büyük avantajı *a priori* minvalde tarihsel anlatıların doğruluk iddiasıyla çelişmemesi ve bunun gibi anlatının açıklayıcı gücüne ilişkin herhangi bir *a priori* görüşü içermemesidir.[67]

Bana göre tarihin doğruluk iddiası edebiyatla karşılaştırıldığında daha mühimdir ve bu yüzden tesadüfi olarak ele alınamaz. Bu önemli farklılık felsefecileri tarih ve kurguyu aynı türün doğruluk arayışına o veya bu şekilde bağlı olarak ortaya çıkan tarihsel hikâyenin yani anlatının iki timsali olarak ele almaktan alıkoymalıdır. Bu gerçekleştiği zaman, tarih felsefecileri yanlış yola girmiş olurlar. Tarih *yazmanın* biçemsel ve diğer metinsel *yönleri* tarihin yerini alır ve bu ikamenin felsefi sonucu tarih felsefesinin, estetiğin ya da yazın kuramının bir dalı haline gelmesidir. Son yirmi yıldır esasen olup biten de budur ve bu yüzden tarih felsefesi ile ilgili birçok (belki çok daha

65 Lakoff ve Johnson'ın görüşleri için bkz. C. Forceville, *Pictorial metaphor in advertising*, Wageningen 1994: 27-32. Hesse'nin görüşleri için bkz. M. Hesse, "Models, metaphor and truth", *Knowledge and language*: 50-67.

66 Hesse, "Models, metaphor and truth": 54.

67 "Literary theory and historical writing" yapıtında White asıl görüşlerinin sonucunu dile getirmeksizin dilin gerçek ve mecazi kullanımları arasındaki farklılıkları göreceleştirerek ilerlemektedir.

fazla) kitabın son zamanlarda edebiyat bölümlerinde yazılıyor olması tesadüf değildir.[68]

Oldukça çelişkili bir biçimde yapılan son tahlilde mecazi tarih felsefesi, tüm odak noktası tarihin dilbilimsel boyutları olmasına rağmen "tarih" kelimesinin dilbilimsel kökenlerini açığa çıkarmayı es geçmesiyle ciddi bir sorun ortaya çıkarmıştır. Yunanca kelime *historia*nın asıl anlamı hikâye değil *soruşturma*dır. Ve bu yüzden tarihsel hikâyeler "doğru hikâyeler" olarak nitelendirildiği zaman vurgu isme değil sıfata yapılmalıdır.

İngilizceden çeviren: Özlem Yumrukuz

68 Krş. Megill ve McCloskey, "The rhetoric of history": 235: " Yapılması gereken epistemolojik standartları terk etmek değildir. Bunlar da uğraşının ve iletişimin birer parçasıdır. Tarihi tıpkı bilim gibi kümülatif yapmak için başarılı bir girişim sergiler. Fakat aynı zamanda bir engel yaratır. Retorik olmadan ayakta kalmaya çalışan tarih, insanlığın daha geniş çaptaki diyaloğuyla olan bağlantısını koparmıştır." Bkz. Ayrıca J. Nelson, A Megill ve D. McCloskey, "Rhetoric of inquiry", *The rhetoric of the human sciences*: 3-18.

Türkiye'de Tarihyazıcılığı Üzerine Bazı Sathi Gözlemler

KURTULUŞ KAYALI

Türkiye'de tarihyazıcılığının önünü kapayan iki yaygın tutum vardır. Bunu tam tekmil ifade etmek meseleyi görünür kılmanın önünü açıyor. Bunlardan biri tam da 1960'lı yılların başlarındaki bir makalede ifadesini bulur. O makale Behice Boran'ın Osmanlı'yı, feodaliteyi tahlil eden makalesidir. Sözü edilen makalede toplumların birbirlerine benzediğine dair bir genelleme vardır. Burada kastedilen Avrupa ile Osmanlı'nın benzerliğidir. Konu feodalite tartışmasıdır ki o dönemde daha ATÜT tartışması Türkiye'de gündeme gelmemiş, getirilmemiştir. Bu makale Cahit Tanyol'un Türkiye'de kapitalizmin gelişiminin kendine özgü olduğuna dair, bunu savunan makalesine bir cevap olarak yazılmıştır. Bunun yanlışlığı üzerinde durur. Bunun üzerinde durduktan sonra da ayrımı tarihçilerle toplumbilimciler arasında gerçekleştirerek toplumbilimcilerin genellemeler tarihçilerin ise ayrıntılar üzerinde durduklarını söyleyip Ömer Lütfi Barkan'ı örnek göstererek onun Cahit Tanyol'a göre daha bir toplumbilimci olarak nitelenmesi gerektiğini ifade eder. Osmanlı toplumunu merkezi feodal yapıda bir toplum olarak niteleyen bu makale çok uzun süre ve hatta hâlâ bugün bile klasik, klasik olduğu kadar da gerçekleri ifade eden bir makale olarak telakki ediliyor. Öyle ki makaleden bir çeyrek asır sonra dahi bir iktisatçı, makelenin altına imzasını atabileceğini söylüyor.

Bu makalenin yayımlanmasından yirmi yılı aşkın bir süre sonra Halil Berktay "Tarih Çalışmaları" başlıklı makalesinde açıkça ifade etmese ve kendi farkında olmasa da Behice Boran'ın söz konusu makalesine yaslanı-

yor. Daha doğru ifadeyle söz konusu makalede ifade edilen düşünceye yaslanarak fikirlerini ifade ediyor. Söz konusu makalede tarihçileri temelde incelerken bunlar arasından sadece Fuad Köprülü'nün karşılaştırmalı tarih yaptığını ve bu nedenle diğer önemli tarihçilerden ayrıldığını söylüyor. Ancak yazdığı metinde karşılaştırmalı tarih yapmanın her nedense illa ki farklı toplumlar arasında temel benzeşme noktaları bulmaları anlamına geldiğini ifade ediyor. Karşılaştırmalı tarih yapanın farklılıklara, temel farklılıklara gözünü kapayacağına dair neredeyse kesin bir kanaat sahibidir. Bu anlamda farklılıkların altını çizen metinlerin yazarları eleştirilerden, benzeri mahiyetteki eleştiriden nasiplerini alıyorlar. Buraya kadarki paralelliğin dışında, etkileri dışında, benzer tarzda düşünmenin dışında iki yazı arasında temel iki fark kendini gösteriyor. "Tarih Çalışmaları" makalesinde Behice Boran'ın makalesindeki gibi toplumbilimciler ile tarihçileri ayrıştırmak gibi bir dert, dolayısıyla da tarihçilerin ayrıntılara dalıp gerçeği gözden kaçıracakları tarzında bir değerlendirme yoktur. Bunun yanında ayrıca Ömer Lütfi Barkan'ın Boran'ın yazısındaki tespitin aksine "nev-i şahsına münhasır" bir toplum nitelemesini yaptığına, dolayısıyla da milliyetçi bir tarihçi olarak vasıflandırılması gerektiğine dair bir kanaat var. Tabii bu değişimi de tarihin topluma belli bir tarzda bakanlar açısından bir yirmi yılı aşkın süre sonra önemsenmeye başlanması gibi anlamak gerek. Aslında "Tarih Çalışmaları" ve *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü* metinlerinin müellefi için zaman içinde önemli tarihçi olarak Fuad Köprülü'nün yerine Halil İnalcık ve metinleri ikame ediliyor.

Ve 1980'li yıllardan itibaren tarih daha fazla, belki de en fazla önemsenen bilimdalı olarak anlaşılmaya başlanıyor. Bu vesileyle de geçmiş döneme dair genellemeleri tartışmak amacıyla yeni baştan gündeme geliyor, gündeme getiriliyor. Aslında eski dönemle yeni dönem arasındaki bir başka fark da bir başka bakış açısıyla pekiştiriliyor. Daha doğrusu yeni dönemin bir başka tartışma konusu eski dönemin yerleşmiş, kökleşmiş zihniyetinin daha bir perçinlenmesine yol açıyor.

Perçinlenme bir sonraki dönemin en yoğun tartışma konusunun zamandan ve mekândan soyutlanmış oryantalizm üzerinde odaklaşmasıyla gerçekleşmiştir. Zaten Edward Said'in 1978 tarihli *Orientalism* metni olaylara bakış açısı açısından farklılaşan bir döneme işaret etmektedir. Edebiyat çalışmalarından toplumbilimsel tahlillere kadar her alanda oryantalist olarak nitelenen çalışma sayısı fazlasıyla artmıştır. Türk toplumunun farklılığına

gönderme yapan, Doğu-Batı sorunu ekseninde tahlil yapan her bir çalışma oryantalist olarak nitelenmiştir. Dolayısıyla Türk toplumunun kimi özelliklerinin Batı toplumlarının özelliklerinden farklı olduğu nitelemesinde bulunan her bir yazar, ki bunlar arasında Niyazi Berkes'le Şerif Mardin de vardır, oryantalist olarak nitelenmişlerdir. Bu durum bir tartışmanın bir tarafının, Osmanlı toplumsal yapısını belli bir dönem için ATÜT olarak isimlendiren entelektüellerin oryantalist olarak nitelenmesine de yol açmıştır. Daha doğrusu sorun somut entelektüellerin düşüncelerinin tahlil edilerek tartışılmasından ziyade ATÜT kavramını kullanmanın böyle bir nitelemede bulunmak için yeterli olduğu tarzında bir anlayış olarak tezahür etmiştir. Halil Berktay'ın "Tarih Çalışmaları" metninde de ATÜT kavramını kullanmayan ve fakat Türk toplumunun farklı özelliklerinden bahsedenler de ATÜT nitelemesiyle Osmanlı toplumunu anlamaya çalışan entelektüeller olarak düşünülmüştür. 1980'li yıllardan itibaren oryantalist olarak niteleme ile eleştiri meselesi bir biçimde çözümlendiği için Türk toplumunun temel nitelikleri üzerine soyut mahiyette metinler de yazılmaz olmuş ve Türkiye'de toplumsal bilim toplumdan daha belirgin olarak soyutlanmıştır.

Bir başka değişle Doğan Avcıoğlu'nun Mihri Belli ile birlikte Garaudy'nin *Sosyalizm ve İslamiyet* broşürünün çevirisi ile toplum hakkında bilgilenme gereksinimini ifade eden ve somut araştırmaları tetikleyen süreç daha sonra duraklamış ve zaman içinde bunun gereksiz olduğu düşünülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla tarih sorununun daha fazla gündeme girdiği dönemde, 2000'li yıllardan itibaren tarihsel mahiyetteki araştırmalar bariz olarak azalmaya ve hatta deyim yerindeyse ortadan kalkmaya başlamıştır. Toplumların birbirlerine benzediğine dair anlayış, daha çok Batılı kuramların üzerinde durulmaya başlanmasına yol açmış örneğin *Toplum ve Bilim* dergisinin daha birinci sayısında Batı literatüründen düşünce aktarma aşamasından Türkiye coğrafyasında düşünce üretme noktasına geçme hevesi olarak telaffuz edilen eylemin hiç de gerekli olmadığına dair bir anlayış çok da açık bir biçimde telaffuz edilerek benimsenir olmuştur. Bu durum da yerli entelektüellerin düşünce dünyasını araştırmanın hiç de gerekli olmadığı gibi bir anlayışın belirmesine yol açmıştır. Bu nedenle de Türk entelektüellerinden sadece siyasete dönük tercihleri nedeniyle söz edilir olmuştur. Belki de bu nedenle örneğin *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu* başlıklı kitapta mesele Tükiye'deki Osmanlı toplumu tahlillerine hiçbir göndermede bulunmadan sadece Marx ve Engels'in düşünceleri aktarılarak tahlil edilmiştir. Bir an-

lamda gelinen nokta Sencer Divitçioğlu'nun *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* kitabının birinci bölümü, yani başlanan nokta olmuştur.

Yani Türkiye'de genel anlamda Batılı düşünürlerin yaklaşımına yönelik hiçbir eleştirel değerlendirme söz konusu olmamıştır. Türkiye'de yeni dönemde Batılı kuramsal metinlerin anlaşılması yeterli görülmektedir. Dolayısıyla Türkiye'deki son dönem toplumbilimsel metinleri Türkiye'den daha bir soyutlanmış olmaktadır. Tarihin yeni baştan gündeme girdiği dönemde, başka alanlardan tarihe geçen entelektüellerin bulunduğu bir dönemde makro tarihsel çalışmalar gündemden düşmüş insanlar daha mikro tarihsel konularla ilgilenmeye başlamışlardır. Tarihyazıcılığı meselesi de daha belirgin olarak konuşulmaya başlanmıştır. Tarihyazıcılığı meselesinin iki yüzyıllık tarihin yazılmaya çalışıldığı eski dönemde önemsenmesi tarihyazıcılığının bu toplumun tarihinin yazılmasında daha işlevsel olarak kullanılabileceğini düşündürtmektedir. Dolayısıyla böyle bir fırsat gündeme gelmemiştir. Son dönemde milliyetçilik meselesinin tartışmanın merkezine oturmasıyla beraber siyasal gelişmelerin tarihyazıcılığının da tartışılması eşliğinde etnik eksenli bir tarihyazımının Türkiye'nin yakın dönem tarihini aydınlatacağı düşünülmüştür. Son dönemde Türkiye'ye değen temel tartışma eylemi de Fuat Dündar'ın İttihat ve Terakki'nin etnik konulara yaklaşımı konusundaki kitabı üzerine cereyan etmiş ve o kitap hakkında çok sayıda methiye yazılmıştır. Daha mikro konular hakkında tarihsel araştırma yapma tercihi ister istemez ya da doğal olarak Halil İnalcık ve Ömer Lütfi Barkan gibi tarihçilere yönelik ilginin nedeni olarak tezahür etmektedir. Ancak bu iki tarihçi de yeni dönem yönelimine göre daha makro tahliller yapmaktadırlar.

Bir dönemde yoğunlaşan Köprülü ilgisinin zaman içinde tavsamasının Türkiye'de daha makro planda tartışma ortamıyla, daha doğrusu Türkiye'nin toplumsal yapısının üzerinde odaklaşılmasıyla bir bağlantısı vardır. Tabii bir de Batılı kuramsal metinlerle uğraşmak konusunda ısrarlı olunan dönemlerle. Ancak o dönemde yerli düşünce adamlarının özgün düşünce merakı vardı. Ve bu anlayış bir süre sonra terk edildi. Sadece Batılı düşün insanlarının metinlerinin Türkiye üzerine izdüşümü gündeme geldi. Bu nedenle de Osmanlı tarihçilerine yönelik ilgi başladı. Bu ilgi de Fuad Köprülü yerine daha çok Ömer Lütfi Barkan'a ve ağırlıklı olarak da Halil İnalcık'a yönelik oldu. Fuad Köprülü'ye yönelik ilginin 1980'li yılların başlarında Türk siyaseti konusunda duyarlı ve fakat ufku Türkiye'ye kapalı ve fakat dışarıya açık biri tarafından gerçekleşmesi bazı hususların anlaşılmasını sağlayacak

mahiyettedir. Zaten 1980'li, hatta 1990'lı yıllara kadar Türk entelektüelinin dışa önemli ölçüde kapalı olmasının 1990'lı yıllardan itibaren de dışa fazlasıyla açık olmasının, hiçbir ihtirazi kayıt olmadan açık olmasının bir izahı olmak gerekir. 1980'li yıllara kadar ilgi alanının temelde iktisat olması sol entelektüellerin en fazla Ömer Lütfi Barkan'ı önemsemelerini beraberinde getirmiştir. Toplumsal tarihin gündeme girmesi ilgilerin Halil İnalcık üzerinde toplanmasına neden olmuştur. Halil İnalcık'tan, Ömer Lütfi Barkan'a eski tarihçilerin Annales Okulu'nun tarih anlayışını önemsemeleri de yeni kuşak aydınların yaşlarının ileri aşamalarında Annales Okulu'yla buluşmaları sonucu Osmanlı tarihçilerini ciddiye almalarına yol açmıştır. Türk tarihçilerinin Annales Okulu'yla buluşmaları bu coğrafyanın tarihine anlamlı anlamda katkı getirmelerine yol açmamıştır.

Bu coğrafyanın tarihinin doğru şekilde anlaşılmasının ya da/ve de özgün yorumlar getirilerek zenginleştirilmesinin sağlanması için mesele daha bütünlüklü olarak değerlendirilmelidir. Bu coğrafyanın tarihinin sınıfsal boyutuyla değerlendirilmesi bile son dönemde bariz ölçüde tavsamıştır. Türkiye'de bir yirmi yıl önce okunan kitaplar artık okunmaz olmuştur. *Tarihsel Sosyoloji* kitabının Wallerstein'in anlatıldığı bölümünde Marx'ın kültür yorumunun, daha doğrusu Marksçılığın kültür yorumunun doğru olarak sınırlı olduğu ifade edilmektedir. Türkiye'de bu husus henüz anlaşılmış değildir. Türkiye'nin klasik tarihçileri kültür tarihi yazmayı askeri ve siyasi tarih yazımının sonrasına erteler ve bu sonraki tarih hemen hiç gelmezken, Türkiye'de alternatif tarih yaptığını zannedenler iktisat tarihiyle meseleyi halledebileceklerini düşünüp başka alanlara girmemişlerdir. Daha sonraki dönemde de kültür tarihi değince sadece etnik tarihi ve kadın meselesini anlamışlardır. Bir de geçmiş dönemde sadra şifa hiçbirşeyin yapılmadığı kanaatini taşımışlardır. Kültürel boyutu gündelik hayat sosyolojisini de içine katacak genişlikte ele alacak çalışmalar bu toplumun daha iyi anlaşılmasını kesinlikle sağlayacaktır. Kültür boyutunu bütünüyle es geçmeden ortaya çıkaracak bir çalışma programı kritik önemi haizdir. Bu noktada bu coğrafyada yaşayan kanlı, canlı insanların hayatında bu toplumun ruhunu anlama denemesi öne çıkarılmalıdır.

Meselenin kültürel boyutu da ağırlıklı olarak kadın sorunu ve etnik sorun, daha doğrusu hem kadın hem de etnik soruna indirgenerek tartışılmıştır. Bizim zihniyet dünyamızda indirgemeci anlayış evvel eski caridir. Dolayısıyla meselenin tarihsel süreç içinde çeşitli etkenleri hesaba katan de-

ğerlendirmesi oldum olası yapılmamıştır. Disiplinlerarası yaklaşım yerine dar uzmanlaşmanın önemsenmesi ya da dar uzmanlık konusunda ısrarın bunda inkâr kabul etmez bir etkisi bulunmaktadır. Türkiye'de iktisadi anlamda da geniş tahliller yapan kültür insanlarına yönelik ilgi bir alanda uzmanlaşmış akademisyene ilgiden çok daha azdır. Uzmanlığa değer verilmesine karşı zaman içinde farklı uzmanlık alanlarının içinden konuşulanlara yönelik ilgi azalmamaktadır. Bu iki durum arasındaki çelişkiye de dikkat etmek gerekmektedir. Bu vasat, bu iklim, örneğin Edward Hallett Carr gibi bir entelektüelin bu coğrafyada yeşermesinin önünde büyük bir engel gibi görünmektedir. *Tarih Nedir* gibi bir kitap tarihte yöntem sorununu somut önemli tarihsel olaylara gönderme yaparak işlemektedir. Böyle bir metnin oluşmasıyla, böyle bir metindeki genellemelerle elbette Bolşevik Devrimi'nin tarihinin anlatıldığı ayrıntılarla beslenmiş kitap arasında bir bağlantı vardır. Kitaplardan birinin zenginliği, daha doğrusu her birinin zenginliği diğer kitabı, diğer kitapları, onlardaki tahlilleri derinleştirmektedir. Bu coğrafyada, Türkiye'de genellemelerle süslenmiş metinler kaleme alanlar bir dönemin tarihini derinlikli yorumlarla geliştiren metinler yazmamakta/yazamamakta dar dönemlerin tarihleri de bu nedenle ham malzeme olmaktan, genel anlamda ham malzeme olmaktan öteye gidememektedir. Örneğin durum genel anlamda entelektüeller, özel anlamda Rus entelektüelleri üzerine düşünsel metinlerle zenginleşmektedir. Önceki dönem entelektüelleri üzerine tahlil denemesi elbette ki Ekim Devrimi'nin daha kapsamlı bir tahliline yol açacak mahiyettedir. Daha doğru bir ifadeyle bu çalışmalar birbirini besleyecek mahiyettedir. Bir de bunun üzerine Dostoyevski monografisi konulduğu zaman meselenin tüm boyutlarının anlaşılmasının vasatı yaratılmış olmaktadır. Yazarın Avrupa tarihi, özellikle 1919-1939 yılları arası Avrupa tarihi ilgisi bilindiği zaman fotoğrafın bütünlüğü kendiliğinden ortaya çıkar. *Tarih Nedir*'in Türkçeye tercümesinin üzerinden bir otuz beş yıl geçmesine ve bu kitabın tekrar tekrar basılmasına karşın, kitaba yönelik bu kadar zaman içinde sadece tek bir inceleme yazısının çıkmasının nedeni üzerinde düşünmek gerekmektedir. Carr'ın metinlerinin bütünlüklü bir tahlili bu coğrafyanın meselelerinin yazımında elbette etkili olacak metinlerin ortaya çıkmasında vesile olabilecektir. Türk entelektüel hayatının örneğin Annales Okulu'na ve bu okula mensup tarihçilere yönelik ilgisi hiç de farklı gibi görünmemektedir. Ama hiç değilse bu konuda meseleyi bütünsel bir çerçevede kavramayı deneyen bir kitap vardır.

Türkiye'de tarih dışı toplumsal bilim alanından gelen hemen herkes geçmiş dönem tarihsel konularını bugünün gözüyle görmektedirler. Elhak Carr'ın da dediği gibi tarihe zaten herkes istemese de bugünkü ortamın etkisiyle bakmaya mahkûmdur. Üstat Cemil Meriç'in bir hırçın edebiyat ilk kitabı için söylediği gibi kişileri, müesseseleri ve bazı yorumları kılıçtan geçirmektedirler. Tarihin içinden gelenler, daha çok da bunların neredeyse hemen tamamı tarihi, döneminin zihniyeti çerçevesinde değerlendirmek gerektiğinde ısrarcı olmaktadırlar. Bugünün bulunulan düşünsel ortamından soyutlanarak tarih yapmalarının mümkün olduğunu sanmaktadırlar. Ayrıca bugünkü ortamdan, bugünkü anlayışlarla tarihe bakmanın yapılacak tahlillere katkıda bulunacağının, söz konusu tahlilleri derinleştirip, zenginleştireceğinin ayırdında da değillerdir. Aynı şekilde tarihe sadece bugünkü anlayış çerçevesinden bakanların da "hayal gücü yoluyla geçmiş dönem eylemcilerinin beyinlerine girmelerinin", kendi çalışmalarını derinleştirip, zenginleştireceği gibi bir dertleri de yok gibi görünmektedir. Türkiye'deki tarihyazıcılığında bu iki uç durumun varlığı bariz bir biçimde daha gelişkin tarihsel yorumların önünde önemli birer engel olarak görünmektedir. Cemal Kafadar'ın tarihsel geçmişteki kişilerle, durumlarla empati kurma gereğini vurgulaması tam da bu yorumla paralel bir durum olarak yorumlanmalıdır. Bu coğrafyada tarihin toplumbilimsel yorumunun olmamasında ve de toplumbilimsel yorumların tarihsel temellendirmesinin güdük kalmasında, daha doğrusu hepten yokluğunda, bu iki uç tarihsel bakışın yerleşik olmasının etkisi vardır. Bu durum anlaşılınca Behice Boran'ın o önceki dönemdeki, 1960'lı yıllardaki yorumunun hangi hatalarla malul olduğu da sanırım aşikâr olmaktadır.

Türkiye'de tarihçilerin toplumbilimle, toplumbilimcilerin tarihle ilgisi bir dönemler neredeyse hiç yoktu. Türkiye'de toplumbilimcilerin tarihle ilgisi Hilmi Ziya Ülken gibi istisnai toplumsal bilimcilerin dışında neredeyse ancak Baykan Sezer'in metinlerinin temel yayın tarihi olan 1980'lerde, 1980'li yılların başlangıcından itibaren ciddiyet kesbetmeye başlamıştır. Bu çerçevede konu değerlendirildiği zaman toplumbilimcilerin örneğin Fuad Köprülü'yü, onun metinlerini okuma denemeleri neredeyse yoktur. Kemal Tahir'in Köprülü ilgisi onlardan çok daha fazla gibi görünmektedir. Buna benzer şekilde de tarihçilerin toplumbilimsel tahlillerden belirgin bir biçimde kaçındıkları, uzak durdukları görülmektedir. Nitekim bir somut örneğin de gösterebileceği gibi tarihçilerin Osman Turan'ın metinlerini yorumu be-

lirgin bir biçimde güdük kalmıştır. Dolayısıyla toplumbilimcilerin tarihsel, tarihçilerin toplumbilimsel tahlil yapma pratiği olağanüstü sınırlı olmuştur. Bu ilginin ötesinde bunlardan farklı olarak daha kuramsal düzeydeki tarihsel sosyoloji üzerine kitaplar da geçmiş dönemde bu coğrafyanın tarihinin tahlili açısından bir denemede bulunmamışlardır. Burada anlatılmadan murat edilen örneğin Theda Skocpol'ın editörlüğündeki *Tarihsel Sosyoloji* metinlerindeki yetkinlikte entelektüel tahlillerin bulunmamasıdır. Carr'ın yapmaya çalıştığı husus da sanırım bütünüyle budur. Tarihyazıcılığının bu coğrafyada önündeki en büyük engel de tarihin toplumbilimsel yorumunun entelektüel tarihten soyutlanarak yazılamayacağı gerçeğidir. Kuramsal düzeyde bahsedilen tarihsel sosyolojinin bu coğrafyanın zihniyet dünyası ve tarihsel geçmişiyle nasıl bir bağlantısının kurulabileceğini ıskalayan çalışmaların bir tür akademik tatmin vasıtası olmaktan öte bir önemi yoktur.

Aslında mesele gelip bir noktaya dayanmaktadır. Geçmiş sadece gelip geçmiş olaylar yığını değildir. Geçmiş, geçmiş üzerine değişik dönemlerdeki düşünce denemelerinden de soyutlanamaz. Ondan öte tarihçilerin askeri, siyasi, iktisadi tarih gibi zaman içinde değişimin çok daha açık göründüğü ilgi alanları gibi "kültür devriminin bir toplumun vitrinini yıktığı ve fakat toplumun alttan alta direnen" alanları da vardır. Daha doğrusu bu coğrafyanın tarihçileri daha bir süreklilik arzeden kültür alanına yeterince ilgi göstermemişlerdir. Geçmiş daha geniş bir açıyla değerlendirilirse dönemin zihniyet dünyası haliyle daha bir berraklıkla ortaya çıkacaktır. Geçmişe bugünden bakmanın katkısı yanında geçmiş dönemin zihniyeti ve değişik tarihsel dönemlerin geçmiş değerlendirmesinin de hesaba katılmasıyla tahlil edilirse daha zengin ve daha sahih bir geçmiş ortaya çıkar. Dolayısıyla geçmiş sadece kültürüyle değil zihniyet dünyasıyla da resmedilir. Bugünkü dünyaya açık, aynı zamanda geçmiş dönemin düşünce dünyasından beslenen bir tarih yorumu geçmişi daha bir düzgün gösterebilir. Bu yolla bu coğrafyanın önemli entelektüellerinin bakış açısı da bugünkü yaklaşım tarzlarını zenginleştirir. Dolayısıyla geçmiş birikimden beslenen daha gelişkin bir tarihyazıcılığı gündeme girer. Daha sahih bir tarih de kendini gösterir.

Belki de zaman günün yaşayan tarihçilerine kendi çalışma serüvenleri içinde bir yüzyıl önceki tarihçilerin ne kadar meselenin ruhunu yakaladığını fark ettirmez. Onların yazdıklarından haberdar olmak muhtemelen daha gelişkin yorumlara varmanın yolunu kısaltır. Ancak daha da önemlisi Türkiye'de düşünce alanında da bir gelenek tesis edilebilir. Belki de sorulacak soru bugün

için Berkes'in, Turhan'ın Gökalp eksenli gelenek kurma, Erol Güngör'ün Gökalp-Turhan eksenli gelenek kurma eyleminin örnekleri var mıdır? Ve bunlar ölçüsünde bu coğrafyanın kültürüne vakıf entelektüel var mıdır?

Netice olarak her toplumun kendi tarihiyle ilişki kuruş biçimi üzerine derinlikli olarak düşünmek gerekmektedir. Bakış açılarının farklılığı insanları kendi toplumunun tarihiyle küs ve barışık yapmaktadır. Her alanda ifrat tefrit, ifrattan tefrite bir salınım gündemdedir. Hatta Türk tefekküründe ifrat tefrit ilişkisini somut sorunlar üzerinde odaklaştırarak metinler yazmak bile mümkündür. Ancak meseleye bugünün şartlarından bakanlar örneğin Osmanlı tarihiyle bir türlü barışamamaktadırlar. Meseleyi o günün şartları çerçevesinde değerlendirenler de bolca hamasete bulanmış ihtişamlı bir geçmişten bahsetmektedirler. Aynı çerçeveden bakanların görüşleri belki de zaman içinde eleştirellik anlamında değişmese de değerlendirme kıstasları açısından değişmektedir. Meseleyi dar bir çağdaşlık yaklaşımı açısından yargılamaya çalışanlarla etnik sorunlar çerçevesinde yorumlayanların gözünde tarihte kendi ulusunun, kendi toplumunun tarihinde olumlu olarak nitelenecek hemen hiçbir şey yoktur. Türkiye'de kitle halinde düşünce değiştirildiği için bir dönemler kullanılan kilit kavram tarihle barışmaktı. Şimdi bu kavram terk edildi ve tarihle yüzleşmek öne çıkarıldı. Eskiden iktisadi ve kültürel kıstaslarla tarihle yüzleşiliyordu –ki iktisadi ölçütlerin öne çıkarıldığı dönemde bakış açısına çelişik olarak kültürel nedenlerle geçmişle yüzleşiliyordu– ama bu dönemde etnik eksenli bir şekilde tarihsel geçmişi çok daha yakın zamana kadar getirerek, taşıyarak geçmişle hesaplaşılıyor/yüzleşiliyor. Halbuki geçmişle barışmayı ve yüzleşmeyi birlikte düşünmek Tanpınar'ın deyişiyle bu tarihsel geçmişle hesaplaşmak ve anlaşmak durumunda olunduğunu hissetmek daha doğru bir tutum gibi görünüyor. Bizim tarihçiliğimiz odaklaştığı nokta değişse de kargadan başka kuş tanımıyor. Her zaman da her bir sorunu halletmenin rahatlığıyla masanın başından kalkıyor.

Belki de tarihi, geçmişi yargılamayı bırakıp geçmişe övgüyü ve sövgüyü bırakıp geçmişi anlamayı denemek bihakkın bu tarih sevabıyla günahıyla bizimdir diyebilmenin yolunu açabilir. O zaman da tarih sorunları heyecandan uzak bir tarzda değerlendirilebilir. O zaman tarihle barışmak ve hesaplaşmak da daha sağlıklı bir doğrultuda seyreder. Belki de "o muhteşem hayatımız"ı anlatan metne tepki, onun eleştirdiği kusurlarla malul olduğunu söyleyen metni görmek istememek hazımsızlığı da tarihsel konulara dair darlığımızı apaçık ortaya koyuyor.

Osmanlı Tarihini Türklerden Kurtarmak

EDHEM ELDEM

Bundan seneler evvel, 1999 yılında, bu derginin Osmanlılara ayrılmış özel sayısına bir yazı verdiğimde tarih yazımıyla alakalı fakat "sivri" denecek derecede odaklı bir konuyu işlemiş, Osmanlı tarihindeki önemli gri alanlardan biri olarak gördüğüm 18. yüzyılın nasıl algılandığını sorgulamış, özellikle de bu dönemi 19. yüzyılda gerçekleşecek olan kökten değişimin bir tür öncülü olarak görmeye olan meylimizi eleştirel bir şekilde ele almaya çalışmıştım ("18. yüzyıl ve değişim", *Cogito. Osmanlılar Özel Sayısı*, 19, 1999: 189-199). Aradan geçen neredeyse on beş senelik süre içinde Osmanlı tarihinin yazımında olduğu kadar algılanışında da karşılaştığımız değişimin hızı ve boyutu karşısında bu konuyu tekrar ele alırken bu denli dar ve mesleki bir çerçevede kalmanın artık mümkün olmadığını düşündüğümden burada meseleyi çok daha geniş bir perspektif içinde ve birçok açıdan mesleki sınırların dışına taşarak incelemek ihtiyacı gözümde kaçınılmaz bir hal almıştır.

Her şeyde olduğu gibi bu konuda da net bir bilanço çizmenin ne denli zor olduğu aşikârdır. Özellikle de olumlu/olumsuz, artı/eksi gibi ikilikler üzerine oturtulacak bir değerlendirmenin çok abes kaçabileceği tartışılmaz bir gerçektir. Fakat gene de bu tür genellemelerin riskini göze alarak son on beş-yirmi yıl içinde alınmış olan yolun ve kazanılan tecrübenin hiç de azımsanmayacak derecede olduğunu söylemek mümkündür. Gerçekten de genel anlamda Osmanlı tarihinin kapsadığı geniş alan içinde yer alan ürünlerin nitelik ve özellikle nicelik açısından çok önemli aşamalar kaydettiğine şüphe yoktur. Tarih yazımında hep şikâyet ettiğimiz bazı önemli boşlukların yavaş da olsa kararlı bir şekilde dolduruluyor olması bunun belki de en önemli

işaretlerindendir. Bugüne kadar üvey evlat muamelesi gören bazı dönemler –mesela 18. yüzyıl– artık hatırı sayılır çalışmalar sayesinde ciddi bir şekilde karanlıktan çıkmaya başlamıştır. Üstelik bu çalışmaların büyük bir kısmı geleneksel evrimci ve modernist kurgudan kurtularak dönemi çok daha az teleolojik bir şekilde ele almaya başlamıştır.

Aynı dönemde kaydedilmiş olan çarpıcı gelişmelerden biri de kasti bir ihmale maruz kalmış olan bazı konuların çok daha belirgin bir şekilde su yüzüne çıkarılması için sarf edilen gayretler ve bu yolda alınmış olan kısmi başarılardır. Bu konuların başında pek tabii ki genellikle muğlak bir şekilde Ermeni "meselesi" adıyla zikredilen olaylar kümesi yer almaktadır. 2005 yılında birçok engellemeye rağmen düzenlenen "meşhur Ermeni konferansı" bu sürecin kamuya en çok yansımış veçhesi olarak birçok açıdan önemli bir dönüm noktası olmuş, bir tabunun yıkılmasına olmasa bile ciddi bir şekilde sarsılmasına vesile oluşturmuştur. Konferansın ardından konunun hem siyasi hem tarihi alanda tartışılmaya başlanması ve devletin retoriğinden "sözde" kelimesinin tedrici bir şekilde kaybolması elde edilen kısmi başarının somut bir tezahürü olarak gösterilebilirse de asıl kazanım, bu sorunlu alanda gerçekleştirilen, ardından da yayımlanarak kalıcılık kazanan akademik ve yarı akademik çalışmalar olmuştur.

Devletin ve devlet ideolojisinin en temel kırmızı çizgilerinden birini aşmakta sağlanan bu başarıların benzerlerine siyasi ve ideolojik risk taşıyan başka alanlarda da rastlanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslim millet ve cemaatler ve Türkiye'deki azınlıkların, her iki bağlamda Kürt nüfusun, genel olarak bazı ideolojilerin, özel olarak Kemalizmin giderek eleştirel bir tarihçiliğin konusu hatta hedefi haline gelmesi bu yönelimin tipik örnekleri arasında sayılabilir. Fakat bütün bu gelişmelerin bazılarının sadece akademik bir çerçeve içinde ortaya çıkmış olduklarını iddia etmek mümkünse de bu sürecin ister istemez ve çoğu zaman da bilinçli olarak siyasi bir zemin içinde oluşmuş olduğunu ve bu anlamda tarihin Türkiye'de nadiren görüldüğü tarzda ve boyutta bir siyasi mücadele alanına çekildiği bir dönemden bahsettiğimizi unutmamak gerekir. Bunun kaçınılmaz bir neticesi ise, ileride de tartışılacağı gibi, bu etkinin bazen kendinden kat be kat güçlü bir tepkiyi doğurmuş olması ve tarih alanında varolan kutuplaşmaları perçinleyerek bunlara bazı yenilerini de katmış olmasıdır.

Ancak bir alandaki başarının en iyi ölçüsünün elde edilenlerden çok gelecekte elde edilecek olanlar olduğu gerçeğinden hareket ederek Türkiye'de

tarihçiliğin bulunduğu durumun değerlendirilmesinde belki de en cesaretlendirici işaretleri bitmiş olan eserlerden çok, giderek sayıları artan doktora öğrencilerinin yakın bir gelecekte tamamlamaları muhtemel çalışmalarında aramak gerekir. 1980'lerin sonlarından beri üniversitede öğretim üyeliği yapan biri olarak bu konudaki intibam aslında gayet olumludur: Bugün hem Türkiye'de hem yurtdışında doktora aşamasında –hatta bazen yüksek lisans seviyesinde– bulunan birçok öğrencinin üzerinde çalıştıkları projeler gerek özgünlük ve yenilik ve gerekse kuramsal ve yöntemsel olgunluk açısından daha önceki nesilleri kıskandıracak derecede ilginç ve ümitlendiricidir. 1980'lerde doktora tezini "eski okul" iktisat ile ticaret tarihinin kesişiminde yapmış biri olarak bugün birçok doktora adayının üzerinde çalıştıkları konuların çeşitliliğini, zenginliğini, yaratıcılığını gördükçe kıskanma olmasa bile ona çok yakın hislere sıkça kapıldığımı itiraf etmeliyim.

Ancak işin ilginç tarafı bu denli heyecanla ve gıptayla bahsettiğim bu yeni çalışmalar, dolaylı bir şekilde de olsa tarihçiliğimizde yaşanan bazı sorunların bir göstergesi olarak da ele alınabilir. Zaten başlıktan da beklenebileceği gibi bu yazının asıl niyeti günümüzde Osmanlı tarihi ve tarihçiliğinin geldiği noktayı eleştirel bir şekilde incelemek ve belirgin olduğu kadar önemli saydığım birçok zaafını ortaya koymaktır. Bu anlamda buraya kadar sıraladığım olumlu gelişmelerin yanında –ve bazen de karşısında– çok olumsuz gelişmelerin de varlığına dikkat çekmek, hatta bu olumsuzlukların maalesef müspet gelişmelerden çok daha kalabalık ve baskın olduğunu söylemek bu yazının arkasındaki asıl itici gücü oluşturmaktadır. Yukarıda bahsettiğim yeni ve ilginç projelerin dolaylı olarak işaret ettikleri en önemli sorunlardan biri de azınlıkta olmaları, lisansüstü seviyesinde yapılmakta olan çalışmaların ezici çoğunluğunun hiç de bu türden heyecan verici çalışmalar olmadığını görmeyi sağlamalarıdır. Bunun bir dereceye kadar kaçınılmaz olduğunu kabul etmek gerekir. Bundan otuz, yirmi, hatta on yıl öncesine nispetle bugün girişilen doktora projelerinin adedi o kadar artmıştır ki bunların büyük bir kısmının ya konu itibariyle ya da işleniş şekliyle ciddi kalite sorunları içermesi kaçınılmaz bir hal almıştır. Türkiye'deki üniversite çağındaki öğrenci nüfusu ve işsizlik arttıkça ve bunu karşılamak için daha çok siyasi hesaplar neticesinde açılan üniversitelerin sayısı da aynı yönde geliştikçe niceliğe verilen bu önceliğin nitelik üzerinde olumsuz bir etki yaratmaması imkânsız olmuştur. Kısacası artık Türkiye'de –ve aslında dünyada– bir tür doktora enflasyonuyla karşı karşıya kalındığı inkâr edilemez bir gerçek olduğu gibi

en azından tarih alanında bu şişmenin belirgin bir kalite düşüşüne neden olduğu da göze çarpmaktadır.

Bu sorunu sadece "enflasyonist" bir sürece bağlamak doğru olmayabilir. Sayılar bu denli artmadan önce de Türkiye'deki tarih eğitiminde ve bu disiplindeki araştırmalarda mevcut olan ciddi yapısal sorunlar bugün de devam etmektedir. Bu yapısal sorunların başında Türkiye'de tarih disiplininin ve tarih yazımının hâlâ çok geleneksel ve kısır bir anlayış içinde hapsolmuş ve tıkanmış olması gelmektedir. Bunun önemli bir boyutunu oluşturan milliyetçilik meselesini daha sonra ele almak üzere bir kenara bırakırsak Türk tarihçiliğinin büyük bir kısmının özellikle Batı'daki gelişmelerle mukayese edildiğinde çok geride bulunduğu, geçerliliği kalmamış metodolojik ve teorik kalıplarda saplanıp kaldığı, hatta bazen de herhangi bir yöntem veya kurama dayanmaktan aciz olduğunu söylemek gerekir. Belgelerin herhangi bir tenkide tabi tutulmadan kullanıldığı, bağlama hiçbir önem verilmediği, belge sıralamanın tarih olduğunun sanıldığı, ülkenin dışında yapılanlardan bihaber olunduğu bir ortamda üretilen çalışmaları tarih değil, en iyi ihtimalle şüpheyle ve dikkatle tekrar ele alınması gereken bir hammadde olarak düşünmek zorundayız.

Bu sorunun arkasında uzun süredir Türkiye'deki tarihçiliği bölen bir geleneksel/çağdaş tarihçilik ikiliğinin yattığı tabii ki akla gelmektedir. Bir taraftan "eski usul" diye nitelendirilen, belgeye neredeyse kutsallık atfeden, siyasi tarihi öne çıkaran, devlet ve çevresinin ürettiği malzemeyi el üstünde tutan, usta-çırak ilişkilerine dayanan, başta yabancı kaynaklar olmak üzere "kendi" saydığı kaynakların dışındakileri tanımayan, önemsemeyen ya da bilmeyen bir zihniyet; diğer tarafta ise belgeyi yorumlamayı bilip ona esir olmayan, siyasi tarihten çok sosyal ve kültürel tarihe önem veren, yeni eğilimlere açık olan, devlete ve iktidara şüpheyle yaklaşıp insan ve topluma saygı duyan, bilimsel liyakata dayalı bir şekilde gelişen, yurtdışında olup bitenden haberdar, hatta dünya tarihçiliğiyle entegrasyona girmiş olan bir tarihçilik anlayışı. Pek tabii ki bu denli siyah-beyaz bir ikilik üzerine kurulu Türk tarihçiliği portresi bir karikatürden ibarettir. Bunun belki de en basit ispatı, bugün birçok insanın gözünde "geleneksel" takıma ait diye düşünülen bazı tarihçilerin kariyerlerinin başlarında veya ortalarında tam da "çağdaş" tanıma uyacak şekilde hareket etmiş olduklarını hatırlamaktan ibarettir. Osmanlı ve Türk tarihçiliğinin Batı tarihçiliğiyle ilgilenmeye başladığı 19. yüzyıldan beri ortaya çıkan sürece bakılırsa gayet muntazam bir şekilde Ba-

tı'daki gelişmelerin az veya çok bir gecikmeyle bir grup tarafından takip edilerek benimsendiği, ardından da yeni bir norm oluşturduğunda aynı sürecin başka bir grup tarafından bu defa Batı'daki yeni bir teorik veya metodolojik değişimin uyarlanmasıyla yeni bir eşiğin oluşmaya başladığı göze çarpar. Bundan dolayı da tarihçiliği bu kadar basit bir şekilde ikiye ayırmanın yanlış olacağı aşikârdır.

Ne var ki "ateş olmayan yerden duman çıkmaz" atasözünde de bir haklılık payı olduğunu teslim etmek gerekir. Özellikle disipline siyasi ve ideolojik faktörlerin etkisi de katıldığında Türkiye'de birbirinden epeyce farklı iki tarihiçilik dünyası olduğu gerçeğini inkâr etmek de pek mümkün değildir. Bu iki dünyayı ayıran tam bir zıtlık olmasa da gene de yukarıda sayılan başlıca bakış açılarıdır: İçine kapalılık veya dış dünyayla entegrasyon derecesi; belgeye atfedilen önem ve mana; teorik çerçeve ve yöntem varlığı ya da eksikliği... Bu anlamda dikkatli ve dengeli anlatım kaygılarını bırakıp daha tarafgir bir tutum almak gerekebilir: Türkiye'de hâlâ bugün kötü, yanlı, acemice, mesnetsiz, yöntemsiz, kısır tarihçilik yapılıyor ve hatta bu "geri kalmış" tarihçiliğin ürünleri iyi tarihçilik örneklerine açık bir şekilde galebe çalabiliyor. Transkripsiyon yapmayı tarihçilik sayan, belgeyi birincil görürken kuram, yöntem ve sorunsalı ikincil gören, yöntemden bibehre olan, Osmanlı-Türk dünyasının ötesinde olup biten hakkında fikri olmayan, aşina olduğu kısıtlı literatürün dışında kaynak bilmeyen çok sayıda tarihçi mevcut ve işin daha da kötüsü hâlâ da yetişiyor ve yetiştiriliyor. Bu berbat örneklerin arasında yukarıda sitayişle bahsettiğim ve maalesef azınlıkta kalan çalışmaların bu denli parlamasının nedeni daha da iyi anlaşılıyor.

Fakat bu odaklı yorumdan sonra çuvaldızı kendi tarafıma batıracak olursam "parlak" görünen ve azınlıkta kalan tarihçiliğimizin de kendine has sorunları olduğunu, sıklıkla çok da sağlam olmayan bir zemine oturduğunu söylemek gerekir. Sanıyorum bu sorunun temelinde yatan en büyük zaaf biraz basitleştirecek olursak teori ve veri arasındaki ilişkinin çoğunlukla dengesiz bir şekilde teorinin lehine kaymaya bir meyil göstermiş olmasıdır. Bunun ise kökeninde Türkiye'deki "iyi" tarihçiliğin büyük ölçüde ve kaçınılmaz bir şekilde Batı'dan alınan, apartılan, uyarlanan teorik ve metodolojik modellere bağımlı olarak, hatta onların gölgesinde gelişmiş olması yatmaktadır. On dokuzuncu yüzyılda vakanüvislik geleneğinden sıyrılıp "alafranga" tarih yazmak konusundaki ilk teşebbüslere kadar geri götürülebilecek bu olguyu belki de en iyi gösterecek olan örneklerden biri, 20. yüzyılın or-

talarında gelişmeye başlayan ve 1980'lere kadar devam etmiş olan *Annales* okulundan mülhem iktisat ağırlıklı tarih çalışmalarıdır. Özellikle Avrupa'da fiyat, ücret, nüfus, tüketim, üretim, toprak gibi nicelendirilebilir verilerin toplanıp yorumlanmasından ve orta veya uzun dönemli trendlerin ortaya çıkarılmasından beslenerek büyük başarı kazanan bu yeni tarihçilik kısa zamanda bazı Türk tarihçilerinin ilgisini çekmiş, onları bu modelin Osmanlı tarihine uygulanması için harekete geçirmişti. Başarılı örnekler de veren bu akımın en büyük zaafı, bir tür teknoloji transferi gibi benimsenmiş olan kuramsal ve yöntemsel bir çerçeveyi önceden kurup, ardından buna uyabilecek verileri toplayarak beslemeye ve bir bakıma sınamaya çalışmış olmasıydı. Oysa Avrupa'da bunun tam tersi olmuş, yüz, yüz elli yıl öncesinden beri toplanan verilerin varlığı, bunların nasıl kullanılabileceği konusunda arayışları tetiklemiş, bu olgu siyasi tarihin itibar kaybı ve Marksist kuramın kuvvet kazanmasıyla birleşince de ortaya en genel tarifiyle sayısal ağırlıklı sosyoekonomik tarih olarak adlandırabileceğimiz bir alan çıkmıştı. Türkiye'de ise biraz "istim arkadan gelsin" mantığıyla bu teorik ve metodolojik çatı çatılmış, ardından da buna en uygun olabilecek kayıtların peşine düşülmüştü: Bütçe benzeri icmaller, tapu tahrir defterleri, vakıf masraf defterleri, darphane kayıtları, narh defterleri, ilh... Zorlama demek belki abartılı olur ama bütün ufuk açıcılığına rağmen bu yöntem bugün hâlâ izleri kalmış olan ciddi açmazlara yol açmıştır: Yöneltilen soruların Avrupa odaklı olmasından tutun, gerçek veri tabanlarının oluşturulmasından çok, kısmi ve pragmatik uyarlamalara gidilmiş olmasına kadar birçok sorunlu alan henüz doğru dürüst çözülemeden ortada kalmıştır.

1960'lar ve 1970'lerde ülkemizi kasıp kavuran yeni bir tarihçilik dalgası da benzer bir şekilde Batı tarihçiliğindeki tartışma ve arayışlardan kaynaklandığı için bazı sorunları beraberinde getirmiştir. Özellikle Marksist teoriden ilham alan bazı konular ezici bir teorik çerçeveye karşın neredeyse hiçbir ampirik boyut taşımayarak bazılarının "belgesiz tarih" diye tenkit ettiği bir akımla birlikte Osmanlı ve Türk tarihinin "büyük" meseleleri incelemeye alınmıştır: Asya tipi üretim tarzı, feodalite tartışması, kapitalizme geçiş, az gelişmişlik süreci gibi ana başlıklar, dönemin siyasi gelişmeleriyle ve genel ortamıyla da birleşince tarihin ve tarihçiliğin gündemini büyük ölçüde işgal ederek daha belgeci tarih çalışmalarını ikinci plana itmiştir. Belki de "geleneksel" ve "modern" ya da kimine göre "gerici" ve "ilerici" tarih anlayışı arasındaki fark hiçbir zaman bu dönemdeki kadar derin ve siyaseten belirleyici

olmamıştır: Bir tarafta yerel tarihi evrensel sorunsallara eklemleyerek çığır açmaya çalışan ama bunu yaparken de sıklıkla ampirik kanıtları ve belgeyi adeta tali konuma getiren bir görüş, diğer tarafta ise tam aksine teoriyi komünist icadı sayıp kenara atan, belgeyi ise milliyetçi ve muhafazakâr bir okuma üzerinden neredeyse kutsallaştıran bir anlayış...

Bu büyük kopuşun bazı izlerinin hâlâ günümüzde görülebildiği bir gerçekse de 1980'lerle birlikte keskin farkların bir dereceye kadar törpülenmeye başladığına tanık olduk. Bunun kısmen 12 Eylül darbesinin işsiz bıraktığı daha çok sol görüşlü öğretim üyelerinin yayıncılığa, ansiklopediciliğe ve özellikle tarih konulu dergiciliğe yönelmesiyle bir bağlantısı vardır ve bu durum ilginçtir. Bir önceki onyılın genelleyici tavrına bir tür tepkiyle dikkatler tekrar belgelere, yerel boyuta, yakın geçmişe yönelmeye başlayarak teorik tarihçilikten daha ampirik bir tutuma doğru bir hareketlenme başladı. Her ne kadar ilkesel bazı duruşlar, siyasi meyiller ve önemsenen sorunsallardan hiçbir zaman tam olarak feragat edilmediyse de belgeye, kişilere, anlatıma, mikro ölçeğe olan yeni eğilim "ilerici" tarihçileri teorik yüksekliklerden ayakları yere basan bir ampirisizme doğru çekerek onları fiilen "karşı taraf" tarihçileriyle daha yakın bir konuma getirmiş, iki cephe arasında olası ortak bir zeminin oluşmasına vesile oluşturmuştur.

Geride bıraktığımız yaklaşık yirmi beş yıllık süre içinde tarihçiliğimizin geçirdiği son evrilme büyük ölçüde bu gelişmelerin ürünü sayılabilir. Burada da Batı tarihçiliğinin bir kez daha önemli bir rol oynadığını hatırlamak gerekir: Zihniyet tarihinden tarih felsefesine; mekân, hafıza gibi olguların tarih disiplininin merkezine çekilmesinden temsil, icat, algı gibi sorgulayıcı kategorilerin kullanılmaya başlamasına; ölüm veya delilik gibi olgulardan sihir veya cezalandırma gibi süreçlerin incelenmesine kadar Batı tarihçiliğinde yaşanmış olan yeni açılım ve arayışlar az veya çok gecikmeyle Türk tarihçilerinin de araştırma ve çalışmalarına nüfuz etmeye başladı. Eski siyasi bölünmeler körelip soldakiler belgeye, sağdakiler bu yeni eğilimlere ilgi duymaya başladıkça çok daha geniş bir ortak paydanın varlığı belirmeye başladı.

Bugün geldiğimiz noktada en ümit verici gelişme işte bu "yeni" tarihçiliğin kaydettiği aşamalar sayesinde giderek genişleyen ilgi alanları ve giderek olgunlaşan sorgulamalardır. Yukarıda sitayiş ve kıskançlıkla zikretiiğim çalışmaların çoğu bundan yirmi veya otuz sene evvel akla gelmeyecek konuları akla gelmeyecek sorularla deşip akla gelmeyecek sonuçları ortaya

koyabiliyor. Bu çalışmalar her ne kadar üzülerek belirttiğim gibi gene de bütün tarih çalışmalarının içinde sadece buzdağının ucunu oluşturuyorsa da kendi küçük çaplarında eski bölünmeleri aşmış olduklarını ve dolayısıyla siyasi eğilimleri açısından farklı, hatta zıt görülebilen bazı üniversitelerde aynı merakın ürünlerinin görülmeye başladığını görmek son derecede cesaretlendirici bir durumdur.

Ne var ki bütün bu olumluluklara rağmen geldiğimiz noktanın ne derecede sağlam bir zemin üzerinde oturduğunu sorgulamak şarttır. Zira bundan neredeyse yüz yıl önceki ilk gelişmelerde Batı tarihçiliğinin biraz aceleyle ve tam hazmedilmeden uyarlanmış olmasından dolayı duyulan sıkıntıların benzerlerinin bugün de geçerli olduğu göze çarpmaktadır. *Annales* okulunun sahip olduğu metodun uygulanmaya başlandığı zamanı hatırlatan bir şekilde, bugün de en yenilikçi tarihçiliğimizin dayandığı zemin, kendi yarattığı bir sorgulamadan çok Batı'da geliştirilmiş olan teorik ve metodolojik atılımların bir yansıması ve uyarlamasıydı. Bunun neticesinde de teorik ve metodolojik çerçevenin zenginliği ve cazibesiyle mevcut veri eksikliği arasında bazen çok sorun yaratabilen uyumsuzluklar bulunabilmektedir. Çok kabaca ifade etmek gerekirse, bu dengesizliğin en basit tezahürlerinden biri araştırmanın teorik çerçevesinin Batı standartlarına göre kurulması, ardından da bu çerçeveye uyacağı ümit edilen bazı verilerin aranarak elde edilenlerin neredeyse zorla uydurulmasına kadar gidilebilmesidir. Uzunca bir müddettir çok ilgi çeken zihniyet tarihi çalışmaları ve özellikle otobiyografik ve kişisel kayıtlara dayalı araştırmalar düşünülürse aradaki fark rahatlıkla anlaşılacaktır. Batıda 19. yüzyıldan beri toplanan, arşivlenen, yayımlanan, incelenen, tartışılan binlerce bu tür belge ve kayıt, yaklaşık kırk senedir ürün veren zihniyet ve kültür tarihçilerine inanılmaz zenginlikte bir bilgi ve veri tabanı oluşturmuşken Türkiye'de bu tarihçilerin nihai ürünlerinin cazibesine kapılan bizler, genellikle Osmanlı bağlamında bunun benzerini gerçekleştirmek için kolları sıvayıp bütün bu süreci adeta tersine çevirip Batı tarihçilerinin sordukları sorularla vardıkları sonuçları esas alıp, bu çerçeveye uyarlanabilecek belgelerin peşine düşüyoruz. Ortaya çıkan veri tabanı ise genellikle fakir, sistematik olmaktan uzak, temsil gücü sınırlı, henüz işlenmemiş bir hammadde niteliğinde olduğundan, tarihçinin işi büyük ölçüde sofistike çerçeve ile kaba veri tabanı arasındaki uyumsuzluktan doğan boşlukları tahmin, benzetme veya spekülasyonla doldurmaktan ibaret kalıyor. Bu dengesizlikten dolayıdır ki Türkiye'de neredeyse tek

bir belge, tek bir eser, tek bir şahsiyete dayanarak gayet iddialı bir şekilde bütün bir dönemi temsil etme iddiasıyla ortaya konan çalışmalar çıkabiliyor. Meselenin ne boyutta olduğunu anlamak için ters bir kurgu faydalı olabilir. Kültür ve zihniyet tarihi olarak özetleyeceğim alanda elimizde olan birikimi düşündüğümüzde ve karikatüral bir senaryo kurgulamak pahasına da olsa 16. yüzyılda Mustafa Âli ile surnameleri, 17. yüzyılda Evliya ve Kâtip Çelebileri, 18. yüzyılda Sadabad ve Levni'yi, 19. yüzyılda ise Osman Hamdi ile Ahmed Midhat'ı birden kaybedecek olsak elimizde ne kalır? Batı'daki tarihçilik ile artık geldiğimiz aşamada ayrıştığımız en önemli nokta tarih yazımı, teori ya da metodolojiyle değil bu kazanımlarımızı hangi kaynaklar üzerine uyguladığımız ile ilgilidir.

Bu durum büyük ölçüde bugünkü çalışmalara yansımaktadır. Kaç zamandır yeni doktora adayları özgün ve değişik konular bulmak konusunda artan bir tazyik altındalar. Bunun neticesinde de cazip konu ve sorunsalların özellikle de Batı'da başarıyla denenmiş yolların ve ilgi çekmiş denemelerin Osmanlı bağlamına uygulanması ve uyarlanması yönünde üzerlerinde anlaşılır bir çekim gücü epeydir hissedilmekte. Kaçınılmaz olarak bu sürecin neticesinde "sabanı öküzlerin önüne koşma" vakalarına çokça rastlanmıştır; peşinen oluşturulmuş kuramsal bir çerçeveye ve elde edilmek istenen sonuca biraz fazla kolay bir şekilde evrilen birkaç belgeye dayanılarak yazılanların ya da Batı'dan alınmış parlak bir argümanı "olsa olsa" metoduyla Osmanlı tarihine kolayca uyarlayan çalışmaların hiç de azımsanmayacak sayıda olduğu bir gerçektir. Fakat bu konuda haksızlık etmemek için hafifletici bazı nedenleri de zikretmek gerekir: Birincisi, bu tür bir sürecin normal ve kaçınılmaz olduğudur. Tarihyazımındaki etkilenmeyi teknoloji transferine benzetmenin ne kadar doğru olacağı tartışmaya açıktır, ama bir an için bu benzetmeyi kabul edecek olursak, tarihçilikteki yeniliklerin neredeyse teknoloji transferi kadar hızlı bir şekilde yapılmasının önüne geçmek çok zordur. Tarihçilik düzeyimizin yetersiz olduğuna karar verip de belirli bir olgunluğa varmadan "ithal" metod veya teorinin cazibesine kapılmayarak, adeta kulaklarımızı tıkayarak kendi yağımızda kavrulacağımızı beklemek abes olurdu. Asıl mühim olan, bu ilk temasın yarattığı kolaylığın ve kısayolların ardından daha sağlam ve dengeli bir zemine doğru yönelme olup olmayacağıdır. Bu konuda gözlemlediklerim ümit verici: Hoş bir sorunsalı "süsleyen" belge kullanımının artık belirgin bir tıkanıklığa meydan verdiğinin farkına varan son nesil doktora adayları-

nın giderek artan bir hızla belge koleksiyonlarına yöneldiklerini söylemek mümkün.

Ne var ki yukarıdaki inişli çıkışlı seyrini takip etmeye çalıştığım "iyi" tarihçilik, Türkiye'deki tarihçiliğin ancak çok küçük bir kısmını oluşturmaktadır. Geri kalanı, yani üniversitelerin çoğunda yapıldığı şekliyle tarih çalışmaları, yıllardır, onyıllardır, hatta neredeyse iki yüzyıldır malul oldukları türlü türlü zaaf ve illetlere yenilerini katarak hüküm sürmeye devam etmekteler. Disiplinin saymakla bitmeyecek sorunlu alanlarını sıralamak yerine çok daha seçici bir şekilde davranarak, özellikle Osmanlı tarihine olan etkilerinin önemli ve belirleyici olduğunu düşündüğüm birkaç meselenin üzerine odaklanma yolunu seçeceğim. Bunların ise başında herhalde Osmanlı tarihine hâkim olan Türk-merkezli bakışı saymak gerekir. Tarihçiliğin tipik bir illeti olan teleolojinin ideolojik bir tekelcilikle bir araya gelmesinden doğan epey olağan bir olgu niteliğindeki bu distorsyonun bilinen en güçlü örneklerinden biri Batı'yı ya da daha belirgin bir şekilde Batı Avrupa'yı dünya tarihinin merkezine yerleştiren, geri kalanını ya tali addederek ya da bağımlı değişken haline getirerek ikincilleştiren anlayıştır. Osmanlı tarihinin bir "Türk öyküsü" haline gelmesi her ne kadar Avrupa-merkezcilik kadar güçlü ve yaygın bir etkiye sahip değilse de kendi küçük dünyasında çok belirgin bir sapmaya neden olacak kadar güçlüdür.

Osmanlı tarihinin "Türkleştirilme" sürecinin arkasında yatan çok çeşitli etkenler mevcuttur: Bunların ilki, daha Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde fiilen gerçekleşmiş olan bir siyasi ve kültürel Türkleşmedir ki imparatorluktan cumhuriyete geçişi neredeyse devamlılık arz eden yumuşak bir sürece çeviren tam da bu olgudur. II. Abdülhamid'in saltanatında başlayan ve İttihatçılıkla iyice perçinleşen bu durum, imparatorluğu meydana getiren farklı milletlerin bir araya gelerek ulus oluşturmalarını amaçlayan Osmanlıcılığın iflasının bir neticesi olarak, ama aynı zamanda da modern anlamda bir ulus oluşturma çabalarının bir ürünü olarak görülebilir. Tabii ki bu sürecin asıl Cumhuriyet döneminde ivme kazandığı aşikârdır, ama genellikle söylenen ve düşünülenin aksine, bu durumun ortaya çıkması için 1950'lerde DP, 1980'lerde ANAP, ya da 2000'lerde AKP hükümetlerinin etkisini beklemek gerekmemiştir. Daha Cumhuriyetin ilk zamanlarında, özellikle de Kemalist rejimin en güçlü olduğu dönem olarak görülebilecek 1930'larda devletin tarihe hükmetme çabalarının bir parçası olarak Osmanlı tarihinin büyük Türk tarih anlatısının bir parçası haline getirilmesinin ilk somut girişimlerine rast-

lanmaktadır. Cumhuriyet rejiminin kendini Osmanlı İmparatorluğu'ndan ve geçmişinden ayırmaya çalıştığı, kendini ihtilalle doğmuş yeni bir rejim/ulus/sistem olarak tanıtmaya çalıştığı ve bir tür redd-i mirasa giriştiği konusundaki genel kanı ancak kısmen doğrudur. İşin aslına bakılacak olursa Cumhuriyet, Osmanlı tarihini ele aldığında bilinçli bir şekilde seçici bir tavır sergilemiş ve Türklüğün bir parçası saydığı erken dönemin "saf" Osmanlıları ile Türklükle olan ilişkilerini kaybetmiş geç dönemin "yoz" Osmanlıları arasında bir ayırım gözeterek öncekileri kendinden saymış, diğerlerini ise meşruiyetini ve özünü kaybetmiş olarak görmüş, bu şekilde de kendi isyan ve ihtilalinin meşruiyet zeminiyle örtüşen bir kurgu ortaya çıkarmıştır. Erken Cumhuriyet döneminin bu "iyi Osmanlı – kötü Osmanlı" ikileminin tipik bir tezahürü olarak Fatih Sultan Mehmed, Kanuni Sultan Süleyman ya da Barbaros Hayreddin Paşa'nın kolaylıkla "Türk büyükleri" kategorisine girerlerken Abdülmecid, II. Abdülhamid veya Vahideddin gibi son dönem padişahlarının "Türk" olarak değil "Osmanlı" olarak anıldıklarını hatırlamak yeterli olur.

Osmanlı tarihinin Türkleştirilmesinin bütün sorumluluğunu Türklere yüklemek tabii ki haksızlık olur. 15. yüzyıldan beri Osmanlılara Türk kimliğini yakıştıran, zamanla Türk sıfatını Müslüman ile eşanlamlı kullanmaya başlayan, 19. yüzyıldan itibaren ise Osmanlı Müslüman nüfusunu Türk belleyip, onun dışında kalanları kurtarılmayı bekleyen uluslar olarak görmeye meyyal Batılıların bu kurguları büyük ölçüde bu süreci beslemiş ve desteklemiştir. Buna ilaveten 19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı nüfusunu oluşturan başlıca gayrimüslim milletlerin arasında da "Türkler" ile özdeşleştirdikleri imparatorluktan kopma ve ayrılma arzusu çoğalıp Balkanlarda toprak kayıplarıyla birlikte oradaki Müslüman nüfusun göçe zorlanıp Anadolu'ya yerleşmesiyle demografik dengeler Müslümanların lehine değiştikçe Osmanlı-Müslüman-Türk kimlikleri arasında fiili bir örtüşmenin ortaya çıkması kaçınılmazdı. İmparatorluktan koparak farklı ulusal kimlikler etrafında inşa edilen yeni devletlerin Osmanlı mirasına sahip çıkmak şöyle kalsın, Osmanlı geçmişiyle bütün bağlarını koparmaya çalışmaları bu ayrışmayı doruk noktasına getirmiştir. İlginç bir şekilde birbirine zıt ve rakip siyasi ve ideolojik amaçlar taşıyan topluluklar, kimliklerini oluştururken fiili olarak mükemmel bir anlaşma zemini bulmuşlardı: İmparatorluktan kopanlar Osmanlı mirasını reddetmeyi varlıklarının ve kimliklerinin önemli bir unsuru haline getirirlerken aynı mirası Türkler tekellerine almak için ellerinden geleni yapıyorlardı.

Bu sürecin Osmanlı tarihine verdiği zararın haddi hesabı yoktur. Türkiye'de Osmanlı tarihçiliği genellikle merkezin –yani payitaht İstanbul'un– bakış ve anlayışını yansıtan hatta ona ancak bir ulus devletten beklenecek türden özellikler atfeden bir söylem geliştirmiştir. Taşrada, çevrede olanlar ancak merkezin gözüyle ve kaynaklarıyla, edilgen ve bağımlı bir şekilde ele alınmış, Müslüman olmayan nüfus hep geri planda bırakılarak neredeyse "yabancı" bir unsur olarak görülmüş, devletin ve çevresindeki elitin ürettiklerinin dışında kaynak arayışına girilmemiş, işlenen konular çoğunlukla milli(yetçi) bir kurgu içine hapsedilmiştir. Bu durumun basit bir sağlamasını Türkiye'deki ortalama Osmanlı tarihçisinin mücehhez olduğu araştırma becerilerine bakarak yapmak mümkündür. Dil olarak Osmanlı Türkçesini bilmenin yeterli olduğu genel kabul görür. Bunun dışında Ermenice, Yunanca, Ladino, Sırpça, İbranice, Kürtçe, Bulgarca, Arnavutça gibi imparatorluğun muhtelif dillerinden birini bile bilenlerin sayısı son derecede düşüktür. Nispeten daha yaygın bir şekilde öğrenilen Farsça ve Arapça ise çevrede bu dilleri konuşan toplulukların üzerine odaklanmaktan çok merkezdeki yüksek Osmanlı kültürünün bu dillere kısmen dayanan ürünlerini anlamak ve incelemek için kullanılmaktadır. Kısacası Türk tarihçiliğinin gözünde Osmanlı İmparatorluğu İstanbul'dan merkezi bir şekilde idare edilen, Müslüman ve Türk olarak algılanan bir sınıfın yönetiminde olan, Türk olarak nitelenen bir kültürün hâkimiyetinde gelişen, ana hatlarıyla da Orta Asya'daki Türk devletlerinden Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar uzanan "büyük" bir anlatının önemli bir halkasını oluşturmaktadır.

Bu bakışın ne kadar sığ ve kısır olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Bir erken modern dönem imparatorluğunu büyük ölçüde bir modern ulus devletinin (üstelik idealize edilmiş) niteliklerine indirgenmesini beraberinde getiren bu anlayış, tarihin konusu olması gereken gayet karmaşık ve çok katmanlı bir realiteyi basitleştirerek adeta dümdüz etmektedir. Merkezi olarak tanımlanan devletle ve tahayyül edilen "hâkim ulus" ile doğrudan bağlantısı olmayan her şey bir anda ya kaale alın(a)mayarak ya da "yabancı" addedilerek anlatının dışında tutulmakta ya da tamamen edilgen ve bağımlı bir şekilde marjinal bir konuma itilmektedir. Bu basitleştirilmiş kurgu zaten ülkemize hâkim olan milliyetçi ideolojiyle birleşince bütün Osmanlı tarihi kaçınılmaz bir şekilde günümüze doğru evrilen bir kurgunun hamaset dolu anlatımının içinde eriyip giden bir paranteze dönüşmektedir. II. Abdülhamid'den ya da İttihat ve Terakki iktidarından itibaren Cumhuriyet rejimine doğru uzanan

yadsınamaz bir devamlılık olgusundan hareketle aynı devamlılığı Osmanlı İmparatorluğu'nun daha erken dönemlerini de kapsayacak şekilde teşmil etmenin ne derecede abes olduğunun farkında bile olunmaması, tarihçiliğimizdeki bu tekelci ve milliyetçi damarın ne kadar derin kök saldığının aşikâr bir işaretidir.

İşin kaygılandırıcı yanı bu duruma karşı koyacak güçlerin ne denli zayıf ve kısıtlı olduğudur. Türklerin Osmanlı tarihini tekellerine alıp istedikleri kalıba sokmalarına karşılık imparatorluğun diğer "halef" ülkelerindeki geleneksel tarihçilik anlayışı tam da buna uygun bir şekilde Osmanlı tarihini reddetmeye, Osmanlı hükümranlığı altında geçen birkaç asırlık dönemlerini kendi ulusal tarihi kurgularının uğradığı bir kesinti olarak görmeye ve dolayısıyla tarih dışına itmeye eğilim gösterdiğinden alternatif bir Osmanlı tarihinin oradan çıkması için vaktin henüz çok erken olduğu kesindir. Aynı şekilde geleneksel Avrupa tarihçiliğinin de Oryantalizm dolayısıyla taşıdığı ağır miras yüzünden zaten Osmanlı ve Türk tarihini özcü ve genelleyici bir Şark tarihiyle özdeştirmeye olan meyli düşünüldüğünde ona da pek fazla ümit bağlanamayacağı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu anlamda hem nicelik hem nitelik açısından Osmanlı tarihi alanında en üretken ve başarılı merkezlerin arasında "eski" Avrupa'dan kendini soyutlayabilen Amerika Birleşik Devletleri'yle eski Osmanlı topraklarında kurulmuş ama doğrudan halef olmayan tek devlet olan İsrail'in yer alması herhalde bir tesadüf değildir.

Pek tabii olarak bu konuda aşırı derecede kötümser olmamak gerekir. Gerçekten de bazı Balkan ve Arap ülkelerinde Osmanlı tarihini hakkıyla ele almayı amaçlayan bir tarihçiliğin ilk somut örnekleri görülmeye başlandığı gibi Türkiye'de de Osmanlı İmparatorluğu'na Türk gözlüğüyle bakmamayı, farklı etnik ya da dini unsurları meşru birer araştırma konusu yapmayı, bunun için gereken yeni araştırma araçlarını edinmeyi, çevreden merkeze bakmayı seçmiş olan yeni bir neslin yetişmekte olduğu göze çarpmaktadır. Ne var ki bir kez daha buzdağı metaforunu kullanacak olursak bu olumlu ve ümit verici ucun altında yatan karanlık kütle hâlâ her açıdan baskın ve ezici bir şekilde Osmanlı tarihini hâkimiyeti altında tutmaktadır. Ancak şimdiye kadar sınırları içinde kaldığım akademik çerçeve bu durumu izah etmeye yeterli değildir. Türkiye'deki üniversitelerin neredeyse tamamında eski usul, hamasi, milliyetçi bir tarih anlayışı hâkim olmaya devam etse bile sadece buna dayanarak gerçekten kurtarılmaya muhtaç bir disiplinden bahsetmeyi gerektirecek kadar vahim bir durum söz konusu olmazdı. Eğer bugün ta-

rihçiliğimizin ciddi bir tehlikeyle karşı karşıya olduğunu iddia ediyorsam bunun arkasında akademik çevrenin dışında kalan ama ona mütemadiyen müdahale eden ya da edebilen üç güçlü etken bulunmaktadır: Siyaset, kamuoyu ve medya.

Tarihin siyaseti, kamuoyunu ve medyayı ilgilendiren bir konu olarak devamlı gündeme gelmesi çok ciddi bir sorundur. Her ne kadar bazıları bunun arkasında zengin bir tarihe sahip ülke olmamızı ve halkımızın tarihe meraklı olması gibi olumlu gözükebilecek bazı olgulara bağlıyorsa da işin aslı hiç de öyle değildir. Zengin bir geçmişe sahip olma sözü esasen yukarıda zikretmiş olduğum Türk-merkezli tarih anlayışının basit bir tezahürüdür: Osmanlı tarihi üzerinde ve ona ilaveten her işimize geldiğinde Orta Asya'dan Anadolu'ya, Balkanlara ve Orta Doğu'ya kadar uzanan coğrafyanın bütün tarihi dönemleri üzerinde hak iddia etmeye başlarsak tabii ki "zengin" bir tarih görüntüsü elde ederiz. Fakat bunun son derecede aldatıcı ve yapay bir durum olduğu şöyle dursun, çok veya az, zengin veya fakir tarihli uluslar gibi bir tasnife giderek 19. yüzyıl Avrupa sömürgeciliğinin Afrika'daki halkları "tarihsiz" ilan etmesinden pek de farklı olmayan sakat bir mantık kabul edilmiş olur. Aslında zenginlik ve merak olduğuna inanarak kendimizi avuttuğumuz olgular çok daha derinde yerleşmiş olan korku, şüphe ve rahatsızlıklarımızı gizleyen bir perde niteliğindedir.

Türkiye'nin tarihe saplantılı derecede tutkun olmasının altında iki önemli sorun yatmaktadır: Birincisi, bu tarihle bir türlü barışık olunmamasıdır. Diğeri ise siyasi mücadelenin tarih üzerinden yapılmasının siyasi kültürümüzde artık yerleşmiş bir gelenek haline gelmiş olmasıdır. En azından bir asırdır Türkiye tarihle gerçek manada yüzleşmemenin, bunu başarmak için de gene tarihi çarpıtarak kullanmanın yollarını aramakla vaktini geçirmiştir. Doğrusu uluslararası siyasi konjonktürün genellikle Türkiye'nin lehine olması ya da en azından aleyhine olmaması bu tür bir sorgulamaya ihtiyaç duyulmamasını hatta bundan özellikle kaçınılmasını mümkün kılmıştır. Buna ilaveten 1980'lere kadar rejimin oldukça kapalı olması basın, eğitim, medya ve genel olarak kamuoyunun belirli ideolojik sınırlar içinde büyük ölçüde kontrol edilerek tarihin de bazı farklılıklarla da olsa genel olarak milliyetçi/milli menfaatçi bir çerçeve içinde denetim altında tutulabilmesine imkân vermiştir.

1980'lerden sonra tedrici olarak ilerleyen siyasi liberalleşmeden tarih de nasibini aldı. Bunun önemli bir sonucu yukarıda da bahsettiğim gibi yeni ve

sorgulayıcı bir tarihçiliğin yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamasıdır. Tarihte yeni açılımlar kazanılmasının yanında o zamana kadar pek ele alınamayan konular üzerinden devletin bazı tabuları ve "kutsal" çizgileri sorgulanmaya ve incelenmeye başlandı. Kemalizm, Atatürk, laiklik, İslam, antisemitizm, gayrimüslim cemaatler, Kürtler gibi birçok konunun gündeme gelmesiyle birlikte bunların tartışılır, sorgulanır ve araştırılır konular haline gelmesi gayet olumlu ve ümitlendirici bir gelişme olarak geride bıraktığımız yirmi kadar senelik döneme damgasını vurdu. Ancak şu da bir gerçektir ki bu süreci geriye döndürülemez bir kazanım olarak kabul etmek gerekiyorsa da daha önce de belirttiğim gibi gayet marjinal kalmış olmasından dolayı tarihçiliğin genelinde yaşanan gelişmeleri ne dereceye kadar temsil ettiği ciddi olarak üstünde durulması gereken bir sorundur. Meseleye bu açıdan bakıldığında da ne yazık ki ortaya çıkan durum hiç de iç açıcı değildir. Zira tarih alanının istifade ettiği bu liberalleşme sürecinde "iyi" tarihçiliğin kazanımlarının kat kat fazlasının "kötü" tarihçilik tarafından kaydedildiği hemen göze çarpmaktadır.

"İyi" ve "kötü" sıfatlarını tırnak içine alıyorsam pek tabii ki bu tür bir ayırımın suni ve tehlikeli olduğundandır. Fakat gene de en genel anlamda bir niyet nitelemesi olarak değil de bir seviye değerlendirmesi olarak bu tür kalitatif bir ayırımdan kaçınmanın da çözüm olmadığını belirtmek gerekir. Örnek vermek gerekirse tarihin bu "açılma" döneminde Osmanlı geçmişinde gayrimüslimlerin varlığı, yaşamı, rolü veya akıbetiyle ilgili ve esas itibariyle ahlaken "iyi" olarak nitelendirilebilecek, yani milliyetçiliğin ya da düpedüz ırkçılığın ürünü olan bir bakışı sorgulayan ve eleştiren çalışmaların büyük bir kısmının disiplinin ölçütlerindeki kaliteleri bakımından gayet "kötü" oldukları inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Bunun da ötesinde bu tür çalışmalar tarihten dışlanmış olan bazı kişi ve toplulukları geri kazanma gibi takdire şayan bir görevi üstlenirken bile bunu bir tür kaybolmuş cennet nostaljisi kapsamında yaptıklarından neticede geçmişte kalmış olan çok ciddi ihtilaf, mücadele ve haksızlıkların üzerinden adeta bir sünger geçirircesine toz pembe, liberal, anlayışlı, eşitlikçi bir Osmanlı İmparatorluğu görüntüsü yaratarak tarihi gerçeklerden uzak olduğu kadar bir tür "arka kapı milliyetçiliği" olarak nitelendirilebilecek bir anlayışa da hizmet etmiştir. Bunun neticesindedir ki toplumun ezici bir çoğunluğu Rum, Ermeni veya Yahudileri esasen yabancı olarak görmeye devam ederken bu durumu aşmış olan kesimin de büyük bir çoğunluğu aynı toplulukları Osmanlı döneminin var-

sayılan çok kültürlülüğün ve çoğulculuğunun kaybolmuş bir zenginliği ve korunmaya muhtaç bir tür ilginç mirası olarak görmeye meyyaldir. Gerçi onları Türkiye Cumhuriyeti'nin eşit vatandaşları olarak görmeye ve bu kimliklerini savunmaya hazırlarsa da bu derecede korunmaya muhtaç bir hale tam olarak nasıl geldikleri konusunda pek de sorgulayıcı davranmamayı tercih ettikleri de bir gerçektir.

Sanırım kendimizi aldatmamamız gerekir: Türkiye'de son dönemin siyasi ve ideolojik liberalleşmesinin etkilerine genel olarak bakılacak olursa bunun tarihe yansımasındaki en baskın kazanımın milliyetçiliğin sorgulanması değil daha çok milliyetçiliğin güncelleştirilmesi ve daha katılımcı bir kisve altında tekrar inşası olduğu göze çarpmaktadır. Başka bir deyişle Türkiye zaten muhafazakâr ve milliyetçi olan yapısını dış dünyaya eklemlenme süreci içinde yeni denge ve düzenle daha uyumlu bir hale getirmeye çalışırken tarihten büyük ölçüde faydalanma ve beslenme yoluna gitmiştir. Bu "kozmetik" yumuşama ise maalesef tarihçiliğimizin özüne, içeriğine ve sağlamlığına herhangi bir katkı sağlamadığı gibi tam aksine gittikçe kaygan ve tehlikeli bir zemin oluşturmaktan başka bir şey yapmamıştır. Bunun bir istisnası Cumhuriyetin en sert damarı olan Kemalizm'e yöneltilen eleştirilerdir. Genellikle İslam ve Osmanlı tarihi üzerinden gerçekleşen bu saldırı, aslında onyıllardır varolan ama belirli çevreler dışında büyük ölçüde kontrol altında tutulan bir tarih ve tarihçilik anlayışının giderek belirgin bir hal almasından ibarettir. Bu hareket ise gücünü esas itibariyle iki kaynaktan alıyordu: Birincisi, kendi geleneksel destekçileri olarak görülen, kimine göre "mütedeyyin", kimine göre "muhafazakâr", kimine göre "mukaddesatçı" olarak tanımlanan, ama esas itibariyle siyasi ve kültürel olarak Türk milliyetçiliğiyle İslam'a bağlılığın kesiştiği bir yerde duran geniş bir kitlenin varlığı ve bu kitlenin dönemin siyasi gelişmeleriyle kendini giderek iktidara yakın görmesinin verdiği güçtü. Diğeri ise, siyaseten ya da ideolojik olarak çok farklı duruşları olan bir kitlenin 1930'lardan beri baskın ve baskıcı bir şekilde dayatılan Kemalist tarih anlayışına duyduğu tepki ve bıkkınlıktı. Bu iki etkenin desteğiyle 1980'lerin başından beri palazlanmaya başlayan Türk-İslam sentezine dayalı tarih anlayışı iyice hız kazandı.

Bu yeni yönelmenin başlıca hedefi pek tabii ki Osmanlı tarihi oldu. Zaten daha önce de belirttiğim gibi Cumhuriyet tarafından aslında hiçbir zaman tam aforoz edilmeyen bu tarih, artık daha önce hiç sahip olmadığı bir güçle, her şekle girebilmenin verdiği bir esneklik ve kıvraklıkla etrafı sarma-

ya başladı. Osmanlı İmparatorluğu artık sadece İslami bir bakış açısının ya da Türkçü bir kurgunun değil liberal ve neoliberal kesimlerin de nostalji ve gösteriş ihtiyaçlarına cevap veren bir tüketimin hedefi olarak tasarlanmaya başlandı. Belirli bir kesim camiler ve tarikatlerden oluşan huşulu bir Osmanlı hülyasına kapılırken, bazıları da aynı süreci fatihler ve gazilerden Çanakkale'ye kadar uzanan bir kahramanlıklar silsilesi olarak görmeyi seçti; bambaşka bir kesim ise Osmanlı "hoşgörü" kültürünü baştan icat edip milliyetçiliğin panzehirini bulduklarına inanırken, ekonomik gücü elinde tutanlar ise satılık çeşmibülbül veya fermanların peşine düşerek kendilerince köklerine inmenin yollarını aramaya başladılar. En yaygın haliyle ise bu Osmanlı nostaljisi, Türkiye'nin Türk ve Sünni nüfusunun mayasını oluşturan milliyetçiliği mükemmel bir şekilde beslemeye başladı. Laik Kemalist milliyetçiliğin dinle olan sorunlu ilişkisinin biraz kenarda bıraktığı İslam'ı tamamen içselleştirebilen bu yeni Osmanlıcılık, Cumhuriyet'le olan devamlılık kurgusunun da sağladığı güçle ülkedeki neredeyse herkesi şu veya bu şekilde tatmin edecek yeni bir milliyetçilik zemini oluşturmuş oluyordu. Minibüslerin arka camında sallanan arma-i Osmanili flamalardan deniz otobüsü isimlerine, tarihi roman furyasından neo-Osmanlı butik otellere, "Osmanlı" adını taşıyan dükkân ve ürünlerden "tarihi" televizyon dizilerine kadar artık her yerde ve herkes tarafından benimsenerek milli duygulara hitap eden bir Osmanlı referansı mevcuttur.

Hem siyasetin seyrinden, hem kamuoyundaki mevcut milliyetçilik duygularından beslenen bu sürecin yayılmasında medya çok güçlü bir tür katalizör ve amplifikatör görevini üstlenmiştir. Yazılı basının daha 1980'lerin ortalarından itibaren tarih dergiciliğiyle ve muhtelif gazetelerde tarihe ayrılmış sütun veya sayfalarla başlattığı süreç, takip eden yirmi beş yıl içinde iyice ivme kazanmıştır. Bugün piyasada başlığında "tarih" kelimesini taşıyan ve her türden eğilimin ihtiyaç ve beklentilerine cevap verebilecek içeriğe sahip çok sayıda dergi mevcuttur. Buna bir de gazetelerde tarihe hasredilmiş sütunlar ve sayfalarla yayıncılık piyasasında tarih ve yan ürünleri üzerine odaklanan ve sayıları giderek artan yayınları da katacak olursak ortalığı kasıp kavuran bir tarih furyasının olduğu apaçık bir şekilde meydana çıkmaktadır. Fakat yazılı basını gülünç bir seviyede geride bırakacak bir şevk ve gayretle bu işe dört elle sarılan sözlü ve görüntülü medya, tarihi mütemadi bir gündem maddesi haline sokarak her Türk vatandaşının hayatının vazgeçilmez bir parçası haline getirmeyi başarmıştır. Biteviye Türk milli-

yetçiliğinin pompalandığı dizilerden haber bültenlerine kadar taşınan tarih yorumlarına, artık neredeyse her kanalda boy gösteren tarih uzmanlarının verdikleri bilgilerden muntazam aralıklarla seyircilere sunulan tarihi belgesellere, hayati önemi haiz tarih meselelerinin sıklıkla ele alındığı tartışma seanslarından münhasıran tarih ilmine ayrılmış programlara kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde tarih bir bilardo topu gibi elden ele, ağızdan ağıza, kanaldan kanala dolaşmaktadır. O kadar ki artık kurgu ile gerçek, geçmiş ile edebiyat, tarih ile siyaset, arkeoloji ile turizm arasındaki sınırlar muğlaklaşmaya hatta silinmeye yüz tutmuştur. Bu tarih magmasının tek tutarlı tarafıysa çok istisnai durumlar dışında ağırlıklı olarak Osmanlı ve ikinci derecede de Cumhuriyet tarihi üzerinde odaklanan Türk merkezli bir anlatımın içine saplanmış olmasıdır.

Pek tabii ki popüler denecek türden ve hakikaten çok geniş kitlelere hitap eden bu tür ürünleri akademik bir çıtayla ölçmek ve böyle kriterler üzerinden eleştirmek en basit ifadeyle haksızlık etmek riskini beraberinde getirecektir. Kötü tarihi roman veya televizyon dizisi Türkiye'ye has bir şey değildir. Aynı şekilde Osmanlıların tipik tabiriyle "milel-i mütemeddinede" yani medeni ülkelerde bile yukarıda saydığım illetlerin hepsine rastlamak mümkündür. Fark şudur ki başka yerde arada sırada rastlanan bu durum Türkiye'de artık neredeyse kural olmuştur. Batı'da kötü ürünlerin karşısında duran ve sürümlerini ciddi bir şekilde sınırlayan iyi ürünler ve ciddi eleştiri geleneği maalesef Türkiye'de yok denecek kadar az ve zayıftır. Fakat bu karamsar tablonun varlığını kabul etsek bile bu durumun doğrudan doğruya tarihe zarar verdiği sonucuna varmak gerekir mi? Kullanmayı sevdiğim bir tasnife dayanarak tarih ürünlerini kabaca üç seviyede değerlendirmenin doğru olacağını düşünürüm. Bunların ilki, yani en "yüksek" olanı, akademik üründür. Bir alt seviyede, Fransızca *vulgarisation* tabirinin en iyi tarif ettiği ve "yaygınlaştırma" amacını taşıyan ürünler gelir. En altta ise ancak popüler olarak nitelendirebileceğim ürünler. Akademik ürünün –kötüsü de dahil olmak üzere– başlıca özelliği, bilimsel çevreye mensup ve ehliyet sahibi kişiler tarafından aynı çevre içinde okunmak ve mümkünse tartışılmak üzere üretilmiş, dolayısıyla ihtisas haricinde ve geniş kitleleri değil, disiplin içindeki muhatapları hedefleyen çalışmalar olmalarıdır. *Vulgarisation* ya da yaygınlaştırma ise belirli bir bilimsellik ve ihtisas kaygısıyla üretilmekle beraber içeriğinin ve bulgularının geniş bir kitleye ulaşıp anlaşılmasını amaçlayan bir türdür. Bu türün popülerleştirmeyle ilintili olabilecek bir "sulandırma"

boyutu varsa da çok önemli bir farkı hemen belirtmek gerekir: Yaygınlaştırmada yöntem ve amaç, ehil birinin hâkim ve yetkin olduğu bir konuyu daha geniş bir kitleye aktarması üzerine kuruludur; başka bir deyişle ürünün kontrolü hâlâ tarihçi veya ehil kişinin elindedir. Popüler kategoriye gelince, durum tam tersine döner ve kontrol üreticiden tüketiciye geçer: Ürün okuyucu, dinleyici veya izleyicinin isteğine ya da isteğinin ne olduğu konusundaki tahmin ve beklentilere göre şekillenir; üretici artık bir uzman değildir, sadece piyasanın talebine cevap vermekle mükellef bir kişidir. Bu talep de genellikle gayet basit olduğundan herhangi bir ehliyete ihtiyaç duyulmaksızın hatta genellikle tarih disiplininin en basit kurallarının gözardı edilmesi sayesinde rahatlıkla yerine getirilebilmektedir.

Bu yüzdendir ki birçok örneğiyle popüler tarih aslında tarih değil sadece tarihi olay veya şahsiyetleri konu edinen ve yüzeysel bir anlatımla genel okuyucunun ilgisini çekmek için kurgulanan basit bir üründen başka bir şey değildir. Bu nedenle de bu tür çalışmalarda, mütemadi bir şekilde aşk, seks, sansasyon, komplo, gizem, sihir, keramet gibi unsurlar kullanılmakta, bunlara da beklentiye göre gerekli görülen dozda milliyetçilik, hamaset ya da dini duyguların eklenmesiyle kıvama getirilip paketlenmektedir. Harem hikâyelerinden kahramanlık öykülerine, casusluk vakalarından lanetli bina efsanelerine, esrarengiz ölümlerden kayıp definelere bin bir çeşidini görmeye alıştığımız bu tür ürünlerin listesini sanırım uzatmaya gerek yok. Ancak bir kez daha vurgulayalım: Mesele sadece bundan ibaret olsa tarihi "kurtarmak" ihtiyacından bahsetmenin lüzumu olmayacaktı. Popüler tarih her yerde popüler tarihtir ve bu gibi abeslikler popüler edebiyatın bir alt türü olarak her zaman olacaktır. Ancak Türkiye'de mesele birkaç açıdan çok daha sorunludur: Birincisi, akademik tarih ve yaygınlaştırma ürünleri, gerek nicelik ve gerek nitelik bakımından büyük ölçüde yetersiz kaldığından tarihçiliğin üst seviyesinde ciddi bir boşluk oluşmaktadır. İkincisi, bir öncekiyle yakından ilişkili olarak, popüler tarih kendi alanının dışına tecavüz etmeye, *vulgarisation* ve akademik tarihin alanına sıklıkla ve saldırgan bir şekilde sataşmaya meyyaldir.

Bunun herhalde en iyi örneğini "tarih programları" jenerik başlığı altında toplayacağımız televizyon programlarında izlemek mümkündür. Bu programlar esas itibariyle seyirciye tarihi gerçekleri sundukları iddiasıyla ortaya çıkmakta ama çok istisnai durumlar dışında aslında son derecede manipülatif bir şekilde tarihçilik yapmaktan çok akademik çevrelerin tarihçiliğine

müdahale etmeyi amaçlamaktadır. Genellikle popüler tarihe has ve aslında tarihçilikle hiçbir alakası olmayan konularla dikkatler çekilir. İşlenen ana konular bellidir: Osmanlı kahramanlıkları, yabancı ve gayrimüslim hainlikleri, saray hikâyeleri, temcit pilavı gibi tekrarlanan kayıp belge veya anıt iddiaları, renkli anekdotlar, ilh... Buna biraz ilmihal, çok milliyetçilik, birkaç "bilinmeyen" belge, bol bol hanedan dedikodusu da eklenince ortalama seyirci bayıldığı bir malzemeyle karşı karşıya kalmış olur. Fakat iş bununla da bitmiyor: Programın genellikle alaylı olan sunucuları bir de akademik çevrelerden misafir çağırarak bir meşruiyet arayışına girmektedirler. Genellikle aynı türden bir tarih anlayışına sahip olan ve aslında akademik çevrelerde pek bir mevcudiyet gösteremeyen bu akademisyenler için kamu önüne çıkmanın ve görünürlük kazanmanın cazibesi gerçekten karşı konamaz cinstendir; dolayısıyla tam da kendilerinden beklenen rolü yerine getirmeye ve unvanlarının verdiği itibarı medyanın hizmetine vermeye hazırdırlar. Bunu yaparken de kendilerinden şu veya bu şekilde farklı gördükleri –ve genellikle bu tür mecralara itibar etmeyen– meslektaşlarıyla hesaplaşmanın bir yolunu bulduklarına sevinirler.

İşte bu noktadan itibaren popüler tarih daha yükseklere oynamaya başladığı için tehlikeli olmaya başlamaktadır. Bu tür program ve katılımcılarının mütemadi bir şekilde müracaat ettikleri belge kullanımının, "belge fetişizimi" tanımlamasını hak edecek kadar saplantılı bir hal alması bunun tipik bir örneğidir. Yazılı belge dışında hiçbir doğru olmadığı, devletin belgelerine özellikle güvenilmesi gerektiği, Osmanlı belgelerini okumanın başta kendileri olmak üzere birkaç istisnai kişinin yapabildiği neredeyse gizemli bir sanat olduğu, yurtdışında eğitim görenlerin bu belgeleri okumaktan aciz oldukları gibi imalar ya da açık ithamlar sık sık başvurdukları bir taktiktir. Bunu yaparken ne kadar eskimiş ve yanlış bir tarih geleneğini taklit ettiklerinin farkında bile olmadan söylediklerine inanmaya hazır olan seyircilere ne kadar zarar verdikleri bir yana aslında gayeleri düşman belledikleri entellektüel kesimi halkın gözünde itibarsız kılmaktan başka bir şey değildir. İşin kötü tarafı bu amaçlarında bir dereceye kadar başarılı olduklarıdır. Ne de olsa söyledikleri özde ne kadar yanlış olsa da her zaman bir doğruluk payı bulmak mümkündür: Birçok tarih kitabında hataya rastlanabilir; bunları gerekirse cımbızla çekip üzerine giderek bir itibarsızlaştırma kampanyası yürütmenin hiç de o kadar zor olmadığı aşikârdır. Bu konudaki en büyük müttefikleri bir yanda medya sayesinde parlayacaklarına inanan ve artık

her konuda malumatfüruşluk taslayan akademisyenler ise diğeri de zaten bu tür bir entelektüel karşıtı tavrı benimsemeye hazır kamuoyunun kendisidir. Zaten sözlü formatın en büyük avantajı olan yüzeysellik ve unutkanlıktan beslenen bu söyleme bir de yeterli bir doz milliyetçilik eklendiği anda maksat hasıl olmuş olur: Bir tarafta vatanperver, çalışkan, Osmanlı belgelerini koruyabilen, devlete inanan "iyi" tarihçiler, karşılarında ise kökü dışarda, vatan haini bile olabilecek, zaten belge okumaktan aciz ve devletin, milletin köküne kibrit suyu dökmekten başka amacı olmayan, "entel" tarihçi müsveddeleri...

Fakat popüler tarihin tarihçiliğe ve özellikle Osmanlı tarihine musallat oluşundan daha da vahim bir gelişme, kamuoyunda olduğu kadar siyasi ortamda artık iyice ayyuka çıkan Osmanlıcılık saplantısının giderek yaygınlaşması ve bunun neticesinde disiplini tehdit eder hale gelmesidir. Daha önce de belirttiğim gibi Osmanlıcılık yeni ortaya çıkmış bir akımdan çok, türlü şekilleriyle zaman içinde kabuk değiştirmiş ve giderek güçlenmiş bir milliyetçilik türüdür. Daha Kemalizmin en sert zamanlarında bile "iyi" Osmanlıların Türk addedilmesiyle başlayan bu süreç, 1950'lerde özellikle Türk milliyetçiliğiyle İslam dinini bağdaştırmak isteyen kesimlerde hız kazanmıştır. Ne var ki bu durumun tam manasıyla bir akıma dönüşüp ivme kazanması 1980 darbesi sonrasında ortaya çıkan Türk-İslam sentezinin çeşitli evrelerinde gerçekleşmiştir. Mevcut hükümetin son birkaç yıllık süre içinde değişen dünya konjonktüründe bağımsızlık iddiaları geliştikçe Türkiye'nin bölgesel bir güç olarak da Osmanlı İmparatorluğu'nun tek ve doğrudan vârisi olduğunu ispat edebileceğine inanmasıyla birlikte artık Osmanlıcılık neredeyse bir devlet ideolojisi mertebesine çıkarılmış durumdadır. Kemalizmle hesaplaşmanın da bir yolu olarak cazibe kazanan bu yeni eğilimin aslında ne kadar yüzeysel ama aynı anda da tehlikeli olduğunu anlatmanın yeri burası değildir. Ancak Osmanlı tarihçiliğine doğrudan gayet zararlı etkileri olduğunu anlatmanın belki de en basit ve etkin yolu meselenin az sayıda ama çarpıcı olduğuna inandığım iki ana veçhesini ortaya koymak olacaktır. Bunların birincisi, Osmanlıcılığın Türkiye'nin resmi milliyetçiliğinin yeni versiyonu olma yoluna girmesiyle birlikte içeriğinin artık herhangi bir eleştirel okumadan yoksun, tipik bir milliyetçi anlatım haline dönüşmesidir. Bunun en bariz tezahürü de artık Osmanlı tarihine ait bütün kişi ve olayların hiçbir fark gözetilmeksizin olumlu bir şekilde algılanmasıdır. Kemalizmin "iyi/saf" ve "kötü/yoz" Osmanlılar arasında gözettiği fark ne kadar gerçek dışı,

hatta çocukça idiyse şimdiki ortamda bütün Osmanlıların sadece Osmanlı oldukları için "iyi" kategorisine sokulmaları daha da garip bir tarihi kurgu gerektirmektedir. Üstelik bu kurgu Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti arasında bir devamlılık varsayımı üzerine kurulu olduğuna göre bu "kahramanlar" silsilesine Cumhuriyetin de başlıca aktörlerini (belki sadece Cumhuriyet Halk Fırkası/Partisi mensupları hariç...) de katmak zorunluluğu hasıl olmuştur. Artık "kahraman Fatih", "korkak Vahideddin" dönemi geride kalmış, onun yerini Fatih Sultan Mehmed, Kanuni Sultan Süleyman, II. Mahmud, II. Abdülhamid, Enver Paşa, Mustafa Kemal Paşa ve Adnan Menderes'in elele verdikleri kesintisiz bir Osmanlı-Türk büyükleri zincirinin üzerine kurulu bir tarih senaryosu almaya başlamıştır. Bu senaryoda kötü rolün ise kimlere düştüğü konusunda pek de değişen bir şey yoktur: Yabancılar, gayrimüslimler ve şu veya bu şekilde kendi tarihlerine ihanet etmeyi seçmiş olan bazı kendini bilmez Osmanlılar ve Türkler...

Bu şekilde ütülenerek millileştirilen bir tarihin akademik ve bilimsel tarihçilikle ne kadar alakası olabileceği aşikârdır. Gerçi işin acıklı tarafı şudur ki Türkiye akademisyenleri arasında bu senaryoyu benimseyen tarihçilerin sayısı hiç de az olmadığı gibi çoğunluğu oluşturdukları bile muhtemeldir. Fakat bu kurgunun asıl kuvvet kazanmasına vesile olan kamuoyu nezdinde gördüğü destek ve itibardır. Unutmamak gerekir ki popüler tarihin mantığı, kendisi bir gündem belirlemekten çok "nabza göre şerbet vermeyi" yani kamuoyunda varolduğunu düşündüğü merak ve beklentilerin üzerine gitme arzusu üzerine kuruludur. Dolayısıyla bu sektörde Osmanlı vurgulu milliyetçiliğin ağır basması kamuoyunda zaten bu yönde kuvvetli bir eğilimin olduğuna güçlü bir delil olarak görülmelidir. Ne var ki yıllardır tanık olduğumuz bu durumun siyaset eliyle giderek depreşmeye ve şiddetlenmeye yüz tuttuğunun ilk işaretleri daha geçenlerde ortaya çıktı, ki bu da siyasetin tarihe müdahalesinin ikinci veçhesine çarpıcı bir örnek oluşturur. Zaten buram buram hamaset ve Osmanlıcılık kokan bir diziyi, Kanuni Sultan Süleyman'ın hayatının ne kadarını haremde, ne kadarını at sırtında geçirdiği konusunda seyirciyi yanlış bilgilendirdiği konusunda eleştiren başbakan, "ecdadı" olarak nitelediği padişahın hayatının bir televizyon dizisine aktarılmasında dikkat edilmesi gereken sınırlar olduğunu belirtmiş oldu. Ardından bir veya birkaç milletvekilinin bu konuda, yani "tarihi şahsiyetlerin itibarının korunması" hakkında yasa taslağı hazırlayacaklarının haberi, bazılarının bu meseleyi ne kadar ciddiye aldığının çarpıcı bir tezahürü olarak medyada yer aldı.

Bir tarihçi ve bir Türkiye vatandaşı olarak bu durumun hangi veçhesinin daha dehşetengiz olduğuna karar vermek zor: Siyasetçilerin medyaya ideolojik müdahaleyi bir hak, hatta bir görev addetmeleri mi, kurgu ile tarih arasında fark gözet(e)memeleri mi, kötü bir diziyi siyasi baskıya karşı koruma gereğinin doğmuş olması mı, zaten milliyetçi olan bir ürünün yeteri kadar milliyetçi bulunmaması mı? Gerçi bu olayın da daha önce farklı alanlardaki birkaç örnek gibi anlık bir parlamanın ötesine gitmeyecek, arkası gelmeyecek ani bir çıkış mertebesinde kalacağı kesin gibidir. Ne var ki o çıkıştan sonra meselenin ciddiye alınıp medyada ve kamuoyunda tartışılması, hatta bildiğim kadarıyla dizi yapımcılarını bazı "ayarlamalar" yapmaya itmiş olması bile yeteri kadar düşündürücüdür. İşin ironik yanı, bu küçük epizodun Türk siyasetinin aslına rücu etmek konusundaki inanılmaz ve karşı konulmaz gücünü ortaya koymasıdır. Bundan neredeyse on yıl önce Atatürk üzerine yapılan ve neoliberal bir yaklaşımla kahramanını eski usul milliyetçiliğin kamburundan kurtararak aslında güncelleştirilmiş milliyetçiliğe mükemmel bir örnek oluşturan bir film, eski tüfek Kemalist ve Atatürkçü kesim tarafından aforoz edilirken durum pek de farklı değildi. Dahası, siyasi iktidardan bir dizide tarihe yeteri kadar saygı gösterilmediği yolunda tehditle karışık ihtar gelmesiyle, milli addedilen tarihe ve şahsiyetlerine bir kudsiyet ve dokunulmazlık atfedildiğinin ve imkân olsa bu konuda cezai müeyyidelere kadar varan müdafi tedbirler yoluna gidilebileceğinin işareti verilmiş oldu. Bu da çoğumuzun hatırladığı ve hâlâ Atatürk'ü koruma kanunu diye bilinen "Atatürk aleyhine işlenen suçlar hakkında kanun" ya da Türk Ceza Kanunu'nun meşhur 301. maddesi gibi hukuki düzenlemelerde izleri kalmış olan baskıcı, sansürcü bir tarih anlayışının daha da genişletilmiş bir çerçeveyle geri gelebileceği konusunda çok endişe verici bir senaryoyu akla getirmektedir.

Gayet olumlu ve iyimser bir şekilde başlayan ama bu denli karamsar bir şekilde biten bir yazıya sonsöz olarak efsanevi Maarif nazırının mektepler olmasaydı Maarif'i idare etmenin ne kadar kolay olacağı yönündeki sözlerinden ilham alarak "Türkler olmasaydı Osmanlı tarihi yapmak ne kadar hoş olurdu..." türünden bir vecize akla geliyor...

Siyasetçilerin Tarihle İlişki Kurma Ahlakı Üzerine

İLHAN TEKELİ

I. Giriş

Cogito dergisinin editörleri bu sayıyı tarih yazımına ayırdıklarını bildirerek benden bir yazı istediklerinde ilk aklıma gelen siyasetçilerin tarihi kullanma ahlakı üzerine yazmak oldu. Türkiye'de son yıllarda siyasetçilerin tarihi açıkça sezilen bir fırsatçılıkla kullanması dolayısıyla tanığı olduğum olaylar bende ciddi bir rahatsızlık yaratmış ve bir tepki birikimine yol açmıştı. Bir fırsat doğsa da bu konuyu tartışarak siyasetçilerin tarihten yararlanması konusunda bir ahlak oluşturmaya çalışmaya başlasak diye düşünüyordum. Tam da bu sırada *Cogito*'nun böyle bir sayı hazırlamaya girişmesi bana severek yararlanacağım bir fırsat sağlamış oldu.

Bu yazıda böyle bir tartışmayı temellendirebilmek için beş aşamalı bir tartışma yürüteceğim. Birinci aşamada kısaca tarihyazıcılığının amacı ile birey ve toplum düzeyindeki işlevlerini ele alacağım. İkinci aşamada tarihyazıcısının tarihsellik düzenleri ya da zamanın ele alınışı konusundaki seçeneklerinin neler olduğuna açıklık kazandırmaya çalışacağım. Üçüncü aşamada ise neden nesnel bir tarih yazımının olanaklı olmadığı ve subjektifliğe açık bir anlatı formunu kullandığı üzerinde durararak bu formun ikna edicilik özelliklerini göstermeye çalışacağım. Dördüncü aşamada, günümüzde siyasetin tarihle ne tür ilişkiler kurmak durumunda kaldığını ve bu ilişkinin ne tür kötüye kullanma biçimlerine açık olduğunu sergilemeye çalışacağım. Beşinci aşamada ise siyasetin tarihle ilişki kurmasında

kötüye kullanmayı engelleyecek ne tür ilkeler önerilebileceğini tartışmaya açacağım.

II. Tarihyazımına ve Tarihe İlgimiz Gün Geçtikçe Artıyor

Türkiye'de de son yıllarda çok sayıda tarih araştırması yapılıyor ve çok sayıda kitap yazılıyor ve okunuyor. Tabii bu artışta üniversite ve tarih bölümleri sayısındaki hızlı artışın bir etkisi var. Daha çok akademisyen daha çok üretiyor. Ama tarihe ilişkin ilgi yoğunlaşması sadece sayı artışına dayanarak yani doğrusal olarak açıklanamaz. Aynı biçimde geçmişle ilgili bilgilenmenin zevkli bir uğraş olduğu ve insanların artan boş zamanlarını değerlendirmekte daha anlamlı hale geldiğini söylemek de ancak sınırlı bir açıklama olur. Günümüzde "gününü geçmişten yüklenegeldiği birikimlerle yaşayan ve geleceğe yönelik düzenlemelerini bu birikimlerin etkisiyle yapan insan için tarih çok çekici bir konudur."[1] "Koskocaman bir etkinlik" alanıdır.[2] Bu ilgi tarihin günlük yaşamımıza ilişkin pratikleri yönlendirmekte, değerleri etkilemekte, kimlikleri oluşturmakta, meşruiyet söylemleri geliştirmekte çok kritik işlevler edinmesi dolayısıyla yoğunlaşmaktadır. Bu nedenle de toplumdaki siyasal çatışmalar olduğu gibi tarihyazıcılığına yansıtılmaktadır.

Geçmişin önemli sayılması evrensel bir olgudur. Bir kişinin ailesinin geçmişini bilme isteği vardır. Yönetimdeki hanedanlar, yönetimler, dini kurumlar, gelenekçiler sürekliliklerini kurmak isterler. Toplumu yönlendirmek isteyenler için tarihin bir örnekler deposu olarak görülmesi çok eskiye dayanır. Çiçerocu ve Hellengil tarihyazım geleneğinde tarihin "örnek" olarak algılanması geçerlidir. Yani tarih bir yaşam belleticisidir. Tarih derslerinin teması budur. Yurttaşı eğitmeyi, siyasetçiyi aydınlatmayı amaçlayan tarih tek tek insanları da eğitmeye çalışır. Bu nedenle tarihçiden beklenen hitabet sanatlarını kullanarak, ikna mantığına başvurarak, okuyucularını/dinleyicilerini etkilemek ama özellikle de ikna etmektir.

Tarih toplumsal ilerlemenin gözlendiği bir olaylar dizisi gibi algılanmaya başlayınca tarihin örnekler deposu olması anlamını yitirir. Yerini tekli bir tarihe bırakır. Bu durumda tarih konuşur, kendi kendini anlatır. İyi tarihçi tarihi bütünüyle görürken tarih önünde silinen kişi olabilmelidir.[3] Tarihin böyle tekli hale gelmesi tabii ki modernleşmeyle yakından ilişkilidir.

1 Salih Özbaran, *Tarih ve Öğretimi*, İstanbul 1992: 10.
2 Zikreden Özbaran, *Age.*: 9. Afşar Timuçin, "Tarih bilinci", *Felsefe Dergisi,* 8, 1979: 36.
3 François Hartog, *Tarih, başkalık, zamansallık,* Ankara 2000: 233-236.

Jaspers'in sözleriyle "İlerleme gerçekten insanoğlunun birliğini değil ama bilinebilirin bir birliğini getirecektir."[4]

Modern tarihyazıcılığının ortaya çıkışı genellikle Leopold von Ranke'nin 19. yüzyılda yazdığı siyaset ve diplomasi tarihleriyle ilişkilendirilmektedir. Avrupa ülkelerini bir çözümleme birimi olarak ele almaktadır. Bir anlatı formundadır. Von Ranke 1824'te yayımlanan Latin ve Tötongil kavimlerin tarihinde "Gelecek çağlara yararı dokunsun diye, geçmişi yargılamak ve şimdiki zamanı yönlendirmek görevi tarihe verildi. Benim bu çalışmamın böyle bir iddiası yoktur, bu çalışma sadece gerçekte ne olduğunu ortaya koymak istiyor" diyordu.[5] Ranke tarihyazıcılığında orijinal kaynakların nesnel değerlendirilmesine dayanılmasını öneriyordu. Ranke pozitivist bir tarihin yazılmasını savunurken, bunun güçlüğünün farkındadır. Tuttuğu günlüklerde kendisine "bugünün etkisi olmadan tarihi incelememiz hiç mümkün olacak mı? Tamamen gerçek bir tarih mümkün mü?" diye sormaktadır.[6]

Von Ranke'nin böyle bir tarihyazımını savunması onun ulus devleti yücelten bir tarihyazımını savunmasını engellemiyordu. 1836'da yazdığı "Dialogue on Politics" makalesinde her devletin Tanrı tarafından verilmiş bir ahlaki karakteri olduğunu ve yurttaşların bu "idea"yı gerçekleştirmek için çalışmaları gerektiğini söylüyordu. Von Ranke kendi okuyucularının Fransız Devrimi'nin düşüncelerini reddetmesini ve Prusya Devleti'ne sadık kalmalarını istiyordu. Tarih ulusalcı ideolojiye hizmet edecekti.[7]

Ulus-devletler, tarihi "ulusal kimliğin inşası" için bir araç olarak kullanmaktadır. Bunun için geçmişlerini yüceltmekte, efsaneleri yeniden yorumlamakta, idealleştirilmiş kahramanlar yaratmaktadırlar. Şanlı bir tarih oluştururken geçmişte bu tarihi lekeleyecek olayları görmezden gelirler, unuturlar. Böylece ulusal kimlik temiz tutulmaya çalışılır. Bu tarih kurulurken geçmişteki büyük felaketler de araçsal olarak işlev kazanabilir. Ulusun geçmişte yaşadığı felaketler, büyük acılar da bu amaçla kullanılabilmektedir. Halkların kendi acıları üzerindeki yoğunlaştırılmasıyla bir kimlik, bir bütünlük sağlanmaya çalışılmıştır. Tarihe ulusun oluşmasında böyle kritik işlevlerin yüklenmesi üzerine ulus devletlerde vatandaşın formasyonunu belirleyen eğitim içinde tarih ve coğrafya özel bir önem kazanmış ve eğitim programları

4 Karl Jaspers, "Tarihin birliği", Hans Meyerhoff, *Zamanımızda tarih felsefesi*, İstanbul 2006: 370.
5 Zikreden Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve tarih*, İstanbul 1992: 21.
6 Zikreden Elizabeth Özdalga, *Tarihsel sosyoloji*, Ankara 2009: 60.
7 en.wikipedia.org/wiki/Leopold_von_Ranke

içine tarih ve coğrafya dersleri konulmuştur. Tarih derslerinde ulus devletlerin ideolojilerine göre oluşturulmuş resmi tarihler okutulmuştur.[8]

Denilebilir ki hiç kimse geçmişi inceleyemez, ancak kalıntıları inceleyebilir.[9] İlk bakışta bu geçmişin kalıntıları ölüdür, artık değiştirilemez diyebiliriz. Böyle düşünüldüğünde bu değişmez olanın nesnel olarak incelenebileceği düşünülebilir. Ama bu kalıntıların hafıza dinamiği içinde nasıl yer aldığı araştırılmaya başlandığında bu nesnelliğin yok olduğunu görmeye başlarız. Nesnel bir tarihin kurulabileceği konusundaki kuşkular yeni değildir, hep olmuştur. Daha önce üzerinde durduğumuz üzere von Ranke'nin bile bu konuda kuşkusu bulunuyordu. Tarihçi geçmişten günümüze gelen belgeleri ya da diğer kanıtları kullansa bile bunları kullanarak kurduğu anlatının tarihsellik düzeni ve bu düzeni kurgularken elindeki bilgi ve belgelerden yaptığı seçmeler, kendi zamanının koşullarından etkilenir.

Tarihin gerçekliğinin tam olarak bilinemeyeceğini savunanlar genelde olgusal gerçekliğin varlığını yadsımıyorlardı. Ama postmodernist gelişmeler sonrasında[10] tarihyazımının mutlaka gerçek bir tarihsel geçmişe gönderme yapmasının gerekliliği reddedilmeye başlandı. Bu durumda tarihi metni ve tarihsel bilgiyi oluşturan sadece tarihçidir. Tarih roman gibi öznel bir anlatıya dönüşmüştür. Bu tür bir tarih görüşünün kabul edilmesi kanımca birçok sakınca taşır. Öncelikle, biraz sonra üzerinde duracağımız biçimde bir siyasetçinin geçmişteki olgularla hiçbir ilişki kurmadan salt siyasi propaganda için ürettiği tarihsel bir söylemle, bir gerçek tarihçinin uzun çalışmalar sonunda ürettiği ciddi bir tarih çalışmasını aynı statüye getirir. Adeta tarihin siyaset tarafından kötüye kullanılmasını meşrulaştırır. Bu nedenle Iggers gibi[11] postmodernist eleştirilere duyarlı olanlar, tarihyazıcısının tarihteki gerçeklerle ilişkisini tamamen koparmasını savunmamaktadır. Tarihyazıcısıyla tarihsel gerçeklik arasında sürekli bir diyaloğun gerekliliğini kabul etmektedirler. Her tarihçi bu tür bir diyalog içinde zamanın bakış açısından ve kendi öznelliklerinden etkilenerek tarihleri yeniden ve yeniden yazmaya çalışacaktır.

8 Mithat Sancar, *Geçmişle Hesaplaşma. Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*, İstanbul 2007: 18.

9 David Thomson, *Tarihin Amacı*, İzmir 1983: 8.

10 İbrahim Hakkı Öztürk, "Bilimsel (modern) tarihten parçalanmış (postmodern) tarihe", *Tarih Nasıl Yazılır*, ed. Ahmet Şimşek, İstanbul 2011: 60-61.

11 George G. Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, İstanbul 2000: 14.

III. Tarihsellik Düzenleri Konusunda Tarihçinin Seçenekleri Üzerine

Bir tarihyazıcısı tarihi hangi dönemde, hangi anlayışla yazarsa yazsın, daima zaman konusunda bir önkabul yapmak durumundadır. Başka bir deyişle zamana ilişkin ontolojik kabulleri vardır. Tarihçilerin kullandığı takvim zamanı ya da kronoloji zamanı homojendir, doğrusal ve sınırlanmamış bir şekilde akıp gitmektedir. Ama tarih anlatılarının iç kurgularındaki zaman bu zaman kabulünden farklıdır, ilişkisel olarak tanımlanmaktadır.[12] Bu, geleceği hesabı içinde tutmaya çalışan bir ilişkiselliktir.

Hartog bir tarih yazarının şimdiki zamanı, geleceği ve geçmişi ilişkilendirmede farklı bir biçimde bağlayabileceğini belirttikten sonra bu bağlanma biçimlerini (ontolojik kabullerini) tarihsellik düzeni diye tanımlıyor.[13]

Bir yol, geçmişi daha iyi anlamak için gelecekte yolculuk yapmaya çalışmaktır. Tarih aslında şimdiki zamana gönderilen bir uyarı olmuştur. Eski Mezopotamya'da karar süreçlerinde kehanetler de yer alıyordu. Kâtipler (bir tür tarihyazıcıları) bilgilerini önde olan arkada olan diye zaman içinde sıralıyorlardı. Geleceğin bilgisi de kehanetler halinde yer alıyordu.

Heredotos'un ise hedefi unutulmayı önlemekti. Bu bakımdan zaman bir düşman gibi görülmektedir. Onun yarattığı unutulma etkisini ortadan kaldırmak için anlatılıp hatırlanması gereken bir öykü haline getirmektedir. Ama bu öykü onu yaşayan tarafından değil ona yabancı anlatıcı tarafından anlatılmaktadır.

J. Bodin 16. yüzyılın ortalarında *Tarih Yöntemi* kitabını yayımladığında yeni bir tarihsellik düzeni öneriyordu. "Tarih sayesinde şimdiki zaman kolayca açıklanabilir, gelecek inandırıcı olur, yapılması ve kaçınılması gereken şeyler konusunda çok kesin bilgiler edinilir" diyordu.

İbn-i Haldun gibi döngüsel bir zamanınız varsa öykünüz başlangıç, gelişme ve çöküş üzerine kurulacaktır. Bir tarihçi anlatısını böyle bir tarih düzeni varsayımı üzerine kurgularsa bu tarih hep geride olan bir altın çağa sahip olacaktır. Bu altın çağın varlığı güncelin eylemleri üzerinde geçmiş bir baskı doğuracaktır.

Walter Benjamin ilerleme inancına ve insanlığın doğrusal ve homojen bir zamanda ileriye doğru yürüdüğü düşüncesine karşıydı. Şimdiki zamandan

12 Bu konuda Bkz. İlhan Tekeli, *Birlikte Yazılan ve Öğrenilen Bir Tarihe Doğru,* İstanbul 2007: 36-40.

13 Hartog, *Age*.: 203.

başlayıp geçmişi şimdiki zamanda güncelliğe dönüştüren bir zaman düzeni önerir.[14]

Yirminci yüzyıl boyunca zaman zaman, şimdiki zaman geçmiş zamana göre önem kazanmıştır. Tarih gelecekçilikten şimdiciliğe taşınmıştır. Şimdicilikte şimdi hem geçmişi hem de geleceği yaratmaktadır. Bu halde sadece şimdinin bakış açısı baskındır. Şimdiki zaman merkezde görünmesine karşın kendisine güvensizdir. Kendi bakış açısıyla olaylara şimdi açısından bakmakta zorlanmaktadır. Güven için geçmiş ve geleceğin bakış açısına başvurmaktadır. Çok hızlı gelişmelerin yaşandığı önkestirimin (*prediction*) olanaksız olduğu günümüz dünyasında geleceğin bakış açısıyla tarih yazmak adeta olanaksız hale gelmiştir.[15]

Postmodernistler genellikle bizim dış dünyanın gerçekliğini keşfedemediğimizi ama toplumsal ve söylemsel olarak kurduğumuzu kabul etmektedirler. 19. yüzyılda tarihin kurmacalık boyutu göz ardı edilmiş olsa da 20. yüzyılda postmodernizmle tekrar gündeme gelmiştir. White biçimleri daha çok edebiyat metinlerine benzeyen en az onlar kadar uydurma olan tarihsel anlatılar olduğunu söylemektedir.[16] Tarih anlatısında böyle bir serbestlik kabul edilince günümüzde siyasetçilerin bu serbestliği ne kadar kötüye kullanabildikleri sorunsalı bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Objektif ve tarafsız bir tarihin yazılamayacağı konusunda tarihçiler arasında önemli düzeyde bir oydaşma bulunmaktadır. Önyargı tarihçilerin olaylar arasında yaptığı seçmeler ve göz ardı etmelerle işler. Tarihçi önyargısının işleyişinin çoğu kez farkında olmaz. Bu nedenle yazdıklarında önyargı olup olmadığı konusunda kendilerini sürekli sınamalıdırlar. Bu önyargıların en kolay olarak gizleneninin milliyetçilik olduğu söylenebilir. Bir ulus-devletin yurttaşı olarak yetiştirilmiş olan tarihçi yaşamı sırasında çok sayıda önyargıyla yüklenmiştir, bunların farkına varması için sürekli uyanık kalmaya çalışması gerekir.[17]

IV. Tarihin Anlatı Formunda Yazılmasının Ondan Beklenen İşlevleri Nasıl Belirlediği Üzerine

Anlatı tarihyazımının kullandığı temel formdur. Anlatı formunu diğer yazı biçimlerinden ayıran temel özellikleri, 1) olaylarını kronolojik olarak dü-

14 Hartog, *Age*.: 215.
15 Hartog, *Age*.: 221-224.
16 Serpil (Tunç) Oppermann, *Postmodern Tarih Kuramı,* Ankara 1999: 476-50.
17 Thomson, *Age*.: 16.

zenlemek, 2) içbütünlüğü olan bir öykü üzerine odaklanmak, 3) analitik olmaktan çok betimsel olmak, 4) soyut kavramlardan çok doğrudan insanlar üzerinden kurgulanmak, 5) genel ya da istatistiki olanlar üzerine değil özel olanlardan yola çıkmak, olarak sıralanabilir.

Böyle anlatı formunda kurgulanan tarih aynen yaşam gibi görünür. Bunun için ikna ediciliği yüksektir. Bu nedenlerle de siyasetçilerin elinde güçlü bir araç haline gelmiştir. Tarihyazımında anlatı biçiminin ikna ediciliğinin arkasında toplumsal yaşamın sürekliliğine ilişkin güçlü bir sezgi yatmaktadır. Oysa ne tarihin yararlandığı belgeler ne de insanın deneyi sürekli değildir. Anlatı yolunu seçen tarihçi bu kesikli olaylardan, belge ve bilgilerden sürekliliği olan bir öykü kurar. Sürekliliğin kurulması, gerçekte yaratıcı bir faaliyettir. Tarihçi de yaratıcı bir sanatkâr gibi kopuk olaylar arasında gizli bulunan hikâyeyi ortaya koymaktadır. Tarihçinin ortaya koyduğu anlatı ancak bir varsayımdır. Oysa tarihçinin yazarken kullandığı dil, bunun varsayım olduğunu gizleyen bir dildir. Okuyucuya kendi varsayımlarını geliştirme olanağı bırakmayan bir otorite ile anlatılmaktadır.[18]

Mantıksal pozitivizmi tarih alanına uygulamak isteyenler anlatılarını kurarken nomolojik açıklamalara dayanmak isteyeceklerdir. Bu anlatı içinde bilimsel yasa ve kuramlara dayanan determinist ilişkiler kurulacaktır. Bu anlatılar içinde tarihten beklenen esas olarak bir açıklamayı gerçekleştirmektir. Onların anlatısının kurgusunda hermeneutik anlamaya yer yoktur.

Böyle sıkı deterministik açıklamalara dayanan bir tarih anlatısının pratikte ne kadar gerçekleştirilebilir olduğu kuşkuludur. Tarihçiler pratikte daha gevşek açıklamalarla yetinmektedirler. Olayları sıralayan ve ilişkilendiren tarih anlatılarının bir açıklama yaptığı kabul edilmektedir. Ama bu açıklamalar nomolojik değildir. Buradaki açıklamalar olayların zaman içinde dizilişinin normalleştirilmesi ya da sürpriz etkisi taşımaması düzeyindeki bir açıklamadır. Tarihin açıklamaları yan bilim dallarından aktarılan genel yasalarla yapılan açıklamalara göre çok daha geniş bir alanı kapsar. Tarihçinin açıklamaları alanın içindedir. Anlatısal kurgularda değişik kuramcılar farklı açıklayıcılık özellikleri bulmaktadır.

"Anlatı tümcesini" sorgulayan Arthur Danto bu tümceler ayrı zamanlarda gerçekleşmiş iki olaya gönderme yapar, ama olaylardan yalnız birini betimler, der.[19] Her iki olay da dile getirildiği zamana göre geçmişte kalmış

18 İlhan Tekeli, *Tarih Üzerinde Düşünmek*, Ankara 1998: 68.
19 Arthur C. Danto, *Analytical philosophy of history*, Cambridge 1965.

olmalıdır. Eğer bir olay gelecekteki olaylarının ortaya çıkmasıyla bir anlam kazanıyorsa bir olayın başkasının nedeni olarak nitelendirilmesi ancak olayın kendisinden sonra olabilecektir. Bu durumda bir olayın bir başka olayın nedeni olarak değerlendirilebilmesi olayın ortaya çıkmasından sonra olabilecektir. Bu nedenle anlatısal tümcenin en önemli özelliği geçmişin yeniden sıralanmasına yol açabilmesidir. Bu da tarihin bir eylem kuramından farkını ortaya koymaktadır. Tarihin amacı eylemleri ele alınan dönemde yaşayanların yapabilecekleri gibi tanıtmak değil eylemleri tarihçilerin yapabilecekleri gibi daha sonraki olaylarla ilişkili olarak ve zamansal bütünün parçası olarak anlatabilmektir. Bu nedenle geçmişteki olaylar yaşanmış bitmiş ve hep öyle kalmamakta daha sonraki dönemlerde yaşananlarla yeni anlamlar kazanmaya açık hale gelmektedir. Bu nedenle de tarihler yeniden ve yeniden yazılmaktadır.[20] Bir tarihsel anlatı, olayların ortaya çıkışlarını sıralamaktan fazlasını yapmaktadır. Olgular arasında bağlantılar kurmaktadır. Anlatı açıklamayı içermelidir. Her anlatı olaylara giydirilen bir yapıdır denilebilir.

Tarihin anlatılarını kavramamızda yardımcı olacak ***"öykünün izlenebilirliği"*** kavramı ise W. B. Gallie tarafından önerilmiştir.[21] Gallie'ye göre anlatısal tümceyle, anlatısal metin arasında bir boşluk kalmakta, bu boşluk da izlenebilecek öykü kavramıyla doldurulmaktadır. Gallie anlatısal biçimin açıklamanın hem bir kalıbı, hem de içine yerleştiği bir yapı olduğunu söylemektedir. Ona göre anlama ve açıklama arasında bir tamamlayıcılık vardır.

Gallie öykü kavramından yola çıkmaktadır. "Bir öykü belli sayıdaki gerçek ya da hayal ürünü kişinin yaptıkları bir dizi eylem ve bir dizi deneyimi betimler. Bir öyküyü izlemek ise gerçekten de özel bir doğrultu sunan ardarda dizilmiş eylemleri, düşünceleri ve duyguları anlamak demektir." Öyküde ortaya konulan "gelişme sonucu bizler ileri doğru itiliriz. Bu da itmeye karşı beklentilerimizin bulunduğunu göstermemizle olur. Beklentilerimiz de toplam sürecin bütünlenmesi ve sonuçlanmasıyla ilgilidir. Anlama ile açıklamanın bu süreç içinde birbirine çözülemeyecek şekilde karıştığı hemen görülecektir." "İdeal olarak bir öykü kendi kendisiyle açıklanmalıdır."[22]

Bir öykünün anlatısından sonuca çıkarsama yoluyla varılamaz. Bu nedenle öyküyü sonuna kadar izlemek gerekecektir. Bu öykünün izlenebilirliği sonucun tahmin edilebilir olmasına bağlıdır. Bir öyküyü izlemek zihinsel

20 Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı: İki Tarih ve Anlatı,* İstanbul 2009: 95-103.
21 Ricœur *Age*.: 104-114.
22 Ricœur, *Age*.: 104, 105.

açıdan kabul edilebilir olayları bulmak demektir. Bu bakış açısında tarihçinin sorunu çıkarsama yapmak ya da önceden haber vermek değil olaylar arasında zincirlenişlerin karmaşıklığını daha iyi anlamaktır. Bu zincirleme etkiler belli olayların oluşumunun daha kolay çözümlenmesine olanak verir. Tarih alanında tarih yazımına yenilik getirmek, tarihi izlemenin yeni biçimini kabul edilebilir hale getirmektir.

Tarih anlatısının kurgulanmasında bir üçüncü yaklaşım olarak Louis O. Mink *biçimlendirici edimi* önermektedir.[23] Bu yaklaşıma göre anlatılar son derece düzenli bütünlüklerdir. Yargılama türünden özel bir anlama edimi gerektirirler. Bu yaklaşımda amaçlanan, olayları art arda, tek tek gözden geçirmek değil onları bir bütün olarak kavramaktır. Etkin bir anlamlandırmayı ancak bütünsel bağlamın sağlayacağı kabul edilmektedir. Bu da kavrayıcı ya da özetleyici bir sentezi gerektirmektedir. Bu "refleksif bir yargı" türüdür. Mink'e göre "anlamak şeyleri birlikte görmeye ilişkin bir edimdir." Tarih anlatısında şeyleri bir arada görme deneyimleri iletilirken onlar arasında öncelik sonralık sıralaması kurulduğunda bir tarihsel anlatı kurulmuş olur. Çoğu kez biçimlendirme ediminin "birlikte kavrama" eyleminden her türlü zamansal özelliği atma eğilimi taşıdığı söylenebilir. Zamanda ve mekânda ayrı oldukları için birlikte saptanamayan şeyleri aynı zihinsel edim içinde birlikte kavrama, anlamanın gerekli koşulu olarak görülmektedir.

Burada üzerinde duracağımız dördüncü anlatı türü *"olayörgüleştirme"* yoluyla açıklamasını gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Hayden White tarihi, özü bakımdan tarihsel yazım (yapıntı) olarak görmektedir. White'ın yaklaşımı edebiyat kritiğine yakındır. Bu nedenle tarih söyleminin bir poetikası olduğunu söylemektedir. White bu poetikayı *meta history* olarak tanımlamaktadır.

White olayörgüleştirme (*plot*) kavramını anlatısal yapının temel öğesi olarak kabul etmektedir. Olayörgüleştirme yoluyla açıklama, anlatılmış öykü tipini belirleyerek bir öykünün anlamını üretmek demektir. White olayörgüleştirme tipolojisini Northrop Frye'den alarak romanesk tür, trajik tür, komik tür ve satirik (yergi) tür diye tanımlamaktadır. Olayörgüleştirme tarzları bir yazı geleneği içinde oluşmuştur.[24]

Tarihin ikna edicilik gücünün yüksekliğinin temel nedeni kurgusunun tarihe özgü bir açıklayıcılığa sahip olmasıdır. Bu bakımdan burada ele aldığımız dört farklı türdeki açıklayıcılıktan hangisinin ikna edicilik bakımın-

23 Ricœur, *Age*.: 114-123.
24 Ricœur, *Age*.: 124-137.

dan üstün olduğunu söylemek olanağı yoktur. Buradaki tartışma bakımından önemli olan olayları kronolojik sıralamanın tek başına güçlü bir ikna edicilik özelliği taşımayacağı, ikna ediciliğin kurgulanan anlatının sahip olacağı açıklayıcılıktan kaynaklandığının saptanmış olmasıdır.

V. Siyaset Tarihle İlişkisini Kurarken Hangi Konularda Ne Tür Kötüye Kullanmalar Yaratıyor?

Siyasetçilerin tarihle ilişki kurması tek başına yakınılacak bir husus değildir. Tarihin toplumda anlamlı bir etkinlik haline gelmesi, yaşam kalitemizin yükselmesine hizmet eder hale gelmesi, büyük ölçüde siyasetle ilişkilendirilmesine bağlıdır. Sorun Nietzsche'nin de vurguladığı gibi "Tarih ancak yaşama hizmet ettiği ölçüde biz de ona hizmet etmek isteriz; ama tarihle uğraşmanın da yaşamı tüketen ve soysuzlaştıran bir tarihe değer vermenin de bir sınırı vardır."[25] Kanımca Türkiye'de işte bu sınıra gelinmiştir.

Bu konuda açık bir tartışma yürütebilmek için önce siyasetçilerin hangi durumlarda tarihi bilgiyi kullanmaya ihtiyaç duyduğu üzerinde bir sınıflandırma geliştirmek daha sonra da her bir konuda ne tür kötüye kullanışların ortaya çıktığını ve sonuçlarını irdelemek gerekecek.

Bunlardan birincisi ulus-devletlerin ulusal düzeyde siyaset yapan siyasetçilerinin gereksinim duydukları ulus-devletin meşruiyetini kurmakta yararlandıkları resmi tarih diye de adlandırılan tarihleridir. Bu tarihler bir toprak üzerinde yer alan bir ulusun ezelden ebede kadar uzanan bir zaman içinde sürekliliği olan bir anlatı kurmaktadır. Bu tarihlerin böyle çok uzun bir zaman perspektifini taşıyarak yazılmak zorunda kalmasının nedeni modernleşmenin bireyin zaman ve mekân perspektifini değiştirmesi yüzündendir. Giddens sanayi öncesi toplumlarda bireylerin yaşamlarını yönlendirirken göz önüne aldıkları zaman ve mekân perspektiflerinin çok kısa olduğunu, sanayi toplumuna geçerek ulus devletlerin oluştuğu, modernitenin geliştiği dönemlerde ise zaman ve mekân perspektiflerinin yayılımının arttığı üzerinde durmaktadır. Sanayi öncesinde bir bireyin mekân perspektifi üretim yaptığı yer ve pazar ile sınırlı iken ulus-devletler dünyasında ülke topraklarını kapsayan bir genişlik kazanmaktadır. Sanayi öncesi bireyinin zaman perspektifi, aile içinde üç nesillik bir derinlikle sınırlı iken ulus-devlete geçildiğinde ezelden ebede kadar uzanan bir büyük derinlik kazanmaktadır.[26]

25 Friedrich Nietzsche, *Tarih Üzerine*, İstanbul 1996: 58.
26 Bu konuda Bkz. Anthony Giddens, *The consequences of modernity,* Cambridge 1990.

Bu sürekliliğin kurulması çoğu kez eldeki tarih malzemesiyle doğrudan sağlanamamakta bu durumda tarihçi o toplumun belli bir tarihte bilincinin uyanması metaforuna dayanarak yeni doğan ulus bilincine süreklilik kazandıran bir anlatı kurmaya çalışmaktadır. Bir ulus-devletin yurttaşlarına ulus bilinci kazandırmak için böyle bir tarihe gereksinimi bulunmaktadır. Böyle yazılan resmi tarihler, özellikle orta öğretimin müfredatı içinde yer alan tarih derslerinde okutulmaktadır. Bu yolla da ulus bilincini içselleştirmiş yurttaşlar yetiştirilmeye çalışılmaktadır.

Tabii resmi tarihler de ikna edici olabilmek için bir anlatı formunda kurulmaktadır. Bu anlatının ikna edici olabilmesi için geçmişe ilişkin tarihsel gerçeklere dayandırılması ve çoğu kez de yeterince kanıtı bulunmayan yargılarla yüklenmesi yoluna gidilmektedir. Bu tür resmi tarihler, eleştirel konumunu kaybetmeyen tarihçiler/siyasetçiler tarafından eleştirilecektir. Resmi tarih konusunda olan eleştirilerin hepsinin sadece profesyonel tarihçilerin kendi alanlarına ilişkin kaygılarından kaynaklandığı söylenemez. Ama o ülkede ayrılıkçı siyasal hareketler gelişiyorsa her bir ayrılıkçı siyasal hareket o ülkenin resmi tarihini eleştirirken kendi hareketleri için de birer resmi tarih geliştirmiş olmaktadırlar. Tabii resmi tarihlerin hepsi tarih yazıcılığı bakımından benzer sakıncaları taşıyacaktır. Birinin diğerinden üstünlüğünü iddia etmenin öznel olmayan bir dayanağı bulunamaz.

Bir ülkede tek bir resmi tarih değil çok sayıda resmi tarih bulunmasının gerçeğin daha iyi kavranmasına bir ölçüde yardımcı olacağı düşünülebilir. Ama profesyonel tarihçiler bununla yetinemezler. Bazı hallerde bütün resmi tarihler tarafından görmezden gelinen, unutulmaya terk edilmiş konularda susmayı tercih etmiş olabilirler. Son otuz yıldır değişik ülkelerde tarihçilerin hiç olmazsa bir kısmının bu suskunluğu bozduğu görülmeye başlanmıştır. Tarihçilerin ulusal hafızaların unuttuğu olayları canlandırması ulus-devletlerin kolayca razı oldukları bir şey değildir. Bu konudaki ulus-devletlerin direncini aşmak için gelişen kavram "geçmişle hesaplaşmak" olmuştur. Günümüzde "geçmişle hesaplaşmak" geçmişlerinde sorunları olan uluslara önerilen bir tür reçete haline gelmiştir.

Tarih alanının siyaset alanında bu türden etkiler yaratmaya başlaması tarihin "ulusal hafızadan, kozmopoliten hafızaya geçmeye" başlamasıyla ilgilidir.[27] Böyle bir noktaya gelişin bir yandan insan hakları alanındaki geliş-

27 Daniel Levy/Natan Sznaider, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust,* Frankfurt am Main 2001. Zikreden Sancar, *Age*.: 20.

melerle öte yandan yaşanan küreselleşme olgusuyla yakından ilişkisi olduğu söylenebilir. Bu gelişmeler sonucu Westfalya Barışı sonrasında uluslararası siyasete yerleşmiş bulunan ülkelerin kendi içişlerine karışılamayacağı ilkesinin aşınması ve bir ülkede insanlığa karşı suç işleniyorsa ya da insan haklarına saygı gösterilmiyorsa ulus-devletlere müdahale edilebileceği kabul edilince ulusal hafızadan kozmopoliten bir hafızaya (içsel küreselleşme) geçiş yaşanmaya başlamıştır. Bu geçiş sonucu ulusal hafızalarda unutulanlar hatırlanmak durumunda kalmıştır. Bunun sonucu olarak da ulus-devletlerden bu unutulan olayların gündeme getirilmesi ve mağdurlarından özür dilenmesi beklenmeye başlanmıştır. Bu bir tür yeniden uzlaşma ve barışma olarak da yorumlanabilir.

Ulus-devletlerin geçmişle ilişki kurmadaki tek seçeneği geçmişle hesaplaşma değildir. Tabii ulus-devlet ideolojilerinin katı olduğu toplumlarda unutma ve bastırma yolunu ceza kanunlarının yardımıyla sürdürmek isteyenler olmaktadır. Nietzsche'nin dediği gibi biz bireysel unutma kapasitesine sahip olduğumuz için yaşam taşınabilir hale gelmektedir.[28] Unutmanın bireysel düzeyde böyle bir işlevi olduğu kabul edilse bile geçmişle hesaplaşmakta bireysel bir hatırlamanın değil kolektif bir hatırlamanın söz konusu olduğu söylenerek böyle bir geçmişle hesaplaşmanın gerekliliğini savunmaya devam edilebilir. Bunun için önce kolektif bir hafızanın varlığını temellendirmek gerekmektedir. Halbwacs'ın çalışmaları böyle bir temellendirmeyi gerçekleştirmiştir.[29] Halbwacs'a göre hafıza canlıdır ve sürekli iletişim içinde varlığını sürdürebilmektedir. Bu etkileşme durursa ve çevresi değişirse unutma ortaya çıkacaktır. Ona göre hatırlama kişisel bir edim değil toplumsal bir inşadır. Hafıza tarihsel gerçekliğin doğrudan bir yansıtıcısı değil yeniden inşa edicisidir. Hafızanın bu niteliğinin ulusalcı tarihin yurttaşlarını etkilemesini olanaklı kıldığı söylenebilir. Siyaset bakımından da müdahalelerinin belli koşullarda etkili olabileceği sanısını yaratmaktadır.

Tarihle yüzleşilmesi gerektiğini savunanlar unutma kültürünün uzun erimde başarılı olamadığı üzerinde durmaktadırlar. Özellikle bu, baskıcı rejimlerin çöküş anlarında bastırılanlar, unutulanlar adeta bir patlamayla hatırlanmaya başlamaktadır. Geçmişte olumsuz olan ve hatırlanması yasaklanan olayların hatırlanmasına Reinhard Koselleck "negatif hafıza" demektedir.[30] Böyle bir hatırlamanın gerekliliğini savunanlar bunun neye ya-

28 Nietzsche, *Age*.: 61-63.
29 Bu konuda bkz. Sancar, *Age*.: 39-67.
30 Sancar, *Age*.: 50-51.

racağını da temellendirmek durumundadır. Bu temellendirmede iki eğilim kendisini göstermektedir. Bunlardan birincisi psikanalizin bulgularından hareketle bireylerin geçmişlerine ilişkin itiraflarının bireyin ruhsal sağlığının geriye kazanılmasını sağladığı üzerinde durarak bir analoji yapılmakta ve toplumsal düzeyde de tarihle yüzleşmenin benzer bir rahatlık sağlayacağı iddia edilmektedir. Tabii ki bir ölçek için bulunmuş bir bulgunun analojiyle üst ölçeğe taşınması epistemolojik bakımdan sorunludur.

Tarihle yüzleşmeyi savunmak bakımından ikinci türde ve normatif özelliği ağır basan bir gerekçelendirmenin daha ikna edici olacağı söylenebilir. Kolektif hatırlamaların gerisinde genellikle siyasal hedefler bulunmaktadır. Demokratik hatırlama politikaları, geçmişin olumsuz olaylarından etkilenmiş kişiler ya da toplumsal gruplar arasında karşılıklı anlayışların gelişmesini, empati yapmanın olanaklı hale gelmesini sağlayan bir ortam oluşturmaktadır.[31] Böyle bir ortamda çoğulcu tarihe olanak verilmesiyle yalnız kurban olan gruplar değil hâkim gruplar da özgürleşeceği için yeni birarada yaşam projelerinin geliştirilmesi için uygun bir ortamın ortaya çıkmasına olanak sağlanacağı düşünülmektedir.

Yerel alanlarda siyaset yapan ve yerel yönetimlerde seçilmiş yönetici olmaya yönelmiş siyasetçilerin tarihle ilişkileri merkezde siyaset yapanlardan önemli ölçüde farklıdır. Genel açıklamalar ulusun tümü için kurulan anlatılar onun gereksinmesini karşılamaz. Onu ilgilendiği yerele ilişkin idiografik bir tarih/coğrafya bilgisidir. Bu bilgi temelde 20. yüzyılın başlangıcında Fransa'da Vidal de la Blanche'ın ve Almanya'da Hettner'in geliştirdiği ikinci nesil Kantçı coğrafyanın tarihselleştirilmesi yatmaktadır. Bu doğrultuda Fransa'da Vidal de la Blanche'ın öğrencileri Annales tarihçilik okulunu kurarak geliştirdiler. Amaçlanan o yerelliğin tümel tarihini yazmak haline gelmektedir.[32] Bir yerelliğin tarihi bilgisinin ne olduğu konusunda kuramsal olarak böyle bir noktaya gelinmiş iken yerel siyasetçinin tarihle ilişkisi bunun tamamen dışındaki bir pazarlama mantığıyla kurulmaktadır. Örneğin yerel yöneticiler yerleşmelerini markalaştırmak için tarihlerini sloganlaştırmaya, dönüştürmeye çalışmaktadırlar. Bu tarih bilgisi o yerin özgüllüğünü kurabilmek için birçok halde abartmayı da içerebilmektedir.

Siyasetçilerin tarihle ilişkisi siyasi pratik içinde de kurulmaktadır. Türki-

31 Sancar, *Age*.: 57.

32 Bu konuda bkz. *Tarih ve tarihçi Annales Okulu izinde,* ed. Ali Boratav, İstanbul 1985; Peter Burke, *Fransız tarih devrimi: Annales Okulu,* Ankara 2006.

ye'deki gibi siyaset pratiği büyük ölçüde karşıdaki partiyi ötekileştirme üzerinden gelişiyorsa bu süreçte tarihe araçsal bir işlev yüklenmekte ve tarih kötüye kullanılmaktadır. Aslında ulus-devletlerin geliştirdiği resmi tarihler de büyük ölçüde ötekileştirmeler üzerinden kurulmakta olduğu için ötekileştirme tarihyazıcılığa yabancı değildir. Siyaset pratiğinin ötekileştirmeler üzerine kurulduğu bir ortamda her siyasal hareket kendi resmi tarihini yazacaktır. Bu resmi tarihler anlatısını kendilerinin iyi karşısındakilerin kötü olduğu üzerine kuracaktır. Bu iyilik ve kötülüğün kararlı ve ortadan kaldırılamaz olduğunu ispatlamak için de bu anlatılara özcü bir nitelik kazandırılacaktır.

Günümüzde nesnel bir tarih yazmanın olanaksız olduğunu, kurgulanan anlatılar içinde kaldırılamayan subjektivitelerin kaldığını görmüştük. Siyasi parti pratikleri için geliştirilen resmi tarihlerin farklılıklarını giderilemeyen subjektivitelerle bağlamak söz konusu değildir. Bu farklılaştırmalar ulaşılmak istenilen amaca uygun olarak, bilinçli olarak yaratılmıştır. Bu anlatılarda kaba bir nedensellikten yararlanılmakta, pek çok tarihsel olay görmezlikten gelinmekte, geçerliliği üzerinde oydaşma olmayan yargılar kullanılmaktadır. Böyle bir tutum içinde olanların, bu kadar serazat davranabilmesinin iki dayanağı olmaktadır: Bunlardan birincisi bu tarihlerin inanmaya hazır muhataplara yönelmesi, ikincisi ise bu muhatapların tarih bilgisinin çok sınırlı olmasıdır. Türkiye'deki siyasal pratik içinde geliştirilen söylemlerin çoğu kez görgül araştırmalara değil komplo teorilerine dayandırılması siyasi pratikler için geliştirilen tarihsel söylemlerin anlatı kurgularını manipülasyona açık hale getirmektedir. Tarihin bu biçimde ötekinin inşasında kullanılması, ekstrem hallerde tarihi kullanan siyasetçiyi nefret suçu işlemenin eşiğine kadar getirebilmektedir.

Ulusçuluk ideolojisinin yerleşik olduğu toplumlarda tarihi, siyasal desteğini artırmak için araçsal olarak siyasetçilerin kullandıkları söylemler, sürekli büyük zaferlerin kazanıldığı ve içi boş öğünmelerle bezenerek, uzlaşmazlığın ve çatışmanın bir erdem olarak sunulması şeklinde yazılacaktır.

Siyasetçinin tarihten yararlanmasının bir başka biçimi siyasetçinin tarihe damgasını vurmak, günün değerlerine karşı çıkmak için tarihi kullanmasıdır. Eğer bir ülkede tarihyazımında geçmişte altın çağların bulunduğu varsayımı üzerinden kurulmuş anlatılar yaygınlık kazandıysa geçmişte olan öykünmeye değer bir şey olarak görülecek siyasetçi de geleceğin yaratılmasına katkıda bulunmaya uğraşmaktan çok geçmişin güncel ortamda yeniden

üretilmesini gerçekleştirmeye çalışacaktır. Siyasal ve toplumsal ortamlarda bu yeniden üretme kolay olmadığı için siyasetçi çoğu kez anıtlar, binalar alanına yöneltecektir. Geçmişteki yapıların böyle yeniden yapılabileceği kabul edilince bu geçmişi günün koşullarına uydurmak için yapılan değişikliklerle, bu geçmiş bozulmakta uydurulmuş ve günümüz Türkçesinde kullanılan ironik ifadesiyle çakma bir geçmiş haline gelmektedir. Böyle eskinin yüceltilerek sahte tarihler inşasına çalışılması, toplumların oluşturmakta olduğu yeni değerlerin ortaya çıkışı karşısında bir engel haline gelir. Bu yolla tarihe geçmek, damgasını vurmak isteyen siyasetçilerden eğer daha sonraki yıllarda söz edilmek durumunda kalınırsa hep başarısızlığın, vizyonsuzluğun örneği olarak hatırlanacaklardır.

VI. Siyasetin Tarihle İlişkisinin Kurulmasında Hangi Ahlak İlkeleri Önerilebilir?

Bir önceki bölümde siyasetin tarihle ilişkisini kurarken hangi konularda fırsatçı olarak davranabildiğini ve bu davranışların tarihyazımında yarattığı distorsiyonlar ve olumsuz toplumsal sonuçların neler olduğunu ele almıştık. Bu bölümde bu distorsiyonların etkilerini ortadan kaldırmak ve olumsuz sonuçlardan kaçınabilmek için siyasetçilerin benimsemesi gereken ahlaki ilkelerin neler olduğunu ele alacağız. Eğer nesnel bir tarih yazma olanağı olsaydı siyasetin tarihle ilişkisinin nasıl kurulacağı ahlaken çok basitleşecekti. Bunun için de siyasetçinin tarihle ilişkisinin nesnel tarih üzerinde kurulmasını söylemek yeterli olacaktı. Oysa tarih anlatılarının içinde öznellik giderilemeyince siyasetin tarihle ilişkisinin geliştirilmesi de karmaşıklaşmaktadır.

Böyle bir ahlaki ilkeler dizgesini sadece üçüncü bölümün bulgularına dayanarak geliştirmek tabii ki kolay değildir. Öncelikle böyle bir ahlaki ilkeler dizgesini geliştirmenin anlamı üzerinde durmak gerekir. Genel olarak denilebilir ki tarihi, ahlaki ilkelere göre yargılamak doğru değildir. Tersine ahlakın kendisini tarihsel bir olgu olarak düşünmek doğru olacaktır.[33] Bu genel saptama kabul edildiğinde büyük ölçüde olup bitene razı olmak gerekir. Oysa olup bitene razı olmuyorsanız ve değişmesini sağlamak istiyorsanız burada yapılmakta olduğu gibi eleştirilerinizi dayandıracağınız bir ahlaki ilkeler çerçevesi geliştirmeniz gerekecektir. Böyle bir çerçeve söz konusu ülkenin siyasal kültürünün geliştirilme yönlerinin ne olacağını göstermek için yararlı olacaktır.

33 Louis Althusser, *Politika ve Tarih*, Ankara 1987: 12.

Bir siyasetçinin tarihle ilişki kurma ahlakından söz ederken bir bireyin üç ayrı bağlamdaki ahlakı üzerinde durmak gerekir. Her siyasetçi önce bir toplumda (bir yerellikte, bir bölgede, bir ülkede ve nihayet yeryüzünde) yaşayan bir bireydir. Ondan, öncelikle içinde bulunduğu topluluğun geliştirmiş olduğu ahlaki ilkelere göre davranması beklenir. Her siyasetçiden uyması beklenen ikinci ahlaki çerçeve ise içinde bulunduğu toplumun siyasi kültürü bağlamında gelişmiş bulunan siyaset ahlakıdır. Unutmamalı ki tüm siyasi kötülükler ahlaki kötülük değildir, tüm ahlaki kötülükler de siyasal değildir. Ayrı ayrı üzerinde durulmalıdır.

Siyasetçilerden uymaları beklenen siyasal kültürün iki çok belirgin öğesi siyasetin tarihle kurulan ilişkileri açısından önemli hale gelmektedir. Bunlardan biri siyasetçinin karar verirken takdir yetkilerini özel çıkarlar sağlamak için kullanmamasıdır. Özel çıkar sağlamanın içeriği oldukça geniştir: Oy sağlamak, lobicilik yapmak, maddi çıkar sağlamak gibi bir yelpaze içinde ele alınabilir. Eğer bu siyasetçi özel çıkar sağlama yoluna giderse tarihsel mirasın korunması konusunda esnek davranmayı verimli bir alan olarak görebilecektir. Demokratik rejimlerdeki önemli siyasal ahlak ilkelerinden birisi de siyasal partilerin iktidarının kişiselleştirilmemesidir. Bir siyasetçi iktidarı kişiselleştirerek kendisini bir tarihsel figür olarak görmeye başlar ve tarihe damgasını vurmak isterse hem eylemlerinde demokratik rejimle bağdaştırılamayacak yozlaşmalar ortaya çıkacaktır hem de siyasal gücünü kullanarak tarih yazınını kendi kültünü inşa edecek şekilde yönlendirmeye çalışacaktır.[34] Bu nedenle demokratik rejimlerde bir siyasetçinin tarih ile ilişki kurma ahlakının başlangıç öğesi demokrasilerdeki siyaset ahlakının temel ilkelerine uymak olacaktır.

Bir siyasetçinin tarihle ilişkisine ilişkin üçüncü ahlak çerçevesi başlıca üç farklı alanda geliştirilmiş ahlak ilkelerini bir araya getirecektir. Bunlardan birincisi *tarihyazıcılığının ahlaki* çerçevesidir. Bir siyasetçi kendisi tarihyazıcısı olmasa da bu ilkelerle kendini bağlı hissetmelidir. Çünkü siyasal söylemini kurarken kamuoyunu etkilemek için yararlandığı tarihsel anlatılar bir tarihyazıcısının ürünü gibi değerlendirilecektir. Onun için siyasetçilerin tarihe ilişkin söylemleri tarihyazıcılığının ahlaki ilkeleri açısından sorgulanacaktır. Siyasetçinin tarihle kurduğu ilişki değerlendirilirken göz önünde tutulacak ikinci *ahlaki çerçeve tarihsel ve kültürel mirası koruma* yazınının

34 Coşkun Can Aktan, *Ahlaki yeniden yapılanma ve toplam ahlaka doğru 3. siyasal ahlak*, İstanbul 1999.

geliştirdiği ahlaki ilkeler olacaktır. Üçüncü konu siyasetin kendi siyasal ideolojileri paralelinde toplumda inşa edilen yapılarda *tarihselci bir mimarlık yaklaşımı* onun da ötesinde yücelttiği dönemin binalarının taklidini yaptırmasıdır.

Tarihyazıcılığının Ahlakı Üzerine

Bu bölümde önce tarihyazımı ahlakı üzerinde duracağım. Daha sonra da siyasetçinin ahlakıyla ilişkilendireceğim. Bir tarihçi yazdığı metin içinde bir anlatı kurabilmek için salt geçmişte saptanan olguları kronolojik olarak sıralamakla yetinemez. Bu olgulardan bir anlatı çıkarabilmek için yorumlara, yargılara yer vermek durumundadır. Böyle bir anlatı kuran tarihçi bir kişiye, bir gruba, bir zihniyete, bir döneme karşı önemli haksızlıklar yapmış olabilir. Eğer tarihçinin gizli bir ajandası yoksa bundan en çok rahatsız olacak kişi tarihçidir. Bir tarihçiden beklenen, anlatısını kurarken adil olmaya çalışmasıdır.

Adil olmayı gerçekleştirmek hatta adil olduğunu iddia edebilmek bile çok kolay değildir. Adalete yaklaşabilmek için yapılması gerekenler çok yönlü olmak durumundadır. Bunun için dört konuda önlem almanın gerektiği söylenebilir.

Bunlardan birincisi tarihçinin kurduğu anlatının aktörleri konusunda nefret ve sempati ilişkilerinden kurtularak empati yapabilme kapasitesini geliştirmesidir. Siyasal militan olma kimliğini çokça benimsemiş kişilerin empati yapabilme kapasiteleri düşer. Onların adil bir tarih yazması da beklenemez.

Tarihçinin adil olabilmesi için öncelikle kullandığı bilgi ve belgelerin taraflılığı ve nesnellik derecesi konusunda bir farkındalığa sahip olması ve tarih yazarken kullandığı malzemeyi bu bakış açısıyla değerlendirmiş olması gerekir. Tarihçinin kullandığı malzemenin tarafgirliğinin üç farklı düzeyde oluşmuş olduğu söylenebilir: İlk distorsiyon tarihçinin kullandığı malzemeyi ya da belgeyi hazırlayanlarca yapılmıştır. İkinci distorsiyon tarih yazanın içinde çalıştığı arşivi, müzeyi ya da kütüphaneyi geliştirenlerin yaptığı seçmelerden kaynaklanmaktadır. Üçüncü distorsiyon da elindeki malzemeyi kullanırken tarihçinin yorumlamasından kaynaklanır.

Tarihçinin ne kadar dikkat ederse etsin yazdığı tarihin tamamen tarafsız olduğu iddia edilemez. Çoğu kez tarihçi tarafsız bir tarih yazmaya çalışırken kasıtlı olmasa da bir tarafı tutan bir tarih yazmış olması da olasıdır. Bu

oluşan taraflılığın sorumluluğundan kaçınmak isteyen bir tarihçinin elinde kalan bir olanak daha vardır. O da yazdığı metinde okuyucuya karşı otoriter bir tavır almaktan sakınmaktır. Olup bitenler hakkında okuyucuyu kendi değerlendirmesini yapmakta kendi yargısını geliştirmekte serbest bırakma yoluna gider.

Bu taraflılığın sorunlarından kaçınmanın bir başka yolu çoğulcu tarihe başvurmaktır. Çoğulcu bir tarih ortamında okuyucu gerçeği değişik tarihlerden okuduklarıyla kuşatarak kendi yargılarını geliştirirken tek bir tarihçinin taraflılığına hapsolmaktan kurtulmuş olacaktır. Bu bakış açısının eğitim alanına yansıması eğitimde davranışsalcı eğitimden yapılanmacı eğitime geçilmesiyle kolaylaşmıştır. Eğer yapılanmacı eğitim bihakkın uygulanırsa öğrenciler için tarih sınıfta birlikte yazılan ve öğrenilen tarih haline gelecektir. Artık tarihçinin otoritesinin yerini bir küçük grup içinde öznellerarası olarak üzerinde uzlaşılan yorumlar alacaktır.[35]

Tarihin tarafsızlığının sağlanması konusunda tarihçiler dünyasında bu tür yaklaşımlara başvurulabilir. Ama bu dünyaya siyasetçinin güçlü bir aktör olarak girmesi halinde durum daha da güçleşmektedir. Çünkü siyasetçinin tarihten beklediği tarafgirlik bilinçli olarak istenmektedir. Ulus-devletler dünyasında siyasetçiler arasında içte ve dışta ötekiler yaratmak istemektedir. Söylemlerini bu ötekileştirmeler üzerine kurmaktadırlar. Siyasetçilerin tarih alanına bu amaçla müdahalesinin iki yoldan gerçekleştiği söylenebilir: Bunlardan biri o siyasal hareketin geliştirdiği ideolojiyi benimseyen tarihçilerin yazdıkları belli bir tarafı önceleyen tarih yazmaları yoluyla olmaktadır. Bu tarihçiler kendilerini tarihyazımının bilgiye belgeye dayanması gereğini kabul etmişlerdir. Ama başvurulan ikinci yol siyasetçinin kendisinin bir tarihyazıcılığına soyunması ve tarihyazıcılığın ilkeleriyle kendisini bağlı saymayarak bir tarihsel anlatı kurarak bu anlatıyı kendi siyasal amaçlarına uygun olarak yorumlamaya başlamasıdır.

Siyasetçinin kendisini gerçeklikle hiçbir ilişki kurmadan tarih üretmeye başlaması vahim bir haldir. Bu sorun çoğulcu tarih yazımı argümanına dayanarak görmezlikten gelinemez. Geçmişteki gerçekliklerin saptırılmasına gözyummak tarih alanını siyasal kavga alanına çevirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Tarihin saygınlığını yok edecektir.

35 Bu konuda bkz. Tekeli, *Birlikte yazılan...*

Kültürel ve Tarihi Mirası Koruma Ahlakı Üzerine

İnsanlığın tarihle ilişkisi yalnız yazılan tarih anlatılarıyla kurulmamaktadır. İnsanlar yaşadığı yerlerde değişik zamanlardan günümüze kadar gelmiş çok sayıda tarihsel bina, anıt vb.leri bulunmaktadır. Yaşanmakta olan bir yerin yaşayanlar için anlamını tarih içinde oluşmuş bu doku belirlemektedir. Kapitalist bir düzende oluşan sanayi devriminin ilk dönemlerinde büyük bir yıkıcılık yaşanmıştır. Modernite başlangıçta yıkıcı yüzünü gösterirken modernite kendi yaptıkları üzerinde düşününen aklı, kendi içinden uzun erimli rasyonellere dayanan bir kültürel ve tarihi miras koruma hareketi ve ahlakı yaratmıştır.[36] Modern toplumun yıkıcı yüzüyle korumacı yüzü sürekli bir müzakere içinde olmuştur. Bu müzakereler UNESCO'nun oluşturduğu platform içinde artık üzerinde uluslararası oydaşma olan bir korumacılık ahlakı yaratmıştır. Bu korumacılık ahlakı sadece varolanın yerinde "in-situ" korunmasını değil aynı zamanda müzelerde vb. "ex-situ" korumalarını da içermektedir. Siyasetçiden beklenen, üzerinde uluslararası oydaşma olan bu ahlaka uymaktır.

Siyasetçilerin bu ahlak içinde kalmayarak kültürel ve tarihi mirası tahrip edici uygulamalara girmesinin arkasında değişik gerekçeler bulunmaktadır. Bunlardan en masumu tarihsel kalıntıların toplumun gereksinmesi olan bazı projelerin gerçekleştirilmesinin engeli haline gelmiş olduğu iddiasıdır. Oysa bu haklı bir gerekçe değildir. Korumacıların üzerinde uzlaştıkları ahlak içinde bu soruna çözüm olarak "kurtarma kazıları" kavramını geliştirmişlerdir. Kurtarma kazıları dünyanın kültürel ve tarihi mirasının en kritik öğesi olan tarihi dönemlere ilişkin bilgilerin, bir daha hiçbir şekilde ulaşılamayacak biçimde yok olmasının önüne geçerek bu kritik bilgilerin kurtarılmasını sağlamaktadır. Bu konuda hiçbir şekilde ödün verilemez.

Kültürel ve tarihi mirası ulus düzeyinde değerlendirmek çok sakıncalıdır. Kültürel ve tarihi miras evrenseldir. Bu nedenle tarihi ve kültürel mirasın tüm katmanlarına sahip çıkılmalıdır. Oysa ulusçuluk ideolojisinin etkisi altında olan siyasetçiler kendi ideolojik söylemlerine katkıda bulunan katmanların tarihi bilgisini ve nesnelerini korurken diğer katmanlardaki tarihi ve kültürel mirasın tahrip olmasına göz yumabilmektedirler. Tarihi ve kültürel mirasın evrenselliği kabul edildiğinde ulusalcılık ya da başka nedenlerle korumada seçmeciliğin savunulması olanaksız hale gelir.

36 Bu konuda bkz. Cevat Erder, *Tarihi Çevre Kaygısı,* Ankara 1971.

Siyasetçilerin takdir haklarını kötüye kullanmaları sadece ideolojik nedenlerle olmaz. Kentsel rantların yüksek olduğu yerlerde verilecek yapılaşma izinleriyle doğrudan ekonomik ya da siyasal çıkar sağlamak için de olabilir. Tabii ki bunu siyasetçinin tarihle ilişki ahlakı kapsamı içinde değerlendirmekten çok doğrudan toplumsal ya da siyasal ahlaksızlığın kapsamı içinde değerlendirmek gerekir.

Sorun kendimizi güncel olmamak tehlikesine düşürmeden geçmişin mirasının nasıl korunabileceğini çözebilmektir. Bu soruna verilen önem değişik nedenlerle tahribatın yüksek olduğu dönemlerde önem kazanmaktadır.[37] Tabii ki kültürel mirasa sahip çıkmak geleceğe ilişkin bir vaziyet alıştır. Kültür mirasına sahip çıkılarak yaratıcı biçimde elde tutulmasında, kültürel hayatta öncü rolü oynayan bilim ve sanata önemli sorumluluk düşmektedir. Bu rolün siyasal aktörlerce oynanmaya kalkılması halinde, hayal kırıklığından öte bir yere varılamaz.

Siyasetin Mimarlık Alanında Tarihselciği Zorlamasının Savunulmazlığı Üzerine

Tarihselcilik kavramının iki farklı kullanılışı vardır: Bunlardan biri tarihin bir ilerleme süreci olduğu ve ilk aşamalarına bağlı olarak ileriki aşamaların kestirilebilir olduğu varsayımına dayanmakta ve bu kestirilebilir geleceğin gerçekleştirilmesine çalışılmaktadır. Bu bölümde ise bundan farklı ve daha çok mimarlık alanında söz konusu olan bir tarihselcilik kastedilmektedir. Burada günümüzdeki binaların yapımında tasarım için tarihsel yapıların bilgilenme, öğrenme, esinlenme ve taklit amacıyla kullanılması kastedilmektedir.[38]

Böyle bir tarihselciliğin gelişmesinin geride bir altın çağ olduğunu kabul eden tarihsel düzen kabulünün sonucu olduğu düşünülebilir. Böyle bir tarihselcilik, tarihe estetik değerlerinin, mimarlık çözümlerinin deposu olarak yaklaşmaktadır. Tasarım yaparken bir mimar bu depo içinden tüm zamanlar için geçerliliği iddia edilebilecek çözümleri aramaktadır. Bu genel olarak her dönemin mimarlığının toplumsal düzeninin sonucu olduğu kabulüyle tutarsız bir arayıştır. Eğer bu genel ilişki doğru kabul ediliyorsa ve bir ülkede bazı tarihselci mimarlık uygulamaları gerçekleşiyorsa bu durumu toplumla ilişkilendirerek açıklamak gerekecektir. Bu ilişki bireylerin ve toplum adına

37 Sargut Şölçün, *Tarih Bilinci ve Edebiyat Bilimi,* Ankara 1982: 19-25.
38 Uğur Tanyeli, "Tarihselcilik", *Arradamento-Mimarlık*, 2, 2005: 62.

siyasetin kimlik arayışları üzerinden kurulabilir. Bireylerin bir kimlik kaybı yaşadığı ya da yaşandığı kaygısı varsa bu kaygıyı gidermek için tarihselliğe başvurduğu, kimlik tahayyülünü mekânda somutlaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Bu tür arayışların demokratik bir toplumda ne kadar yaygınlaşacağı, piyasa mekanizması içinde belirlenecektir. Bu konuda demokratik bir toplumda siyasetin yapması gereken, piyasa içindeki bu oluşuma karışmamak olacaktır.

Oysa benzer kimlik kaygılarıyla siyaset de, yapılacak binaların belli bir dönemin yapı sitilinin uygulanmasını zorlarsa yani kendi denetiminin yüksek olduğu kamu binalarında uygulanmasını isterse ya da yerel yönetimler başka stillere göre yapılmış bina tasarımlarına uygulama izni vermezlerse demokratik meşruiyetin dışına çıkmış olurlar. Bu, siyasetin totaliter bir özellik kazanmasının bir göstergesi olarak düşünülebilir. Son yıllarda Türkiye'de hükümetin bina yapımında Selçuk/Osmanlı stilini zorlamaya çalışmasında bu açıkça gözlenmektedir.

İster Selçuklular ister Osmanlılar olsun binalarını yaparken Selçuklu ya da Osmanlı mimarisini uygulamaya çalışmamışlardır. Onlar o zamanın teknolojisine ve dönemin olanaklarına uygun olarak binalarını yapmışlardır. Daha sonra sanat/mimarlık tarihçileri bu yapıların stillerini Selçuk/Osmanlı diye adlandırmışlardır. Normal olan Türkiye'de de mimarlarla işverenlerin ilişkileri içinde binalarını en akılcı biçimde gerçekleştirmeleridir. Daha sonraki tarihlerde onun stiline ne ad verileceğini araştırmacılar belirleyecektir. Oysa siyasetin zorlamasıyla yapılacak binaların stilleri siyaset tarafından önceden belirlenirse günümüz mimarlarının yaratıcılık hakları ellerinden alınmış olmaktadır. Ortaya çıkan sonuç da anakronik olmaktadır. Siyaset, tarihi yaşatalım diye var olan yapıları restore etmek yerine bu yapıları yıkarak yeğlenen tarihsel stiller içinde taklit yeni binalar yapıyorlarsa bu binaların baskın olarak ideolojik mesajlar verdiği, artık verilecek bir mimarlık mesajının kalmadığı söylenebilecektir.

VII. Son Verirken

Bu yazımın girişinde böyle bir konuda yazı yazmak istememin ana nedeninin Türkiye'de siyasetin tarihi kullanma biçiminin bende yarattığı rahatsızlık olduğunu belirtmiştim. Buraya kadar yürüttüğüm tartışma tarih anlatılarının ikna ediciliğinin yüksekliği karşısında siyasetin önümüzdeki yıllarda da tarihi kötüye kullanma eğiliminin yüksek olacağını gösteriyor.

Bu yazıda geliştirilen siyasetin tarihle ilişki kurma ahlakı çerçevesi, siyasetin bu konudaki uygulamalarını değerlendirmekte yararlı olabilir. Ama bunun tek başına tarihin siyaset tarafından kötüye kullanmasını engellemesi beklenemez. Kötüye kullanmayı etkileyecek temel faktör siyasal rejimin biçimidir. İyi işleyen bir çağdaş demokraside ister tarih yazımında olsun ister korumacılıkta olsun isterse tarihselcilik uygulamalarında olsun ilgili meslek camialarını, meslek ahlaklarının dışına çıkmasını zorlama yolu bulunamayacaktır. Oysa iktidarın kişiselleştirildiği, bu eğilim etrafında totalitarizmin geliştiği ortamlarda, siyaset tarihle ilişkisini burada üzerinde durduğumuz ahlaki çerçevenin dışında geliştirme eğilimi taşıyabilecek ve bu isteklerini uygulama fırsatı bulabilecektir. Bu nedenle esas çözüm çağdaş demokrasiyi tüm kurum ve kurallarıyla uygulamaktan geçmektedir.

Tabii tüm sorumlulukları siyasal düzene yüklemek de doğru olmaz, toplumdaki bireylere ve özellikle tarihyazıcılarına düşen görevler de vardır. Tarihçinin sürekli olarak kendisini sorgulaması, tarihin araçsal kullanışları karşısında eleştirel pozisyonunu yitirmemesi gerekir.

Eski Mezopotamya'da Bir İktidar ve Rıza Üretim Aracı Olarak Tarihyazımı

GÖKHAN KAĞNICI

20. yüzyılın önemli tarih, siyaset ve hukuk felsefecilerinden Carl Schmitt *Siyasi İlahiyat* isimli çok bilinen eserine egemen olanın, "istisna"nın mahiyeti ile ilgili nihai kararı veren özne olduğunu belirterek başlar. Bu karar verme eyleminden hareket ederek egemenliğin odak noktasını "kararcılık" (*decisionism*) olarak belirleyen Schmitt kısaca "olağan olmayan" şeklinde tanımlanabilecek olup inşa ettiği siyaset felsefesinde merkezi bir yer teşkil eden "istisna" kavramını soyut bir kavram olarak egemenliğin somut bir durum haline gelişinin temel göstereni olarak kullanır. Buna göre egemenlik, hukukun askıya alınabilmesi, belirli kurallara dayalı olarak inşa edilmiş hukuksal dizgenin işlevsizleştirilmesi, bir başka ifadeyle "olağanüstü hal"in hangi hal olduğunun saptanması ile ilgilidir. Dolayısıyla olağanüstü hal ilan edebilecek güç ve yetkiye sahip olan egemen olandır. "Egemen, olağanüstü hale karar verendir."[1]

Carl Schmitt'in bu saptaması aslında tarih boyunca iktidarların yani egemen olanların bir karar verme edimine başvurmalarının zorunluluğuna işaret eder. Tarih, iktidarların kitleler ya da muhataplar üzerinde kendi itibar ve dünya görüşünü benimsetmek, baskın ve üstün kılmak için sürekli mücadele

1 Schmitt 2010: 13.

halinde olduğunu ve bu mücadelesini de karşı tarafı içine haspsettiği "olağanüstü hal" çemberini belirleyerek yürüttüğünü göstermiştir. Söz konusu Eski Mezopotamya coğrafyası olduğunda ise egemenin olağanüstü halin sınırlarını belirleme hali aslında tam da Carl Schmitt'in yukarıda bahsi geçen eserine de adını verdiği "siyasi ilahiyat" kavramının tanımıyla da örtüşmektedir. Çünkü ona göre siyasi ilahiyat, teolojik unsurların ve kavramların dünyevi siyasal yapılara uygun bir halde kullanım alanına dahil edilmesidir.[2]

İktidarın Kaynağı

Eski Mezopotamya'da bir egemenin en üstün güçle donatıldığını ispatlama çabası ya da diğerleri tarafından meşru bir kişilik olarak kabul görmek istemesi hiç kuşkusuz onun kendisinin bir tanrı/tanrıça temsilcisi olduğu yönündeki iddialarıyla çoğu zaman yakından ilgilidir. O dönemlerin dünya görüşüne göre temelde olayları var eden ve ona yön veren tanrılardır. Bundan dolayı genel bir ifadeyle o dönemlerde dinî bir tarih anlayışı mevcuttu diyebiliriz.[3] Olayların istenilen şekilde ilerlemesi veya kötü sonuçların doğması tanrılar ile krallar ve insanlar arasındaki ilişkilerin gidişatıyla ilintiliydi. Tanrılar ile dünyevi iktidar arasındaki anlaşmanın çatlaması, olayların istenmeyen şekillerde sonlanmasına yani bir tür tanrılar tarafından cezalandırılmaya maruz kalınmasına neden olurdu.[4] Sümer, Akkad, Babil ve Asur insanı yeryüzünün sahibi tanrılara karşı büyük bir teslimiyet halindeydi. Çünkü insanların yapıp ettiklerinin denetimi tanrıların elindeydi.[5] Her şeyin sahibi ve sorumluluğu, olan ve olacakların tek nedeni ve yapılacaklara ve yapılması gerekli şeylere karar veren tanrılar, insanların yapıp etmelerine yön vermeyle ve bunları denetim halinde tutmayla, büyük bir teslimiyeti kendi lehlerine teminat altına almışlardı. İnsanlar tanrıların, onların her eylemini gözlemlediklerini ve bu yaptıklarından dolayı onları ödüllendireceklerini ya da cezalandıracaklarını biliyorlardı.[6] Evren ve yeryüzü tanrısal düzenin, hukukun, düzenlemelerin ve hükmün egemenliği altındaydı.[7] İnsan yalnızca bir tek amaç uğruna yaratılmıştır: Tanrılara

2 Schmitt 2010: 41.
3 Speiser 1955: 55; Seters 1983: 57-58; Brundage 1954: 220.
4 Grayson 1980: 191; Speiser 1955: 68; Brundage 1954: 219.
5 Brundage 1954: 218.
6 Seters 1983: 56-58.
7 Lambert 1972: 72.

hizmet etmek.[8] Onlar her hareketlerinde tanrıları gözetmeli ve tanrılarını ihmal etmemeliydiler.[9]

Krallar atacakları siyasi adımlarda muhatapları karşısında bir tanrıların temsilcisi vasfıyla, Tanrı isteğiyle ve onlar adına hareket ettiklerini yazıtlarında sık sık vurgulamayı ihmal etmemişlerdir. Dolayısıyla kralın kendisine karşı herhangi bir muhalif yapılanma, tanrıların emir ve isteklerine, diğer taraftan ayrıca evrenin düzenine ve mutlak hakikate karşı gelinmesi anlamına gelmekteydi. Kral söz konusu vasfından dolayı ve bu vasfın gereğini ve sorumluluklarını yerine getirme çabasından ötürü kendisine ve kendisinin hâkim olduğu coğrafyalara karşı gelenler üzerinde gücünü ve hâkimiyetini tesis etmekteydi. Böylece doğrudan doğruya hukuku, düzeni, birlik ve beraberliği askıya alacağı bir "istisna" hali yaratarak "sorunlu" bölgeler üzerinde "olağanüstü hal" ilan etmiş oluyorlardı. Bu olağanüstü hal ilanından sonra krallar kimi zaman düşman üzerine şiddetli savaşlar açma yolunu tercih ediyor, kimi zaman da ilgili bölge, halk ya da kişiler üzerinde kendi güçleri lehine olacak şekillerde onları edilgenleştirme yoluna gidiyorlardı. İşte temelde tanrılardan aldığı güç ve yetkiyle hareket ettiklerini ifade eden krallar kendi yazıtlarında bu referans noktasından hareketle muhatapları (asiler, düşmanlar, dağ kabileleri ve kralın otoritesini sorgulayan herhangi bir zümre vb.) üzerinde onları öldürme ve yaşatma hakkı gibi yaşamları üzerinde mutlak anlamda söz sahibi olmuş oluyorlardı.[10]

Eski Mezopotamya'da kralların tanrıların yeryüzündeki temsilcileri rollerinden dolayı kitleler üzerindeki otoriter saygınlıkları ve bizatihi iktidarın dünyevi temsilcisi vasıflarından dolayı talepkâr ve itaatkâr beklentileri, siyasal hâkimiyetlerini güçlendirmek ve devamlılığını sağlamak adına birtakım uygulamaları devreye sokmalarını zorunlu kılmaktaydı. Ancak bu zorunlu olma hali hiç kuşku yok ki kralların her şeyden önce uhrevi ve dünyevi "bilgiye" sahip olmaları ön koşulunu gerektirmekteydi.[11] Krallar siyasi, iktisadi, toplumsal ve dinsel güç alanlarına dair her türlü bilgiyi kendi iktidarına katkı sağlayacağını düşündüğü ölçüde ve şekilde kullanım alanına dahil etmekteydi. Burada hemen belirtmek gerekmektedir ki, bir Eski Mezopotamyalı kralın bilgiye sahip olmasından ve onu kendi tekeline almasından

8 Averbeck 1994: 86-87; McIntosh 2005: 216-217.
9 Glassner 2005: 27; Glassner 2009: 167.
10 Foucault 2011: 245-246.
11 Best – Kellner 1998: 71.

kasıt, kendi başarılarını ve meşruluğunu, tanrılarla olan ilişkilerini, kendi güç ve kudretini muhataplarına karşı iktidarını güçlendirmek için övüngen bir şekilde ön plana çıkarıcı yol ve yöntemleri ve söz konusu bu uygulamaları nasıl, ne şekilde, hangi araçlarla ve ne türden yaptırımlarla yapacaklarını keşfetmeleriydi.

Söz konusu keşiflerinin en önemli çıkış noktası ise "yazıyı" kendi niyetlerine göre kullanma keyfiliği ile muhataplar karşısında bir tür baskı siyaseti olarak kullanmalarıydı. Eski Mezopotamya'da yazı temsil etme, yansıtma, iletme ve karşılığını oluşturma özellikleriyle kralların ve onun bürokrasisinin ayrılmaz bir parçası olarak siyasi otoritenin elinde etkin bir güç aracıydı. Yazmak; kayda geçirmek, güvenceye almak, belgelemek, denetlemek, hâkim olmak, düzenlemek ve kodlamak anlamına geliyordu. Bir kralın elinde büyük bir güç alanının temel belirleyeni olan yazı "iktidarın yönlendirme aracı" ve emir iletme organı olarak karşı taraf üzerinde kesin bir bağlayıcılığa sahipti.[12] Yazı kralların elinde kasıtlı bir niyetin taşıyıcılığını yaptığı anda muhataplar üzerinde denetim kurmakta ve onları yönlendirmekte, zihinlerindeki gerçeklik alanını biçimlendirmeye çalışmaktaydı. Siyasi amaçlar ve gönderimler için bir tür iletişim sağlama işlevi görmekteydi.[13] Bilgiye, dolayısıyla onu aktaran dile hâkim olmakla büyük bir gücü elinde tutan tanrıların yeryüzündeki temsilcisi ve dünyevi iktidarın başı olan krallar[14] böylece devletin her türlü uygulamalarında, yani genel olarak dünyevi ve uhrevi bağlamda kitleleri harekete geçirici, yönlendirici ve onları kapsayıcı ve kuşatıcı bir donanıma sahip oluyorlardı. Özellikle ilahi düzenin dünyevi koruyucu ve sürekliliğini sağlayıcı rollerinden dolayı krallar ile tanrılar arasında bir tür bilgi aktarımı söz konusuydu.

Tanrılar ve krallar arasındaki bilgi aktarımı temeline dayanan bire bir ilişki kimi zaman rüyalarda meydana gelirdi. Bu aktarımın üstü örtük, gizli ve sadece iki kişi arasında olması önemliydi. Çünkü bu türden bir bilgiye sahip olan krallar tanrılar veya tanrıçalardan gelen mesajlar doğrultusunda hareket ettiklerinde uygulamalarına hiçbir şekilde başkaları tarafından büyük bir karşı çıkış söz konusu olamazdı. Tanrılar ve tanrıçalar rüyalarda

12 Assmann 2001: 262.

13 Oppenheim 1977: 228-235.

14 Eski Mezopotamya tarihi boyunca kralların tanrıların yeryüzündeki temsilcisi olduğu sözü krallar tarafından bir tür söylem haline getirilmiştir. Bu ifade geleneği M.Ö. 3. binyılın başlarından Perslerin Mezopotamya'da hâkimiyetini kurmaya başladığı M.Ö. 6. yüzyıla kadar bütün krallar tarafından devam ettirildi (Parpola 2003: 100).

çoğu kez rüyayı gören kralı koruyacağını, onu kötülüklerden uzak tutacağını ve kendisinin güzel işler başaracağını söyleyerek ona destek vermişlerdir.[15] Ayrıca onlara tapınaklar inşa etmelerini ve adaklarda bulunmalarını da söylemişlerdir.[16] Bu mesajların içerikleri hem dini hem de siyasi çerçevelerde yorumlanmış ve çoğu kez de kralların yapacakları icraatlar için en güvenilir kanıtlar olarak sunulmuştur. Krallar rüyalardaki mesajları, teşebbüs edecekleri dini ve siyasi girişimlerin temel dayanakları olarak göstermiş, böylelikle de bilgiyi elde ederek dini ve siyasi hâkimiyetlerini ve meşruluklarını sağlama almaya çalışmışlardır. Bilgiyi doğrudan veya dolaylı bir şekilde tanrılardan elde eden bir kral için yapacaklarının başkalarınca sorgulanması ve olumsuzlanması pek mümkün olmamış gibi gözükmektedir. Bilgiye ve dolayısıyla da güce sahip olan ve bu güç ile herkesi kuşatan iktidarın, hâkimiyeti altına alma amaçlı taktiklerini büyük ve ciddi bir strateji ve planlama olarak algılamadığı takdirde arzuladıklarını elde etmesi, herkesi ve her şeyi denetim altında tutmayı başarması mümkün değildi.[17] Bundan dolayı denetim mekanizmasını başkalarının sahip olmadığı veya olamayacağı bilgilere sahip olmakla gerçekleştirmek durumundaydı. Dolayısıyla iktidar kendisine meşruiyet ve etkinlik kazandırarak hâkimiyetini tebaa üzerinde mutlaklaştıracak olan bilgiye gereksinim duymaktaydı.[18]

Muktedirin Dili: Kral Yazıtları

Eski Mezopotamya kralları için onların kendi iktidarlarını güçlendirecek bilginin dönemin muhatapları gözönünde bulundurularak kullanım alanına dahil edilmesinin en etkin aracı kişisel başarılarını övüngen ve kimi zaman abartılı bir şekilde söz konusu ettikleri kendilerine ait siyasi, dini, iktisadi ve toplumsal konulardaki icraatlarının anlatıldığı kral yazıtlarıydı. Krali ya-

15 Oppenheim 1956: 245-256.

16 Örneğin, M.Ö. 3. binin sonlarında hüküm sürmüş olan Lagaş Kralı Gudea'ya rüyasında yine Lagaş kentinin koruyucu tanrısı Ningirsu tarafından bir tapınak yapması söylenmiştir (Edzard [RIME 3/1, E3/1.1.7.CylA], 1997: 69-70). *"O, bir gece vakti rüyasında efendisi Ningirsu'yu* gördü. *Ningirsu ona kendisi için bir tapınak inşa etmesinden söz etti"*. Gudea Ningirsu'ya isteğini yerine getireceğine dair söz vermiştir. Bir diğer örnek M.Ö. 555-539 yılları arasında hüküm sürmüş olan Yeni Babil döneminin son kralı Nabonid'in gördüğü rüyadır. Kral Nabonid rüyasında Tanrı Marduk'un kendisine bir tapınak yapmasını emrettiğini ifade etmiştir: *"Hükümdarlığımın başlangıcında Tanrı Marduk ve Tanrı Sin rüyamda bana göründüler. Her iki tanrı da yan yana duruyorlardı. Tanrı Marduk bana: 'Babil Kralı Nabonid savaş arabanla tuğlaları getir ve* É.hul.hul *tapınağını inşa et ve büyük Tanrı Sin'in ikameti burada olsun' dedi."* Bkz. Oppenheim 1956: 250.

17 Foucault 2007: 176.

18 Bauman 1996: 62.

zıtlar, Eski Mezopotamya krallarının iradesiyle ve onların siyasal kavrayışlarını ortaya koyan bir tarzda üretilmiş olup temel anlamda onların başarılarına odaklanan, hâkimiyetlernin meşruiyetini ortaya koymayı amaçlayan tarihyazımsal metinlerdir. Genellikle birinci tekil şahıs kipinin kullanıldığı övünme cümlelerinden oluşan ve temel anlamda kralın haklı çıkarılması, toplumsal-siyasal denetim mekanizmasının el altında tutulması, seferberlik, muhataplar üzerinde baskı kurma ve hatta korkutma gibi işlevlerin yürütülmesi *bakımından hayati öneme sahip olan kısacası kralın siyasi arenadaki* konumunu *güçlendirmeye ve etkinlik alanını genişletmeye hizmet eden bu metinler, teknik olarak uzun süre eğitim almış kâtipler tarafından ve çivi yazısıyla kaleme alınmaktaydı. Bu türden metinlerdeki anlatımların temel olarak üç* küme muhatabı vardı. Bunların ilki tanrı/tanrıçalardı. İkincisi gelecekteki krallardı.[19] En sonuncusu ise kralın kendi tebaası ve düşman kesimiydi.

Yazıt bırakmak en başında krali başarıların kaydedilmesi anlamına geliyordu ve kural olarak böyle bir durum söz konusu değilse bile uygulamada başarılı krallara ait bir imtiyazdı. Öte yandan bir kralın başarılı olması onun meşruiyeti ile de ilgiliydi. Başarılı olan kralların tebaalarına meşruiyetlerini kabul ettirebilmeleri diğerlerine nazaran daha kolay oluyor, tanrılardan krala ve kraldan halka uzanan bir ilişkinin somutlanması olan bu meşruiyetin yitirilmesi ülkenin sıkıntılara maruz kalacağı anlamına geliyordu. Meşru krala tanrılar doğal olarak yardım ederler, onun ve ülkesinin sıkıntılara maruz kalmasını, örneğin egemen olduğu coğrafyaların işgal edilmesini, kıtlık çekmesini ve hatta iklimsel zorluklarla yüz yüze gelmesini engellerlerdi. Bundan dolayı özellikle tahtlarını babalarından miras almamış olan krallar meşruiyet olgusuna büyük önem atfediyorlar, egemenliklerinin meşru olarak kabul görmesi ve yönetilenler tarafından sorgulanmaması için en başta krali yazıtları kullanıyorlardı.

Krali yazıtlar çeşitli konulara odaklı mesajlar için kullanılıyordu. Bu konular kralların kendilerini meşru bir güç olarak kanıtlama çabası içinde olmaları, ilan ettikleri savaşların gerekçelerini ortaya koymaları, yaptıkların-

19 Örneğin Yeni Asur krallarından Sennaharib (M.Ö. 704-681) gelecekte hüküm sürecek bir kralın bina temelinde bulduğu eski bir yazıta karşı nasıl davranması gerektiğini bir yazıtında açık bir şekilde ifade etmiştir. Aynı zamanda anlaşıldığı üzere kral, ününün ve yaptığı işin sonsuza kadar yaşatılması vasiyetinde de bulunmuştur: *"Krallar içinden oğullarımı, Tanrı Asur ve Tanrıça İştar ülkenin ve halkının önderliğini yapması için ismini telaffuz edeceği ileriki bir zamanda bu saray eski ve harabe bir hale geldiğinde gelecekte hüküm sürecek olan kral bunu onarsın, üzerinde ismimin yazılı olduğu yazıtı (stel) görsün, bunu yağlasın ve kutsasın, ondan sonra da eski yerine geri koysun."* (Mieroop 2006a: 56-57).

dan dolayı haklı olduklarını savunmaları, başarıları vesilesiyle övünmeleri, birçok şeyi ilk kez kendi hükümdarlık dönemlerinden önce hüküm sürmüş kralların değil de bizzat kendilerinin yapmış olduklarını ilan etmeleri, eski dönemlerde yaşamış kahraman kralları örnek aldıklarını belirtmeleri, siyasi konum belirlemeleri, tanrının temsilcisi olduklarını vurgulamaları, halka hesapsız iyilik ve teveccühlerde bulunmaları, başkalarına müdahale etme haklarını çeşitli gerekçelerle savunmaları, baskı ve tehdit ile istenilen sonucu elde etmeyi amaçlamaları veya halkı siyasi faaliyetlerinin doğruluğu konusunda ikna edebilmek için propaganda yapmaları gibi çeşitli amaçların ışığında belirleniyordu.

Bu çerçevede krallar yazıtlarında her şeye gücü yeten, başarılı, cesur, işbilir, kimi zaman bilge, kimi zaman en iyi koşucudan daha hızlı koşucu, kimi zaman adeta bir mimar-mühendis, kimi zaman ise çok yetenekli bir avcı gibi birçok farklı imajı kendi kişiliklerinde var ediyorlardı. Bundan dolayı yazıtlarda kralların kendi söylemlerinin hâkimiyetlerinin baskın olması ve bu yazıtlarda başkalarının değil de kralın söylemlerinin öne çıkması dolayısıyla, bunların belirli amaçlar ile üretildikleri ve olayları muayyen bir biçimde düzenleme amacını güttükleri unutulmamalı ve söz konusu metinlere bu açıdan yaklaşılmalıdır.[20] Eski Mezopotamya kralları toplumsal, siyasal ve iktisadi faaliyetlerini, kazandıkları büyük zaferleri ve övündükleri başarılarını çivi yazılı ve taş tabletlere, stellere, anıtlara ve çok farklı türde nesnelere kaydettirir, bu kayıt etme etkinliği ile çeşitli yararlar umarlardı. Temel anlamda kralların siyasal egemenlik ve meşruiyet arzuları ile doğrudan ilişkili olan bu yazıtlar kralın, halkının gözünde meşru ve sevilen bir hükümdar olarak temâyüz etme isteğinden tanrılar tarafından "hükmetme yetkisi"ne uygun bulunma ümidine kadar birçok beklenti ile ilişkili olmalarının yanı sıra, kralların hükümdarlık dönemlerinin tarihleştirilmesi anlamında da önemli bir işleve sahipti. Krallar kaydettirdikleri olaylar ve yazdırdıkları mesajlar vasıtasıyla halk üzerinde hâkimiyetlerini tesis etmek veya ülke içerisinde egemenliklerini tahkim etmek bir tarafa aynı zamanda kendilerini bir tarihsel karakter olarak da var ederlerdi. Çünkü kralların isimlerinden ve krali icraatların varlığından ancak, tahmin edilebileceği üzere, onlara atfedilen veya söz konusu isimlere ve icraatlara atıflarda bulunulan tarihsel kanıtlar sayesinde haberdar olunabilmekteydi.

20 Jenkins 1997: 82.

Tahtı gasp yoluyla elde edenler de dahil olmak üzere birçok kral kendilerinin şu ya da bu tanrı tarafından seçilerek atandığını veya kendisinin meşru bir kral olduğunu krali yazıtında açıkça ifade ederdi. Kralların tanrılar tarafından ülkeyi yönetmek ve insanları korumak için atanmış olduklarını açık bir şekilde ifade etmelerinin yanında tanrıların kendilerine taç, asa, taht gibi krali alametleri bahşettiklerini de ifade etmeleri kendilerini meşru olarak göstermek istemelerinin kanıtlarıydı. Eski Mezopotamya krali yazıtlarında kralların meşru olmalarına atıflarda bulunduğu birçok örnek bulabiliriz. Örneğin III. Ur Kralı Şu-Sin (M.Ö. 2037- 2029) bir yazıtında, Tanrıça Ninlil'in kendisine verdiği krali alametlerden şu şekilde söz eder: *"Şu-Sin'in sevgili hanımefendisi tanrıça Ninlil ona uzun bir ömür, taç, asa, taht, sabit bir yer, bolluk içinde geçen yıllar, bir silah, kötülüğü silip götüren bir sel, bir savaş silahı, ışıltısı gökyüzüne kadar uzanan ve sesi isyan eden şehirleri kuşatan mükemmel bir mücadele silahı verdiğinde."*[21] Benzer ifadeler M.Ö. 1793-1750 arasında hüküm sürmüş Babil krallarından Hammurabi'nin *"Tanrı Enlil halkı yönetmem için beni seçtiğinde ve onlara kılavuzluk etmek için bana güvendiğinde"*[22] ve Şamsu-iluna'nın (M.Ö. 1749-1712) *"Tanrı Enlil yönetmesi için ona dört bir tarafı verdiğinde"*[23] yazıtlarında da söz konusudur. Tanrılar tarafından kralın seçilmiş bir kişi olduğunun açık bir şekilde ifade edildiği örnekler de vardır. Lagaş Kralı Gudea'ya (M.Ö. 2144-2124) ait bir yazıttaki ifade aynen şu şekildedir: "(Tanrı) *Ningirsu ülkenin meşru çobanı olarak Gudea'yı atadığı ve onu 216.000 kişi arasından kendi elleriyle seçtiği zaman."*[24]

Yukarıdaki kral yazıtları örneklerinden de anlaşılacağı üzere Eski Mezopotamyalı krallar kendilerinin "seçilmiş/atanmış" olduklarını yazıtlarında ısrarla vurgulamışlar ve böylece siyasi arenada iktidarlarını sağlama almışlardır. Krallık asasını tanrılardan aldığını ifade eden Akkad Kralı Sargon (M.Ö. 2350-2294) düzenlediği seferler neticesinde bazı yerleri ele geçirmesini tanrının takdiri olarak göstermiştir: *"Tanrı Enlil, Sargon'un Uruk'u fethetmesi yönünde bir karar verdiği zaman."*[25] Kimi zaman da bu yerleri tanrıların kendisine verdiğini söylemiştir: *"Akkad Kralı Sargon Uruk..Ur..Eninmar.. Umma'yı ele geçirdi ve şehrin duvarlarını yerle bir etti... Tanrı Enlil onu rakipsiz bıraktı. Yukarı ve Aşağı denizi ona verdi."*[26]

21 Frayne (RIME 3/2, E3/2. 1.4.4), 1997: 307.
22 Frayne (RIME 4, E4.3.6.3), 1990: 337.
23 Frayne (RIME 4, E4.3.7.2), 1990: 373.
24 Edzard (RIME 3/1, E3/1.1.7.StB), 1997: 32.
25 Frayne, (RIME 2), 1993: 19.
26 Frayne, (RIME 2), 1993: 10-11.

Eski Mezopotamya'da "tarih dışı" olan tanrılar insanlar tarafından olaylar nezdinde "tarih içine" çekilirlerdi. Tanrılar insanların ya da devletlerin kendi aralarında yaptıkları anlaşmaların uygulanmasını denetleyen adeta uluslararası bir hukuk kurumu işlevi görürlerdi. Çünkü tüm anlaşmalar yeminle yapılmalı ve yeminler de tanrılar üzerine olmalıydı.[27] Örneğin Lagaş Kralı Eanatum zamanında (M.Ö. 2455–2425) Sümer yerleşimleri olan Umma ile Lagaş şehirleri arasında varolan ve kökenleri daha eski dönemlere dayanan sınır çatışması kral Eanatum'un Umma üzerinde hâkimiyetini tesis etmesiyle sonuçlanmış, çatışma sonrasında yapılan sınır anlaşmasına dair bilgiler, uzunca bir stelde ölümsüzleştirilmişti. Söz konusu stelde Eanatum, Lagaş'a haddini bilmez bir şekilde karşı geldiğini belirttiği Ummalı kraldan "Tanrı Ningirsu'nun bölgesini" ihlal etmemesi ve su kanallarının yönünü değiştirmemesi için tanrılar adına yemin almış, anlaşmayı ihlal etmesi durumunda ise tanrıların gazabıyla cezalandırılacağını teyit ettirmiştir.[28] Böylelikle Eanatum, metinde tanrıların iki şehir devleti arasındaki sınır anlaşmasına şahit olduğuna işaret etmiş ve onların huzurunda yemin eden birisinin sınır ihlalinde bulunması durumunda da doğal olarak ona karşı savaş açmış ve onu yenmiştir. Stelde her zamanki gibi iletilmek istenen bir tehdit mesajı vardır. Tanrıların şahit olduğu bir anlaşmayı ihlal eden kişi savaşta yenilgiyi ve dolayısıyla öldürülmeyi de hak etmektedir. Eanatum söz konusu metin ile tek tek tanrıların şahitliğini ve sınır ihlali durumunda onların gazabının üzerine olacağının teyidini Umma şehrinin kralına yaptırarak her şeyi kendi lehine olacak şekilde garanti altına almış ve Umma'ya karşı tüm siyasi girişimlerinde haklı olduğunun teminatını da bu şekilde elde etmiştir. Tanrıların arazisine girmek bir sınır ihlali ve mevcut anlaşmayı hiçe saymak anlamına gelmektedir ki tanrıların mülkünü gasp eden kişi cezalandırılmalıdır. Bu cezalandırmayı da söz konusu tanrıya kendini yakın hisseden bir kral yapacaktır. Çünkü daha sonraki dönemlerde de olduğu gibi Erhanedanlar döneminde (yaklaşık olarak M.Ö. 2900-2350) de her şehrin bir tanrısının olduğuna ve kralın şehir adına girişeceği her türlü harekette bu tanrıyı gözettiğine dolayısıyla şehir devletleri arasındaki herhangi bir çatışmanın, şehirlerinin tanrıları arasındaki anlaşmazlığın yansıması olduğuna inanılmaktaydı.[29] Şehrin sahibi olan tanrılar şehri ilgilendiren her türlü

27 Assmann 2001: 250.
28 Frayne (RIME 1), 1998: 126-140.
29 Frankfort 1978: 241.

konuda bilgi ve söz sahibiydiler. Kısacası şehir, sahibi olan tanrının doğal mülküydü.[30] Aslında kral kendi hükmü altında tuttuğu yerin tanrı mülkü olduğunu vurgulayarak oraya dokunulmazlık, kendisine de meşruluk atfetmekte, bu yere karşı herhangi bir dış müdahale karşısında da derhal savunmaya geçmekteydi. Kral bu şekilde tamamen soyut bir kurallar bütünü (şehrin tanrının mülkü olması, kralın tanrının emriyle hareket etmesi, kendisini tanrının seçtiği kişi olarak betimlemesi vs.) üzerinden somut bir müdahale (savaş, toprak elde etme, isyancıların ortadan kaldırılması vs.) oluşturma hakkı elde ediyordu. Anlaşıldığı kadarıyla bu durum bir kralın kendi hükmü için meşru bir temel oluşturma çabalarından biriydi

Yemin etme eylemi karşı taraf açısından hiç kuşkusuz egemen olanın mutlaklığına boyun eğişin, meşruluğunu kabul edişin ve ona teslimiyetin mühürlenmesi anlamına gelirdi. Bundan dolayı bu mührün (bağlılık yemini) yok sayılması, tahrip edilmesi ve koparılması, yani aradaki bağlılık anlaşmasına sadık kalınmaması durumunda kral duruma derhal el koyar ve ilgili kişi veya kişileri şiddetli bir şekilde cezalandırırdı. Yemine sadık kalmayanların cezalandırılması bir yanıyla kralın hâkimiyetini de tahkim eden bir tavırdı. Ancak yemine zarar verici her hareket bizzat kralın kendisine dönük bir karşı çıkıştan ziyade tanrılara karşı bir isyana ve bozguncu bir yapılanmaya işaret eder bir mahiyete sahipmişçesine yansıtılmaktaydı.[31]

Asur Kralı Asurbanipal'in (M.Ö. 668-627) yemin bozuculara nasıl muamele ettiği bir yazıtında şu şekilde kaydedilmiştir:

> *"Arabistan'ın geri kalanı silahlarımın önünden kaçmıştı onların hakkından da kuvvetli Erra geldi. Öyle bir felakete uğradılar ki açlıktan ölmemek için çocuklarının etlerini yediler. Benim ve tanrıların adına ettikleri yeminde yazılı bütün lanetleri sen (tanrı) onlara korkunç bir kader olarak verdin. Bir deve yavrusu, bir eşek yavrusu, bir dana, bir kuzu süt veren yedi hayvandan süt emsin yine de karınları doymasın. Arabistan'daki insanlar birbirlerine 'neden [Arabistan'ın] başına böyle bir felaket geldi?' diye sordular.*
>
> *'Çünkü biz Asur'un [büyük] yeminlerine bağlı kalmadık. Enlil'in gönlünü hoş tutan [Kral] Asurbanipal'in nezaketine karşı [günah] işledik!' (kabile reisi) [İauta] bedbaht oldu, bu sebeple [tek başına] Nabayati ülkesine kaçtı."*[32]

30 Postgate 2000: 396.
31 Deijl 2008: 664.
32 Kuhrt 2010b: 179-180.

Bir kenti ele geçiren bir kral orada hüküm süren tanrıların artık kendisini desteklediğini ve seçtiğini belirtmeye özel bir önem verirdi. Bunu sözü edilen kentin tanrısının adını zikretmek ve kendisi ile onun arasında var olan yakın ilişkiyi vurgulamakla yapardı. Örneğin Nippur şehrinde bulunan kendisine ait uzun bir yazıtta Erhanedanlar döneminin Uruk Kralı Lugalzagesi'den (M.Ö. 2340-2316) "Uruk Kralı, Tanrı Enlil'in baş *ensi*si,[33] Tanrı Enki'nin bilgelik bahşettiği, Tanrı Anu'nun *işib* rahibi, Umma ensisi U-U'nun oğlu, Tanrıça Nisaba'nın *lumah* rahibi ve onun doğurduğu, Tanrı Utu'nun seçtiği, Tanrı Sin'in başveziri Tanrıça İnanna'nın büyüttüğü ve Tanrıça Ninhursag'ın emzirdiği" şeklinde bahsedilmekteydi.[34] Uruk Kralı Lugalzagesi'nin tanrı ve tanrıçalarla olan yakın ilişkilerini açık ifadelerle ortaya koymasının temel nedeni büyük bir ihtimalle bu tanrıların kült şehirleri olan Uruk, Umma, Lagaş, Nippur, Sippar, Larsa ve Ur şehirlerine egemen olduğunun bilinmesini istemesiydi.

Egemenlik olgusu, doğası gereği kendi içinde belirli bir mutlaklık durumunu barındırmaktadır. Bu mutlaklık hali Eski Mezopotamyalı krallar söz konusu olduğunda kendi yazıtlarında çeşitli yansıtma biçimlerini kullanarak kendisini kamusal alanda var eden, inşa eden, üzerinde egemenlik kurulmak istenen kitleler (ya da başka muhataplar) nezdinde bir etki alanı oluşturmak ve hâkimiyetini meşru hale getirip "rıza üretimi" sağlamak amacıyla birtakım yolları kullanarak kendisini olduğu veya olmak istediği gibi yansıtmak isteyen bir mutlaklıktır. Bunu sağlamak için de genellikle kendisinin dışında başka kisvelere, simgelere, gösterenlere ve işaret oklarına ihtiyaç duyar. Stel-

33 Eski Mezopotamya'da "ensi" genel anlamıyla bir tür şehir yöneticisiydi. Şehrin siyasi, dini, iktisadi ve toplumsal işlerinden sorumlu en üst yöneticisi olduğu bilinmektedir. Kuramsal olarak Tanrı(lar)ın yeryüzündeki valisi olarak görülebilmeleri mümkün olan ensiler daha ziyade ruhani bir liderin özelliklerini taşırlardı. Benzer bir işleve sahip olan ve kral olarak çevirebileceğimiz Sümerce LU.GAL kelimesi ise daha dünyevi bir yapıya sahipti. "LU.GAL" ile "ensi" arasındaki fark en güzel şekilde (Frayne [RIME 1], 1998: 16) Piotr Steinkeller'den alıntıyla şu şekilde ifade edilmiştir: "Bana göre ensi ile LU.GAL birbirlerini tamamlayan aynı tip iki krali unvandır. Aralarındaki tek fark her birinin krali gücün farklı yönlerini vurgulamasıdır. Ensi unvanında daha belirgin bir dini ima söz konusudur ve şehir devletinin ruhani sahibine uygun bir hükümdarlık durumuna göndermede bulunur. Lagaş örneğinde olduğu gibi Eanatum gibi bir kral, Ningirsu'nun huzurunda bir ensi konumundadır. Kral, Ningirsu'nun vekilidir. Diğer taraftan Ningirsu da Eanatum'un ve tüm Lagaş şehir devletinin efendisidir (LU.GAL). Ama diğer taraftan LU.GAL ünvanı insanlar için söz konusu olduğunda, herhangi bir dini çağrışımı akla getirmez. Bu unvan insanların siyasi ve askeri önderleri olan bir gücü tanımlar. Bu şekilde bakıldığında Kral Eanatum, Ningirsu'nun huzurunda Lagaş'ın *ensi*si olmakla birlikte toplumsal ve siyasal anlamda Lagaş'ın bir LU.GAL'idir."

34 Frayne (RIME 1, E1.14.20.1), 1998: 435.

lerin, şehirlerin, tapınakların, sarayların, mühürlerin ve tabletlerin arkasına gizlenir. Tarihin her döneminde olduğu gibi burada da egemenliği tekelinde bulunduran iktidarın işleme ve kendini var etme, kudretini tahkim etme biçimi bu olmuştur.

Bu mutlaklık hali kişisel güç gösterisi, meşruluk inşası ve otoriter rıza üretimi, kralların yazıtlarında değişik şekillerde gözükmekteydi. Kralların kelamının önemli bir kısmı geçmiş zaman ile kendi krallık dönemlerini kıyas ederek övünmelerinden müteşekkildi. Örneğin Akkad Kralı Rimuş (M.Ö. 2278-2270) zamanına ait bir yazıtta şöyle denilmektedir:

> *"Eski zamanlardan bu yana daha önce hiç kimse Tanrı Enlil için meteor demirinden bir heykel yapmamıştı. Fakat yeryüzünün hâkimi Rimuş meteor demirinden kendi heykelini yapmış ve bunu Tanrı Enlil'in huzuruna yerleştirmiştir."*[35]

Bir başka benzer örnek ise Larsa Kralı Abi-Sare'nin (M.Ö. 1905-1895) yazıtında karşımıza çıkmaktadır:

> *"Geçmişten bu yana gümüş ve akik taşının bir arada bulunduğu hiçbir heykel yapılmadı. Amurrulu lider, Ur Kralı, güçlü kral, Tanrı Sin'in sevgili çobanı ben Abi-Sare normalden büyük, bir şaheser olarak ustaca, akik taşı ve gümüşten bir heykel yaptım ve bunu Tanrı Nanna'nın tapınağına yerleştirdim."*[36]

Yine temelde aynı mantıkla ancak kralların siyasi zaferlerine göndermede bulunan örnekler de söz konusudur. Akkad Kralı Naram-Sin (M.Ö. 2254-2218) *"İnsanlığın yaratılışından bu yana hiçbir kral, hiçbir kimse Armanum ve Ebla'yı yerle bir etmemiştir"*[37] derken M.Ö. 890-884 arasında hüküm sürmüş *çok daha geç bir döneme ait* Asur kralı II. Tukulti-Ninurta'nın *"Kirriuru dağının geçitlerinden zorlu Urrubnu ve Işrun dağlarına geldim. Bu dağlarda daha önce atalarım olan krallardan hiç kimse bu zamana kadar savaşmamıştı. Hiç kimse buradan Asur kafilesini* [geçirmemişti?]. *Benim geçtiğim bu zorlu arazi-*

35 Frayne (RIME 2, E2.1.2.18), 1993: 68.
36 Frayne (RIME 4, E4.2.6.1), 1990: 122.
37 Frayne (RIME 2), 1993: 132.

den ve engebeli bölgeden bugüne kadar atalarımdan hiçbir kral geçmedi"[38] ifadeleri kralların kendilerini akranlarından veya öncellerinden üstün tutarak övünmelerinin ve dolayısıyla başarılı yönlerini ön plana çıkarmak istemelerinin kanıtları olarak okunabilir.

Kralların halkına karşı koruyucu, kollayıcı ve onlara refah getirici yönlerini ön plana çıkararak toplumsal-iktisadi başarılarıyla övünmesi çok sık başvurdukları yollardan birisiydi.

Uruk Kralı Lugalzagesi (M.Ö. 2340-2316) uzunca bir yazıtında Sümer ülkesinde refah, barış ve düzeni sağladığı için kendisiyle övünmüş, hükümdarlığı zamanında ülkede bolluk ve bereket olduğunu, hükmü altındaki halkın refah içerisinde yaşadığını belirtmiştir:

> *"Krallığım zamanında insanlar neşe, ülke refah içerisindeydi. Halk yerdeki çimenler gibi çok sayıdaydı. Gökyüzünün yağmuru boldu. Efendim Tanrı Enlil'e bol miktarda yiyecek sunuyor, tatlı sularla ona sunular yapıyordum."*[39]

Daha geç bir dönemde yaşayan Uruk Kralı Sin-kaşid (yaklaşık olarak M.Ö. 1850) dönemine dair ve yukarıdaki anlatıma benzer bir örnek olma özelliğine sahip olan yazıtta benzer mesajlar taşıyan beyanlarda bulunulmuştur:

> *"Hükümdarlığı zamanında, topraklarının piyasa değeri 3 gur arpa, 12 mina yün, 10 mina bakır, 3 ban yağın ücreti olan bir şekel gümüştü. Onun yılları bolluk zamanlarıydı."*[40]

Krallar, aralarında yaklaşık olarak beş yüz yıllık bir zaman dilimi olsa da, kendi dönemlerinde kaleme alınmış olan yazıtlarda iktidarları döneminde ülkenin durumunu gayet olumlu bir şekilde resmetmiş, böylece kendi başarılarını ve yeteneklerini de kanıtlamaya çalışmışlardı. İkinci örnekte Kral Sin-kaşid fiyatların hammaddenin çok olduğu zamanlarda düşük, talebin fazla olduğu zamanlarda ise yüksek olduğunun farkında olmalıydı ki yazıtında ülkesindeki hammaddenin bolluğundan dem vurmaktaydı. Öte yandan bu farkında olma durumunu destekler bir şekilde ve kasıtlı olarak metinde kullanılan teknik terimler bu ütopyacı tablonun olumlu bir şekilde algılanması

38 Grayson (RIMA 2, A.0.100.5), 1991: 172.
39 Frayne (RIME 1, E1.14.20.1), 1998: 435-437.
40 Frayne (RIME 4, E4.4.1.8), 1990: 454.

için kullanılmıştı. Nitekim metindeki son ifade nihai amaç ve beklentiyi ortaya koymaktaydı: *"Onun yılları bolluk zamanlarıydı."* Bu ifade aslında ülkenin iktisadi durumu yazıtta bahsedildiği gibi o dönemin iktisadıyla ilgili bilgi veren metinlerden anlaşıldığı üzere iyi olmadığı halde[41] kralın yeteneğini vurgulayan ve onu yücelten bir tebrikti.[42]

Lagaş Kralı Gudea ise Lagaş'ı görkemli ve güçlü bir hale getirdiğini vurgulayarak hükümdarlığı zamanında halkına ve ülkesine karşı sorumluluklarını yerine getiren bir kral olduğu imajı çizmiş, tebaasına karşı adil ve iyiliksever bir önder görünümü sergilemiş, işlerin düzgün bir şekilde yürütüldüğünü denetleyecek üst rütbeli kişileri keyfi uygulamalardan vazgeçirtecek düzenlemeler yaptığını ifade etmiş ve toplumsal adaleti sağlayan başarılı bir kral olduğunu üstüne basa basa belirtmiştir:

> *"Şehirde kadınların çalışmasını yasakladı. Hiçbir kadın sepet taşımayacak. Onun için sadece en iyi savaşçıları çalışacak… Hiç kimseye kırbaçla ya da sopayla vurulmayacak. Hiçbir anne çocuğunu dövmeyecek… Vali, denetleme memuru, gözetleme memuru, vergi memuru ve yönetici kim olursa olsun işlerin nasıl ilerlediğini takip edecek… Şehir mezarlığında çapa kullanılmayacak. Bedenler gömülmeyecek. Hiçbir kült müzisyeni çalgısını (harp) getirmeyecek. Ağıt sesine izin verilmeyecek. Ağıt yakan hiçbir kadın artık ağıt yakmayacak… Lagaş sınırları içerisinde hiç kimse suçlu bir kişiyi alıp yemin etme yerine götürmeyecek. Hiçbir borç toplayıcısı kimsenin evine girmeyecek."*[43]

Bir kralın ülkesine bolluk bereket getirmesi ve halkına karşı teveccühlerde bulunması, hem tanrılar hem de halk nezdinde önemli bir meşruluk belirlenimiydi. Larsa Kralı I. Rim-Sin'in (M.Ö. 1822-1763) *"Ben, Sümer ve Akkad ülkesinin kralı, Larsa Kralı Rim-Sin, kalabalık ulusumu güvence altına aldım. Şehirler ve köyleri yeniden düzenledim. Kalabalık halkım için yiyecek ve içecek temin ettim. Sümer ve Akkad ülkesine huzuru yerleştirdim ve Tanrı Enlil'i memnun ettim".*[44] Eski Babil Kralı Hammurabi'nin *"Mükemmel hükümdarlığım zamanında Tanrı Şamaş'ın isteğiyle Sipparlı insanların üzerindeki iş angaryasını kaldırdım. Şehirde sürekli su akışının sağlandığı su kanalı kazdım.*

41 Liverani 2010: 230.
42 Liverani 2006: 2353.
43 Edzard (RIME 3/1, E3/1.1.7.StB), 1997: 32-34.
44 Frayne (RIME 4, E4.2.14.15), 1990: 293.

Bolluk ve bereket getirdim. Sippar halkına mutluluk verdim"[45] ve yine Eski Babil döneminde Mari'de hüküm sürmüş olduğu bilinen Yahdun-Lim'in (yaklaşık olarak M.Ö. 1810-1793) *"Ülkemde barış tesis ettim. Su kanalları açtım. Mari'nin duvarını inşa ettim ve onun hendeğini kazdım. Terka'nın duvarını inşa ettim ve hendeğini kazdım. Bir zamanlar ıssız ve kurak bir yerden, eski zamanlardan bu yana hiçbir kral bir şehir yaratmadı. Ben Dur-Yahdun-Lim ismiyle bilinen bir şehir inşa ettim ve onun hendeğini kazdım. Bu şehir için bir su kanalı açtım. Ülkemi genişlettim"*[46] şeklindeki ifadeleri söz konusu belirlenime göndermede bulunan üç örnek olarak görülebilir.

Kralların hâkimiyetlerini tesis etmelerinin en önemli araçlarından biri belki de *önemlilerinden biri de "*gerçeklik" üretimiydi. Egemen olanlar insanların gerçeği algılayış biçimini oluşturur ve ona yön verirler. Çünkü gerçeklik tesis etme ve bunun dayatılması belirli bir süre sonra toplumsal zihin haritalarının iktidarın istediği şekilde ve yönde şekillenmesiyle sonuçlanır. Krali yazıtlarda anlatılan olayların hiç kuşku götürmeyecek bir şekilde muhataplar nazarında benimsenmesini teminat altına almaya yönelik bir tavır olarak görülebilecek olan bu duruma çok sayıda yazıt örneği verilebilir. Nitekim Akkad Kralı Sargon'un oğlu Rimuş, bir yazıtında şehirleri fethettiğini, savaşları kazandığını, düşman ülkelerinin şehirlerinin surlarını yerle bir ettiğini, üst düzey rütbeli kişileri tutsak aldığını, çok sayıda kişiyi öldürdüğünü ve sürgüne yolladığını övünerek anlattıktan sonra söz konusu eylemleri yaptığından kimsenin şüphe duymaması gerektiğinin altını çizerek anlatılanların gerçek olduğunun dil, söylem ve ifade tarzı aracılığıyla muhataplara benimsetilmesinin en belirgin örneklerinden biri olan şu cümleyi eklemiştir:

> *"Tanrı Şamaş ve Ilaba üzerine yemin ederim ki bu anlattıklarım gerçek dışı değil gerçekten doğrudurlar."*[47]

III. Ur Kralı *Şulgi*'nin (M.Ö. 2094-2047) ilahilerinde de aynı türden ifadelere rastlanmaktadır. Kral *"burada* [yazıtta] *bahsedilen bana ait şarkılardaki her şey tanrılar Anu, Enlil, Utu ve Tanrıça Inanna üzerine yemin ederim ki yanlış değil tamamen doğrudurlar"*[48] şeklinde bir tür yemin formülü kullanmıştır.

45 Frayne (RIME 4, E4.3.6.2), 1990: 335-336.
46 Frayne (RIME 4, E4.6.8), 1990: 603.
47 Frayne (RIME 2, E2.1.2.4, E2.1.2.6), 1993: 47-49, 52-55.
48 Klein 1981: 20; Liverani 2010: 232.

Kral kendisini aşırı derecede öven bu ilahilerinde sözü edilen türden ifadelere yer vermekle halka karşı kendisini övmesine yönelik olarak anlatılanların güvenilirlik ve geçerliliklerini, karşı taraf üzerindeki inanılırlıklarını sağlamaya çalışmış gibi gözükmektedir.[49]

Kralların kendi yönetimlerinde hem tanrılar hem de insanlar üzerinde iktidarlarını sağlamlaştırmalarının bir diğer yolu ise bir tanrı heykelinin kendine ait olan mekâna geri getirilmesine öncülük etmelerinin ifade edilmesiydi. Böylece bunu başarabilen kral bir yandan insanlara gücünün, başarısının ve meşruluğunun kanıtlarını göstermekle onlara boyun eğdirmeyi ve gücünü kabullendirmeyi diğer yandan da tanrılar tarafından yönetebilme becerisinin tasdiklenmesini görmeyi arzulamaktaydı. Orta Babil dönemi Kas krallarından II. Agum (yaklaşık olarak M.Ö. 16. yüzyıl) bir yazıtında Babil'in milli tanrısı Marduk'un kült heykelinin ülkeye geri getirilmesinden şöyle bahsetmiştir: *"Büyük tanrılar Esagil* [tapınağının] *ve Babil'in sahibi Tanrı Marduk'un Babil'e geri getirilmesini emrettikten sonra Marduk Babil'e geri dönmek için yola çıktı. Ben dikkatli bir şekilde Tanrı Marduk'un Babil'e geri dönmesi için düzenlemeler yaptım. Uzak bir ülke olan Hanalıların ülkesine bir elçilik heyeti gönderdim. Bu heyet Tanrı Marduk ile Tanrıça Zarpanitum'u alarak geri getirdi. Tanrı Marduk ve Tanrıça Zarpanitum'u Esagil* [tapınağına] *ve Babil'e geri koydum."*[50]

49 Eski Mezopotamya'da krali yazıtlarda anlatılanların inandırıcılığını sağlamanın bir yolu olarak kralların yemin etmeleri ve söylediklerinin doğruları içerdiğini belirttikleri farklı dönemlere ve coğrafyalara ait çok sayıda örneğe rastlamak mümkündür. Bu geleneğe Yeni Babil döneminde hatta Pers Kralı Darius'un yazıtlarında bile rastlamak mümkündür. Örneğin M.Ö. 9. yüzyılda Şuhulu bir yönetici, geleceğe yönelik bir ifadenin doğruluğunu ön plana çıkarmak için şöyle söyleyecektir: *"Gelecekte herhangi biri ülkesinin yaşlılarına şöyle sormalı: Şuhu ülkesinin valisi* Şamaş-reş-uşur'un *Şuhu ülkesine bal arıları getirdiği doğru mu?"* (Rubio 2009: 169; Frame [RIMB 2, S. 0.1001.4], 1995: 286; Liverani 2010: 233-234). Yine aynı kişiye izafetle bazı inşa faaliyetlerini işaret eden benzer bir başka ifade ise şu şekildedir: *"Gelecekte herhangi birisi ülkesinin yaşlılarına sorarsa, onlar ona bu yazıtı okusunlar: Şuhu ve Mari ülkelerinin valisi* Şamaş-reş-uşur *bu görevlerini (inşa faaliyetlerini) başarıyla tamamladılar"* (Frame [RIMB 2, S.0.1001.2], 1995: 284). Aynı şekilde Şamaş-reş-uşur'un oğlu olan Ninurta-kudurri-uşur'un benzer bir ifadesinden de haberdarız. Ninurta-kudurri-uşur'un Hatallu kabilesini yenilgiye uğratmasıyla ilgili bilgiler veren bir krali yazıtında kral şöyle ifadelere yer vermektedir: *"Gelecekteki herhangi birisi şu şekilde söylemesin: 'Şuhu ve Mari ülkesinin valisi Ninurta-kudurri-uşur bu zaferi nasıl kazandı?' Bu zaferi ben kendim kazanmadım. Tanrılar Şamaş, Marduk, Adad ve Apla-Adad sayesinde kazandım. Gelecekte herhangi biri ülkesinin ve Laqu ülkesinin yaşlılarına şöyle sorsun: Şuhu ve Mari ülkelerinin valisi Ninurta-kudurri-uşur'un bu zaferi efendisinin en büyük tanrısı Apla-Adad'ın emriyle kazandığı doğru mu?"* (Frame [RIMB 2, S.0.1002.1], 1995: 293; Rubio 2009: 169). Son olarak Yeni Babil Kralı Nabupolassar'ın bir inşa yazıtındaki ifade de aynı doğrultudadır: *"Efendim Marduk ve tanrım* Şamaş'ın *üzerine yemin ederim ki sözlerim yanlışsa ve doğru değilse keder beni bulsun."* (Liverani 2010: 234).

50 Von Koppen 2006: 137.

Propaganda ve İkna

İktidarın kitleler üzerinde belirlediği güç alanları ve bu belirlenimlere göre onların yaşamları üzerindeki etkin olma hallerinin kitlelerce sorunsuz bir şekilde benimsenmesi yönündeki her türlü teşebbüs iktidarın muhataplara karşı dayattığı bir tür rıza üretimidir. Egemen, olan kitleleri (bunlar hem kralın kendi tebaası hem de düşman olarak etiketlenen zümreydi) kendi siyasal gücünü ve otoritesini sağlamlaştırmak doğrultusunda kullanmak ister. İktidarının kitleler üzerindeki bu türden uygulamaları arasında kimi zaman onları edilgenleştirmek ve belirli bir mekanizma ağı içerisinde denetim altında tutmak gibi yöntemleri de söz konusudur.

Tarih boyunca propaganda büyük kitleleri bir tarafa yönlendirmek, onlara karşı duran tarafın lehine olacak şekilde arzu edilen düşünce yapısını aşılamak için hâkim olanın diğerini gerek zihnen gerekse fiziksel olarak boyunduruğu altına alması olarak uygulanmıştır. Propaganda bir fikrin, önyargıları ve duyguları etkileyen ve onlara yön veren imajlar, sloganlar ve simgelerin planlı programlı, itinalı ve becerikli bir şekilde kullanılması yoluyla iletilmesidir. Bu şekilde sistematik bir iletim, söz konusu çağrıyı dinleyen kimse üzerinde o fikri kendi isteğiyle ve kendi fikri gibi benimsediği algısını oluşturmayı amaçlamaktadır. Propaganda hem önyargılı düşünce ve fikirlerin çoğu zaman yalan ve aldatmaca yoluyla yayılmasını sağlamak gibi kurnazca bir yöne sahiptir hem de değişik simgelerin ve bireyin psikolojisinin aldatılmasıyla üretilen kitlesel öneri veya etki anlamına gelmektedir.[51] Propaganda, hâkim, güçlü ve etkili olanın kendi tercihleri lehine olmak suretiyle karşıtlıkların veya karşıt düşünce ve fikirde olanların yaptıklarının sonuçlarını etkilemek veya yapacaklarının önünü tıkamak amacıyla kasıtlı bir çaba olarak görülmüştür. Aynı zamanda iletişim unsurlarının içine bilinçli bir şekilde müdahale etmek ve tek yönlü birtakım unsurları eklemek gibi bir işlevi vardır. Onun önceden tasarlanmış ve önceden hesaba katılmış olma yönü vardır. Propagandanın var olması veya uygulama imkânı bulabilmesi için mutlaka "karşıt bir tarafın" mevcut olması gerekmektedir. Nitekim bir tarafta ikna halinin ortaya çıkabilmesi için de bu karşıtlık halinin var olması lüzumludur. Onun temel ve nihai amacı aksi fikirde olanların, zıt eylem ve söylemlerde bulunanların, zıt oldukları tarafın hoşuna gitmeyecek ve onların hâkimiyetini sarsacak her türlü aleyhte tavır takınmalarını engelleme,

51 Pratkanis & Aronson 2008: 13; Jowett & O'Donnell 2006: 16.

bu yöndeki girişimlerinin önünü kesme, buna ek olarak da haklılık ve karşı çıkış kanallarını tıkamaktır. Krali ideolojinin hakikati ve hâkimiyetin meşruluğuna mutlak bağlılık ile gönülden inanç için ikna yolları geliştirilmeliydi. Mevcut kralın varlığına, onun inandıklarına, ideallerine, uygulamalarına, gücüne ve meşruluğuna, kısacası krali hâkimiyetin kendisinde varolan her türlü vasfa karşı çıkan ya da hiçe sayan meydan okumalara karşı kabullendirme, onaylatma, inandırma amaçlı ikna yolları devreye sokulmalıydı. Öte yandan ikna amaçlı propagandanın bir diğer kazanımı siyasi hâkimiyeti tehdit eden mevcut veya muhtemel topluluklara karşı caydırıcı bir yöntem olarak da işlev görecek olmasıydı.[52]

Gösterdiği şeyi akla getiren, ancak onun bütün özelliklerini açık etmeyen, açıklayıcı olmasa da bir şeyin o şey olmasını göstermesi anlamında belirleyici olan simgeler ve simgeler sayesinde belirli bir şeye dair genel bir algı oluşumuna yol açan semboller, Eski Mezopotamya devletlerinin siyasal bilincini ortaya koymaktaydı. Krallık ideolojisini yansıtan bu siyasal bilinç üzerinden ve bu bilinç aracılığıyla "diğerine, ötekine veya karşı taraftakine" yığınla mesaj aktarılmaktaydı. Bu mesajlar dizisi, bilinmeyenin ve kimi zaman kontrol de edil(e)meyenin karşısında adeta bir siper olma işlevini görüyordu. Söz konusu mesajlar diğer taraftan dolaylı olarak da olsa krallığın ve kralın hâkimiyet alanını geliştiren ve genişleten bir yöne de sahipti. Uyarı ve tehdit içerikli olmalarının yanında savunmacı bir anlayışın ürünleri de olabiliyorlardı. Aynı zamanda hem saygı hem de korkuya neden olan bu tür tavırlar sergileyen kralın tanrılar tarafından desteklendiğine ve sevildiğine dair bir inanç da oluşturuluyordu. Kısacası daha önce tasarlanmış ve ileteceği mesajlar önceden belirlenmiş krali propagandalar alıcılar açısından belirli kodlar içeren mesajlar olarak algılanmıştır. Bundan dolayı kralların yazıtlarında bulunan ifadeler ve krallığa ait yapılar, eşyalar, saygı, sadakat, itaat, yükümlülük, vergi ve haraç talep etmek gibi ayrıcalıkların yalnızca kralın hükmünde olduğunu ve tanrılardan iletilen meşru bir kazanım sonucunda elde edildiğini herkese ilan etmekte ve herkesi inandırmaktaydı.[53]

M.Ö. 1114-1076 arasında hüküm sürmüş olan Asur Kralı I. Tiglat-pileser'in bir yazıtına göz atalım. Kral bu yazıtında gücünün sınırlarını göstererek kitlelere hem uyarıcı nitelikte mesajlar vermek istemiş hem de tanrıların ve

52 Finkelstein 1979: 53.
53 Oppenheim 1979: 113-114.

insanların gönüllerini kazanmayı tasarlayarak onlar üzerinde bir tür ikna denetimi kurmayı amaçlamıştır.

> *"Tahta çıkışımdan beşinci yılıma kadarki sürede Aşağı Zap suyunun öteki yanındaki uzak dağlık bölgelerden Fırat nehrinin diğer tarafına Hititlere ve Yukarı Deniz'e kadar uzanan bölgede kırk iki ülkeyi fethettim ve onların kral-larını yendim. Onları tek bir otoriteye boyun eğdirdim. Rehineler aldım ve onları haraca bağladım. Düşmanlarımı verimli topraklarda atlı savaş ara-balarıyla ve zorlu arazide yaya olarak kovaladığım birçok zafer elde ettiğim çok sayıda yabancı ülke seferimi ayrı tutuyorum. Düşmanlarımın ülkeme girmesini önledim. Tiglat-pileser eşsiz yayı kuşanmış, avcılıkta usta olan yi-ğit adam:*
>
> *Tanrılar Ninurta ile Nergal asil kollarım için bana amansız silahlarını ve üstün yaylarını verdiler. Beni seven Tanrı Ninurta'nın emriyle Mitanni ül-kesindeki çölde çok güçlü ve azılı dört boğayı öldürdüm ve Hatti ülkesinin önündeki Araziku şehrinde güçlü demir ok başlarıyla ve keskin oklarla* [onla-rı katlettim]. *Derileriyle boynuzlarını şehrim Asur'a getirdim.*
>
> *Harran ülkesinde on kuvvetli azman fili öldürdüm ve Habur nehri bölge-sinde dört canlı fil yakaladım. Derileriyle dişlerini canlı fillerle birlikte şeh-rim Asur'a getirdim.*
>
> *Beni seven Tanrı Ninurta'nın emriyle 120 aslan öldürdüm. Bunun yanı sıra hafif atlı savaş arabamla 800 aslanı devirdim. Okumla her nişan aldı-ğımda her türlü vahşi hayvanı ve göklerin kanatlı kuşlarını yere indirdim.*
>
> *Tanrı Asur'un düşmanlarını tamamen egemenliğim altına aldıktan sonra tanrıçam Asurlu İştar'ın harap olmuş tapınağını, Tanrı Amurru tapınağını, On Tanrı tapınağını, şehrim Asur'un tanrılarının tapınaklarını yeniden inşa ettim ve düzenledim. Tapınakların girişlerini açtım ve efendilerim olan bü-yük tanrıları içeri koydum. Onların yüce varlıklarını hoşnut ettim. Ülkemin bölgelerindeki atalarımın zamanından beri zor dönemlerde terk edilmiş, ha-rabeye dönmüş, yıkılmaya yüztutmuş sarayları, büyük kült merkezlerini ye-niden inşa ederek tamamladım. Ülkemin gerekli yerlerini onardım. Asur'un her yerinde sabanların sürülmesini sağladım ve* [dolayısıyla] *atalarımdan daha çok tahıl topladım. Efendim Tanrı Asur'un desteğiyle egemen olduğum yerlerden elde ettiğim ganimetlerden at, öküz ve eşek sürülerini bir araya ge-tirdim. Her yıl efendim Tanrı Asur'a sunduğum kusursuz kurbanlarla birlikte yeni doğmuşları* [koyun] *da ona gönüllü olarak bağışladım.*

Egemen olduğum yerlerden sedir, şimşir, Kaneş meşesi topladım –daha önceki atalarım krallar arasında bu ağaçları diktiren olmamıştı– ve ülkemdeki bahçelere diktim. Kendi ülkemde bulunmayan nadide meyveyi aldım [ve onunla] *Asur'un meyve bahçelerini doldurdum.*

Ülkemin askeri kuvvetlerine eskisinden daha çok atlı savaş arabası kattım ve atlar koştum. Asur'a toprak, halkına daha çok insan kattım. Halkıma refah getirdim [ve] *güvenli ikametgâh sağladım.*

Tiglat-pileser, ulu prens, nereye [gitmeyi] *dilerse tanrılar Asur ile Ninurta ona daima kılavuzluk etti ve Tanrı Asur'un bütün düşmanlarını tek tek takip edip bütün isyancıları mahvetti."*[54]

Asur kral yıllıklarında savaşa giderken resmedilen kral her zaman kendinden emin ve gururluydu. Savaşı kazanacağından ve düşmana hak ettiği cezayı vereceğinden şüphesi yoktu. Yıllıklardaki savaş betimlemelerinin en önemli kısımlarından biri de sefer yolculuğu esnasında yaşananlardı. Genel olarak bir düşman şehrinden bir başka şehre gidiş, o şehrin mağlubiyeti, işkenceyle öldürülen askerler, elde edilen ganimetler, alınan vergiler ve sonrasında yine bir başka şehre doğru yola çıkmak şeklinde düzenlenen yolculuk anlatılarında[55] zaman zaman sefer esnasında ordunun yaşadığı sıkıntılardan söz edilir. Bu sıkıntıların üstesinden kralın kendisinin ve daha da önemlisi onun baş tanrısının ordunun başında ve yanında olması sayesinde (Saggs 1963: 148) gelinirdi. Kimi zaman da krali ilahilerde olumlu kehanetler, rüyalar ve olağanüstü veya kutsal olaylardan bahsedilerek askerler cesaretlendirilirdi. Ordunun stratejisinin ne olduğu açık bir şekilde anlatılmazdı. Genellikle tanrılar yanında olduğu halde ordusunun başında bulunan kral düşmanlara saldırır ve onları kesin bir şekilde yenilgiye uğratırdı. İlk önce genellikle ayrıntılı bilgi verilmez,[56] ayrıntılara başarının kesinliği açık edildikten sonra girilirdi. Ardından da şehrin nasıl yakılıp yıkıldığı, yaklaşık olarak kaç kişinin zorunlu göçe tabi tutulduğu, esirlere veya düşman askerlerine ne şekilde işkenceler yapıldığı gibi hususlara geçilir bir diğer ifadeyle, hadisenin korkutma ve yıldırmaya odaklı psikolojik yönü öne çıkardı. "Hesaplanmış

54 Grayson (RIMA 2, A.087.1), 1991: 25-27; Kuhrt 2010a: 470-472.

55 Sefer yolculukları olarak nitelendirilen yazıtların en bilinen örneklerine II. Adad-Nirari, II. Tukulti-Ninurta, II. Asurnasirpal ve III. Şalmanaser yıllıklarında rastlanmaktadır (Tadmor 1997: 329; Grayson 1980: 165-166). Bununla birlikte II. Sargon dönemine ait bir stelin de aynı türden bir anlatı geleneğini takip ettiği görülmektedir (Levine 1972: 41-45).

56 Oppenheim 1979: 122.

korkutuculuk" olarak anılabilecek olan[57] bu psikolojik yönün öne çıkarılmasından amaçlanan şey, isyana meyyal unsurlara böyle bir savaşın kendileri açısından doğuracağı kötü sonuçları göstermek, böylece ilerideki muhtemel isyan teşebbüslerinin önünü keserek tebaaya "rıza"yı dayatmaktı.[58] Asur kral yazıtları zaman ve mekânda meydana gelmiş hadiselerin tarihsel aktarımlarından ziyade, genel olarak heyecan veren, huşu uyandıran, korku salan, tehdit içeren ve uyarılarda bulunan mesajlar içermekteydi.[59]

Örneğin Asur Kralı II. Asurnasirpal'in (M.Ö. 883-859) Tela olarak bilinen bir şehri fethetmesine dair anlatısında kral oldukça gaddar bir görüntü çizmektedir:

> *"Onlardan* [Tela sakinleri] *3000 kişiyi kılıçtan geçirdim. Çok sayıda tutsağı yaktım. Çok sayıda asker ele geçirdim. Bu askerlerden bazılarının kollarını ve ellerini, bazılarının burunlarını, kulaklarını ve uzuvlarını kestim. Çok sayıda askerin ise gözlerini oydum. Bir kazığa diri diri insanları bir başka kazığa kesik başları oturttum. Şehrin civarındaki ağaçlara kesik başları astım. Genç erkekleri ve kızları yaktım. Şehri yaktım, yıktım ve yok ettim."*[60]

Hiç kuşkusuz metinlerde yer alan bu türden dehşet verici ifadeler kralın bilinçli seçimleriyle belirleniyordu. Metinlerde gücü, hâkimiyeti, şiddeti ve celadeti tasvir edilen kralın tahripkâr eylemleri detaylı olarak ve muhatabı tehdit eder bir biçimde zikredilerek muhalifler ve düşmanlar üzerinde bir korku yaratılmak isteniyor, krali egemenlik, bir başka hat üzerinden ve dehşet verici bir korku iklimi ile üretilmek isteniyordu. Amaç kralların düşmanlar üzerinde rıza üretimini tesis etmesi ve iktidarını sağlamlaştırmasıydı.[61]

Sonuç olarak Eski Mezopotamya'da tarihyazımının siyasal iktidar üzerindeki etkilerini ve iktidarın bir egemenlik göstereni olarak yazıtları kullanma biçimi ve bu tarihyazımsal metinlerle kurmuş olduğu ilişkinin belirlenmesi münasebetiyle metnin inşasının amacının kralların gerek kendi

57 Olmstead 1918: 209-263.

58 Parker 2011: 372; Mieroop 2006b: 269-270; Olmstead 1918: 225. Olmstead, III. Tiglat-pileser ve II. Sargon gibi kralların başkaları üzerinde psikolojik etkiye yönelik uygulamalarının sadece birtakım önlemler almak ve belirli anlamlar içeren mesajlar göndermek için devreye sokulduğunu aksi halde kralların insanlara kötü muamele yapmaktan özel bir haz almadıklarını ifade etmiştir.

59 Oppenheim 1979: 122.

60 Grayson (RIMA 2, A.0.101.1), 1991: 201.

61 Strawn 2006: 286; Grayson 2000: 961.

tebaası gerekse de düşmanlarına karşı kendi egemenliklerini dayatma modelleriyle bire bir ilişki içerisinde olduğu aşikârdır. Yazıtlar her halükârda ve temelde kutsal kralın meşruiyetini, hâkimiyetinin tanrısallığını ve egemenliğinin mutlaklığını belirleyen, yansıtan ve muhataplara dayatan aygıtlar olarak işlev görmekteydi. Kral nihai kertede bu siyasal aygıtlar vasıtasıyla egemenliğini tesis ediyor, hâkimiyetini meşrulaştırıyor, kendisini ve kudretini mutlaklaştırıyor, yönetimini ve devletini halkın gözünde "kaçınılmaz ve tanrısal olarak" kodluyordu. Kralların meşruiyet savunuları temel anlamda dünyevi ve uhrevi içeriklere dayalı bir biçimde krali yazıtlarda yoğun bir şekilde işlenirdi. Bunların ideolojik kodların uzmanca işlendiği dünyevi içerikli olanlarının başlıca amacı halkın desteğini almak, bir yanıyla tanrıların kralın yanında yer aldığına onları ikna etmekti. Bunun yolu da, özel olarak düşmanlara karşı alınan galibiyetler ve bu galibiyetler sırasında elde edilen ganimet ve zenginliklerin devletin ve dolayısıyla halkın refahının tesisi için kullanılması ise de, genel olarak, konu ne olursa olsun, kralın imajının her zaman güçlü olarak yansıtılması olarak görülüyordu. Bu bakımdan krallar düşmana savaş açmaktan ülkede bir tapınak inşa edilmesine kadar bütün faaliyetlerini meşruiyetlerini kanıtlayan bir üslup ile yansıtır, hem biçim hem de içerik olarak belirlemiş oldukları bu yazıtları egemenliklerini tesis etmelerine hizmet eden bir araç olarak görürlerdi.

Kaynakça

Assmann, Jan, 2001, *Kültürel bellek*, çev. A. Tekin, İstanbul.

Averbeck, Richard E., 1994, "The sumerian historiographic tradition and its implications for Genesis 1-11", *Faith, tradition and history: old testament historiography in its neart eastern context*, ed. Millard A. R.-J.K. Hoffmeier-D.W. Baker, Winona Lake: 79-102.

Bainton, Roland H., 1955, *The idea of history in the ancient near east*, (Ancient Mesopotamia: E.A. Speiser), New Haven.

Bauman, Zygmunt, 1996, *Yasa koyucular ve yorumcular*, çev. K. Atakay, İstanbul.

Best S. & Kellner D., 1998, *Postmodern teori*, çev. M. Küçük, İstanbul.

Brundage, Burr C., 1954, "The birth of Clio: a resume and interpretation of ancient near eastern historiography", *Teachers of history: essays in honor of Laurence Bradford Packard*, ed. H.S. Hughes, New York.

Edzard, D. Otto, 1997, *Gudea and his dynasty*, (The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods 3/1), Toronto.

Finkelstein, J.J., 1979, "Early Mesopotamia, 2500-1000 BC", *Propaganda and communication in world history: the symbolic ınstrument in early times*, Volume I, ed. Harold D. Lasswell–Daniel Lerner–Hans Speiser, East-West Center: 50-111.

Foucault, Michel, 2007, İktidarın gözü: Seçme *yazılar 4*, çev. I. Ergüden, İstanbul.

Foucault, Michel, 2011, *Toplumu savunmak gerekir*, çev. Ş, Aktaş, İstanbul.

Frame, Grant, 1995, *Rulers of Babylonia: from the second dynasty of Isın to the end of Assyrian domination (1157-612 BC): The Royal Inscriptions of Mesopotamia (Babylonian Periods 2), RIMB 2*, Toronto.

Frankfort, H., 1978, *Kingship and the gods: a study of ancient near eastern religion as the ıntegration of society and nature*, Chicago.

Frayne, Douglas, 1990, *Old Babylonian period (2003-1595 BC): The Royal Inscriptions of Mesopotamia (Early Periods 4), RIME*, Toronto.

Frayne, Douglas, 1993, *Sargonic and Gutian periods (2334-2113 BC): The Royal Inscriptions of Mesopotamia (Early Periods 2), RIME*, Toronto.

Frayne, Douglas, 1997, *Ur III period (2112-2004 BC): The Royal Inscriptions of Mesopotamia (Early Periods 3/2), RIME*, Toronto.

Frayne, Douglas, 1998, *Presargonic period (2700-2350 BC): The Royal Inscriptions of Mesopotamia (Early Periods 1), RIME*, Toronto.

Glassner, J. Jacques, 2005, *Mesopotamian chronicles*, ed. B. Foster, Leiden.

Glassner, J. Jacques, 2009, "Eski Mezopotamya'da ilerleme, bilim ve bilginin kullanımı", çev. G. Kağnıcı, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXIV/2: 157-170.

Gonzalo, Rubio, 2009, "Scribal secrets and antiquarian nostalgia: tradition and scholarship in ancient Mesopotamia", *Reconstructing a distant past: ancient near eastern in tribute to Jorge R. Silvia Castillo*, ed. Diego A. Barreyra Fracaroli–Gregorio del Olmo Lete, Barcelona.

Grayson, A. K., 1980, "Histories and historians of the ancient near east: Assyria and Babylonia", *Orientalia*, 49: 140-194.

Grayson, A.K., 1991, *Assyrian rulers of the early first millennium BC I (1114 -859 BC): The Royal Inscriptions of Mesopotamia (Assyrian Periods 2), RIMA 2*, Toronto.

Grayson, A.K., 2000, "Assyrian rule of conquered territory in ancient western Asia", *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson, 2. c., New York 2000: 959-968.

Jenkins, Keith, 1997, *Tarihi yeniden d*üşünmek, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara.

Jowett, G.S. & O'Donnell Victoria, 2006, *Propaganda and persuasion*, California.

Klein, Jacob, 1981, "The Royal hymns of Shulgi King of Ur: man's quest for ımmortal fame", *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, 71/7: 1-48.

Kuhrt, Amelie, 2010, *Eski Çağ'da Yakındoğu: M.*Ö. 3000-*330*, çev. D. Şendil, 2. c., İstanbul.

Lambert, Wilfred G., 1972, "Destiny and divine ıntervention in Babylon and Israel", *Oud-testamentische Studien*, 17: 65-72.

Levine, L.D., 1972, *Two Neo-Assyrian stelae from Iran*, Toronto.

Liverani, Mario, 2006, "The deeds of ancient Mesopotamian kings", *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson, 4. c., New York: 2353-2366.

Liverani, Mario, 2010, "Untruthful steles: propaganda and reliability in ancient Mesopotamia", *Opening the tablet box: near eastern studies in horror of Benjamin R. Foster,* ed. Sarah C. Melville-Alice L. Slotsky, Leiden: 229-244.

McIntosh, Jane R., 2005, *Ancient Mesopotamia: new perspectives*, California.

Olmstead, A.T., 1918, "The calculated frightfulness of Ashur Nasir Apal", *Journal of the American Oriental Society*, 38: 209-263.

Oppenheim, A. Leo, 1956, *The Interpretation of dreams in the ancient near east. With a translation of an assyrian dream book*, Transactions of the American Philosophical Society, c. 46. Philadelphia.

Oppenheim, A. Leo, 1977, *Ancient Mesopotamia: portrait of a dead civilization*, düzenleyen ve tamamlayan Erica Reiner, Chicago.

Oppenheim, A. Leo, 1979, "Neo-Assyrian and Neo-Babylonian empires", *Propaganda and communication in World history: the symbolic ınstrument in early times*, c. I, ed. Harold D. Lasswell–Daniel Lerner–Hans Speiser), East-West Center: 111-144.

Parker, Bradley J., 2011, "The construction and performance of kingship in the Neo-Assyrian Empire", *Journal of Anthropological Research*, 67: 357-386.

Parpola, Simo, 2003, "Assyria's expansion in the 8th and 7th centuries and its long-term repercussions in the West", *Symbiosis, symbolism, and the power of the past: Canaan, Ancient Israel, and their neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina*, ed. William G. Dever-Seymour Gitin, Winona Lake: 99-111.

Postgate, J.N., 2000, "Royal ideology and state administration in Sumer and Akkad", *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson, 1. c., New York: 395-411.

Pratkanis Anthony & Aronson Elliot, 2008, *Propaganda çağı: İknanın gündelik kullanımı ve suistimali*, çev. N Haliloğlu, İstanbul.

Saggs, H.W.F., 1963, "Assyrian warfare in the Sargonid period", *Iraq*, 25: 145-154.

Schmitt, Carl, 2010, *Siyasi ilahiyat, egemenlik kuramı üzerine dört bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara.

Strawn, B.A., 2006, "Neo-Assyrian and Syro-Palestinian texts I: Ashurnasirpal II", *The Ancient Near East: historical sources in translation*", ed. Mark W. Chavalas, Oxford: 285-289.

Tadmor, Hayim, 1997, "Propaganda, literature, historiography: cracking the code of the Assyrian royal inscriptions", *Assyria 1995*, ed. Simo Parpola-R.Whiting, Helsinki: 325-338.

V.D. Mieroop, Marc, 2006a, *Cuneiform texts and the writing of history*, New York.

V.D. Mieroop, Marc, 2006b, *Antik Yakındoğu'nun tarihi: İ.Ö. 3000–323*, çev. S. Gül, Ankara.

V. Der Deijl, A.R., 2008, *Protest or propaganda: war in the Old Testament book of kings and in contemporaneous ancient near eastern texts*, (Studia Semitica Neerlandica, Volume 51), Leiden.

V. Koppen, Frans, 2006, "Late bronze age inscriptions from Babylon, Assyria, and Syro-Palestine: Kassite inscriptions", *The Ancient Near East: historical sources in translation*, ed. Mark W. Chavalas, Oxford: 135-141.

Van Seters, John, 1983, *In search of history: historiography in the Ancient World and origins of Biblical history*, New Haven.

Zaman, Mevcudiyet (Bulunuş=Presence) ve Tarihsel Adaletsizlik*

BERBER BEVERNAGE

Eski Yugoslavya, Ruanda ve Güney Afrika tecrübelerinden aşikâr olduğu üzere, geçmiş zaman acı çektirmeye devam ediyor, çünkü geçmiş zaman "geçmiş" değil. Bu memleketler ilerleyen bir zaman düzleminde değil; geçmiş ve şimdinin zincirleme ve kördüğüm olmuş fanteziler, tahrifatlar, efsaneler ve yalanlar yumağından oluştuğu eşzamanlı bir zaman düzleminde yaşıyorlar... İşlenen suçlar ise tarihsel geçmişte asla emin bir şekilde çözülemezler, ebedi şimdide kitli kalır ve intikam çığlıkları atarlar.[1]

Özet

Geleneksel anlayışta tarih ve adalet kavramları arasındaki ilişki, mesafeli veya kayıp (ve tabii ki geri döndürülemez) bir geçmiş tahayyülünün hâkimiyeti altındadır. Bu belirsiz varoluşsal konum itibariyle, sıklıkla dile getirilen "bir vazife olarak geçmişi hatırlamak" veya "geçmişin hakkını vermek" gibi zoraki söylemleri bizatihi geçmiş zamanda konumlandırmak çok zordur. Bu yüzden, Friedrich Nietzsche'den Keith Jenkins'e birçok felsefeci, şimdiki zamana müteveccih olan ahlak bilimini kayıran tarih "saplantısına" karşı çıkmıştır. Ve bunun sonucunda da tarihin adalet arayışına katkıda bulunabilme kabiliyetinin çok sınırlı hatta yok denecek seviyede olduğu görülür. Tarihyazıcılı-

* Bu makale daha önce "Time, presence, and historical injustice", *History and Theory*, 47/2, 2008: 149-167 künyesi ile yayımlanmıştır.

1 Michael Ignatieff, "Articles of faith", *Index on Censorship*, 5, 1996: 110-117.

ğına "mevcudiyet" paradigmasının takdim edilmesi, tarih ve adalet kavramları arasındaki ilişkiyi değiştirme imkânına sahiptir. Fakat bu imkânı gerçekleştirmek için, bu takdimin "mevcut" ile "kayıp" arasındaki metafiziksel ihtilafın (*dichotomy*) ve bu ihtilafı destekleyen temeldeki zaman anlayışının (*chronosophy*) kökten bir eleştirisini yapacak şekilde idrak ediliyor olması gerekir. Ancak mevcudiyet (mevcut olma hali=*presence*) ile gaybiyet (kayıp olma hali=*absence*) kavramları mutlak ihtilaflar olarak algılanmadığı takdirde "mevcudiyet" paradigması özgürleştirici ve üretken olabilir. Bu makalenin birinci bölümünde, mevcut/kayıp ihtilafının adalet kavramı üzerindeki etkisini, kendi tabirlerim olan "yargı zamanı" ve "tarih zamanı" arasındaki kavramsal tezatlığı kullanarak ayrıntılarıyla açıklamaya çalışacağım. İkinci bölümde ise hâkim Batı zaman anlayışının belli başlı görüşlerinin mevcut/kayıp ihtilafını desteklemesinin ve dolayısıyla geçmişin muğlak ve çoğu zaman sorunlu mevcudiyetini (*presence*) derinlemesine tetkikinden bizi nasıl alıkoyduğunun üzerinde duracağım. Makale boyunca, "mevcudiyet" paradigmasının karşısına çıkabilecek bazı iddiaları ele almak için nispeten yakın zamanda ortaya çıkan gerçekleri araştırma komisyonları (*truth commissions*) olgusu ve geçiş dönemi adaleti (*transitional justice*) bağlamına atıfta bulunacağım.

I. Giriş

Birçok felsefeci, tarih ve adalet arasındaki ilişkiyi kavrayışımızın zamana bağlı boyutlarına değinmiştir.[2] Şüphe yok ki bu tartışmada en aleni ve en yüksek sesli muhalefet Friedrich Nietzsche ve Walter Benjamin'den gelmiştir. Nietzsche'ye göre tarih mutlak suretle hayata ve geleceğe hizmet etmeli, tarihsel adalet mücadelesine girişmemelidir.[3] Bu yüzden Nietzsche geçmiş ile ilgili bu yaygın saplantıyı *–tarih denen ateşli humma–* hakîr görmüş ve hatta geçmiş denen giderek artan yükün altında gömülü insanoğluna tezat, yaşadıkları âna mahkûm ve tarihsizce (*unhistorically*) yaşayan sığırlara gıpta etmiştir. Yaşayabilmek için insanoğlunun adalet ümidini terk etmesi ve unutmayı öğrenmesi gerektiğini ısrarla vurgulamış, bununla birlikte "yaşa-

2 Bu makalenin taslak aşamasında yaratıcı tartışmaları ve değerli yorumlarını benden esirgemeyen Chris Lorenz, Eelco Runia, Gita Deneckere ve Jan Art'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca Buenos Aires Üniversitesi'nde Veronica Tozzi ile çalışan felsefecilere, özellikle Cecilia Macon, María Inés La Greca'ya zaman ayırdıkları, metni okuyup, tartışma zahmeti gösterdikleri için teşekkür ederim.

3 Friedrich Nietzsche, "On the uses and disadvantages of history for life", Nietzsche, *Untimely Meditations*, Cambridge 1997: 57-124.

yabilmenin ve adaletsiz/hakkaniyetsiz olmanın esasında bir ve aynı şey olduğunun idraki derecesinde yaşayabilmek ve unutabilmek için çok metanetli olmak lazım" geldiğini de belirtmiştir.[4]

Bu görüşün aksine, önde gelen kültür felsefecilerinden Walter Benjamin, meşhur "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler" adlı kitabında, geçmiş zamanın enkaz yığını altında sıkışmış olan tarihsel adaletsizlik mağduru sayısız kurbanın safında dobra bir duruşla yer alır.[5] Adalete kavuşma uğraşısında şu an yaşayan neslin yüzünü geleceğe değil, geçmişe döndürmesi gerektiğini vurgulayarak yaşayan ve ölü nesiller arasında "hatırlamalı (*anamnestic*) dayanışma"yı savunuyor.[6] Geçmiş nesiller şu an yaşayan nesilleri beklediklerinden, Benjamin şu an yaşayan neslin, felaketlerle dolu geçmişe ait adaletsizliklerin tazmini noktasında bir "zayıf mesihvâri gücü" olduğunu iddia eder.

Birbirine zıt bu iki görüşün temelinde, geçmiş zaman algısının tamamen farklı oluşu ve geçmiş zamanın varoluşsal konumu yer alır. Geleneksel olarak tarih ve adalet kavramları arasındaki ilişki, belirsiz veyahut kayıp (ve tabii ki değiştirilemez) bir geçmiş tahayyülünün hâkimiyeti altındadır. Geçmiş zamanın bu belirsiz ve hatta ikincil dereceden varoluşsal konumu, Nietzsche başta olmak üzere birçok felsefecinin tarih "saplantısına" karşı tavır almasına ve şimdiki zamana yönelik bir ahlak bilimi savunmalarına sebep olmuştur.[7] Kayıp bir geçmiş zaman fikri, sıklıkla dile getirilen "geçmişi hatırlamak vazifesi" veya "geçmişe karşı itidalli davranmak" sözde mecburiyeti gibi söylemleri bizatihi (külfetli) geçmiş zamanda konumlandırmayı güçleştirir. Sonuç olarak, tarihin adalet arayışına katkıda bulunabilme kabiliyetinin, genelde çok sınırlı hatta yok denecek seviyede olduğu görülür.

4 Buna rağmen Nietzsche'nin hafıza ve adalet fikri konusunda sağlam bir yeri vardır. Bazen "unutmayı icap ettiren bu aynı hayat, bu unutkanlığın geçici olarak ertelemesini de talep eder; her şeyin –örneğin, bir imtiyazın, sınıfın, hanedanın– varoluşunun ne kadar hakkaniyetsiz olduğuna ve helak olmayı nasıl hakettiğine ilişkin sesini duyurmak ister". Her geçmiş ayıplanmaya değerdir, ancak geleceği bina edenler mahkeme salonunu yönetebilirler. *Age.:* 76.

5 W. Benjamin, "Theses on the philosophy of history", Benjamin, *Illuminations*, Londra 1992.

6 Bu terim, ölümünden sonra Chirstian Lenhardt tarafından "Anamnestic solidarity: the proletariat and its manes", *Telos*, 25, 1975: 133-154 künyeli eserinde takdim edilmiştir.

7 Keith Jenkins kendi tarihin sonu yorumunda böyle bir görüşü savunur: "Geçmişle uğraşma ihtiyacı –en başta ahlaki sebeplerden ötürü– tartışmaya açıktır. Belki "tarihsel şuur" olarak adlandırabileceğimiz şeye artık ihtiyacımız yoktur." Keith Jenkins, "Why bother with the past? Engaging with some issues raised by the possible 'end of history as we have known it'", *Rethinking History*, 1/1, 1997: 56-66. "Tarih olarak geçmiş talepkâr olabilir" fikri Geoffrey Bennington'ın, "Demanding history", *Post-Structuralism and the Question of History*, ed. Derek Attridge, Geoffrey Bennington & Robert Young, Cambridge 1987: 15-29 adlı eserinde tartışılmıştır.

Son zamanlarda –örneğin Eelco Runia'nın *History and Theory* dergisinde yayımlanan "mevcudiyet"in sunuş bölümünde olduğu gibi– tarih felsefesiyle geçmiş zamanın "varlığı" paradigması daha çok ilgi görmeye başladı. Geçmiş zamanın varoluşsal konumunun yeniden gözden geçirilmesi, tarihçilerin ve inşa ettikleri "geçmişlerin" arasındaki ilişkiyi kökten değiştirebilir. Adalet arayışı konusunda tarihin katkıda bulunabilme kabiliyetini ciddi seviyede arttırması mümkün olabilir. Dahası, şiddetli çatışmaların yaralarını sarmaya çalışan Güney Afrika, Arjantin, Şili ve Sierra Leone gibi ülkelerdeki sıkıntılı ve her an patlamaya hazır geçmişlerin sorunlu "varlığı" gibi güncel bir uluslararası siyasi gerçeklik ile de yakından bağlantılıdır. Bu durumdaki ülkelerde geçmişe ve hafızalara aynı anda yapılan geri dönüşler neticesinde, tazminatlar konusunda uyuşmazlıklar çıkmış ve gerçekleri araştırma komisyonlarının kurulmasının yolu açılmıştır. Bu da tarihçiler ve tarih uğraşısı için muazzam bir cehd anlamına gelmektedir.[8]

Öte yandan "mevcudiyet" paradigması, ancak mevcudiyet (*presence*) ile gaybiyet (*absence*) kavramları mutlak ihtilaflar olarak algılanmadığı takdirde özgürleştirici ve üretken olabilir. Mutlak "mevcut" veya mutlak "kayıp" kesin tasnifler olarak düşünülmemeli; "mevcudiyet" "kayıp" teriminin zıt anlamlısı olarak anlaşılmamalı *(tabii bu da terimi biraz da talihsiz kılıyor)*.[9] Yakın zamanda Ewa Domanska mevcut ve kayıp kavramlarının ihtilaf yaratan

8 Reinhart Koselleck'e göre bilimsel bir uğraş olarak tarih, geçmişten gelen tecrübeler ile geleceğe yönelik beklentiler (kendi tabiriyle "tecrübe meydanı" ve "beklenti ufku") arasındaki giderek açılan çatlağın belirginleştirdiği çok farklı bir yeni zaman kavramının çerçevesinde gelişmektedir. Tarihsel değişim ve ilerlemeye olan inanç kavramlarıyla içi doldurulmuş olan bu dünyagörüşünün zeminine karşı tarih, bilhassa kayıp ve zarar (*loss*) kavramlarıyla takıntılıydı ve bütün dikkatini "uçup giden geçmiş"in üzerine yöneltmişti.
Dünya nüfusunun büyük bir bölümü için gerçekçi bir beklenti ufkunun, maalesef neredeyse tamamen (feci) bir tecrübe meydanına tesadüf ettiği ve hükmü sona eren (kozmolojik) zamanın geçmişle arasına mesafe koyamadığı "gitmek istemeyen geçmişin çağdaş bağlamı", tarihçileri tamamen değişmiş bir durumla karşı karşıya bırakır. Bu bağlamda, geleneksel tarihsel zaman görüşü artık işimize yararmış gibi durmuyor veya en azından kökten bir değişime uğraması gerekiyor. Bkz. Reinhart Koselleck, *Futures past: on the semantics of historical time*, New York 2004.
Hans Gumbrecht, geçmişle ilişkinin tahayyülünde mesafe fikri noksanlığının mevcudiyet ve kendi deyimiyle mevcudiyet-kültürü (presence-culture) için sıradan olduğunu belirtiyor. Bkz. H. U. Gumbrecht, "Presence achieved in language (with special attention given to the presence of the past)", *History and Theory*, 45, 2006: 323.

9 Şahsen ben, geçmişin yok olmama mücadelesi ve inatçı sürekliliğine gönderme yapmak için metafiziksel olarak daha tarafsız başka bir kelimeyi tercih etsem de bu tartışmanın sıhhati için Runia'nın "mevcudiyet" terimini kullanacağım. Daha sonra da eleştirel "mevcudiyet" paradigması ve mutlak gaybiyet ve mutlak mevcudiyet arasındaki metafiziksel ihtilaf arasında oluşturulması gereken zıtlığa dikkat çekmek için geçmişin muğlak, saf olmayan veya hayali/izgesel varlığına "mevcudiyet" olarak atıfta bulunacağım.

tasnifini eleştirmiş, bu iki kavramı ihtilaf yaratmaksızın kavrayabileceğimiz bir öneri sunmuştur.[10] Bu makalede esas olarak mevcut/kayıp ihtilafının, zaman ve adalet kavramlarının farklılık gösteren görüşleri ile nasıl bağlantılı olduğu konusu üzerinde duracağım. Mevcut/kayıp ihtilafının temelinde kendine has bir zaman kavramı olduğunu iddia ediyorum. Bu sebeple her geçmişin "mevcudiyeti" tahlili mutlak suretle hâkim tarihsel zaman, metafiziksel önkabuller ve bu önkabullere eşlik eden varoluşsal yargıların köklü bir eleştirisi ile birleştirilmelidir. Tarih hakkında yeni düşünme imkânları sunması nispetinde son günlerde yapılan "mevcudiyet" tartışmaları beni her ne kadar heyecanlandırsa da "mevcudiyet" eğer tarihsel zaman ve "tarihsel mevcut (*historical present*)" kavramlarının eleştirisinin içine sağlam bir şekilde yerleştirilmezse üstü kapalı metafizik bir kavrama hatta mistik bir tasnife dönüşmesinden de korktuğumu belirtmek isterim.

Buna binaen bu makalede münferitlerin toplamı (*collective singular*) olarak doğrusal, noktacı (*pointilist*) yeni zaman kavramının belirli cihetlerinin "mevcudiyet" veya geçmişin ısrarı (*persistence*) hakkında fikir yürütme kabiliyetimize nasıl ket vurduğu incelenecek. Bu zaman anlayışının mevcuda varlıkbilimsel açıdan nasıl ayrıcalık tanıdığını ve mevcut/kayıp ihtilafını bize nasıl dayattığını irdeleyeceğim. Son olarak da Jacques Derrida'nın hayali/izgesel zaman (*spectral time*) fikrine atıfta bulunarak mevcut/kayıp ihtilafını aşabilen bir "mevcudiyet" fikrini ayakta tutabilecek ve böylelikle rahatsızlık verici geçmişleri anlamamızda bize daha iyi bir anlama kabiliyeti sağlayacak farklı bir zaman anlayışının bazı yönlerini tartışacağım. Bu farklı zaman anlayışı ise çok daha makul bir tarihsel adalet düşüncesine zemin olacaktır.

II. Tarih Zamanı, Adalet Zamanı

Batı zaman anlayışının ve bizleri mevcut ve kayıp terimlerinin birbirini dışladığı şeklinde düşünmeye zorlayan bakışı tenkidine başlamadan önce bu ihtilafın tarih ve adalet *–daha doğrusu tarih uğraşısı ve hukuk uğraşısı–* arasındaki geleneksel ilişkiyi nasıl belirlediği konusunu biraz daha açmak istiyorum. Fransız tarihçi Henry Rousso bir mülakatında geleneksel olarak

10 Daha az muhalif kayıp olmayan (non-absent) ve mevcut olmayan (non-present) tasniflerini ekleyerek mevcut ve kayıp arasındaki mutlak zıtlığı dağıtmak için Algirdas Julien Greima'nın göstergebilimsel (semiotic) dörtgenini kullanıyor. E. Domanska, "The material presence of the past", *History and Theory*, 45, 2006: 337-348.

tarihçilerin tarih için uygun zamanı, adalet için uygun olan zamanın aksi olarak gördüklerini belirtmişti. Yani hukuk belli bir süre geçtikten sonra, yasal takibatın veya cezalandırmanın *(insanlık suçları gibi önemli istisnalar* dışında) zamanaşımına uğramasına imkân sağlayan hükümler içerirken tarihçi söylenişe göre belli bir bekleme süresi geçtikten sonra genellikle de ölüler gömüldükten ve arşivler açıldıktan sonra çalışmaya başlar.[11] Rousso bu bekleme süresi anlayışını reddediyor ama tarih ve adalet kavramları arasındaki zamana bağlı husûmetin ilk bakışta görünenden daha derin köklere sahip olduğunu anladığını da zannetmiyorum. Kazâ zamanı (*time of jurisdiction*) ve tarih zamanı (*time of history*) *(burada tarihten kastım tarih uğraşısı veya tarihyazıcılığı)* arasındaki bu çatışma bu iki kavramın mevcudiyet ve gaybiyet üzerindeki farklı vurgularından ve söz konusu edilen hadisenin geri döndürülemezliği veya yeniden döndürülebilirliğinden türeyen bir karşıtlık olarak yorumlanabilir. Kazânın zamanında çoğunlukla suçun adeta bütünüyle hâlen şimdiki zamanda var olan, geri döndürülebilir veyahut doğru hüküm ve cezalar ile iptal edilebilir olduğu ve zamanın *tersine çevrilebilirliği* algısı vardır. Bu zaman kavramı, adaletin nihayetinde bir suç ve kefaretten ibaret olarak anlaşıldığı dar görüşlü bir suç ve müeyyide mantığına sahiptir. Bunun tam tersine tarih, vukû bulmuş ve şimdiki zaman dairesinde telafi edilemez bir şekilde bitmiş olanla çalışır. Özünde, geri döndürülemez bir zaman algısından faydalanır, "yaydan çıkmış zaman oku" tabirine vurgu yapar ve bizi gaybiyetin oylumlarını ve geçmiş zamanın değişmezliğini kabul etmeye zorlar. Tarih zamanı kavramı, adalet zamanı kavramına meydan okur: Adaletin "ceza"sı, hiçbir zaman oluşan hasarı tamamen tersine çevirebilecek veya geri alacak kadar hızlı değildir. Çünkü her suç kısmen geçmiş zamandadır ve bu yüzden daima gaybiyetin bir boyutunu sergiler. Bu da, tarih zamanı kavramı dahilinde, zaman geçtikten sonra dört başı mâmur adaletin sağlanmasını imkânsız kılar. Her kim ki tarihin daha hacimli bir ahlaki yetkiye (geçmiş zamanın kurbanları adına) sahip olması için gayret sarfeder, er ya da geç tarih zamanı kavramı ile yüzleşmek zorunda kalır. Max Horkheimer arkadaşı Walter Benjamin'in kıyamet-bilimsel ve hatırlamalı (*anamnestic*) felsefesini eleştirirken bu zaman kavramını müthiş bir silah olarak kullanmıştır. Horkheimer'a göre mükemmel adalet fikri, ilkel bir ta-

11 Henry Rousso, *The haunting past: history, memory, and justice in contemporary France*, Philadelphia 2002: 30.

kas fikrinden mülhem, yinelenen bir yanılsamadır.[12] Tarihin sahasında mükemmel adaletin gerçekleştirilebileceği düşünülemez. Çünkü tam anlamıyla adil bir toplum bile geçmiş zamandaki acıları telafi edemez. Tarihsel geçmiş *Nichtwiedergutzumachende*'dir (hiçbir zaman düzeltilemez); yani "[g]eçmiş adaletsizlikler geçti bitti. Maktuller gerçekten katledildi."[13]

Tarih zamanı, nazari (kuramsal) olarak tersine çevrilebilir kazâ zamanının temelinde yatan bu ilkel takas fikrini eleştirmekte haklıdır. Levinas ve peşinden Derrida da çileli zamanların ve tarihsel adaletsizliklerin iktisadi bir değer taşımadığını, sayısallığının olmadığını yani ölçülemez olduğunu ve bir takas sisteminde kullanılamaz olduğunu savunmuştur.[14] Yine de bu zaman kavramı, geçmiş zamanın gaybiyetini abartmıyor mu? "Mevcudiyet"in boyutlarını veya geçmişin sürekliliğini ve adaletsizliklerini ihmal etmiyor mu? Gaybiyete ve geçmişin geri döndürülemezliğine yapılan vurgu ve tarihsel adaletsizlik, ahlaki anlamda tarih zamanına bazı rahatsızlık verici, hakkaniyetsiz ve neredeyse kabul edilemezlikler bahşeder. Auschwitz felaketzedesi Belçika/Avusturyalı Jean Améry ünlü "Resentments-Küskünlükler" (1966) adlı denemesinde "bütün ahlakı yok etmekle tehdit eden" işte bu zamana karşı isyan eder.[15] Améry'nin küskünlükler adına, affetmeye ve ileriki zamanda uzlaşmaya karşı takındığı bu tutum ve zamanın "ahlaken ters yüz edilmesi" talebi çağdaşlarını şaşırtmıştır. Kendisi küskünlüğe teşvik ediyor fakat küskünlüğün ve geriye doğru zamansal yöneliminin (*backward temporal orientation*) zamanın geri döndürülemez özelliğine ilişkin bazı hâkim fikirlerle çok ciddi çatışma içinde olduğunun da farkında: "Küskünlükte saplı kalmış bir insandaki zaman algısı çarpıktır, bozuktur. İki şeyi arzu eder: Geçmiş zamana geri dönmek ve olmuş olanı sıfırlamak."[16] Öte yandan, ahlaki gerçeğin bir tutsağı olarak Améry kendi deyimiyle bütün yaraları iyileştiren ahlak karşıtı, "doğal" veya "biyolojik" zamana karşı direnme hakkı talep ediyor: "Olan oldu. Bu cümle ahlaki değerlere ve zekâya düşman olduğu kadar gerçektir de... Ahlaki insan, zamanın feshini ister –suçluyu işlediği suçla cezalandır-

12 Max Horkheimer, "Thoughts on religion", Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays,* New York 1972: 179-180.

13 Benjamin'e bir mektuptan (1937) Helmut Peukert'in, *Science, action, and fundamental theology*, Cambridge 1984: 206-207 yazısında geçer.

14 J. D. Caputo, "No tears shall be lost", *The Ethics of History*, ed. David Carr, Thomas R. Flynn, & Rudolf Makkreel, Evanston 2004.

15 G. Van den Berghe, "Tussen wrok en verzoening", *Nieuw Wereldtijdschrift*, 2000: 60-68.

16 Jean Améry, *At the mind's limits: contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities*, Bloomington 1980: 68.

mak ister. Böylece, saatin ahlaki olarak geri çevrilmesi suretiyle, suçlu kurbanına aynı kaderi paylaşan biri olarak katılmış olur."[17] Améry, Nietzsche'nin unutmayı öğrenmemiz gerektiği yolundaki nasihatine ve tarihin mutlak suretle şimdiki zamana ve geleceğe hizmet etmesi gerektiği görüşüne karşı açık bir tavır almıştır. Ayrıca neredeyse kehanet göstererek bu tartışmanın daha sonraları uluslararası siyasi arenada demokrasiye geçiş denemesi yapan milletlerin, karanlık ve dehşetli iç savaş ve diktatörlük geçmişleri ile hesaplaşmalarında bütün şiddeti ve tazyikiyle tekrar tekrar tanık olunan çağdaş bir örneğini ilan etmiştir. –Niteliği genellikle yüksek ahlaki sermaye ve düşük bürokratik kapasitenin biraraya gelmesinden oluşan–[18] siyasi geçiş dönemi örneklerinde sıklıkla çok ciddi tatbiki, siyasi ve ahlaki ikilemler tezahür eder: Bir yanda tarihsel adaletsizliği telafi etmeye çalışmak ve bununla birlikte toplumsal uyuşmazlık ve istikrarsızlık tehlikesine düşmek ve neticesinde şiddete bir geri dönüş yaşamak, öte yanda demokratik ve barış dolu bir gelecek adına çirkin bir geçmişin mağdurlarını unutmak.[19] Sizin de tahmin edeceğiniz üzere, tarihsel adaletsizliğin faili olan önderlerden çoğu ikinci şıkkı tercih etmişlerdir. Örneğin, Frederik Willem de Klerk (Güney Afrika) ve Augusto Pinochet (Şili) gelecek ve uzlaşma adına unutmanın arkasına sığınmışlardır.[20] Tarihsel olarak siyasi hafıza kaybı taraftarları –belirli bir sayıda genel af ile serbest bırakılanlar da dahil olmak üzere– sayıca çok ve nüfuzlu insanlardır.[21] Bilinçli unutmanın arkasında, ekseriyetle demokrasi ve özgürleştirme söylemleri yatar. Sonrasında geçmişin hatırlanması ve geçmişteki suçların

17 *Age*.: 72.

18 Bruce Ackerman, *The future of liberal revolution*, New Haven 1992: 72.

19 *Age*.

20 Bkz. örneğin De Klerk'ün ifadesi: "Uzlaşma adına en iyi yol için şunu söyleyebiliriz: Geçmiş defterleri kapatalım, gerçekten affedelim ve yüzümüzü geleceğe dönelim" (C. Braude'nin "The archbishop, the private detective and the angel of history: the production of public memory and the Truth and Reconciliation Commission", *Current Writing*, 8/2, 1996: 57 künyeli yazısında geçer). Pinochet'nin unutmaya yönelik müdafaasını da dikkate alalım: "Her iki taraf da unutmalı. Şili için, cumhuriyetimiz için çalışmaya devam etmeliyiz; arkamıza bakmamalıyız. Ülkemizin üçüncü sınıf bir ülke olmasına izin vermeyelim, ikinci veya mümkünse birinci sınıf bir ülke olalım. Bu amaca ulaşmak için; zeki, becerikli ve unutma kabiliyetine haiz olmamız gerekiyor" (P. De Greiff'e ait "The duty to remember: the dead weight of the past, or the weight of the dead of the past?" [Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos'ta sunulan bildiri, Santiago, Chile, 7 Şubat 2002] künyeli yazısında geçer).

21 Avrupa'da imzalanan birçok barış anlaşması –851 tarihli Lothar'dan 1923 tarihli Lozan'a kadar– 1814 ve 1830 tarihlerindeki Fransız anayasaları da dahil olmak üzere unutma çağrısında bulunmuşlardır. İngiltere İç Savaşı Muafiyet ve Genel Af (*Act of Indemnity and Oblivion*) kanunu ile sonuçlanmıştır. Timothy Garton Ash, "The truth about dictatorship", *New York Review of Books*, 45/3, 19 Şubat 1998: 35-40.

cezalandırılması, gelecek odaklı bir siyasetin gölgesinde kalır. Bu tavrın en sivri denklemini Bruce Ackerman vermiştir. O ıslah edici, düzeltici adalet yanılsamasını unutup "kokuşmuş cesetlerin" resmi arşivlerde yakılmasını savunmuştur.[22] Yukarıda tasvir edilen zamana bağlı ihtilafa mahsur kalanlar için, akla mantığa uygun tek yolun –tabii son çare olarak yasal takibat ve cezanın geleneksel hukuki dağarcığına başvurmanın mümkün olmayışı ve bölücü ve sarsıcı tarihyazıcılığı korkusunu da göz önünde bulundurursak– genel af ve hafıza kaybının bileşkesi olduğu görülür. Mevcut ve kaybın bu zıt kutuplaşması dikkate alındığında Ignatieff'in, geçmişin "*geçmiş*" olmamasından ötürü acı çektirmeye devam edişi, Yugoslavya, Ruanda ve Güney Afrika gibi yerlerin ilerleyen bir zaman düzleminde seyretmeyişi ve işlenen suçların tarihsel zamanda asla emin bir şekilde çözülemez oluşu söylemleri (bu yazının girişinde belirtilmiştir) ciddiye alınamaz. Tarih zamanı kavramı bizi, mağdur olanların, geçmişin "varlığı" üzerine tekrar tekrar yaptığı vurguyu sadece simgesel, mecazi, temsili bir lisan ve bir fakir edebiyatı olarak yorumlamaya zorlar. Suçlar işlendikten kısa bir süre sonra mağdurların ve yakınlarının adalet ipini göğüsleyememeleri neticesinde, "kayıp" kavramı ve geçmişin geri döndürülemez boyutları üzerine yapılan vurgunun "geçmişe mazi derler" (bygones be bygones) yaklaşımına önayak olduğunu görürüz.

Bu yüzden dokunulmazlığa karşı mücadele ve farklı adalet yapıları arayışı neredeyse kendiliğinden adalet ve tarih uğraşılarının zaman kavramları arasındaki bölünmeyi silikleştirmeye ve bu kavramları sorgulamaya sebep olur. Nispeten yakın zamanın bir olgusu olan –yetki sınırına bağlı olarak gerçek bir mahkeme gibi yargılama yetkisine sahip olmasa da yine de geçmiş hakkında bazı kararlar verebilen– gerçekleri araştırma komisyonları demokrasiye geçiş sürecini yaşayan milletlerin yüzleştiği "geçiş dönemi adaleti ikilemi"ne cevap olarak geliştirilmiştir. Gerçekleri araştırma komisyonları adalet ve tarih kavşağında konumlandırılmış melez bir yapıdır. Faillerin cezalandırılmasını zorlaştıran kırılgan siyasi durumlar gerçekleri araştırma komisyonlarını tarihin ve onun "tarihsel gerçeklik" ve "geçmişin hatırlanması" kavramlarının sahasında bulunan farklı veya "uysal" adalet yapılarını arayışa mecbur bırakır.[23] Farklı adalet yapıları olarak geçmişin hatırlanması ve gerçeği söyleme işlemlerine (kamuda) başlanması; sözde tersine çevrilebilir (*quasireversible*) adalet zamanının reddini ve bütün adaletsizliklerin

22 Ackerman, *The future of liberal revolution:* 81.
23 L. Huyse, *Alles gaat voorbij, behalve the verleden*, Leuven 2006: 53.

temelden tersine çevrilemez olduğu kabulünü de beraberinde getirmiştir. Aynı zamanda, tam anlamıyla tarihsel adaletsizliğin zamana dayanma gücü ve geçmişin "varlığına" yapılan vurgunun amacı gerçekleri araştırma komisyonlarının, hafıza kaybına ve örtbasçı genel af kararlarına karşı direnç göstermesine ve geçmişin hatırlanma şeklinin değiştirilmesine ve tarihsel gerçekliğin adalet yapılarına dönüştürülmesine imkân sağlamaktır.

"Mevcudiyet" paradigması, tarih zamanı içindeki geçmişin muğlak varlığına karşı epeydir devam eden ilgisizliğe mukabil arzu edilen bir iyileştirmedir. Bununla birlikte mevcut/kayıp ihtilafı çerçevesinin içinde konumlandırıldığı sürece adalet zamanının efsanevi/uydurma tersine çevirilebilirliğine sapma tehlikesi vardır. Buna bağlı olarak bu makalenin geri kalanı da bizi bu ihtilafa iten zaman kavramlarını eleştirmeye ve farklı bir zaman anlayışı denklemine ayrıldı. Bu farklı, geçmiş zamanın gaybiyetinin boyutlarına olduğu kadar varlığının boyutlarına da kulak vermeli ve değişik adalet yapılarını bulma arayışında tarihçileri de işin içine dâhil etmelidir.

III. Tarih Zamanının Eleştirisi

Zaman ve zamana bağlı oluş Batı metafiziğinin merkezini işgal edegelmiştir. Zaman kavramları Kadim Yunan'dan beri olayları (*phenomena*) tasnif etmek ve varoluşsal tasnifleri ayırt etmek için kullanılmıştır. Eflatun ve birçok Ortaçağ düşünürü için sonsuzluk veya zamandan münezzehlik gerçekliğin en önemli cephesini teşkil etmiştir. Modern düşüncenin ortaya çıkışıyla gerçekliğin merkezi özelliği zamanlılığa (*timeliness*) ve sonluluğa (*finitude*) doğru kaymıştır.[24] Kişinin zaman algısı diğer bütün kavramları, nesneleri ve bunların varoluşsal durumlarını düşünmesine büyük ölçüde tesir eder. Ancak, yüksek oranda doğası değiştirilmiş ve basite indirgenmiş modern zaman kavramının özelliği, zamanı o kadar doğalmış gibi gösterir ki zaman neredeyse görünmez hale gelir ve ona eşlik eden metafiziksel önkabulleri ve varoluşsal yargıları belirsizleştirir.[25]

24 Quentin Smith & L. Nathan Oaklander, *Time, change and freedom: an introduction to metaphysics*, Londra 1995: 3; E. Jonathan Lowe, *The possibility of metaphysics: substance, identity, and time*, Oxford 1998: 84.

25 Doğası değiştirilmiş özelliği hasebiyle modern zaman Frank Ankersmith tarafından *History and Theory* dergisinde yapılan tarifiyle, bir efsane olarak yorumlanabilir. Modern bir efsane olarak zaman, tarihçilerin tarih yazımındaki ulaşabilecekleri en son başarı sınırını belirler. Zaman, tüm tarihin ve değişimin tarih-aşırı (*transhistorical*) şartı olarak düşünülür. Tarihçiler için bizatihi tarihi olmayan *doğa* ile bağlantı kurar. Bkz. Ankersmit, "Presence and myth", *History and Theory*, 45, 2006: 333.

Bu makalenin önceki bölümlerinde mevcudiyet/gaybiyet ihtilafının bir çeşitlemesinin, kendi tabirimle kazâ zamanı (*time of jurisdiction*) ve tarih zamanı (*time of history*) ve bunların adalet tasavvurları arasında yol açtığı karşıtlığı irdeledim. Bu ihtilafın kendi kendine nasıl bir zaman mefhumundan meydana geldiği sorusunu cevaplamak ve hâkim Batı zaman anlayışının hangi taraflarının, geçmişin mevcudiyeti hakkında düşünme kabiliyetimize ket vuruyor olduğunu anlamak için R. G. Collingwood'a ve kendisinin tarih felsefesi notlarına başvuruyorum.[26] Collingwood'un geçmiş zamanın yeniden sahnelenmesi konusundaki kuramı –kendisinin "mevcudiyet" paradigması yorumudur–[27] onu geçmiş zamanın varoluşsal konumunu tekrar gözden geçirmeye zorladı. Kendisinin tarih mefhumu şimdiki zamanda bir varlığı olan ve yaşayan bir geçmişi içerir. Collingwood'un tarihteki "mevcudiyet" üzerine olan vurgusu, sürekli hareket halinde veya kökten başkalaştırıcı olarak nitelendirilen tarihselciliğin yaygın yorumlamaları ile ters düşer. Collingwood'un yorumuna göre temeli, saf ardışıklık (*pure sequence*) ve değişebilirliğe (*changeability*) dayanan ve içinde, geçmişin hiçbir kalıntı bırakmadan yok olduğu doğa bilimlerindeki zaman kavramı, yine ona göre yalnızca "tarihimsi (*pseudo-history*)" olarak veya salt zamandizin ile sonuçlanabilir. Geçmiş zaman haline gelme tarihsel sürecinin, aslında şimdide muhafaza edilen bir unsur olduğunu iddia eder. Bu, bilgi, tecrübe, gelenek vb. şeylerin birikimi şeklini alabilir. Ama insan hafızası gibi basit bir işleve kesinlikle indirgenemez. Bu sebepten ötürü Collingwood, tarih zamanının kapsamının şimdi içinde geçmişin bir çeşit zamansal-aşırı (*trans-temporal*) kalıntısını içerdiği şeklinde anlaşılması gerektiği ve zamanın salt bir ardışıklık olarak tahayyül edilmemesi uyarısında bulunur: "Geçmiş, şimdiki zamanın sadece bir önkoşulu değil, daha ziyade koşuludur."[28]

Şimdi soru şu: Zamanın hangi yönü, bizi tarihselciliği sürekli hareket halinde veya kökten başkalaştırıcı olarak algılamaya zorluyor ve bu suretle geçmiş bu belirsiz bekasını tam anlamıyla anlamamıza engel oluyor? Görünen o ki hâkim zaman anlayışının üç temel niteliğinin bir bileşimi tarihçilerin tarihteki mevcudiyet olgusunu tamamen kabul etmelerini engelliyor. Birincisi; Batı'nın geçerli zaman kavramındaki geometrik ânın metafiziksel

26 R. G. Collingwood, *The principles of history and other writings in philosophy of history*, ed. W. H. Dray & W. J. van der Dussen, Oxford 1999.

27 Rik Peters'in *"Actes de présence*: presence in Fascist political culture", *History and Theory*, 45, 2006: 362-374 künyeli eserinde belirtilmiştir.

28 Collingwood, *The principles of history*: 130.

hâkimiyeti. İkincisi; münferitlerin toplamı olarak zaman fikri. Üçüncüsü ilk iki nitelikle bağlantılı olarak zaman hakkında mutlak kendiyle-zamandaş (*self-contemporaneous*) şimdi temelli düşünmek. Şüphe yok ki ânın metafiziksel hâkimiyeti en merkezi özelliktir: Zaman genellikle hem ortak akılda hem de bilimsel söylemde lahzaların (*instant*) ve "el-ân"ların (*nowpoint*) çizgisel bir süreği (*continuum*) olarak tasavvur edilir. İtalyan filozof Giorgio Agamben'e göre zamanın bu temsilinin kökenini Kadim Yunan uygulamasında bulabiliriz ki bunu en belirgin şekilde Aristo ifade etmiştir. Aristo, zamanı "önceye ve sonraya göre hareketin sayısı/ölçüsü" olarak tanımlamıştır ve zamanı geometrik âna benzer münferit el-ânlara bölerek, devamlılığını sağlamlaştırmıştır. Tekil bir lahzanın bir süresi yoktur, geçmiş ve geleceği birleştiren ve ayıran saf bir sınıra indirgenmiştir. O halde zamanın muğlak ve tanımlaması zor özelliği bir çelişkinin içine yerleştirilmelidir. Bu paradoksta bir yandan zaman sonsuz ölçüde bölünür ve neticede "şimdi" hep "öteki" olarak kalır öte yandan geçmiş ve geleceği birleştirir ve devamlılığını sağlamlamış olur. Bunun neticesinde de zaman hep aynı olarak kalır. Agamben zamanın yıpratıcı özelliğini, kendi deyimiyle "kökten ötekiliğini (*radical otherness*)" "uçup giden lahzalar" fikriyle ilişkilendirir.[29]

Hâkim tarih kavramsallaştırılması uçup giden lahzaları ile yıpratıcı, yiyip bitiren veya gözüdoymaz (Aziz Augustinus tarzı) zaman fikrinin çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu arkaplana rağmen tarih her zaman istikrarsızdır ve hep bir zarar-zayiat tehdidi altındadır. Yıpratıcı zaman, tarihe çok sınırlı bir ahlaki yetki tanır: Yıpratıcı zaman tarafından talan edilmiş olan "şimdi" tüketildikten sonra "geçmiş"e dönüşür ve geri döndürülemez, asla değiştirilemez hale gelir. Dolayısıyla geçmişin en fena vahşetleri karşısında tarih, sadece ve sadece gerçek ve geçmişin hatırlanması gibi çok zayıf bir teselli verebilir.

Bu sebepten, geçmişin belirsiz sürekliliği veya mevcudiyeti için kavramsal bir boşluk bırakan farklı bir zaman anlayışı geliştirme amacını taşıyan her teşebbüs muhakkak bu Aristocu mirasa temas etmeli ve "el-ân" kavramının eleştirisini yapmalıdır. Agamben'e göre (soyut) geometrik âna benzer olarak şimdinin temsili, metafiziğin, zamanın insandaki tecrübesine/uygulamasına sızdığı bir açık kapıdır. Sandra Rosenthal'ın da işaret ettiği gibi aynı mevcut/kayıp ihtilafı ile yakından alakalı olan karşıtlık gibi bu bizi

29 Giorgio Agamben, "Time and history: critique of the instant and the continuum", Agamben, *Infancy and history: the destruction of experience*, Londra 1993.

mutlak benzerlik (*absolute identity*) ve mutlak başkalılık (*absolute alterity*) arasında sahte bir seçime zorlar.[30]

Zamanın yıpratıcı özelliği, geçmişin kısmi ısrarcılığı, anakronizm veya eşzamanlı olmaması (*non-contemporaneity*) gibi fikirleri dışlayan, hadiselerin bir kutuya toplanması gibi münferitlerin toplamına terfi etmesiyle daha da pekişir. Louis Althusser'e göre tekil bir "tarihsel şimdi" ve mutlak tarihsel eşzamanlılık kavramlarının temelinde zamanın metafiziksel dondurulması yatar.[31] Kişinin, tarihsel bir "şimdi"yi ortaya çıkarmak için bir âna yatay bir neşter attığı bu zihinsel ameliyat için "asli neşter (*coupe d'essence*)" tanımlamasını yapar. Althusser özellikle, böyle bir neşterin koşul olarak gerektirdiği toplumun müphem kavramlarını ve tarihsel bütünselliği eleştirir: "Tüm unsurların birbirine bağlı olduğu ve özleri ve etkilerinde (*effect*) aynı anda var olan ve eşzamanlı olarak çözümlenebilir bir bütünsellik." Althusser mutlak bir "şimdi"nin varlığını inkâr ediyor ve kendi verdiği zaman kavramını, her bir toplumsal teşekkülün (iktisat, siyaset, din, estetik, felsefe vs.) kendini, kendi zamansallığı ile betimlediği yine kendinin verdiği katmanlı tarih kavramının hâkimiyeti altına sokuyor. Althusser'in girift bir toplumsal bütünselliğe dair Marksçı algısı, bütün toplumsal süreçleri tek bir tarihsel zamanda ahenkli bir şekilde toplamasına engel olur. Mutlak, evrensel "kutu zaman" olgusunu reddetmesi, göreceli olarak özerk *tarihlerin* çoğunluğu fikri üzerine ayrıntılı çalışmasına fırsat verir ve tek bir evrensel tarih kavramını reddetmesine imkân tanır.

Bu öyle çok haddini aşan bir fikir değil. Reinhart Koselleck de bizim tarih diye adlandırdığımız tutarlı bütünsellik fikri girişinin yakın zamanda cereyan etmiş bir hadise olduğunu söyler.[32] Agamben'in belirttiği üzere zamana ilişkin metafiziksel fikirlerimizdeki temel unsurlar ve çıkmazlar Kadim Yunan'a kadar uzanırken bu fikrin bağımsız ve her şeyi kucaklayan bir olgu bâbında tedavisi, Newton'ın mutlak zaman ve uzay kavramından doğmuştur.[33] Newton-öncesi düşünürler tarihi hadiselere ve tarihi değişime daya-

30 Sandra B. Rosenthal, *Time, continuity, and indeterminacy: a pragmatic engagement with contemporary perspectives*, Albany 2000.

31 Louis Althusser & Etienne Balibar, *Lire le Capital I*, Paris 1968.

32 18. yüzyıla kadar bütün tarihlerin toplamı olarak tekil tarih kavramı, *res gestae* ve *vitae*, yoktu. Eşsiz hadise veya hadiselerin evrensel ilişkisi olarak tarih kavramının gelişimi –en azından Almanca için– anlambilimsel olarak "*Historie*" teriminden "*Geschichte*"ye geçiş 1750'ye tekabül eder. Koselleck, *Futures past*: 32.

33 Newton *Principia Mathematica* (1687) eserinde, zamanı şöyle tarif eder: "Mutlak, gerçek ve matematiksel zaman, bizatihi ve kendi tabiatından; harici hiçbir şeye temas etmeden mel-

nan ilişkisel tarih kavramını kullanmışlardır ve netice itibariyle de her şeyi içine alan bir kutu olarak mutlak zaman kavramını bilmiyorlardı.[34] Bütünleştirici mutlak bir zamandizininden yoksun olan Newton-öncesi düşünürler bariz bir etkileşim ibaresi göstermeyen hadiseleri eşleştirmek veya zamansal olarak birbirine bağlamak için bir sebep görmüyorlardı. "Herhangi iki hadisenin mümkün bir nicel zamansal ilişkisi olduğu ve dolayısıyla tartışmasız eşleşebileceklerini varsayan bir tarihleme (*dating*) sisteminin Herodotos ve Tükidides'in nazarında, onların tasarladığı tarihleme sistemi bizimkine temel teşkil ettiğinden, hatalı görülecekti."[35]

Althusser uygun bir şekilde "eşzamanlı", "ardzamanlı (*diachronic*)" ve "tarihsel şimdi" gibi kavramların metafizik inşalar olduğunu ortaya koyar ve belirli bir zaman kavramının tarihsel bütünselliğin ve tarihin temel kavramlarını nasıl yansıttığını gösterir.[36] Tarihsel şimdinin zamansal (*temporal*) giriftliğine ilişkin sahip olduğu iddia onu, Hegelci basit çelişkinin diyalektiğinden ayıran belirgin Marksçı "aşırıkararlı" bir diyalektiği denkleştirmeye itmiştir. Marksçı bir diyalekt, tarihteki "beka" (*survival*) olgusunu Hegelci bir yerine bir başkasını koyarak iptal etmeye (*supersession*) veya "*Aufhebung* (ortadan kaldırma)"ya indirgemeden iyi incelemelidir. Althusser bu konuda şöyle yazar: "Hiç şüphe olmasın ki bekalar vardır ve

tem gibi akar, başka bir isimle de anılır, süre (*duration*): İzafi, görünür ve ortak zaman, sürenin devinim vasıtasıyla hassas, makul ve dışsal (kesin veya dengesiz de olabilir) ölçüsüdür ki gerçek zaman yerine genellikle bir saat, bir gün, bir ay, bir yıl şekillerinde kullanılır. Philip Turetsky'nin *Time*, Londra 1998: 73 künyeli eserinde belirtilmiştir. Einstein'ın izafiyet kuramının çıkışından sonra, Newton'ın mutlak zaman kavramı modern fizikte terk edilmiştir. Öte yandan insan ve toplum bilimlerinde hâlâ hükmünü sürdürür. İnsan ve toplum bilimleri için doğa bilimlerinde zamanın çağdaş modellerinin çıkarımları tartışması için bkz. Barbara Adam, *Time and social theory*, Cambridge 1990. Mutlak zaman kavramı aslında Newton'dan da önceye dayanır. Fakat Newton'dan sonra Batı'da hâkim olur. İlişkisel zaman taraftarları ile mutlak zaman taraftarları arasındaki fikrî tartışmalara genel bir bakış için, bkz. Milic Capek, "The conflict between the absolutist and the relational theory of time before Newton", *Journal of History of Ideas*, 48/4, 1987: 595-608.

34 Donald J. Wilcox'un belirttiği gibi günümüz biliminsanları büyük değişimlerin göstergesi olarak yüzyılların anlamsız olduğundan yakınma lüksünün tadını çıkarıyorlar. Öte yandan soyut niceliklerin kendi içlerinde gerçekleşen bir grup hadiseyi ihtiva edebilmeleri ve sıfatlandırabildikleri anlamsız geliyorsa bu devirlerin kullanımı hakkında kötü tek bir şey dahi söyleyemezler. Donald J. Wilcox, *The measure of times past: pre-Newtonian chronologies and the rhetoric of relative time*, Chicago 1987: 9.

35 *Age.*: 74.

36 Frederick Jameson da, eşzamanlı ve ardzamanlı arasındaki ihtilafı eleştirir. Uzamsal/mekânsal bir açıdan zamanın çarpıtılması olarak değerlendiriyor. Ayrıca ne ardzamanlı olanı zaman ve tarihle karıştırmak ne de eşzamanlı olanı durağan olarak yorumlamak konusunda bizi uyarıyor. Fredric Jameson, "The end of temporality", *Critical Inquiry*, 29, 2003: 698.

hayata sıkı sıkı sarılmışlardır." Yine de neredeyse hiç araştırılmamış vaziyettedirler.[37]

Bu bakış açısında görüldüğü üzere, tarih illa ki birleştirici değildir ve geçmişin çok çeşitli insan tecrübelerini tek bir iskelete yerleştirmez. Tıpkı rekabetçi (toplu) hafızalar gibi, düşmanlığa, çoğulculuğa ve bölümlenmeye müsaade eder.[38] Gerçekleri araştırma komisyonlarında çoğunlukla savunulan tarihsel "gerçeği-söyleme"nin doğrudan doğruya uzlaşmaya ve toplumsal birliğe katkıda bulunduğuna dair fikir pek ikna edici değildir. Gayrizamandaşlığın (*non-contemporaneous*), anakronizmin ve kısmi değişim ve değişmezlik (*changelessness*) bileşkelerinin yeniden değerlendirilmesi bütün ahlaki çıkarımlarıyla basit mevcut/kayıp ihtilafını aşacak bir şekilde "mevcudiyetin" ve geçmiş zamanın sürekliliğinin kavramsallaştırılmasına giden yolda ilerlememize imkân verecektir.

IV. Hayâlî/İzgesel Zaman

Geçmiş zamanın sürekliliği veya bekası sorununa değinen bir tarihyazıcılığı (Althusser'in denkleştirdiği gibi) tasavvurunda Jacques Derrida'nın sonraki çalışmalarından esinlenilebilir.[39] *Marx'ın Hayaletleri* adlı kitabında "mevcut

37 Louis Althusser, "Contradiction and overdetermination", Louis Althusser, *For Marx*, New York 1970: 114. Diyalektik ile ilişkili gayri-eşzamanlılık (*nonsynchronism*) konusuna daha önce Marksçı gelenek içinde Ernst Bloch tarafından değinilmişti. Althusser'in iddialarına epey bir benzerlik (birçok farklılık da var) göstermekle beraber Bloch, eşzamansız olanın eşzamanlılığı (*Synchronicity of the Asynchronous/Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*) ve bir çeşit "çok sesli" diyalektiği savunuyor. "Böylelikle kişinin gayri-eşzamanlının efendisi olması için çok-katlı diyalektik ortaya çıkar. Açıkça görülür ki önceki gelişmelerin tamamı Kapitalizm ve diyalektiklerinde henüz olumsuzlanmış değildir" Ernst Bloch, "Nonsynchronism and the obligation to its dialectics", *New German Critique*, 11, 1977: 22-38.

38 Horkheimer birleştirici münferitlerin toplamı olarak algılanan zamanın benzer bir reddinde şöyle belirtmiştir: "Gerçekliğin temelde bölünemez olduğu iddiası en azından bugüne kadar sahip olduğu şekil içinde insanlığı mutlu ve mutsuz, yöneten ve yönetilen, sağlıklı ve hasta olarak ayırt eden tarih ile çelişki içindedir. Max Horkheimer, "On Bergson's Metaphysics of Time", *Radical Philosophy* 131 (2005): 15.

39 Tel Quel topluluğundan iki Marksçı olan Jean-Louis Houdebine ve Guy Scarpetta ile yapılan bir mülakatta Derrida Hegelci tarih kavramına istinaden Althusser'in eleştirisine (dışavurumcu bütünsellik –*expressive totality*– görüşü) katıldığını açık bir şekilde dile getirir. Althusser'in tek veya genel tarihi reddini ve farklılaşmış tarihlerin çoğunluğu iddiasını "olmazsa olmaz bir eleştiri kümesi" olarak adlandırır. (Guy Scarpetta & Jean-Louis Houdebine, "Positions: interview/Jacques Derrida", *Diacritics*, 2, [1972]: 42). Derrida Althusser'in Hegelci *Aufhebung* fikrine yönelttiği sert eleştirilere katılıyor ve (kendi *gerçeğini* ürettiği) *Aufhebung*'da geçen "mevcut geçmiş-elden bırakılmayan-diriltilen"in (*present past-retained-uplifted*) olumsuzlaması olarak bir diğer şimdiyi öneren –kaba zaman kavramının yardımcısı bâbında– diyalektik olumsuzlama tarzından başka bir şekilde felsefe tarihi (-nin *bütün geçmişi) ile olan ilişkimizi düşünmek için bu* Hegelci metafiziksel kavramla yollarımızı ayırmamız gerektiğini birçok kez vurguluyor. Jacques Derrida, "*Ousia* and *gramme*: note

geçmişin sürekliliği veya evrensel matem uğraşısının kurtulamadığı (yas tutanların yaka silktiği) ölülerin dönüşü" meseleleri üzerine ciddi anlamda düşünmeye koyuluyor.[40] Geçmişten veya gelecekten gelen ve şimdiki zamana musallat olan bir hayal veya hayalet tasvirini önümüze sunuyor. Derrida'ya göre biliminsanları gerçek ile gerçekdışının, canlı ile ölünün veyahut –en önemlisi– mevcut ile kaybın (yani şimdi ile geçmiş) arasındaki keskin ayrıma direnen esrarlı ve "saptanamaz" özelliğinden ötürü bu hayalilik-izgeselllik (*spectrality*) sorununa çok nadiren değinmişlerdir.[41]

Buna rağmen Derrida'nın iddiası "hayaletten konuşmak ve tabii hayalete ve hayaletle konuşmak" için ahlak ve siyasetin mümkün hatta düşünülebilir dahi görünmediği ve şu anda hayatta olmayanların (ölmüşler veya henüz doğmamışlar) ka'ale alınmadığı veya itibar edilmediği bu zaman aslında bunun en çok gerekli olduğu zamandır.[42] Öte yandan Derrida'ya göre zamanı kendileriyle mutlak surette özdeş ve eşzamanlı ardışık "şu an"lar veya "şimdi"lerden oluşmuş olarak niteleyen modern(itenin) tarihsel zaman kavramına itimat edilirse hayalilik-izgesellik tasarlanamaz. Derrida Hamlet'in meşhur "zamanın çivisi çıkmış" hitabından mülhem yaşayan şimdiki zamanın kendisiyle "gayri-zamandaşlığı (*non-contemporaneity*)" iddiasını ortaya atıyor.[43] Derrida'nın hayali-izgesel mantığı mevcut/kayıp ihtilafını aşan modern zaman eleştirisini irdeliyor ve tarihçilere ve tarihçilerin geçmiş, hadise ve tarihsel şimdi tahayyüllerine ziyadesiyle meydan okuyor.[44]

on a note from *Being and Time*", Jacques Derrida, *Margins of philosophy*, [Chicago 1982]: 38). "*Différance*'ın bir tanımı var mıydı?" sorusuna Derrida başka bir yerde şöyle cevap verir: Faal olduğu her yerde Hegelci olumsuzlamanın sınırlanması, kesintiye uğratılması ve yok edilmesinden başka bir şey değildir." (Scarpetta & Houdebine, "Positions": 35).

40 Jacques Derrida, *Specters of Marx: the state of the debt, the work of mourning, and the new international*, New York 1994: 101.

41 Herkes hayali-izgeseli, felsefi (ikilikli) zıtlığa dahil olmaktan kaçan ve her şeye rağmen içinde yaşayan, karşı koyup, düzenini bozan ama üçüncü bir terim oluşturmadan ve spekülatif diyalektik şeklinde herhangi bir çözüme sebep olmadan bunu yapan Derrida'nın "saptanamazlar" dediği birtakım kavramlar bütününe ait olduğunu dikkate almalıdır (Scarpetta & Houdebine, "Positions": 36).

42 Derrida, *Specters of Marx*: xix.

43 *Age*.

44 Derrida'nın tarihe karşı bir tutum sergilediği birçok kez ifade edilse de o, eleştirisinin hedefinde tarihin belli başlı metafiziksel tarih kavramlarının olduğunu vurgular. Eğer Derrida kendisinin yapıçözümcü usulünü tarihin "ilkel-ereksel (*archeo-teleological*)" kavramına (Hegel, Marx ve Heidegger'in çizgisinde) saldırmak için kullanmışsa, sadece tarihselciliği nasıl etkisiz hale getirdiğini hatta iptal ettiğini göstermek içindir. Derrida aslında kendi tabiriyle aksine hayaliliği/izgeselliği kabul edecek, tarihsel olay ve tarihsel şimdiyi yeniden düşünmesine imkân sağlayacak tarihselcilik konusunda akletmek için başka bir yol geliştirmek istedi. *Age*.: 75.

Marx'ın Hayaletleri'nin Derrida'nın çalışmalarında –*"önceki Derrida"dan, daha* açık sözlü *siyasi "sonraki Derrida"yı ayıran*– bir kırılmayı temsil ettiği düşünülse de hayatının projesi olan Batılı "ruhun metafiziği" eleştirisinin içine bu hayali-izgesel zaman fikrini şüphesiz yerleştirebildiğimizi görüyoruz. Hayalilik/izgesellik fikri *"différance"*ın –Derrida'nın şimdi klasik olmuş "ayrım" (*difference*) ile "uyum"un (*deference*) zaman-mekân (*spatio-temporal*) boyutlarını birbirine bağlayan esas kavramı– yapısökümcü mantığı ile yakından alakalıdır. *Différance* herhangi bir birimin (*identity*) bütünüyle mevcut olabilme ihtimalini reddeder ve mevcudiyetin (*presence*) otoritesini ve onun gayba olan "basit simetrik karşıtlığını" eleştirerek Heideggerci tarzda bazı sorular yöneltir.[45]

Derrida'ya göre Batı felsefesinin bütün tarihi, gaybın (mevcut olmayanın) ve güncel olmayanın (*inactual*) aleyhine olarak mevcuda ve güncel olana çok fazla vurgu yapan, belirli bir zaman kavramından etkilenmiştir. Derrida, Martin Heidegger'in çok önceden ipucunu verdiği eleştiriyi yineler ve kökleştirir: Varlığın bütün şekillerinin, nihai bir zaman kipi olan şimdi (*Gegenwart*) bağlamında anlaşılan "mevcudiyet"in *(Anwesenheit)* şekillerine indirgenmesine karşı çıkar.[46] Yazısında Parmenides'ten Husserl'e şimdiki zamana verilen bu ayrıcalığın hiç sorgulanmadığını belirtir. Mevcutiyeti olmayan (*non-presence*) bile her zaman mevcudiyetle ilişkili olarak veya mevcudiyetin bir kipi olarak düşünülür. Hatta geçmiş ve gelecek de genellikle "geçmiş şimdi" ve "gelecek şimdi" olarak belirtilir. Derrida bu yüzden, Heidegger'in şu alıntısına beğeniyle atıfta bulunur: "Mevcudileştirmenin (*presencing*) geniş tesiri kendini, gaybiyetin, gerçekten bilhassa gaybiyetin, bazen akılalmaz boyutlara ulaşan bir mevcudileştirmeyle belirlendiğini düşündüğümüz zaman en baskıcı şekilde gösterir".[47]

Nitekim felsefe tarihinde çok öznel bir zaman saptaması, varlığın anlamının belirlenmesine üstü örtülü bir şekilde hükmetmiştir. Dolayısıyla "geleneksel varlık felsefesi" Derrida'ya göre tekrarlanarak ve zaman meselesiyle ilişkisi sorgulanarak imha edilebilir."[48] Heidegger'in bunun bilincinde olduğu gayet açıktır. Ama Derrida'ya göre Heidegger bunu bir sebepten reddetmiş

45 Jacques Derrida, *"Différance"*, *Margins of Philosophy*, Chicago 1982: 10-11.
46 Derrida, *"Ousia* and *gramme"*: 31.
47 Derrida tarafından yapılan alıntının aslı Almanca *"Ousia* and *Gramme"*da bulunabilir. Buradaki İngilizce çevirisi John Protevi, *Time and exteriority: Aristotle, Heidegger, Derrida*, Lewisburg, PA 1994: 84'ten alınmıştır.
48 Derrida, *"Ousia* and *gramme"*: 47.

veya bütün metafiziği yok eden kökten "zamansal ipucu"nun üzerine eğilmeye cesaret edememiştir. Varlık ve Zaman (*Sein und Zeit*) klasik varlık felsefesini "olağanüstü bir titremeye" tabi tutmuştur. Bunu da varlığı mevcutluk (*presentness*) olarak nasıl belirlediğinin üzerindeki maskeyi kaldırarak an (*point*) ve hat (*line*) ile mukayese amacı güden "kaba" doğrusal zaman kavramını temelden eleştirerek yapmıştır. Ancak Derrida'ya göre kendine ait, varlığın aşkınsal ufuklarını tesis eden daha "özgün" bir iptidai (*primordial*) zaman önermesi, hâlâ metafiziğin temel kuralları ve lügatında yer sahibidir."[49] Hatta bir noktada Heideggerci sorunsalı kendi deyimiyle varlık fikrinin "en yürekten" ve "en güçlü" savunması olarak görür.[50]

Derrida esasında erken dönem çalışmalarından "*Ousia and gramme-a note on a note of Being and Time*" adlı yazısına Heidegger'in Varlık ve Zaman (*Sein und Zeit*) çalışmasının içindeki bir dipnottan başlayıp kendisine ait Batılı zaman kavramının temelden eleştirisini geliştirir ve Heidegger gibi Aristo'dan başlayıp Hegel'e kadar uzanan zamanı "şimdi"/mevcudun metafiziksel fikrinden üretme ve kavramsallaştırma geleneğini eleştirir. Öte yandan mühim metafizik metinlerin sadece bu "kaba" zaman kavramından ibaret olmadığını aynı zamanda bu zaman kavramının kendi içinde yapıçözümü için gerekli unsurları da barındırdığını göstermek amacıyla Heidegger'in eleştirdiği düşünürlerin metinlerine bir çeşit karşı-okumalar sunmaya girişir. Heidegger'in aksine bu geleneğin tam kalbinde yeralan tam anlamıyla farklı bir zaman kavramı ihtimalini ayırt etmek için Derrida metafizik tarihindeki çıkmazlar ve çelişkilerin tanımlanması veya tahlilinin de ötesine geçer. Derrida'ya göre Aristo sadece metafizik düşüncenin muazzam geleneğini kurmakla kalmadı ama aynı zamanda bu geleneğin ve onun "kaba" zaman kavramının yapıçözümü için gerekli araçlarını da tedarik etti.

Agamben gibi Derrida da metafiziksel zaman kavramının en önemli çıkmazlarını, zamanı sonsuz defa bölen ve zamana çizgisel sürekliliğini

49 *Age.*: 63.

50 Scarpetta & Houdebine, "Positions": 41. Bu çok olumsuz bir değerlendirme olarak görünse de Herman Rapaport Derrida'nın aslında Heidegger ile olan ilişkisi üzerine çok farklı tavırlar ortaya koyduğunu söyler. Bazen Heidegger'in entelektüel projesiyle yapıçözüm arasındaki yakın alakayı vurgular; bazen de yapıçözüm ve Hegelci düşüncenin birbiriyle karıştırılmaması gerektiği konusunda ikazda bulunur. "Dolayısıyla bu düşünce üslupları arasındaki ilişkiler zamanla konumlarını ve çevrelerine yakınlıklarını değiştireceklerinden Derridacı yapıçözüm ile Heideggerci felsefe arasındaki herhangi bir sabit ayrım yetersiz olarak algılanacaktır." (Herman Rapaport, *Heidegger & Derrida: reflections on time and language*, [Lincoln 1989]: 7-10).

(*continuity of a line*) veren ân-benzeri (*point-like*) "şimdi"nin faydası üzerine yerleştirir. Aristo bu çıkmazların varlığından haberdar olduğu ve hatta bu çıkmazları kendisinin nesnel (*commonsense*) zaman kavramının teşhirinde açık seçik gösterdiği halde gündeme getirdiği soruları cevapsız bırakmıştır. Derrida'ya göre metafiziksel düşüncenin uzun tarihi bu *ihmal* ile tesis edilmiştir ve bu tarihin varlığı ancak tabiatın ve zamanın varlığı üzerine sorulan sorulardan mütemadiyen kaçmakla mümkündür.[51] Althusser gibi Derrida da herhangi bir gayri-zamandaşlık (*non-contemporaneity*) veya hayalilik-izgesellik (*spectrality*) ihtimalini dışladığı için an-benzeri –mutlak surette eşzamanlı– "şu an" (*present*) veya "şimdi" (*now*) metafiziksel fikrine inatla direnir:

Birarada varoluş yalnızca tek ve aynı "şimdi"nin birliği ile anlamlıdır... Hiç kimse farklı ve eşit derecede mevcut iki "şimdi"nin birarada varolmasının imkânsız veya düşünülemez olduğunu söyleyemez bile: Birarada varoluşun veya mevcudiyetin anlamlandırılması da (*signification*) bu sınırla teşkil edilir. Bir diğeriyle (kendiyle aynı olan) ve bir diğer "şimdi" ile birarada varolamamak "şimdi"nin öncülü (*predicate*) değildir fakat mevcudiyet olarak özüdür (*essence*). "Şimdi", "şu an"ın eylemi içindeki mevcudiyet, bir diğer "şimdi" (kendiyle aynı olan) ile birarada varoluşunun imkânsızlığı olarak kurulur.[52]

Derrida'ya göre işte tam da bu iki "şimdi"nin birarada varolmasının imkânsızlığı, dahili bir çelişkinin ağına düşülmesinin sebebidir ve kendi tabiriyle yalnızca "imkânsızlığın ihtimali" olarak tecrübe edilebilir. "Birarada varoluşun imkânsızlığı, bu şekilde "şimdi"nin değişikliğinin (*alterity*) ve aynılığının (*identity*) belirli bir "aynı"nın farklılaşmış (*differentiated*) unsurunda beraberce korunduğu sadece belirli bir birarada varoluşun ve belirli bir gayri-eşanlının (*nonsimultaneous*) eşanlılığı (*simultaneity*) temelinde konumlanabilir."[53]

Bu "belirli aynı" tabiri Yunanca yaklaşık olarak "birlikte", "hep birden" veya "aynı anda/zamanda" anlamlarına gelen *hama* kelimesiyle ifade edilebilir. Metafizik geleneğin içerisinden zamanın yapıçözümünün bütün yapılabilirliği, kala kala Aristo tarafından belki sadece beş kez kullanılmış bir küçük kelimeye kalıyor ama Derrida'ya göre bu kelime, "seçtiği konuya göre,

51 Derrida, "*Ousia* and *gramme*": 47.
52 *Age.:* 54-55.
53 *Age.:* 55.

metafiziğin tarihini açıp kapayan ufak bir anahtar veriyor bize."[54] Aristo bu kelimenin anlamına doğrudan atıfta bulunmamıştır ama saklamaya da çalışmamıştır. Öte yandan devamsız (*discontinuous*), doğrusal olmayan (*nonlinear*) veya çoğul olanın bilinçsiz bir mantığını bir çalımla kendi zaman kavramına yerleştirmiştir. Derrida bu "zamansal ipucu"nun sadece özü olarak gayri-zamandaş olanlarla birarada varoluş imkânsızlığına sahip bir mevcut veya "şimdi"nin hâkimiyetinden kurtulmuş bir zaman kavramını düşünmemizi mümkün kılması gerektiğini düşünüyor. *Hama* kelimesi zamanın içselliğinin (*interiority*) içine bir dışsallık boyutu sunuyor ve tecrit haldeki metafiziksel mevcudu bozarak, *différance*ın merkezi düşüncesinin temelinde yatan kavram olarak işlev görür hale geliyor.[55]

Buradan hareketle *Marx'ın Hayaletleri* kitabındaki hayalilik/izgesellik fikri, "önceki Derrida"nın yapıçözümcü düşünce tarzının "sonraki Derrida" tarafından epey kökten ve siyasi bir ayrıtılandırılması olarak anlaşılmalıdır. Warren Montag haklı olarak hayalilik/izgesellik ihtimalinin zaten Derrida'nın, bir mevcudun basitliğiyle özetlenemeyecek "iz (*trace*)" kavramına dayandığını iddia ediyor. "Şöyle ki bu bir geçmişe veya gayba dönüşebilme ihtimali olan bir mevcut veya mevcudiyete indirgenemez: Onun gayri-zamandaşlığı sürekliliğinin imkânını belirler."[56] "Hayali bir an" Derrida'ya göre zamana sığmaz. Burada zamandan kasıt, kipleştirilmiş mevcutlar (*present*) dizisi (geçmiş mevcut, fiili mevcut ve gelecek mevcut) olarak algılanan zamandır. Dolayısıyla "hayali/izgesel" Derrida'nın metafiziksel zamanın yapıçözümüne dayanır. Şimdiki zamanın "çivisi çıkmış"tır. Çünkü geçmiş ve gelecekten gelen unsurları eritip bünyesine alır. Yani hayaletler ve *hortlak*lar hep musallat olurlar. Fredric Jameson yorumuyla hayalilik/izgeselliğin tanımı kolayca şöyle yapılabilir:

Mevcudu bocalatan şey: Nesne dünyanın –ve tabii maddenin kendisinin de– muazzam cüssesini bir serap görüntüsü gibi titreten ısı dalgası titreşimlerine benzer... Derrida'nın hayaletleri, içinde mevcudun –varlıklı, güneşli, parılıtılı post-modern dünyanın, tarihin sonunun ve geç kapitalizmin yeni

54 *Age.*: 56.

55 Rapaport'un *"La différance"*, *"Ousia* et *gramme"*in (Rapaport, *Time and language*: 57) bir cüzü veya eksik parçası olarak düşünülebilir iddiası doğru bir iddiadır. Derrida'nın zaman kavramındaki "dışsallığın iktisadiyatı–*economy of exteriority*" üzerine kesin bir açıklama için bkz. Protevi, *Time and exteriority.*

56 Warren Montag, "Spirits armed and unarmed: Derrida's specters of Marx", *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, ed. Michael Sprinker, Londra 1999: 71-74.

dünya düzeninin hepsinden öte hâlihazırdaki mevcudumuzun– bize ihanet ettiği bu anların ta kendisidir.[57]

Hayaletler, şimdiki zamanın içine sürekli bir "zaman sapması (*anachrony*)" sokarlar. Bugünkü zamanda (*contemporary*) "gayri-zamanlılığı" (*untimeliness*) ve "bozuk ayarlılığı/düzenliliği" (*disadjustment*) kışkırtırlar.[58] Bu demek oluyor ki hayalet yalnızca, şimdiki zamanın içinde mantar gibi biten "sarsıntılı" geçmişten bir parça değil, bilakis sahip olduğu mantığı, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki geleneksel ilişkiyi de sorgular.

Marx'ın Hayaletleri, Derrida'nın hayatının projesi olan yapıçözümü mantıkî olarak ayrıntılarıyla incelerken aynı zamanda doğrulayıcı (*affirmative*) birşeyleri de içinde barındırır. Hayalet figürü, zamanın "teknolojik-varoluşsal (*technico-ontological*)" bozuk ayarlılığı/düzenliliğinden, varoluş (*ontology*) üzerinden kavranamayacak bir adalet sorunsalına geçişi meşru göstermek zorundadır.[59] Derrida neden hayalet figürü tabirini kullandığını gayet açık bir şekilde şöyle açıklar: "Eğer ben hayaletler, miras, nesiller, hayalet nesilleri, yani ne bizim için ne içimizde ne de dışımızda şu anda olmayan veya şu anda yaşamayan *diğerleri* hakkında uzun uzadıya konuşmaya hazırlanıyorsam, bunu *adalet* adına yapıyorum."[60] Mutlak varlık veya öz Derrida'ya göre asla adaletin bir nesnesi veya şartı değildir. Adalet hep bir anakronizmin varlığını varsayar. Ahlak kendisini şimdiki zamanla ve yaşayan nesillerle sınırlayamaz. İmkânsızın (ölüleri gömme işinin ölülere bırakılması) gerçekleşebileceğini de unutmamak gerek. İşte Derrida için bu mutlak kötünün ihtimalidir: Ölüm hakkında hiçbir şey duymak istemeyen (her şeye kulaklarını tıkayan) mutlak bir varlık. Derrida'nın endişesi bu mutlak kötünün son dönem kapitalist bağlamı ve bu bağlamın geçmişi baskı altında tutması ile ilişkilidir.[61] Derrida'nın bu eleştirisinin hedefinde Fukuyama'nın geçmişin öldüğünü ilan ettiği ve mutlak bir şimdiki zaman adına bütün hayaletleri/izgeleri defetmeyi deneyen "Tarihin Sonu" makalesi bulunmaktadır. Derrida hafıza siyasetiyle çok yakından ilişkili olan zaman anlayışını Yosef Hayim Yerushalmi'ye ait çok beğendiği "unutmanın zıt anlamlısı hatırlamak değil de adalet olabilir mi acaba?" manalı sorusuna atıfta bulunarak açık bir şe-

57 Fredric Jameson, "Marx's purloined letter", *New Left Review*, 209, 1995: 85.
58 Derrida, *Specters of Marx*: 99.
59 *Age*.: 19.
60 *Age*.: xix.
61 Jameson, "Marx's purloined letter": 87.

kilde anlaşılır hale getirir.[62] Tıpkı Benjamin gibi Derrida da geçmiş ve şimdiki adaletsizliklerin bir gelecek arınması ile aklanıp meşrulaştılabilir olduğunu iddia eden ilerlemenin gai/ereksel zamanının saltanatına şiddetle karşı çıkar. Ancak haksız olanın hafızaya kazınması ümidi ve adalet ümidinin hafızaya kazınması böyle totaliter (merkezi, baskıcı) ve gayriahlaki araçsal bir mantığa karşı gelebilir.[63]

V. Sonuç

Görünen o ki geçmiş üzerine odaklanmanın mı yoksa şimdiki zaman ve geleceğin ihtiyaçları üzerine düşünmenin mi daha adaletli veya ahlaki olduğu asırlık tartışması geleneksel Batılı zaman anlayışında çözüme kavuşamıyor. Kendileriyle mutlak eşzamanlı halde uçup giden şu anların nihayetsiz düzlemi olarak tekil bir zaman kavramı bizi mevcut ve kaybın metafiziksel ikilikli mantığına ve bu mantık neticesinde geçmiş ve şimdiki zamanın birbirini dışladığı düşüncesine mahal veren bir alana sıkıştırıyor. Bu mantığın tarih zamanı ve kazâ zamanı (*time of jurisdiction*) arasındaki katı ve kat'î ayrımda yansımasını görüyoruz. Her ikisi de ahlaki açıdan bakıldığında tatmin edici değildirler. Çünkü bize sadece iki göstermelik seçenek sunabilirler. Birinde suç ve cezanın dar görüşlü, idareli bir mantığı vardır. Diğerinde ise dokunulmazlığın savunulması için kullanılabilecek kayıp ve geri döndürülemezliğe haddinden fazla vurgu yapılır. Gerçekleri araştırma komisyonları bahsinde belirtildiği gibi farklı adalet şekilleri arayışının amacı bu imkânsız ve intikamcı/kinci adalet ile hafıza kaybı ve örtbasçı genel af gibi kabul edilemez bir talep arasında zoraki seçime karşı bir duruş sergilemektir. Esas mağdurların ve hattâ faillerin bile ölümünün üzerinden uzun yıllar geçmişken adaletsizliğin geri döndürülemezlik boyutunu inkâr etmek abesle iştigal olur. Ama yine de geçmişin sorunlu varlığının en bariz olduğu yer tam da bu tarihsel adaletsizlik sahasıdır. Şüphe yok ki hukukun dayattığı zamanaşımı süresinin önemli bir toplumsal işlevi vardır. Ama yapaydır, eğretidir ve kat'î surette musallat olan geçmişi kendiliğinden ortadan kaldırmaz. Böylelikle tarihsel adaletsizliğin zamana dayanma gücü ve acılı geçmişin "varlığı" üzerine yapılan ısrarlı vurgu (simgesel) bir geçmişin tazmini arayışı veya do-

62 Jacques Derrida'nın *Archive fever: a Freudian impression*, Chicago 1996: 77 künyeli eserinde geçmektedir.

63 Matthias Fritsch, *The promise of memory: history and politics in Marx, Benjamin, and Derrida*, Albany 2005.

kunulmazlık ve zamanaşımına karşı mücadelenin merkezinde kendine yer bulur ve bir şu anki zamansal şimdinin/varlığın (*present temporal present*) ve varoluşsal olarak kayıp değersiz bir geçmişin herhangi basit bir muhalefetine de direnir.

Derrida'nın tahlili hem tarih zamanı hem de kazâ zamanının aslında aynı varlık mantığı ile ilişkiye geçtiğini anlamamıza yardımcı oluyor. Bu mantık kayıp geçmişi, geçmiş bir "şimdi"nin tadil edilmiş varlığı olduğunu ve ilk elde o geçmişin varoluşsal açıdan daha az değerli olduğunu varsayıyor. "Varlığın" metafiziği tarihçilerin bu konuya derinlemesine kafa yormalarını hatta geçmişin hayali/izgesel bekasını teşhis etmelerini (varolmayan ve şimdide hiçbir zaman bir varolmamış -*An-Wesen*- herhangi bir varlığı -*Wesen*- tasarlamalarını) engelliyor. Bu noktada Derrida'nın hayali/izgesel beka fikrini tarihsel veya "yaşayan" şimdiki zamanın yapıçözümünden ayırmamanın da önemli olduğunu belirtelim. Jameson'ın belirttiği gibi Derrida'nın hayali/izgesel mantığını anlamak için kişinin bu mantığı "yaşayan şimdinin iddia ettiği gibi zar zor kendine yettiği, onun olağanüstü şartlar altında bize ihanet edebilir hacmi (density) ve sağlamlığına (solidity) bel bağlamamakla iyi yapacağımız" söylemiyle ilişkilendirmesi gerekir.[64] Derrida hayali/izgesel mantığının yeni bir metafiziksel tasnif ileri sürmediğinin altını çiziyor. Bilakis bu mantığın metafizikselleştirme, soyutlama, idealleştirme, ideolojileştirme veya putlaştırmaya (*fetishization*) yönelik herhangi bir eleştiride dolaylı olarak gerekli olduğunu ifade ediyor.[65] Hayalilik/izgesellik tarihlendirilemez (*dated*) –şimdiler zinciri içinde, bir takvime göre– ama kesinlikle tarihseldir. Montag'ın da yazdığı gibi "hayal/izge ölecek kadar hiç canlı olmamış, gaybe dönüşecek kadar da hiç mevcut olmamış" olandır.[66] Diğer bir deyişle hayalilik/izgesellik veya "tam kayb"ın inkârı Derrida'nın hayat boyu tam varlığın (*full presence*) yapıçözümünün mantıksal ötekisidir.

Son zamanlardaki "mevcudiyet" tartışmasında "tarihsel şimdi"nin belirgin bir yapısökümünde veya geçmişin bekasında bir şart olarak "belirleyici anakronizm" konusunda bütünleşiklik (*embeddedness*) eksiktir.[67] Sonuç olarak "mevcudiyet" paradigması geçmişin bu "mevcudiyet"in "varlık kipi" konusunda açık bir iddiada bulunmamıştır –ki bu da materyalist açıklama-

64 Jameson, "Marx's purloined letter": 86.
65 Derrida, "Marx & sons", *Ghostly demarcations*, ed. Sprinker: 245.
66 Montag, "Spirits armed and unarmed": 74.
67 Belirleyici anakronizm (*constitutive anachronism*) terimi Ernesto Laclau'dan alınmıştır. "The time is out of Joint", *Diacritics*, 25/2, 1995: 88.

lar ve içten idealizmden (*outright idealism*) şüphe duymasıyla sonuçlanır– ve bunu sağlam bir tarihi (tarihselci olmamakla birlikte) görüngü olarak açıkça önermez. Ewa Domanska'nın katkıları hariç bu tartışma mevcut/kayıp ihtilafını sorgulamaz. Bazen geçmiş zamanın "mevcudiyeti" tam mevcudiyet yani gaybın zıt anlamlısı olarak değerlendirilir ve bu suretle kazâ zamanının efsanevi tersine çevrilebilirliği gerilemesi tehlikesi içine girer. Bu şekilde ancak belirsiz bir metafiziksel veya gizemli bir söylem elde edilebilir. Çünkü tam olarak "şu anda mevcut olan" geçmiş, bir geçmiş zaman olarak düşünülemez. Bu "şimdiki zamancılar"ın gizemciliği Hollandalı tarihçi Ed Jonker tarafından daha önce (kısmen haksız ama yine de endişe verici şekilde) eleştirilmiştir. Jonker'e göre bu görüş akılcılık-karşıtı bilimsellik-karşıtı temayüllere sahip Hegelcivari kafa karıştırıcı bir görüştür.[68] Adil olmak gerekirse Runia'nın anma merasimi, abide, ölülere isim verme –geçmişin tam-mevcudiyetine duyulan özlemden kaynaklanan– görüngülerini tahlil etmek için çok itinalı mevcudiyet paradigması kullanımı ile yine kendisinin, geçmişin bekasının daha da sorunlu tahlilini birbirinden ayırt etmemiz gerekir.[69] İkinci tahlil klasik nesne/özne ilişkisini tersine çevirme girişimiyle yakından bağlantılıdır ki tarihçiler tarafından önceden canlandırılmamış (prefigured) veya inşa edilmemiş bir geçmiş anlayışının oluşmasına sebep olur ve bu anlayış tarihçileri de etkisi altına alır.[70] Bir mevcudiyet vaka incelemesi olarak gördüğü Hollandalı mercilerin Srebrenitsa raporu üzerine yaptığı çalışmasında Runia'nın geçmişin NIOD (Hollanda Savaş Belgeleri Enstitüsü) tarihçilerini nasıl ezdiği tanımı oldukça idealist ve felsefi geleneğin de dışındadır. Kendisinin ve Ankermit'in "geçmişin aynen bir yinelenmesi vardır ve "gerçek" *iki kez* olur şeklindeki varsayımlarını anlamak çok zordur.[71] Runia'nın mevcut geçmişe (*present past*) bağdaştırdığı gizemci etkeni şu garip iddiada açıkça görebiliriz: "Geçmiş işkencelerin Ebu Garip Hapishanesi'ndeki mevcudiyeti Amerikan askerlerinin bu işkenceleri tekrar

68 Ed Jonker, "Presence: de stijlfiguur van het déjà vu", *Tijdschrift voor geschiedenis*, 119/2, 2006: 249-254.

69 Runia'nın mağdur adlarının mecaz-ı mürselci (*metonymical*) isimlendirilmesi âdeti üzerine daha geniş bilgi için bkz. Eelco Runia, "Namen Noemen", *Tijdschrift voor geschiedenis*, 119/2, 2006: 242-248.

70 Özne yerine nesnenin önceliğini öneren "mevcudiyet" paradigmasının Descartes-karşıtı ve bilgikuramı-karşıtı ters çevriminin tahlili için bkz. L. ter Schure, "De tegenwoordigheid van het verleden in het heden", *Tijdschrift voor geschiedenis*, 119:2, 2006: 230-241.

71 Eelco Runia, "'Forget about it': parallel processing in the Srebrenica report", *History and Theory*, 43, 2004: 295-320; Frank Ankersmit, "'Presence' and myth", *History and Theory*, 45, 2006: 332.

etmelerine sebep oldu."[72] Nitekim Runia kendisinin "şimdiki zamanda mevcut (varolan) geçmişin temsili olmayan hali" olarak mevcudiyet tahlilinin, geçmiş ve şimdi kavramlarının sorgulamak amacıyla esasında kendi içinde tersine çevrilmesi gerektiğini göremiyor.[73]

Domanska bu ihtilafçı sınıflandırmaya direnen "şeyler"e (örneğin cansız bedene) atıfta bulunarak mevcut/kayıp ihtilafının yapıçözümünde epeyce yol katediyor. İnsan olmayan etkenlerin varlığını da tanımak zorunda olduğumuz ve bu varlıktan sadece onların mevcut olduğunun anlaşılmaması gerektiğini iddia ettği Heideggerci tahlili çok ustaca.[74] Yine de mevcut/kayıp ihtilafına direnen bir "mevcudiyet" ihtimalini "çivisi çıkmış", altüst olmuş bir zamansal mevcutla olan girift ilişkisine geri götürmüyor. Sonuçta öyküleme ve temsil üzerine her yerde yapılan tartışmalara bir bir seçenek olarak sunulması gereken "Heideggerci veya tasarımcı (*contemplative*) arkeoloji" projesi beşeri bilimlerde kol gezen metafiziksel silüetlerin musallat olduğu harici (aşkın) bir gücü (varlığı) bulmak için yapılmış diğer bir çaresiz teşebbüs olarak nitelendirilebilir.[75]

Burada savunduğum (biraz da Althusserci Derrida ve Derridacı Althusser okumalarımdan) geçmişin boyutlarının hayali/izgesel bekası Runia'nın tarif ettiği niteliklerin tam zıttı olan niteliklere sahip olabilirdi. Hayalilik/izgesellik çok önceleri "harika bir şekilde, ansızın" yok olmuş şeylerin (eşyanın) yine ani "devrimci", "olağanüstü" ve "gizemli" varlığından ibaret olmazdı. Onun yerine sırf bazı olguların aniden yok olması veya kaybolması imkânsız olduğu için cereyan eden "temsilî olmayan (*non-agentic*)" gayri-zamandaşlık olurdu. Hayali/izgesel mantık, modernitenin sıfırdan yeni bir şimdi veya yeni bir zaman inşa etmek için geçmiş zamandan köklü ve kesin bir kırılmayı başarabileceği (ve sürekli yenileyebileceği) iddiasının delillerini sorgular (Bkz. Koselleck'in *neue Zeit* eseri). Geçmiş zamandan böyle kesin bir kırılmayı ve yeni bir başlangıcı üretmek için yapılan her teşebbüs (bir millete yeni bir kimlik kazandırmak için yeni bir anayasa yazmak gibi) donmaya direnen, içinde gecikmeleri, bekaları ve yarım kalmış projeleri barındıran tarihsel sürecin gerçekliği tarafından hüsrana uğratılacaktır. Hayalilik/izgesellik her şeyiyle yas tutmak ve (istensin veya istenmesin) sahip olunan mi-

72 Eelco Runia, "Spots of time", *History and Theory*, 45, 2006: 308.
73 Eelco Runia, "Presence", *History and Theory*, 45, 2006: 5.
74 Ewa Domanska, "The material presence of the past", *History and Theory*, 45, 2006: 348.
75 Ewa Domanska, "Toward the archaeontology of the dead body", *Rethinking History*, 9/4, 2005: 396.

rastır. Geçiş dönemindeki toplumların şiddetli çatışmalardan sonra hayatlarına devam etmeye çalıştıkları, geçmişle olan sorunlu ve karmaşık ilişkilere farklı bir ışık tutabilir. Fakat hayali/izgesel beka kesinlikle istisnai değildir. Derrida'nın da dediği gibi "eşzamanlılığın şansı yok ve hiçbir 'zaman' kendiyle zamandaş değildir." Ve ne devrim ne de toplumsal dönüşüm bu gerçeği yok edebilir.[76]

Bu kadar sözden sonra Nietzsche'ye, Benjamin'e ve 'geçiş dönemi adaleti' ikilemine geri dönelim. Mademki metafiziksel zamanı eleştirdik ve hayalilik/izgeselliği öğrendik bakalım neleri söyleyip neleri söyleyemiyoruz. Maalesef, geçmişin hayali/izgesel bekasını ve yaşayan şimdinin gayri-zamandaşlığını sadece tanımak ahlakın zamansal istikameti ikilemini çözemiyor. Ernesto Laclau isabetli bir gözlemde bulunuyor: Onlara karşı sorumlu olmak için, hayaletler/izgeler ve zamanın bozuk ayarlılığı/düzenliliği hakkında varoluşsalsonrası bir iddiadan bağlayıcı bir ahlaki buyruğa mantıksal geçiş meşru bir şekilde yapılamaz.[77] Hayali-izgesel mantık siyasi bir geçiş döneminden sonra geçmiş ile nasıl hesaplaşacağına ve/veya şiddetli çatışmanın önceden ve bağlam-dışı bir çözüme kavuşamayacak toplumsal-siyasi bir mesele olarak kalacağına karar veremez. Ancak hayaliliğin/izgeselliğin tanınması hatalı önermelere dayalı bir bahis olarak 'geçiş dönemi adaleti ikilemi'nin maskesini düşürebilir. Bir yandan tarihsel adaletsizlik meşgalesi ile öte yandan yalnızca şimdiki zaman ve gelecek zamana yöneltilmiş değerler arasındaki eşit olmayan ilişkiyi belirleyen, geçmişin farzedilmiş varoluşsal düşüklüğünü bertaraf eder. Bu, yaşayan bir şimdi ile ölü ve kayıp bir geçmiş arasında göstermelik bir seçenek sunan Nietzsche'nin nesnel iddiasına karşı koymamıza imkân sağlar. Aynı zamanda hayali/izgesel mantık ve bu mantığın yaşayan şimdiye dair yapıçözümü Benjamin'in "hatırlamalı (*anamnestic*) dayanışması"nı –çoğu noktada ilişkide olan Yahudi gizemciliğinin haricinde– tekrardan değerlendirmemizi sağlar. Laclau'nun belirttiği gibi böyle yapısökümcü bir hareketin ahlaki ehemmiyeti, "yapısal saptanamazlığın" sahasını genişleterek, sorumluluğun yani kararın sahasını da genişletmiş olur.[78] Öyleyse tarihçiler tarih adına daha sağlam bir ahlaki yetki (*mandate*) inşa edebilirler. Durağan, müstakil bir mevcut ve mutlak mevcudiyetin her şeye gücü yeter zannına itirazda bulunarak geçmişin ha-

76 Derrida, *Specters of Marx*: 111.
77 Laclau, "The time is out of joint": 93.
78 *Age*.: 94.

yali/izgesel bekası üzerine yapılan tartışmalara elle tutulur bir şekilde katkıda bulunabilirler. Yaşayan şimdiye yapıçözüm uygulamak, tarihçiler için özen isteyen ve gayet içgözlemsel (*introspective*) bir süreç olacaktır ama tabii bunun sebebi mesleklerinin mevcudun metafiziğiyle derinden içli dışlı olmasıdır. Tarihçilerin tarihyazıcılığı ile ilgili farklı bir uygulama geliştirmek için ilk adımda münferitlerin toplamı olarak doymak bilmeyen (*devouring*) ve noktacı (*pointilist*) metafiziksel zaman fikrini bırakmaları gerekir. Daha sonra bayağı zamandizinden kurtulabilmek için örneğin "hadise" ve "anakronizm" gibi kavramları tekrar düşünmeliler. Aynı anda zamanı hem inşa etmek hem de zamanın maskesini düşürmek vazifesi (tarihi metafizik-karşıtı "mutlak önkabuller bilimi" olarak gören) Collingwood veya (metafiziğin varolan gidişatı muhafazakâr bir şekilde ebedileştirmesinden ötürü tarihin metafiziğe muhalif olmasını savunan) Horkheimer'ın görüşleriyle aynı doğrultuda olmalıdır.[79]

Sonuç olarak Henry Rousso tarihin özgürleştirici *özelliğini,* halkların veya toplumların kaderlerinin kaçış ihtimallerinin bulunmadığı bir tarih tarafından tayin edildiği fikrinin reddine yerleştirirken önemli bir noktaya temas eder. Derrida geçmişi terk etmenin tehlikesi ve kendini yalıtan korkunç zaman görüntüsüne vurgu yaparken haklıdır. Tarihin sonunu ilan eder ve bunun sonucunda da tarihsel adalet mücadelesinin sonsuza kadar iptal veya tehir edileceğini dile getirir.[80] Bu nedenle tarihçiler "ebedi geçmişlerin"[81] zorbalığını da tanımak zorunda oldukları kadar (Fukuyama ve birçoğunun "tarihin sonu fikri" olan)[82] muzaffer "sonsuz şimdileri" tam ifade etmek için de hep devirdaim halindeki eğilimi ifşa etmeleri gerekir. Tarihçiler tarihin zamanını ve kazânın zamanını ancak böyle bir yolla biraraya getirmeye başlayabilirler.

İngilizceden çeviren: Baki Enis Balakbabalar

79 R. G. Collingwood, *An essay on metaphysics*, Oxford 1998; Max Horkheimer, "On Bergson's metaphysics of time", *Radical Philosophy*, 131, 2005: 12.
80 Rousso, *The haunting past*: 28.
81 Terim şuraya aittir: Eric Conan & Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris 1994.
82 Bkz. Lutz Niethammer, *Posthistoire: has history come to an end?*, Londra 1992.

Yakın Tarihin Zamanı*

MARTIN SABROW

Berlin Humboldt Üniversitesi'ne geçişim vesilesiyle yakın tarihte zamanın anlamı üzerine konuşmak istiyorum. Ancak daha başlar başlamaz "yakın tarih" kavramında tökezliyorum. Zira "yakın tarih" ifadesi aslında duruma uygun düşmeyen kötü bir sözcük ve boş bir kalıptan ibaret. Çünkü her tarih zaten belli bir zamanın tarihidir ve Almancadaki etkili kullanımı dil ekonomisinin egemenliğiyle açıklanabilecek "yakın tarih" kavramı aslında "çağdaş tarih" gibi doğru bir nitelendirmenin bozucu kısaltmasından ibarettir.

Yine de bu kavramsal zafiyet bir güce de işaret edebilir. "Yakın tarih" sözcüğü tam da anlambilimsel (*semantisch*) açıdan iyice soyut olduğu için çağdaşlıkla bağlantısının ötesinde, İngilizcedeki *contemporary history* veya Fransızcadaki *histoire contemporaine* karşılıklarının ifade ettiği gibi içinde daha fazla anlam barındırabilmektedir. Almancada yakın tarih kavramını kuşatan zamansallığın birbirinden farklı kavramın taşıyıcılığını yapan üç boyutunu konu edinmek istiyorum. Tarih-kuramsal açıdan yola çıkarak önce yakın tarihin zamansal yayılma alanına değineceğim. Bir sonraki adımda 20. yüzyılda siyasi egemenlik etmeni olarak zamanın olay-tarihsel anlamını irdeleyeceğim. Üçüncü aşamada alımlama-tarihsel bakış açısından şimdiki zamanın siyasi kültüründe yakın tarihin konumunu ele alacağım.

* Bu makale "Die Zeit der Zeitgeschichte" başlığı ile Berlin Humboldt Üniversitesi'nde sunulmuş olan bildirinin Wallstein yayınevi için 30 Haziran 2010'da gözden geçirilmiş halinin Almancadan çevirisidir.

I. Yakın Tarihin Yayılma Zamanı

Yakın tarihi bir başlangıç ve bitiş noktasıyla belirlemek amacıyla ortaya atılan fikirler bugün bize makul gelmektedir. Ancak gerek Eskiçağ gerekse Ortaçağ yıllık yazımında tarihyazımı zaten kendiliğinden şimdiki zamana uzanıyordu ve zamansal bir sınırlama sorunu ortaya çıkmıyordu. Tarihselciliğin bir uzmanlık alanı olmaktan çıkartarak sürgüne gönderdiği yakın tarihin ancak 1945'ten sonra yeniden temellendirilmesi onun zamansal sınırları sorununu ortaya attı ve bu sorun Hans Rothfels'in ünlü tanımıyla birlikte hem inandırıcı hem de bundan böyle geçerliliğini muhafaza edecek bir belirlenmişlik kazandı: Yakın tarih "ona tanıklık edenlerin dönemi ve bu dönemin bilimsel açıdan ele alınması"dır.[1]

Ne var ki Rothfels aradan geçen zaman içinde klasik hale gelen bu nesne belirlemesini tedvin ettiğinde "Üçüncü Reich"ın üzerinden henüz on yıl bile geçmemişti ve 1917 tarihiyle konumlanan çağ başlangıcı ancak otuz beş yıl öncesine gidiyordu. Yakın tarih bugün de bir önceki örneğe benzer biçimde yetmişli yılların ortalarında devreye girmeliydi. Ama bunu yapmadı. Her ne kadar son yıllarda yapılan güncel araştırmalar coşkun bir atılımla bu yıllarda ortaya çıkan ve "ilerlemenin istikrarlı çerçevesinin" toplumsal yaşamın başka düzen modelleri tarafından çözüldüğü "yapı kırılmasına" yüzünü dönmüş olsa da[2] Rothfels'in akışkan yakın tarih tanımının tarihsel pratiğe uygun düşmediğini bugün artık kabul etmek zorundayız. Gerçi yakın tarih yetmişli ve seksenli yıllardan bu yana uygulamada önce 1918/19 devriminden sonra da Weimar Cumhuriyeti'nden kopmaya başlamıştır. Ayrıca Nasyonal Sosyalist dönemle uğraşısında, odağını açıkça iktidarın ele geçirilmesi döneminden alarak İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanan soykırıma kaydırmıştır. Ne var ki mecrası gereği uygarlık kırılmasıyla sonlanan Nasyonal Sosyalist iktidar yakın tarihin o zamanki kuşağının yeni bir formülasyonu tarafından uzaklaştırılıp bastırılamayacak şekilde bir hükümranlık ortaya koyar. Çağdaşlığın bitmesi de Alman yakın tarihinin dönemsel 1945 sınırının üstünden aşmasına izin vermemiştir. Üstelik bu, Avrupa'nın ikinci büyük diktatörlüğünün 1989/90'daki çöküşünden önce ama asıl sonrasında pek çok defa

1 Hans Rothfels, "Zeitgeschichte als Aufgabe", *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte,* 1, 1953: 1-8 burada 4.

2 Bkz. Anselm Doering-Manteuffel & Lutz Raphael, *Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970*, Göttingen 2008: 10 vd.; Frank Bösch, "Umbrüche in die Gegenwart. Globale Ereignisse und Krisenreaktionen um 1979", *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 9/1, 2012: 8-32.

tahmin edilmiş olduğu ve en azından Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde geçerli olan öz tahayyüle uygun düştüğü halde.[3]

Yakın tarihin yeniden ayarı[4] için girişilen çok sayıda hamleye rağmen o zamandan bu yana fazlasıyla Alman olan bu terimi her defasında daha havaleli ve daha modası geçmiş gibi gösteren tanımdan yoksun bir halin içindeyiz. Kavram olarak yakın tarihin, cazibesini yitirmeye başladığı zaman tam da 1989'dan sonra üniversite dışı yan uğraş ve siyasi olarak desteklenen halk terbiyesi (*Volkspädagogik*) tarafından dalın en güçlü lokomotifi haline getirilmesine ve kamusal alandaki etkisinin başgöstermesine denk geldi. Birkaç yıl önce kurulan Jena Center'in tesadüfen seçmemiş olduğu bir ad olan "20. Yüzyıl Tarihi"nden farklı olarak yakın tarih sözcüğü, giderek çağdışı hale gelen ve günden güne aşırı genişleme tehlikesi içeren bir birimi sarmalamaktadır.

Bu idrak, yakın tarihi eski dönem olmak üzere 1917'den 1945'e, yakın dönem olmak üzere 1945'ten 1989'a ve en yakın dönem olmak üzere 1990'dan bugüne uzanan alt bölümlere ayırma önerisini beraberinde getirdi. Ne var ki yakın tarihin görece tanımını mutlak hale getiren ve Eskiçağ, Ortaçağ, Yeniçağ olarak adlandırılan klasik ayrımı anımsatan bu düzenleme şimdiye kadar devreye girip geçerlilik kazanamadı. 20. yüzyılın felaket tarihiyle ve onun aşılmasıyla ilgili hesaplaşmada bağımsız kısmi alanlara bölünemeyecek denli güçlü bir bilinçle karşı karşıyayız. Tek bir yakın tarih tasavvurunu üst üste binen üç zaman katmanı içinde eritmek yönündeki bir diğer fikir de gelip geçiyor. Bu anlamda sözgelimi Anselm Doering-Manteuffel Zygmunt Bauman'a eklemlenerek 1890'dan 1950'ye kadar süren liberal, ilerlemeci modernitenin içine düştüğü buhrandan otuzlu ve yetmişli yıllar arasında "sağlam modernite"nin yapı temelli bir düzen çıkardığını görmekte ve sağlam modernitenin seksenli yıllarda ağ temelli bir düzende "uçucu modernite"ye geçerek bugüne kadar geldiğini söylemektedir.[5] Fakat bu tür bir dönem bö-

3 Ernst Schulin daha 1917'de "ilerleyen zamanın eğilimine bağlı olarak yakın bir zamanda 1917 başlangıç takozunun gevşetileceğine karar verileceği ve bunun en nihayet 1945'e kaydırılacağı" tahmininde bulunmaktadır. Ernst Schulin, "Zeitgeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert", *Festschrift für Hermann Heimpel*, c. 1, Göttingen 1971: 102-139 burada 104.

4 Örnek olarak Hans-Günter Hockerts, "Zugänge zur Zeitgeschichte: Primarerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft", *Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt*, ed. Konrad H. Jarausch & Martin Sabrow, Frankfurt a. M./New York 2002: 39-73; Hans-Peter Schwarz, "Die neueste Zeitgeschichte", *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 51, 2003: 5-28; Andreas Wirsching, *Abschied vom Provisorium. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland 1982-1990*, Münih 2006: 12 vd.

5 Anselm Doering-Manteuffel, "Konturen von »Ordnung« in den Zeitschichten des 20. Jahrhunderts", Thomas Etzemüller, *Die Ordnung der Moderne. Social Engineering im 20. Jahr-*

lümlemesi yakın tarih kavramını büsbütün gereksiz hale getirmektedir ve bu tasarruf kayıpsız olmamaktadır. Başka bir deyişle, ki benim argümanım budur, bu durum bir yüzyıl boyunca doğrudan şimdiki zamana dönük tarih biliminin yapısal değersizliği için kaygılanmış olan ve ona reddedilemez kuramsal-yöntemsel bir özel konum bahşetmiş olan iki belirleyici uğrağı gözden kaçırmaktadır. Kendine özgü hususiyetlerden biri döneme tanıklık edenlerin yakın tarih için kurucu itirazının ve yorumlayan tarihçiyi eyleyen başrol oyuncusuyla kamuya açık tartışmada veya kendi kişiliğinde buluşturan ulvi akademik yargı egemenliğinin öz deneyimiyle gerekçelendirilen meydan okuyuşunun sonucudur. Tam da dönem tanıklığı ve onun medyatik pazarlanması çağında sahiciliğin sıklıkla tarihe din karıştıran otoritesi, uzmanlık açısından kendini kabul ettirmenin her yerde hazır ve nazır bekleyen müzmin sorunu haline geldi. Bir yandan belgelerin açılmasını bekleme süresiyle mücadele etmek gerekirken öte yandan sözde veya gerçekten orada olanların duygudaşlık arzları, çemberi gittikçe daha fazla daraltıyor.

Hans Rothfels için iki süre aynı zaman aralığını kuşatıyordu. 1914-1945 aralığında otuz yıl geçmişe uzanan yakın tarih, otuz yıl geleceğe uzanan uygulamaya, belgelerin açılması uygulamasına tekabül ediyordu. Ancak o zamandan bu yana güç ilişkilerinde büyük ölçüde kaymalar oldu ve sadece özel bir durum olarak Komünizm sonrası toplumlarda –her ne kadar ülkeden ülkeye büyük farklar gösterse de- arşivler devletin çöküşünün hemen ardından açıldı. Buna karşılık geri kalan bölgelerde döneme tanıklık edenlerin itirazı, belgelerin açılması karşısında hatırı sayılır zamansal bir avantaj elde etti. 20. yüzyılın doksanlı yıllarında Maurice Halbwachs'a geri dönülerek kaldığı yerden geliştirilen toplumsal bellek kuramı, aile ve ortam hatıratı olarak iletişimsel bellek yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılagelen ve sonraki kuşakların bünyesine giren deneyimlerin bireyin yaşam süresinin ötesine geçen etki süresine vurgu yaptı. Böylece döneme tanıklık eden çağdaşların devri aynı zamanda, anıtsal etki (*memorial turn*) bağlantısıyla birkaç kuşağı içine alarak sonradan da yaşamaya devam eden bellek haline geldi. Spielberg-Arşivi gibi tanık arşivleri sayesinde yakın tarih, "vekil tanıklık" anlamında "geçmişin sorumluluğuna" katılarak ardıl muhabirlerin de donanım sahibi olma-

hundert, Bielefeld 2009: 41-64; Manuel Castells, *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*, Opladen 2001; Zygmunt Bauman, "Schneller leben: Lernen und Vergessen in der Flüchtigen Moderne", Zygmunt Bauman, *Leben in der Flüchtigen Moderne*, Frankfurt a. M., 2001: 145-208.

sına izin veren bir yöntemle kendini çağdaşlarından kopmuş görür ve aynı zamanda ikincil tanıklığın düşünce figürüyle çalışabilir. Böylece tanıkların yaşam süresiyle sınırlı olan bir dönem duygudaşların zaman açısından ucu açık dönemi haline gelir.[6]

İletişimsel belleğin çağdaşlığın hükümranlığını zamansal açıdan genişletmeyi nasıl başardığını, siyasetçi Peter Gauweiler 1997 tarihinde Münih'te Wehrmacht sergisi vasıtasıyla "milyonlarca ailenin yüzüne tokat gibi çarpan kasıtlı aşağılama"yı ve "toplu kepazeliği" babasının savaş deneyimine istinaden teşhir ederek gösterdi.[7] Aynı hatırat gücünün büyüsüyle Hamburg Belediye Başkanı Henning Voscherau 2003 yılında "alarm, bomba, infilak ve en nihayet tehlike geçti işaretinin seslerini, suskun ve gergin bekleyiş anlarına dair duyguları ve hava saldırısından korunma sığınaklarında duyulan korkuyu" 1943'te Hamburg'da yaşadığı alev fırtınasıyla ilgili "ilk anıları" olarak yeminle doğruladı, fakat doğum tarihinin de gösterdiği üzere iki yaşında bir tanık olarak.[8] Federal Almanya'da Nasyonal Sosyalist diktatörlüğe ithaf edilen anma yerleriyle ilgili varsayım da hatalı çıkmaktan öteye gidemedi. Nasyonal Sosyalist zulmün sona ermesinden ve kurban verilen bir kuşağın tükenmesinden altmış beş yıl sonra mesleki yaklaşımların ağır bastığı bir tarihselleştirme yoluna gidileceği sanılıyordu. Tam tersi oldu. Hayatta kalanlarla sonradan gelenler arasındaki bayrak değişimi, deyim yerindeyse "ikinci kurban kuşağı"nın otorite iddiasını güçlendirmekten başka bir işe yaramadı. Sözgelimi Ravensbrück'deki uyarı ve anma yerlerinde Uluslararası Ravensbrück Komitesi kuşaklar ötesi anma siyaseti için şu sözlere başvurdu: "Eski kampta tek tek ülkelere ait hücreler anma yerleri olarak düzenlendi... Camiamız üyelerinin kararı dışında biz her türlü yeni düzenlemeye karşıyız... Kimse bizim kurallarımızdan başka kurallar koyamaz... Taleplerimizin kayıtsız şartsız yazılı onayını ve bizim ölümümüzden sonra da temsilcilerimizin aynı haklara sahip olmasını istiyoruz."[9]

6 Ulrich Baer, "Einleitung", "*Niemand zeugt für den Zeugen*". *Erinnerungskultur nach der Shoah*, ed. Ulrich Baer, Frankfurt a. M. 2008: 7-13 burada 12 vd.

7 *Bilanz einer Ausstellung. Dokumentation der Kontroverse um die Ausstellung "Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944"*, haz. Landeshauptstadt München, Kulturreferent, München, Galerie im Rathaus 25 Şubat-6 Nisan 1997, Münih 1998: 168.

8 Aktaran Malte Thiessen, *Eingebrannt ins Gedächtnis. Hamburgs Gedenken an Luftkrieg und Kriegsende 1943 bis 2005*, Münih/Hamburg 2007: 403.

9 "Dans le Bunker de Ravensbruck, des cellules ont ete transformees en lieu de memoire par chaque nation. [...] Nous nous opposons a toutes transformations autres que celles decidees par les membres de nos amicales [...] . Personne ne doit imposer d'autres regles que les notres. [...] Nous voudrions absolument qu'une assurance soit donnee a ces demandes, et

Deneyim ve anıyla desteklenen karşı anlatının yorum gücü yakın tarihi özünde tarihin bütün diğer zamanlarından ayırmakta ve ona zamansal dolaşım sağlayan, tarihsel kırılmaların ötesinde yakın tarihin birliğini tanımlayan özel bir yer vermektedir. Onun yayıldığı zaman aralığı artık çoktandır son tanığın ölümüne bağlı değildir. Sözgelimi Birinci Dünya Savaşı da son Fransız gazisi 2008 yılında öldüğü için yakın tarihten ayıklanmış anlamına gelmez. Yakın tarihin süresi, yönünü daha ziyade ya anmanın yoğunluğunda ya da anı ve bilgi örgüsü içindeki kamusal hesaplaşmalarda bulur. Bu arada gerek bir zamanlar çok tartışmalı olan özelliğiyle 1918/19 devrimini gerekse Weimar'dan başlayarak Hitler'in iktidara gelmesinde sorumluluk taşıyan zaman aralığında kalan ve siyaset açısından parçalı olan ara cumhuriyeti içeren savaşarası dönem, yakın tarihin içinden sessizce çekip gitmiş bulunuyor. Buna karşılık totaliter egemenlik, Yahudilere yapılan zulüm ve soykırım yerli yerinde duruyor. Bunun bu kadar süratli değişmeyeceğine ve yakın tarihin zamansal tutarlılığını kaybettiğine dair belli başlı veriler var. Belki de şöyle olacak: 20. yüzyıl tarihinin belli safhaları ve veçheleri diğerlerine göre –ki onlar ilerleyen tarihselleştirme denizinde kalıcılığını kabul ettirecek yakın tarih adaları olacaklar– daha hızlı bir biçimde yakın tarihten çıkarılıp atılacak ve 1939 Dünya Savaşı başlangıcı veya 1962 Küba Buhranı tarih sahnesinden çıkıp gittiğinde bile Yahudilere yönelik 1938 zorbalığı veya 1961 duvar yapımı muhtemelen iletişimsel belleğin ve onun anı karakteristiği taşıyan pratiğinin bir parçası olarak kalacak.

Yakın tarihin ikinci ayırıcı özelliği örgütleyici bakış açısına dair soruyla geçmişe bağlanmaktadır. Bu, Johann Chladenius tarafından 'nokta-i nazar'[10] olarak adlandırılan ve daha önce yaşanmış hayata geri dönüşümlü olarak yargı koyan, olay akışının kıvrımlarına ve kesintilerine kayıt düşen, böylece geri kalan babların kendi içindeki kapalılığıyla vurgulandığı durumdur. Sonradan gelen anlatı ve yorum açılarının örgütleyici çekim gücü üzerine

qu'apres notre disparition, nos representantes aient les memes droits que nous." Ravensbrück Uluslararası Heyet Başkanı Dr. Annette Chalut'nün Brandenburg Gedenkstätten Vakfı danışma ve uzmanlık heyet üyelerine seslenişi, 28. 4. 2010.

10 "Bizi biz yapan veya bir şeyi öyle değil de böyle tasavvur etmemize neden olan ruh, beden ve tüm kişilik hallerimizi nokta-i nazar olarak adlandırmak istiyoruz. Nasıl ki gözümüzün bulunduğu yer, özellikle de konuya uzaklık bir şeyden öyle değil de böyle bir resim çıkarmamızın nedeniyse, bütün tasavvurlarımızda da bir şeyi neden öyle değil de böyle seçiyor oluşumuzun bir nedeni vardır: İşte bu aynı şey hakkındaki nokta-i nazardır." Johann Martin Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünfftiger Reden und Schrifften*, Leipzig 1742: 71.

uzmanca bir bakışla düşünülebilir. Ama bunlar her gün kelimenin tam anlamıyla yaşadığımız gibi önemsizleştirilemezler. Horst Köhler'in 2010 yılında sürpriz bir biçimde görevden ayrılması Federal Devlet Başkanı'nın imgesini bir anda yeniden örgütledi ve Köhler'in geleneksel olmayan, sevimli yurttaş bağlılığı birdenbire siyaset sınıfının ayrıksı bir üyesinin uzun süre katlanmak zorunda kaldığı ve dümeni dosdoğru başkanlık sancağından kaçış felaketine çevirmiş olan bir siyaset uzaklığı olarak okundu. Yunanistan'da başgösteren iktisadi buhran bağlamında devlet harcamalarının kısılması ve AB ülkelerinin bütçe konsolidasyonu yönünde gösterdikleri gayretler Weimar Cumhuriyeti'nin sonunda Brüning Hükümeti'nin deflasyon siyasetini beklenmedik bir biçimde daha az bulanık bir ışıkta belirgin hale getirdi. Son yılların küresel mali buhranı toplumsal kabul gören yönetici devlet[11] olarak Federal Almanya'nın başarı öyküsünü yeniledi ve daha birkaç yıl öncesinde kırmızı-yeşil Federal hükümetin yönetiminde sosyal sigorta sistemlerinin değiştirilmesine, bireysel öz sorumluluk ve sivil toplumun serpilip gelişme talebi karşısında devlet tarafından atılan zorunlu geri adımın düşünce figürüyle hükmetmesi ölçüsünde geri plana geçti. Ernst-Wolfgang Böckenförde'nin anayasanın temellerine ilişkin dile getirdiği özlü ifadeyle söyleyecek olursak yakın tarih kendisinin de hükmedemediği kırılmalarla birlikte varolur.[12]

Bu mülahazadan evvel, yakın tarihi tarihsel nokta-i nazarın son esaslı değişiminden önce gelen ve bu nedenle toplumsal ortak yaşamın farklı siyasi, iktisadi ve kültürel kurallarının geçerlilik kazanmasıyla birlikte kendisinden sonra gelen zamandan ayrılan bir dönem ya da dönemler olarak kavrama düşüncesi hazırda beklemektedir. On yıllarca bu süre 1914 veya 1917'den 1945'e kadar uzandı. İktisadi canlılığın sonu yetmişli yıllarda iktisadi, toplumsal ve kültürel açıdan esaslı bir yapı kırılmasını peşi sıra sürükledi. Bu kırılmanın Avrupa Komünizminin seksenli yılların sonundaki çöküşüyle ilintisi hâlâ incelenmeyi bekliyor. Bu iki gelişme arasındaki örtüşme ilerlemeci moderni-

11 "Arka plandaki ani konjonktür düşüşüyle birlikte buhranlar uzmanı iktisatçı John Maynard Keynes'in uzun süre kötü ve zararlı olarak değerlendirilen öğretileri yeniden revaç buldu. Devlet yeniden iktisadi gelişmenin kurtarıcısı olarak geçerli bir konuma geldi." Werner Mussler, "Schwäbische Hausfrauen für Europa" "Daha birkaç yıl önce Avrupa devletlerinde 'sıfır açık' hiç de uzak görünmüyordu. Sonra buhranlar geldi ve borçlar. Şimdi herkes tasarruf yapmak zorunda." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7. 6. 2010: 3.

12 "Özgürlükçü seküliyer devlet kendisinin de güvence altına alamayacağı önkoşullarla ayakta durmaktadır." Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a. M. 1976: 60.

tenin sona ermesinde etkili olurken ilerlemeci modernite de gerek bugünkü dünya anlayışımızdan gerekse yaşantımızdan en az 1945 öncesi ve sonrası kadar kökten bir biçimde ayrılmaktan geri kalmıyor. Kırılma işaretleri, tıpkı 1973 petrol buhranından sonraki arabasız pazar gününü boş karşılayan otoyollar veya 1989'da duvarın yıkılışını gösteren o zamanki güncel ilişkilerin farklılığına dikkat çeken ve ondan önceki zamana kapalı, dönemsel bir nitelik kazandıran resimler gibi devamedegelen özgeçmişleriyle, ulusal siyaset çerçevesiyle, toplumsal geleceğin kesinliğiyle, benzer iletişim araçları ve Soğuk Savaş'ın damgasını vurduğu değerleriyle yetmişli yıllara kadar uzanan savaş sonrası dönemin yorumlayıcı anlatısı için hazır bekliyorlar.

İletişimsel bellek çağında varlığını sürdüren tarihsel anlatı eyleminin kendi içine kapalılığını güvence altına alan kaçış noktaları bir yandan yakın tarihin kuruculuğunu yaparken öte yandan da onu sınırlayarak yakın geçmişin şimdiki zaman yönünde akan, ucu açık zamanından ayırmaktadır. *Yakın* tarihten uzaklaştırılıp ayrılması gereken *şimdiki zaman* tarihi, dolayımsız geçmişle ilgili bir zamandır ve içinde barındırdığı çağdaş eylem kurallarıyla daha sonraki yorum ölçütlerinin birbirinden henüz ayrılmamış olması yüzünden tarihselleştirilmeye uygun bir biçimde ele gelmez. Ne var ki yaşantılamakla anlamak arasındaki kırılma –ki bu da bakış açısı değişiminin doğurduğu bir sonuçtur– olmaksızın tarihyazıcılığı parametreleri ve yorum çizgileri sürekli kaymalara uğrayabilen, kararsızlık içinde bocalayıp duran bir yorum zemininde[13] kurgusal bir iş olarak kalır. Bu nedenle sürgit devam eden yapılandırıcı kırılma arayışı, şimdiki zaman tarihinin resmi kayıtlarına girer ki bu da düzenleyen tarihçinin "bakış biçimi"nde işe yarayabilir. Bu durum 1989'dan bu yana geçen sadece yirmi yıl içinde bu kadar çok sayıdaki olayın neden doğrudan doğruya dönem dönümlerinde duyurulduğunu, sonra kırılma özelliğini –münferit vakalarda belki sadece geçici olarak– yeniden nasıl silmek zorunda kaldığını açıklamaktadır. Öncelikle 11 Eylül 2001 ama bunun yanısıra Milenium dönüm noktası, 2002'de avronun dolaşıma girmesi, 2004'te AB'nin Doğu'ya genişleme süreci veya son olarak 2008 ve 2010 iktisadi buhranları.

13 Krş. Doering-Manteuffel'in "uçucu modernite"nin yakın tarihi içine sızdırdığı belirsizlik: "Uluslararası mali piyasanın 2008 yılı boyunca devam eden çöküşü görünüşe bakılırsa 'iktisadi canlılıktan' sonraki dönemde devreye girerek geçerli olan ve 1989-90'dan bu yana baskınlığını koruyan 'kapitalist dijital mali piyasa' safhasını sona erdirdi. İdeolojik bakımdan efsunlu 'uçuculuğun' ...yerine ne dereceye kadar ayakları yere basan, dayanışmacı ve çerçeve oluşturucu bir devlet sorumluluğu biçiminin geçeceği büsbütün açık bir soru olarak karşımızda duruyor." Doering-Manteuffel, *Konturen von "Ordnung"*: 45, dn. 15.

Yakın tarihin zamanı, bu benim ilk bulgumdur, basitçe yakın geçmiş değildir. Yakın tarih, yayılımı içinde geriye doğru sınırlanmaktadır –iletişimsel belleğin menzilinden dolayı tanıklığın genişletilmiş tarzı olarak– ayrıca ileriye doğru da tarihsel bir süreksizlik, gerek şimdiki zamana mesafe koyan gerekse kendiliğinden anlaşılır olan şeyin şimdisinden ayrılan köklü bir siyasi, toplumsal ve kültürel değişim tarafından sınırlanmaktadır. Bu anlayışa göre Almanca konuşulan bölgenin yakın tarihi Nasyonal Sosyalist egemenliğin otuzlu yıllarından Avrupa toplumunun uzun süren köklü değişimine kadar uzanır. Bu değişim Almanya'da siyasi simge olmak bakımından 1973 petrol buhranıyla devreye girer ve sistem tarihi bakımından 1989'da duvarın yıkılışıyla kapanır. Bundan sonraki zaman şimdiki zaman tarihinin safhasını oluşturmaktadır. Bu safha kabul görmüş bir nokta-i nazara sahip olmayan yorum önerileriyle yetinmek, sürekli kırılma arayan yeniden örgütlenmeye tabi olmak ve bu nedenle gerek biçimsiz halet-i ruhiyesi gerekse bilgi oluşumunun zamanla koşullanmışlığı üstüne yöntemsel olarak özel bir biçimde düşünmek durumundadır.

II. Yakın Tarihin Zaman Kültürleri

Yakın tarihin zamanı sadece yöntemsel olarak kendi dalındaki yayılım alanını kapsamakla kalmamakta ama aynı zamanda onun en çetin ve en heyecan verici araştırma alanlarından birine de işaret etmektedir. O alan insan eyleminin yön bulma ölçütü olarak zamandır. Bütün dönemlerde insanlar zaman bilinci geliştirmiş ve zaman anlayışlarından yola çıkarak tarihi yapmışlardır. Reinhart Koselleck'e dayanarak ifade edecek olursak erken Yeniçağ'da deneyim ve beklentinin birbirinden ayrılmasından bu yana çağdaşların zamanla toplumsal ilişkisi ve zamana dair tahayyülleri tarihsel gelişimin belirleyici bir itici gücü haline gelmiştir. Bu arada belli bir çağda geçerli olan zaman tarzının zihinsel gayretlere rağmen bütün ayırıcı özellikleriyle faillerin ardında ve onların gerek eylemsel gerek düşünsel ufuklarının ötesinde geniş ölçüde serpilip gelişmesinden başka hiçbir şey zaman tarzının etki gücünü daha belirleyici hale getirmedi ve getiremiyor.

Her vaktin kendine özgü bir zamanı ve kendine özgü zamanları vardır. 2000'in dünyası 1900'ün dünyasından daha hızlı yaşanmaktadır. Araba onun simgesi ve "hız sevgisinin abidesi" olmuştur.[14] "Hız göstergesi" olan

14 Wolfgang Sachs, *Die Liebe zum Automobil. Ein Rückblick in die Geschichte unserer Wünsche*, Reinbek 1990: 256.

at 20. yüzyılda yerini kaybetmiştir.[15] Daha 19. yüzyılda "süratli hareket" dönüşüme uğramış ve "Tempo, Tempo!" bir slogan haline gelmiştir.[16] Ama bu arada 20. yüzyıl giderek dozunu arttıran zaman kıtlığının ve acele etme baskısının daha fazla etkisi altında kaldı. Zygmunt Bauman ve Thomas Erikson gibi toplumbilimciler bu duruma "şimdinin kültürü" ve "anın zorba yönetimi" tanısını koydular. İddia bu tür bir zorbalığın, zamanı "bir sürü noktalı ana parçaladığı" ve "'burada ve şimdi'yi... tehdit ettiği" yönündeydi. Çünkü şimdiki zamanın içinde yaşamak zorlu bir işti."[17] Zamansal yoğunlaşma modernleşmenin temel deneyimini oluşturmakta ve hepimizin her gün yaşadığı gibi deneyimlenmiş ivmeyle ulaşılmaya çalışılan yavaşlama arasındaki sürekli gerilimi doğurmaktadır ve bu konferansın dinleyicisi olarak siz de en azından bu akşam, günlük yaşamın hayhuyu karşısında verilen sonsuz mücadeleden bir defalığına muzaffer çıkmış ve Rüdiger Safranski'nin "zamanın egemenliğinin yeniden kazanılması" yönündeki çağrısını hayata geçirmiş olmak için sıkışık takviminizden dolayı buradaki "akşam buluşmasını" silmemiş olmanın iyi olup olmadığını soruyorsunuz belki hâlâ kendinize.[18]

Her zamanki gibi toplumsal ivmenin üç boyutu –teknik ivme, daha hızlı olan toplumsal değişim ve yaşam temposunun ivmesi– aynı yönde etki göstermiyor. Ayrıca bunlar, hepimizin internet alanında –ki burada zamandan büyük ölçüde tasarruf ederken masrafımız daha fazla artıyor– varlığını sürdüren elektronik iletişimin olağanüstü zamansal ivmesi sayesinde öğrenmiş olduğu üzere karşılıklı etkileşimle birbiri götürebiliyor. Modernitenin her döneminde kültür kötümserlerinin tempolu yakınmaları yükselmiştir ve ilk trenlerin yolcularının başları Concordelarla yolculuk yapan ardıllarından muhtemelen daha fazla dönmüştür. Ne var ki deneyimlenmiş ivmenin *referans alanı* değişime uğradı. Bir metne on dakikadan fazla odaklanamayanlar sadece gençler değil. Bizim de YouTube eğitiminden geçen gözümüz dünün sinema filmlerinin uzun planlarına yeniden uyum ihtiyacı duyuyor bugün. Hartmut Rosa zaman ve uzamın hızını arttırarak büzüşme halinden bir toplumsal ivme kuramı türetti. Bu kuram sadece ömür boyu sürdürü-

15 Andreas Braun, *Tempo, Tempo! Eine Kunst- und Kulturgeschichte der Geschwindigkeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2001: 14 vd.

16 Andreas Braun, *Tempo, Tempo!*: 17; Peter Borscheid, *Das Tempo-Virus. Eine Kulturgeschichte der Beschleunigung*, Frankfurt a. M./New York 2004: 115 vd.

17 Zygmunt Bauman, *Leben in der flüchtigen Moderne*: 116; Thomas Hylland Eriksen, *Die Tyrannei des Augenblicks*, Freiburg 2002: 15.

18 Aktaran Thomas Neuhold, "Die Zeitsouveranität zurückgewinnen", *Der Standard*, 25. 6. 2010; Wieland Freund, "Entschleunigt die Philosophen", *Die Welt*, 26.6.2010.

len mesleğin işe, eğitimin becerilere, uğraşın *multitasking*'e ve yemek-zamanının *fast food*'a dönüşümünü kavramaya çalışmakla kalmadı,[19] ama aynı zamanda siyasi olanın gözümüzün önünde gerçekleşen ve zamansal yoğunlaşmanın baskısı altında Max Weber'in meslek olarak siyaset anlayışını da partilerin, meclislerin ve hükümetlerin içi boşalmış, özsüz eylem alanından uzaklaşma, başka bir deyişle yaygınlaşmaya yüz tutan bir görevden kaçma gerçekliğine dönüştüren, elle tutulur biçimsel değişimini de anlaşılır kıldı.[20] Günümüzün ivme toplumunda varlığını sürdüren ve şimdiki zaman büzüşmesinin damgasını üstünde taşıyan zaman modelleri Max Weber'in sözünü ettiği anlamda "bir şeye kendini tutkuyla vermenin"[21] ifadesi olarak siyasi ufku büyük ölçüde yok ettiler ve siyasi eylemin stratejik yönelimini partilerüstü bir yönde, artık ufuk veya en azından kavram sahibi bile olmayan, sadece duruma göre konumlanmakla yetinen bir siyasetin büzüşmüş biçimi haline getirip körelttiler. Ayrıca farklı siyasi kampların Bismarck dönemine kadar geri giden stratejik ittifakını, Kanzler ofisinin resmi olarak "ilan ettiği seçeneksizlik"[22] ifadesi doğrultusunda işini dolambaçlı koalisyonlarla yürüten günümüz siyasetinin bağlantısızlığına taşıdılar.

Ancak tersten bakıldığında Weimar Cumhuriyeti'nin siyasi-kültürel anlamda parçalı yapısı da rahatlıkla farklı zaman tarzlarının ahenksizliğiyle ilişkilendirilebilir. Bunların çarpışması 1918 sonrası buhranına katkıda bulunmuş ve zamanla uyum içinde, ilerlemeye inanan veya geçmişi canlandıran bir uyum içinde olma özlemini tutuşturmuştur. Zamandan öncelikle 20. yüzyılın iki büyük diktatörlüğü yararlandı. Hitler 11 Şubat 1933'te Berlin Spor Sarayı'nda Alman halkının karşısında "bana dört yıl verin" diye coşkuyla yalvarıp yakarmış ve 30 Nisan 1937'de Berlin'den büyük otobüslerle yola çıkıp ülkeye dağılan, aynı adlı gezgin bir serginin açılışını yapmıştır. Stalin 1931'de sanayi kadrosunun bir konferansında sarf ettiği "hızı düşürmek geri kalmaktır" sözüyle sanayileşme ve kollektifleşme sayesinde "ikin-

19 Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2005.

20 Krş. "Die Emporungsgesellschaft. Populismus hier, Parteienverachtung dort: Das Land wird zur Emporungsgesellschaft. Eine aggressive Anti-Politik gedeiht, mit fatalen Folgen", *Zeit Online*, 17. 3. 2010.

21 Max Weber, "Der Beruf zur Politik", Max Weber, *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten*, haz. Johannes Winckelmann, Stuttgart 1973: 167-185 burada 167.

22 Robin Alexander, "Schon wieder alles alternativlos", *Welt Online*, 26. 5. 2010; "Merkel nennt Sparkurs alternativlos", *Zeit Online*, 23. 3. 2010.

ci devrim" için zamanın taşıdığı anlam ve önemin çerçevesini çizmiştir.[23] Otuzlu yıllarda Nasyonal Sosyalizm'in "tarihsel bir görevi gerçekleştirmesi gerektiğini" ve Almanların "en yüksek anlamda tarih yapmak, yani yüzyıllardır istedikleri ve özledikleri her şeyi gerçekleştirmek için seçilmiş olduklarını" söyleyen Hitler talebini bu sözlerle dile getiriyordu.[24] Yirmi yıl sonra Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde ırkçı ütopyanın yol açtığı kıyametin enkazları üstünde "yıkıntıların içinden doğrulup geleceğe döndük yüzümüzü" dizesiyle Becher'in kaleminden çıkan ulusal marş çalmaya başladı.

Gerek sol gerekse sağ diktatörlüğü, eskatolojik bir tahayyül birleştiriyordu. İkisinin de davranışını, sonu selamet ve kurtuluş olan tarihsel bir yasallık inancı yönlendiriyordu. İkisi de kendini dünyanın sonuna endeksli bir açıdan yola çıkarak meşrulaştırıyorlardı. Birisi tarihin sınıf mücadelesi saikiyle ve proletarya diktatörlüğü üzerinden burjuva egemenliğinden sosyalizme, oradan da komünizmin son tarihsel halkasına geçeceği kehanetinde bulunurken öteki kurtuluşu ari ırkın lehinde sonuçlanacak ırk mücadelesinde, ari ırkla Yahudilik arasındaki son hesaplaşmada görüyordu. İki rejimi de birbirine bağlayan şey zaman üstünde egemenlik kurmaya sarsılmaz bir biçimde inanıyor olmalarıydı. Bu inanç kendini, Marksçı düşüncede tarihsel gelişimin tarih öncesi ideal toplumdan komünizme doğru ilerleyen yasallığında, Nasyonal Sosyalizm'de ise Alman tarihinin nihai amacı (*Telos*) olarak "Üçüncü Reich"da *gösteriyordu*.

Yine de zamana yapılan bu çarpıcı ve türdeş vurgudan dolayı "zamanın" siyasi kültürlerde aynı anlama geldiği, aynı tahayyülleri ve tercihleri ifade ettiği yönünde hızlı bir sonuca ulaşmamak gerekir. Tam tersine komünist ve nasyonal sosyalist rejimlerin şekillendirdiği zaman kodları ve zaman kültürleri karşıtlık oluşturmaktadır: Biçimsel ve resmi bir zaman kültünü dayatan Nasyonal Sosyalizm'den farklı olarak Reel Sosyalizm'de zaman ve zamanın ritmi kendilerini bağımsız boyutlar olarak hemen hemen hiç göstermezler. Sosyalist rejimlerin şaşırtıcı bir biçimde çizgileri belirgin bir hız estetiği geliştirmediği aşikârdır. Esasen sadece çalışma dünyasıyla sınırlı kalan hız

23 "Hızı yavaşlatmak, bunun anlamı geri kalmaktır. Geri kalanlar mağlup olur. Ama biz mağlubiyet istemiyoruz. Hayır, biz bunu istemiyoruz!... İlerlemiş ülkelerin elli yıl, yüz yıl gerisinde kaldık. Bu arayı on yıl içinde kapatmak zorundayız. Ya bunu gerçekleştiririz ya da ezilerek yok ediliriz." Aktaran: Gerd Koenen, *Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus?*, Frankfurt a.M. 2000: 152.

24 Frank-Lothar Kroll, *Utopie als Ideologie. Geschichtsdenken und politisches Handeln im Dritten Reich*, Paderborn 1999: 31.

kavramı ya üretim hızına ya da Stachanow kampanyalarına veya yayıncılıkta kendini gösteren rasyonalleştirme hedeflerine ("üretime yeni ürünlerin girmesinde azami zaman tasarrufu"[25]) örtük bir biçimde yansımakla kalmış, ama kendini sözgelimi otomobil hızına biat etmek şeklinde göstermemiştir. Demokratik Alman Cumhuriyeti'nin 1972 tarihli "Motor Sporu" dergisinde çıkan –ki bunun arka planında iki aracın yani "otomatik şanzımanlı Limousine de luxe" ile "evrensel standart" olarak sunulan "Trabant"ın uzun yol testi bulunmaktadır– "iki hızlı araca methiye" de "iki araba da görece kısa bir zamanda dikkate değer bir güzergâh üstünde harekete geçti. Yine aynı ilke geçerli: Akılcı bir harcamayla mümkün mertebe arızasız bir kullanım için mümkün olduğunca az israf" diyerek zamana dair akılcı bir saptamayla birleşiyordu.[26]

Nasyonal Sosyalizm'de zaman akışının barındırdığı kültürel yük bambaşka bir resim sunmaktadır. Şöyle ki: Bir yanda ivme ve sürat öbür yanda zamanın ritmleştirilmesi ve karşıtlaştırılması. Göreve yeni gelen Propaganda Bakanı Goebbels 1933 Martında "radyoda modern hız" hedefiyle kendi "Propaganda Programı"nı[27] geliştirdi. Onun ardından hızlı kurgusuyla, savaş sırasında tarzını yetkinleştiren Wochenschau ve resmi parti yazışmalarında hitapları ve selam ifadelerini yasaklayan gündelik iletişimin militarize edilmiş kıt dili geliyor ve bunun yanı sıra "Üçüncü Reich"da da tüm hızıyla devam eden damla biçimi ve taşıt yapımında en iyi aerodinamik uğruna gerçek meydan muharebelerine yol açan hızlı araba düşkünlüğünü sergilemek ihmal edilmiyordu.[28] Nasyonal Sosyalist devlet hedef odaklı bir yaklaşımla hızı uzun solukluluğun karşısına koyuyor ve kendine özgü zaman iktisadı çerçevesinde coşkun bir atılım ve mücadele kararlılığıyla kendi hareketinin devrimci gençliğini gösteriyor, böylece Weimar'ın on dört yıl süren ara reji-

25 *Deutsche Flugtechnik*, 4/11, 1960: 11.

26 Eberhard Pester, "Laudatio auf zwei Schnellfusige. Oder: Trabant-Erfahrungen eines 28367 km langen Sommers mit viel Freude und einem Wermutstropfen", *Motorsport. Organ des Allgemeinen Deutschen Motorsport-Verbandes der DDR*, 22/1, 1972: 3-5 burada 3. Yazının hıza gönderme yapan tek bölümü şöyledir: "Motoru açısından araba (Trabant Evrensel Standart) bir numaraydı ve en yüksek ve sürekli hız bakımından hiç kuşkusuz hiç de yavaş olmayan Limousine'i gölgede bırakıyordu." agy.: 5.

27 "Yeni bakanlıkta başlayacak iş için bakan, bir ayrıntıyı dile getirerek radyoyu sıkıcı hale getirme niyeti taşımadığını tam tersine ona modern bir hız vermek istediğini söyledi.", *Berliner Börsencourier*, 15. 3. 1933.

28 Otuzlu yıllarda "hızlı arabanın ideolojisi" için bkz. Ralf J.F. Kieselbach, "Vom Torpedo-Phaeton zur Ganzstahl-Limousine. Zur Geschichte des Autodesigns", *Das Automobil in der Kunst 1886-1986*, ed. Reimar Zeller, Münih 1986: 287-297, 293 vd.

minde sergilemiş olduğu kararsızlıktan ve zamanı kullanmadaki sözümona disiplinsizlikten kendini ayırmış oluyordu.

Ancak Nasyonal Sosyalizm'in zaman estetiği hiçbir zaman salt hız kültü anlamını taşımadı. Tam tersine hız ve denetim, hız ve hâkimiyet, rekor düşkünlüğü ve güvenlik arasında hep bir bağ vardı. Nasyonal Sosyalist otoyol yapımının Weimar'ın sözde "soğuk" ve "ruhsuz" akılcılık dayatmasından ayrıldığı nokta, hızla dingiliği buluşturma arayışıydı. Onun kendine özgü "yavaşlık estetiği" (Erhard Schütz) en kısa hat kıstasını en güzel bağlantı ilkesi ile ikame ediyordu. Nasyonal Sosyalist otoyol estetiği liberal-kapitalist çağın hayhuyunun, telaşının ve huzursuzluğunun karşısına hareketin organik devamlılığını koydu ve "araba gezintisini" icat etti. Yani dingin boş zaman ve hız arasında kurulan bir bağdı bu. Hem Bernd Rosemeyer'in Darmstadt otoyolunda dünya hız rekorunun peşine düştüğü ölümcül takibin hem de kirpiyle arabanın karşılaşmasını veya otoyol kenarında yapılan rüya gibi bir pikniği hızla molanın ortakyaşamı (*Symbiose*) olarak sahneye koyan Alman otoyol portrecilerinin yaptığı çok sayıda resmin bu bağla arası iyiydi. Burada telkin ve ima yoluyla verilen "organik bir modernite" ütopyası somut bir varlık kazanmakta, geçmişle geleceği uzlaştırma vaadinde bulunmakta, ilerlemenin yıkıcı tehditkârlığını, gelenekselliğin ise pörsümüş darkafalılığını silmektedir.

Buna karşılık sosyalist toplumun bambaşka olan "zaman dünyası"nda hizmete koşulan bir zamanın kesinliğine dayanan akılcı bir zaman kodu egemendi. Ona sosyalist bir gerçeklik ufku tekabül ediyordu ve bu ufuk zamanı artık dışarıda kalan özerk bir boyut olarak değil tersine içeride varolan, sınırsız bir biçimde hükmedilebilir bir güç olarak algılıyor ve yapılacak işleri "zaman-normatif sistemleri"nde ve "zaman-normatif katalogları"nda yer alan "zaman harcama değerleri"ne göre kavramayı anlamlı bir şey olarak gösteriyordu.[29] Böyle bir özelliğe sahip bir zaman ufkunun önünde saatler süren parti kongresi konuşmaları belirgin ritmik bir yapıya sahip olmaksızın da

29 Hartmut Zimmermann'ın temin ettiği Demokratik Alman Cumhuriyeti'nin 1985 tarihli El Kitabı "zaman-normatif" kavramına şöyle bir gönderme yapmaktadır: "Bir zaman-normatif hem teknik, teknolojik ve organizasyonel koşulları hem de akılcı işin yürütülmesinde harcanacak zamanı tarif eder... Bir iş karakteristiği bağlamında işin icra edilmesinin koşulları tanımlandığı için benzer türdeki işler iş karakteristiği çerçevesinde bir zaman-kâğıdı üstünde özetlenerek bir araya getirilir ve zaman harcama değerleri tabelalarla, diagramlarla veya formüllerle ifade edilir. Zaman-kâğıtları en küçük zaman birimleri halinde bir araya getirilirken bir ya da birden fazla zaman sistemleri bir zaman-kataloğu meydana getirir." Hartmut Zimmermann, *DDR-Handbuch*, Köln 1985: 1534.

siyasi egemenlik kültürü içinde meşru bir yer talep edebilirdi ve pek çok Demokratik Alman Cumhuriyeti vatandaşının iş gününe şu bitmek bilmeyen kurul oturumları dizisi damgasını vuruyordu. Ancak bu dizi geriye bakıldığında ölçüsüz bir zaman kaybını, öne çıkan ortak özelliği olarak ele veren bir diziydi.[30]

Komünist zaman kesinliği bu nedenledir ki en ütopik gelecek projelerini ufkun ve planlanabilirliğin kendine özgü bir biçimde iç içe geçtiği bir çerçeve içinde istişare etmeyi başarıyordu. Bu kesinlik sözgelimi parti sözsanatında her defasında yeni ve kesin vade bildirimleriyle kapitalizme tur bindirilmesi talimatının verilmesine izin veriyordu. Sadece bir örnek vermek gerekirse edebiyat alanında Stefan Heym'in "kozmik çağ" ilahisinde Sputnik'in duyulmamış deparında bile bütün soğukkanlılığını muhafaza etmesini sağlıyordu. "Öğlen yemeğinden az sonra edebiyat tartışmalarına ilişkin hiçbir düşünce tarafından rahatsız edilmediğimden olsa gerek içimin rahatlığı beni tam uyutacakken, telefon tatil dinginliğinin içine doğru çaldı. En sevdiğim editörlerden birisiydi arayan kişi. 'En son haberi duydunuz mu?' 'Hayır' 'Radyo dinlemiyor musunuz?' 'Sadece mecbur kaldığımda' 'Sputnik Üç, dünyanın çevresini turluyor.' Telefondaki adam bir es verdi. 'Aaaa' falan gibi bir şey veya en azından hız kazanan bir şaşkınlık soluğu bekliyordu. Ama kendimi tuttum. İnsanın nasıl bilimsel ve heyecansız davranacağını Sovyetler Birliği'nde öğrenmiştim.[31]

Nasyonal Sosyalizm ivmenin ve hızdan düşmenin, gerginliğin ve gevşemenin uzlaştırılmasını telkin ederken Komünizm'in baskın zaman modeli çizgisel zaman okunu olabilecek en iyi biçimde kullanan bir zaman egemenliğinin güvenli ilerleyiş bilincinde kök salıyordu. Ludwig Klages ölçü ve ritim hakkındaki fikirleriyle bu karşıt çiftin formülünü sunmaktadır.[32] Buna göre Komünist egemenlik daha ziyade etkililiği ve düzenliliği vurgulayan çizgisel bir ölçü modelini izliyordu. Buna karşılık Nasyonal Sosyalist egemenlik daha ziyade gerginlik ve dengenin ayakta tuttuğu çevrimsel bir ritm modeli yönünde ilerliyordu. İki diktatörlük sisteminde de şimdiki zamanın koydu-

30 Axel Schildt bir edebiyat haberinde Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde kaleme alınmış bir tarihçi güncesini bu şekilde yorumlamaktadır: "Deutschland seit 1945", *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 62, 2011: 735-759 burada 758, gönderme için bkz. Hartmut Zwahr, *Die erfrorenen Flugel der Schwalbe. DDR und "Prager Fruhling". Tagebuch einer Krise 1968 bis 1970*, Bonn 2007.

31 Stefan Heym, *Das kosmische Zeitalter. Ein Bericht*, Berlin 1959: 38.

32 "Ölçü tekrarlanıyor, ritm yenileniyor." Ludwig Klages, *Vom Wesen des Rhythmus*, Kampen 1933: 32. Klages ölçüyü mekanik, soyut ve yinelenen bir şey buna karşılık ritmi doğrusal zaman çizgisine değil, kutupsal salınıma sahip olan doğal bir şey olarak görmektedir.

ğu farklı ağırlığı anlamak Demokratik Alman Cumhuriyeti'ndeki nasyonal sosyalist kısa ve kuvvetli (*Stakkato*) dilinin neden bitip tükenmeyen tümce yapılarının söz coşkunluğuyla ikame edilebildiğini de kendiliğinden anlaşılır kılmaktadır. Bundan SED (Almanya Sosyalist Birlik Partisi) devletinin iç meşruiyeti zarar görmedi: Sadece başka bir *tempora*da değil aynı zamanda başka *tempi*de yaşanıyordu.

Tarihin 20. yüzyıldaki gidişatı, ikinci argümanım da budur, zaman tahayyüllerinin ve zaman tarzlarının biçimlenmesine ve biçim değiştirmesine dayanmaktadır. Kaymalara uğrayan zaman kavramları ve zaman estetikleri, siyasi ve kültürel semantiğin görünmez ağında bir boğum noktası meydana getirdiler ve bu ağ birbiriyle rekabet halinde olan uçların yüzyılında kendini gösteren büyük düzenlerin, komünizmin, faşizmin ve liberalizmin farklı anlam dünyalarına damgasını vurdu.

III. Yakın Tarihin Etki Zamanı

Yakın tarihin değinmek istediğim üçüncü anlam boyutu, bizi günümüzde, reel tarihten yakın tarihin alımlama tarihine ve geçerlilik otoritesine götürmektedir. Yakın tarihin kamusal alanda esaslı bir biçimde büyüyen rolü geride kalan otuz yıl içinde benzersiz bir uçuşa adım attı ve o zamandan beri Avrupa toplumunun modernite, ilerleme ve gelecek yönelişiyle rekabet halinde oldu. Walther Rathenau Napoleon'un 19. yüzyılda siyasetin anlamına ilişkin söylediği özlü ifadeye 1918'den sonra "iktisat kaderdir" sözüyle cevap verdi ve yaklaşık bir yüzyıl sonra zamanımızın parolası şöyle olabildi: "Bellek kaderdir!" Avrupalı, bir Bill Clinton seçim kampanyasını "It's the memory, stupid!" düsturuyla sürdürebildi: Ermeni katliamının[33] (Völkermord) bastırılmış anısı Türkiye'nin AB'ye girişinde sıkıntı yaratıyor. Katyn'in kanayan yarası Mayıs 2010'da anma töreni için yola çıkan Polonya seçkinlerini güvenlik yerine telaş öne çıktığı için vahim bir biçimde ölüme götürüyor. SED rejiminin hukuksuzluk özelliği etrafında dönen tartışma aynı yılın Haziranında Kuzey Ren Westfalya eyaletinde bir kırmızı-kırmızı-yeşil yönetiminin karşısına engel olarak dikiliyor ve geçmişin sindirilmesi yönündeki kişiselleştirilmiş irade *Stasi* belgelerinden sorumlu eski vekil Joachim Gauck'u daha 2010'da devlet başkanlığı için sevilen bir aday haline getiriyor.

Yakın tarihin güncel konjonktürü, onun savaş sonrası dönemde zorlu bir yoldan geçip yerini almış olmasıyla güçlü bir tezat oluşturuyor. Bu süreçte

33 Völkermord kelimesinin katliam olarak çevrilmesi Teyfur Erdoğdu'ya aittir.

Nasyonal Sosyalizm üzerine yapılan incelemeler tıpkı daha sonra gündeme gelen Demokratik Alman Cumhuriyeti üzerine yapılan incelemeler gibi kendini büyük ölçüde üniversite dışı alanlara kaymış buldu. Alfred Heuss 1959'da yaşayan anı olarak değil de[34] artık sadece uzmanlık alanı olarak varolan "tarihin kaybı"ndan yakınmaktaydı ve Hessen çerçeve yönetmelikleri 1972'de "tarih biliminin yeniden tasavvuru çevresinde dönen çabaları" "tarihle uğraşın önemli siyasi-toplumsal sorunlarla ilişkisine kanıt göstermek suretiyle" kendini meşrulaştırmak zorunda olduğunu vurgulayan ve böylelikle güncellenen bir kanıyla gerekçelendirmekle yetindi.[35]

Yetmişli ve seksenli yıllardaki kırılma –ki kırılma alanımızda gittikçe daha güçlü bir biçimde billurlaşıyor– yakın tarihin eğitsel ve kamusal önemini de adamakıllı tersine çevirdi. Artık o uzun zamandır alanın üvey çocuğu değil. Yakın tarihe dair televizyon belgeselleri ve sinema filmleri düzenli olarak bir milyon kişiyi koltuğa bağlıyor ve genellikle futbol maçı yayınlarını bile geride bırakacak kadar rating alıyor. Kitlesel gazeteler adeta kendiliğinden bir ya da birden fazla yakın tarih editörünü istihdam ediyor ve yakın tarihle ilgili birinci sayfa haberleri düzenli olarak "Spiegel"in satışını yükseltiyor.[36] Kısaca bu anışlar (*Memorialisierung*), bilimi yakın tarih olmaktan çıkarıp anlamı bilinmeyen toplumsal bir kimlik kaynağı haline getiriyor. Kısa bir süre önce 2010'da yeni seçilmiş üniversite başkanı Jan-Hendrik Olbertz'in Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde kaleme aldığı yazılar kendisinin göreve uygunluğu konusunda bir tartışmaya yol açtığında Humboldt Üniversitesi de bu durumdan özel bir biçimde etkilenmişti. Bu münakaşa henüz şimdiki zamanın tarihine dönüşmedi. Münakaşa ayrıca bilimin angaje, eyleyen aktörden ziyade geride duran bir gözlemci olarak ortada görünmesi yüzünden tarihin yorum işini zorlaştırıyor. Ayrıca skandala yol açan bildirisiyle tartışmanın ilk kışkırtıcısı uzman bir tarihçiydi.[37]

34 Alfred Heuss, *Verlust der Geschichte*, Alfred Heuss, *Gesammelte Schriften in 3 Banden*, c. 3, Stuttgart 1995: 2158-2236.

35 Hessen Kültür Bakanı, *Rahmenrichtlinien Sekundärstufe I Gesellschaftslehre*, 1972: 18 vd. Yetmişli yılların "tarihsel yorgunluğu"na gönderme yapan tanı için ayrıca bkz. Olaf Blaschke, "Einleitung: Schlechte Zeiten fur Geschichtsbücher?", *Geschichtswissenschaft und Buchhandel in Krisenspirale?* (Historische Zeitschrift, 42), ed. Olaf Blaschke & Hagen Schulze, Münih 2006: 1-17, 6 vd.

36 Bunun için bkz. Sven-Felix Kellerhoff, "Zwischen Vermittlung und Vereinfachung: Der Zeithistoriker und die Medien", *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 54, 2006: 1082-1092 burada 1083 vd.

37 Ilko Sascha Kowalczuk, "Die Hochschulen und die Revolution 1989/90", düzeltilmemiş taslak, 21. 5. 2010, http://www.havemann-gesellschaft.de/fileadmin/Redaktion/Aktuelles_und_

Kamuoyuna taşınan bu çatışmanın akışı öncelikle, hatırat ve işlenme/yenilenme çağındaki yakın tarihin medya toplumunda birinci dereceden bir güç etmeni olduğu yolundaki genel gözlemin etkileyici bir biçimde doğrulandığını gösteriyor. Kazaya uğrayan nasyonal sosyalist karşılaştırma ve itiraf edilmemiş NSDAP (Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi) veya SS üyeliğiyle ilgili kanıt, tıpkı saklanan bir IM (gayriresmi çalışma arkadaşı) faaliyetinin ortaya çıkmasında olduğu gibi siyasetçilerin ve aydınların kariyerlerini bir anda yıkabilir. Sevilen bir kadın televizyoncunun milli futbolcu Miroslaw Klose'nin ilk dünya kupası golünü uzun bir aradan sonra "bir NSDAP parti içi kongresi" gibi yaşayıp yaşamadığı yolundaki şen sorusu bile utanç verici bir biçimde "canavarın sözlüğünü" kullanmış olmasından dolayı zamanımızda infiale yol açmayı başarıyor. Bu durum ZDF televizyonunu çalışma arkadaşlarının işini kaybetmemesi için bir daha olmaması gereken bir "dil sürçmesi"den dolayı hızlı ve kapsamlı bir biçimde af dilemeye zorladı.[38] Böyle durumlarda kişilerin ünü artık eskiden olduğu gibi onları kurtarmıyor, tam tersine onlara daha kalıcı zararlar verebiliyor ve bu da 20. yüzyılın son üçte birinde şimdiki zaman kültürünün ayırıcı özelliği olarak gelişen anışların ve medyatikleştirmenin karşılıklı etkileşim içinde güçlenmesinden kaynaklanıyor.

Humboldt Üniversitesi'nin yeni seçilmiş başkanı etrafında dönen söz konusu çatışma da başarılı bir biçimde kişiselleştirme ve skandallaştırmaya dayanan medyatik bir dikkat çekme ekonomisinin yasalarına boyun eğmektedir: Bir yakın dönem tarihçisinin akademik bir toplantıda sunduğu mesleki bildirinin böyle birdenbire kamusal bir heyecan uyandırması, patlak veren tartışmada kamuoyu önünde üstelik önce tavır almayı reddetmiş olan yazarın sorumluluğu dışında kalıyor olabilir.[39] Ne var ki bundan kısa bir süre sonra internete düşen bildiri metni gözden kaçmayacak bir biçimde mesleki kanıt sunma mantığından ziyade medyatik heyecan uyandırma mantığını izle-

Diskussion/Dezember-Mai_2010/Uni_1989_210510.pdf (erişim tarihi: 20.5.2010) [Ancak artık bu makaleye o uzantıdan değil bu uzantıdan ulaşılabiliyor ve bu sürümü düzeltilmiş: http://www.havemann-gesellschaft.de/fileadmin/Redaktion/Aktuelles_und_Diskussion/Dezember_2009_Dezember_2010/Olbertz/Kowalczuk_FU_Tagung.pdf. Teyfur Erdoğdu'nun notu].

38 Kurt Sagatz, "Im Eifer des Gefechts? Innerer Reichsparteitag". ZDF entschuldigt sich für "verbale Entgleisung", *Der Tagesspiegel*, 15. 6. 2010.

39 http://www.havemann-gesellschaft.de/fileadmin/Redaktion/Aktuelles_und_Diskussion/Dezember_2009_Dezember_2010/Olbertz/Kowalczuk_FU_Tagung.pdf (erişim tarihi: 20.5.2010).

mektedir. Metnin yazarı Ilko-Sascha Kowalczuk, üniversitenin SED geçmişi hakkında kaçırmış olduğu çalışmaya dönük eleştirisinde gündeme getirdiği kişiyi önce esrarengiz bir anonimlik içinde bırakıyor sonra kendisinin sahneye koyduğu, alıntıdan alıntıya atlayan ifşa baskısına dayanamayarak anonim kişinin kimliğini kasıtlı olarak yeri gelmişken ifşa ediyor ve onu öfkenin kucak dolusu ışığına maruz bırakıyor. Nasıl ki bu bildiride tahlili berraklık ve argümana dayalı şeffaflık çabası skandal yaratan kötü durum, sansasyon ve öfke üçlemesinin ortaya koyduğu mahir oyunun gerisinde kaldıysa kısa bir süre sonra tartışmaya müdahil olan ilahiyatçı Richard Schröder de medyatik ilginin hesap oyununa itaat etti. Schröder, Olbertz'in o zamanki yazılarını okumadan, kamuoyunun yeni seçilmiş, ancak henüz görev başına geçmemiş üniversite başkanını yargılama sürecine eklemledi.[40] Bu durumu da kendisinin hızlı, cesur ve kararlı desteği olmasaydı, Oberlitz eleştirmenlerinin dile getirdiği kınamanın kamuoyunda ses getirmemiş olacağı yolunda yaptığı açık yürekli bir beyanla haklı çıkardı. Schröder'in, yargısını ikinci elden edindiği yönündeki kendi ifadesinin skandal içinde skandal haline gelmemiş olması ise, yakın tarih bağlamında akademik iletişim kurallarının yerine medyatik kuralların geçtiğini olağanüstü etkileyici bir biçimde belgeliyor.

İkinci gözlem: Sınıf, halk, ulus gibi büyük toplu öznelerin dağılmasına ve siyasi ve toplumsal değer oluşumunun en önemli öğeleri olarak gerek bireyin gerekse insan haklarının yükselişine koşut olarak son birkaç on yıl içinde fail-kurban tasnifi gelişerek geçmişimizle yüzleşmenin yönetici kuralı haline geldi. Tam da bu onu bazı bakımlardan, 1989 öncesi geçmiş hesaplaşmasının bugün artık eskimiş olan çizgisinden ayırır. Tekrardan kaçınmak için tarih öğreticidir doğrultusundaki kanaat uyarınca diktatörlükle yüzleşmenin merkezinde nedenlerin aydınlatılması yer alıyordu. Bugünse fail araştırması ve kurban rehabilitasyonu merkezde yer alır. Geçmişte bu sürecin ele alınmasında soyut yapılarıyla düşünme eylemi ayrıcalıklıyken bugün somut deneyim ve sorumluluk alanı önem kazanmış durumdadır. Bu arada bu çalışma tarzı, gerek Nasyonal Sosyalist dönemin kurbanlarını anmak üzere başlatılan "Stolpersteine"[41] girişiminin ülke çapında kazandığı

40 Christian Füller, "Künftiger Humboldt-Präsident. Real existierende Last der Vergangenheit", *Spiegel Online*, 22. 5. 2010. http://www.spiegel.de/unispiegel/studium/0,1518,696275,00.html (erişim tarihi: 4.3.2012).

41 Holokost kurbanlarının anısını yaşatmak üzere Günter Demnig tarafından başlatılan ve Avrupa'nın çeşitli şehirlerinde duvarlara, yerlere gömülen metal plaketler (Teyfur Erdoğdu'nun notu).

başarının gerekse kısa bir süre önce Berlin'de açılan anıt etrafında dönen tartışmanın veya 20 Temmuz 1944 direnişçileri için yapılan anıtın yavaş yavaş kahramanlık özelliğini yitirmesinin belgelediği üzere yakın tarih geçmişi hatırlama sürecinde kurban figürünü merkeze kaydırmıştır. Alman ordusu içindeki direnişçi subayların 20 Temmuz 1944'te infaz edilişinin anısına 1953'te yapılan bronz heykelin kahramansı havası Edwin Redslob'un kaideye yazdığı metinle ("sizler ayıbı taşıyanlar değil, kendini savunanlardınız") yumuşatıldı ve sonra heykel 1980'de kaidesinden alınıp ilintisiz bir biçimde Bendlerblock'un iç avlusuna konulduğunda etkisi büsbütün sınırlandı. Bugün bu heykel kahramanlaştırmak yerine nesnel bir tutumla teşhir etmek bağlamında "öncelikle bir belge olarak görülüp eleştiriliyor."[42]

Humboldt Üniversitesi'nin yeni seçilmiş başkanının etrafında dönen tartışmanın özünde de kurban ve fail statüsüne doğru kişinin yerleştirilip yerleştirilmediği sorusu yatar. Bu noktada Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde yüksek öğrenim ve kariyerden uzak tutulan ve çifte otoritesiyle, gerek uzmanlık ehliyeti gerekse ayrıksı bireysel biyografisiyle "bastırma ittifakı ve susma karteli"ne karşı tartışma yürütebilen Kowalczuk hiç kuşkusuz avantaj sahibidir. Buna karşılık karşı konumda yer alan Olbertz hem 1990 öncesi yazılarının hem de 1990 sonrasında bakanlıkta edindiği güç statüsünün kendisini sürüklediği örtbasçı fail rolünden kendini kurtarmaya çalışmak zorundaydı. Olbertz'in stratejisi kendisini, hem 1990 öncesinde insanı sıkıştırarak sürekli kayırıcılığa zorlayan eziyetçi partililerin (SED) kurbanı hem de 1990 sonrasında yürütülen, hedef odaklı kovuşturma kampanyasının kurbanı olarak sunmak için başarılı bir rol değişimini hedefleyebilirdi ancak bunun yanı sıra uzmanlık alanını kişisel bir intikam seferberliği için kötüye kullanan, can sıkıcı eleştirmenini fail olarak sunmak da bu stratejinin bir parçasıydı.

Bunun ötesinde Humboldt Üniversitesi'nin yeni başkanı etrafında dönen tartışma, yakın tarihin bu yüzleşme çağında içine düştüğü bir özellik olarak ahlakın, siyasetin ve bilimin aynı pota içinde eritilişini –ki su götürür bir durumdur bu– güçlü bir biçimde doğruluyor. Hiç şüphe yok ki profesyonel bir yorumcu Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde kaleme alınan metinleri hiç-

42 Stefanie Endlich, "Das Bundeswehr-Ehrenmal im Kontext der Berliner Denkmalslandschaft. Nationale und dezentrale Formen der Erinnerung", *Bedingt erinnerungsbereit. Soldatengedenken in der Bundesrepublik*, ed. Manfred Hettling & Jorg Echternkamp, Göttingen 2008: 120-131 burada 124.

bir şaşkınlığa düşmeden okuyamaz. Humboldt Üniversitesi'nin yeni başkanı daha 1989 başlarında doçentlik çalışmasında KPD (Alman Komünist Partisi)/SED'in "akademik öğretme ve öğrenme özgürlüğüne dair yeni, devrimci anlayışı"ndan övgüyle söz etmekte ve bu anlayışın "söz konusu özgürlüklerin emperyalist sınıf amaçları doğrultusunda daha fazla istismar edilmesinin önüne işçi sınıfının sert mücadelesiyle" set çekildiğini söylemektedir.[43] Bu tür bilimsel çalışmaların nesnel ehemmiyetsizlikleri hasebiyle siyasi açıdan zararsız olabilecekleri düşüncesi de yine tarihsel olmayan bir safdilliğin ürünüdür: Komünist ideoloji toplumunun anlam dünyası, kendi içine kapalılığını görünüşte en kıyıda köşede kalan ve en önemsiz sanılan alanların da onayına borçluydu. Yine de seksenli yılların sonlarında bile bilimsel çalışmalarında ideolojik egemenlik söyleminin dilini kullanan bir üniversite hocasının bugün bir üniversitenin başkanlığına getirilip getirelemeyeceğini belirlemek yakın tarihin görevi değildir. Yakın tarih görevi gereği bu vakada da olsa olsa o sıralar dile getirilebilir olanın sınırları konusunda, taraflı hakikat kavramıyla, bilimsel ritüelleriyle, köle diliyle, ama öte yandan da özgürlük alanı arayışıyla komünist bilimsel düzlemin pratiği, bağlayıcı gücü ve imalı çokanlamlılığı konusunda bir fikir edinmek üzere bu tür çalışmaları içinde üretildikleri dönemin siyasi ve bilimsel bağlamına yerleştirebilir.

Bir bilim olarak yakın tarihin görevi daha ziyade kamusal alandaki tartışmalardan yola çıkarak sorunları ortaya koymak ve gerek görünüşteki kendiliğindenliği sorgulayan gerekse tartışmaların dikkate almadığı noktalara uzanan araştırma soruları geliştirmektir. Yeni üniversite başkanının etrafında dönen, uzmanlık alanı açısından büyük ölçüde verimsiz geçen bu tartışmada nihayet bir kez olsun modern diktatörlük araştırmasının en büyük bilmecesi şimşek gibi birdenbire parladı: Jan-Hendrik Olbertz'in seksenli yıllarda büyük bir doğallıkla kâğıda döktüklerinin bugün kendisine anlaşılmayacak bir biçimde ne denli yabancı ve nahoş geldiğine kamuoyu önünde şaşırması buna işaret etmektedir. O zamanki eylem ve düşünceyle bugün yeniden karşılaşmanın beraberinde getirdiği ve benim tamamen inandırıcı bulduğum bu anlamama hali, içinde kültürel, siyasi, ideolojik normların ve anlam dünyalarının güçlü bir biçimde kendini geçerli kılma sırrını barındırmaktadır, bunların bir zamanlar sahip olduğu bağlayıcı güç ve normallik

43 Jan-Hendrik Olbertz, *Akademisches Ethos und Hochschulpädagogik– eine Studie zu interdisziplinaren theoretischen Grundlagen der moralischen Erziehung an der Hochschule*, Doktora tezi B, Halle-Wittenberg Üniv., 1989: 211.

tarihsel kırılmalardan sonra çağdaşların gözünde hızla o denli yabancı ve anlaşılmaz bir hal alır ki bunu özellikle ahlaki başarısızlıkla açıklamaya çalışırlar. Tarafımdan önerilen yakın tarih ve şimdiki zaman tarihi arasındaki ayrım tam da bu değişen nokta-i nazarların kural koyucu ve kural değiştirici etki gücünü yöntemsel olarak düşünmeye ve hesaba katmaya çalışmakta, Olbertz vakasında da 1989 öncesinde sistem koşullu bilim pratiğinin ve 1989 sonrası bilimsel norm yükümlülüğünün tartılarak değerlendirilmesini -ki bu Demokratik Alman Cumhuriyeti'nin siyasi açıdan egemen pazarlıkçı biliminde uzmanlık alanıyla ilgili hakikat iddiası ve bireysel yargı sorumluluğu bakımından başka bir ölçüye karşılık gelmektedir– bunu yaparken de bireyin sorumluluğunu sistemin gücüne feda etmemeyi hedeflemektedir.

Bu koşullarda bir uzmanlık disiplini olarak yakın tarih, tanıklık ve kamusal ilgi çağında kendini nasıl kanıtlayıp sözünü geçirebilir? Her halükârda belli ki uzmanlık alanında sık sık ilan edildiği üzere öfkesiz ve heyecansız (sine ira et studio) bir biçimde tarihsel bilgi oluşumunun asıl işine geri dönmek suretiyle bilimi ve kamusal alanı ayırarak değil. Tarih bilim olarak akademik geçerlilik tekelini kaybetmiştir ve sahip olduğu yorum yetki ve becerisini bugün toplumsal tarih söyleminin birçok başka aktörüyle paylaşmak durumundadır. Tarih bu yorumsal ulvilik kaybını kamusal ilgi kazancıyla dengeledi ve bu değiş tokuşu kayıpsız bir biçimde geriye saramaz. Akademik kendine yeterliliğin fildişi kulesine bir geri dönüş ona kaybedilmiş kültürel sermayeyi iade etmez, bunun yerine onu sadece tazminatsız bırakarak marjinalleştirir ve yaptıkları işi bir uzmanlık alanı olan tarihle rekabete girmek olarak değil, tarihi kamusal alana taşıyan bir aracılık olarak gören okul, müze, anı yerleri ve görsel-işitsel araçlar gibi medyatik yorum araçlarından kopartır. Bugün yakın tarih bilim olarak kendini kamusal talebi *karşısına* koyarak değil, onun *içinde* kanıtlayabilir ancak.

Bir bilim olan yakın tarih bu nedenle Hans Günter Hockerts'in daha birkaç yıl önce belirttiğinden farklı olarak,[44] zamanımızın toplumsal bellek kültüründen ayrılamaz: Meslekten uzman tarihçiler de onun medyatik şekillenmesinde yer almakta, sorularını ve itkilerini ondan yola çıkarak türetmekte ve ona yönlendirici konular ve tezler kazandırmaktadırlar. Yakın tarih günümüzdeki faaliyetini ister istemez gözlemci ve biçimlendirici olarak yür*ütü*r. Ancak akademik masumiyet cennetine geri dönüş yolu kesildiği için

44 Hans Günter Hockerts, "Zugänge zur Zeitgeschichte: Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft", *Verletztes Gedächtnis*, ed. Jarausch & Sabrow: 61 vd.

yılmak zorunda da değildir: Günümüz toplumunda yakın tarihin rolünün biçimlendirilmesi hatırı sayılır bir hareket alanı sunar. Yakın tarih açıklayıcı bilimin kimliğini hatırlayan bellek toplumunda da muhafaza etmek için bundan yararlanabilir ve yararlanmak zorundadır.

Bunun için iki düstur bana özellikle önemli görünüyor: Bunlardan birisi, mesafeli tarihselleştirmenin lehine ve geçmişin talepkâr güncelleştirilmesinin aleyhinde olmak üzere kararlı bir taraflılık. Yakın tarih biliminin görevi normatif değerlendirme yapmak veya kamusal alana tavsiyede bulunmak değil, sadece tarihsel açıklamaya yönelmektir. İkinci stratejik düsturun hedefi onun tarih üstü öz düşünümsellik yetisidir. Geçmişin incelenip işlenmesi sürecinde yer alan diğer aktörlerden farklı olarak yakın tarih kendi eylemi karşısında bilimsel mesafe edinmek konusunda yöntemsel bir cephaneliği kullanmak bakımından muktedirdir ve bu birikim zamansal mesafeden yoksunluğun dengeleyicisi olarak tahlili mesafeyi konuşlandırmayı başarabilir.

Tabii kendini konumlandırma çabaları daha sonraki zamansal perspektiften garip bir biçimde çekilip çıkarılmaktadır, tıpkı geçen yüzyılda ideoloji eleştirisinin yetmişli ve seksenli yılların toplumsal bilimsel jargonunda "bilgiyi yöneten ilgilerin" ifşasında yapmış olduğu gibi. Ama burada söz konusu olan sonucun dayanıklılığı ve sürekliliği değil tersine sürecin etki gücüdür. Tarih üreticilerinin konserinde yakın tarihin olmazsa olmaz katkısı uzmanlık alanında kendini tematize etmesine bağlıdır ve kendini söz konusu bir şimdiki zamanın geçmiş hakkında tarihsel olarak büyük ölçüde değişen anlayışının bilgi-kuramsal ve tarih-kültürel temellerine ilişkin kuramsal düşünümsellikte göstermektedir. Bu yeti yakın tarih disiplinini, geçmiş odaklı zamanımızda onun belli durumlarda araştırmacı gazeteci-tarihçilerin gücünün, belgesel dramaların duyusal somutluğunun veya dönem tanığının aura cazibesinin gerisine düşmüş gibi göründüğü noktada da kaçınılmaz hale getirmektedir. Tutunmaya devam ettiği sürece yakın tarihin zamanın gerisinde kalmayacağına, tam tersine gerek akademik araştırma ve öğretim alanındaki gerekse günümüzün tarihsel temellerine ilişkin kamusal alanın kendini anlama sürecindeki meşru yerini başarıyla savunacağına inanıyorum.

Almancadan çeviren: Dr. Çağlar Tanyeri

Hegel ve Foucault: İnsansız Bir Tarihe Doğru*

MICHAEL CLIFFORD

Yaygın dilde "tarih" sözcüğü genelde iki şekilde kullanılır: Ya *chronos* (yani zamanın geçişi olarak tarih) ya da *logos* (yani zamansal olarak vuku bulan olayların anlatısı olarak tarih). "Logos" teriminin Eski Yunanlıların gözünde taşıdığı anlam zenginliğini yitirdik elbette. Modernler ve postmodernlere göre *logos*, Herakleitos için olduğu gibi "her şeyin [onunla uyum içinde] vücut bulduğu" şey değildir artık. Tanrı kelimesinin hem ilahi yaratma fiilini hem de ebedi hakikat vasıtasını ifade ettiği Yahudi-Hıristiyan geleneği "logos"un asli tamlığını kısmen Batı düşüncesine taşımış olsa da logos bizler için ancak o "izah" şeklindeki alelade anlamını muhafaza etmiştir ve bu, en azından bir anlamda, tarih, yani zamansal olarak vuku bulan olayların izahı anlamında tarih demektir. Öte yandan tarih zamanın geçişinin hikâyesinden ibaret değildir. Tarihin logosu gerçek olaylara, gerçek tarihe, zamanın tenine dair kronolojik bir izaha atıfta bulunur.

Hegel "tarih" teriminin bu ikianlamlı (*amphibolic*) kullanımındaki temel felsefi soruna dikkatimizi çeken ilk kişiydi belki de. Fakat Hegel'e göre bu teamül bir sorundan ziyade temeldeki bir metafizik hakikatin yansımasıdır. Hegel bu hakikati ortaya koymaya çalışırken gerek *chronos*a gerekse de *logos*a ilişkin olarak insanın yerinden edilmesini gerektirecek bir tarih anlayışı

* Bu makale daha önce "Hegel and Foucault: Toward a History without Man", *CLIO (A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History)*, 29/1, 199: 1-22 künyesi ile yayımlanmıştır.

sunacaktır.[1] Michel Foucault Hegel'den yüz elli yıldan fazla bir süre sonra birçok açıdan onun görüşlerini tersyüz eden ve bu suretle insanın tarihsel olarak silinmesinin habercisi olan bir tarih görüşü ortaya koyacaktır. Nitekim aralarında kimi farklar olmasına rağmen hem Hegel hem de Foucault tarihsel hareketin imtiyazlı faili olarak (gerek tarihi yapan gerekse de yazan mahiyetindeki) insanı silen bir tarih görüşü sunar. Hatta Foucault'nun tarihi Hegelci arkitektoniğe eleştirel bir mesafe almış olsa da o şemayla diyalektik bir ilişki içinde olmayı sürdürür. Foucault'nun görüşlerinin, kökleri Alman idealizminde yatan, insanın (bir bakıma) tarihten yoksun bırakıldığı bir analitiğin meyve verişini temsil ettiğini göreceğiz.

Bu makale Hegel'in tarih görüşü ile Foucault'nun görüşü arasındaki çekişmeli ama dostane bir bağlantıyı, Kant'tan Hegel uzmanı Fransız yazar Jean Hyppolite'e kadar uzanan, fakat henüz tam anlamıyla değerlendirilmemiş bir bağlantıyı inceliyor. Ama burada daha büyük, tarih uğraşısının kuramsal temellerini alttan alta sarsmış epistemolojik buhranla ilgili bir mesele söz konusudur. Bu buhran büyük ölçüde tarihin kartezyen insan figürüne eleştirel olmayan bir biçimde hürmet etmesinden kaynaklanır. Hegel ile Foucault ise insanın ne fail ne de arşivci olduğu bir tarihi tasavvur etmemizi sağlar. Yani onların düşünceleri *insansız* bir tarihi hayal etmemize olanak tanır (en azından söz konusu terimin imtiyazlı, klasik olarak metafizik anlamlarında). Böyle bir tarih gerek tarihsel-zamansal uzamı gerekse de tarih yazmayı yeniden düşünmemizi gerektirir. Aşağıda bir uğraş alanı olarak modern tarihyazımının aşikâr buhranını açıklamak için "tarih" teriminin anlamlarını şekillendirdiğinden *chronos* ile *logos* arasındaki ayrıma başvu-

1 "İnsan" (*man*) terimi burada kuramsal-bilimsel söylemin özellikle de felsefe ve tarih söylemlerinin bir nesnesine atıfta bulunmak için düşünümsel olarak kullanılıyor. Cinsiyet bakımından tarafsız bir dil tutturma hassaslığı evrensel bir varlık türünü belirtmek için pek tabii ki bu terimden sakınmaya zorlamıştır. Bununla birlikte bu terimin (büyük ölçüde kartezyen) idrak ve faillik bakımından çağrıştırdığı şeylere hâlâ eleştirel olmayan bir biçimde başvuruluyor. Dolayısıyla bu bağlamda "insan" terimi özcü insanlık kavrayışlarının tarihin kendisi ve tarihsel bilgi hakkındaki anlayışımıza can verip yapılandıran her türlü şeyi belirten bir tür mecaz olarak kullanılıyor [Yazarın bu açıklamasını harfi harfine kabul edip yadırgatıcı bir dil tutturmayı göze alarak "man" terimini "erkek" ya da "adam" şeklinde karşılamak mümkün olabilirdi. Fakat Türkçenin bu konudaki ifade olanağında dişi ya da eril ayrımı yapılmayabileceğini göz önünde bulundurarak söz konusu terimi "insan" olarak karşılayacağım. Fakat yazarın uyarısını da hesaba katarak ilk bakışta evrensel gibi gözüken bu insan teriminin pek çok zaman erkeklikten türeyen özellikler yüklendiğini unutmayalım. Ayrıca tam bu minvalde insanlığın geneline dair konuşurken "insanoğlu" gibi cinsiyetçi olduğunu ne yazık ki sonradan anladığımız bir tabirin zaman zaman hâlâ kullanıldığını da aklımızda tutalım (ç.n.).]

racağım. Ayrıca bu buhranın ötesine geçmenin bir yolu olabileceğini ve bu yolun tarih yazmayı bir *mimesis* alıştırması olarak görmeye dayanabileceğini iddia edeceğim. Ne var ki geleneksel tarih anlayışlarına sessizce yerleşen ve bu anlayışların tekrar tekrar epistemolojik buhranlara girmesine sebep olan özcü insan görüşlerinin ötesine geçmek için tarihin nasıl kaydedildiği hakkındaki tasavvurumuzu genişletmemiz yani "insan"ın tarihsel uzam içinde nasıl yazıldığı hakkındaki anlayışımızı geliştirmemiz gerektiğini ileri süreceğim. Bu olasılık Hegel tarafından sezilmiş ve Foucault'nun icra ettiği haliyle tarihsel soykütük yönteminde birçok açıdan gerçekleştirilmiştir. Ne var ki Foucault'nun tarih hakkındaki düşüncesinin ne ölçüde Hegelci metafiziğin üvey bir evladı olduğunu henüz enine boyuna kavramış durumda değiliz.

İnsanı tarihle bitiştiren şey zaman mıdır yoksa söz mü? *Chronos* mu *logos* mu? İnsan *chronos* ile *logos* ikiliğinin hangi tarafına düşer? Tarih insan tarafından mı yazılmaktadır? Ya da insan mı tarih tarafından yazılır? Modern dönemde tarih meselesi hakkında yapılan tartışmalar *chronos* ile *logos* arasındaki zıtlıktan ziyade *logos* ile *mitos* arasındaki zıtlık üzerinden doğmuştur. Peter Heehs'e göre:

> Yunanlıların zamanından bu yana *mitos* (kesin, nihai ilan olarak kelime) *logos* (geçerliliği ya da doğruluğu tartışılıp ortaya konulabilecek söz) ile kıyaslanmıştır... Aydınlanma sonrasındaki tarihyazımının genel eğilimi "gerçekten olup bitenlerin" kaydından *mit*i çıkarmak olmuştur. Dolayısıyla "mit" sözcüğünün tarihçiler arasındaki en yaygın kullanım şekli şu olmuştur: Bariz bir biçimde yanlış olduğu düşünülen bir yorum.[2]

Fakat son yıllarda Eric Hobsbawm, William H. McNeill ve Hayden White gibi düşünürlerin etkisiyle tarihyazımı ile mitoloji arasındaki ayrım giderek sorunlaştırılmıştır. Tarihçiler ve felsefe tarihçileri güya "bilimsel" olan tarihin "bizatihi sorgusuz sualsiz kabul edilmiş varsayımları olan bir inanç sisteminin sonucu" olma ihtimaliyle ve bu açıdan *mitik* bir niteliği olabileceği olgusuyla yüzleşmeye zorlanmıştır.[3] Hatta tarihin yazılmasında/anlatılma-

2 Peter Heehs, "Myth, history, and theory", *History and Theory*, 33/1, 1994: 1-3.

3 Heehs, *Agm.*: 3. Ayrıca bkz. Eric Hobsbawm, "Introduction", *The invention of tradition*, ed. E. Hobsbawm & T. Ranger, Cambridge 1985 [*Geleneğin İcadı*, çev. M.M. Şahin, İstanbul 2006 - ç.n.] ve Hayden White, *The content of the form*, Baltimore 1990. Özellikle de tarihyazımını doğrudan mit oluşturma değilse de mecaz incelemesindeki bir alıştırma olarak gör-

sında *logos* ile *mitos*un iç içe geçmesi McNeill'i tarihçilerin yaptığı şeyi anlatmak üzere bir başka terim önermeye yöneltmiştir: "mitarih" (*mythistory*).[4]

Bu mesele hakkında yürütülen tartışmanın yoğunluğunun (ve çoğu zamanki keskinliğinin) tarihyazımı mesleğinde esaslı bir buhran olduğuna işaret ettiği kesindir.[5] Bu buhran hem tarihçilerin başvurduğu kaynakların doğruluğuyla hem de (daha tehlikeli bir biçimde) tarihin mümkün olup olmadığıyla alakalıdır. Bu durum disiplin içinde tarihyazımının en temel varsayımının yani tarihyazımının tüm yetkinlik alanının "verili bir geçmiş"in olgusal açıdan doğru izahını ortaya koymaya dayandığı varsayımının aşınmasından ileri gelir.[6] Böyle bir izahın inşa edilmesinde bazı tecrübi ve epistemolojik sorunların olduğu teslim edilse de verili, değiştirilemez, tarihçi tarafından yeniden inşa edilmeyi sabırla bekleyen bir geçmiş varsayımına son zamanlara kadar hiç halel getirilmemişti. Fakat tarihçiler artık böyle bir geçmişin verili olduğunu (en azından eleştiri süzgecinden geçirmeden) varsayamaz ve tarih uğraşısı büyük ölçüde bundan ötürü neyin olgusal açıdan doğru olarak sayılacağı meselesi vesilesiyle sallantıya girmiştir. Tarihsel nesnellik kavramının kendisine hücum edilmeye başlanmıştır. Bu da tarih uğraşısında (ayrıca tarih felsefesinde ve fikirler tarihinde) mesleki ayrımlara yol açmıştır: Nesnelciler ile göreciler, anlatıcılar ile ampiristler, toplumsal inşacılar ile zihin felsefecileri vs.[7]

Bazı açılardan bakıldığında bu yeni bir tartışma değildir. Bu tartışmayla ilgili mevzulardan birçoğu daha önce Dilthey ve Collingwood gibi tarihselciler tarafından ve sonra daha da açık bir şekilde Walsh tarafından günde-

düğümüz andan itibaren yapılan tarihsel iddiaların gerçekliği bakımından bu görüşlerin eleştirel bir sorgulaması için bkz. C. Behan McCullagh, "Metaphor and truth in history", *CLIO*, 23, 1993: 24-50.

4 William H. McNeill, "Mythistory, or truth, myth, history and historians", *American Historical Review*, 91, 1986.

5 Joseph M. Levine şöyle bir tespitte bulunuyor: "Peter Novick'in *That Noble Dream*'i faydalı ve tam zamanında yayımlanmış bir kitaptır. Zira bize tarihçilik mesleğinin sahiden de bir buhran içinde olduğunu, tarihin meramı ve maksadı hakkındaki geleneksel kanılarına meydan okunmuş olduğunu ve bu kanıların ilk başta formülleştirildikleri haliyle ortada bırakılamayacağını, bu meydan okumaya karşı bir şekilde cevap vermenin gerekli olabileceğini... hatırlatır.... Novick kimsenin kolayca inkâr edemeyeceği şeyleri göstermek için bir sürü kanıt biriktirmiştir: Çağdaş tarihçiler arasında –ve hatta çağdaş tarih kuramcıları arasında bu daha da fazla öyledir– nesnellik üzerinde bir mutabakat yoktur. Başka şeyler üzerinde mutabakat varsa da şayet bu çok çok azdır." "Objectivity in history: Peter Novick and R. G. Collingwood", *CLIO*, 21, 1992: 109.

6 Mark Bevir, "Objectivity in history", *History and Theory*, 22/3, 1994: 330.

7 Bevir, *Agm*.: 329 vd. Ayrıca bkz. Mark Bevir, "Mind and method in the history of ideas", *History and Theory*, 36/2, 1997, çeşitli yerlerde.

me getirilmişti.[8] Her şeye rağmen tarihin uzmanlık alanının neresi olduğu ve tarihin bizatihi mümkün olup olmadığı hakkında süren tartışmanın ve bu tartışmayı canlandıran ayrı disipliner kamplardan birine ya da diğerine doğru geri çekilmenin bir anlam ifade etmesinin tek nedeni her iki tarafın da kalkış noktaları olarak uzak geçmişte vuku bulmuş olaylara dair güvenilir bir izah olarak o geleneksel tarih mefhumunu varsaymasıdır belki de. Yeterlilik hakkındaki buhran, tarihin böyle bir geçmişi ne ölçüde yeniden elde edebilir bir uğraş olarak görülüp görülmediğine bağlıdır. Fakat David Wooten bu tarih anlayışının "neredeyse bütünüyle bir 18. yüzyıl icadı olduğunu" ileri sürer.[9] Modern tarih mefhumu sırasıyla *History of the Stuarts* (1754) ve *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776) kitaplarını yazmış ve burada genelde sorgusuz sualsizce tarihin yazılmasıyla ilişkilendirdiğimiz uzak geçmişten elden edilen "kanıtların ustaca harmanlanması" kavramını öne sürmüş David Hume ile Edward Gibbon'ın etkisi altında ortaya çıkmıştır. Gelgelelim Hume ile Gibbon'dan önceki yüzyıllar boyunca kendisinin mucidi olan Tükidides'ten beri tarihin genelde "o zamanda yaşayan ya da neredeyse o zamanda yaşamış biri tarafından yazılan bir izah olarak" görüldüğünü söyler Wooten. Tarih vakayiname ve salname biçimine bürünmüştü ve tarih olarak taşıdıkları değerin ölçüsü yazarın ve/ya kaynaklarının olayların kendisine zamansal ve uzamsal açıdan yakın olmasına bağlıydı. Tarihin uzak geçmişteki değil yakın geçmişteki olaylarla uğraştığı varsayılıyordu. Hatta en iyi tarihlerin "olaylar vuku bulurken yazılan"lar olduğu farz ediliyordu.[10]

Nitekim daha eski Tükididesçi "çağdaş tarih" modeli bir yandan da olayların kendisine büyük bir önem atfeder. Söz konusu olayların tarihsel izahı yakınlık ve eşzamanlılık ölçütlerine göre değerlendirilir. Tükidides "Peleponnes Savaşı"nda şöyle der: "Sadece ve sadece ya bizzat gördüğüm şeyleri ya da son derece dikkatlice ayrıntılı sorular sorduğum kişilerden öğrendiklerimi tasvir ettim."[11] Burada *vakanüvis* olarak tarihçi anlayışı –"vakayiname"

8 Bkz. W. H. Walsh, "Can history be objective?", *Philosophy of History: An Introduction*, 1951; New York 1960: 94-118.

9 David Wooten, "Narrative, irony, and faith in Gibbon's *Decline and Fall*", *History and Theory*, 33/1, 1994: 79-80.

10 Wooten, *Age*.: 79-82.

11 1. kitap, 22. bölüm, *The Greek historians: the complete and unabridged historical works of Heredotus, Thucydides, Xenophon, and Arrian*, ed. Francis R. B. Godolphin, New York 1942: 567. Richard H. Moye, Tükidides'in çoğu kez "bilimsel tarihçinin prototipi" olarak görüldüğüne işaret eder. "Thucydides 'Great War': the fiction in scientific history", *CLIO*, 19, 1990: 164.

teriminin bunu ima etmek şöyle dursun düpedüz belli ettiği aşikârdır– bizi *chronos* olarak tarihe yaklaştırır. Aslında burada karşımızda olan şey *khronika biblia*, kelimenin tam anlamıyla, "zamanın kitapları" olarak tarih ya da tarihlerdir. Humecu-Gibboncı modelde olduğu gibi bu vakayinamelerin "olgusal açıdan doğru" olmaları önemlidir. Fakat bu olgusallık tarihçinin tasvir ettiğini iddia ettiği olaylara ne kadar yakın olduğunun dolaysız bir yansımasıdır. Dolayısıyla bu tarih anlayışının başarısızlığı ya da antitezi kurgu yahut mitos değil şarlatanlık, sahtekârlık, yazarın/kaynağın söz konusu olaylarda "gerçekten" *orada olmayarak* günah işlemesidir.

Öte yandan Gibbon'ın görüşünün *logos* olarak tarih anlayışına dayandığı da söylenebilir: "Tarihçi olmayı arzu eden *yazar*" der Gibbon "tutarlı ve ilginç bir *anlatı* oluşturmaya çalışır."[12] Gibbon tarihçi ile onun soruşturmasının nesnesi yani geçmişteki olaylar arasında açıkça zamansal bir mesafe olduğunu varsayar. Bundan dolayı bir sürü "dağınık malzeme"yi veri alarak o olaylar hakkında bir tür hikâye dokumak tarihçiye düşer (tarihçi "buna mecburdur" der Gibbon). Fakat tarihçi geçmişteki olayları yeniden anlatmakla yetinmez. O, olayların anlamlı kılındığı bir anlatı oluşturur. Burada *izahın* bizatihi anlatının niteliği vurgulanır. En önemli olan husus bu izahın olgusal açıdan doğru olmasıdır. Ama tarihçi yorumlamaya çalıştığı olaylardan zamansal açıdan uzakta olduğu için olgusal doğruluk dışındaki diğer ölçütler de meşru sayılır. Sözgelimi akla yatkınlık, tutarlılık ve hatta izahın okurun "ilgisini" ne kadar çektiği. Dahası tarihçinin bir anlatı, bir hikâye biçiminde bir izah sunduğu düşünüldüğü için olgusal açıdan doğru bir tarihten aşağı düzeyde bir şey yazabilme tehlikesi söz konusudur. Tarih yazarının başarısızlığı bir *kurgu* yazarı olmaktır. Bunun sonucundaysa tarih hakkındaki modern tartışmayı canlandıran *logos* ile *mitos* arasındaki karşıtlık ortaya çıkar.

Aralarında kimi farklılıklar olsa da gerek Tükididesçi gerekse de Gibboncı tarih anlayışının insan figürüne tereddütsüzce bağlı olduğunu söylemeye belki lüzum bile yok. Bu özcü insan görüşüne bağlılık Tükidides'te belirgindir. Şu meşhur pasaja yeniden bakalım: "Vuku bulmuş olan olaylara dair ve *insan şeyleri düzeninde* [vurgu benim, başka bir yerde "insan doğası" diye çevrilmiştir][13] vuku bulması beklenebilecek türden olaylara dair doğru

12 Edward Gibbon, *A vindication, the English essays of Edward Gibbon*, ed. P. B. Craddock, Oxford 1972: 229 vd. Wooten, Age.: 78'den vurgu benim.
13 bkz. Moye, *Agm*.: 165.

bir resmi kendi gözleri önünde bulmayı arzu eden biri, yazdıklarımı faydalı bulduğunu söyleyecek olursa, berhudar olacağım. Benim tarihim ebedi bir mülktür. Bir duyulup sonra da unutulan ödüllü bir metin değil" (*Peloponnesian war*, 1. kitap, 22. bölüm). Gibbon'ın *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi* kitabında "insansoyu" (*mankind*) terimi defalarca kullanılır.[14] Bu terimin Gibbon'ın genel tasarısı için önemli olan ikili bir işlevi vardır. Bir anlamda "insansoyu" terimi Gibbon'a göre "insansoyunun en medeni kesimini" (s. 43) temsil eden Romalılardan, yine Gibbon'ın değerlendirmesine göre, "insansoyunun en vahşisi" (s. 70) olan Libyalılara kadar uzanan bir tür kaynak malzemeye atıfta bulunur ve Gibbon'ın tarihsel soruşturmasının nesneleri bu malzemelerin içinden çıkarılır. Başka bir anlamdaysa "insansoyu" terimine başvurulması eleştirel bir işlev görür. Sözgelimi Gibbon, Fenike ve Filistin "insansoyunun hafızasında ebediyen yaşayacak" (s. 68) dediğinde olduğu gibi. İnsansoyu terimi bu bağlamda Gibbon'ın tasarısının meziyetlerini değerlendirecek tarihsel jüri olan "gelecek nesiller" anlamında kullanılmaz sadece. İnsansoyunun hafızası daha belirsiz ve daha az erişilebilir tarihsel iddiaların doğruluğunu daha iyi bir şekilde yargılayabilmemizi sağlayan bir tür mihenk taşıdır.

İster *chronos*a isterse de *logos*a bağlı olsun bunlar hiç şüphesiz insanın tarihleridir, insan tarafından insan için anlatılan tarihlerdir. Üstelik her iki tarih anlayışı da farklı derecelerde arzu, inanç, niyet, istenç, deneyim ve hafızaya dayalı kartezyen (ya da proto-kartezyen) dile başvuran izahlar sunar. Pekiyi bunun teminatı var mıdır? Olmazsa olmaz mıdır? Tarihi her zaman insanın tarihi olarak mı tasavvur etmek zorundayız?

Bu soruları cevaplandırmak için tarihin sözümona olguları ya da tarihsel soruşturmanın nesnelerinden uzaklaşıp tarih yazma ediminin kendisini düşünsek iyi olur. Kimi zaman (tartışmalı bir biçimde) tarihin yazılmasının en iyi şekilde bir *mimesis* alıştırması olarak anlaşılabileceği iddia edilir).[15] Gelgelelim *mimesis* kavramı ilk kez Aristoteles tarafından *Poetika*'nın 1. kitapında "taklit sanatı" diye tanımlandıktan bu yana bir dizi kayda değer dönüşüm geçirdiği her zaman fark edilmez ya da kabul edilmez. 16. yüzyılda

14 Edward Gibbon, *The history of the decline and fall of the Roman Empire*, Philadelphia 1880 [*Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, çev. A. Baltacıgil, 5 c., İstanbul 1994 ç.n.]

15 Örneğin bkz. Louis O. Mink, "Narrative form as a cognitive instrument", *The writing of history: literary form and historical understanding*, ed. Robert H. Canary & Henry Kozicki, Madison 1978: 141-49. Bir tartışma için bkz. T. Carlos Jacques, "The primacy of narrative in historical understanding", *CLIO*, 19, 1990: 197-214.

Aristoteles'in metninin üzerinde ayrıntısıyla duran Sir Philip Sidney *mimesisi* şöyle tanımlamıştı: "Temsil etme, şekillendirme ya da canlandırma -mecazen söylersek konuşan bir resim."[16] Sidney bu tanımıyla temsil ediminin kendisine belki de hiç farkında olmadan işlevsel bir kendi kendine yeterlilik katar. Bu da temsili gerçekliğin bir veçhesinin edilgence yansıtılması olarak değil başlı başına gerçekliğin belirli bir biçimini, gerçeklik olarak biçimin kendisini öne çıkaran yaratıcı bir faaliyet olarak görmemize olanak tanır.

Sidney'in görüşü bugün *mimesis*i anlamanın doğru yolu hakkında gerek felsefi gerekse edebi çevrelerde sürdürülmekte olan tartışmanın habercisi ve hatta belki de bu tartışmanın uzak bir kaynağıdır. John D. Lyons ve Stephen B. Nichols *Mimesis: From Mirror to Method, Augustine to Descartes* adlı kitaplarına yazdıkları giriş yazılarında bu tartışmayı körükleyen "birbirine zıt *mimesis* kavramları" dedikleri şeyi tartışırlar:

> Son yıllarda *mimesis* sadece görüngüsel gerçekliğin tasvirini değil resmetme sorunsalının mecazi edimine dahil olmayı da ima etmeye başladı. Yani dünyayı gösterge olarak, dünyayı dil olarak yeniden üretmenin, temsili sistemleştirip nesnelleştirmeyi amaçlayan teamülleri ifşa edip tartışmaya açabileceğine işaret etmeye başladı.[17]

Lyons ve Nichols *mimesis*i "kendi dışındaki" bir gerçekliğin nesnel temsili olarak görmek yerine bir gerçekliğin tıpkı sahnede oynanan bir oyun gibi gözlerimizin önünde açıldığı bir "performans" olarak görmeye çağırır. Böyle bir bakış, edim *olarak* temsil ediminin kendisine dikkat etmeye dayanan bir tür düşünümselliğe olanak verir. Bu da gösterge ile gösterilen arasındaki mesafeyi keskin ve eleştirel bir açıklığa çıkarır. Öyle ki o mesafe üzerinde eleştirel bir biçimde ne kadar çok durursak aradaki uçurum o kadar çok büyüyor gibi görünür.

Bu görüş tarih disiplinini anlama tarzımız açısından ciddi sonuçları beraberinde getirir. Aslına bakacak olursak yukarıda kabaca bahsettiğimiz "birbirine zıt *mimesis* kavramları" tarihyazımının ne şekilde görülmesi gerektiği hususunda Tükidides ile Gibbon bağlamındaki anlatı ile vakayina-

16 Sir Philip Sidney, *"An apology for poetry"* [1595], *Critical theory since Plato*, ed. Hazard Adams, New York 1992: 146.

17 John D. Lyons & Stephen B. Nichols, Jr., *Mimesis: from mirror to method, Augustine to Descartes,* Hanover 1982: 3.

me arasındaki ayrıma benzer. Özgül olarak dış bir gerçekliğin nesnel temsili olarak *mimesis* kavramı Tükidides'in tarihin nasıl yazılması gerektiği konusundaki görüşüne son derece yakındır. Yaratıcı performans olarak *mimesis* kavramı ise Gibbon'ın tarihsel anlatı anlayışına yaklaşır. Aslında tarihyazımına yaklaşımlardaki bu ayrım ilk bakışta zannedilebileceği kadar "modern" değildir belki de. Aristoteles'in taklitin "tarz"ını tartışırken her iki kavramın da habercisi olduğu iddia edilebilir: "["Taklitin kipleri" arasında] yine de bir üçüncü fark vardır –bu nesnelerin her birinin taklit edilebileceği tarz. Ortam aynı ve nesneler aynı olduğu için şair *anlatma* yoluyla taklit edebilir... veya tüm karakterlerini önümüzde canlı ve hareketli olarak sunabilir."[18] Aristoteles *Poetika*'nın 9. kitapında şair ile tarihçiyi birbirinden hayli keskince ayırır. Ama "esas fark"ın "şairin evrenseli, tarihinse tikeli ifade etmeye eğilimli olması" olduğunu söyler. Temsilin fiili tarzı ya da *mimesis*, şiirin elinde olanla aynı olabilir ve tarihin yaptığı şeyi yani "olmuş olanı anlatmayı" köklü bir şekilde değiştirmeyebilir.[19] Bir başka deyişle tarih neredeyse-şiirsel bir anlatım biçimine bürünebilir (Gibbon'da olduğu gibi) ya da olayların kabaca vuku bulduğu esnada kayda geçirilen bir vakayiname olabilir (Tükidides'te olduğu gibi. Yani "tüm karakterlerini önümüzde canlı ve hareketli olarak sunabilir"). Her iki biçim de tarihsel olanı temsil etmenin geçerli bir tarzı olabilir.

Demek ki modern tarihyazımının epistemolojik buhranı uğraşının kendisi kadar eski olan farklı (biri tarihi *chronos* diğeri *logos* ile aynı hizaya koyan) tarihsel temsil anlayışlarından kaynaklanıyor olabilir. Pekiyi "verili bir geçmiş"in olaylarını olgusal açıdan doğru bir şekilde izah etmeye çalışan görgül-bilimsel bir soruşturma olarak tarih görüşünü bir yana bırakıp onu bir tür *mimesis* olarak görürsek ne olur? En azından alışılagelmiş tarih ve tarihsel bilgi mefhumlarının bir yandan fazla dar diğer yandansa insana dair eleştirel olmayan bir kartezyen ve özcü kavrayışın hizmetindeki bir yazı mefhumunu dayanak aldığı ortaya çıkar. Alışılagelmiş tarihyazımı insana gerek tarihin yapıcısı gerekse yazarı olarak özel ve imtiyazlı bir konum verir. Bu açıdan insan tarihsel temsil alanının olanaklılık koşulu olarak bu alanın hem dışında duruyor hem de tarihsel tefekkürün merkezi odak noktası

18 Aristoteles, "*Poetics*", 3. kitap, *Critical theory since Plato*: 51 [*Poetika: Şiir Sanatı Üzerine*, çev. N. Kalaycı, İstanbul 2012 ç.n.].

19 Aristoteles şöyle der: "Şair ve tarihçiyi birbirinden ayıran nazım ya da nesir biçiminde yazmaları değildir. Heredot'un eseri koşuk haline getirilebilir ama vezinli olsun ya da olmasın yine de tarihin bir türü olur" *Poetics*, 9. kitap: 55.

gibi görünür. Fakat Hegel ile Foucault'nun düşüncesini yakından incelersek tarihi insansız tasavvur etmenin mümkün olduğunu görürüz. Bu yolu açan Hegel ile Foucault bizi tarihin gerçekleştiği zamansal uzamları ve bu tür uzamların anlamlı kılınmasını sağlayan kaydetme ya da tarihi yazma edimlerini yeniden düşünmeye teşvik eder.

Tarihin ontolojik açıdan zamanın geçişi ile özdeş olmadığını varsayarsak zamanın tarihe dönüşümü *logos*un rolünü gerektiriyor gibi görünür. Söz olmadan zaman sessizce geçer gider, renk ya da rezonans olmadan ve her şeyden önce hafıza olmadan. Hafıza olmazsa *insan için* herhangi bir tarih olamaz. Fakat bir açıdan bakıldığında da tarih *Mnemosyne*'yi aşmak zorundadır. Tarih nasıl ki zamanın geçişi ile özdeş değilse hafıza olarak somutlaştırıldığı kaydedilmiş zamanın geçişleriyle de özdeş değildir. Tarihin bariz çelişkisi budur: Bir anlamda ne *chronos* ne de *logos* olmak; ama başka bir anlamda her ikisi birden olmak. "Tarih" kelimesini ya zamansal olarak vuku bulan olayların kaydedilmesini ya da olayların kendisini kastetmek için kullandığımızı ve şimdiki tartışmada bu iki anlamın birbirine karıştırıldığını söyleyerek de bu çelişkisel niteliği çözemeyeceğiz. Fakat böyle bir itirazın burada işe yaramayacağını iddia edeceğim. Çünkü hem tarihin esas ontolojik statüsü hem de (amaçlarımız açısından daha önemli olarak) insanın bizatihi (sözümona) yazdığı/deneyimlediği tarihle olan ilişkisi meselesini geçiştirir. Tam aksine soruşturmamız bize göre tarihin yaşayan muğlaklığı olan şeye tutunmamızı gerektirir. Böyle yaparsak gerek tarih gerekse kendimiz hakkında ortaya bir şey çıkar belki diye ümit ederek.

Eğer şu an için felsefeciler olarak en iyi güdülerimizi bastırabiliyorsak *chronos* olarak tarih ile *logos* olarak tarih arasındaki muğlaklığı çözmeye çalışmak yerine bunun rolünü yoğunlaştırabiliriz belki de. Böyle yapmak gerektiğine dair daha önce yeterince gerekçe ortaya konulmuştur. Örneğin Hegel bu tür bir hamle yapar ve ileride göreceğimiz üzere bunun insanın tarihle olan ilişkisini anlamak bakımından büyük bir önemi vardır.

"Tarih Felsefesi Üzerine Dersler"de Hegel tarihin anlamının muğlak niteliğine dikkatimizi çeker:

> Tarih dilimizde hem nesnel hem de öznel tarafı birleştirir. Hem *historiam rerum gestarum* hem de *res gestas* yani hem olaylar hem de olayların anlatılması anlamına gelir (hem *Geschehen* hem de *Geschichte* demektir). İki anlamın arasındaki bu bağlantı tamamen rastlantısal bir şey değil son

> derece önemli bir husus olarak görülmelidir. Tarihin anlatılmasının ve tarihsel amellerin ve olayların aynı zamanda ortaya çıktığını iddia etmek zorundayız. Ortak bir iç ilke onları bir araya getirir.[20]

Öyleyse yakından incelendiğinde ilk bakışta masum gibi gözüken bir dil teamülünün aslında tarihin "esas" anlamı hakkında kimi eleştirel soruları beraberinde getirdiği gösterilir. Hegel'in gözünde tarihin (olay olarak ve olayların anlatılması olarak tarihin genelde anlaşıldığı haliyle) ne *Geschehen* ne de *Geschichte* olduğu bilakis kendisini hem olay hem anlatı olarak gösteren ama hakikatine sıradan tarih bilinci tarafından erişilemeyen bir şeye, bir "iç ilkeye" atıfta bulunduğu görülecektir. Fakat Hegel'in tarih bilmecesine "tarih" kelimesinin muğlak kullanımına bakarak anlaşılabilecek bu bilmeceye bulduğu diyalektik "çözüm"e dönmeden evvel meselenin kendisi üzerinde duralım.

İlk bakışta *chronos*, insanı tarihe nesnel bir biçimde tarihin "yapıcısı" olarak *logos* ise insanı tarihe öznel bir biçimde tarihin "yazarı" olarak bağlıyor gibi görünür. Ama *logos* bir şey daha yapar: Tarihsel olayların öznel biçimde anlatılmasını yönlendiren nesnel *gerçek*e yönelik nesnel bir talep taşır kendi içinde. Heehs "tarihin yazılması genelde bir *logos*-etkinliği olarak görülür" der. Çünkü "olgu ile kurgu arasında bir fark olduğu... bazı şeylerin vuku bulduğu bazılarınınsa vuku bulmadığı doğru ifadelerin yalanlardan farklı olduğu"[21] yolundaki ısrarlı iddiayla şekillenmiştir. Uydurulmuş bir tarih katiyen bir tarih değildir. Fakat tarihçi burada çetin bir engelle karşılaşır: Gerek gerçek zamanın geçişi olarak tarih gerekse insanın böyle geçişleri *logos* yoluyla anlatma yeteneğine ilişkin olarak insanın kendi sonluluğunun bağlayıcı sınırlılıkları, –Kierkegaard'un Hegelci sistematik gerçek mefhumuna karşı kullandığı terimi ödünç almak gerekirse– "kritik bir biçimde konumlanmış" olma deneyimi nasıl aşılacaktır? Bu sınırlılıklar çeşitlidir. Nesnel açıdan bakıldığında insan zamanın geçişini tecrübe eden, onun içine dahil olan ve onu tarih olarak anlaşılır kılan varlıktır. Ama insanın görüş menzili insanın uzam ve zaman içindeki konumunun köklü özgüllüğünden

20 G. W. F. Hegel, *Reason in history: a general introduction to the philosophy of history*, çev. R. S. Hartman, Indianapolis 1979: 75. Bundan böyle *RH* diye anılacaktır [*Tarihte Akıl*, çev. Ö. Sözer, İstanbul 1995].

21 Heehs, *Agm*.: 3, 16. Ayrıca bkz. Chris Lorenz "Tarihçiler olgusal araştırmalar temelinde geçmiş gerçekliği yeniden kurarak sunar ve bu yeniden inşaları esas olarak olgusal yeterlilik çerçevesinde tartışırlar" "Historical knowledge and historical reality: a plea for 'internal realism'", *History and Theory*, 33/3, 1994: 298.

ötürü zorunlu olarak sınırlıdır. Tarih, gerçek tarih, asla insanınki olamayacak belirli bir aşkın konumu gerektirir. İnsan fazla yakındır. İnsan aynı zamanda kendi deneyimlerinin ortaya çıkmış olanların doğru bir yansıması olup olmadığına dair epistemolojik bir meseleyle yüz yüze gelir. Bu bağlamda fikirlerin klasik ampirist için ortaya koyduğu soruların aynısını hafıza da tarihçi için ortaya koyar.[22] Son olarak bir bakıma insan tarih için zaten her zaman fazla geç kalır. *Logos* olarak tarih geri getirilemez bir geçmişe doğru amansızca geri çekilen olaylar hakkındaki edilgen bir düşünümdür. Bu durum hafızadan ziyade insanın varlığının zamansal açıdan iki kola ayrılmasının bir sorunudur. Tarih yazarı olarak insan olayları tecrübe etmiş varlığın kendisinden yabancılaşır.[23]

Bu soruları cevaplamak için biri Hegel diğeri Foucault tarafından sunulan en az iki olası yaklaşım vardır: Hegel'in yaklaşımında (alışılageldik anlamıyla) insan ile tarihi hem aşan hem de bunların arasında bir dolayım kuran üçüncü bir değişken devreye sokulur. *Geschehen* ile *Geschichte*'yi birbirine bağlayan ve onları aynı anda meydana getiren "ortak iç ilke" Mutlak Tin'in kendi kendini fiilileştirdiği hareketidir. "Genel olarak Dünya Tarihi, Tin'in *Zaman* içindeki gelişimidir" der Hegel (*RH*: 87). Bir düzeyde Hegel insanı bu gelişimin, gelişimin farkında olmayan faili olarak görür. Bireylerin şahsi tutkuları en sonunda özgürlüğe ve mutlak bilgiye ulaşan Tin'in öz-hareketinin daha yüksek akılcılığının tamamına ermesini sağlar. Hegel insanın Tin'in kendi kendini fiilileştirmesindeki kasıtsız işbirliğini "Aklın Kurnazlığı" diye adlandırır. Gelgelelim yukarıda ana hatlarıyla bahsettiğimiz üzere insanın tarihle olan ilişkisindeki epistemolojik ve ontolojik sorunlar Mutlak Tin açısından bakıldığında zar zor görünür. Tin'in diyalektik dolayımlayıcı etkinliği insan ile tarih arasında öyle bir özdeşlik meydana getirir ki sırf hafıza yoluyla tarihin olayları üzerine düşünmek sayesinde öznellik ile nesnellik, *chronos* ile *logos*, *Geschehen* ile *Geschichte* arasındaki karşıtlıklar bilfiil çöker. Hegel şöyle der: "Zira (öznel ile nesnelin) bu birliğinde Tin'in kendisiyle birlikte olabileceği en içten birlik yatar" (*RH*: 92).

22 Tarihe dair gerek alışılageldik gerekse felsefi anlayışlara özgü sayısız epistemolojik sorunlar hakkında bir tartışma için bkz. Bevir, "Objectivity in history": 328-44.

23 İnsanın varlığının zamansal açıdan iki kola ayrılmasına benzer bir husus Gadamer'in "varlığın tarihselliği" hakkındaki iddialarında da bulunur. Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Truth and method*, çev. W. Glen-Doepel, Londra 1979: 232 [*Hakikat ve Yöntem*, çev. H. Arslan ve İ. Yavuzcan, İstanbul 2008]. Ayrıca bkz. Bevir, "Objectivity in history": 328.

Anlaşılabileceği üzere Hegel'in düşüncesinde tarihsel anlatının merkezi figürü olarak insanı yerinden etmeye çalışabilecek tarihe çok benzeyen bir şey buluruz. Jean Hyppolite'e göre Hegel'in gözünde "tarih olan sadece tindir."[24] Hegel, Sezar ve İskender gibi "dünya çapındaki tarihi şahsiyetlere" önem vermiştir elbette ama iş Tin'in öz-hareketi olarak tarihi anlamaya geldiğinde esas itibariyle bireylerin pek anlamı yoktur. Hegel şöyle der: "Dünya Tarihi (*kendisi* istediği takdirde) bireyleri tamamen göz ardı edebilir. Yani görüş alanının tamamen dışında bırakıp onlardan hiç bahsetmeyebilir. Zira kaydetmesi gereken şeyler halkların tinlerinin eylemleridir" (*RH*: 83, vurgu benim). Hegel'in *Volkgeist* kavramı Tin'in somut fiilileşmesi olarak devletle akılcı, öz-bilinçli bir özdeşleşmeye olanak tanır. "Ne var ki" der Hyppolite "Dünya Tarihi ya da dünyanın tini kendi uğrakları olarak bir halkın tinini aşar." "Somut diyalektik olarak tin felsefesinin görevi... bir öz-gelişim süreci olarak tinin bir felsefi tarihi olmaktır."[25]

Fiilileşmek için, kendisini kendi hareketinin ilkesi olarak tanımak için Tin'in *düşünüme/yansımaya* ihtiyacı vardır. O hareketin fiili aşamalarının ya da uğraklarının izini sürmek için felsefi bir tarihe –örneğin *Tinin Fenomenolojisi*'ne– ihtiyaç duyar. Felsefi bir tarih Tin'in kendi akılcılığının hem bir yansımasıdır hem de ona dair bir derin düşüncedir (*reflection*). Hatta felsefi bir tarihin yazılması Tin'in kendi kendini fiilileştirmesinin sondan bir önceki aşamasını temsil eder.[26] Bu anlamda Tin kendi tarihini insan *aracılığıyla* yaşar ve yazar. Tin kendi tarihini yazdığı zaman *chronos* ile *logos*, tarihin olayları ile bu olayların anlatılması, *Geschehen* ile *Geschichte* arasındaki ayrımların başından beri diyalektik birlikler olduğu ortaya çıkar. Böyle bir tarihte, insan –tarihin yapıcısı ve arşivcisi olmayı isteyen özne– insanın

24 Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, çev. John O'Neil, New York 1969: 15 [*Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. D.B. Kılınç, Ankara 2010].

25 Hyppolite, *Age*.: 16. Ayrıca bkz. G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, 2. cilt, 1805-1806, haz. J. Hoffmeister, Leipzig 1931: 273.

26 Hegel şöyle der: "Gerçeği hem bir sonuca dönüştüren hem de bu karşıtlığı kendi oluşuna yücelten şey derin düşüncedir... Gerçeğin ancak sistem olarak fiili olması yahut tözün esas itibariyle özne olması mutlaktan tin olarak bahseden kavrayışta ifade edilir... Gelişmiş haliyle kendini tin olarak bilen tin, bilimdir. Bilim tinin fiiliyatıdır ve tinin kendisi için kendi unsurunu inşa ettiği alandır... Bilinç, varoluşunun hakiki biçimine doğru ilerleyerek öyle bir noktaya varacaktır ki orada sadece kendisi için ya da bir öteki olarak varolan yabancı bir şeyin ağırlığı altında olma suretini bir kenara bırakacak yani görünüm öz ile eşit hale gelecek buna mukabil bilincin sunumu tam bu noktada tinin gerçek bilimiyle kesişecek ve son olarak bizatihi bunu kendi özünü kavramak suretiyle bilinç, mutlak bilmenin doğasını gösterecek." *Phenomenology of spirit*, *Hegel: selections*, ed. M. J. Inwood, New York 1989: 124, 126, 160 [*Tinin görüngübilimi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul 2011, 3. Basım ç.n.].

hem kendisine ait olan ve hem de ait olmayan bir hareket ve akılcılığın boyunduruğu altına girer.

Foucault'nun insanın tarihle olan ilişkisine yaklaşımında ister tarihin faili olarak isterse yazılı sözü yeniden dile getirişinin epistemik odağı olarak *İnsan*'ın metafizik "veriliği" yadsınır ya da hiç değilse böyle bir "veriliğe" cidden kafa tutulur. Bu yaklaşımda insan ile tarih, *chronos* ile *logos*, gerçek zaman ile kaydedilen zaman, olaylar ile olayların hatırası arasındaki karşıtlıkların dayandığı temel ikilik –yani öznellik ile nesnellik– sorgulanır. Açıkçası Foucault'nun tarihi yeniden yorumlamasında hem Hegelci metafizik üstyapıya hem de bu üstyapının neşet ettiği diyalektik mantığa itiraz edilir. Nitekim bu noktada felsefenin Hegel'in tarih kavramından yani Batı metafiziğinin doruğunu temsil ettiği söylenebilecek bu muazzam, sistemli bakıştan Foucault'nun Hegel'in sisteminin kalbini lime lime parçalamaya çalışacağı şüpheci ve arsız soykütüğüne nasıl geçtiğini sorabiliriz.

Kapsamlı bir izah başka kaynakların yanı sıra Marx'ın Hegel'i gizeminden arındırmasına, Georges Bataille ile Jacques Lacan'ın insan öznesini yapıbozuma uğratmasına, Gilles Deleuze'ün diyalektik eleştirisine ve Claude Lévi-Strauss'un yapısalcılığının Fransa dışında yaşadığı dönüşümlere dalmayı gerektirir. Ne var ki bu etkilerin neler olduğu gayet iyi bir şekilde ortaya konulmuştur. Foucault'nun düşüncesinin ciddi bir kısmının tıpkı Hegel'in düşüncesi gibi Kant'la felsefi bir karşılaşma yoluyla şekillendiği ise buna nazaran daha az bilinir.

Kant'ın Hegel'in abidevi tarih felsefesinin habercisi olmuş olabileceği ileri sürülmüştür.[27] Hegel'in siyasi yazılarının birçoğunda (bilhassa da *Hukuk Felsefesi*'nde ve tarih üzerine derslerde) Kant'ın 1784'te yazdığı "Kozmopolit Bir Bakış Açısından Evrensel Tarih Fikri" başlıklı denemesinde gündeme getirdiği bazı meseleleri ele almaya dönük kasıtlı bir çaba vardır. Özellikle de Kant'ın eserinde tarihe dair en önemli Hegelci fikirlerden çoğunun öncülleri olabilecek şeyleri buluruz: Tarihin teleolojik bir hareketi olduğu ve bu hareketin makroskopik bir düzeyde gerçekleştiği, bireylerin tikel ilişkilerini aştığı, tarihi farkında olmadan kendi sonucuna doğru götüren şeyin insanlar arasındaki uzlaşmazlıklar (*antagonism*) olduğu, bu hareketin döngüsel olduğu ve insan tarihinin hedefinin kusursuz –yani evrensel– bir anayasal

27 Kant'ın Hegel'in tarih görüşü üzerindeki etkisine dair bir tartışma için bkz. Howard Williams, "Politics and philosophy in Kant and Hegel" ve Leon Pompa, "Philosophical history in Kant and Hegel", *Hegel's critique of Kant,* ed. Stephen Priest, Oxford 1987.

devletin kurulması olduğu. Aradaki kilit fark ise şudur: Kant'a göre bu hareketin esas "fail"i "türler"dir, Hegel içinse Tin'dir.[28]

Foucault'nun doktora tezinde Kant'ın *Anthropologie*'sinin bir tercümesi de yer alır.[29] Tercümenin öncesinde yüzyirmisekiz sayfalık bir sunuş yazısı vardır ki Foucault burada "Was ist der Mensch?" ("İnsan Nedir?") sorusu üzerine Kant'a dair eleştirel bir sorgulamaya girişir. Foucault'nun son eserlerinden birinin yine Kant'a ve bir bakıma aynı soruya "İnsan Nedir?" sorusuna döndüğü "Aydınlanma Nedir?" başlıklı bir denemedir.[30] Meslek hayatı boyunca Foucault'nun Kant'la karmaşık, kışkırtıcı, bazen dengesizleşebilen bir ilişkisi olmuştur. İlk bakışta bu ilişki *a priori* tasniflerin ve aşkın birliklerin yıkıcı bir eleştirisi olarak, bizatihi bir *akıl* eleştirisi olarak şekillenmişti. Fakat tüm bu eleştiri Kant'ın tahayyül ettiği kurucu tasarıyı toptan altüst eden bir mahiyetteydi. Ama Foucault bu eleştiriyi mümkün kıldığından Kant'a müteşekkir olduğunun da farkındaydı. Kant "insan"ı sürekli olarak sorgulayan felsefi bir çağın eşiğinde durur. Foucault ise "insan" sorusunun kendisini sorgulaması anlamında o çağa aittir. Hatta Foucault'nun düşüncesinde Kant'ın "insan nedir?" sorusunu "'insan' nasıl ortaya çıkar?" şeklindeki bir soykütük sorusuna çevrilir. Foucault örneğin *The Order of Things*'te ["Şeylerin Düzeni"] insan bilimlerinin söylemlerinin imtiyazlı ve tamamen modern

28 Gelgelelim Kant'ın tarih meselesine pek az alaka gösterdiğini belirtmek gerekir. Hatta tıpkı kendisinden önceki Descartes gibi tarih felsefesini ciddi kuramsal bir spekülasyona layık olmayan bir husus olarak değerlendirip hakir bile görmüştü. "Evrensel Tarih" denemesini büyük ölçüde Königsberg Üniversitesi'nde himaye ettiği talebesi Johann Gottfried von Herder'in eserini methetmek için yazmıştı. Von Herder 1774 yılında "Bir Başka Tarih Felsefesi" başlıklı bir deneme yazmış ve bu metinde François Boussuet ve Voltaire'in yazılarındaki tarihsel ilerlemeye yönelik Aydınlanma çağrısını eleştirmişti. Von Herder'in denemesi *Volkgeist* fikrinin tarihin incelenmesine dahil edildiği *Ideas for the philosophy of history of mankind* (1784-1791) başlıklı abidevi eserinin temeli olacaktır. Aslında von Herder'in Giambattista Vico'nun –Hegel'in aklın kurnazlığı ve diyalektik antagonizma hakkındaki fikirlerinin habercisi olduğu– *Yeni Bilim*'inden (1725) etkilenerek yazdığı bu kitap 19. yüzyılda tarihin kendisini felsefi soruşturmanın esas meselesi haline getirmek bakımından Kant'ın denemesinden muhtemelen çok daha etkili olmuştu. Bkz. Isaiah Berlin, *Vico and Herder: two studies in the history of ideas*, New York 1976; ayrıca bkz. Donald Phillip Verene, "Vico's road and Hegel's owl as historiographies of renaissance philosophy", *CLIO*, 21, 1992: 329-44, özellikle 332.

29 *Thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres*, Paris Üniversitesi, Edebiyat ve Beşeri Bilimler Fakültesi, 1961. Foucault'nun tercümesi daha sonra şöyle basıldı: *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris 1964. James Bernauer ile Thomas Keenan'ın *Philosophy and Social Criticism*'in 1987 yılındaki özel sayısında (s. 231) derledikleri Foucault eserleri kaynakçasına bakılabilir.

30 Michel Foucault, "What is enlightenment?", *The Foucault Reader*, haz. Paul Rabinow, New York 1984: 32-50 ["Aydınlanma nedir?", çev. O. Akınhay, *Özne ve İktidar (Seçme Yazılar 2)*, haz. Ferda Keskin, İstanbul 2000: 173-192 ç.n.].

nesnesi olarak "insan" kavramının tarihsel zorunsuzluğunu ve söylemsel özgüllüğünü açığa çıkarmaya girişir. Foucault'nun sorgulamasında böylece insanın metafizik veriliği ve görünüşteki zorunluluğunun altı oyulur. Şöyle der Foucault: "İnsan yakın geçmişte icat edilmiştir ve belki de sonuna yaklaşmaktadır."[31] Yeni bir düşünce *epistemesine* tekabül edecek bir şeyin eşiğinde duran Foucault insan figürünün "tıpkı denizin kıyısında çizilen bir yüz gibi silineceği"[32] bir zamanın habercisidir.

Foucault'nun Kant hakkındaki doktora tezinin danışmanı Jean Hyppolite idi. Hyppolite, Foucault'nun danışmanlığını yapmaya başladığı sırada aralarında Jean-Paul Sartre ve Jacques Merleau-Ponty'nin de olduğu "yabancılaşmayı fethetmeyi"[33] hedefleyen bir takım felsefeci içinde yeralıyordu. Bu zümre, tarihi incelemeyi böyle bir hedefe ulaşmak için başvurulabilecek esas araç olarak görüyor ve yabancılaşmanın çeşitli mekanizmaları hakkındaki tasvirlerinden ötürü Hegel'in tarihini kıymetli buluyordu. Ne var ki Hegel'in arkitektoniğini reddediyor, "anlamı muğlak olan ve tehlikeler nasıl hesaplanırsa hesaplansın her türlü mutlak teminattan yoksun olan bir tarihi yeğliyorlardı." Tarih Mutlak Tin'in hareketi değil sonlu bireylerin mücadeleleridir. Hyppolite'e göre Hegel'in sisteminde bu tür bireyler kayıplara karışır "Mutlak'ın kendini aşama aşama gerçekleştirmesini temsil eden abidevi bir tarihteki kaybolma anlarıdır."[34]

Foucault daha sonraları danışmanının hümanist tasarısını reddedecek olsa da tarihin incelenmesiyle şekillenmiş bir felsefenin önemli olduğunu düşünmeye tüm meslek hayatı boyunca devam etti. Foucault'nun tarih anlayışının tıpkı Hyppolite'in anlayışı gibi ne kadar olumsuz bir biçimde, ne kadar kavgacı bir biçimde olursa olsun Hegel'in tarih hakkındaki düşüncelerinden etkilenerek şekillenmiş olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Zira Foucault'da Hyppolite'in atıfta bulunduğu bireylerin "kayıplara karışma" durumunu radikalleştiren bir tarih anlayışı vardır. "İnsan" Foucault'nun tarihinde kaybolur. Ama onun yerine neredeyse Heraklitosçu bir anlamda Mutlak Tin ya da *logos* geçirilmez ki Hegel'in tarihinde en nihayetinde olan

31 Michel Foucault, *The order of things: an archaeology of the human sciences*, New York 1973: 387 (*Les mots et les choses*'un İngilizce çevirisi [Paris 1966]).

32 Foucault, *The order of things*: 387. İşin ilginç yanı Fransız Devrimi'nin ilk baştaki vaadinden etkilendiği için Hegel de kendini yeni bir düşünce çağının eşiğinde duruyor olarak görüyordu. Bkz. *The phenomenology of mind*'ın önsözü, çev. J. B. Baillie, Londra 1964: 75.

33 Jean Hyppolite, *Age.*'in İngilizce baskısına önsöz: vii. Bkz. James Miller, *The passion of Michel Foucault*, New York 1993: 41.

34 Hyppolite, *age.*'in İngilizce baskısına önsöz: v, vi.

biten şey budur. Foucault'nun tarihindeyse insanın üzerine yazılmış olduğu kayıt yüzeyleri ironik bir biçimde seyreltilmek suretiyle insanın üzeri çizilir, deyim yerindeyse, insan *yazılıp dışarıya çıkarılır*.

Foucault geliştirdiği tarih mefhumunu Nietzsche'den bir kavram ("*wirkliche Historie*") ödünç alarak "cari tarih" (*effective history*) diye adlandırır. Bu tarih anlayışı ile geleneksel mefhumlar bilhassa da geleneksel tarihin dayalı olduğu kurucu varsayımlara ilişkin geleneksel mefhumlar arasında keskin bir karşıtlık vardır:

> Tarihçinin tarihi desteğini zamanın dışında bulur ve kendi hükümlerini kıyametçi bir nesnellik üzerine kuruyormuş gibi yapar. Ebedi gerçek, ruhun ölümsüzlüğü ve bilincin doğasının daima kendisiyle özdeş olduğuna inanmasından ötürü bu pekâlâ mümkündür de... "Cari" tarih ise sabitlerden yoksun olması bakımından geleneksel tarihten farklılaşır. İnsandaki hiçbir şey –kendi bedeni bile– kendi kendini tanıması ya da başka insanları anlamak için bir temel işlev görmek için yeterince değişmez değildir. Sabırlı ve devamlı bir gelişim olarak geçmişin yeniden izini sürmek için kullanılan geleneksel aletler sistemli bir biçimde parçalanmalıdır.[35]

Cari tarih ya da soykütük geleneksel tarih tasarısının altını oyar. Bunu da geleneksel tarih tasarısının iddialarının yanlış olduğunu göstererek değil bu tür iddiaların altında yatan varsayımlara meydan okuyarak yapar. Bu varsayımların önemlilerinden birine göre bilincin kendisiyle özdeşliği ve ister dolaysız isterse zaman ve metin tarafından dolayımlanmış olsun deneyim ve hafızaya yapılan başvuru sahici tarihsel özetlemenin mihenk taşlarıdır.[36] Fakat cari tarih "hafızayla olan bağını koparır". Çünkü hafızanın da içinde yer alabileceği kendi kendisiyle özdeş bir varlığı artık varsaymıyordur. Tam aksine soykütük büsbütün altüst edici bir tarih anlayışına yaslanır. "İnsanın kendi egemenliğini geçmişin olaylarına kadar genişletebilmesini sağladığı zannedilen varlık birliğini parçalayabilecek" (*NGH*: 160, 153) bir anlayıştır bu.

35 Michel Foucault, "Nietzsche, genealogy, history", *Language, counter-memory, practice: selected essays and interviews by Michel Foucault*, haz. Donald F. Bouchard, Ithaca 1977: 153. Bundan böyle *NGH* diye anılacak.

36 Hatta Bevir'e göre halk psikolojisinin dili –yani, inanç, arzu, niyet, deneyim ve özellikle de hafıza gibi zihinsel fenomenlere başvurulması– fikirler üzerinde çalışan alışıldık tarihçinin söyleminde sıkça görülen bir durumdur (büyük çoğunlukla da bu, eleştiri süzgecinden geçirilmeden yapılır). Bkz. "Mind and method...": 177-79.

Demek ki soykütük, geleneksel tarihyazımını ham tarihsel olayların salt yazılmasını altüst ettiği gibi tarihin fiili hareketinin aşkın ya da içkin ilkelerini tasvir ettiğini iddia eden o büyük, bütünselleştirici tarih felsefelerini (örneğin Hegel'in tarih felsefesini) de altüst eder. Cari bir tarihin özelliklerini ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra Foucault onu Hegel'in diyalektik tarihinin karşısına çıkarır: "Tarih unutulmuş, yeniden doğmak için hevesli bir özdeşliği değil sentezin güçleriyle üzerine egemenlik kurulamayan, birbirinden ayrı çeşitli unsurlardan oluşan karmaşık bir sistemi keşfedecektir" (*NGH*: 161). Tarih kendini fiili kılmayı amaçlayan Mutlak Tin'in hareketi olmadığı gibi her türlü kuşatıcı ya da ereksel akılcılıktan da yoksundur. Tarih görece rastlantısal ve ayrık olayların ve koşulların mantığına –ya da mantıksızlığına– göre "hareket eder". Şans mantığını, "zar atma" mantığını takip eder. Demek ki Foucault'nun tarihindeki insan, tarihin kendisi aracılığıyla ya da etrafında döndüğü ontolojik veya epistemolojik açıdan imtiyazlı varlık değildir. Tarihsel açıdan konuşursak daha ziyade sıkıntı veren bir kazadır.

Foucault insanın kavramsal açıdan hükümsüzleştirilmesi bakımından en vaatkâr yaklaşımın elbette soykütük olduğunu düşünüyordu. Soykütük aşkın yapıları ve yerleşik değerleri sorgulamak gibi bir etkisi olan bir *farkı* (bastırılmış bir olayı, kenara atılmış bir pratiği, unutulmuş bir arzuyu) devreye sokan bir tarihsel eleştiri türüdür. Soykütük böylece "daha önce hareketsiz addedilen şeyi rahatsız eder, birleşik olduğu düşünülen şeyi parçalar, kendisiyle tutarlı olduğu hayal edilen şeyinse ayrışıklığını (*heterogeneity*) gösterir" (*NGH*: 147). Soykütük "insanın varlığının birliğini parçalayarak" tarihin yapıcısı ve epistemik açıdan ayrıcalıklı kâtibi olarak insanı yerinden eder. Soykütük insanın yerine *bedeni* geçirir. Biyolojinin yahut antropolojinin bedeni değildir bu. Kartezyen beden de değildir. Foucault şöyle der: "Beden olayların yazılan yüzeyidir" (*NGH*: 148). Çeşitli söylemsel ve söylemsel-olmayan uygulamalar bu bedeni yazar, ona anlam verir. Bu tür kayıtlardan ayrı olarak kelimenin en temel, en basit anlamıyla bu beden, bu yüzey anlamsızdır. Foucault'ya göre soykütüğün görevi "tarih tarafından topyekûn *damgalanmış* bir bedeni açığa çıkarmaktır" (*NGH*: 148, vurgu benim).[37] Bu

37 Beden ve bedenin yazılması arasındaki ilişki konusunda belirli bir Hegel yorumunun Hegel'in düşüncesini Foucault'nunkine kışkırtıcı bir biçimde yakınlaştırması ilginçtir. John Russon şöyle der: "Hegel'e göre (i) tüm anlamlı deneyimler esas itibariyle okumadır, (ii) insanın okuyabileceği tek şey kendi bedensel durumudur ve (iii) *öz-bilinç esas itibariyle* kişinin kendi bedenini okuması*dır*." Russon "*bizatihi bedenin doğası dahilindeki bir dönüşüm*"den bahseder ki bu da bizi Hegel'in mutlak bilme kavramını "mutlak okuma" çerçevesinde an-

anlamda insan tarih tarafından yazılır, tarih insan tarafından değil. Tarih ne insan tarafından yazılır ne de aslında insana dairdir. Tarih insan*dır*, *insanın yazılmış-olmasıdır*. Ya da en azından *şimdiye kadarki* tarih böyledir. Soykütük insanın sahnelenmekte olan bir oyunda başoyuncu olmadığı bir tarihe işaret eder. İnsanlığın başarıları üzerine narsisistik bir tefekkür olmayan bir tarihin olabileceğinin habercisidir. Bir başka deyişle insansız bir tarihe işaret eder.

Görmüş olduğumuz üzere gerek Hegel gerekse de Foucault insana verilen tarihsel bir ayrıcalığın insanın elinden alınmasını ya da hiç değilse bu ayrıcalığın altının oyulmasını sağlayan tarih yorumları sunar. Hegel bunu tarihsel olay ile tarihsel anlatıyı diyalektik bir biçimde bütünleştirerek yapar. Tarih yazmak kelimenin tam anlamıyla tarih yapmaktır Hegel''e göre. Eğer bir olay aslında ne kadar büyük ve mühim olursa olsun *izah edilmeden* kalıyorsa fiili ve dolayısıyla gerçek değildir (yani tarihin parçası değildir). Tarihin yazarı olarak insan demek ki gerçek tarihsel ifadelendirmenin aracıdır. Eğer bu durum tarih konusunda insanın ayrıcalığını yeniden tasdik ediyor gibi görünüyorsa ilk bakışta, Hegel'in şu içgörüsünü hatırlamadan geçmemeliyiz: İnsan farkında olmadan, genel olarak kendisini hem aşan hem de içeren ve özgül insanların (hem *Geschehen* hem de *Geschichte* anlamıyla) tarihsel başarılarına atfetmek isteyebileceğimiz her türlü anlamı yüceltme (*sublimation*) yoluyla fesheden bir akılcılık adına hareket eder.

Hegel'in tarih yazmak ile tarih yapmak arasında varolduğunu farz ettiği yakınlığı sonuna kadar götürürsek ve tarihin Mutlak Tin'le olan metafizik bağlantısını kaybedersek Foucaultcu bir tarih anlayışına yaklaşırız. Tarihe böyle bir yaklaşım Gibbon tarafından anlaşıldığı ve icra edildiği haliyle tarihsel anlatıya özgü yazma mefhumunu genişletmemizi sağlar, hatta bizden bunu yapmamızı talep eder.[38] Yazının bu genişlemesi ve yayılması sayesinde

lamamızı gerektirir. Yine Russon'a kulak verecek olursak: "Demek ki mutlak okuma kendi toplumsal tözüm kendisini benim aracılığımla okuduğu zaman vardır... [bir] kendi kendini okuma/yazma edimidir" "Reading and the body in Hegel", *CLIO*, 22, 1993: 321-36.

38 Yazının genişletilmesi ve yayılması mefhumu Rousseau'yu alıntılamak gerekirse "yazının konuşmanın temsilinden ibaret olduğu" Batı kültüründe kavramsal düşünmenin yazma üzerindeki "logos-merkezci" ayrıcalığına meydan okuyan Jacques Derrida ile özdeşleştirilir genelde. Platon'a kadar bu ayrıcalığın izi sürülebilir (Platon örneğin *Phaedrus*'ta etken diyalektik düşünceye yaptıklarından ötürü yazmayı kötüler). Derrida'ya göre ise "tarihselliğin kendisi yazısız ve tarihsiz halklar hakkında uzun zaman boyunca konuşmamızı sağlayan tikel yazma biçimlerinin ötesinde yazma olasılığına, genel olarak yazma olasılığına bağlıdır. Bir tarihin –tarihsel bir bilimin– nesnesi olmadan önce yazı, tarihin –tarihsel oluşun– alanını açar", *Of grammatology*, çev. G.C. Spivak, Baltimore 1976: 27.

chronos olarak tarih, tıpkı *logos* olarak tarih gibi bir yazı biçimi olarak yani başka türlü anlamsız bir zamansal uzam olacak şeyin kayda geçirilmesi olarak görülmeye başlanır. Ama bu uzamlar, tarihin uzamları hem zamansal hem de metinseldir. Yani coğrafi ve biyografiktir. Burada hem dünya yazılır hem de insan. Zira uzamın bileşenleri uzamın yüzeyine yazılmıştır. Hatta uzam bizatihi kayda geçirilmesi sayesinde "vardır". Bu da *logos* olarak tarihin (yani yazılı tarihin, tarihsel olayların anlatılmasının) ("gerçek" tarihsel olaylara atıfta bulunan) *chronos* olarak tarihle olan ilişkisinin *mimetik* olduğunu ima eder. Tarihin "temsil edilmesi" zamanın geçişi olarak tarihe özgü kaydetme jestine benzer.

Bununla beraber Foucault unutulmuş bir geçmişin olaylarını geri getirebilen bir tarih olabileceğinden şüphe etmeye devam etmişti. Kendisini geçmişin değil "şimdiki zamanın tarihini" yazmaya girişmiş olarak görüyordu. Belki de bunun sebebi her türlü yazılı tarihin geçmişin temsili/yeniden sunulması olamayacağını ve aslında ilk kez yapılan bir sunum ânı olduğunu –yazılı tarihin kendisinin zamansal uzamın kayda geçirilmesi olduğunu– zımnen kabul ediyordu. Bu bağlamda tıpkı Hegel'de de olduğu gibi *logos* olarak tarih ile *chronos* olarak tarih, *zaman* ile *söz* arasındaki ayrım çökmeye meyleder. Her ikisi de yazma biçimleri olarak görülür. Bu tarih görüşüyle birlikte çökmeye meyleden bir başka husus da tarihin yapıcısı ve yazarı olarak insanın ayrıcalığıdır. Zira insanın tarihsel uzamın yüzeyine yazılmış birçok figür, birçok mecazdan yalnızca biri olduğu idrak edilir. Bu anlamda Foucault'nun da belirttiği gibi insan figürünün "hiç de zorunlu olmaması" gereğince, insanın ölümüne dair bir tarihinin eşiğinde gibi görünürüz. İnsanın ölümünün tarihi demekle neyi kastettiğimi ise şimdilik açıkça ifade etmeyip muğlaklığın öylece kalmasını yeğleyeceğim.

Çeviren: Erkal Ünal

Açık Tarihçilik: Tarih İnşasında Tartışmalı Konular - Yeni Eğilimler - Yeni İmkanlar[1]

A. TEYFUR ERDOĞDU

Bu makale öncelikle belirtilmelidir ki bitmemiş bir makaledir ve matbaaya verilmiş hali (yaratıcı okuma yaptıkları için) okuyucular açısından olmasa da yazarı açısından bir aşamada dondurulmuştur. Ayrıca bu makale ilk harfinin konulduğu andan itibaren matbaaya gönderilmek için çıktısının alınmasına ve gönderilmesinden sonra da teknolojinin sunduğu yeni bir imkân olan Google Drive (Docs) ile yazılmış ve yazılma süreci halen internet üzerinden devam etmektedir. Bu yazım süreci, yazarı ile okuyucusu arasında enteraktif etkileşime imkân verecek biçimde karşılıklı olarak yürütülmektedir. Okuyucu, yazarın her hareketini eşzamanlı ve geriye doğru takip edip izleyebilmektedir ve gerektiğinde veya istediğinde yazara metin üzerinden sorular yöneltebilmekte yahut yorumlar yapabilmekte, tenkitlerde bulunabilmektedir.[2] Bu konunun ayrıntılarına makalenin en sonunda 'Açık Tarihçilik: Teknolojinin Sunduğu Yeni İmkanlar' altbaşlığı ile değinilecektir.

Tarih uğraşının meşgul olduğu meseleler üzerine dünya üzerinde bugüne

1 Makaleyi okuyarak çok değerli katkılarda bulunan saygıdeğer meslektaşlarım İlker Sever ve A. Seren Akyoldaş'a ve isimlerini belirtemeden online yorum ve tashih yapan yüze yakın dosta teşekkürlerimi sunarım. Kendilerine katkılarından dolayı minnettarım.

2 Daha fazla ayrıntı için bkz. https://docs.google.com/document/d/14BwwA3ZS1YY5Wnkzoq8Sf04VXvCwt0tPDNxXMMzESgo/edit

kadar yüzlerce kitap ve binlerce makale kaleme alındı ve yayımlandı. Bu bakımdan tarih inşası meselelerinin ve bunlar üzerine yazılan ve söylenenlerin bir cetvelini çıkarmak veya onların yorumlamasını yapmak dahi hem bu makalenin hedefini hem de hacmini aşmak anlamına geleceği için burada sadece *demokratik tarihyazımı*, *rüyaların tarih kaynakları arasında kullanılıp kullanılamayacağı* gibi bir kısmı eski, bir kısmı yeniden gündeme gelen, bir kısmı da daha önce görülmeyen veya değinilmeyen tarih inşası meseleleri üzerinde durulacak, bunlara yönelik eğilimler tespit edilecek ve teknolojinin sunduğu yeni imkânlar ile bizi bekleyen muhtemel değişiklikler hakkında fikir yürütülecektir.

Anahtar Kavramlar:
Donmayan Tarih (l'histoire non congelée); *Geri Dönüşümlü Tarih* (l'histoire recyclée); Bir tarih inşa yöntemi olarak *müteredditlik*; *Memduh tarih* (plausible history) *Kitsch Tarih; Kısır Tarih* (*l'histoire stérile*); *Açık Tarihçilik*.

Istılah Sorunu: Tarihyazıcılığı mı Tarih İnşası mı? Tarihyazımı (*historiography*) mı Historiyoloji mi?

İlk olarak, girişte bahsettiğim tarih inşası ile yaratıcı okuyuculuk arasındaki ilişki çerçevesinde *tarihyazıcılığı* tabirini ele almak ve kısa bir değerlendirmesini yapmak istiyorum. Çünkü tarihyazıcılığı (*history-writing*) tabiri anlatımda bazen birkaç sebepten dolayı yetersiz kalabilmektedir. Bu sebepler:

1. Tarihyazıcılığı tabiri klasik tanımda, bildiğimiz üzere kısaca tarihçinin bir hadiseye merak salmasıyla veya merak salmadan da olsa eğilmesiyle başlayan geçmiş zaman ile girdiği ilişki neticesinde doğacak olan *yazılı* veya *sözlü* ürünün başlangıcından tarihçinin kendince noktayı koyduğu bitim anına kadarki öznel süreci tarif etmek için kullanılır. Tarih inşası neticesinde ortaya çıkan ürün sözlü de olabilir, dedim. Çünkü yazının olmadığı veya olsa da sözlü kültürün hâkim olduğu ya da tarihçinin içinde bulunduğu bu süreci yazı yerine sözle ifade etmek istediği zamanlarda söze dökerek de tarihyazıcılığının yapılması mümkündür. Bu sözlü üretim sürecini de tarif etmek için tarihyazıcılığı tabirini kullanmak bu bakımdan yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden tüm bu süreci anlatacak tabir bence *tarih inşası* olmalıdır.

2. Yine tarih inşası süreci yukarıda da temas etmeye gayret ettiğim gibi klasik tanımda tarihçi açısından çalıştığı konuya son noktayı koymasıyla nihayet bulur. Burada 'tarihçi açısından' kaydı bir mana ifade etmektedir. Çünkü tarih inşa süreci tarihçinin eğildiği konuya son noktayı koymasıyla kendince bitse bile o tarih ürününe yönelik olan tarihin inşa faaliyeti bitmez. Bundan sonra tarih ürünü tarihçinin kaleminden çıkıp okuyucunun eline geçtiğinde tarih inşa faaliyeti ikinci büyük safhaya geçer ve zihinlerde yeniden ve tekrar üretilmeye başlanır. Zaman içinde hafızalara işlenir, zamanla unutulur, sonra yeniden hatırlanır ve her seferinde tekrar neşvünema bularak o tarih ürünü yeniden tarihçiler tarafından ele alınana kadar sözel ve zihinsel olarak üretilmeye ve yeniden üretilmeye ve tekrar tekrar inşa edilmeye devam eder. Kısaca tarih inşası yaşayan bir organizmadır. Nokta koymalar sadece itibaridir. Hiçbir zaman hiçbir tarih ürününe nokta konulamaz. Bu yüzden de yine tüm bu süreci anlatacak tabir *tarihyazıcılığı* değil *tarih inşası* olmalıdır.

Bu meseleye aşağıda 'demokratikleşme, şeffaflaşma ve insanileşme sorunsalı' ile 'olmuş ama bitmemiş 'geçmiş'' konularında devam edeceğim için burada bu kadar ile iktifa ediyorum.

Burada ele almak istediğim bir başka mesele ise zaman zaman tarihyazımı (*historiography*) ile historiyoloji (*historiology*) arasındaki farka dikkat edilmemesi hatta ikincisinin neredeyse hiç kullanılmamasıdır.

Cogito'nun bu sayısının başında yer alan takdim yazımda da belirttiğim üzere bendeniz *tarih felsefesi* tabirine sıcak bakan biri değilim. Çünkü tarih felsefesi tabiri Robin George Collingwood (1889-1943) gibi bazı tarihçiler tarafından 'tarihçinin yaptığı iş üzerinde düşünmesi, bu iş üzerine eğilmesi ve işini yapar-ederken işinin püf noktalarını keşfetmeye çalışması olarak'[3] ele alınıp tarif edilse bile tarih felsefesi tabirinin ortaya çıkışı ve yaygın kullanımıyla esas olarak kastedilen 'tarih uğraşısı içinde felsefedeki gibi genellemelere varılacak bir yol'un varolabileceği düşüncesidir.[4] Bu yüzden bendeniz tarih felsefesi tabiri yerine *historiyoloji* demeyi tercih ediyorum. Bu arada

3 Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, Ankara 1996: 31, 33.

4 Jean Bodin'in (1530–1596) kullandığı tabir *philosophorum historicorum*dur. Jean Bodin, *Methodvs ad facilem historiarum cognitionem*, 1595: 65, 76. Voltaire'in (1694–1778) kullandığı tabir ise *philosophie de l'histoire*dır. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756: http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_moeurs_esprit_nations/essai_moeurs.pdf; *La Philosophie de l'histoire*, 1765 http://books.google.com.tr/books?id=gjMHAAAAQAAJ&source=gbs_navlinks_s

neden *historiyoloji* de *historiography* değil, bunu da izah etmeye çalışayım. Bendenizce historiography (tarihyazımı) tamamen biçimle alakalıdır ve görüngüseldir (*phénoménal*). Bu yüzden mesela 18. yüzyıl Fransasında tarihçilerin yaptıkları işlere bakarak tarihçilerin takındıkları genel tavır, tutum ve genel eğilimler ele alınırken kullanılacak tabir tarihyazımı olabilir (yerine göre bazıları buna tarihyazıcılığı derlerse de bu hatalıdır çünkü tarihyazıcılığı süreci işaret etmektedir). Oysa *historiyoloji* işin özünü, işin tanımlanmasını, çözümlenmesi ve yorumlanması faaliyetlerini ele alır ve anlatır, özle alakalıdır ve esasa müteallıktir (*essentiel*). Bu yüzden de zamandan ve mekandan oldukça soyutlanmıştır, oldukça münezzehtir. Tarihçilerin yaptıkları iş karşısında takındıkları bireysel veya dönemsel (*moda*) tavırlar da dahil olmak üzere olaylardan ve olgulardan ziyade 'tarih ve zaman',[5] 'tarih ve kimlik', 'tarih ve yorum', 'tarih ve edebiyat', 'tarih ve felsefe', 'tarih ve takdim (*representation*)', 'tarih ve adalet', 'tarih ve intikam' gibi bizzat tarih uğraşısının, tarih sorunsallarının, tarih inşasının ve etrafındaki meselelerin üzerinde durur, bunlar hakkında zihin çalıştırır, fikir yürütür ve sunar. Kısaca tarihyazımı ile historiyoloji arasında böyle temel bir fark bulunur.

Gerekli gördüğüm bu ıstılahi izahatı verdikten sonra makalenin esas konusuna geçebiliriz.

Tarih İnşası Gündemdeki Meseleler

Aşağıda ayrıntısı ile ele almayı düşündüğüm meseleler sırasıyla şöyledir:

1. Hem tarihçinin bizzat kendisinin veya çağdaşlarının gördüğü hem de nesne/konu edindiği şahıslardan veya onların döneminden tarihçinin içinde yaşadığı zamana ulaşan rüyaların tarih kaynakları arasında sayılıp sayılamayacağı sorunsalı;

2. Geçmişte *"olmuş bitmiş"*lerin *"olmuş ama bitmemiş"*ler olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorunsalı;

3. Tarihçinin geçmişi etkileme sorunsalı;

4. Kutsal metinlerde geçen *sünnetullah/legis divinae/Gottesweg-Gottesgesetz/la loi divine/God's law* inancı ile tarihte yasa sorunsalının karşılaştırılması;

5 Bu konuda mesela editörlüğünü Alman tarihçi Jörn Rüsen'in (1938-) yaptığı ve on ciltlik gayet sağlam bir eser olan *Making sense of history* dizisinin son cildi olarak yayımlanan *Time and history. The variety of cultures*, ed. Jörn Rüsen, NY 2007'ye bakılabilir.

5. Tarihyazıcılığında demokratikleşme, şeffaflaşma ve insanileşme sorunsalı;

Şimdi bu meseleleri tek tek ele alalım.

1. *Hem tarihçinin bizzat kendisinin veya çağdaşlarının gördüğü hem de nesnesi olan/konu edindiği şahıslardan veya onların döneminden tarihçinin içinde bulunduğu zamana ulaşan rüyaların tarih kaynakları arasında sayılıp sayılamayacağı sorunsalı*.

Tarihyazıcılığında rüyalara başvurulması aslında eskiden beri bilinen ve takip edilen bir tekniktir. Bu teknik üç katmanlıdır:

a. İlki, tarihçilerin konu edindikleri şahısların, olayların veya kurumların inşasında o devirden kendilerine ulaşan rüyaları tarih kaynakları arasında görüp özel bir teknik ile değerlendirmeye (bu değerlendirmelerin ne kadar hassas yapılması gerektiğini söylemeye bile lüzum olduğunu düşünmüyorum) tabi tuttukları katmandır.[6] Burada örneğin yine ilginç bir tespit olarak Tanrı'nın da tarih yazdığında kutsal kitaplar içinde Yusuf-Yakup kıssasında ve birçok kıssada olduğu gibi rüyaları kullandığı, onlara göndermeler yaptığı hatırlatılabilir.[7]

b. Bir başka katmanda tarihçiler doğrudan doğruya rüyaların tarihleriyle uğraşabilirler, yani konu olarak rüyaları ve onların değişimini ele alabilirler.[8]

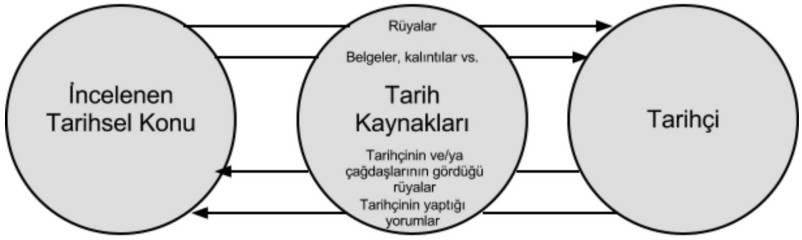
6 Burada örneğin Namık Kemal'in meşhur siyasi rüyaları ve rüya formunda yazılmış eserleri hatırlanabilir. Ayrıca incelenen kişi ve döneme ait rüyaların tarih kaynakları olarak kullanılması hakkında yayımlanmış önemli bir eser için bkz. *Dreams and history: the interpretation of dreams from ancient Greece to modern psychoanalysis*, ed. Daniel Pick & Lyndal Roper, East Sussex 2004. Bu kitabın tanıtımı için bkz. Gülmis V. Canik, "Dreams and history...", *Tarih Okulu Dergisi*, 7, 2010: 173-180. Bol miktarda tarihsel örnek veren tarihçilerin kullandığı rüya tabletlerinin saklandığı kütüphanelerden, yapılan rüya yorum raporlarından bahseden güzel bir makale için de bkz. Mustafa H. Sayar, "Eskiçağ'da rüyalar ve rüya yorumculuğu", *Toplumsal Tarih*, 214, 2011: 84-90. Yine rüyaları inşa ettiği tarih için kullanan bir tarih eseri için bkz. Carole Levin, *Dreaming the English renaissance. Politics and desire in court and culture*, NY 2008.

7 Örneğin Saffat suresi, 102-105; Fetih suresi, 27. Bu konuda toparlayıcı bir makale için bkz. Leah Kinberg, "Dreams and sleep", *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden 2001, I: 546-553. Bendenizi Leah Kinberg'in çalışmalarından haberdar eden Michigan Üniversitesi öğretim üyelerinden değerli dostum Erdem Çipa'ya burada teşekkürlerimi arzetmek isterim.

8 Bu konuda yapılmış üç güzel eser için bkz. Jackson Steward Lincoln, *The dream in primitive cultures*, NY 1970; Yannick Ripa, *Histoire du rêve: regards sur l'imaginaire des Français au XIXe siècle*, Paris 1988 ve Robert Moss, *The secret history of dreaming*, California 2009. Rüyaların tarih kaynakları olarak kullanılması konusundaki en dikkat çekici çalışmalardan biri de meşhur Fransız tarihçi Jacques Le Goff'a (1924-) aittir "Les rêves dans la culture et

c. Diğer bir katmanda ise tarihçiler konu edindikleri kişiyi, olayı veya kurumu inşa ederlerken ya bizzat kendi rüyalarına, dualarına veya çağdaşı kişilerinkine başvururlar ve bu rüyaları ve/ya duaları tarih kaynakları arasında sayarak bunları kullanırlar.[9]

Ben bu makalede sadece sonuncu katman yani tarih kaynakları olarak tarihçilerin bizzat kendi rüyalarına ve/ya çağdaşı kişilerinkine başvurmaları ile ilgileneceğim. Tam bu noktada bendenize efsane tarihçi Edward Hallett Carr'ın (1892-1982) 'tarihten önce... tarihçiyi inceleyiniz...' sözü anlamlı gelmektedir. Çünkü aslında tarih inşası geçmişten geleceğe değil tarihçinin içinde bulunduğu andan geçmişe doğru icra edilen bir süreçtir. Bu bakımdan bir tarihçinin gördüğünü 'söylediği' rüyalar da hem diğer tarihçiler için bizzat o tarihçinin tarihini inşa etmek için malzeme sunarlar, önem arzederler hem de o tarihçinin inşa ettiği geçmişi anlayabilmek ve anlamlandırabilmek için kıymet-i harbiyeyi haizdirler.



Tarih İnşa Süreci Şeması

Tarih kaynakları arasında rüyaları ve/ya duaları kullanma tekniği yeni değildir. Örneğin İslam tarihinden hatırlanacak olursa hadis toplayıcısı ve aynı zamanda –çağımızın önde gelen tarihçilerinden Bernard Lewis'in (1916-) tabiriyle– devrinin büyük tarihçisi olan Muhammed el-Buhari'nin (810-869) ve ayrıca Ahmed bin Hanbel'in (780-855), Ebu Davud'un oğlu

la psychologie collective de l'Occident médiéval", *Scolies*, 1, 1971: 123–130 (bu makale daha sonra *Pour un Autre Moyen Age*, Paris 1977: 299–306 isimli kitabında da basıldı). Le Goff bazı çalışmalarında rüya tarihi üzerinde durmaktadır. Le Goff'un bu türden çalışmaları toplumsal imgelem (*l'imaginaire sociale*) yani sadece hayali olanın değil ama hayal edilenin de tarihine büyük katkı sağlamıştır.

9 Rüyaların onları gören veya icat eden edebiyatçıların eserlerinde kullanılmaları ile ilgili yeni ve güzel bir yazı için bkz. Nicholson Baker, "On the stovetop of sleep", *The New York Review of Books*, 13.02.2013. http://www.nybooks.com/blogs/nyrblog/2013/feb/13/stovetop-of-sleep/

Ebu Bekr el-Sijistani'nin (?-942), Hasan bin Salih'in (?-783/784), Hamza az-Zayyat'ın (699-772) ve Abbas et-Tarqufi'nin (?-880/881) hadis külliyatlarını veya kitaplarını inşa ederlerken ele geçirdikleri hadisleri *ilme'l-rical* gibi belli teknikleri kullanarak ve belli kurallara tabi olarak elemeye tabi tuttuktan sonra sıhhatlerinin sağlamasını yapmak için başvurdukları nihai yöntemin bizzat kendi rüyaları (yerine göre istihareleri) olduğunu biliyoruz. Bunlar rüyalarında gördükleri olumlu işaretleri ele aldıkları, üzerinde durdukları hadisin sıhhatine yormuşlardır.[10] Rüyalarında İslam peygamberini gördüklerinde bu rüyanın kesinlikle salih (*büşra* veya *mübeşşirat*) olduğuna hükmederek[11] hadislerin sağlamasını ya bizzat peygambere sorarak veya ondan doğrudan cevap alarak veyahut da ondan gelen (olumlu/olumsuz) işaretleri yorumlayarak yapmışlar, elenecekleri ve sağlam olanları öğrenmişler ve o hadislere ya güvenilmez (*mevzu/mawdu*) ya zayıf ya da mütevatirlik sıfatını takmışlardır.

Bunun yanında önde gelen rüya tabircilerinden olan Muhammed İbn Sirin (654-728) ayrıca rüyada peygamber görülmese de görülen ölmüşlerden ise onların söylediklerinin de ölüler hakikat aleminde (*daru'l-hakk*) yaşadıkları için hakikatin ta kendisi olduğunu söyler.[12] Bu ikinci tür rüya-

10 Leah Kinberg, "Dreams as a means to evaluate hadith", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23, 1999: 80-82, 88-91, 93, 95, 96.

11 İslam literatüründe buna *rüya-yı saliha* veya *rüya-yı sadıka* denmektedir. Peygamberden gelen haberler rüya yoluyla da olsa sahihtir inancı İslam dünyasında ve Müslümanlar nezdinde hakimdir ve mevcuttur. Bunun da kaynağı yine hadislerdir. Bu hadislerden bazıları şöyledir: 'Rüyasında beni gören, gerçekten beni görmüştür. Çünkü, şeytan hiç bir şekilde bana benzer bir surete giremez' (es-Suyuti, *Kıtfu'l-Ezhari'l-Mütenasira*, 171), 'Risalet ve nübüvvet bitti. Benden sonra ne bir nebî gelecektir ne de resul... lakin "mübeşşirat" vardır... Mübeşşirat... Müslüman kişinin gördüğü rüya"[dır]... O, nübüvvetin cüzlerinden bir cüzdür' (Tirmizi, Rüya, 2), 'Ahirzamanda müminin rüyası yalan çıkmaz' (Buhari, Rüya, 26) ve 'Müminin rüyası, nübüvvetin kırk cüzünden bir cüzdür' (Ebu Davud, Edeb, 96). Krş. Fritz Meier, "Some aspects of inspiration by demons in Islam", *The dream and human societies*, ed. G. E. von Grunebaum, Roger Caillois, Berkeley 1966: 421-429 (bu kitabın muhtelif yerlerinde bu konu ile ilgili önemli makaleler vardır); Ignac Goldziher, "The appearance of the prophet in dreams", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912: 503-506; J. Katz, *The vision of the prophet in fifteenth-century North Africa: Muhammad al-Zawari's Tuhfat al-Nazir*, basılmamış doktora tezi, Princeton 1990; Leah Kinberg, "Literal dreams and prophetic hadits in classical Islam - A comparison of two ways of legitimation", *Der Islam*, 70/2, 1993: 283-288; Kinberg, "Dreams as a means to evaluate hadith". İnanca göre bu tür rüyaları görmek her Müslüman için mümkündür ve belli bir zümreye mahsus değildir. Örnekler için bkz. Leah Kinberg, "The legitimization of the Madhahib through dreams", *Arabica*, 32/1, 1985: 50-78. Bu son makale ayrıca rüyaların tarih uğraşısı dışında da mesela hukuk alanında özellikle mezheplerin oluşumları ve mezhep imamlarının meşruiyet kazanmalarında oynadığı roller üzerinde önemle durmaktadır: 69-79.

12 Murtada al-Zabidi, *İthaf al-sada al-muttaqin*, Beyrut 1893: 10/431 Leah Kinberg, "Dreams and dream interpretation", *Medieval Islamic civilization. An encyclopedia*, ed. Josef W. Meri,

larda ölülerin hem kendi haklarında hem de diğer konularda rüyayı görene verdikleri haberlerin İslam literatüründe sağlam veri olarak addedilip bolca kullanıldığını biliyoruz.[13] Örneğin Şamlı ünlü tarihçi Ebu Şama'nın (1203-1268) *Kitabe'r-rawdateyn* isimli otobiyografisinde[14] rüyaları ama özellikle bizzat kendi rüyasında gördüğü Halife Ömer'in söylediklerini kullanarak eserini inşa ettiğinden haberdarız.[15] Yine yukarıda zikrettiğim Ebu Bekr el-Sijistani de ele aldığı hadislerin sıhhatini bu hadisleri nakleden Ebu Hureyre'yi rüyasında gördüğünde ona tek tek bunların sağlamasını yaptırdığını söyler.[16] Bir başka örnek Ahmed bin Hanbel, hadis ravisi Ali bin Asım'ı (?-816) rüyasında gördüğünü ve rivayet ettiği hadisleri kendisine sorarak sağlamasını yaptırdığını yazar.[17] Bir diğer misal menkabe şeklinde ulaşarak gelen sahabeden Ebu Eyyub el-Ensari'nin (?-672) kabir yerinin Fatih Sultan Mehmed (1432-1481) devri ulemasından Akşemseddin'in (1389-1459) gördüğü bir rüya ile keşfedilmiş olduğu iddiasıdır. Bir başkası ise III. Selim (1761-1808) devri meşhur bestekarlarından Hammamizade İsmail Dede Efendi'nin (1778-1846) İslam peygamberinin Mekke'den Medine'ye yaptığı hicretin nihayetinde Medine'ye girerken Müslümanların söylediği iddia olunan 'Ta la al-Bedru aleyna...' güfteli ilahinin unutulan orjinal bestesinin Medine'de gördüğü rüyada ona ilham edilmesinin iddia edilmesidir.[18]

NY 2006, I: 215'den ve Abu al-Husayn Muhammad, Ibn Abi Ya'la, *Tabaqat al-Hanabila*, Kahire 1952, II: 220 Leah Kinberg, "The individual's experience as it appears to the community: an examination of six dream narrations dealing with the Islamic understanding of death", *Al-Qantara*, 21, 2000: 425'den. İslami literatüre (örn. İbn Qayyim el-Jawziyah'ın *Kitab al-ruh*, Kahire 1973: 30-45, 153'e; es-Suyuti, *Buşra el-ka'ib bi-liqa'i el-habib*, Kahire 1969: 68'e; Tantawi Jawhari, *el-Jawahir fi tafsire'l-Quran el-kerim*, Kahire, 1931-1935, 18: 161'e; aynı yazar, *Kitabe'l-ruh*, Kahire 1918; Muhammed Şahin Hamza, *el-Ruhiyah el-hadisah*, Kahire 1968: 115, 151'e; aynı yazar, *Ma'a al-fikre'l-İslami*, Kahire 1970: 141-147'ye; Ra'uf 'Ubayd, *el-İnsan ruh la jasad*, Kahire 1964: 610'a) göre ölülerin ruhlarıyla uyuyanlarınki *berzah* aleminde veya Firdevs cennetinde biraraya gelerek konuşur, görüşürler. Ayrıntılar için bkz. Jane I. Smith, "Concourse between the living and the dead in Islamic eschatological literature", *History of Religions*, 19/3, 1980: 224-236, özellikle 226, 227, 233-236.

13 Ancak bu türe rüyada peygamber görmeye nispetle bugün Müslümanlar arasında ne kadar itibar edildiği tartışılması ve araştırılması gereken bir konudur.

14 Hazırlayan ve çev. Barbier de Meynard, Paris 1898-1906, II: 207-210.

15 Diğer örnekler için bkz. Jane I. Smith, "Concourse between the living and the dead...": 229-232; Leah Kinberg, *The book of death and the book of graves by Ibn Abi al-Dunya*, Hayfa 1983; Kinberg, "The individual's experience as it appears to the community...": 425-444.

16 Kinberg, "Dreams as a means to evaluate hadith": 81, 82.

17 Kinberg, "Dreams as a means to evaluate hadith": 88-90.

18 Diğer örnekler için bkz. G. E. von Grunebaum, "Introduction: the cultural function of the dream as illustrated by classical Islam", *The dream and human societies*, ed. G. E. von Grunebaum, Roger Caillois, Berkeley 1966: 3-21; Sara Sviri, "Dreaming analyzed and recorded.

Bu tekniğin sadece İslam tarih ve coğrafyasında uygulandığını düşünmek hatalıdır. Nitekim başka tarih ve coğrafyalarda da bunun istimal edildiğini biliyoruz. Örneğin Eski Yunan'da bilgelerin, rahiplerin ve halkın *Asklipios, İsis, Sarapis* kutsal alanlarında ve tapınaklarında, *Amfiaraos* ve *Trofonios* mağaralarında istihareye (*egkoimisis/incubatio/Tempelschlaf*) yattıkları ve burada birkaç gün kaldıktan sonra aydınlanmış şekilde çıktıkları iddiası tarihlere geçmiştir.[19] Yine örneğin Herodotos (İ.Ö. 484-425) tarih eseri kabul edilen metnini inşa ederken Pers imparatorununki ve onun danışmanınınki de dahil çağdaşlarının gördüğü on sekiz rüyayı kullandığını yaz-

Dreams in the world of medieval Islam", *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, NY 1999: 252-273; Toufy Fahd, "The dream in Medieval Islamic society", *The dream and human societies*, ed. G. E. von Grunebaum, Roger Caillois, Berkeley 1966: 351-363; Jean Lecerf, "The dream in popular culture: Arabic and Islamic", *The dream and human societies*, ed. G. E. von Grunebaum, Roger Caillois, Berkeley 1966: 365-379; Henry Corbin, "The visionary dream in Islamic spirituality", *The dream and human societies*, ed. G. E. von Grunebaum, Roger Caillois, Berkeley 1966: 381-408.

İslam dünyasında Müslümanlar nezdinde biraz da naiflikle beraber, içinde peygamber olsun ya da olmasın, bir ölü görülsün ya da görülmesin rüyalar ve rüya gördüğünü söyleyen kişilere bu kadar itibar edilmesinin sebeplerinden biri yine peygambere isnad edilen hadislerdir. Bu hadislerden bazıları şöyledir: 'Rüyasına yalan karıştıran veya görmediği halde görmüş gibi rüya anlatan kimse kıyamet günü bir arpa tanesini bağlamakla mükellef tutulacaktır.' (İbn Mâce, Rü'ya 8), 'Yalandan rüya gördüğünü söyleyen kimse kıyamet günü iki arpa tanesini birbirine bağlamakla mükellef olacak fakat asla onları birbirine bağlayamayacaktır.' (Buhârî, Ta'bir: 45), 'Yalanların en büyüğü kişinin görmediği rüyayı gördüm demesidir.' (Müsned, 2/96, 119).

19 Georg Türk, "Oneiros", *Ausfürliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hrsg. Wilhelm Heinrich Roscher, Leipzig 1902: 900-910; Henry E. Sigerist, *A history of medicine. Early Greek, Hindu, and Persian medicine*, Oxford 1987, II: 63 vd.; C.A. Meir, *Antike Inkubation und moderne Psychothérapie*, Zurich 1949; Ernest Jones, *Le cauchemar,* Paris 1973: 211, 212; Peretz Lavie, *Le monde du sommeil*, Paris 1998: 85; Laura Hermes, *Traum und Traumdeutung in der Antike*, Zürich 1996; Frances Flannery-Dailey, *Dreamers, scribes, and priests. Jewish dreams in the Hellenistic and Roman eras*, Leiden 2004: 17-38, 57-83; Susan Parman, *Dream and culture. An anthropological study of the Western tradition*, NY 1991: 17-26; Steven M. Oberhelman, *Dreambooks in Byzantium. Six oneirocritica in translation, with commentary and introduction*, Burlington 2008: 39-45; Christine Walde, "Dream interpratation in a prosperous age? Artemidorus, the Greek interpreter of dreams", *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, NY 1999: 121-142; Christine Walde, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, Düsseldorf 2001: 13-105; Christiano Grottanelli, "On the mantic meaning of incestuous dreams", *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, NY 1999: 143-168; Angelo Brelich, "The place of dreams in the religious world concept of the Greeks", *The dream and human societies*, ed. G. E. von Grunebaum, Roger Caillois, Berkeley 1966: 293-301; Hubert Cancik, "Idolum and imago. Roman dreams and dream theories", *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, NY 1999: 169-188; Carl Alfred Meier, "The dream in Ancient Greece and its use in temple cures (incubation", *The dream and human societies*, ed. G. E. von Grunebaum, Roger Caillois, Berkeley 1966: 303-319; Lincoln, *The dream in primitive cultures*.

maktadır.[20] Plutarkos (46-120) ve Çiçero (İ.Ö. 106-43) da verdikleri eserlerde Herodotos'un bu tavrını olumlayan ifadeler kullanırlar.[21] Yine Plutarkos ve Çiçero rüyada Tanrı'yı görmenin ve ondan gelen haberlerin hakikatı tamamen yansıttığını ve Tanrı'nın görülmediği diğer bazı rüyaların dahi sadıklar arasında sayılabileceğini açıkça yazmışlardır.[22] Eski Çin'de, Hindistan'da,[23] Eski Ahit (Tevrat) ve Yeni Ahit'te (İncil) de rüyalara geniş yer ayrılmıştır.[24] Bir başka örnek de şudur: Hem tarihçi hem de Ravenna şehri piskoposu olan Andreas Agnellus (805–846) 839 yılında kaleme aldığı *Liber pontificalis sive Vitae pontificum ravennatum* isimli eserinde hakkında ne belge ne de geleneksel yollarla bilgi bulabildiği şahısların hayatlarını yazmak için Tanrı'dan ve tarikat kardeşlerinin dualarından yardım aldığını belirtir.[25] Rönesans,

20 Stephanie West, "And it came to pass that Pharaoh dreamed. Notes on Herodotus 2.139, 141", *Classical Quarterly*, 37/2, 1987: 262-271; Edmond Lévy, "Le rêve chez Hérodote", *Ktèma*, 20, 1995: 17-27; Reinhold Bichler, "Die 'Reichsträume' bei Herodot. Eine Studie zu Herodots schöpferischer Leistung und ihre quellenkritische Konsequenz", *Chiron*, 15, 1985: 125-147 Sayar, "Eskiçağ'da rüyalar...".: 86'dan.

21 *Plutarch's morals*. çev. ve haz. William W. Goodwin. Boston 1878, II: *A discourse concerning Socrates's daemon* kısmı ve Cicero, *de Divinatione*, bu iki kitap baştan aşağıya rüyaları konu edinirler. Roma örneği için bkz. Flannery-Dailey, *Dreamers, scribes, and priests*...: 83-108; Christine Walde, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*: 13-105, 127-185.

22 *Plutarch's morals*. *Of the word Ei engraven over the gate of Apollo's temple at Delphi*, çev. ve haz. William W. Goodwin. Boston 1878, IV: 21; Cicero, *de Divinatione*, II: 127-132. Bizans'ta da cari olan sadık rüya konusu için bkz. Oberhelman, *Dreambooks in Byzantium*...: 21-31, 41, 86, 157, 172.

23 Wai-yee Li, "Dreams of interpretation in early Chinese historical and philosophical writings", *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, NY 1999: 17-42; David Shulman, "Dreaming the self in South India", *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, NY 1999: 43-73; Wendy Doniger, "The dreams and dramas of a jealous Hindu queen", *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, NY 1999: 74-84.

24 Örneğin Tevrat'ın Sayılar kitabı, 12/6; Yeremya kitabı, 20. Ayrıntılı bilgi için bkz. Alfred Guillaume, *Prophétie et divination*, Paris 1941. Ayrıca bkz. Parman, *Dream and culture*...: 27-45; Oberhelman, *Dreambooks in Byzantium*...: 45-58; Guy G. Stroumsa, "Dreams and visions in early Christian discourse", *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, NY 1999: 189-212; Flannery-Dailey, *Dreamers, scribes, and priests*...: 38-56; Galit Hasan-Rokem, "Communication with the dead in Jewish dream culture", *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, NY 1999: 213-232.

25 http://www.intratext.com/IXT/LAT0494/ Ortaçağ'a ait diğer örnekler için bkz. bkz. Parman, *Dream and culture*...: 47-70; Jean-Claude Schmitt, "The liminality and centrality of dreams in the medieval West", *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, NY 1999: 274-287. Maria Elisabeth Wittmer-Butsch, *Zur Bedeutung von Schalf und Traum im Mittelalter*, Krems 1990. Özellikle Musevi ortaçağı için bkz. Moshe Idel, "Astral dreams in Judaism. Twelfth to fourteenth centuries", *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, NY 1999: 235-251.

Reformasyon, Aydınlanma ve Romantik dönemlerde de –Fransız felsefeci Descartes'ın (1596-1650) rüyasında olduğu gibi– benzer birçok örneğe rastlıyoruz.[26] Bugün de Japonya'da (Ishiyamedera, Hasedura ve Kiyonizudera), Güney, Orta ve Kuzey Amerika'da, Kuzey ve İç Afrika, Çin, Hindistan, İran ve Türkiye'de bu tür istihare odalarına, mekanlarına, tapınaklarına ve uygulamalarına rastlanır.[27]

Kısaca eski zamanlarda sıklıkla kullanılan bu tekniğin modern zamanlara gelindiğinde usçuluk (*rationalism*) ve gerçekçilik (*realism*) akımları ile birlikte terkedilmesinin sebepleri ve bu tekniğin gündeme yeniden alınıp alınamayacağı ve eğer alınacaksa psikanaliz ve ondan farklı ne gibi yöntemlerle ele alınması gerektiği türünden meselelerin üzerinde durulmasının faydalı ve historiyolojide yeni açılımlara yol açabileceğini düşünüyorum. Ancak burada bu konu için bu kadarla yetinmeyi tercih ediyorum.

2. *Geçmişte* "olmuş bitmiş"*lerin* "olmuş ama bitmemiş"*ler olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorunsalı*.

Bu makalede ikinci mesele olarak geçmişin bitmişliği algısı ile ilgileneceğim.

"Past is never dead. It's not even past (Geçmiş asla ölmüş değildir. Geçmiş bile değildir. *Requiem for a Nun*, 1950, Perde 1, Sahne 3)" diyen Amerikalı meşhur şair ve romancı William Faulkner'ın (1897-1962) ifadesi her ne kadar şairane de olsa historiyoloji bakımından bir gerçeği ifade etmektedir: Geçmişte (t_1) başlamış olan her ne varsa çeşitli merhalelerden (t_2, t_3...) geçseler ve hatta unutulsalar bile hiçbir zaman bitmeyeceklerdir, kaybolmayacaklardır ve

26 Ayrıntılı bilgi için bkz. Parman, *Dream and culture...*: 71-107; *Reading the early modern dream. The terrors of the night*, ed. K. Hodgkin, M. O'Callaghan, S. J. Wiseman, NY 2008; Levin, *Dreaming the English renaissance*; Antonella Lucarelli, "Alfred Maury and Léon Hervey de Saint Denis: an approach to the study of dream in France in the second half of the XIXth century", *Dreaming and culture. Cultural context and the communication of dreams*, ed. Piero Salzarulo, Patrizia Violi, Bologna 1998: 73-96.

27 Ayrıntılı bilgi için bkz. Stéphane Labat, *La poésie de l'extase et le pouvoir chamanique du langage*, Paris 1997; Edmond Doutté, *La société musulmane du Maghrib, magie et religion dans l'Afrique du Nord*, A.Jourdan, Alger 1909; Schwarzer Hirsch, *Ich rufe mein Volk: Leben, Visionen Vermächtnis des letzten grossen Sehers der Ogalalla-Sioux*, Göttingen 1999; Alfonso Millan, "Dreams and social character in Mexico", *The dream and human societies*, ed. G. E. von Grunebaum, Roger Caillois, Berkeley 1966: 321-329; Barbara Tedlock, "Sharing and interpreting dreams in Amerindian nations", *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, NY 1999: 87-103; Dennis Tedlock, "Mythic dreams and double voicing", *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, NY 1999: 104-118; Jeanette Marie Mageo, *Dreaming culture. Meanings, models, and power in U.S. American dreams*, NY 2011.

donmayacaklardır (*l'histoire non congelée*). Buna rağmen böyle bir algının hakimane şekilde varolduğu hepimizin malumudur.

Neden böyle bir algı mevcuttur?

Sanıyorum insanların geçmiş zamanı bitmiş, kaybolmuş ve donmuş (*congelée/frozen*) olarak algılamasının ardında güçlü bir sebep olarak doğrusal zaman algısı yatmaktadır. Doğrusal zaman yüzünden insanlar geçmişi yeniden yaşayamazlar ve bu yüzden olanlar olmuş, bitenler bitmiş ve geçenler geçmiş algısı insanlar arasında kendisine güçlü bir yer bulur. Bu zaman algısı içinde olanlar yeniden oldurulamamakta, yaşananlar yeniden yaşanamamaktadır. Bu ilk sebeptir.

Bir diğer sebep de tarihçinin geçmişi kendi algıladığı ve ulaşabildiği kadarıyla bir "zabtetme (*recaptured*)" faaliyeti olarak inşa edip bunu piyasaya arzettiğinde bu yaptığı zabtetme işinin halk tarafından da önce o geçmiş zaman dilimine sonra da tüm geçmişe teşmil edilerek bütün geçmişin donmuş olarak algılanmasıdır. Yani bir dönemi çalışan tarihçi, eserini piyasaya arzettiğinde o dönem, tarih uğraşısını bilmeyen insanların muhayyelesinde tarihçinin arzettiği şekilde donup kalır ve değişmez hale gelir. Tarihçi tarafından çalışılan ve halk tarafından 'öğrenilen' o dönem/insan/olay/kurum 'değişmez' sıfatı kazanınca henüz çalışılmamış diğer dönemler/insanlar/olaylar/kurumlar da bunlar üzerinde tarihçiler çalışıldıklarında nasıl olsa donacaklar diye fehmedilerek önceden dondurulurlar. Böylelikle öncelikle bu donma ve ardından da değişmezlik/değiştirilemezlik algısı birden ve tek bir hamlede bütün geçmiş dönemlere sirayet etmiş olur. Bu durum, manzara fotografçısının on yıl önce çektiği bir sıradağlar veya bir fiyord fotografına bakan ve o sıradağları/fiyordu hiç görmemiş insanların o sıradağların/fiyordun hala o fotograftaki gibi on yıldır olduğu yerde hiç değişmeden durduğunu sanmaları türünden bir yanılgıdır.

Bir üçüncü sebep de bizzat bazı tarihçilerin geçmişi olmuş bitmiş ve şimdiki zamanda yaşamayan bir varlık olarak algılamaları ve buna uygun takdim etmeleridir.[28] Oysa ki tarih olmuş ama bitmemiş *fact*lerden müteşekkildir ve İngiliz felsefeci ve tarihçi Robin Georg Collingwood'un (1889-1943) da her eserinde ifade ettiği gibi tarih mefhumu aslında şimdiki zamanda bir varlığı olan ve yaşayan bir geçmişi içerir. Örneğin Fatih Sultan Mehmed birer *eventus* olarak doğmuş, İstanbul'u almış ve ölmüştür. Evet doğrudur, bu *eventus*-

28 Berber Bevernage, "Time, presence, and historical injustice", *History and Theory*, 47/2, 2008: 152.

lar bitmiştir. Ancak bunlar sadece birer merhaledirler. Fatih bedenen aramızda görünmüyor olsa da manen/soyut olarak mevcuttur ve mevcudiyetiyle cap canlıdır, ölmemiştir. Konstantiniye bir kez fethedilmiş ve fetih işi bitmiştir ama İstanbul hala tam olarak sahiplenilmemiş gibi her sene fetih günü çoşkuyla kutlanmaya devam etmektedir. Yine Kanuni Sultan Süleyman da birer *eventus* olarak doğmuş, büyük fetihlerde bulunmuş, Hürrem ile evlenmiş ve ölmüştür. O da maddeten aramızda görünmüyor olsa bile manen/soyut olarak mevcutiyetini halen devam ettirmektedir. Hatta bugün tüm ahfadı, vezirleri ve etrafıyla tekrar canlanmış olduğu herkesçe rahatlıkla görülebilmektedir. Bir başka örnek de şudur: Mısır'da yaşayan halkın kendini önce 19. yüzyılın sonunda sonra da daha geçen yıl *Tahrir Meydanı*'nda olmuş bitmiş yok olmuş, tükenmiş sanılan Firavun dönemi ile ilişkilendirmesi/bağlantılandırması ve Firavunların halkın kimliği üzerinde sahip oldukları etki ile yeniden yaşamaya başlamalarıdır. Bir başka örnek ise Türklerin önce 19. yüzyılın sonunda II. Meşrutiyet döneminde sonra da Cumhuriyet'in 30'lu yıllarında kendilerini Ortaasya'daki geçmiş kavimlerle bağlantılandırması ve Turan hayalinin yeniden canlanması olabilir. Sigmund Freud'un (1856-1939) toplumsal travma üzerinden yaptığı bir okuma ile ortaya koymaya gayret ettiği kuramda olduğu gibi Yahudilerin, peygamberlerini öldürmüş bir kavim olmalarından kaynaklanan "gizli tarihleri", onların peşini hiçbir zaman bırakmamış ve onları din gayretinden kaynaklanan bir sofuluğa, özdisipline, ulus olma konusunda başarısızlığa ve hülyalı hallere sürüklemiştir.[29] Bu "gizli tarih", aralarında Türklerin de bulunduğu dünya halkları için de ne kadar caridir ve ne kadar işlemektedir sorunsalı araştırmaya değer gibi durmaktadır. Kısaca geçmiş zamanda yaşananlar ve yaşayanlar bir dönem için -Fransız felsefeci Maurice Halbwacks'a (1877-1945) göre- insanlarla hafızalarda dahi olsa iletişime girmedikleri için/an unutulsalar,[30] küller altında kalsalar dahi bir başka dönem geldiğinde yeniden hatırlanabilmekte, bireysel ve kollektif hafızalar içinden yeniden doğarak gündelik hayatlara yayılarak (*invasive*) müdahil olabilmektedirler. Bu duruma ben tarihin geri dönüşümü diyorum. Kısaca burada sözkonusu olan *geri dönüşümlü tarih*tir (l'histoire recyclée).

Geçmiş zamanda olmaya başlamış ama bitmemişliğin doğal sonucu, tarihten çıkarılabilecek bir dersin bulunmamasıdır. Makalenin esas konusu olmaması yüzünden bu ders çıkarma mevzuuna sadece çok kısaca temas

29 Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Amsterdam 1939: 110-118.
30 Maurice Halbwacks, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1952; Mithat Sancar, *Geçmişle hesaplaşma unutma kültüründen hatırlama kültürüne,* İstanbul 2007: 39-67.

edeceğim. Şöyle ki; t_0 zamanında bir oluşun başlamasıyla t_1 merhalesine gelen o oluşun sahip olduğu konfigürasyonlar ile t_1-t_2 arasındaki merhalede o oluşun konfigürasyonları hem kemmiyetçe (*quantitative*) hem de keyfiyetçe (*qualitative*) birbirinden farklıdırlar ve farklılaşırlar. Çünkü araya kainatın varolduğu andan itibaren o anlara (t_0-t_1-t_2... anlarına) kadar etkili olan amillere hem yenileri eklenir hem varolan amiller değişir hem de birbirleriyle girdikleri etkileşim farklılaşarak çeşitlenir ve kombinasyonları artar. Bu yüzden bir merhalede bulunanların ve geçmiş zaman merhalelerine bakarak ders çıkarmak isteyenlerin içinde bulundukları anın şartları öncekilerden büyük oranda ve mutlaka farklılaşmış olacaktır. Bu meseleyi okuyucuların kavrayış gücüne itimat ederek burada kısa kesiyor ve esas ele almaya çalıştığım sorunsala geri dönüyorum.

Geçmişte başlamış olan ne varsa çeşitli merhalelerden geçseler dahi hiçbir zaman bitmeyecekleri varsayımını güçlendiren bir diğer husus ve yaklaşım da yukarıda verdiğim örneklerde kısaca temas ettiğim *"hafızanın tarihi"*ne eğilmektir.

Hafıza, bir analoji yapacak olursak insanın arşivi gibidir. Resmi arşivler ise devletlerin hafızalarıdırlar. Hafızanın tarihi ise insanların geçmişte olan bir hadiseyi nasıl hatırladıkları ile ilgilenen tarih uğraşısıdır. Geçmişte bir hadise olmuştur. Tarihçi bunun hakikatını ulaşamayacağını bile bile arama ameliyesi içine girer. Geçmişte olan bir hadisenin (kendisinin değişim geçirip geçirmediğini yukarıda ele aldığım için burada tekrar etmiyorum) bir de zaman içinde insanların hafızasında yer bulduğu biçim ve iz de değişim geçirmektedir. Bunun yanında geçmişte olan bir hadisenin kendisinden ziyade, bazen insanların hafızasındaki şekli ve izleri, içinde bulunan anı ve geleceği çok daha fazla etkileyebilmekte, gelecek için daha fazla belirleyici olabilmektedir. İşte bu hafızalardaki izlere ve bu izlerin değişimine eğilen tarih uğraşısı dalına *hafızanın tarihi* diyoruz.[31] İzlerin bireysel ve kollektif belleklerde saklanması, değişim geçirmesi, tahrif olması, tahrife uğratılması ve unutulması geçmişte yaşanan olayın nasıl ardışık dalgalar halinde içinde bulunulan ana yayıldığını bizlere gösterir.[32] Kısaca geçmiş kesintisiz bir biçimde bize dalgalar halinde geri dönmektedir.[33]

31 Bu konuya içindeki birkaç makale ile değinen derleme bir kitap için bkz. *Meaning and representation in history*, ed. Jörn Rüsen, NY 2006: özellikle 9-19, 155-182, 239-254.

32 Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris 1973: 14.

33 François Dosse, "Historiser les traces mémorielles", *Vikerkaar*, 4-5/2006: 3. (http://www.eurozine.com/pdf/2006-07-03-dosse-fr.pdf)

Hafıza tarihi çalışanların öncülerinden biri bildiğim kadarıya Bouvines Savaşı'nı inceleyen meşhur Fransız tarihçi Georges Duby (1919-1996) olmuştur.[34] Duby 27 Temmuz 1214 pazarını anlatan eserinde o günün ehemmiyetinin öncelikle hafızalarda taşınan izlerde olduğunu büyük bir maharet ile göstermiştir. Ona göre *"[İzler]... olmadan olay bir hiçtir"*.[35] Tarih inşasındaki gerçekleşecek benzer bir etkiyi yine bir başka Fransız tarihçi Pierre Nora (1931-) da belirtir. Nora'ya göre artık geçmişte olanların yerine onların izleri ve anılmaları, taşıdıkları anlamların zaman içindeki yitirilişleri ve yeniden ortaya çıkışları ele alınacaktır ve tarih uğraşısı artık daha ziyade geçmişte olandan çok bu olanın içinde bulunulan ana nasıl geldiği ile nasıl aktarıldığı ile ilgilenecektir.[36] Bu görüş elbette ki tarihçinin ve tarih uğraşısının bundan böyle geçmiş zaman hadiseleri ile ilgilenmeyeceği anlamına gelmez. Tarihçi eskiden olduğu gibi yarın da geçmiş zaman hadiseleriyle ilgilenecektir. Ama artık önünde yeni bir ufuk açılmıştır. Buna yine bir Fransız tarihçi Henry Rousso (1954-) "le futur du passé (geçmişin geleceği)" ismini takar.[37] Rousso'nun Paris'te 1994'te yayımlattığı kitabının ismi *Vichy, un passé qui ne passe pas* (Vichy, geçmeyen bir geçmiş) ve Jean-Pierre Vernant'ın (1914-2007) Paris'te bu sene yayımlanan kitabının isminin de *L'histoire n'est pas tout à fait finie...: Ulysse et Persée, Pandora et l'Odyssée* (Tarih tamamen bitmiş değildir...) olarak seçilmesi konu bakımından pek manidardır.

Bu noktada çok önemli ve tarihçi açısından oldukça avantajlı bir durum ortaya çıkmaktadır: Hafızanın tarihi yapıldığında tarihçinin geçmişte yaşanan olaya olan zamansal uzaklığı birden bire ortadan kalkar ve tarihin klasik sorunlarından olan zaman farkı tarihçi ile nesnesi arasında bir engel olmaktan çıkar. Bu durum özellikle tarihçi kendi çağdaşı insanların hafızasındaki o durumun izleri üzerinde çalışıyorsa geçerlidir. Çünkü Fransız meşhur tarihçi, felsefeci, psikanalist ve toplumsal bilimci Michel de Certeau'nun (1925-1986) da söylediği gibi "*L'événement est ce qu'il devient* (olay dönüştüğü şeydir)" aslında.[38] Ancak burada dikkatlerinizi çekmek isterim ki tarihçi ile nesnesi arasında engel teşkil ettiği kabul edilen zaman farkı eğer tarihçi ken-

34 Duby, *Le Dimanche de Bouvines*.
35 Duby, *Le Dimanche de Bouvines*: 8.
36 Pierre Nora, "Comment on écrit l'histoire de France?", *Les lieux de mémoire*, Paris 1993: III/1, 24.
37 Ayrıntılı okumak için bkz. Henry Rousso, *Le syndrome de Vichy*, Paris 1987.
38 Dosse, "Historiser les traces mémorielles": 1.

dinden önce yaşamış insanların hafızalarındaki durumun izleri üzerinde çalışıyorsa yine gündeme gelecektir. Ama bu ayrı bir bahistir.

Böylelikle görüldüğü üzere geçmişte başlamış bir olay hiçbir zaman bitmemekte, yok olmamakta ve zaman içinde şekilden şekle girip dönüşüp dursa da varolmaya devam etmektedir.[39] Eski ve yeni *eventus*lar *factl*er içinde vücut bularak Sigmund Freud'un tasavvur ettiği Ebedi Şehir (*die Ewige Stadt*)[40] içinde birlikte, yanyana ve hepsi birlikte birbirleriyle etkileşime girerek yaşamaya devam etmektedirler. Burada karşımıza *klasik tanıma* uygun konuşacak olursak 'yeniden ve yeniden ve durmadan yaratan tarihçi' çıkar. 'Tarihçi her defasında ele aldığı hadiseyi vakıaya çevirerek ona ruh üfler'. Kısaca bu durumda tarih sonsuza kadar baştan başlanacak bir yapım işi haline gelir. Burada büyük Fransız felsefeci Jacques Derrida'nın (1930-2004) ortaya koyduğu *la logique spectrale*[41] yaklaşımı, zamanı tarihsel geçmiş ve tarihsel şimdi olarak ikiye bölen klasik anlayışa meydan okur ve bize şu soruyu sorma imkânını ve hakkını verir: Tarihçi geçmişi ne kadar etkileyebilir?

3. *Tarihçinin geçmişi etkileme sorunsalı.*

Yukarıda ele aldığım üzere geçmişte "olmuş bitmiş" kabul edilen hiçbir şeyin aslında bitmemiş olması "gerçeği" ile hareket edildiğinde geçmiş dönemdeki hadiseler (*eventus*) üzerinde çalışan tarihçinin geçmişte olmaya başlamış hadiselere tesir edip edemeyeceği sorunsalı ile karşılaşılır. Bu tartışma esas itibariyle 20. yüzyılın sonunda yapılmaya başlanan geçmişteki *eventus*ların değişip değişemeyeceği tartışması ile irtibatlıdır. Bu tartışmada geçmişteki *eventus*ların değişebileceğini ancak bu değişimin tarihçilerin o *eventus*lara eğilmeleri veya onlar üzerinde çalışmaları yüzünden değil geçmişteki hadiselerin kendilerinden sonra gelen hadiselerle farklı ilişkilere ve etkileşimlere girmeleri dolayısıyla/neticesiyle olacağını kabul edenler bir kanadı temsil ederlerken[42] geçmişteki hadiselerin değişmesinin hiçbir şekilde ve yolla mümkün olmayacağını söyleyenler gerçekçi (*realist*) kanadı temsil ederler.

39 Alain Besançon, "Vers une histoire psychanalytique I", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 24/3, 1969: 603.

40 Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Viyana 1930: 13.

41 Jacques Derrida & Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain... dialogue*, Paris 2001: 256.

42 Değişimci kanadın tipik bir temsilcisi Amerikalı sanat eleştirmeni ve felsefeci Arthur Coleman Danto'dur (1924-). Danto'nun meşhur kitabı için bkz. *Narration and Knowledge*, NY 1985. Bu konuda iddia ettiği fikirler için özellikle s. 146-158'e bakılabilir. Bu kitabın içinde kendisinin 1965'te basılan *Analytical Philosophy of History* isimli kitabı da bulunmaktadır. Danto'nun kitabının iyi bir eleştirisi için bkz. Martin Bunzl, "How to change the unchanging past", *Clio*, 25/2, 1996: 181-187.

Bendeniz ise burada geçmiş dönem hadiselerinin kendilerinden sonra gelen hadiselerle ilişkiye ve etkileşime girmeleri sonucu değişip değişmeyeceği meselesini ele almadan sadece tarihçinin geçmişteki hadiseleri etkileyip etkileyemeyeceği sorunsalına eğileceğim. Tarihçi, hemen söyleyeyim ki iddiama göre, geçmişte olmaya başlamış (t_0) ve hiçbir zaman bitmeyecek olan ($t\infty$) herhangi bir hadiseye veya bir vakıaya eğildiğinde ve onu ele aldığında, yaptığı iş bir yeniden inşa (*reconstruction*) faaliyeti olduğu için kendisinin de içinde bulunduğu yaşanılan ana ulaşmış o hadiseye veya o vakıaya ayrı ayrı hem birey olarak hem de ortaya koyduğu eser ile tesir edebilmekte, onu değiştirebilmektedir. İçinde bulunduğu yaşanılan ana tesir etmesi aslında aynı zamanda gelecekteki anlara da tesir etmesi anlamına gelir. Bunlar historiyoloji ile ilgilenenler açısından şaşırtıcı hususlar değildirler. Örneğin Fatih Sultan Mehmed'in bugünün tarihçisinin vazettiği/inşa ettiği şekilde tarihsel varlık sahnesinde yer alacağı malumdur. Fatih'in -inananlar için- ilk yaradılışı Tanrı'ya ait ise sonraki "yaradılışları" tarihçilere aittir. Çünkü Fatih'in varlık bilgisi bize ancak tarihsel olarak ulaşmaktadır. Tarihçinin inşasından gayrı elimizde doğrudan gözlemleyebileceğimiz bir "esas" Fatih bulunmamaktadır. Gözlemleyebildiklerimizin ise ne kadar (gözlemleyenin ve gözlemlenin maruz kaldıkları iç ve dış etkiler/etkenler ve bunların sarmal etkileşime girmeleri dolayısıyla) "esas" oldukları sorunsalını ise burada makalenin hacmini aştığı için es geçiyorum. Bu noktada okuyucular olarak elimizde tarihçinin yaratısından başka bakabileceğimiz ve itimat edebileceğimiz bir "varlık" bulunmamaktadır (aşağıda "yaratıcı" tarihçinin mesuliyeti meselesi[43]ne demokratikleşme konusunda eğileceğimden burada tarihçilik etiğinin ayrıntısına girmiyorum). Tarihçi yaptığı bu tarih ameliyesi ile geçmiş zamanda başlamış olan hadiseyi inşa ettiğinde onu ister istemez etkiler, değişikliğe uğratır ve "hakikatı" tahrif eder. Tarih aslında bir hakikatı arama ameliyesi iken ulaşmış olduğu "gerçekler" dolayısıyla hakikatı baştan sonra tahrif eden bir uğraş haline gelir.[44] Kısaca tekrar edecek olursam tarihçinin geçmişten gelen hadiselere içinde bulunduğu yaratıcı inşa faaliyeti sebebiyle tesir edebildiğini söylemek mümkün gözükmektedir.[45]

43 Bu konuda doyurucu iki çalışma için bkz. *The social responsibility of the historian*, ed. François Bédarida, Oxford 1994 (Bu eser *Diogenes* dergisinin 42/2, 1994 sayısının kitaplaştırılmış halidir) ve *The ethics of history*, ed. David Carr, Thomas R. Flynn & A. Makkreel, Evanston 2004: Özellikle 45-75, 172-191, 195-213.

44 Ayrıntılı okuma yapmak için bkz. Teyfur Erdoğdu, "Tarih yazıcılığında gerçek (realitas)-hakikat (veritas) sorunsalı", *Cumhuriyet döneminde Türkiye'de tarihçilik ve tarihyazıcılığı sempozyumu, Ankara, 18-20 Mart 2010*, Ankara 2011: 31-40.

45 Konunun ayrıntılarını ele alan güzel bir çalışma için bkz. *Time and history...*

4. *Kutsal metinlerde mevcut* sünnetullah/legis divinae/Gottesweg-Gottesgesetz/la loi divine/God's law *inancı ile* 'tarihte yasa' *sorunsalının karşılaştırılması*.

Tarih uğraşısında doğa bilimlerindeki ve toplumsal bilimlerdeki (*social sciences*) gibi yasalardan sözedebilir miyiz, edemez miyiz tartışması historiyolojinin çok eskiden beri üzerinde durduğu konulardan biridir.[46] Bu bölümde bu eski tartışmanın ayrıntılarına girmeden bunun kutsal metinlerde geçen *sünnetullah/legis divinae* kavramı ile arasındaki ilişkiye temas edeceğim.

Tarihte kanun/yasa dendiğinde en genel anlamıyla kastedilen ve bundan anlaşılan insanların veya toplulukların belli ve ortak özelliklere sahip olduklarında ve benzer davranışlar sergilediklerinde başlarına geleceğin daha öncekilerin başına gelenler ile aynı olacağı şeklindedir. Mesela savaşların çıkışları, ihtilallerin, karışıklıkların, ayaklanmaların, yoksullukların, işsizliklerin olmasının kanunu bulunabilir mi endişesi tarihte yasa arayışlarının saiki olmuştur.

Tarihte yasa dendiğinde tekrar edeyim örneğin kendinden önceki bir dönemde yaşamış toplulukların yaptıklarını yapan bir topluluğun başına ne gelecekse o gelecektir değil ama daha öncekinin başına ne gelmişse aynısının veya aynısı olmasa da bir benzerinin sonraki topluluğun da başına gelmesinin beklenmesidir. Kutsal metinlerde geçen *sünnetullah/legis divinae*den anlaşılan ise *bazı* insanların ve *bazı* toplulukların belli hareketler takip ettiklerinde dünya üzerindeki akibetlerinin/sonlarının da belli kaidelere göre gerçekleşecek olmasıdır (buradaki *bazı* kelimesi önemlidir. Aşağıda açıklanacaktır). Mesela dünya üzerinde muhtelif türden "azgınlık" yapan *bazı* kavimlerin sonu ya toptan suda boğulmayla veya lavlar altında kalmayla yahut yerin çökmesiyle feci olmakta ve ağır cezalara çarptırılmaktadırlar. Bununla ilgili muhtelif kıssalar kutsal kitaplarda mevcuttur. Kısaca bu durumu içeren yasalar bütününe *sünnetullah/legis divinae/Gottesweg-Gottesgesetz/la loi divine/God's law* denmektedir.

Şimdi tarihte yasa ile *sünnetullah/legis divinae*yi karşılaştırıldığında şu sonucu elde ediyoruz: Geçmiş zamanda "azgınlık" yaparak yaşamış kavimlerin hepsinin akibeti kutsal kitaplarda belirtildiği gibi olmamıştır. Ayrıca kutsal kitaplarda da zaten "azan" tüm kavimlerin bu şekilde cezaya çarptırıldıkları söylenmemektedir. *Bazı*ları ibret olsun diye tanrısal bir müda-

46 Bu konuda yapılmış toparlayıcı bir çalışma için bkz. William Dray, *Laws and explanation in history*, Oxford 1964.

hale ile cezalandırılmışlardır. *Bazı*larının da hesabının görülmesi mühlet verilerek tehir edilmiş, "ahirete" bırakılmıştır. Yani geçmiş ve gelecek bütün insan tekleri toplulukları için "azgınlığın" neticesi *sünnetullah/legis divinae*ye göre dünyada "helak" olmak değildir. *Bazı*ları feci sonu tatmışlar *bazı*ları ise tarihsel süreç içinde değişim geçirerek ya ani cezaya çarptırılma dışındaki başka sebeplerle kaybolmuşlar ya da bugüne maddeten de yaşayagelmişlerdir. Eğer *sünnetullah/legis divinae* kavramı tarihte yasa kavramı ile aynı olsa idi her "azgınlık" yapan kavmin sonunun "helak" ile bitmesi gerekirdi. Demek ki *sünnetullah/legis divinae* kavramının tarihteki yasa ile olan ilişkisi *sünnetullah/legis divinae* kavramının doğa bilimlerindeki yasalarla olan ilişkisi gibi değildir. Çünkü doğa bilimlerinde geliştirilen kimilerine göre keşfedilen yasalardaki istisnalar ilahiyatçılara göre *sünnetullah/legis divinae*de Tanrı tarafından yaratılan istisnalardan kaynaklanırlar. Oysa elde edilmeye ve kurulmaya çalışılan tarih yasalarındaki istisnalar *sünnetullah/legis divinae*den kaynaklanmazlar, çünkü *sünnetullah/legis divinae* tarih için mutlak surette ve her durum ve şartta işleyecek ve çalışacak yasalar vazetmemiştir.[47] Yine çünkü *sünnetullah/legis divinae* çerçevesinde kişi teklerinin ve topluluklarının Tanrı tarafından cezalandırılması tarihsel akışı kesintiye uğratan "tarihdışı" bir müdahaledir. Müdahale "tarihdışı"dır. Çünkü bu müdahale olmasa idi "azgınlık" yapan insan teklerinin ve topluluklarının (kavimlerin) mutlak "helak" olacaklarını söyleyecek elimizde ne yeterli bilgi vardır ne de delil.[48] Oysa tarihte yasa kavramı bize bunu söyletmek istemektedir veya başka bir ifade ile tarihte yasa kavramı bunu söylemeye çalışmaktadır. Oysa tarihsel süreç gözetilerek bu insan teklerinin ve topluluklarının geçmişine bakıldığında bunların hepsinin tanrısal müdahale olmadığında kendi hallerinde kendi dinamikleriyle değişime belki dejenerasyona belki de "düzelmeye" uğradıklarını söyleyemek ziyadesiyle mümkün görünmektedir.

Tarihte yasa ile *sünnetullah/legis divinae* ilişkisi geçmiş insan tekleri ve toplulukları için geçerli olduğu gibi günümüz ve gelecekteki insan tekleri ve toplulukları için de geçerlidir. Bu durumda insan tekleri veya toplulukları-

47 Bu toplulukların bir "felaket" ile cezalandırılmamalarının *şuzuzat* (adet dışılık, istisna anlamına gelen şaz kavramının çoğulu) kavramı ile açıklanıp açıklanamayacağı meselesinin enine boyuna tartışılması bu bahsin sınırlarını aştığı için burada ele alınmayacaktır. Ancak belirtmeliyim ki bu husus ayrı bir makale konusu olmayı haketmektedir.

48 Vardığım bu yargı ile "Yoksa siz zannettiniz mi ki kendi halinize bırakılıvereceksiniz..." veya "Sandı mı o insanlar "inandık" demeleriyle bırakılacaklar da imtihan edilmeyecekler" mealindeki başıboşluğun olmadığını ima eden Kuran ayetleri (Tevbe, 16; Ankebut, 2) arasındaki ilişkinin incelenmesini ilahiyatçılara bırakmayı tercih ediyorum.

nın hareketlerini tarihte yasa dairesinde ele almak ve onları tarihte yasa ile açıklamak yerine insan tekleri ve topluluklarının hareketlerini ve eylediklerini gökyüzünde toplanıp dağılan bulutların hareketlerine benzetmek bana çok daha sıcak ve makul bir açıklama olarak gelmektedir.

5. *Müteredditlik: Tarihyazıcılığında demokratikleşme, şeffaflaşma ve insanileşme sorunsalı.*

Her sahada ve safhada olduğu gibi tarihçilik sahasında ve safhalarında da bendenizce demokratikleşmeye, şeffaflaşmaya ve insanileşmeye ihtiyacımız olduğu çok açık. Bu bölümde yapmak istediğim demokratikleşme, şeffaflaşma ve insanileşme sürecini tarihçilik sahasına ve safhalarına nasıl taşırız meselesi üzerine eğilmektir.

Türkiye'de ve dünyada üretilegelen ve hepimizin alışık olduğu tarih eserlerinin birçoğu kesin hükümler içerirler ve cümlelerinin büyük kısmı soru işaretleri ile değil noktalarla sonlandırılırlar. Tarihçilerin geçmişi yargılamadan eserler verebilseler bile –ki bunu tüm tarihçilerin yapabildiğini maalesef söyleyemeyeceğim– yargıçlar gibi çalışarak mütehakkim bir dil ile kesin kararlara dayalı ürünler çıkardıklarını hepimiz görebiliyoruz, okuyabiliyoruz ve gözlemleyebiliyoruz.

Bunun başlıca üç sebebi olduğunu düşünüyorum:

1. Dünyada cari olan tarihçilik eğitiminden geçmiş ve bu anlayışlar içinde çalışan tarihçinin bir olayı, bir kurumu ve/ya bir kişiyi[49] inşa ederken karşılaştığı, elde ettiği veya bizzat yarattığı ihtimaller içinden kendine göre ağır basanı seçmesi gerektiği yönündeki tutum hakim tutum ve anlayıştır. Bu tutum ve anlayışta *müteredditlik*, o konu üzerinde yürütülecek tarihsel araştırmaların bitmemişliği olarak kabul edilir. Yani tarihçi ne yapıp ne etmeli muhakkak suretle terazinin bir gözünü ağır bastırmalıdır. Bunun için de araştırmasını kesin bir kanıya varana dek sürdürmelidir. Aslında bu sü-

49 Burada çok değerli meslektaşım İlker Sever'in uyarısıyla bir açıklama yapmak istiyorum. Şöyle ki tarihçinin bir kişinin biyografisini yazması aslında sadece basit bir tarih türünü icra etmesi anlamına gelmez. Çünkü aşağıda ele alınacağı üzere tarihçi kesin hükümlerle dolu bir biyografi yazıyorsa bu aynı zamanda o kişiyi yeniden yaratma süreci demektir. Teşbihte hata olmaz, ilk yaratış Tanrı'ya ait ise ve biz o yaradılışı hakikatiyle bilemiyorsak, ki bilmenin mümkün olmadığını iddia ediyorum, elimizde tarihçinin yarattığı kişiden başka ne vardır ki sorusu burada anlam kazanır. Mesela bizler Fatih'i Tanrı'nın yarattığı şekilde değil tarihçinin yarattığı şekliyle biliriz. Bu da tarihçiye okuyucu karşısında hem tanrısal bir konum kazandırır hem de bir mesuliyet. Tarihçi adalet duygusuna sahipse bu mesuliyeti kaale alır, değilse umrunda bile olmadan tarihçiliğini yapar, kesin kararlara varır ve bunu okuyucuya sunmakta bir beis görmez.

reç çoğu zaman ve çoğu tarihçi için üzerinde ciddi olarak düşünüldüğünde zoraki bir sürece dönüşmekte gecikmez ve tarihçiyi çoğu zaman suni şekilde bir karar vermeye mecbur eder. Sonuçta bu süreç tarihçiyi bazen % 51'lik bir oran ile ağır basan tarafı kolaylıkla seçmeye, bazen % 50 % 50 iki taraf arasında *müteredditt* kalmak yerine idelojisine, günün gereklerine veya iç ve dış diğer saiklere göre rahatlıkla seçim yapmaya hatta bazen de % 49'luk oran ile hafif basan ihtimali dahi "küçük" bir manipülasyonla ağır bastırmaya iter. Çünkü tekrar edeyim tarihçi *klasik anlayışa göre* piyasaya "pişmiş" bir ürün sunmak zorundadır. Tüketime hazır bu ürün de yine *klasik anlayışa göre* noktalı cümlelerden müteşekkil kararlar ve kanaatlerden oluşmalıdır. Bu durum tamamen "hazır ürün"ün ne olduğu ile ilgili sahip olunan önyargılar ve kanaatler ile alakalıdır. Aslında –aşağıda tartışacağım– "hazır ürün"ün hiç de bu özelliklere sahip olmak gibi bir zorunluluğu yoktur. Bu yüzden ihtimaller arasındaki oran farkı çok açık olmadıkça tarihçinin kesin bir kanaate ulaşması meslektaşlarınca (sıradan halk zaten bunu anlayamamaktadır) bir sorun olarak görülmez ve bir karara varması ve bu kararını noktalı cümleler halinde takdim etmesi, sunması tarihçinin en sağlam ve en temel haklarından biri olarak telakki edilir. Eğer ihtimaller arasındaki oran farkı çok açıksa tarihçinin muhakkak suretle ağır basan tarafta karara varması zaten beklenendir. Burada bahsettiğim oran tarihçilikteki "altın oran"dır. Fransız felsefeci Paul Ricœur (1913-2005) buna *synthèse l'hétérogène* (gayr-i mütecanis telif/terkip) der. Yani seçimi yapılanın (elde edilen veya bizzat tarihçi tarafından yaratılan ihtimalin), seçimi yapan tarihçinin evvelen içinde bulunduğu zaman ve mekanda ve müteakiben kendini aşan zaman ve mekanlarda (tarihçinin ve eserinin içinde bulunduğu zaman ve mekanda kıymeti bilinmemiş olsa da sonrasında veya aynı zamanda da olsa başka mekanlarda el üstünde tutulması hatırlandığında bu sıralamanın değişmesi sözkonusu olabilir) önce en etkili jüriyi oluşturan tarihçi meslektaşları sonra diğer biliminsanları ardından da belki orta ve uzun vadede her zaman son sözü söyleyecek olan jüriyi teşkil eden halk tarafından "makul" (bu makulun kime ve neye göre olduğunu tartışmaya bile gerek görmüyorum) olarak karşılanması o seçim işleminin "altın oran"ı yakaladığının göstergesi olarak kabul edilir. Buna ayrıca *memduh tarih* (plausible)[50] veya *"workable truths"* da denebilir.

50 Latince *plausibilis*. Bu kelime de Latince alkışlamak anlamına gelen *plaudere*den türemiştir.

2. Böyle bir eğitimden geçmiş veya böyle bir ortamda büyümüş, yetişmiş ve halen bulunmakta olan tarihçiler de kendilerine diğer biliminsanları, yayıncılar, siyasetçiler ve okuyucular gibi toplumun geri kalan kesimleri tarafından "bahş" edilen bu mütehakkimane "yetki"yi kullanmaktan memnundurlar.[51] Elbette ki burada tarihçinin 'az bir araştırma neticesinde kanaat oluşturması' veya 'bilerek araştırmalarını ve/ya kanaatlerini manipüle etmesi' gibi bu "yetki"sini suiistimal ettiği durumlardan bahsetmiyorum. Sözkonusu ettiğim tarihçinin bu "yetki"yi tepe tepe (sakınmadan) kullanmaktan kaçınarak elinden geldiğince mahirane tarihçilik sergilediği durumlardır. Bir tarihçi işini her ne kadar mahirane yapıyor olsa da bir karara varmadan bulgularını paylaşması halinde etrafta/piyasada onun yeterince araştırma yapmamış olduğu kanaati –bugünkü gibi– uyanıyorsa o mahir tarihçi ister istemez bir karar vermeye itilmekte, en azından mahir de olsa böyle hissetmektedir. Bu karar verme neticesinde de hem eserinin hem de kendisinin itibar görme oranı ne kadar artarsa o tarihçi de ne kadar mahir olursa olsun bu cezb ve iğva edici bu sürece kapılmaktan kendini muhafaza edemez (muhafaza etmek için illa ki özel teknikler geliştirmemiş olsun. Bu da ayrı bir katmerli maharet ve toplumsal, manevi ve/ya maddi doymuşluk ister). Neticede tarihçi de kendisine biçilen öğretici, yol gösterici, kurtarıcı, hatırlatıcı hatta tanrısal rolü seve seve üstlenir. Karşılıklı sürecin iki ayağı artık arızasız işlemektedir. Üçüncü ayağı okuyucu teşkil edecektir. O da etkileşim devresine şöyle girer:

3. Okuyucu hem almış olduğu eğitim sebebiyle hem de başka bir örneğine rastlamadığı için noktalı cümlelerden oluşan kesin kararlara varılmış tarih eserlerini beğenmekte ve büyük bir iştahla talep etmektedir. Onları okumaktan haz duymaktadır. Okuyucu 21. yüzyılın başına kadar *tanrısal* tarihçi karşısında *kul* rolünü seve seve sahiplenmiş ve üstlenmiş gibi görünmektedir (neden 21. yüzyılın başına kadar dediğimi aşağıda internetin sıradan halkın demokratikleşmesi sürecinde ele alacağım). Çünkü okuyucu hem vicdanını, hem kanaatini hem de zihnini rahatlamak için bir eseri okuduğunda veya dinlediğinde içinde sunulan bilgilerin kesin olmasını ister. Bu mutad bir durumdur ve tarihçiyi yoldan çıkaran sebeplerden birini oluşturur. Piyasa ekonomisi içinde çalışan ve hatta varolabilen bireyler olarak piyasanın isteklerini gözardı etmek de ne kadar mümkündür sorusunu sadece hatırla-

51 Tarihçilerin yazarken kullandıkları dil ile mütehakkim bir tavır takınmalarına dair geliştirilen benzer bir tahlil için bkz. İlhan Tekeli, *Tarih üzerinde düşünmek*, Ankara 1998: 68.

tarak konuya geri dönüyorum. Sıradan halk bilmese de biliminsanları bilir (ya da bildiği beklenir) ki tarih eserlerinde sunulanlar (yani bir olay, bir kurum veya bir kişi hakkında oluşturulan kanaat ihtimallerinden birisi % 70, % 80, % 90 hatta % 100 olsa bile) sadece ve sadece tarihçinin kanaatlerinden ve tekliflerinden ibarettir.[52] Ancak sıradan halk bunu bil(e)mez. Bu da gayet tabiidir. Okuyup da kendi mantığına aykırı bulmadığı[53] müddetçe sıradan halk herşeyi *mahz-ı hakikat* olarak kabul etme temayülündedir, neticede eder de. Bu ayrıntılı bir mevzudur. Ama kısaca belirteyim ki geçmişte varolduğu düşünülen hakikatlere ulaşmak tarih uğraşısında esas gaye olsa da gerçekleşmeyecek bir hülya, bir rüyadır. Geçmişte olanlar yalnızca ve yalnızca tarihçinin içinde yaşadığı günde oluşturulan "gerçek"lerden ibarettirler. Tekrar edeyim çünkü geçmişin varlık bilgileri bize ancak tarihsel olarak gelir, yani tarihçinin ameliyesi sonunda varlık sahnesinde görünür olur. Geçmişi inşa ederken geçmişe dair, tarihçiler tarafından "yaratılan" bu farklı "gerçek"lerin birbirini nakzetmesi de gerekmez olsa olsa birbirlerinin nakısalarını giderirler. Kısaca tarihçilerin hakikate ulaşmaları hiçbir zaman beklenmemiştir, beklenmemelidir de.[54]

Pekiyi şimdi o zaman karşımıza şu soru çıkar: Kesin hükümler neticesi noktalı cümleler yerine büyük oranda veya sadece soru işaretleri ile bir tarih eseri inşa etmek mümkün müdür?

Bendeniz bunun mümkün olduğunu hatta demokratikleşme, şeffaflaşma ve tarihçinin kendisine bahşedilen ve kendisinin de seve seve kabullendiği tanrısal konumdan uzaklaşarak insanileşmesi için gerekli olduğunu düşünüyorum. İbretlik ve örnek olması bakımından böyle soru işaretleriyle dolu inşa edilecek bir tarih eseri belki büyük ve mahir bir iki tarihçi tarafından ortaya konulup halkın ve tarihçilik konusunda bilgisi olmayan biliminsanlarının ve belki de haddini bilmez tarihçilerin dikkatine sunulması faydadan

52 Tekeli, *Tarih*...: 68.

53 Tarih eseri ancak okuyana mantıklı geldiği zaman doğruyu söylemiş gibi kabul edilse de insanların varoluşsal olarak her zaman ussal (*rational*) davranmadıklarını ama bunun yanında usdışı (*irrational*) davranışları bol bol sergilediklerini gözönünde bulundurmak lazım gelir (bu konuda örneğin bkz. William Barrett, *Irrational man. A study in existential philosophy*, Londra 1961). Bu bakımdan tarih inşa edilirken tahlil yöntemleri arasına usdışı açıklamaların da konulmasının bunların da hesaba katılmasının *neo-classicism* ve *cubism*-den etkisinde kalan usçuluğun (*rationalism*) etkisi günümüzde iyice azaldığına göre artık zamanı gelmiştir diye düşünüyorum.

54 İstisnaları için ve daha ayrıntılı okuma yapmak için bkz. Erdoğdu, "Tarih yazıcılığında gerçek (realitas)-hakikat (veritas) sorunsalı". Ayrıca bkz. Michel de Certeau, *Heterologies: discourses on the other*, Minneapolis & Londra 1986: 200.

hali olmayacaktır. Bendeniz belki haddimi de aşarak böyle bir denemeyi iki çalışmada yapmayı hedefliyorum. Bunların ikisi de biyografi tarzı tarih çalışması olacak. Biri, bir yönü ile 'modernleştirici ve vatanseverliği' diğer yönüyle de 'aşırı Batıcı hatta kimi yerde dindışı özellikleriyle' mümeyyiz *Osman Hamdi Bey* başlıklı hazırlamakta olduğum kitap; ikincisi, 'ceberrut/kaba ve intihar eden' ile 'mazlum/sanatkar ve katledilen' ihtimalleriyle tarih inşasında konu edinilmiş *Sultan Abdülaziz* başlıklı hazırlamakta olduğum makale. Her ikisini de yukarıda bahsettiğim amaç doğrultusunda bir mani olmadığı takdirde büyük kararlara varmadan soru işaretleri ile inşa edeceğim.

Kısaca tekrar edeyim bu yönteme ben *müteredditlik* ismini takıyorum. Bu yöntemin diğer bazı özelliklerini de burada dikkatlerinize sunmak istiyorum.

İnsan tekleri ve toplulukları farkında olarak veya olmayarak her zaman fizikteki gelişmelere paralel şekilde yeryüzündeki ve varoluş sahnesindeki konumlarını belirleyegelmişler ve dünya görüşlerine (*Weltanschauung*) sahip olmuşlardır. Örneğin Dünya'nın kainatın merkezi olarak algılandığı dönemlerde bu görüşe paralel olarak insan için oldukça merkezi konumlar belirlenmiştir: Dünya kainatın merkezi ise insan da dünyanın merkezidir. İnsan dünyanın merkezi ise o insanlar arasında da merkez konumunda öncelikle 'Tanrı'nın vücut bularak göründüğü' İsa, sonra onu merkezine alan halkada evvelen ona tabi olanlar daha sonra da onun ismini en iyi şekilde yüceltebilen ve yayabilen Batı Avrupalı Hristiyanlar bulunmuştur. Görüldüğü gibi bu denkleme göre kainatın merkezi Batı Avrupalı Hristiyanlardır. Tarih inşası da bu durumdan her zaman birebir etkilenmiştir. Nitekim bu görüşün doğrudan sonucu olarak Avrupamerkezci tarihyazımı dünyada merkezi bir konum elde etmiş ve bu hakimiyeti bırakmamak için de hala direniş gösteriyor olmuştur. Günümüze gelindiğinde ise fizikte yaşanan algı kayması ile merkezden ziyade merkezsizliğin hakim konuma çıktığını gözlemliyoruz. Aristo fiziğinin tersine (dünya veya kan gibi) cisimlerin muharrik güç olmadan da hareket edebildiğini artık biliyoruz. Yine gözleyene göre (foton gibi) hareketini değiştiren maddelerin varlığından haberdarız. Bu gelişmelere paralel olarak da artık gözleyene, kendine hakim olmaya çalışana göre tavır takınan, hareket eden, daha esnek, sürekli yapıp söken, değiştiren ve değişen ve merkez tanımayan insan teklerinden ve topluluklarından bahsedebiliyoruz ve bunları bizzat gözlemleyebiliyoruz (örneğin bkz. sömürgesonrası kuram (*post-colonial theory*). Tarih inşası da doğal olarak buna paralel olarak ge-

lişmeye başladı. 'Tarihçi söyler okuyucu dinler, tarihçi yazar okuyucu okur' paradigması yerini artık yavaş yavaş ortaklaşa ve "beraber" inşa edilecek tarih eserlerine bırakmaya başlıyor. Çok yakın bir zamanda, kısa vadede yazarı ile okuyucusunun öznelerarası ilişki içinde "beraber" inşa edecekleri hatta daha sonraki safhada, orta vadede her okuyucunun tarihçisi ile birlikte kendine has tarih üretmeye başlayacağını göreceğiz.[55] O vakit geldiğinde üretimin artık sadece 'tarihçinin eseri' olduğundan sözedemeyeceğiz. Bu süreç içinde her bir konunun, tarihçi ile ayrı ayrı her bir okuyucusu arasında gelişen ilişki ve etkileşim neticesinde okuyucu sayısınca alternatif şekillerde ortaya çıkacağına muhtemelen şahit olacağız. Denetim bir şekilde ortadan zayıflayacaktır. Nitekim müşahade ettiğimiz ve içinde yaşadığımız baş döndürücü değişikliğe göre artık sayfaları birbiri ardınca tarihçinin istediği şekilde bağlanmış ve sayfalarının yeri kesinlikle değiştirilemez kitap ve e-kitapların sayısı her geçen gün internet ve sanal ortamlarda dolaşmakta olan ya da dolaşıma sokulan birbirinden kopuk bilgilerin sayısı ile karşılaştırıldığında ilkinin *oransal olarak* giderek *hızla* azalmakta olduğunu verilerden elde ediyoruz. Okuyucu artık *hızlı* ulaşabileceği, *hızlı* tüketebileceği ve arkasında tarihçiye bile gerek duymadığı bilgilere kıtlıktan çıkmışcasına *hızla* ulaşmayı arzulamakta ve bu bilgiler doğrultusunda kendi geçmişini tarihsel tekniklerin tümünden yoksun ve başıboş bir şekilde de olsa *hızla* inşa etmekte, olayların yerini istediği gibi değiştirerek yeniden *hızla* kurgulamakta[56] ve bunlara istinaden kendisini (*hız* toplumu içinde) tarihsel olarak *hızla* yeniden ve yeniden varetmektedir. Gelecekte tarihçi, kendisini ve "sağlıklı"/"bilimsel" tarih uğraşısını yoketmek isteyen bu sürece ya seyirci kalarak yok olup gidecektir veya bu sürece uyum sağlayıp bu süreç içinde tarih uğraşısının gerektirdiği bilgi ve beceriyi kullanma yollarını tekrar keşfedecek ve bu bilgi ve becerileri bu sürece adapte edecek ve hem kendisi için hem de mesleği adına varolma mücadelesi içinde olacaktır. Her bir tarihçi için bugün olmasa da yakın bir gelecekte iki yoldan birini seçmek mecburiyetinin bugünki teknolojik sanal *tsunami*nin gidişatına bakıldığında kaçınılmaz olacağı aşikardır. Benim buradaki tespitlerim olacakları geçmiş ve gelecek işaretleri "doğru" olduğunu sandığım bir okumaya tabi tutarak

55 Konuyu okurun tarih uğraşısı ile olan ilişkisi bağlamında ele alan bir makale için bkz. Melissa Schaub, "The role of the reader in Collingwoods's philosophy of history", *Clio*, 27/3, 1998: 363-385.

56 Bunun film tarihindeki birçok örneğinden ikisi için bkz. Christopher Nolan, *Memento* (2000) ve Jay DiPetro, *Peter and Vandy* (2009).

sadece şimdiden kaydetmekten ibarettir ve önerilerim de yalnızca bununla ilintilidir. Bu durum –klasik, eski okul mensubu tarihçilerin ister hoşuna gitsin ister gitmesin– teknolojinin geldiği şu anki nokta itibariyle o kadar açıktır ki bu tahminleri yapmak için müneccim veya kahin olmaya ihtiyaç yoktur. Bu bağlamda tarihçilerin kendilerini bu sürece adapte edememeleri ve bu süreci doğru ve yetkin şekilde okuyup yönetememeleri durumunda süreç içinde ve sonucunda ortaya çıkacak eserlerin "bilimsel" sayılıp sayılmayacağının tartışmasını uzun uzadıya yapmayı kavrayışı geniş okuyucuya hakaret addettiğim için buraya bir ünlem koymakla yetiniyorum.

Özetle noktalı kesin sonuçlar, varılan ve böyle takdim edilen kararlar aslında tarihçinin 'benim beğendiğimi herkes beğenmeli' düşüncesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu düşünce kesinlikle ne demokratiktir ne de insani. Aksine olabildiğince baskıcıdır, mütehakkimdir. *"Ben yazdım oldu, ben söyledim oldu, ben inşa ettim oldu, ben yarattım oldu"* tavrı bugünki tarih inşasında tamamen hâkim konumdadır. Kesin ve keskin kararlara varılmış noktalı cümleler asıl itibariyle birer tanrısal yaratma sürecini işaret etmektedirler. Örneğin *bugün cari olan durumda ve algıda* bir kişinin/olayın/kurumun hayatını yazmak/inşa etmek demek aynı zamanda o insanı/olayı/kurumu yeni baştan yaratmak demektir. Teşbihte hata olmaz yukarıda da belirtmeye çalıştığım gibi bir kişinin ilk yaratışı Tanrı'ya aitse bundan sonraki yaratışlar tarihçilere ait olacaktır. Bizler bir kişinin ilk yaratılışının hakikatini bilemediğimize göre elimizde tarihçinin yeniden yaratışı dışında başka birşey de yoktur. Bu da noktalı inşa faaliyetinde bulunan tarihçiye okuyucu karşısında tanrısal bir konum kazandırır. Okuyucunun kaçabileceği, sığınabileceği başka bir alan yoktur. İlla ki aynı kişi, aynı olay veya aynı kurum hakkında başka bir tarihçi de yaratım faaliyetinde bulunmamış olsun. 21. yüzyılın başına kadar okuyucu tanrılar arasında sıkışmış kalmıştı. Kendine göre bir tanrıyı seçer ona "tapar", onun vazettiklerine göre kimliğini ve zihin dünyasını tanzim eder ve 'tarih, içinde yaşanılan günü (geçmiş, bugünü) inşa eder' düsturundan yola çıkarak gününü o seçtiği tanrıya göre biçimlendirirdi. Ama artık görünen o ki okuyucu tanrıların kendisine taktığı zincirleri kırmak, "özgürleşmek" istemekte, yerine göre süfli olduğunu bilse bile "bilimsel" olmamayı tercih etmektedir. Burada okuyucu gelişen teknolojik imkânları kullanarak kendisini cendereye almış olan tarihçi ile içine girdiği iktidar ilişkisini paramparça etmeyi hedeflemektedir ve bunu da büyük oranda başaracak gibi gözükmektedir.

Ayrıca önemle belirtmek isterim ki bu iktidar ilişkisine ve bugün hala tarihçiler arasında *cari olan duruma ve algıya* uygun iş yapan ve yapmak isteyen tarihçi aslında dünya üzerinde kendi eğreti konumu ile uyumsuz hareket etmektedir. Çünkü tarihçi de bir insandır ve bu dünyada aslında eğreti bir konuma sahiptir. Hatta ve hatta –burada yer darlığı sebebiyle ayrıntısına giremediğim bir biçimde– tarihçi bırakın bir başkasınınkini kendi tarihini bile tam olarak bilmekten, hakikatine erebilmekten acizdir.[57] Tarihçi kendi geçmişinde hatta iddiama göre yaşadığı an içinde bile neyi ne için yaptığının, niye ettiğinin tüm sebeplerine ulaşma konusunda bilgisi, görgüsü, eli ve *hayali* itibariyle yetersizdir. Belki de "bilimsel" faaliyet zaten bu acziyet durumuna rağmen yürütülen faaliyettir denerek yukarıda ileri sürdüğüm iddiama karşı çıkılacak olursa bendenize de bu noktada sadece susmak düşer !!!

Bendenizce bu minvalde tarihçinin kendi eğreti konumunu gözardı ederek ve bilerek ya da bilmeyerek görmezden gelerek onunla uyumsuz bir şekilde tanrısal tarihçilik yapması aslında tam bir tezat tam bir *mesuliyetsizlik* ve *cüret* işidir.

Buna karşı önerim *müteredditi tarihçilik* yapmaktır. Yani kesin hükümlerden ve olabildiğince noktalı cümlelerden uzak kalarak büyük oranda sorularla dolu tarih ürünleri inşa etmektir. Ayrıca *müteredditi tarih inşa yöntemi*nde tarihçi 'elinden geleni yapmış olmasına ve herşeye rağmen yine de kaçınılmaz olarak kendini bir karara varmak zorunda hissederse' –böyle bir durum elbette ki ortaya çıkabilir– ya da 'böyle bir tarih inşasını kendine daha yakın buluyorsa' veya 'başka türlüsünü yapamıyorsa' bu durumların her birinde dahi dünyadaki kendi ölümlü, fani, hakikati bilemezci, kavrayamazcı varoluşsal konumuna (*position existentielle*) uygun olarak edepli, tarihçi Natalie Zemon Davis'in (1928-) tabiriyle mütevazi ve mahviyetkar, mutedil, dengeli, samimi ve bir tür 'kesin tayin edici ve ısrarcı olmayan' kararlılık ve tutarlılık sergilemesi daha münasip olacaktır.

*Müteredditi tarih inşası yöntemi*nde bir başka boyut da şudur:

Bu yöntemi takip ve tatbik eden tarihçinin metin inşa ederken karşılaştığı ihtimal ve alternatiflerin sayısını bugün cari olan anlayışın aksine elden geldiğince azaltmaya değil tam tersine arttırmaya gayret etmesi daha anlamlı ve daha verimli bir faaliyet olarak gözükmektedir. İki alternatifli bir kişi

57 "Nerden bilebilirim senin geçmişini,/Ya sen benim geçmişimi nerden bilesin?" beyti bu gerçeği şairane ifade eder. Christina Rossetti, *Cin Pazarı ve seçme şiirleri*, çev. F. Öz, YKY, İstanbul 2011: 89.

veya bir olay inşası yerine çok daha katmanlı (*superposé*) ihtimaller sunabilmek maharetini gösterebilmesi ve kullandığı mutedil ve yine müstereddit dil ile mütehakkimlikten uzaklaşarak okuyucuya '*hah işte tam da bu*' dedirtecek bir metin sunmaması bu noktada bana önemli gözükmektedir.

Önerdiğim bu yönteme belki şu şekilde itirazlar getirilebilir: Müstereddit tarih yöntemi ile inşa edilmiş metinler bizleri hiçbir şekilde salim bir limana vardırmazlar, varlığımızı inşa ederken bir yol haritası çizmezler (sanki tarihin böyle bir vazifesi varmış gibi), insanı başıboş bırakırlar, faydasızdırlar (sanki yine tarihin böyle bir vazifesi varmış gibi) ve bu yöntem insanları şüpheciliğe ittiği ve alıştırdığı için de aslında tarih uğraşısını temelden dinamitlemektedir. Varsayalım bu itirazların ve endişelerin hepsi doğru ve bu yöntem sonucunda karşımıza hasıla olarak çıkacak durumlar bunlar olsun. Bu yöntemle inşa edilen ürünler bizleri hiçbir yere vardıramasalar bile en azından bu yönteme müsteniden verilecek örnekler okuyucuyu düşünmeye sevkedecekleri, onları da yazım sürecine katacakları ve daha sağlam bir tarih bilinci[58] oluşturacakları için Türkiye ve dünya piyasasını kaplayan -bir kısmı meslekten tarihçiler tarafından yazılmış bile olsalar- *kitsch tarih* ve yeni fikirlere gebe olmayan *kısır tarih* (*l'histoire stérile*) eserlerinden bin kat daha verimli olacaklardır inancındayım.

Kısaca tarihçi ile okuyucu arasında kurulu olan, benimsenen ve varlığını sürdüren bu mütehakkim tavrı, ilişkiyi ve süreci çözüme uğratmanın, paramparça etmenin, tarihçinin elinde tuttuğu varsayılan büyüyü ve sihri uçurmanın, tarih yazım sürecini demokratikleştirmenin ve tarihçiyi insanileştirmenin bendenizce iki yolu mevcuttur:

1. Tarihçinin isteyerek ve bilerek (bu sayıda makalesi bulunan değerli meslektaşım Gökhan Kağnıcı'nın '*soru sormak büyüyü bozar*' aforizmasında da belirtiği gibi) aslen sorulara dayalı olarak *müstereddit yöntem*le tarih eserleri ortaya koymasıdır. Bunun ayrıntılarını yukarıda ele almaya çalıştığım için burada tekrar etmiyorum.

58 Birçoğumuz tarih bilincini kişinin geçmiş zamanı iyi bilmesi ve ondan ders çıkarması olarak algılar ki bu tamamen yanlış bir algıdır. Tarih bilinci esas itibariyle tarih uğraşısının historiyolojinin,, tarih inşasının, tarih felsefesinin, tarihçinin, tarihin, geçmiş zamanın ve üretilen eserin ne demek olduğuna dair sahip olunan şuurdur. Mesela meşhur Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* isimli tarih felsefesine dair eserini metresi matematikçi ve fizikçi Émilie de Châtelet'nin tarih uğraşısı hakkında bilgi sahibi olması, şuurlanması için yazmıştır. Kısaca biri geçmiş zamanı iyi bilmese, geçmiş bilgiler hakkında hatalar yapsa, geçmişini beğenmese veya küçümsese bile tarih uğraşısı hakkında ne oranda bilgiye sahipse ve tarih inşasının püf noktalarını ne oranda biliyorsa o kişinin tarih şuuru o nispette yüksektir deriz.

2. Aşağıda ayrıntısına değinecek olduğum üzere teknolojinin sağladığı yeni imkânları kullanarak inşa aşamasını şeffaflaştırmak ve demokratikleştirmektir.

Bu ikinci maddeye itiraz edilerek denebilir ki tarihçilerin tanrısallıktan uzaklaşarak insanileşmesi için demokratikleşmeyi çözüm olarak öneriyorsun ama zaten içinde bulunduğumuz süreçte teknolojinin sağladığı imkânlar vasıtasıyla sıradan halk nezdinde demokratikleşme çoktan başlamış durumdadır. İlk bakışta bu itiraz haklı olarak görülebilirse de iki sebepten bu itirazın geçersiz olduğunu söyleyebilirim: İlkin, ikinci maddede ben sadece demokratikleşmeden değil ama aynı zamanda şeffaflaşmaktan da bahsettim. Sıradan halk nezdinde demokratikleşme başlamış olsa bile tarihçilerin üretiminde hala ne şeffaflık mevcuttur ne de demokratikleşme. Ayrıca sıradan halk nezdinde başlamış demokratikleşme sürecine daha dikkatlice bakıldığında rahatlıkla görülecektir ki bu süreç müthiş bir "süflilik" ve "kalitesizlik" ile maluldür (Bu durum hiçbir şekilde demokratikleşmenin bizatihi kendisinden kaynaklanmamaktadır. Bu kalitesizliğin sebebi bugün sanal medya gerçeği ile yaşadığımız teknolojik *tsunami*dir). Kısaca bu türden bir demokratikleşme tarihçi-okuyucu arasındaki mütehakkim ilişkiyi belki parçalayacaktır ama bu parçalanma süreci kesinlikle sağlıksız olacaktır. Ayrıca bu türden bir parçalanma süreci, benim olmasını istediğim tarihçileri tanrısallıktan uzaklaştırarak insanileştirmeye yöneltecek parçalanma sürecinden farklı işleyecek ve belki de tarihçileri okuyucu karşısında daha da mütekebbir kılacaktır, belki de okuyucudan nefret etmesine yol açabilecektir.

Bu durumda şöyle bir soru karşımıza çıkıyor: Bu parçalanma sürecini nasıl olumlu bir yöne çevirebiliriz ve tarihçileri nasıl tanrısal kürsilerinden indirip "insanileştirebiliriz"? Bunun için iki yol öneriyorum:

1. *Etkisel* (actionnel) *olarak* tarihçilerin, insanileşme adına demokratikleşme ve şeffaflaşma sürecine biran evvel başlamaları ve süreci tamamen üstlenmeleri;

2. *Tepkisel* (réactionnel) *olarak* tarihçilerin sıradan halk nezdinde başlamış kalitesiz demokratikleşmeye karşı tarihsel üretimin "tekniklerini" ve "billimselliğini" korumak ve üretimi doğru yöne kanalize etmek, rayına oturtmak ve demokratikleşmeyi dengeli bir süreç haline koyabilmek için biran evvel benzer teknolojik imkânları kullanmaya başlamaları.

Bu iki yolun gerçekleşmesi için de önerdiğim yönteme kısaca "Açık Tarihçilik" diyorum. İzah edeyim.

Açık Tarihçilik: Teknolojinin Sunduğu Yeni İmkanlar

Bilgisayar başında yapılabilecek tüm bilimsel ve sanatsal faaliyetlerde tatbik edilebileceği gibi tarih yazımında da karşılıklı etkileşime (*interactivité*) izin veren internet uygulamalarından biri olan Google Drive'ın (Docs) sahip olduğu özellikler, tarih yazım sürecinin herkesçe veya yazarının belirlediği kişilerce takip edilebilmesine, yazarı isterse yorum yapılabilmesine ve yine yazarı isterse değiştirilebilmesine olanak sağlamaktadır.

Demek oluyor ki bu yöntemde üç yol tutulabilir:

1. Tarihçi yazım sürecinin önündeki bazı engelleri kaldırır ve yazım sürecinin herkesçe veya uygun gördüğü kişilerce takip edilebilmesine izin verebilir (burada bilerek inşa süreci yerine yazım süreci diyorum. Çünkü tarih eğer sözlü değil de yazılarak inşa edilecekse yazım, inşa sürecinin sadece bir aşamasıdır. Bundan önce yazarın bir konuya merak duyarak ve duymadan da olsa eğilmesi, zihninde bir kurguya en azından kaba hatları ile ulaşması, daha sonra bu hatların ayrıntılandırılması, düşünce dünyasındaki gelgitler gibi daha başka aşamalar da bulunur. Ayrıca inşa sürecinde yazım aşamasından sonra da adımlar mevcuttur).
2. Tarihçi yazım sürecinin önündeki bazı diğer engelleri de kaldırır ve herkesin veya uygun gördüğü kişilerin metne yönelik yorum yapmalarıına izin verebilir.
3. Tarihçi yazım sürecinin önündeki tüm engelleri kaldırır ve *"can edit"* düğmesiyle yazım sürecinde herkesin veya uygun gördüğü kişilerin metni değiştirebilmelerine izin verebilir.

Bu üç yoldan hangisini tutacağını yazar başlangıçta kendi belirler. Başlangıçta diyorum çünkü tarih eseri yazımının ilerleyen safhalarında ve müteakip metinlerde bu kararı okuyucusu ile paylaşarak verme ihtimali bana daha yüksek görünmektedir. Tarihçinin bu üç yoldan hangisine izin vereceği de açıktır ki onun içinde bulunduğu sosyo-politik vaziyet ve psiko-ideolojik durum ile ilgilidir. Şu söylenir mi bilemiyorum? Tarihçinin ne kadar demokratikleşme ve şeffaflaşma taraftarı olduğu izin verdiği madde numarasının büyüklüğünden anlaşılabilecektir.

Google Drive'ın sunduğu bu imkânı kullanarak bir tarih metni yazma işi sanıyorum ilk kez bendeniz tarafından bu makale ile deneniyor. Elinizde tuttuğunuz bu metni yazmaya karar verdiğimde birinci ve ikinci yolu herke-

se açarak bu işi yapmayı tercih ettim. Bu ilk deneme olduğu için üçüncü yolu açmayı uygun görmedim.

Şimdi bu imkânın etki ve katkılarına kısaca değineyim.

Bu imkân üzerine bina edilecek olan tarih yazma yönteminin tarih inşasında bir devrime yol açıp açmayacağını bilmiyorum ancak yakın zamanda olumlu etkilerinin görülebileceğinden ve tarih inşasında demokratikleşme, şeffaflaşma ve insanileşme sürecine önemli katkılar sağlayacağından hiç şüphem yok. Çünkü;

1. Bu yöntemde birinci yol izlendiğinde yazım süreci yukarıda da belirtmeye çalıştığım gibi okuyucu tarafından tamamen izlenebilmektedir. Tarihçinin yaptığı düzeltmeler, eklemeler, çıkarmalar, kalem oynatışlar, cümle yerlerini değiştirmeler, tereddüt, tedirginlik ve kararsızlık göstermeler gibi yazım sürecinin tüm özellikleri okuyucu tarafından hem eşzamanlı hem de "*see revision history*" uygulaması sayesinde geriye dönük olarak adım adım izlenebilmekte ve takip edilebilmektedir.

2. Bu yöntemde ikinci yol izlendiğinde yukarıda da belirtmeye çalıştığım gibi yazım sürecine okuyucu istediği yorumu yapabilmektedir. Bu hem yazının niteliğinin yükselmesi için faydalıdır hem de okuyucuya metne karşı bir aidiyet duygusu kazandırır. En önemlisi ise tarih uğraşısına ve tarihçinin sahip olduğu bilgi ve becerilere saygısı pekişir.

3. Bu yöntemde üçüncü yol izlendiğinde yazım işi yukarıda da belirtmeye çalıştığım gibi okuyucu ile eşzamanlı olarak paylaşılmaktır. Bu yola hangi tarihçi razı olur bilemiyorum ancak yeni kuşak tarihçilere baktığımda o günlerin de geleceğinden kuşku duymuyorum. Bu aşamada okuyucular –tarihçi tarafından "tehlikeli" görülebilecek bir şekilde– istedikleri bilgileri ve bilgilerin yerlerini değiştirebilirler. Evet bu gerçekten de demokratiktir demokratik olmasına ama aynı zamanda da tehlikeli bir açılım olarak görülebilir. Çünkü burada tüm kurguya müdahil olma hakkı demokratik olarak tarih tekniklerinden bihaber ve tarihsel verilerden ve bilgilerden mahrum sıradan halk ile paylaşılmaktadır. Sıradan halk ve tarihçi arasındaki sınır çizgisi bu aşamada silikleşir hatta kaybolmaya yüz tutar. Kim okuyucudur, kim yazıcı artık anlamsız bir soru haline gelir.[59] Zincirlerini tümden kırmak isteyen sıradan halkın tam olarak ulaşmak

59 Konuya bir başka açıdan yaklaşsa da tamamlayıcı mahiyette olduğu için bkz. Schaub, "The role of the reader..."

istediği de aslında budur: Herhangi bir alet ilmine veya tekniğe sahip olmadan tarih üretmek. Ancak hatırlanmalıdır ki sıradan halk bu emeline bugünki teknolojiyi kullanarak çoktan ulaşmaya başlamıştır. Tarihçiler de sıradan okuyucunun bu hamlesine ister seyirci kalsınlar ister kalmasınlar altlarındaki zeminin hızla kaydığını hissetmektedirler. Bu kaygan zeminde ayakta durabilmek için de hızla değişen bu sürece müdahil olmak ve bu süreci yönetmek, bu sürece direniş göstermekten daha olumlu sonuçlar doğuracak gibi gözükmektedir. Bu aşamada büyük bir boşluğun (*vacuum*) doğmaması için acilen tarihçilere düşen görev tanrısal, buyurgan kürsilerinden inerek öncelikle sahip oldukları uzmanlık ile sıradan halk arasında onların kullandığı teknolojik imkânların aynısını kullanarak "beraber" tarih yazım aşamasının içine girmek ve burada hakemlik görevi üstlenerek ve tanrısal tarihçilik yerine insani tarihçilik yapmaktır. Aynı zamanda ikinci olarak tarihçi, herhangi bir teknik bilgiye sahip olmamasına rağmen zincirlerinden boşalmış bir halde inşa sürecindeki metinlere müdahale etmek isteyen okuyucuya yazım aşamasında metin üzerinde neyi ne için yaptığını da açıklayarak veya açıklamak zorunda kalarak -işte bu zorunda olma hali tanrısal tavır takınan ve bunu hiçbir şekilde bırakmak ve kaybetmek istemeyen tarihçileri şüphesiz çok rahatsız edecektir. Onları bu süreci gereksiz görmelerinden tanıyabilirsiniz- kendine belki tamamen dokunulmaz bir çalışma sahası açacak ve orada uzmanlığını tüm gözler önünde sergileyebilecektir. Bu yöntem içinde de okuyucuyu bir müddet sonra bu tarz üretime saygı duymaya başlar ve ardından böylesi bir üretime alışılır. Ancak böylelikle hem "sağlıklı" hem de "bilimsel" ama aynı zamanda tanrısal, buyurgan olmayan demokratik ve insani bir yazım süreci başlayabilecek ve yürütülebilecektir. Çünkü teknolojinin bugün geldiği nokta ve büyük kitlelere verdiği birçok iktidar ilişkisini paramparça etmeye yarayan imkânları derinlemesine tahlil ettiğimizde, tarihçinin kendisine üzerinde çalışabileceği -bilgisiz ama muhteris okuyucunun müdahalelerinden- masun (korunaklı) alanlar açabilmesi için icazet alacağı yerin artık üniversiteler ve/ya kendi dar "bilimsel" çevreleri değil sıradan halkın nezdi olacağı anlaşılmaktadır. Bu yüzden tarihçilerin yazılmakta olan metne fütursuzca ve bilgisizce müdahale etmek isteyen okuyucuları tek tek ikna etmesi gerekecektir -bunu şu sebepten ötürü yazdım, bunu da şu sebepten dolayı sildim veya değiştirdim diye açıklama yapması icap edecektir- ve kendisine açmak istediği her alan için böyle yeni yeni mücadeleler vermesi gerekecektir. İşte

bu tam olarak tarih yazım sürecinde demokratik ve devrim niteliğinde bir süreci işaret etmektedir.[60]

4. Bu yöntem sayesinde eşzamanlı olarak yazım aşamasına müdahil veya en azından şahit olan sıradan halk, tarihçinin de kendi gibi tereddütler, tedirginlikler, endişeler, acziyetler, noksanlıklar, gecikmeler gösteren bir "insan" olduğunu görecek ve hatırlayacaktır. Bunun sonucunda üç olumlu değişikliğin olacağını düşünüyorum:

i. Sıradan halkın, tarihçilerin de kendileri gibi bir insan olduğunu görmeleri belki onlar karşısındaki kul konumlarından kurtulmalarına yarayacaktır ama aynı zamanda karşılaşılan tarihçiler ehil iseler onlara duyulan samimi saygı yoğunlaşarak artacaktır.
ii. Tarihçiler tanrısallıktan uzaklaşarak insanileşmeye ve dünyadaki konumlarıyla "münasip" tarihçilik yapmaya başlayacaklardır.
iii. Zincirlerinden tamamen boşalmak üzere olan sıradan halkın yönelmekte olduğu "sağlıksız" tarih üretimi, halkın da yazım sürecine dahil edilebilmesiyle belki "sağlıklı" bir yola tevdi edilebilecektir.

Elbette ki tüm bunlar tarihçiler eğer bütün bu süreci dürüstçe, gizlemeden ve sansürlemeden herkes ile paylaşırlarsa gerçekleşecektir. Şu soru zaten demokratik bir sorudur: İnsana (bu noktada tarihçiye) güvenmekten başka ne değerimiz olabilir ki?

5. Bu aracın olumlu sonuçlar verebileceği alanlardan bir diğeri hiç şüphesiz tarih eğitimi olacaktır. Hem eğitmenin hem de öğrencilerin kullanabilecekleri bu uygulama ile öğrenciler ve eğitmenler birbirlerini karşılıklı olarak hem eşzamanlı hem de geriye dönük adım adım takip etme imkânına sahip olacaklardır. Böylelikle öğrencilerin öğrenme başarıları ve eğitmenlerin de öğretme katsayıları yükselir. Bu son hususun ayrıntılarını düşünmeyi ve tekniklerini geliştirmeyi yer darlığı sebebiyle eğitimcilere bırakmayı yeğliyorum.

Kısaca bu yöntemi *açık tarihçilik* olarak adlandırıyorum.

Bu yöntem bugüne kadar ünsiyet peyda ettiğimiz tarzlar olan, kapalı kapılar ardında *"ol dedim oldu"* şeklinde ve her türlü acziyetten, noksanlıktan ve zayıflıktan müstağni ve münezzehmişcesine ortaya konulan *tanrısal tarih inşası* ve sorulduğunda yahut arandığında *"under construction"* şeklinde

60 Benzer bir gerekliliği İlhan Tekeli de işaret etmektedir. *Birlikte yazılan ve öğrenilen bir tarihe doğru,* İstanbul 2007.

gizli gizli tek başına icra edilen ve her türlü acziyetinin, noksanlığının ve zayıflığının görülmesini istemeyen *mütekebbir tarih inşası* tarzlarına karşı geliştirilmiştir.

Bu yeni teknolojinin tarihçiye ve tarih inşasına sunduğu imkânlar yanında olumsuz yönleri de olamaz mı? Bunlar da belki şöyle sıralanabilir:

1. Tarihçi okuyucusuna metni değiştirme yetkisi verdiğinde yukarıda izah etmeye çalıştığım üzere bu durumda tarihçinin içine gireceği ikna ve alan açmaya dayalı bu çabanın bir olumsuz tarafı tarih yazımını ve dolayısıyla inşasını "aşırı" yavaşlatması olabilir. Bu da tarihçiyi şu anda severek yaptığı işinden bezdirebilecek bir etkiye yol açabilir.

2. Yazım sürecini yavaşlatan bir başka amil de bu imkânın ancak internet bağlatısı ile çalışıyor olmasıdır. İnternetin olmadığı zaman ve mekanlarda hem yazım hem de bilirkişi olarak yapacağı hakemlik ve denetim işlevleri yazar açısından duracaktır.

3. Okuyucu -iktidar ilişkilerini parçalayıcı özelliğe sahip bu süreç içindemalik bulunduğu kültürel altyapılar veya yüzyıllardır hakim olan siyasi kültür yüzünden beğendiği ve ikna kaabiliyetini güçlü bulduğu tarihçi karşısında yeniden kul konumunu üstlenmeye başlayabilir ki bu demokratikleşme, insanileşme açısından hiç de istenmeyen bir sonuç olur.

4. Tarih yazım sürecini herhangi bir okuyucu müdahalesine açmayan ama yine de yazdıklarının görülmesini isteyen ve bu yüzden bu imkânı kullanan tarihçilerin tutumu bir başka olumsuzluğa yol açabilir: Kendini olduğundan daha becerikli ve daha zeki göstermek isteyen tarihçiler gizli gizli hazırladıkları paragrafları burada herkesin gözü önünde sanki sıfırdan inşa ediyormuşcasına metne girerek tarih yazım sürecini bir gösteriye (*show*) çevirebilirler ve okuyucularla aralarındaki ilişkiyi tekrar mütehakkim iktidar ilişkisi haline döndürmeyi deneyebilirler. Bu denemede başarılı da olabilirler.

5. Yine bu imkânı hem yazdıklarını sadece izlesinler diye kullananlar hem de müdahaleye açanlar için bir başka olumsuz yön şu olabilir: Tarihçi çalışma esnasında okuyucu-izleyicilerin veya müdahaleci-okuyucuların varlığı dolayısıyla kendini ideolojik ve manevi olarak baskı altında hissedebilir. Farklı düşünüyor olsa bile okuyucu-izleyiciyi kaybetmemek için belli türden cümleler kurmamaya gayret edebilir. Bunun ne kadar vahim sonuçlar doğuracağı ortadadır.

6. Yine bu imkânı yazdıklarını sadece izlesinler diye kullanan tarihçiler açısından şu olumsuz sonuç doğabilir: Tarihçi yorgun olsa istirahat için, yorgun olmasa da keyfince ara vermek istediğinde izlendiğini gördüğü için beklentilere cevap vermek adına yazmaya devam edebilir ve bu durum hem yaratıcılık sürecini yaralayabilir hem de tarihçinin sahip olduğu performansı düşürebilir.

7. Bu imkânı okuyucuların müdahalesine açan tarihçiler açısından ise 2. madde ile bağlantılı olarak şöyle bir olumsuzluk ortaya çıkabilir: Bu tarihçiler yorulsalar bile yokluklarında hakemlik yapamayacakları ve metin "sağlıksız" şekilde inşa edileceği gerekçesiyle istirahate ye da internetsiz ortama çekilemezler. Bu da yine hem yaratıcılık sürecini yaralayabilir hem de tarihçinin sahip olduğu performansı düşürebilir. İstirahate çekilmek istediğinde de okuyucunun müdahale etme imkânını (gerekli butonları kullanarak) ellerinden alan, geçici bir süreliğine de olsa durduran tarihçiler ise kolaylıkla sansürcü, anti-demokratik, mütehakkim damgası yiyebileceklerdir. Bu sonuncusu da bu madde altında bir başka olumsuzluk olarak burada kaydedilebilir.

8. Bu durum bazı yazarların kendilerini aşırı baskı altında hissetmeleri; bazı yazarlar için bu hissin onları aşırı çalışmaya zorlaması; ve bunun da orta vadede bedeni ve ruhi sağlıklarının bozulmasına yol açması; veya bu baskı altında hissetmenin en azından her insanın sahip olduğu "tembellik hakkı"nı yazarların ellerinden alma ihtimalleri başgösterebilir.

9. Tarih inşasının demokratikleşmesi ve insanileşmesi yolunda yararlı neticeler vermesi beklenebilecek olan bu imkânın tarihçinin kibrini arttırma ihtimali de vardır. Nitekim bu imkânın "Ben kimseyi takmam ve kimseden çekinmem" tavrını sergilemek isteyen tarihçilere uygun bir sahanlık (*platform*) sağlaması sözkonusu olabilir.

10. Henüz bir yerde basılmamış olan ve buraya aktarılan fikirlerin çalınma düşüncesinin yazarları endişeye sevketmesi onların ve toplumun bu araçtan optimum istifadelerini engelleyebilecektir. Aslında bu yersiz bir endişedir. Zira yazılanların ve yapılan tüm değişikliklerin "*history*" uygulaması ile kayıt altına alındığı ve bu sayede telif haklarının korunduğu bilinmelidir.

Sonsöz olarak kısaca belirtmek isterim ki makalenin tamamında ele almaya çalıştığım bu yeni soru, sorun, eğilim ve imkânların önümüzdeki birkaç on yıl içinde çok daha sıklıkla ve çok daha yoğunlukla tartışılacağını düşünmek için elimizde yeterince veri ve delil bulunmaktadır.

geçen sayıdakiler

Tuhaflık ve Yaratıcılık

Cogito / Sayı: 72

Cogito'dan / Tuhaflık ve Yaratıcılık • Ayla Yazıcı: Yaratmalı mı Yaratmamalı mı? **Absürt Duygusu Sahneyi Kapladığında /** Nayla De Coster: Yazmak • Bella Habip • Dil Tuhaflaşınca: Orwell ve Wolfson • René Roussillon: Albert Camus'de Yabancının Yüzü ve Olumsuzun Matrisi / *Le Visage de L'étranger et la Matrice du Négatif chez Albert Camus* **Sinemada Yabancılık/Tuhaflık /** Yavuz Erten: Playback'i Yakalamak • Anne Brun: *Almodovar* Sineması'nda Tuhaf Transseksüel Figürü / *La Figure Etrange du Transsexuel dans le Cinema D'Almodovar* • Nazlı Ökten: Zebercet ve Muharrem: Türk Sinemasında Tuhaf Eril Figürler **Ötekilik ve Kimlik Karmaşası /** Nilgün Taşkıntuna: Kuramsal Çerçeve • Alain Ferrant: Maupassant ile İkiz Eşi: Ölüme Karşı Yazı / *Maupassant et son double: l'écrituere contre la mort* • Zeynep Direk: Yaratıcılık: Başkayla İlişki • Nilüfer Erdem: Moby Dick: Güzellik mi Çirkinlik mi? **Sözel Olmayan Yaratımlar ve Ruhsal Olarak Hayatta Kalma /** Jean-Marc Talpin: Tanıdığı Yabancılaştırmak/Tuhaflaştırmak, Yabancıyı/Tuhafı Tanıdıklaştırmak, Performans Sanatında Beden / *Rendre étrange le familier, familiariser l'étrange : le corps dans l'art de la performance* • Özden Terbaş: "Boyalı Kuş"un Kanat Sesleri • Vincent Di Rocco • Ham Sanattan Sanatla Tedaviye, Yaratılar ve Kurumlar / *De l'art brut aux médiations artistiques, créations et institutions* **Masalların Evreni /** Yeşim Korkut: Masallar ve Psikanaliz Evreninde, E. T. A. Hoffmann, *Der Sandmann* Adlı Eseri ve Claude Ponti ile Bir Yolculuk • Bernard Chouvier: E. T. A. Hoffmann'da Bakış ve Tuhaflık / *Le Regard et L'etrange chez E. T. A. Hoffmann* • Maïa Guinard: Üç Altı Yaş Arası Çocuklara Yönelik Resimli Kitaplarda Tuhaflık Öğesi: Claude Ponti'nin Dünyasında Bir Gezinti / *A propos de l'étrange dans les albums pour enfants de trois à fouillis disparaît lorsqu'on se laisse pénétrer par cet univers où le processus primaire est roi; six ans: une exploration de l'univers de Claude Ponti* **Gerçek ve İmgesel: Yabancılığın/Tuhaflığın Simgeleştirilmesi /** Christian Guerin: Tuhafın Büyüsünden Yabancılığın Simgeleştirilmesine Roger Caillois / *De la fascination pour l'étrange, à la symbolisation de l'étrangeté chez Rogers Caillois* • Nami Başer: Son Lacan ya da Lacan'ın Sonu **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 70-71 Michel Foucault • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Alain Besançon: 1932 Paris doğumludur. *L'École des Hautes Études en Sciences Sociales*'de tarihçidir. Eski komünistlerdendir. Bir dönem Sovyetolog olmuştur. Hıristiyanlık tarihi konusunda uzmanlaşmıştır. Hem tarih hem de beşeri bilimler ve edebiyattan iki doktorası vardır. *Cahiers du monde russe*; *Commentaire*; *L'Express* dergilerinin yayın kurullarında yer almıştır. *Figaro*'da birçok yazısı yayımlanmıştır. 1996'tan itibaren *L'Institut de France* bünyesindeki *Académie des sciences morales et politiques*'in Felsefe bölümünde üyelik yapmaya başlamıştır. Totalitarizm konusundaki kuramları ile sivrilmiştir. Eserlerinden bazıları: *Le Tsarévitch immolé* (1967); *Histoire et expérience du moi* (1971); *L'Histoire psychanalytique, une anthologie* (1974); *La Confusion des langues* (1978); *Anatomie d'un spectre: l'économie politique du socialisme reel* (1981); *L'Image interdite, une histoire intellectuelle de l'iconoclasme* (1994); *Trois tentations dans l'Église* (1996); *Cinq Personnages en quête d'amour. Amour et religion* (2010); *Sainte Russie* (2012).

Ayhan Bıçak: 1956 Erzincan doğumludur. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Doktora konusu *Platon'un Tarih Kavrayışı*'dır (1992). Konumuz ile alakalı olarak *Tarih Felsefesi* ve *Tarih Felsefesinde Zaman Anlayışları* derslerini vermektedir. Eserlerinden bazıları: *Kant'ın tarih anlayışında tarih bilincini yeri* (1995); Tarih bilinci (1996); *Tarih bilimi* (1999); *Tarih d*üşüncesi *I-IV* (2004-2005); *Hafıza ve tarih* (2003); *Tarihsel varoluş* (2009).

Michael Clifford: 1963 doğumludur. Mississippi Devlet Üniversitesi Felsefe ve Dinbilimleri Bölümü'nde öğretim üyesidir. *Business Ethics* ve *Philosophy of Law* derslerini vermektedir. Vanderbilt Üniversitesi'nden 1989 yılında doktorasını almıştır. Eserlerinden bazıları: *Hegel and Foucault: toward a history without man* (1999); *Political Genealogy After Foucault: Savage Identities* (2001).

Edhem Eldem: 1960 Cenevre doğumludur. Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesidir. *Historical Method and Thought*; *European Social and Economic History (16th-19th centuries)*; *Introduction to Western Civilization - The Making of the*

Modern World; *Ottoman Social and Economic History*; *Late Ottoman Biography and Autobiography*; *Ottoman Funerary Epigraphy*; *Ottoman Palæography* derslerini vermektedir. 1989 yılında doktor olmuştur. Eserlerinden bazıları: *French trade in Istanbul in the eighteenth century* (1999); *A history of the Ottoman Bank* (1999); *Pride and privilege: a history of Ottoman orders, medals and decorations* (2004); *Death in Istanbul: death and its rituals in Ottoman-Islamic culture* (2005); *Consuming the Orient* (2007); *Un Ottoman en Orient: Osman Hamdi Bey en Irak (1869-1871)* (2010); *Osman Hamdi Bey s*özlüğü (2010).

Teyfur Erdoğdu: 1970 İstanbul doğumludur. Yıldız Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri ve Felsefe bölümlerinde öğretim üyesidir. *OTOPSY (Osmanlı Toplumsal Siyasal Yapısı)*; *Toplumsal Yapılar-Tarihsel Dönüşümler*; *Historical Analysis in the Social Sciences*; *Kavramlar Tarihi*; *Tarih Felsefe İlişkisi*; *Osmanlı Zihniyet Dünyasının Temel Kavramları: Din, Dil, Devlet ve Siyaset*; *Osmanlı Dünyasında Estetik*; *Mimarlık Felsefesi* derslerini vermektedir. 2005 yılında Osmanlı Dahiliye Nezareti 1836-1922 başlıklı teziyle doktor olmuştur. Eserlerinden bazıları: *Tarih yazmak-günah işlemek* (1996); *Maarif-i Umumiye Nezareti teşkilatı I-II* (1996); *1856 Paris Kongresi-1878 Berlin Kongresi arasında Osmanlı dış politikası* (1999); *Zur Unterscheidung Sadaret Qa'im-Maqami, Istanbul Qa'im-Maqami und Rikab-i Humayun Qa'im-Maqami mit besonderer Beruecksichtigung des Sadaret Qa'im-Maqami* (2003); *Civil officialdom and the problem of legitimacy in the Ottoman Empire (1876-1922)* (2005); *Rethinking the notion of identity and kimlik* (2007); *Osmanlılığın evrimi hakkında bir deneme: Bir grup (üst düzey yönetici) kimliğinden millet yaratma projesine* (2008); *Tarih yazıcılığında gerçek (realitas)-hakikat (veritas) sorunsalı* (2011); *2000'den sonra Türkiye'de tarihçilik* (2012).

Berber Bevernage: Ghent Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesidir. 2009 yılında doktor olmuştur. *TAPAS* (*Thinking About the Past*) ve *ICHTH* (*International Commission for the History and Theory of Historiography*) üyelikleri vardır. Eserlerinden bazıları: *History for justice: truth commissions and the use of history* (2007); Time*, presence, and historical injustice* (2008); *Writing the past out of the present: history and politics of time in transitional justice* (2010); *History, memory and state-sponsored violence. Time and justice* (2011); *History, memory, and state-sponsored violence: time and justice* (2011); *From philosophy of history to philosophy of historicities: some ideas on a potential future of historical theory* (2012); *History from the grave? Politics of time in Spanish mass grave exhumations* (2013); *Breaking up time: negotiating the borders between present, past and future* (2013).

Georg Gerson Iggers: 1926 Hamburg doğumludur. Buffalo Üniversitesi Tarih Bölümü'nden (New York) 1997 yılında emeritusluğa ayrılmıştır. Uzmanlık alanı tarihyazıcılığı ve tarihyazıcılığı tarihidir. 1951 yılında doktor olmuştur. *Zeitschrift für Geschichtwissenschaft*'ı çıkaran heyet arasında yeralır. Sahanın duayenlerindendir. Eserlerinden bazıları: *The cult of authority. The political philosophy of the saint-simonians* (1958); *The German conception of history. The national tradition of historical thought from Herder to the present* (1968); *New directions in European historiography* (1975); *Marxismus und Geschichtswissenschaft heute* (1996); *Geschichtswissenschaft*

im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick *im internationalen Zusammenhang* (1997); *A Global History of Modern Historiography* (2008).

Gökhan Kağnıcı: 1981 İstanbul doğumludur. Uşak Üniversitesi Tarih Bölümü Eskiçağ Tarihi'nde öğretim görevlisidir. Doktorasını 2012 yılında *Tarih Yazıcılığı Açısından Eski Mezopotamya'da Krali Yazıtlardaki İfadelerin Değerlendirilmesi* başlıklı teziyle tamamlamıştır. Tarih Okulu ve Tarihçi Dergisi kurucularından ve editörlerindendir.

Kurtuluş Kayalı: 1949 Kırşehir doğumludur. Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Bölümü'nde öğretim üyesidir. İlgilendiği konular tarih ve siyasettir. *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*; *Türk Sosyologları*; *Cumhuriyet Dönemi Tarih Anlayışları*; *Siyasal İletişim; Türk Sosyolojisi* ve *Türk Sineması* dersleri vermiştir. Eserlerinden bazıları: *Türk düşünce dünyasında yol izleri* (1994, 2001, 2003); *Ordu ve siyaset 27 Mayıs-12 Mart* (1994, 2000); *Yönetmenler çerçevesinde Türk sineması* (1994); *Sinema bir kültürdür* (1998); *Türk düşünce dünyasının bunalımı* (2000); *Düşüncenin coğrafyası 1: Toplumdan soyutlanmış düşünce ve direnç potansiyeli* (2005).

Chris Lorenz: Leiden ve Amsterdam Hür üniversitelerinde Tarih Felsefesi öğretim üyesidir. İlgi alanları Modern Alman tarihyazıcılığı, tarih felsefesi, karşılaştırmalı tarihyazıcılığı ve yüksek öğretimdir. Eserlerinden bazıları: *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis* [Geçmişin inşası. Tarih felsefesine giriş] (1987); *Geschiedenis in perspectief, Over waarden, feiten en de betrekkelijke waarde van feiten in de Geschiedwetenschap* [Bakış açısına göre tarih, mesleki tarihçilikte değerler, vakıalar ve vakıaların göreceli değerleri üzerine] (1990); *Van het universitaire front geen nieuws* [Akademik cephede asayiş berkemal] (1993); *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie* (1997); *Przekraczanie Granic: Esejez filozofii historii i teorii historiografii* [Sınırgeçişleri. Tarih ve felsefe arasında araştırmalar] (2009); *Unstuck in Time. Or: the sudden presence of the past* (2010); *Geschichte, Gegenwärtigkeit und Zeit* (2011); *History and Theory* (2011).

Doğan Özlem: 1944 İzmir doğumludur. Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyeliği yapmaktadır. 1979 yılında Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji teziyle doktor olmuştur. Verdiği dersler arasında *Felsefeye Giriş*; *Bilgi Felsefesi*; *Modern Felsefe* bulunmaktadır. Eserlerinden bazıları: *Metinlerle hermeneutik (yorumbilgisi) dersleri I-II* (1995, 2003); *Felsefe ve doğa bilimleri* (1995, 2003); *Bilim, tarih ve yorum* (1998); *Siyaset, bilim ve tarih bilinci* (1999); *Kültür bilimleri ve kültür felsefesi* (1986, 2008); *Tarih felsefesi* (1984, 2006); *Felsefe yazıları* (1993, 2002); *Kavramlar ve tarihleri I-II* (2003-2006); *Bilim felsefesi* (1981, 2003); *Tarih felsefesi, seçme metinler* (2006).

Paul Redding: Sidney Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. İlgi alanları Kant ve Alman idealizmi, hermeneutik, felsefe tarihi, metafizik ve psikoloji felsefesidir. 1984'te doktor olmuştur. Eserlerinden bazıları: *Hegel's hermeneutics* (1996); *The logic of affect* (1999); *Analytic philosophy and the return of Hegelian thought* (2007); *Continental idealism: Leibniz to Nietzsche* (2009).

Martin Sabrow: 1954 Kiel doğumludur. Tarihçi ve siyaset bilimcidir. Berlin Humboldt Üniversitesi'nde öğretim üyeliği ve *Zentrum für Zeithistorische Forschung*'da da

müdürlük yapmaktadır. 1993 yılında doktor olmuştur. Sahanın duayenlerindendir. Eserlerinden bazıları: *Skandal und Diktatur. Formen* öffentlicher *Empörung im NS-Staat und in der DDR* (2004); *Herr und Hanswurst. Das tragische Schicksal des Hofgelehrten Jacob Paul von Gundling* (2001); *Geschichte ist immer Gegenwart. Vier Thesen zur Zeitgeschichte* (2001); *Das Diktat des Konsenses. Geschichtswissenschaft in der DDR 1949–1969* (2001).

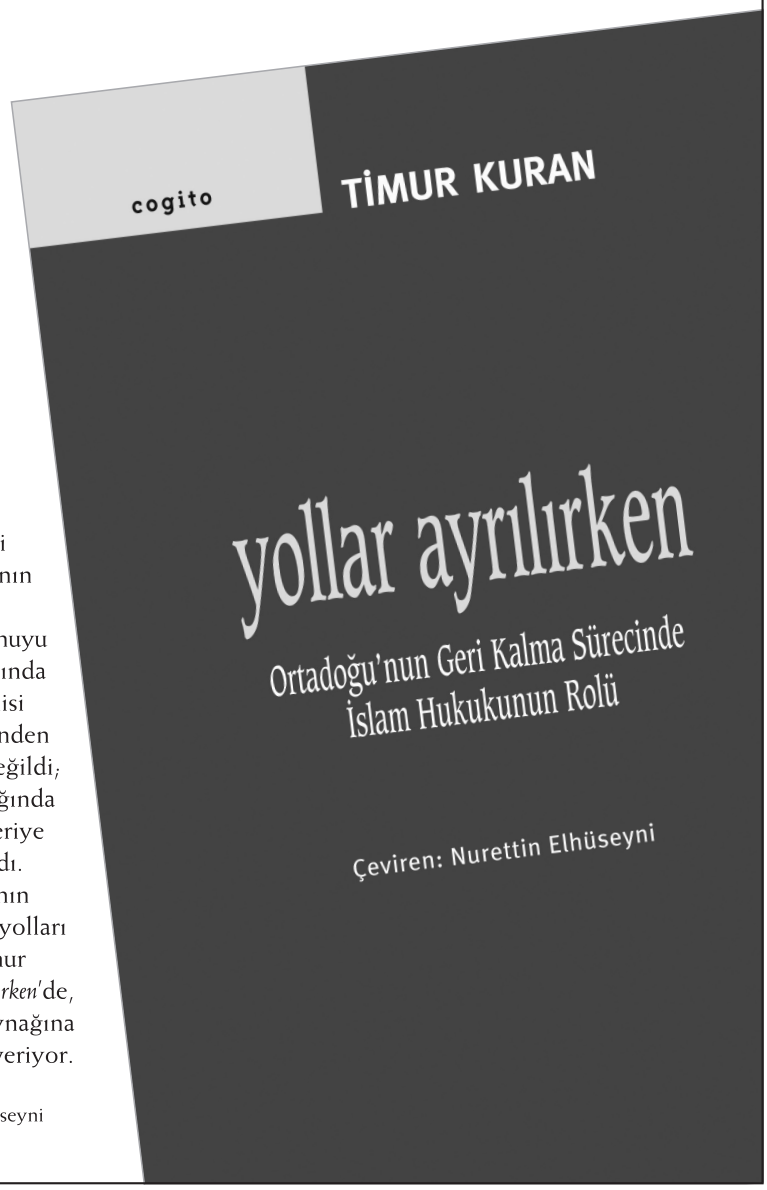
Heinrich von Sybel: 1817'de Düsseldorf'ta doğmuş 1895'te Marburg'ta ölmüştür. Son görev yaptığı yer Bonn Üniversitesi Tarih Bölümü'dür. Berlin Üniversitesi'nde okurken Alman hukukçu ve tarihçi Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) ve Leopold von Ranke'nin (1795-1886) öğrencisi olmuş ve onların etkisi altında kalmıştır. Kendinden sonra birçok tarih dergisinin kurulmasına örnek teşkil edecek meşhur *Historische Zeitschrift*'i kurmuş (1859) ve çıkarmıştır. O dönemde Bundeskanzler olan Otto von Bismarck (1815-1898) tarafından 1875 yılında Prusya Arşivleri'nin başına getirilmiştir. Eserlerinden bazıları: *Geschichte des ersten Kreuzzuges* (1841, 1881); *Die Entstehung des deutschen Könıgtums* (1844, 1881) *Geschichte der Revolutionszeit 1789–1800*, I-IV (1882); *Die Begründung des deutschen Reiches durch Wilhelm I* (1889–1894); *Die deutsche Nation und das Kaiserreich* (1862).

İlhan Tekeli: 1937 İzmir doğumludur. ODTÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümü öğretim üyesidir. 1968 yılında doktor olmuştur. *Tarih Vakfı*'nın kurucusudur ve halen üyeliğini devam etmektedir. Aynı zamanda *World Academy for Local Government and Democracy*'nin İcra Heyeti'nin kurucusu ve üyesidir. İlgi alanları planlama kuramları, Türkiye iktisat tarihi, yerel yönetimler ve demokrasi, tarihyazıcılığı, şehirleşme ve göçtür. Eserlerinden bazıları: *Toplumsal dönüşüm ve eğitim tarihi üzerine konuşmalar* (1980); *Tarih yazımı üzerinde düşünmek* (1998); *Tarih bilinci ve gençlik, karşılaştırmalı Avrupa ve Türkiye araştırması* (1998); *Birlikte yazılan ve öğrenilen bir tarihe doğru* (2007); *Kültür politikaları ve insan hakları bağlamında doğal ve tarihi çevreyi korumak* (2009); *Tarihsel bağlamı içinde Türkiye'de yükseköğretim ve YÖK'ün tarihi* (2010); *Türkiye için siyaset ve demokrasi yazıları* (2011).

Hayden White: 1928 Martin (Tennessee) doğumludur. Stanford Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nden emekliliğe ve California Üniversitesi'nden (Santa Cruz) de emeritusluğa ayrılmıştır. Edebiyat eleştirisi içinden tarihçilik yapmaktadır. 1955 yılında Michigan Üniversitesi'nden doktorasını almıştır. Sahanın duayenlerindendir. Eserlerinden bazıları: *The burden of history* (1966); *The uses of history: essays in intellectual and social history* (1968); *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe* (1973); *Interpretation in history* (1973); *The politics of historical interpretation: discipline and de-sublimation* (1982); *The question of narrative in contemporary historical theory* (1984); *Historical pluralism* (1986); *The content of the form: narrative discourse and historical representation* (1987); *Historiography and historiophoty* (1988); *Figural realism: studies in the mimesis effect* (1999); *The fiction of narrative: essays on history, literature, and theory, 1957-2007* (2010).

Yapı Kredi Yayınları'ndan

Azgelişmişliğe dair yeni sorular ve yeni yanıtlar



Timur Kuran, İslam dünyasındaki sekülerlik yanlılarının bile ele almakta duraksadığı bir konuyu tartışıyor: 1000 yılında Ortadoğu ekonomisi Avrupa ekonomisinden daha az gelişkin değildi; ama 1800'e varıldığında çarpıcı düzeyde geriye düşmüş durumdaydı. Ortadoğu'yla Batı'nın ekonomik gelişim yolları neden ayrıldı? Timur Kuran, *Yollar Ayrılırken*'de, azgelişmişliğin kaynağına dair yeni yanıtlar veriyor.

Çeviren: Nurettin Elhüseyni
448 sayfa, 30 TL

YKY Yapı Kredi Yayınları

YAPI KREDİ YAYINLARI KİTABEVLERİ • **İSTANBUL: Galatasaray** 212 252 47 00 / 502 • **Kadıköy** 216 337 72 04 • **İZMİR:** 232 441 82 90 • **ANKARA:** 312 435 85 94 • **GAZİANTEP:** 342 371 71 46 **E-POSTA** • ykykultur@ykykultur.com.tr **WEB SİTESİ** • www.ykykultur.com.tr - http://twitter.com/YkyHaber **İNTERNET SATIŞ** • http://alisveris.yapikredi.com.tr
YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK TİC. VE SAN. A.Ş. 212 252 47 00

YapıKredi Kültür Sanat Yayıncılık