

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ENZO TRAVERSO

GEÇMİŞİ KULLANMA KILAVUZU

TARİH, BELLEK, POLİTİKA



ÇEVİRİ: İŞİK ERGÜDEN



KILMAZU

FANTASY TRAVEL



düşünce

Enzo Traverso

Enzo Traverso, 14 Ekim 1957'de doğmuş bir İtalyan tarihçidir. Entelektüel gelişimi, iktidarın devrim yoluyla ele geçirilmesine ve "işçi iktidarı"na inandığı 1970'li yıllara denk düşer. 1985 yılından beri Fransa'da yaşamakta ve Pikardiya Üniversitesi ile Ecole des hautes études en sciences sociales'de dersler vermektedir. Alman Yahudi felsefesi, Nazizm, anti-Semitizm ve iki dünya savaşı konusunda uzmandır. Başlıca eserleri arasında şunları sayabiliriz: *Les Marxistes et la question juive*, 1990; *Les Juifs et l'Allemagne, de la symbiose judéo-allemande à la mémoire d'Auschwitz*, 1992; *L'Histoire déchirée, essai sur Auschwitz et les intellectuels*, 1997; *Pour une critique de la barbarie moderne : écrits sur l'histoire des Juifs et l'antisémitisme*, 2000; *Le Totalitarisme : Le XXe siècle en débat*, 2001; *La Violence nazie : Essai de généalogie historique*, 2003; *À Feu et à sang : De la guerre civile européenne, 1914-1945*, 2007.

Versus Kitap (93)

**Geçmişi Kullanma Klavuzu
Tarih, Bellek, Siyaset**

Enzo Traverso

Özgün Künve

Le passé, mode d'emploi:

Histoire, mémoire, politique

La Fabrique-éditions, 2005

Yayına Hazırlayan

Özgür Deniz

Fransızcadan Çeviri

Işık Ergüden

Kapak Tasarımı

Bülent Arslan

Sayfa Düzeni

Bülent Arslan

Baskı

Can Matbaacılık

Davutpaşı Caddesi

İpek İş Merkezi Kat: 3 No: 7

Tokapı / İstanbul

Tel: 0 212 613 10 77

ISBN: 978-9944-989-99-2

VERSUS KİTAP Ocak 2009

© Her hakkı mahfuzdur.

Albay Faik Sözdener Sk.

Benson İş Merkezi No:21/2

Kadıköy / İstanbul 34710

Tel: 0 216 418 27 02 (pbx) Faks: 0 216 414 34 42

www.versuskitap.com

versuskitap@versuskitap.com

Geçmişi Kullanma Klavuzu Tarih, Bellek, Siyaset

Enzo Traverso

Fransızcadan Çeviri

Işık Ergüder



içindekiler

Giriş	
Belleğin Doğuşu	1
1. Tarih ve Bellek Çatışkılı Bir Çift midir?	9
Anımsama	9
Ayrılıklar	14
Empati	21
2. Zaman ve Güç	33
Tarihsel Zaman ve Bellek Zamanı	33
“Güçlü” ve “Zayıf” Bellekler	44
3. Yargıç ile Yazar Arasında Tarihçi	55
Bellek ve Tarih Yazımı	55
Hakikat ve Adalet	62
4. Geçmişin Politik Kullanımı	69
Sivil Din Olarak Shoah Belleği	69
Komünizmin Belleğinin Silinmesi	77
5. Alman Tarihçilerin İkilemleri	83
Faşizmin Yokoluşu	83
Shoah, DAC ve Anti-Faşizm	89
6. Revizyon ve Revizyonizm	97
Bir Kavramın Dönüşümleri	97
Kelime ve Şey	101
Bibliyografik Notlar ve Teşekkür	109
Dipnotlar	111

Giriş

Belleğin Doğuşu

“Bellek” kadar heder edilmiş kelime enderdir. Toplumsal bilimlerin alanına oldukça geç girdiğinden yayılması da ilginçtir. 1960’lı ve 1970’li yılların entelektüel tartışmalarında genellikle pek görülmez. 1968 yılında New York’ta David L. Sills’in editörlüğünde yayımlanan *International Encyclopedia of the Social Sciences*’ta görülmediği gibi, 1974 yılında Jacques Le Goff ile Pierre Nora’nın yönetiminde yayımlanan *Faire de l’histoire* başlıklı kolektif eserde ya da kültür tarihinin öncülerinden Raymond Williams’ın *Keywords*’unda da yer almazken,¹ birkaç yıl sonra tarihyazımı tartışmasına derinlemesine nüfuz ettiği görülür. “Bellek” genellikle tarihin eşanlamlısı olarak kullanılmıştır ama “tarih-aşırı”, “tarihin tarihi” bir tür kategori halini alarak tarihi ele geçirme yönünde kendine özgü bir eğilim gösterir. Böylece, geçmiş, geleneksel olarak tarih diye adlandırılan disiplininkinden daha geniş ilmekli bir ağın içinde yakalayarak, bu geçmişe büyük ölçüde bir öznel ve “yaşanmışlık” dozu katar. Kısacası, bellek daha az kısır ve daha “insani” bir tarih olarak görsün. Günümüzde Batı

toplumlarının kamusal uzamını istila etmektedir: Geçmişi, şimdiki zamana eşlik eder ve medyanın son derece abarttığı, kamusal iktidarların genellikle keyfince yönettiği bir “bellek” olarak şimdiki zamanın kolektif imgelemine yerleşir. Bellek, “anma takıntısı”na dönüşür ve “bellek yerleri”nin değer kazanması, hatta kutsanması gerçek bir “yer-tapınması” yaratır.³ Aşırı yüklü ve doymuş bu bellek, uzamın gzergh işaretleridir.⁴ Artık her şey bellek oluşturmak anlamına geliyor. Geçmişi, kültürel duyarlılıklara, etik sorgulamalara ve şimdiki zamanın politik beğenilerine göre ayıklanıp yeniden yorumlandıktan sonra kolektif belleğe dönüşüyor. Böylece tarihsel alanların müzelere ve uygun kabul binalarıyla (oteller, restoranlar, hediyelik eşya dkknları, vs.) donatılmış ve hedef kitleye yönelik reklam stratejileriyle kitlenin nezdinde başarılı, örgütlü ziyaret yerlerine dönüştürülmesiyle birlikte “bellek turizmi” şekilleniyor. Araştırma merkezleri ve yerel tarih cemiyetleri bu bellek turizminin düzeneklerine dahil edildiler; kimi zaman kendi yaşam imknlarını da buradan alıyorlar. Bu olgu, bir yandan, geçmişin şeyleşmesi sürecinden kesin olarak kaynaklanır; yani geçmişi estetikleştirilir, yansızlaştırılır ve krlılaştırılır, böylelikle de turizmin, gösteri endüstrisinin, özellikle de sinemanın kendisine katıp kullanmasına hazır bir tüketim nesnesine dönüştürülür. Tarihçi de “profesyonel” ve “uzman” niteliğiyle genellikle bu sürece katılmaya çağrılır. Olivier Dumoulin’in terimleriyle, o da kendi sanatını tıpkı toplumlarımızı istila eden tüketim malları gibi, “ticari ürün” haline getirmiştir. Amerikan *Public History*’si, kurumlar ve hatta özel işletmeler için çalışan ve bunların krlılık mantığına boyun eğen tarihileriyle birlikte, bize uzun süredir yolu göstermektedir.⁵ Diğer yandan bu olgu birçok açıdan Eric Hobsbawm’ın “geleneğin icadı”⁶ diye adlandırdığı şeye benzemektedir. Bir grubun ya da bir toplumun bağdaşıklı-

ğını güçlendirmeyi, kimi kurumlara meşruiyet kazandırmayı, toplumun bağrına değerleri kazımayı hedefleyen ritüelleşmiş pratikler gerçek ya da mitsel bir geçmişin etrafında inşa edilir. Başka deyişle, bellek, değerler, inançlar, semboller ve litürjiler sistemiyle birlikte Batı dünyasının sivil *din*'inin vektörü olma eğilimindedir.⁷

Bu bellek takıntısı nereden gelmektedir? Bunun kaynakları çok çeşitlidir ama öncelikle çağdaş toplumların bağrındaki bir *aktarım* krizine bağlıdır. Bu konuda Walter Benjamin'in "aktarılan deney" (*Erfahrung*) ile "yaşanmış deney" (*Erlebnis*) arasında varsaydığı ayırmadan söz edilebilir. "Aktarılan deney" neredeyse doğal olarak bir kuşaktan diğerine sürer, uzun vadede grupların ve toplumların kimliklerini oluşturur; "yaşanmış deney" ise bireysel, dayanıksız, uçucu ve geçici yaşanmışlıktır. Benjamin, *Passagen-Werk*'inde bu "yaşanmış deney"i, şehir yaşamının ritmi ve başkalaşımlarıyla birlikte, kitle toplumunun elektroşokları ve ticari evrenin kaleydoskopik kaosuyla birlikte modernitenin belirgin bir özelliği olarak kabul eder. *Erfahrung* geleneksel toplumların tipik özelliğidir, *Erlebnis* ise kâh liberalizmin, mülkiyetçi bireyciliğin antropolojik işareti olarak, kâh yaşamın doğal akışına dahil bir miras olamadan kuşaklar boyu etkili olmuş travma dizileriyle birlikte yirminci yüzyıl felaketlerinin ürünü olarak modern toplumlara özgüdür. Modernite, Benjamin'e göre, özellikle aktarılan deneyin çöküşüyle nitelenir; bu çöküş sembolik ifadesini Birinci Dünya Savaşı'nda bulur. Avrupa'nın bu önemli travması sırasında milyonlarca kişi, özellikle doğanın ritmine ve kırsal dünyanın kodlarına göre yaşamayı atalarından öğrenmiş olan genç köylüler toplumsal ve zihinsel evrenlerinden zorla kopartıldılar.⁸ Aniden "bulutlar dışında artık hiçbir şeyin tanınmadığı bir manzaraya" dahil oldular ve bu manzaranın "ortasında, yüksek gerilim ve patlamaların eimi atığı bir kuvvet

alanı içinde minicik ve kırılgan insan bedeni"yle karşılaştılar.⁹ Cepheden suskun ve belleğini yitirmiş dönen binlerce asker, düşman mevzilerini hiç durmadan top ateşine tutan ağır topçuların *Shell Shocks*'uyla [savaşın yarattığı ruhsal çöküntü] sarsılmış, iki ağ arasındaki o durağı temsil ediyorlardı: miras alınan deneyimin oluşturduğu gelenek dönemi ile bellek aktarımının doğal mekanizmalarından kaçan felaketler dönemi. İki dünya savaşı arası dönemde İtalyanları coşkulandırmış ve Luigi Pirandello'nun, Jos-Carlos Mariategui'nin ve Leonardo Sciascia'nın eserlerine esin kaynağı olmuş *smemorato di Collegno*'nun başına gelen terslikler –hafıza kaybına uğramış, ifte kimlikli (kh Veronalı bir filozof, kh Turinli matbaacı) bir harp muharibi– Avrupa'nın bu derin bellek yarılmasına dahil olmuştu.¹⁰ Ama aslında Büyük Savaş, kökenlerini Edward P. Thomson'un sanayi toplumunun mekanik, üretken ve disiplinci döneminin ortaya çıkışı üzerine bir denemede ustaca incelediği bir süreci ihtilalı, çalkantılı biçimde tamamlamaktan başka bir şey yapmamıştı.¹¹ Savaşlar, soykırımlar, etnik temizlikler ya da politik ve askeri baskılar biçimindeki başka travmalar da yirminci yüzyılın "yaşanmış deneyim"ine damgasını vurdu. Bu durumdan kaynaklanan anı ne geçici oldu ne de dayanıksız; hatta gerçekliği ancak kırık bir evren biçiminde algılayabilen birçok kuşağın kurucusu bile oldu. Ne var ki bu anı asla yeni bir kuşağa aktarılabilir gündelik deneyim olarak sunulmadı.¹² Başlangıçtaki sorumuza ilk cevap şöyle ifade edilebilir: Günümüzün bellek takıntısı, nirengi noktalarını yitirmiş, şiddetin biimsizleştirdiği ve gelenekleri silen, yaşamları parçalayan toplumsal bir sistemin atomize ettiği bir dünyada, aktarılan deneyimin çöküşünün ürünüdür.

Ama bu takınağın biçimlerini sorgulamak gerekir. Bellek –yani şimdiki zaman içinde oluştuğu haliyle geçmişin kolektif tasarımları– toplumsal kimlikleri tarihsel bir süreklilik içine

dahil ederek ve onlara bir anlam, yani bir içerik ve yönelim vererek yapılandırır. İnsan toplulukları her yerde ve her zaman kolektif bir belleğe sahip olmuşlar ve ritler, seremoniler, hatta *politikalar* aracılığıyla bunu sürdürmüşlerdir. Kolektif belleğin temel yapıları ölü anmalarında görülür. Geleneksel olarak Batı dünyasındaki cenaze tören ve anıtları Hristiyan aşkınlığının –ölüm yoluyla öteye geçiş– kutlanma töreniydi; aynı zamanda da bu dünyadaki toplumsal hiyerarşilerin yeniden onaylanmasıydı. Modernitede anma törenleri biçim değiştirir. Bir yandan, *Eski Rejim* toplumlarının sona ermesiyle birlikte bütün toplumu kapsayarak demokratikleşirler; diğer yandan, yaşayanlara hitaben yeni mesajlar taşıyarak işlevselleşir ve sekülerleşirler. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren anma anıtları laik değerleri (vatan) kutsamakta, etik (iyilik) ve politik (özgürlük) ilkeleri savunmakta ya da kurucu olayları (savaşlar, devrimler) kutlamaktadır. Bunlar sivil bir din olarak yaşanan ulusal bir duygunun sembolleri olmaya başlarlar. Reinhart Koselleck'e göre, “ölüme dair Hristiyan yorumun çöküşü, tamamen politik ve toplumsal yorumlara alanı serbest bırakır.”¹³ Modern dünyanın ilk demokratik savaşlarının beşiği olan Fransız Devrimi'yle başlayan olgu Büyük Savaş sonrasında derinleşir ve savaşta düşen asker anıtları her köyde kamusal uzamı doldurmaya başladı.

Günümüzde yas çalışması nesne ve biçim değiştirmektedir. Bu yüzyıl dönemecinde, Auschwitz Batı dünyasının kolektif belleğinin üzerinde yükseldiği kaide olur. Bellek politikası –resmi anmalar, müzeler, filmler, vs.– Shoah'ı, savaşlar, totalitarizmler, soykırımlar ve insanlığa karşı işlenen suçlar çağı olan yirminci yüzyılın metaforu yapma eğilimindedir. Bu temsiller sisteminin merkezine yeni bir figür yerleşir: *Tanık*, Nazi kamplarından sağ kurtulandır. Tanığın taşıyıcısı olduğu anı ve (onlarca yıllık ılgınlıktan sonra) onun sesine kulak veril-

mesi tarihçiyi sarsarak çalışma atölyesinde düzensizliğe yol açtı ve çalışma tarzını altüst etti. Bir yandan, toplama kampı evreni ve Nazizmin imha makinesi gibi deneyimleri yeniden oluşturmaya çalışırken, tarihe geçirmede kullanılan geleneksel yöntemlerin sınırlarını, kendi kaynaklarının sınırlarını ve tanıkların olmazsa olmaz katkısını fark etti. Tanık ona başka kaynaklarla erişilemeyen olgusal bilgi öğeleri getirebilir, ama aynı zamanda ve özellikle, faillerin yaşanmışlığıyla bir kez zenginleştirildiğinde doku değiştiren tarihsel bir deneyimin niteliğini yeniden oluşturmasına yardım edebilir. Diğer yandan, tanıının ortaya çıkışıyla birlikte belleğin tarihçinin şantiyesine girişi gayet sağlam bazı paradigmaları tartışma konusu eder. Örneğın, bir dönemin global koordinatlarını kavramayı sağlamakla birlikte, tarih yapan insanların öznelliğine pek az yer bırakan, uzun vadede çok sayıda katmanın (toprak, demografi, karşılıklı alışveriş, kurumlar, zihniyetler) birikim süreci olarak algılanan yapısal bir tarihin paradigmaları bunlar arasındadır.¹⁴

Annette Wieviorka'nın sözlerini tekrarlırsak, "tanık ağı"na girdik. Tanık artık bir heykel kaidesinin üzerinde, anısı bir yurttaşlık görevi olarak buyrulan bir geçmişi temsil ediyor.¹⁵ çağın bir diğer işareti ise, tanıının *kurbanla* giderek iyice özdeşleşmesidir. On yıllar boyunca görmezden gelinen, Nazi toplama kamplarından sağ kurtulanlar, günümüzde, istemeye istemeye, yaşayan ikon halini aldılar. Kendilerinin seçmedikleri ve kendi yaşanmış deneyimlerini aktarma ihtiyaçlarına her zaman denk düşmeyen bir tutum içinde dondular. Vaktiyle kahraman olarak gösterilen başka tanıklar, örneğın faşizme karşı savaşmak için eline silah almış direnişçiler ise aura'larını yitirdiler ya da kesin bir şekilde unutuldular; mitleriyle birlikte tarihin gölgesinde kalarak, kendi temsil ettiği ütopya ve umutları da peşi sıra sürükleyen "komünizmin sonu" tarafın-

dan yutuldular. Artık *mağlupların* değil yalnızca *kurbanların* olduğu bir hümanitarizm döneminde bu tanıkların anısı pek kimseyi ilgilendirmiyor. Anılardaki bu bakışsızlık –vaktiyle unutulmuş kurbanların kutsanması ve eskiden idealleştirilen kahramanların unutulması– kolektif belleğin, başkalaşmaları ve paradoksal altüst oluşlarıyla birlikte şimdiki zamana derinden kök saldıgının ifadesidir.

Bellek daima şimdiki zamandadır ve bu durum belleğin tarzını belirler: olayların ayıklanarak anının (ve dinlenmesi gereken tanıkların), yorumların, “ders”lerin korunması. Bellek politik bir koza dönüşür ve etik bir buyruk biçimini alır – “bellek görevi” – ve bu da çoğu zaman *suistimal* kaynağı olur.¹⁶ Bunun örnekleri eksik değildir. Son yıllardaki bütün savaşlar, Birinci Körfez Savaşı’ndan ikincisine, Kosova ve Afganistan savaşlarını da unutmadan, *aynı zamanda* bellek savaşlarıydı, çünkü görevin ve belleğin ritüel olarak anımsanmasıyla meşruluk kazanmışlardır.¹⁷ Saddam Hüseyin, Arafat, Milosevic ve George W. Bush gösterilerin sloganlarında, afişlerde, medyada ve kimi politik liderlerin söylevlerinde Hitler’le karşılaştırılmışlardır. Siyasal İslam genellikle Nazi fanatizmiyle özdeşleştirilmiştir. İsrailli tarihçi Tom Segev, Menahem Begin’in 1982 yılında İsrail’in Lübnan’ı işgalini ödünleyici bir eylem olarak yaşadığını; 1943 yılında Nazileri Varşova’dan kovan hayali bir Yahudi ordusu olarak gördüğünü belirtir.¹⁸ Daha yakın dönemde, 2002 yılında, Fransa’daki İsrailoğulları Merkez Haham Kurulu, Fransa’nın 1938 Kasım’ındaki Kristal Gece sırasında Nazi Almanyası’nda patlak verenle kıyaslanabilir bir anti-semitizm dalgasının arifesinde olduğunu ilan ediyordu.¹⁹ Buna karşılık, Portekizli yazar José Saramago’ya göre, Filistin topraklarını İsrail işgali Holocaust’la kıyaslanabilir.²⁰ Eski Yugoslavya’daki savaş sırasında Sırp milliyetçiler Kosovalı Arnavutlara karşı etnik temizlikleri eski Osmanlı baskısına karşı

bir rövanş olarak görürken, Fransa'da antikomünizmi meslek edinmiş profesyoneller Belgrad'a atılan bombaları totalitarizme karşı özgürlüğün savunulması olarak niteliyorlardı. Liste uzayıp gidebilir. Kolektif belleğın politik boyutu (ve buna eşlik eden suistimaller) tarih yazımını etkileyebilir yalnızca.

Bu kitap tarih ile bellek arasındaki ilişkileri araştırmayı ve geçmişin kamusal anlamda kullanımının bazı veçhelerini tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Böyle bir düşünme sürecine sunulan malzeme bitmek tükenmek bilmez. Ben, bu son yıllarda üzerinde çalıştığım, bilinen birkaç temaya dayandım. Aynı derecede önemli olan başka temalar, çok daha geniş ve hiç kapanmayan bir tartışmanın parçası olmak isteyen bu deneyimin ya dışında bırakılmış ya da burada kısmen anılmıştır.

1

Tarih ve Bellek atışkılı Bir ift midir?

Anımsama

Tarih ve bellek aynı kaygıdan doğarlar ve aynı konuyu paylaşırlar: geçmişin özömlenebilmesi. Ama ikisi arasında bir “hiyerarşı” mevcuttur. Paul Ricœur’le birlikte diyebiliriz ki, bellek *anakalıpsal* bir statüye sahiptir.²¹ Tarih, anlatı haline getirmedir; belleğin yol açtığı sorulara cevap vermeye çalışan bir mesleğin –ya da bir sanatın, veyahut tırnak üstüne tırnak açarak yazılabilecek bir “bilim”in– tarzına ve kurallarına göre bir geçmiş yazısıdır. Dolayısıyla tarih bellekten doğar, sonra da geçmişle arasına mesafe koyarak, Oakeshott’un sözleriyle onu “kendinde geçmiş”²² kabul ederek ondan kurtulur. Sonundaysa, belleği, çağdaş tarihin kanıtladığı gibi, kendi araştırma alanlarından biri yapmayı başarmıştır. “Şimdiki zaman tarihi” olarak da adlandırılan yirminci yüzyıl tarihi, geçmişin aktörlerinin tanıklığını analiz eder ve sözel kaynakları da arşivler ve maddi ya da yazılı diğer belgelerle aynı sıfatla kaynakları arasına katar. Dolayısıyla tarih bellekten doğar, belleğin bir

boyutudur. Ardından, kendi üzerinde bir düşünme sürecine girerek, belleği kendi *konularından* birine dönüştürür.

Proust bellek üzerine her düşünmenin zorunlu referansı olmaya devam etmektedir. Walter Benjamin, *Kayıp Zamanın Peşinde* üzerine yorumlarında, Proust'un "yaşamı olduğu gibi değil, yaşamış olanın hatırladığı şekilde betimlediği"ni vurgular. Proust'un "istendişi bellek"ini –bunu anının kılıf, unutmanınsa içerik olduğu, "kendiliğinden anımsama alışması" (*Eingedenken*) diye tercüme eder– "gece yaptığını gündüz söken" "Penelope alışması"yla karşılaştırarak devam eder. Her sabah uyandığımızda "unutmanın içimizde dokuduğu, yaşanmışlığımızın halısının bazı parçalarını genellikle cızız ve ürkek ellerimizde tutarız."²³

Yaşanmış deneyden kaynağını alan bellek son derece öz-neldir. Tanık olduğumuz olgulara, tanığı, hatta aktörü olduğumuz olaylara ve bunların ruhumuza kazıdıkları izlenimlere bağlıdır. Nitelikseldir, tekildir, karşılaştırmaları, bağlamlaştırmaları, genellemeleri pek dert etmez. Bellek sahibinin kanıtı ihtiyacı yoktur. Bir tanığın aktardığı geçmiş anlatısı –eğer bilinçli bir yalancı değilse– her zaman için *onun* hakikati olarak kalır; yani onun içinde yer etmiş olan geçmiş imgesidir. Öznel karakteri nedeniyle bellek asla donmuş değildir; daha ziyade, sürekli dönüşüm halindeki açık bir şantiyeye benzer. Bize musallat olmuş unutkanlık nedeniyle her gün yalnızca –Benjamin'in metaforuyla– "Penelope'nin gergefi" değişmekle kalmaz, daha ilerde, kimi zaman çok daha geç bir dönemde yeniden ortaya çıkacaktır; hem de ilk anının biçiminden başka biçimde dokunmuş olarak. Anıyı aşındıran ve zayıflatan tek şey zaman değildir. Bellek bir yapıdır, dolayısıyla, sonradan edinilen bilgiler tarafından, olayı izleyen düşünme süreci tarafından, ilk anının üstüne binen ve anısını değiştiren başka deneyimler tarafından daima ilirre edilir. Klasik örnek yine

Nazi kamplarından sağ kurtulanlardır. Auschwitz'te kalmış bir Yahudi ve komünistin anlatısı, Komünist Parti'den kopuşundan önce ya da sonra yapılmasına bağlı olarak genellikle aynı değildir. Kopmadan önce, 1950'li yıllarda, kendi politik kimliğini ön plana çıkartarak kendini antifaşist bir kampçı olarak gösterir. Sonra, 1980'li yıllarda, kendini öncelikle bir Yahudi sürgün olarak kabul eder, Yahudi olduğu için zulüm görmüştür ve Avrupa'daki Yahudilerin yokedilişinin tanığıdır. Elbette, aynı kişinin yaşamının iki farklı döneminde yaptığı bu iki tanıklıktan doğru olanını yanlış olandan ayırdetmek saçma olur. Her ikisi de sahicidir, ama ikisi de duyarlılığın, kültürün ve de –şu da eklenebilir– şimdiki zamanın kimlik-sel, hatta ideolojik tasarımlarının filtresinden geçmiş bir hakikat payını aydınlatmaktadır. Kısacası bellek, ister bireysel olsun ister kolektif, şimdiki zamanın daima filtre ettiği bir geçmiş görüntüsüdür. Bu anlamda Benjamin, Proust'un yaklaşımını bir “şimdiki zamanlaştırma” (*Vergegenwärtigung*) olarak tanımlıyordu.²⁴ “Eskiden”i (*das “Gewesene”*), *a posteriori* zihinsel bir yeniden-yapımla yaklaşmanın mümkün olabileceği bir tür “sabit nokta” olarak kabul etmek yanıltıcı olur. “Başa gelen”, büyük ölçüde şimdiki zaman tarafından şekillendirilmiştir, çünkü olguları “yerli yerine koyan” bellektir: Burada, Benjamin'e göre, “tarihe bakışta bir Kopernik devrimi” söz konusudur.²⁵ *Passagen-Werk*'indeki “tarihsel düşüncüler” içinde bu kavramı yeniden ortaya atar ve “şimdiki zamanla çarpışan geçmiş”i ele alır ve “olayı (*das Geschehen*) önceki tarih ile sonraki tarih üzerinde odaklayan geçmiştir” der. Tarih, diye devam eder Benjamin, “yalnızca bir bilim değildir” çünkü “aynı zamanda bir anımsama (*Eingedenken*) biçimidir.”²⁶ Benzer bir anlayış içerisinde, daha yakın dönemde, François Hartog “şimdiki zamanlaştırma” kavramını ortaya atarak, “şimdiki zamanın buuk halini aldığı” bir durumu tarif

etti; “geleceksiz ve gemişsiz” bu şimdiki zaman, ihtiyaçlarına göre her ikisini de sürekli doğurur.²⁷

Riceur’un hatırlattığı gibi aslında belleğin bir bölümü olan tarih de daima şimdiki zamanda yazılır. Bununla birlikte, bilgi alanı olarak varolmak için bellekten kurtulması gerekir, ama onu fırlatıp atarak değil, arasına mesafe koyarak kurtulur. Tarih ile bellek arasında kısa devre olması tarihçinin çalışmasına zararlı sonuçlara yol açabilir.

Bu olguya dair iyi bir açıklama, Yahudi soykırımının “tekilliği” etrafında bu son yıllarda süren tartışmadır.²⁸ Tarihçinin alışma alanı içinde bu tartışmanın ortaya çıkması, Yahudi belleğinin parkurlarına, kamusal alanda ortaya çıkışına ve kamplardan sağ kurtulanların tanıklıklarını bir araya getiren görsel-işitsel arşivlerle ve otobiyografilerle aniden karşı karşıya kalan geleneksel araştırma pratikleriyle kesişmesine kaçınılmaz bir biçimde bağlıdır. Tarihyazımının bellek tarafından bu şekilde “kirlenmesi”nin son derece verimli olduğu ortaya ıkmiş olmakla birlikte, bu durum, temel olduğu kadar sıradanlık da içeren yöntemsel bir saptamayı gizlememelidir. şöyle ki, son derece özel ve ayıklayıcı olan, kronolojik kopmalarla genellikle ilgilenmeyen, bütünü yeniden oluştırmaya ve topyekun rasyonelleştirmeye ilgi göstermeyen bellek, tarihi *tekillenştirir*. Belleğin geçmiş algısı kesinlikle tekildir. Tarihçinin sürecin bir evresini, karmaşık ve hareketli bir tablonun bir yanını gördüğü yerde, tanık ise temel bir olayı, bir yaşamın sona erişini görebilir. Tarihçi, Auschwitz kampından kalan fotoğrafları deşifre edebilir, analiz edip açıklayabilir. Trenden inenlerin Yahudi olduklarını bilir, onları gözlemleyen SS’in bir ayıklamayı yöneteceğini ve bu fotoğraftaki kişilerin büyük çoğunluğunun önlerinde ancak yaşayacakları birkaç saatlerinin kalmış olduğunu bilir. Bir tanığa ise bu fotoğraf çok

daha fazlasını söyleyecektir. Duyumlar, duygular, gürültüler, sesler, kokular, kampa varışın korku ve tedirginliğini, dehşetli koşullarda gerçekleştirilen uzun bir yolculuğun yorgunluğunu ve kuşkusuz krematoryum dumanlarının görüntüsünü hatırlatacaktır. Başka deyişle bu fotoğraf ona tamamen tekil ve tarihçinin asla tümüyle erişemeyeceği imge ve anılar bütünü hatırlatacaktır; tarihçi *a posteriori* bir anlatıyı elbette kavrayabilse de onun empatisinin kaynağı tanıgın yeniden yaşadıklarıyla kıyaslanamaz. Bir *Häftling* fotoğrafı tarihçinin gözünde kimliği belirsiz bir kurbanı belirtir; bir ebeveyn, bir dost ya da tutukluluk arkadaşı için ise bu fotoğraf mutlak anlamda biricik bir dünyanın bütünü hatırlatır. Dış gözlemci için bu fotoğraf –Siegfried Kracauer’ın dediği gibi– “kurtulunmamış” (*unerlöst*) bir gerçekliği temsil eder.²⁹ Bu anıların bütünü Yahudi belleğinin bir bölümünü oluşturur. Tarihçi bu belleği görmezden gelemeyiz, saygı göstermesi gerekir, araştırması ve anlaması gerekir, ama boyun eğmek zorunda değildir. Tarih yazısının normatif prizması içinde bu belleğin tekilliğini dönüştürmeye hakkı yoktur. Onun görevi, daha ziyade, yaşanan deneyimin bu tekilliğini global bir tarihsel bağlama kaydederken, bu deneyimin nedenlerini, koşullarını, yapılarını, bütünsel dinamiğini aydınlatmaya çalışmaktır. Bunu yapmak, belleği nesnel, ampirik, belgesel ve olgusal bir doğrulamanın süzgecinden geçirerek, gerektiğinde çelişkilerini ve tuzaklarını araştırarak bellekten öğrenmek anlamına gelir. Bu, anının belirginleşmesine, daha net konturlar edinmesine, kılı kırk yarar bir hal almasına, aynı zamanda da, yeniden birleştirilirken, olgusal öğelere indirgenemez olanı aydınlatmaya yardım edebilir.³⁰ Belleğin *mutlak* bir tekilliği olabilse de, tarihin tekilliği her zaman *nispi* kalacaktır.³¹ Bir Polonya Yahudisi için Auschwitz korkunç biçimde biricik bir anlam taşır: içinde doğduğu insan, toplumsal ve kültürel evrenin yok olma-

sı. Bunu anlayamayan bir tarihçi Shoah üzerine iyi bir kitap asla yazamaz; ama Yahudi soykırımının tarihteki tek soykırım olduğu sonucunu çıkartması da –örneğin Amerikalı tarihçi Steven Katz bunu söyler– araştırmasının sonucunu daha iyi kılmaz.³² Eric J. Hobsbawm'a göre tarihçi tümelleştirme görevinden kaçamaz: “Yalnızca Yahudilere (ya da Amerikalı Siyahılara, Yunanlara, kadınlara, proleterlere, eşcinsellere, vs.) yönelik bir tarih, bu tarihi yaşayanları yüreklendirse de, iyi bir tarih olamaz.”³³ Sözlü kaynaklar üzerinde çalışan tarihçiler için empati ile mesafelenme arasındaki, tekilliklerin kabulü ile genel perspektife dahil etme arasındaki doğru dengeyi bulmak genellikle çok güçtür.

Ayrılıklar

Tarih ve bellek yirminci yüzyılın başından beri, klasik tarihselciliğin paradigmaları buhrana girdiğinden ve aynı zamanda da hem felsefe (Bergson), hem psikanaliz (Freud) hem de sosyoloji (Halbwachs) tarafından tartışma konusu edildiğinden beri çatışkılı bir çift oluşturmaktadır. O zamana dek, bellek tarihin öznel dayanağı olarak kabul edilmişti. Hegel'e göre tarih (*Geschichte*) tamamlayıcı iki boyuta sahiptir. Bunlardan biri nesnel, diğeri öznel: bir yanda olaylar (*res gestae*), diğeri yanda anlatıları (*historia rerum gestarum*); başka deyişle, “olgular” ile bunların “tarihsel anlatılar”ı.³⁴ Bellek, bir tür koruyucu olarak tarihin akışına eşlik eder, çünkü onun “içsel temeli”ni oluşturur ve her ikisi de devlette gerçeklik bulur; yazılı tarih (“tarihin düzyazısı”)³⁵ bir ayna gibi bu devletin içkin rasyonelliğini yansıtmaktadır. Hegel geçmişin bu devletli hâkimiyetini, zaman tanrısı Kronos ile politik tanrı Zeus arasındaki çatışmanın alegorik biçiminde sunar. Kronos ken-

di çocuklarını öldürür. Yolu üzerindeki her şeyi yiyip yutar, ardında tek bir iz bile bırakmaz. Ama Zeus Kronos'a hâkim olmayı başarır, çünkü devleti yaratmıştır; devletse bellek tanrıcısı Mnemosyne'in zamanın yolu üzerinde talan ederek geçişinden sonra toplayabildiği her şeyi tarihe dönüştürebilmiştir. Tinin *Görüngübilimi*'nde bellek Tinin (*Geist*) tarihselliğini tanımlar ve hem "anı" (*Erinnerung*) olarak hem de "içselleştirme" (*Er-Innerung*) hareketi olarak tezahür eder, devlet ise bunun dışsal ifadesini oluşturur.³⁶ Hegel'e göre, yalnızca devletli ve yazılı bir tarihe sahip halkların belleği vardır. Diğerleri –"tarihsiz halklar" (*Geschichtlose Völker*), yani devletli bir geçmişten ve bu geçmişin yazı yoluyla tasnif edilmiş anlatısından yoksun, Avrupalı olmayan dünya–, "imgeler"den oluşan, ama tarihsel bilinç halinde yoğunlaşmayı başaramayan ilkel bir bellek evresini geride bırakamaz.³⁷ Bundan, Batı'nın ayrıcalığı ve tahakküm aygıtı şeklinde ikili bir tarih anlayışı kaynaklanır. Bu anlayış yalnızca Avrupa'da ortaya çıkmakla kalmaz, ancak iktidarın övgülü anlatısı olarak varolabilir.³⁸ Benjamin bunu galiplerle tarihselci empati olarak görüp teşhir ediyordu.³⁹

Tarihselciliğin buhranının ardından, sömürgeciliğin çözülme döneminde Avrupa-merkezci paradigmanın tartışma konusu edilmesiyle ve ardından politik özne olarak alt sınıfların doğuşuyla birlikte, tarih ve bellek birbirinden ayrıldı. Tarih demokratikleşerek, Batı'nın hudutlarını ve egemen seçkinlerin tekeli parçaladı; bellek ise, özellikle yazı karşısındaki bağımlılığından kurtuldu. Tarih ile bellek arasındaki ilişki dinamik bir gerilim olarak yeniden şekillendi. Ne doğrusal ne de hızlı olan bu geçiş bir anlamda hâlâ tamamlanmamıştır. Yaklaşık otuz yıldır tarihçiler kaynaklarını genişlettiler, ama devletin koruduğu bir geçmişin kalıntılarının deposu olarak kalan arşivler onların gözünde hala ayrıcalıklı yerler. "Alt sı-

nıflar” tarihin öznesi olarak kabul edileli ve inceleme konusu olalı şurada pek az zaman oldu; onların seslerine kulak verilili ise daha da kısa. Daha 1963 yılında François Furet aşağı sınıfları tarihe ancak niceliksel düzlemde dahil edebileceğini düşünüyor ve onları, “demografik ya da sosyolojik incelemede yitik” öğeler olarak, yani “sessiz” kalmaya mahkm kendilikler olarak, yalnızca “sayı ve anonimlik” işaretiyle dikkate alıyordu.⁴⁰ Bu Tocqueville hayranı için emekçi sınıflar zaten daima “tarihsiz halklar” olarak kalmıştı. Dönüşüm özellikle 1960’lı yıllarda meydana geldi. Aşağı sınıfların toplumsal tarihine dair ilk büyük eser olan Edward P. Thompson’un *The Making of the English Working Class*’ ı [İngiliz İşçi Sınıfının Oluřumu] 1963 tarihlidir; Foucault’nun *Histoire de la folie à l’âge classique*’i [Klasik Çağda Deliliğın Tarihi] 1964 tarihlidir; ve mikro-tarihin başlangıcı olan Carlo Ginzburg’un *Il formaggio e i vermi*’si [Peynir ve Kurtlar], on altıncı yüzyılda Frioullu bir değirmencinin evrenini yeniden oluşturan bu eser 1976 tarihlidir.⁴¹ Keza tarihyazımı açısından kadınların ancak otuz yıldır bir tarihleri vardır.⁴² Daha nceleri, Hegel’in “tarihsiz halklar”ıyla aynı sıfatla dışlanmışlardı. *Subaltern Studies* ise 1980’li yılların başında Hindistan’da doğmuştur. Amaç, tarihi “İngiltere’nin Hindistan’da yaptıkları” olarak değıl, sömürge tahakkümü koşullarının eğitim görmüş Hintli seçkinlerinin eseri olarak da değıl, “aşağı sınıflar”ın tarihi olarak, devlet arşivlerine emanet edilmiş “isyan-karşıtı düzyazı”nın canlandıramayacağı –nk onun görevi tam da bu sesi gmmektir– “küçük ses”ini (*small voice*) dinlemek gereken halkın tarihi olarak yeniden yazmaktır.⁴³ Geçmişin yazılmasındaki yeni çalışma alanı olarak belleğın doğışu, tarihin kaynaklarının genişlemesi ve geleneksel hiyerarşilerinin tartışma konusu edilmesi bağlamında yer alır.

Anının duygusal dalgalanmaları ile tarihsel anlatının geometrik yapımları arasındaki bölünmeyi ilk kez derleyip düzenleyen, kolektif bellek üzerine artık klasikleşmiş eseriyle Maurice Halbwachs olmuştur. Halbwachs burada “tarihsel bellek” ifadesinin çelişik karakterini ortaya koyuyor ve onun gözünde çelişik olan iki öğeyi birleştiriyordu. Halbwachs’a göre tarih geleneğin bittiği ve “toplumsal belleğin ayrıştığı”⁴⁴ yerde başlar; bunların her ikisi de ortadan kaldırılamaz bir süreklilik çözümüyle birbirinden ayrılmıştır. Tarih geçmişin olayları üzerine dışsal bir bakış varsayarken bellek anlatılan olgularla içsel bir ilişki kurar. Bellek geçmişini şimdiki zamanın içinde sürdürürken, tarih geçmişini, yaşanmış olanın öznel duyarlılığının taban tabana zıddında, kapalı, zamanı dolmuş, rasyonel yordamlara göre örgütlenmiş zamansal bir düzen içinde sabitler. Bellek çağları katederken tarih bunları birbirinden ayırır. Sonuç olarak, Halbwachs belleklerin çokluğunu –bu çokluk bellekleri taşıyan birey ve gruplara bağlıdır ve daima verili toplumsal çerçeveler içinde hazırlanmıştır–⁴⁵ tarihin birlikçi karakterinin karşısına çıkartır; bu tarih ulusal ya da evrensel tarih olarak ayrılrsa da, aynı anlatının içinde birçok zamansal rejimin birlikte-varlığını dışlar.⁴⁶ Kısacası Halbwachs, bireylerin ve grupların yaşanmışlığı üzerinde temellenen öznel bir belleğin karşısına pozitivist bir tarih –şimdiki zamanın müdahalesi olmadan, geçmişin bilimsel incelenmesi– çıkartır. Bakış açısını radikalleştirerek, tarih ile belleği birbirinden ayıran bölünmeyi, matematik zamanı Bergson’un “yaşanan zaman”ının karşısına çıkartan bölünmeyle karşılaştırır.⁴⁷ Tarih –diye belirtir– geçmişin öznel algılarını gözardı ederek, konvansiyonel, kişisellikten uzak, rasyonel ve nesnel kesitleri öne çıkartır (örneğin 1858’te Paris’te çıkan Dreyss’in *Chronologie Universelle*’ini örnek verir).⁴⁸

Bu ikilik daha yakın dönemde Josef Haydn’ın Jerushalmi ta-

rafından yeniden ele alınmıştır. Yerushalmi, tarihçi sıfatıyla, kendini Yahudi dünyası içindeki bir zıpcıktı olarak sunmaktadır. Dinin kaynaştırdığı bir cemaatte geçmiş imgesi, dış dünyadan ayrı bir Yahudi zamanının tarz ve ritimlerini sabitleyen ritüelleşmiş bir bellek sayesinde yüzyıllar içerisinde oluşmuştur. Bunun sonucu, Yahudi tarihyazımı Yahudi belleğinden koparak doğar. Daha önce ise Yahudi dünyasının bağrında kimlik ve ztemsıl anlamında sürekliliği sağlayan tek şey bu bellekti. Bu kopuşa damgasını vuran, çevredeki ortamla kültürel asimilasyon sürecini yaratmış olan özgürleşme ile cemaat içinde sinagog merkezli eski toplumsal örgütlenmenin çöküşüdür. Seklerleşmiş bir dünyaya dahil olan ve dindışı tarihin zamansal duraklarını benimseyen Yahudi tarihi –Berlin’de on dokuzuncu yüzyıl başında doğan *Wissenschaft des Judentums* Okulu bunun başlangıcıdır– tarzı, kaynakları ve hedefleri bakımından Yahudi belleğinden bir kopuş gerçekleştirebilirdi.⁴⁹

Tarih ile bellek arasındaki atışkı Pierre Nora tarafından yeniden ortaya atıldı. 1980’li yıllardan itibaren bellek üzerine tarihyazımı tartışmasının yeniden canlanmasını ona borçluyuz. Halbwachs’ın tezini alarak, tarih yazımı işlemlerine dair çok daha sorunsallı bir bakış sundu. Bellek ve tarih, diye açıklıyor Nora, eşanlımlı olmaktan uzaktır, çünkü “her açıdan karşıttırlar.” Bellek “yaşam”dır. Bu durum belleği “hatırlama ve amnezi diyalektiğine” maruz bırakır; “ardışık deformasyonlar karşısında bilinçsizdir, her türlü kullanım ve manipülasyondan yara alır, uzun süre gizli kalmaya ve aniden canlanmaya yatkındır.” Dolayısıyla, sorunsallı ve daima eksik olsa da nesnel ve geçmişe dönük olduğunu, konusuyla arasına mesafe koyduğunu ileri süren, geçmişin tasarımı olan tarihle, “ebedi şimdiki zamandaki bu yaşantı bağı” özdeşleştirilemez. Bellek “duyumsal ve büyülü”dr, anıları kutsamaya yöneliktir, oysa ki tarih geçmişe seküler bir bakış aısındır ve “eleştirel

söylem”ini bunun üzerinde inşa eder. Belleğin, bireylerin ve grupların öznelliğine bağlı, tekil bir eğilimi vardır, tarihin eğilimi ise evrenseldir. “Bellek bir mutlaklıktır, tarih ise ancak nispi olanı tanır.”⁵⁰ Bu tespitten yola çıkan Nora tarih ile bellek arasında ancak tek bir ilişki tahayyül edebiliyor; tarihin de parçası olduğu toplumsal bilimlerin yöntemlerine uygun olarak bellek analizi ve yeniden-yapım ilişkisi. Bu perspektif içerisinde, son derece iddialı bir tarihyazımı çalışma alanı açmıştır: ulusal tarihi, topraktan manzaralara, sembollerden anıtlara, anmalardan arşivlere, amblemlerden mitlere, gastronomiden kurumlara, Jeanne d’Arc’tan Eiffel Kulesi’ne dek “bellek yerleri” etrafında yeniden inşa etmek.

Ama elbette salt belleğe özgü olmayan kutsama, mitleştirme ve amnezi riskleri tarihin yazısını sürekli olarak kollamakta olup, modern ve çağdaş tarihyazımının geniş bir bölümü bu tuzığa düşmüştür. Nora’nın teşebbüsü de bu kuraldan kaçamaz; örneğin Fransa’nın sömürgeci geçmişine çok sayıda “bellek yerleri” arasında gayet mütevazı bir yer ayırır. Eleştirmenlerinin en sert olan Perry Anderson’a göre Nora’nın editor-yal teşebbüsü, Cezayir’in fethinden Hindiğin bozgununa dek Fransız sömürgeci savaşlarını “1931 Dünya Sergisi’nde sunulabilecek egzotik ıvır zıvır sergisine” indirgemekte: “Dien Bien Phu’yu kapsamayan *bellek yerleri*’nin değeri ne olabilir?”⁵¹

Tıpkı bellek gibi tarihin de kendi delikleri vardır, o da kendi atılımını ve varlık nedenini başka tarihlerin silinmesinde, başka belleklerin inkârında bulabilmektedir. Edward Said’in belirttiği gibi, Filistin’in Yahudi geçmişinin binlerce yıllık izlerini ışıığa çıkarmayı hedefleyen İsrail arkeolojisi (kimileri bunu “ulusal din arkeolojisi” olarak görmüştür), Arap-Filistin geçmişinin maddi izlerini yok eden buldozerlerle aynı coşkuyla toprağı eşelemiştir.⁵²

Diğer yandan, tarihin bellek üzerindeki etkisini de dikka-

te almak gerekir, çünkü özgün ve etkilenmemiş, kelimenin gerçek anlamında bir bellek yoktur: Anılar, kolektif düşünme tarzlarına tabi olan, ama aynı zamanda geçmişin tasarımlarının bilgiye dayalı paradigmalarından da etkilenen, kamusal uzama dahil bir bellek tarafından sürekli oluşturulurlar. Bu durum, melezliklerin ortaya çıkmasına yol açtı – bazı otobiyografiler bu kategoriye girer. Bunlar, belleğin kr noktalarını ve aceleci genellemelerini vurgulayarak, belleğin tarihi gözden geçirmesini ve tarihin de belleği öz düşünümsel tahlile ve eleştirel söyleme dönüşmeye mecbur ederek belleğin tuzaklarından kurtulmasını sağlar. Primo Levi'nin *Boğulanlar Kurtulanlar*'ı⁵³ gibi bir eser tarihle belleği yeni türde, sınıflan-dırılmaz, ikisi arasında sürekli bir gidiş-geliş üzerinde temel-lenen bir anlatı içinde birbirine eklemler. Pierre Vidal-Naquet, kendi otobiyografisinde, anılarını kaynaklarını doğrulayan bir tarihçi kesinliğiyle anlatır ve kendi belleğini kanıt idaresi testine tabi kılarken, aynı zamanda da ona genellikle eleştirel nitelikte, retrospektif bir bilanço biçimi verir. Bunun yalnızca kendi anlatısı olmadığını belirtir önsözünde; çünkü ailesinin yazışmalarını, babasının günlüğünü ve ana babasının tutukla-nıp kampa götürülmesinin ertesinde kız kardeşinin yazmaya başladığı günlüğü dikkate alırken, bütün bir tarihsel dönemin bilgisine de özellikle dayanır. "Bu anlamda," diye yazar, "bu bir bellek kitabı olduğu kadar tarih kitabıdır da; hem yaza-rı hem de konusu olduğum bir tarih kitabı."⁵⁴ Bu iki rnek, Halbwachs, Yerushalmi ve Nora'nın ortaya koyduğu ikiliğin dışında kalır, çünkü aynı anda hem bellek hem de tarih düzlemine dahildirler.

Empati

Tarih ile bellek arasındaki bu karşıtlık, nasyonal-sosyalizmin tarihyazımında da güçlü biçimde kendini gösterir. 1980'li yılların ortasında, iki büyük tarihçi, Martin Broszat ile Saul Friedländer arasındaki yazışmalar bunu açıkça göstermektedir.⁵⁵ 1933-1945 dönemini “tek başına ele alma” yönündeki eğilimi ahlâki nedenlerle parçalayarak Nazizmin tarihselleştirilebileceği savunusunu gerekçelendiren Broszat, kurbanların “mitsel anıları”ndan kurtulmayı başarabilecek bilimsel bir yöntem talep ediyordu.⁵⁶ Yahudi soykırımından sağ kurtulanların anısı elbette onda saygı uyandırmaktadır, ama tarihçinin kaynaklarının dışında tutulmalıdır ve onun çalışmasına karışmamalıdır. Böyle bir yaklaşımın pozitivizmi karşısında, savaş sonrası Alman tarihyazımında, özellikle de “*Hitlerjugend* kuşağı”nın oluşturduğu Nazizm tarihyazımında mevcut yaşanmışlığın ve duyumsal belleğin payını gözardı edip etmediğini kendimize sorarız.⁵⁷ Genellikle kaydadeğer olan sonuçlarının değerlendirilmesi bir yana, şu saptamada bulunulabilir: Bu tarihyazımının temsilcilerinin çoğunun paylaştığı karakteristik bir özellik, özellikle Nazizm kurbanlarının –epistemolojik ufkundan demesek de– araştırma alanından dışlanmasıdır. Diğer yandan bu özellik, genellikle Nazizmin cinayet makinesinin tahliline odaklanmış ama kurbanların tanıklıklarıyla ender olarak ilgilenen yeni bir kuşağın çalışmalarında da sürmektedir. Bu tarihyazımında kurbanlar arka planda kalırlar, adsız ve sessizdirler.⁵⁸

Bu problem bir başka perspektiften de ele alınabilir. Savaş sonrası Almanya'sındaki karanlık yılların baskılaması –*Schuldfrage*'nin ve Nazi suçlarının baskılanması–, yakın bir döneme kadar edebiyat tarafından olduğu kadar, sinema ve tarihyazımı tarafından da unutulmuş bir tema olan, Alman

şehirlerini yok etmiş bombardımanları bir tür tabu haline getirme etkisi taşımıyor muydu? W. G. Sebald'ın ileri sürdüğü hipotez budur. Ona göre, bu kolektif travma üzerine kamusal tartışmaların ve edebi eserlerin yokluğ, “milyonlarca insanı katletmiş ve ölümüne dek sömürmüş olan bir halkın, Alman şehirlerinin yerle bir edilmesini buyurmuş bir askeri politika mantığının hesabını muzaffer glerden sormasının imknsız olması” olgusuna bağlıdır.⁵⁹

Tarihle belleği kökten karşı karşıya getirmek, demek ki tehlikeli ve tartışmalı bir işlemdir. Halbwachs, Yerushalmi ve Nora'nın çalışmaları tarih ile bellek arasındaki derin farklılıkları gün ışığına çıkarmaya katkıda bulundu, ama bunların uyumsuzluğ sonucunu çıkarmak ya da bunları indirgenemez olarak kabul etmek yanlış olur. Tarihle belleğin etkileşimi daha ziyade bir gerilim alanı yaratır ve tarih de bu alanın içinde yazılır. Amos Funkenstein, tarih ile belek arasındaki buluşma noktasında, *tarihsel bilinç* diye adlandırdığı üçüncü bir merciinin ortaya çıktığını belirtmekte kuşkusuz haklıdır.⁶⁰

Broszat'la yazışmak Saul Friedlnder için tarih yazma koşulları üzerine verimli bir düşünmenin çıkış noktası olmuştur. Tarihçi, dünyanın uğultularından korunarak, klasik fildişi kulenin içine kapanıp çalışmadığı gibi, dünyanın tutkularından korunmuş, dondurulmuş bir odanın içinde de yaşamaz. Toplumsal, kültürel ve ulusal bir bağlamın koşullamalarına tabidir. Kendi kişisel anılarının etkisinden ya da miras alınmış bir bilginin etkilerinden kaçamaz, ama bunları inkr ederek değil, eleştirel bir mesafe içine yerleşmeye çabalayarak bunlardan özgürleşmeyi deneyebilir. Bu perspektif içinde onun görevi, –bireysel, kişisel ve kolektif– belleğin içini boşaltmaktan değil, onu belli bir mesafeye yerleştirmekten ve daha geniş bir tarihsel bütüne dahil etmekten geçer. Demek ki, tarihçinin çalışmasında, yaklaşımını ve araştırma konusunu ele alış ter-

cihini yönlendiren ve bilincinde olması gereken bir *aktarım* payı vardır. Friedlânder böylelikle tarih yazımını, psikanaliz sözlüğünden ödünç alınan bir terimle “tam çalışma” (*working through*) edimi olarak tarif eder. Tarihçiyi araştırmasının konusundan ayıran kronolojik mesafe bir tür koruyucu siper yaratır, ama çalışması sırasında genellikle beklenmedik ve ani bir şekilde ortaya çıkan duygu bu zamansal diyaframı parçalayabilir.⁶¹ Tarihçinin bireysel yaşantısına bağlı olan bu empatinin ille de olumsuz sonuçları olacak değildir. Tarihçinin bunun bilincinde olması ve buna “hâkim olması” koşuluyla, verimli de olabilir.⁶²

Friedlânder’in eseri böyle bir hâkimiyetin iyi bir örneğidir. *Nazi Germany and the Jews*’ta [Nazi Almanyası ve Yahudiler], İkinci Dünya Savaşı öncesi Almanya’sının global tarihsel anlatısı içine “bireysel yazgılar” dizisini dahil etmiştir. Böylelikle Nazizm incelemelerinin geleneksel bölünmesini aşma imkânı bulmuştur: bir yanda, esasen arşivlerde sürdürülen, dikkati ideolojinin ve rejimin yapıların üzerine odaklayan araştırmalar; diğer yanda, kâh geniş bir tanıklık literatürü içine katılmış, kâh görsel ya da işitsel arşivlerde korunan, özellikle kurbanların belleği üzerinde temellenen geçmişin yeniden-yapımı. Friedlânder bu iki perspektifi bütünleştirmeye çalışmıştır, böylelikle kurbanların sesinin, başka türlü yapılsa politik kararların ve idari hükümlerin tahliline indirgenebilecek bir anlatıya katılmasıyla, tarihsel sürecin global anlamda yeniden-oluşturulması başarılacaktır.⁶³

Pozitivist tutumlarına rağmen, *Hitlerjugend* kuşağının Alman tarihçileri, yani 1925 ile 1930’lu yılların başı arasında doğmuş olanlar (Martin Broszat, Hans Mommsen, Andreas Hillgruber, Ernst Nolte, Hans-Ulrich Wehler vs.), kişisel anılarını getiren geçmişin faillerine karşı bir empati besleme eğilimindedirler. Nazizm koşullarında gündelik yaşam tarihi

araştırmaları (*Altagsgeschichte*), çoğu durumda, kurbanların basitçe yok olduğu bir toplumsal tablo çizer.⁶⁴ Kimileri ise övücü anlatıların tuzağından kaamamışlardır. 1945 yılında genç bir Wehrmacht askeri olan Andreas Hillgruber'e göre, İkinci Dünya Savaşının son yılını tasvir ederken, tarihçi, "Doğu'daki Alman halkının kaderiyle ve [...] bu halkı Kızıl Ordu'nun kinine, kolektif tecavüzlere, keyfi cinayetlere ve sayısız sürgünlere karşı savunmayı ve Doğu topraklarında yaşayan Almanların Batı'ya doğru kaçışını sağlayan kara ve deniz yollarının açık tutulmasını amaçlayan *Ostheer*'in umutsuz ve bedeli ağır çabalarıyla zdeşleşmelidir..."⁶⁵ Oysa, Habermas'ın ona hatırlattığı gibi, savaşın bu son yılında Wehrmacht'ın şiddetli direnişi aynı zamanda sürgünlerin, gaz odalarının hl işlediği Nazi kamplarına gtrlmeyi de sağlıyordu.

Geleneksel olarak, tarihyazımı oksesli bir anlatı biçiminde görülmüyordu, bunun nedeni de basitti, çünkü aşağı sınıflar bu yazımdan dışlanmıştı. Bunun sonucunda geçmiş anlatısı galiplerin hikayesine indirgenmişti. Benjamin *Tarih Kavramı zerine Tezler*'inde tarihselciliği teşhir eder; bunun yöntemini galiplerle tekyanlı bir empati olduğunu görür.⁶⁶ Doğrusu, bu "empati" –klasik tarihçiliğin *Einfühlung*'u– her zaman için övgüyle eşanlımlı değildir. Kimileri bu "empati"yi reddederler; rneğin Ian Kershaw Hitler biyografisini "yapısalcı" bir tarihçinin çalışması olarak gösterir.⁶⁷ Onun tercihinin arkasında, her türlü empatiyi politik niyetlerine katılıma indirgeyen Führer'in özel yaşamının tutarsızlığı kadar, kendi yazdığı biyografiyi Joachim Fest'in daha eski tarihli biyografisinden ayırdetme kaygısı da görülür. Hitler'in "şeytani büyüklüğü"nden etkilenen Fest, niyeti böyle olmasa da, onu "kahraman Almanlar mezarlığında iyi bir yer"e dahil etmenin önüne geçemez.⁶⁸ Eleştirel bir empati tutumu benimseyenler de vardır – zdeş-

leşmeden çok sarsılma kaynağıdır bu (empatiden ziyade “heteropati” yaklaşımından söz edilebilir).⁶⁹ Bu tutum tarihteki faillerin davranışlarını aklamadan “anlamaya” yardım eder. Hannah Arendt’in SS Adolf Eichmann’ın zihniyet ortamına nüfuz edebilmek için gösterdiği çaba budur. Arendt’in çabası anlaşılmamış ve “kötülüğün sıradanlığı” üzerine denemesini yayımlaması bağışlanmamıştır.⁷⁰ Keza, Christopher Browning de mikro-tarihsel çalışmasında, 1941 yılında Polonya’daki Alman polisinin yedek 101. taburu mensupları gibi “sıradan insanlar”ın hangi dolayım ve evrelerden geçerek profesyonel katliamcılar ekibine dönüşebildiğini anlamaya çalışmıştır.⁷¹

Konusu karşısında eleştirel mesafeden yoksun, tekyanlı bir empatinin sapmalarına öyle sık rastlanır ki, faillerin çoksesliliği işitilmez olur, sonunda tek bir ses kalır işitilen; kamusal uzamdaki antagonist bellekler arasında etkileşim olmaz. Cezayir’in bağımsızlığı resmi bir kurtuluş savaşı tarihine hızla yol açmışken, Fransa sonsuza dek unutkanlık içinde yaşayamazdı. Belleklerin çokluğundan beslenen bir tarih yazımına ergeç yer açılacaktı. Tekyanlı, tekeli bir empati üzerinde temellenen tarih yazısını engelleyen bir Cezayir savaşı belleği içinde, sömürgeci Fransa’nın belleği, Cezayirli Fransızların, “harki”lerin, Cezayirli göçmenlerin ve çocuklarının belleği, bunların yanısıra birçok yöneticisinin günümüzde mirasını sürgüne taşıdığı Cezayir ulusal hareketinin belleği iç içe girer. Bu tarihin yazılması ancak kamusal uzam içinde ifade bulan birçok paralel anının uyanık ve eleştirel gözleriyle mümkün olabilir. Belleklerin bu etkileşimi işkencecileri bile sessizliklerinden çıkmaya, kendi geçmiş versiyonlarını ifade etmeye mecbur bıraktı.⁷² Kısacası tarih ve bellek burada, David N. Myers’in oldukça akla yatkın bir ifadesine başvurursak, “dinamik bir alanın bağrındaki akışkan kategoriler”⁷³ olarak birbirlerini etkilemektedir.

Alplerin ötesinde, belleğın ve tarihyazımının manzarası çok farklıdır. Savaş sonrası dönemin en verimli faşizm tarihçilerinden biri olan George L. Mosse ölümünden kısa süre önce, muhteşem Mussolini biyografisiyle tanınmış İtalyan meslektaşısı Renzo De Felice'yi övmüştü. De Felice'nin asıl meziyeti –Mosse'ye göre– özellikle faşizmin kurucusuyla arasındaki empatiye bağlıydı; gerçekten de, “içerden çalışmayı denemiş, Mussolini'nin kendisinin kendi davranışlarını nasıl düşündüğünü hayal etmişti.”⁷⁴ Kendi otobiyografisinde, Mosse, anekdot olarak, İtalyan diktatörün yakınında geçmiş ergenlik dönemine dair bir olayı anlatır. 1936 yılında, annesiyle birlikte Floransa'da bulunmaktadır. Mihver Devletleri faşist İtalya'ya girmektedir ve Nazi Almanyası henüz yerleşmiştir. Bu durum İtalyan yarımadasındaki Alman Yahudi göçmenler arasında tedirginlik yaratmakta, Nazi yetkililere teslim edilmekten çekinmektedirler (ırkçı yasaların kabulüyle birlikte bu tehdit 1938 yılında kitlesel bir sınır dışı etmeyle somutlaşacaktır). Genç Mosse'nin annesi bunun üzerine himaye talep ederek Mussolini'ye yazar ve ona, Weimar Cumhuriyeti Berlin'inde güçlü bir yayıncı olan eşinin, iktidara gelmeden önce yapmış olduğu mali desteği hatırlatır. Duce'nin annesini yatıştırmak için yaptığı kısa telefon konuşması, George L. Mosse'ye göre, “Mussolini'nin karakterini, en azından minnet duygusunu”⁷⁵ aydınlatmaktadır. Mosse'den farklı olarak, De Felice'nin İtalyan diktatörden yana anlatabileceği kişisel anekdotları yoktur, ama yıllar içerisinde giderek büyüyen bir *Einfühlung*'la yazılmış büyük çalışma olan biyografisinin farklı ciltlerinde onun kişiliğini kavramaya çalışmıştır. Ölümünden kısa süre önce, De Felice çok tartışmalı bir eser yayımladı: *Rosso e Nero*. Bu eserde Mussolini'nin güzergâhının son evresini, 1943-1945 yıllarındaki İtalyan iç savaşında oynadığı rolü yorumlar. Ona göre, “Mussolini, bizim hoşumuza gitsede gitmesede, Hitler'in

projesini yurtseverce nedenlerle kabul etti: Bu, vatan savunması sunağına gerçek bir ‘kurban veriş’ti.”⁷⁶ Fransız tarihçiler bu teze aşınadır. Vaktiyle Robert Aron tarafından savunulmuştu ve Vichy rejimini bir ülkenin bütünüyle işgalinin felaketlerine karşı koruyucu bir “kalkan” olarak gösteriyordu⁷⁷ (böylece Polonya’nınkiyle karşılaştırılabilir bir kaderden kaçınılmıştı).

Faşist sömürgeciliğin tarihçileri De Felice’nin oldukça geniş arşiv araştırmalarının gözardı etmiş olduğu belgeleri gün ışığına çıkardılar. İtalyan diktatör burada karakterinin bir diğer yanını göstermektedir ve bu belgeler onun minnet duygusuna dair olduğu kadar fedakârlık anlayışına dair de bir başka rengi ortaya sermektedir. 8 Temmuz 1936’da Mussolini Etyopya savaşı sırasındaki önde gelen askeri sorumlulardan biri olan Rodolfo Graziani’ye telgrafla bir direktif göndererek, “isyancılara ve işbirlikçi halklara karşı terör ve yok etme politikasını sistematik olarak sürdürmeye [...] bir kez daha” yetki veriyordu.⁷⁸ Kayda değer bir yurtsever fedakârlıkla Graziani, Etyopyalıların direnişini kırmak için kimyasal silah kullanmakta tereddüt etmez ve Mussolini de onun meziyetlerini minnetle anar ve 1943 sonbaharında Salò Cumhuriyeti’nin savunma bakanı olarak atar.

Bazı İtalyan araştırmacılar bu türden çok sayıda belgeyi eşeleyerek 1935-1936 yıllarında Etyopya’daki faşist soykırımın tarihini ortaya çıkarabilmişlerdir. Ama bu soykırımın kabulü, özellikle tarihyazımının (çok yeni) bir kazanımı olarak kalmıştır. İtalyanların kolektif belleğine asla gerçekten nüfuz etmemiştir. Onlara göre, bir bütün içinde, Etyopya savaşının anısı saf ve masum bir maceradır ve herkesin bildiği o dönemin ünlü bir şarkısının sözleriyle gayet iyi özetlenmiştir: *Faccetta nera*, sömürgeci hayalgücündeki basmakalıp düşüncelerin yoğunlaşmış bir ifadesidir. Tarihsel koşulların bütünü (Etyopya’nın sürekli yaşadığı bunalım, savaş ve diktatörlükler

ile İtalya'ya Etyopyalı göçünün pek az olması, dolayısıyla buranın Afrikalı entelektüellerin ve politik seçkinlerin yaşam alanı asla olamaması) bu soykırımın kurbanlarının sesinin bu savaşın İtalyanlarca yapılmış anlatımında bir yer bulmasını engelledi. Tüm çabalara rağmen, tarihyazımı, sakatlanmış bir belleğin boşluklarını dolduramaz. En iyi durumda, Almanya'da olduğu gibi, "kurbansız suçlar"ın olduğu ya da kurbanların tamamen adsız, anonim, kimliksiz ve yüzsüz olduğu bir tarih olacaktır. Bizler savaşın hikâyesini, Etyopya direnişinin şeflerinden biri olan Hailu ebbede'nin yoldaşlarının ağızından öğrenemedik; ona dair bildiğimiz tek şey İtalyan askerlerin bir ganimet gibi teşhir ettikleri kafasının fotoğraflarıdır.⁷⁹ Post-kolonyal çalışmaların tarih ile bellek arasındaki bu tıknefes diyalektiği yakında paralayacağını umut etmekten başka elimizden bir şey gelmiyor.

Siegfried Kracauer, son eseri olan *History. The last Things before the last*'te [Tarih. Sondan Bir Öncekiler] tarihçiyi tarif etmek için iki metafor kullanır. Birincisi, yani gezgin Yahudi metaforu, pozitivist tarihyazımını hedeflemektedir. Borges'in "Funes el memorioso" [Hafızası Güçlü Funes] adlı ünlü hikâyesinin kahramanı Ahasvérus, kıtaları ve ağları katetmiştir ve hiçbir şeyi unutamamaktadır; bahtsız bekçisi olduğu geçmişin canlı belleği olarak, anılar çuvalını yüklenmiş, sürekli yer değiştirmeye mahkûmdur. Merhamet duyulası biri olarak, hiçbir bilgeliliğin, hiçbir erdemli ve eğitici belleğin temsilcisi değildir; yalnızca homojen ve boş bir kronolojik zamanı cisimlemektedir.⁸⁰ İkinci metafor, sürgün metaforu –ki, Georg Simmel'in tanımıyla yabancı da denebilir–, tarihçiyi yersiz-yurtsuz bir simge yapmaktadır. İki ülke arasında, kendi vatani ile kendisini kabul eden toprak arasında parçalanmış sürgün misali, tarihçi de araştırdığı geçmiş ile içinde yaşadığı şimdi-

ki zaman arasında bölünmüştür. Böylece, geçmiş ile şimdiki zaman arasında dengede duran bir “yersizyurtsuz” statü edinmek zorunda kalır.⁸¹ Kendisini kabul eden ülkede daima bir *outsider* [yabancı] olan sürgün gibi, tarihçi de geçmişe davetsizce burnunu sokar. Ama tıpkı sürgünün gittiği ülkeye alışabilmesi ve kendi yaşamına hem içerden hem dışardan eleştirel bir bakış yöneltebilmesi, aynı anda hem katılması hem de mesafe koyabilmesi gibi, tarihçi de geçmişte kalmış bir dönemi derinlemesine tanıyabilir ve geçmişe dönük bakışı sayesinde çağdaşlarından daha berrak bir şekilde bu dönemin özelliklerini bir araya getirebilir (ama bu elbette bir kural değil, potansiyel durumdur). Onun mahareti mesafeye bağlı engelleri azami ölçüde ortadan kaldırmak ve bundan kaynaklanan epistemolojik avantajlardan en büyük yararı sağlamaktır.

“Hudutları geçen” (*Grenzgänger*) yersizyurtsuz tarihçi bellekten beslenir ama bellek üzerinde etkide de bulunur, zira bu belleği oluşturmaya ve yönlendirmeye katkıda bulunur. Özellikle bir kuleye kapalı yaşamak yerine sivil toplum yaşamına katıldığından, tarihçi tarihsel bir bilincin, dolayısıyla (toplumsal gövdenin bütününü kateden, çoğul ve kaçınılmaz olarak çatışmalı) *kolektif bir belleğin* oluşumuna yardımcı olur. Başka deyişle, onun çalışması Habermas’ın “tarihin kamusal kullanımı”⁸² olarak adlandırdığı şeyin oluşumuna katkıdır. Vurgulanması gerekmeyen bir saptamadır bu: Faşist geçmiş etrafındaki Alman, İtalyan, İspanyol tartışmaları, Vichyci ve sömürgeci geçmiş etrafındaki Fransız tartışmaları, askeri diktatörlüklerin mirası etrafında Arjantin ve Şili tartışmaları, kölecilik etrafında Avrupa’nın ve Amerika’nın tartışmaları –liste sonsuzca uzayıp gidebilir– tarihsel araştırmanın sınırlarını geniş ölçüde aşmaktadır. Bu tartışmalar kamusal alanı istila etmekte ve şimdiki zamanımıza seslenmektedirler.

Ludmila da Silva Catela’nın *No hábrá flores en la tumba del*

pasado adlı kitabı Arjantin'deki askeri diktatörlüğün kurbanlarının anısına adanmış olup, kamusal bir tarih kullanımına kaçınılmazcasına bağli kaldığı hissedilir bir bağlama dahil olan ve belleği konu edinen tarihsel araştırmanın iyi bir örneğidir.⁸³ Söz konusu edilen şey öncelikle sözlü tarihtir, zira yazar askeri baskının özellikle şiddetli ve yaygın olarak sürdürüldüğü La Plata şehri kayıplarının yakınları (ana baba, çocuklar, kardeşler) arasında bir soruşturma yürütmüştür. Bu onların korkularının, umutlarının, bekleyişlerinin, öfkelerinin, cesaretlerinin, eyleme geçme ihtiyaçlarının, her küçük kamusal eylemden sonra yatışmalarının hikâyesidir. Ardından, *politik* tarih gelmektedir: Örgütlenmeye nasıl başladılar, kamusal eyleme geçme, mücadele biçimleri (teşhir, karşı-enformasyon) ve semboller (*pañuelo*, vs.) icat etme gücünü nasıl buldular? Bu eylemler ahlâki bir buyruğa, kişisel bir ihtiyaca nasıl cevap veriyordu ve sivil toplumun bütünü üzerinde güçlü bir etkiyle birlikte politik bir harekete nasıl yol açtılar? Birer ev kadını olan anneler, hatta kimi zaman büyükanneler nasıl olup da askeri diktatörlüğe karşı bir sivil toplum hareketinin yöneticisi olabildiler? Sözlü tarihin ve politik tarihin yanında *antropoloji* ve *psikoloji* de vardır: kaybolmaya bağli ıstırabın ve yas tutma imkânsızlığının incelenmesi. Yakınları kayıpların ölmüş olduklarını bilmekte ama onları ölü kabul edememektedirler çünkü cesetleri asla bulunamamıştır. Hem bitmek bilmeyen hem de imkânsız bu yasa eşlik eden anımsamanın özgüllüğü, hatta yaratıcılığı buradan kaynaklanmaktadır (*Madres*'in yürüyüşleri, *pañuelo*'ların ortaya çıkışı, kayıpların basındaki fotoğrafları, yetkililerin "tedirgin edilmesi", arşivlerin açılması, davalar, kurbanların cesetlerinin aranması, "escraches", yani işkencehanelerin önünde kamusal teşhir eylemleri, vb.). Şimdiki zamanda derin kökleri bulunan bir anımsama; işsizlerin gündelik hayatı örgütlenmelerin destekleyen *madres* ile

hijos [analar ve oğullar] –zira *piquetero*’ların “insan haysiyeti” için mücadelesi, diktatörlüğün öldürdüğü ana babalarının ve oğullarının mücadelesiyle aynıdır– bunun kanıtıdır. Askeri diktatörlüğün hiç iz bırakmadan silmek istemiş olduğu kişilere yeniden bir yüz ve ses veren, aynı zamanda da günümüz Arjantin’inde onların ailelerinden yola çıkarak belleklerini araştıran, eleştirel bir empati üzerinde temellenen bu tarih kitabı böyledir.

2

Zaman ve Güç

Tarihsel Zaman ve Bellek Zamanı

Tarihin ve belleğin kendi zamanı vardır. Bunlar sürekli olarak kesişir, çarpışır, iç içe geçer ama asla çakışmaz. Bellek, tarihin *continuum*'unu tartışma konusu etme eğilimindeki bir zamanın taşıyıcısıdır. Walter Benjamin bunun bir açıklamasını *Tarih Kavramı Üzerine Tezler*'de yapar. Bu tezlerin on beşincisinde 1830 Temmuz devriminin tuhaf bir olayından söz eder: Akşamları, muharebelerin ardından, Paris'in birçok yerinde insanlar eşzamanlı olarak meydanlardaki saatlere ateş ediyorlar, sanki günü durdurmak istiyorlardı.⁸⁴ Devrimin zamanı –Fransız Devrimi yeni bir takvim getirmişti– duvar saatlerinin mekanik ve boş zamanı değildir; Benjamin'in belirttiği gibi, “uzaktaki anı”nın zamanıdır; mağlupların belleğini kurtarıcı eylem olarak devrimin zamanıdır. Benjamin'in tezleri üzerine yorumlarında Michael Löwy*, 1830 isyancılarınıninkine şaşır-

*Walter Benjamin: Yangın Alarmı “Tarih Kavramı Üzerine” Tezlerin Bir Okuması, Michael Löwy, Versus Kitap, 2008
Ücretsiz PDF Kitap Al - <https://rantey.org>

tıcı biçimde benzer bir başka görüntüyü gösterir. Bu, Nisan 2000 tarihli bir fotoğraftır: Brezilya'nın keşfinin beş yüzüncü yılı resmi anmalarında saate ateş eden yerliler görülmektedir.⁸⁵ Ezilenlerin belleği, tarihin doğrusal zamanına itiraz etmekten yoksun kalmıyor. Benjamin'e göre bu bellek, "asla bir geçiş olmayan, zamanın durması ve engellenmesi anlamına gelen bir şimdiki zaman" varsaymaktadır.⁸⁶

Tarihyazımı, atılım kazanmak için geçmişten uzaklaşmayı, ayrılmayı, hatta *kopmayı* gerektirmektedir; en azından ağdaşların bilincinde bu böyledir. Bu, *tarihleştirmeye*, yani geçmişin tarihsel bir perspektif içine yerleştirilmesine girişebilmek için temel bir öncül oluşturmaktadır. Bu mesafe, basit anlamda araya zaman girmesinden ziyade, sembolik kırılmalar sayesinde giderek daha fazla yerleşmektedir (rneğin Avrupa'da 1914, 1917, 1933, 1945, 1968, 1989, vs.). Bir kopuşun yarattığı mesafeye, normalde, araştırmanın bazı maddi öncüllerinin birikimi denk düşer. Bunların başında da, özel ve kamusal arşivlerin oluşumu ve açılması gelmektedir. Ama bu koşul ikincil ve türevdir. Eric J. Hobsbawm'ın *Aşırılıklar ağı* ya da kolektif eser olan *Komnizmler ağı* Berlin Duvarı'nın çöküşünden ve SSCB'nin yıkılışından önce yazılamazdı.⁸⁷ Lon Poliakov'un *Le Brviaire de la haine*'i [Nefret Kitabı] (1951) gibi öncü bir çalışma yalnızca savaşın sonunu ve Nazizmin kşn değil, Nuremberg davasının bilgilenmesini sağlamış olan arşivleri inceleme olanağını da gerektiriyordu.⁸⁸ Keza, yalnızca bilgi sahibi birinin tek başına çalışması olmayan bir tarih kitabı yazmak için, toplumsal, kamusal bir talep de gerekir, ki bu da, tarihsel araştırmanın kolektif belleğin gzergahlarıyla keşişmesi demektir. Bu nedenle, Raul Hilberg'in *La Destruction des juifs d'Europe* [Avrupa Yahudilerinin İmhası] 1960'ta ilk çıktığı sırada çok cılız bir etkide bulundu, ama buna karşılık, 1980'li yıllardan itibaren referans eser oldu.

Belleğe gelince, birçok evreden geçebilir. Henry Rousso'nun *Syndrome de Vichy*'de [Vichy Sendromu] önerdiği modeli alarak, bu evreleri şu şekilde tarif edebiliriz: Öncelikle önemli bir olay, bir dönemeç, genellikle de bir travma; sonra da bir baskılama evresi; bunun ardından, ergeç bir "anamnez" ("bastırılanın geri gelişi") kaçınılmazdır ve bu kimi zaman bir bellek takıntısına dönüşür.⁹⁰ Vichy rejimi örneğinde bu şema savaşın sonuna ve Kurtuluş'a, 1950-1960'lı yılların baskılamasına, 1970'li yıllardan itibaren anamneze, son olarak da günümüzdeki takıntıya denk düşer. Almanya örneğinde: 1945 yılında Jaspers'in *Schuldlfrage*'si, Adenauer döneminin baskılaması, 1968'den itibaren anamnez ve nihayet geçmiş takıntısı. Bu takıntı doruk noktasına *Histoikerstreit*'le, Goldhagen olayı, Bubis-Walser polemigi ve Hamburg'daki Institut für Sozialforschung'un Wehrmacht suçları sergisiyle doruk noktasına erişmiştir.

Baskılama evresinde, "bellek hakkı" talebi, suç ortağı sessizliğe karşı etik-politik bir isyan görünümünde olmasa da, eleştirel bir renk taşır. Adenauer hükümeti eski Nazileri bakan yaptığında, bunlar arasında Nuremberg yasalarının yaratıcılarından biri olan Hans Globke de yer aldığında, Adorno o dönemde moda olan "geçmiş aşma" (*Vergangenheit Bewältigung*) deyimini, "sayfayı kesin olarak çevirmeyi ve hatta eğer mümkünse belleği silmeyi" hedefleyen bir mistifikasyon olarak kabul eder. "Nazizmin demokrasi içinde varlığını sürdürmesinin, demokrasiye karşı yönelmiş faşist eğilimlerin varlığını sürdürmesinden daha fazla potansiyel tehlike taşıdığı" bir dönemde "uzlaşma"dan söz etmek, bu durumda, suçluların itibarını iade etmek anlamına gelir.⁹¹ "Zaman tam bir huzur içerisinde işini gördüğünde" ve "katiller kuşağı", etraflarında genel bir saygı hâlesiyle çevrili olarak, sakın sakın yaşlanırken, Jean Améry kendi "hiç niç"ni anlatır: Bu koşullarda,

–der– “kolektif hatanın yükünü sırtlanan”lar onlar, yani “bağışlayan ve unutan dünya” değil, kendisidir.⁹² Tersine, takınak evresinde, tıpkı bugün içinden geçtiğimiz gibi, “bellek görevi” retorik ve konformist bir ifade halini alma eğilimindedir.

Tarihyazımı, *grosso modo* [kabaca], belleğin yolunu izledi. Vichy zerine ve Nazizm zerine tarih üretiminin anamnez döneminde atılım gösterdiğini ve takınak evresinde doruk yaptığını göstermek zor olmaz. Tarihyazımı bu evrelerden beslenmiştir ve kendisi de bu evreleri şekillendirmeye katkıda bulunmuştur. Günümüzde Yahudi soykırımı üzerine araştırmada egemen olan Federal Almanya’yı düşünmek yeterlidir. Oysa ki 1950’li yıllarda Joseph Wulf’un ve Lon Poliakov’un nc çalışmaları “bilimsel değil” diye reddedilmişti.⁹³ Ama bu denklik doğrusal değildir: Tarihsel ve belleksel zamanlar, bir tür “eşzamanlılaşmama” ya da “zaman uyumsuzluğu” (Ernst Bloch’un teorileştirdiği *Ungleichzeitigkeit*)⁹⁴ içine girip çatışabilir de.

Farklı zamanların birlikte varolduğu örnekler sayısızdır. Edebiyat, sinema ve geniş bir sosyolojik üretim, özellikle büyük şehirlerde, göçmen babalar ile geldikleri ülkede doğan çocuklar arasında kuşak atışması biçimi alan gelenek ile modernite arasındaki çatışmayı tahlil etmiştir. Isaac Bashevis Singer’in tasvir ettiği New York’taki Polonyalı Yahudiler, Hanif Kureishi’nin anlattığı Londra’daki Pakistanlılar, Martin Scorsese’nin ilk filmlerinde canlandırdığı İtalyan asıllı Amerikalılar, tamamen farklı, kimi zaman bağdaşmaz zaman ve bellek algılarına gönderme yapan farklı dünya görüşü ve yaşam tarzlarını aynı ailenin bağrında yan yana koyarlar. Chiapaslı Zapatistler, yerli toplulukların döngüsel zamanı ile (ilerlemeci mitolojilerden kurtulmuş olsa bile) modernitenin Marksist anlatısına ve de ağdaş dünyanın “daimi şimdiki zaman”ına –mücadele ettikleri küreselleşmiş tahakkümün şimdiki zama-

nına– dahil olan politik bir kurtuluş projesini bir arada barındırmaktadırlar.⁹⁵

Ben burada örnek olarak zaman uyumsuzluğunun, tarihçi bakışı ile kolektif bellek çatışmasının anlamlı ve paradoksal bir vakasından söz etmek istiyorum: Hannah Arendt'in, alt-başlığı "kötülüğün sıradanlığı" olan, Kudüs'teki Eichmann davası üzerine metninin alınılması skandala yol açtı.⁹⁶ Bu dava, özellikle, Yahudi soykırımının unutulduğu ve gözden gizlendiği uzun bir döneme son veren bir dönemeç oldu ve bir anamnez başlattı. İlk kez olarak Yahudi-katli, Yahudi dünyasının çok ötesinde, uluslararası kamuoyu için üzerinde düşünülen bir tema oluyordu. Bu aynı zamanda sözün özgürleşmesinde kathartik (arındırıcı) bir moment de oldu, zira Nazi soykırımından kurtulmuş çok sayıda insan tanıklıkta bulunmak üzere mahkemeye geldi. Oysa, Yahudi soykırımının kapsamını dünyanın farkına vardığı ve artık canavarca ve eşi benzeri görülmemiş bir cinayet olarak ortaya çıktığı bir dönemde, Hannah Arendt bakışını Eichmann üzerinde odaklıyordu. Eichmann, onun gözünde, Alman bürokrasisinin tipik bir temsilcisiydi ve *kötülüğün sıradanlığını* cisimliyordu. 1940'lı yıllardaki yazılarıyla, kör bir dünyanın ortasında, bu cinayetin boyutlarını saptayabilen ilk kişilerden biri olduğunu kanıtlayan Arendt dikkatini kurbana değil cellada yöneltiyordu. Raul Hilberg'in çok daha sonraları "infazcının perspektifi"⁹⁷ olarak tanımlayacağı şeyi benimsemişti; nihayet yüz yüze bakabileceği, etten kemikten bir infazcı. Bu perspektifi benimsediğinde, karşısındakilerin, canavarca bir cinayet işlemiş olan, ama içlerinde nefret ve fanatizm barınan canavarlar değil, sıradan insanlar olan infazcılar olduğunu görmüştü. Buna karşılık, davanın gözlemci ve yorumcuları başka bir perspektifi benimsemişlerdi: ıstıraplarını şimdiki zamanda yeniden yaşayan sağ kurtulanların bellegi. Yara hala açıldı ve kanıyordu; yalnızca

gizlenmişti ve şimdi gün ışığına çıkmaktaydı. Onların dikkati sağ kalanların mahkemeye sağladıkları dramatik tanıklıklara odaklanmıştı; onlar karşısında Eichmann bir sembolden başkası değildi. Bu koşullarda, Arendt'in sözünü ettiği *kötülüğün sıradanlığı*, infazcıların saiklerini ve zihinsel kategorilerini kavramaya elverişli bir kavram olarak değil, yalnızca, insanlık tarihinin kötülükleri arasındaki bir cinayeti sıradanlaştırma teşebbüsü olarak görüldü.⁹⁸

Rousso'dan alınan şema yine de çok sayıda değişiklik geçirecektir. Örneğin Türkiye'de Ermenilerin uğradığı "Büyük Felaket" in anısı ve tarihi kamusal alanda asla ortaya çıkıp ifade bulamamıştır. Bunlar başka yerde, diaspora'da ve Amerika'daki sürgünde, içerdikleri bütün sonuçlarla birlikte oluşmuşlardır.⁹⁹ Bir yandan, bellek yalnızca unutmaya karşı değil, suçu şimdiki zamanda karartan ve inkâr eden politik bir rejime karşı da kendini oluşturmuştur. Diğer yandan, tarih yazımı engellenmiştir, çünkü arşivlerin kapatılması ve araştırma önündeki sayısız engel gözden gizlemeye yöneliktir.¹⁰⁰

Baskılama başka biçimlerde de sürebilir. Stalinizmin belleği derinden *heterojendir*; zira hem devrimin hem Gulag'ın belleğidir, hem "büyük vatan savunması savaşı"nın hem de bürokratik baskının belleğidir. İktidardaki bir rejime on yıllar boyunca eşlik etmiştir. Bu koşullarda, kamusal alandaki ifadesi, ne geçmişe ait görülüp sınıflandırılabilir ne de araya mesafe konulabilecek bir rejime karşı ancak bir mücadele biçimini alabilir – Gustav Herling'in, Alexandre Soljenitsyne'in, Vassili Grossman'ın ve Varlam Chalamov'un kitapları böyle algılanmıştır. SSCB'nin çöküşünden on yıl sonra bu bellek günümüzde bastırılmıştır. Stalinizmin anısının kolektif bilince dahil edilme süreci 1980'li yıllardaki Gorbaçov döneminde, eski sürgün birlikleri ve kurbanların itibarının iadesi talepleri çoğalırken başlamıştır. Bir dönemce dangasını vuran

Yeltsin'in başkanlığı koşullarında bu hareket aniden durdu. Yas ve yasak bir geçmişi sahiplenme çalışması yerini ulusal geleneğin kitlesel olarak itibar iadesine bıraktı. Stalinizmin bilincine varılmasına bağlı *utancın* yerini, (çarlar kadar Stalin'in de ait olduğu) Rus geçmişten duyulan *gurur* aldı.¹⁰¹ Benzer bir olgu eski Sovyet imparatorluğu ülkelerinin özelliğidir: Pazar ekonomisinin girişi ve yeni milliyetçiliklerin doğuşu, "insan yüzlü sosyalizm" için mücadelelerin anısını tamamen marjinalleştirdi.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında doğan cumhuriyetçi kurumların dayanağının antifaşizm olduğu İtalya'da, faşizmin tarihsel yorumlanması yaklaşık otuz yıl boyunca etik ve politik olarak mahkûm edilmesinden kesinlikle ayrılmamıştı. 1970'li yılların sonundan itibaren, Mussolini rejiminin dayandığı konsensüsü gün ışığına çıkarmayı daha fazla dert edinen ve aynı zamanda antifaşist geleneğin kısıtlamalarından kurtulmaya kesin kararlı yeni bir geçmiş okuması başladı. 1990'lı yıllar boyunca tarih yazımının bu dönemeci cumhuriyetin kurmuş olduğu partilerin (Komünist Parti, Hristiyan Demokratlar ve Sosyalist Parti) sonucu ve faşizmin mirasçılarının hükümet gücü olarak meşrulaştırılmasıyla (günümüzdeki Ulusal İttifak) birlikte iyice belirginleşti. Bu dönüşüme, bastırılanın (faşizm), beklenmedik ve paradoksal etkileriyle birlikte kamusal alana geri dönüşü de eşlik etti. Bir yandan, (vaktiyle, bütün sürgünlerin otomatik olarak vatan uğruna şehit, acı çekmiş, dolayısıyla politik sürgün halini aldıkları ulusal kurtuluş savaşı sunağının kurbanları olarak kabul edilen) Yahudi soykırımı kurbanlarının unutulmasında ve diğer yandan, faşizmin, yani bu kurbanlara zulmedenlerin itibarının iade edilmesinde ifade buldu. Antifaşist belleği cisimleyen parti ve kurumların krizi, o zamana dek suskun kalmış ve kınanmış bir başka belleğin ortaya çıkış koşullarını yarattı. Faşizm şimdi ulusal tarihin

bir parçası olarak görülmektedir, antifaşizm ise “ulus-karştı” ideolojik bir tutum olarak reddedilmiştir (Mütarekenin imzalandığı ve iç savaşın başladığı tarih olan 8 Eylül 1943 “vatanın ölümü”nn¹⁰² sembolü olarak gösterilmiştir). Sonuç, 2001 sonbaharında, cumhurbaşkanı Carlo Azeglio Ciampi’nin “bütün” savaş kurbanlarını, yani Yahudileri, askerleri, direnişçileri ve adları artık şekatli bir ifadeyle “Sal’nun delikanlıları” (*i ragazzi di Sal*)¹⁰³ olmuş faşist milisleri hiç ayrımsız andığı resmi bir söylev oldu. Başka deyişle, gaz odalarında ölenlerle onları fişlemiş, yakalamış ve sürmüş olanlar ortak anıldı. Sanki onların anısına saygı gösteren devlet, onların eylemlerinin değeri ve motivasyonu üzerinde yargıda bulunmamalıymış gibi davranmaktadır; daha kötüsü, sanki “simetrik ve bağdaşık”¹⁰⁴ bellek nesneleri olan cellatlarla kurbanları aynı düzleme koyabilirmiş gibidir.

Bu perspektif içerisinde, Shoah kurbanlarının anısına hükümet kararıyla bir “anma günü”nn (27 Ocak) saptanmasının ardından mantıken iki gün daha gelmiştir: “Hatıra günü” (10 şubat) ve “zgrlk Günü” (9 Kasım). İlki uluslararası bir anlaşma temelinde 1947 yılında İstra’dan kovulan İtalyanları ve 1943-1945 arasında Yugoslav direnişçilerinin Trieste’nin yüksek dağ yarlarından (*Foibe*) atarak öldürdüklerini anmayı hedefler. İkinci gün, Berlin Duvarı’nın yıkılışıyla özgürlüğüne sembolik olarak kavuşmuş olan komünizmin kurbanlarının anısıdır. Anti-totaliter simetri artık kusursuzdur; ve bunun sonucu, tamamen farklı nitelikteki suçları birbirine katarak, Claudio Magris’in haklı olarak belirttiğı gibi, –hepsi de belleğe ve *pietas*’a layık– kurbanların eşitliğini “uğruna öldükleri davaların eşitliği”ne¹⁰⁵ dönüştürmekten ibarettir. Ama bu anti-totaliter simetri, günümüzde, Titocu direnişin İtalyan kurbanlarının anısını besleyen, ama şiddeti çoğu zaman Nazilerin Doğu cephesindeki şiddetine benzer özellikler taşıyan

İtalyan faşizminin işgaliyle ölmüş Yugoslav kurbanları sakin sakin unutan bir ulusal bellek disimetrisiyle çakışmaktadır.¹⁰⁶ İtalyan sömürgeciliğinin kurbanlarının bu anti-totaliter belleğin mantığı dışında kaldığını ise söylemeye bile hacet yoktur.

İspanya'da iç savaşın anısı, otuz beş yıl boyunca kendi şiddetinin izlerini düzenli olarak silerken cumhuriyetçilerin şiddetini eleştiren Franco rejiminin propagandası tarafından talan edilmiş ve araçsallaştırılmıştır. 1975 yılında diktatörün ölümü üzerine monarşik kurumlar çerçevesi içinde demokrasiye barışçıl geçiş tercihi, yeni bir iç savaşı önleme kaygısını (bu durum, iç savaşın yeraltına atılmış olsa bile anısının canlılığını koruduğunu kanıtlamaktadır) paylaşan, sağcısıyla solcusuyla bütün politik güçler tarafından kabul edildi.¹⁰⁷ Ama "Hakikat ve Adalet" komisyonunun çalışması sayesinde Apartheid sonrası demokrasiye barışçıl geçişe hakikatin kabulünün ve yas çalışmasının eşlik ettiği 1990'lı yılların Güney Afrika'sının tersine, İspanya amnezik bir geçişi tercih etmiştir ve bunun sonucu da birkaç kuşak boyunca resmi bastırmanın sürmesidir. Ancak 1990'lı yılların sonundan itibaren iç savaş belleği ön plana çıkabilmiştir. Tarihyazımı dikkatini, o zamana dek oldukça eksik kalmış kurbanların muhasebesini gerçekleştirerek,¹⁰⁸ Franco rejiminin şiddetine ya da cumhuriyetçi sürgünü gibi daha önce bilinmeyen olgulara yöneltirken,¹⁰⁹ sivil toplumda, affın ve demokratik geçişin aldığı politik biçimlerinin imkânsız kıldığı, diktatörlük kurbanlarına yönelik yas çalışması da başlar. Alalelacele, yargısız, ölüm tutanağı olmadan kurşuna dizilmiş, dolayısıyla mezarlıkların dışında, yasal bir kabri olmadan kalmış yüzlerce cumhuriyetçi, anarşist ya da komünist militanın cesetlerinin kalıntıları çıkartılır. Ailelerin yasadışı yası sonunda kamusallaşabilmiş ve kolektif bir anamneziyi de peşisıra getirerek, çağdaş İspanya'nın geçmişiyle ilişkisi üzerine geniş bir tartışma başlatmıştır. Ekim 2004'te,

ulusal bir bayram sırasında, eski bir sürgün cumhuriyetçi ile Franco'nun 1941 yılında Alman orduları yanında savaşmaları için Rusya'ya göndermiş olduğu *Division Azul*'un eski bir üyesini birlikte geçit töreninde yürütme şeklindeki hükümet kararının gayet iyi açıkladığı *super partes* [tarafklar üstü] uzlaşmış bir belleğin yanıltıcı ve mistifiye edici teşebbüsü bu koşullarda su yüzüne ıktı. Aynı zamanda da İspanyol şehir ve köylerini süsleyen *Caudillo*'nun onuruna dikilmiş sayısız anıtın yazgısı üzerine de kaçınılmaz bir tartışma başladı: Bunları bellek yeri olarak korumalı mıyız (toplumun bir kesimi için özlem niteliği taşıyan bir bellek)? Yoksa, Stalinci diktatörlüklerin çöküş döneminde bütün Orta Avrupa ülkelerinin, bu kez (fazla değilse de) oldukça gecikmiş bir özgürleşme tavrıyla yapmış olduğu gibi, bunları yıkmak mı gerekir? Aşağı yukarı on yıldır bu tartışmalar, belleği yatışmış olmaktan uzak bir ülke olan İspanya'da gemi aزیya almıştır.

Buna karşılık Arjantin'de askeri diktatörlüğün cinayetlerinin belleği daha diktatörlük sona ermeden kamusal alanda kendini göstermeye başlamış, diktatörlüğü tecrit etmeye ve meşruluğunu sarsmaya güçlü biçimde katkıda bulunmuştur ("bellek" diye yazıyorum, çünkü kayıpların fotoğraflarıyla yapılan yürüyüşler anma biçimindeydi). Rejimin suçlarının kendine özgü tarzı nedeniyle –cesetleri asla bulunamayan on binlerce kişinin kaybolması–, yas ve derin üzüntü evresi sonsuzlaşmış, unutma olmamıştır. Aynı zamanda, radikal bir kopuş olmadan, askeri kurumlar gerçekten temizlenmeden, birkaç dava açıp sonra da cellatların cezasız kalmasını sağlayan af yasalarıyla, demokrasiye geçişin aldığı biçimler nedeniyle, bellek yerini tarihe bırakmamıştır.¹¹¹ Askeri diktatörlük 1945 yılı Avrupa'sındaki faşizm gibi çökmemiş, sessiz sedasız sahneden çekilmiştir. Kısacası, geçmiş karşısında bir mesafe oluşturulamamıştır: Kronolojik bir uzaklaşma olmuştur, ama

güçlü sembolik kopmaların damgasını taşıyan bir *ayrılma* olmamıştır. Biz burada Dan Diner'in "komprime zaman" (*gestaute Zeit*) olarak adlandırdığı ve geçmiş olmayı reddeden şeyle karşı karşıyayız.¹¹² Güney yarımküredeki diktatörlüklerin, Şili'dekinin olduğu kadar Arjantin'dekinin de tarihyazımının doğumunun temel koşullarından biri henüz oluşmamıştır.

Bu durum bizi bir kez daha İsrail'e yöneltmektedir. Eichmann davası bellek ile tarihin yazılması arasındaki çatışmanın örneklerinden biri olsa da, Siyonizmin güzergâhı bu ikisi arasındaki (gecikmiş) buluşmanın başka örneklerini de vermektedir. 1948 savaşının, İsrailli "yeni tarihçiler" (Benny Morris, Ilan Pappé ve diğerleri) tarafından tekrar okunması bunlardandır. Bir arşiv araştırması temelinde –ama Filistin tarihyazımını ve mültecilerin tanıklıklarını gözardı ederek– bu tarihçiler Filistinlilerin "kaçışı" şeklindeki Siyonist miti tartışma konusu etmişler ve 1948 savaşını planlı bir topraklardan kovma olarak değilse de, en azından, *Arapların olmadığı* bir Yahudi devleti Siyonist projesini gerçekleştirmek için *de facto* [filen] fırsat yaratan bir çatışma olarak göstermişlerdir. Ilan Pappé gibi kimileri bu savaşta etnik bir temizlik kampanyasının özelliklerini ortaya çıkarmıştır. Bu tarihyazımı, *Nekbe* ("felaket") anlatılarını, göçmen bellekleriyle taşınan ve bu travmanın etkisi altında sürgünde doğmuş bir Filistin tarihyazımının yeniden oluşturduğu sürgünün anısını doğrulamaktadır.¹¹³ Bu bellek ve bu tarih yazımı o ana dek Arap dünyasının sınırları içinde kalmıştı ve hem Siyonist anlatıyla (Yahudi ulusal destanı olarak tarih) hem de Batı dünyasının tarih bilinciyle çatışıyordu. İsrail devleti Avrupa'da Yahudilerin maruz kaldığı soykırımı telafi amacıyla kurulduğundan, bu devletin doğuşunun baskıcı bir eylemle çakıştığını kabul etmek güçtü. Filistinlilerin *Nekbe* anlatısı ile Yahudi tarihyazımının "kurtuluş savaşı" anlatısının revizyonu arasındaki bu

Çakışma, iki ulusal belleğın günün birinde ortak bir alanda (iki ayrı devlet, federasyon ya da iki uluslu bir devlet biçiminde) bir arada var olabilmesi için zorunlu öncüdür. Böylece Filistin belleğinin “komprime zaman”ı –ebedi şimdiki zaman olarak *Nekbe*– ile tarihçilerin çalışmasının teşvik ettiği İsrail’in anamnezi arasında bir çakışma olacaktır.

“Güçlü” ve “Zayıf” Bellekler

Azınlık halklar arasında yaygın bir aforizmaya göre, bir dil ile bir diyalekt arasındaki fark dilin polis korumasında olduğu, ötekinin ise olmadığıdır. Bu saptama bellek için de söylenebilir. Kurumların, hatta devletlerin desteklediği resmi bellekler vardır, bir de yeraltındaki, gizli ya da yasak bellekler. Bir belleğın “görünürlüğü” ve kabulü aynı zamanda bu belleği taşıyanların gücüne de bağlıdır. Türkiye’de Ermeni belleği daima yasak ve bastırılmıştır. Latin Amerika’da yerli belleği kıtanın keşfinin beş yüzüncü kutlama törenleri sırasında, sömürgecilikten ve soykırımdan doğan devletlerin resmi belleğinin doğrudan doğruya zıddı, antagonist bir bellek olarak kendini ifade etmiştir. G ve kabul, donmuş ve hareketsiz veriler değildir; evrilirler, sağlamlaşır ya da zayıflarlar, belleğın statüsünü sürekli yeniden tanımlamaya katkıda bulunurlar. Komünist bellek SSCB’nin büyük güç olduğu ve işçi hareketinin önemli bir toplumsal ve politik güce sahip olduğu dönemde güçlüydü, sekte ve kstahtı. Günümüzde yeniden yasadışılığa düşmüş gibidir. Açıkça damgalanmış değilse de, egemen söylemin suçlu gördüğü bir mağluplar cemaatinin anısı olarak varlığını sürdürmektedir. Ermeni belleği zayıf kalmıştır, çünkü inkrcıları uluslararası planda tanınan bir devletin sahibidirler ve diğer devletler, ekonomik ya da jeopolitik uyum adına çoğu

zaman geçmişi hatırlatmamayı tercih etmektedirler. Eşcinsel bellek kendini açıkça ifade etmeye kısmen başlamıştır. On yıllar boyunca, Nazi toplama kamplarına sürülmüş eşcinselleri temsil eden cemiyetler, utanç verici ve adı anılamaz bir anının taşıyıcısı olarak resmi kutlamalardan *manu militari* [silah zoruyla] dışlanmışlardır. Onların kampa götürülmesine izin vermiş yasalar –Weimar Cumhuriyeti’nin ceza yasasının 75. paragrafı– savaştan sonraki dönemde çok geç bir tarihte, eski kampçıların büyük bölümünün uğradığı zarar tazmin edildikten sonra, yürürlükten kaldırılmıştır.

Statüsü günümüzde gayet evrensel olduğundan Batı dünyasında sivil *din* yerine geçen Shoah’ın anısı, zayıf bir belleğin güçlü bir bellek haline bu geçişini gayet iyi açıklamaktadır. Amerikalı tarihçi Peter Novick bu değişimi Amerikan toplumunun içinde inceledi.¹¹⁴ Dört temel evre ortaya çıkardı. Önce, savaş yılları; bu dönemde Amerika Birleşik Devletleri için temel düşman Japonya’ydı. Roosevelt’in o dönemde tek bir temel kaygısı vardı: Amerikalıların Avrupa’ya müdahalesinin “Yahudiler için bir savaş” şeklinde görülmesini önlemek. Bu dönem boyunca, Yahudi soykırımı asla özel bir dikkat konusu olmamıştır ve ülke böyle bir cinayeti önleyememekten ya da önlemek istememekten asla vicdan azabı çekmemiştir. O dönemde Yahudiler Eski Dünya’daki trajik olaylar karşısında diğer Amerikan yurttaşlarından daha bilinçli ya da daha duyarlı değillerdi; çatışmanın sonunda, Nazizmin yenilmesine katkıda bulunmuş olan ülkelerinden gurur duymuşlardı. İkinci dönemde –1950’li yıllarla 1960’lı yılların ilk yarısı– Yahudi-katli kamusal alanda görülmez. Holocaust’un anısı ile “totalitarizm”e karşı mücadelenin gerekleri birbirine pek uygun görülmemektedir. Soğuk savaşın SSCB’yi, “özgür dünya”nın bütün enerjilerinin seferber edilerek mü-

cadele edilmesi gereken totaliter dūřman kıldığı dönemde Nazi suçlarının hatırlatılması kamu oyunun dikkatini başka yöne çekme ve Federal Almanya'yla yeni ittifakın önünde engel oluşturma riski taşır. Amerikan Yahudilerinin komünizme sempati duymasından kuşkulanılmıştır –Julius ve Ethel Rosenberg, kendilerini lme mahkm eden mahkemede, 1950'li yıllar Amerika'sında Auschwitz'den söz eden ender kişilerdendir– ve Yahudi kurumları Hitler'in katliamını anacak her türlü anıtın dikilmesine ya da anma yeri oluşturulmasına karşı çıkmışlardır. Dönem, kahramanların değer gördüğü ve ulusal erdem olarak gücün sergilendiği dönemdir; Amerikan Yahudileri bu muzaffer Amerika'yla özdeşleşmeye (ve entegre olmaya) can atmaktadırlar, özellikle bir kurbanlar cemaati olarak görülmek istememektedirler. Geçiř, Novick'e göre, 1960'lı yıllarda başlar. Öncelikle, Eichmann davası Holocaust belleğinin açıkça ilk ortaya çıkışıdır. Ardından, Altı Gün savaşları sırasında, 1967 yılında, bu dönemeçten sonra, o zamana dek Yahudi-katlini tanımlamak için pek az kullanılan ya da hiç kullanılmayan ‐Holocaust‐ terimi yaygın kullanıma girer. Bu savaş günümüzde de varlığını sürdüren tuhaf bir bölünme yaratır: Diaspora Yahudilerinin büyük bir bölümü bu çatışmayı yeni bir yokoluş tehdidi olarak algılarken, Arap kamuoyu İsrail'i yeni-sömürgeci bir gücü olarak görmektedir. O zamandan beri Auschwitz belleği, bütün ideolojik kısa devrelerle ve bundan kaynaklı politik kullanımlarıyla birlikte, İsrail-Arap atışmasının algılanmasına sıkı sıkıya bağlı kalır. Avrupa'daki anti-semitizmin tarihine yabancı olan Arap dünyasında yaygın inkrcılığın kaynaklarından biri buradadır. Arap kamuoyunun bir bölümü için Shoah bir Yahudi ‐mit‐idir ve Filistinliler zerindeki baskı politikasını meşru kılmak için uydurulmuş olmasa da bu amaçla kullanılmaktadır. Buna karşılık İsrail Arapların reddine Shoah prizmasından bakma eğilimin-

dedir; öyle ki İsrail savunma kuvvetleri sorumluları 1967 sınırlarını “Auschwitz hududu” olarak adlandırmayı alışkanlık edinmişlerdi.¹¹⁵ Kimilerine göre İsrail’in doğuşu bir dirilişin sembolüdür, kimilerine göreyse bir felaketin, yani *Nekbe*’nin: İşte, diyalog yolunu bulmayı başaramayan bellekler arasında şiddetli bir çatışma.

1982 yılında, Lübnan’ın İsrail işgali sırasında işlenen cinayetlere öfkelenen Tel-Aviv Üniversitesi Bilimler Tarihi Enstitüsü müdürü, Auschwitz’den sağ kurtulmuş Yehuda Elkana, *Haaretz* adlı günlük gazetede kışkırtıcı bir yazı yayımlayarak, yurttaşlarına unutmanın erdemlerini öğütler. “Bizler unutmalyız.” Geleceği inşa etmek gerekiyor, diye yazar, yoksa “gece gündüz soykırımın mirasıyla, sembol ve seremonilerle uğraşmamalıyız. Belleğin sultanı hayatlarımızdan sökölüp çıkartılmalıdır.”¹¹⁶ Böylece, Eski Yunanlıların MÖ 403 yılında, Otuz Tiran’ın oligarşisinden sonra bir uzlaşma politikası olarak öğütlemiş oldukları *yurttaşlık erdemi olarak unutma*’yı yeniden keşfeder.¹¹⁷ Elkana’nın düşüncesindeki anlam açıktır: Zalimler ve onların mirasını toplamış olanlar söz konusu olduğunda unutmak hatalı olsa da, bellek her zaman erdemli değildir ve o da suistimal kaynağı olabilir.

Sonuncu evre, Amerika Birleşik Devletleri’nde olduğu kadar Avrupa’da da (özellikle Almanya’da) derin bir etkisi olacak televizyon dizisi *Holocaust*’un (1978) yayına girmesiyle açılır. Yahudi soykırımı geçmişi okumanın bir prizması ve Batı’nın tarihsel bilincinin olduğu kadar, özellikle Yahudi kimliğinin de temel bir ögesi olur. Bilimsel araştırma ve eğitim (*Holocausts Studies* artık üniversitelerde ayrı bir disiplindir), kamusal anma (anıtlar, anı yerleri, müzeler, resmi törenler yapılır) ve hatta medya ve kültür endüstrisi (Hollywood) aracılığıyla metasal şeyleşme konusu olur. Bu dönemde, Novick’in vurguladığı gibi, bir *Amerikanlaşma* süreci yaşanır; başka deyişle,

Amerika Birleşik Devletleri'nin tarihsel bilincine dahil olur. Diğer yandan da *kutsallaşma* süreci yaşayarak sonunda kendi dogmaları (biricik ve karşılaştırılmaz niteliği) olan ve “din-dişi azizleri”nin (yaşayan ikon haline getirilmiş olan kamp-zedeler) temsil etiği bir tür sivil din halini alır. Resmi belleğin gösterdiği bu atılım, Amerikan Yahudilerinde 1950'li ve 1960'lı yılların köktenci ethos'unun yerini yeni bir partikülarist ethos'un almasının damgasını taşıyan kültürel ortamın parçasıdır. Wiesel'in formülü –hem biricik hem de evrensel olay olarak Holocaust– Holocaust'un bu Amerikanlaşmasını ve aynı zamanda Yahudi-Amerikan etnik-kültürel kimliğin temel direğine dönüşmesini gayet iyi ifade etmektedir. Kurbanlarla bu özdeşleşme, diye açıklıyor Novick, zayıflık nedeniyle değil, Amerikan toplumunda Yahudilerin gücü dolayısıyladır. Kuşkuculuğu da buradan kaynaklanır: Holocaust'un kutsanması kötü bir bellek politikasıdır. Yahudi-katlinin *biricik* karakterinin tanınması, diye vurgular yine, Avrupa'nın tarihsel bilincinin oluşumunda önemli bir rol oynamış olsa da, buna karşılık, Amerika Birleşik Devletleri'nde “ahlki ve politik sorumluluktan kaçış”ı¹¹⁸ teşvik eder. Örneğin böylece Avrupa'da başarıya ulaşan bir trajediye adanmış federal bir Holocaust müzesi kurulması paradoksuna varılır, oysa ki Amerikan tarihinin kurucu iki deneyimi olan Yerli soykırımı ve Siyahların köleliğine yönelik benzer hiçbir şey yoktur. 1995 yılında Holocaust Müzesi açılırken, postane İkinci Dünya Savaşı'na son veren mutlu olay olarak Hiroşima ve Nagasaki'ye atom bombası atılmasını kutlayan bir pul çıkartıyordu.¹¹⁹ Susan Sontag, *Başkalarının Acısına Bakmak* adlı son eserinde, belleğin bu oldukça ayıklayıcı kullanımına işaret etmiştir. Holocaust, der, “ulusallaştırılmış” ve Amerika'nın kurtarıcı rolü değil daha ziyade kıyımcı rolü oynadığı suçları özellikle unutan bir bellek politikasının vektörüne dnştrlmştir. “Amerika

Birleşik Devletleri'ndeki Afrikalıların köleleştirilmesi büyük suçunu anlatan bir müze kurmak, kötülüğün *burada* olduğunu hatırlatmak anlamına gelirdi. Buna karşılık, Amerikalılar, Amerika Birleşik Devletleri'nin muaf olduğu *oradaki* kötülüğü hatırlatmayı tercih ederler. Bu ülkenin de tüm diğerleri gibi trajik bir geçmişi olması, amerikan istisnai yazgısında daima güçlü olan kurucu güvenle pek uyuşmaz."¹²⁰ Amerika Birleşik Devletleri'nde, diye ekler Novick, "Holocaust belleği öyle bayağı, öyle tutarsızdır ki, gerçek bir bellek değildir, bunun nedeni özellikle rızaya dayalı olmasıdır; Amerikan toplumunun gerçek bölünmeleriyle bağlantısız ve *apolitiktir*."¹²¹ Bu sonuca ilk varan Novick değildir. On yıl önce, Arno Mayer, "abartılı bir darkafalılığa" hızla dönüşen bir "anı kültü"nü teşhir ediyordu. Bu sayede, Yahudilerin katliamı bunu yaratmış olan tamamen dindışı tarihsel koşullardan kopartılarak, kutsanmış bir bellek içinde tecrit edilmiş olur: "Yolundan sapmasına izin olmayan bu belleğe eleştirel ve bağlamsal düşünce erişemez."¹²²

Bu güçlü belleğin dışsal tezahürleri, 11 Eylül 2001 kurbanlarını anma töreni konusunda Gilbert Achcar'ın dile getirdiği *merhamet narsisizmi*'ni hatırlatır.¹²³ Kurbanlar Batı'nın imgelemine, bilincine, belleğine dahil edildiğinde ve böylece Batı'nın kimliğini oluşturunca öğeye dönüştürüldüğünde, onları anan Batı kendi kendini kutlar. Bu, savaşın hemen akabinde mümkün olamazdı; Holocaust kurbanları henüz Batı dünyasının tipik temsilcileri olarak görülmüyorlardı, onlar öncelikle "Doğu'nun Yahudileri" olarak, farklı ulusal cemaatlerin bağrındaki olumsuz ve nahoş bir başkalığın cisimleşmesi olarak algılanıyorlardı. Batı kültürünün 1945 yılında Auschwitz üzerine suskunluğu, günümüzde, Güney'i kırıp geçiren şiddete tepkisindeki mesafeli merhamete ya da ilgisizliğe öncülük eden ya da kendi "insancıl" savaşlarının kurbanlarına bakışındaki mantıkla aynıdır.

Bir “güçlü belleğin” karşı-örneğini yine de zikredebiliriz. Mayıs 2005’te Berlin’de açılan etkileyici “Katledilen Avrupa Yahudileri Anıtı” (*Denkmal für die ermordeten Juden Europas*), Amerika Birleşik Devletleri’nde Peter Novick ile Susan Sontag’ın ortaya koyduğundan çok farklı bir kamusal geçmiş kullanımını ortaya koymaktadır. Almanya’nın başşehrinin göbeğinde, Brandebour kapısının yanında, Reichstag ile Potsdamer Platz arasında dikilen bu kasvetli ve soğuk devasa anıt, yükseklikleri birbirinden farklı, betondan binlerce dikme taştan yaklaşık 20 bin metrekarelik bir alanı kapsar.¹²⁴ Anıtın mimarı Amerikalı Peter Eisenmann eserine belirgin bir semboliklik vermek istememiş, izleyiciyi yorumunda serbest bırakmıştır. Görüşler çok çeşitlidir: Kimileri burada bir mezarlık, bir labirent, bir buğday tarlası, bir deniz görürken, kimileri ise III. Reich’in totaliter mirasının korkunç bir karikatürünü ya da içeriksiz bir engin yapıım içinde (Kracauer’in anlamında) “kitle süslemesi”nin zaferini görmüşlerdir. Régine Robin’in deyişini tekrarlayarak, “geçmişteki bir şeyi açıklanamazlığı içinde değil, okunamazlığı içinde aktaran” bu “şaşırtıcı yapımlar”dan –Berlin şehrinde bunlardan çok vardır– biri olarak kavranabilir.¹²⁵ Bu anıt, Bundestag’ta olduğu kadar sivil toplumun bağrında da on yılı aşkın süre boyunca cereyan eden entelektüel ve politik yoğun bir tartışmanın vardığı noktadır. Bir dokümantasyon merkezine uygun olan, kendi tarzında biricik bu anıt birçok görev yerine getirir: Hem yok edilmiş Yahudilerin anısına dikilmiş bir anıttır, hem de Alman ulusunu azarlamaya yöneliktir. Başka deyişle, kurbanlar için bir sevgi ve saygı ifadesiyken, bu cinayetlerin sorumlularını doğurmuş olan ve mirasını taşıyan ulusa yönelik bir suç hatırlatmasıdır. Yazar Martin Walser gibi kimileri, bunu kabul edilemez bir “utanç anıtı” (*Schandmal*) olarak gördüler; Jürgen Habermas gibi başkaları ise bunu Almanya’nın Auschwitz’i

kendi tarihsel bilincine dahil ettiğinin kanıtı olarak gördüler. Yol açtığı ateşli tartışmalar dikkate alınırca, bu anıt, bir anlamda, daha gün yüzü görmeden görevini yerine getirdi. Aynı zamanda, başlangıçta diğer seçenekleri dışlamayan bir tartışmanın sonunda Shoah'ı güçlü bir anı haline getirmiş olan dönüşümlerin de tanığıdır. Tartışmanın başladığı dönemde şansölye olan ve "savaşın ve tiranlığın bütün kurbanları"na bir anıt dikmeyi arzulayan Helmut Kohl'un önerisi ile nihai tercih olarak bir *Holocaust Denkmal* arasında dikkate değer bir yol kat edilmiştir. Kohl'un önerisi Nazi suçlarını, Yahudileri, sivilleri ve Alman askerlerini, soykırım kurbanları ile müttefik bombardımanlarının kurbanlarını, kampa sürülenlerle çatışmada düşmüş zalimleri kapsayan global bir savaş kurbanları anması içinde boğmayı hedefliyordu. Birkaç yıl önce, şansölye Kohl, yanında Amerikan başkanı Ronald Reagan olmak üzere, çok sayıda SS'in gömülü olduğu Bitburg askeri mezarlığını ziyaretiyle kendini belli etmişti. Birleşmeden hemen sonra, 1993 yılında Berlin'de yeni bir Federal Almanya anıtı açarak (*Zentrale Gedenkstätte der Bundesrepublik Deutschlands*) SPD'yi de kendi tavrına katmayı başarmıştı. On dokuzuncu yüzyıl başında mimar Karl Friedrich Schinkel tarafından diki- len *Neue Wache*'nin içinde bulunan bu anıt iki yüzyıl boyunca Almanya'da birbirini izlemiş olan farklı rejimlerin anma politikalarının sadık yorumcusuydu. Napoléon baskısına karşı sürdürülen yurtsever mücadelelerin anma yeri olarak doğmuş, Weimar Cumhuriyeti koşullarında, Büyük Savaş'ın ölülerinin anıtına dönüşmüş, ardından, Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nde faşizmin kurbanlarına adanmış anıta dönüştürülmüştü. İki savaş arası dönemde Käthe Kollwitz'in yonttuğu *pietà*'yla birlikte, bundan böyle İkinci Dünya Savaşı'nın bütün "kurban"larını da anmaktadır (Almanca *Opfer* sözcüğü hem masum kurbanları hem de şehitleri belirtmektedir).¹²⁶

Holocaust Denkmal'ın, savunucu karakterini açıkça sergileyen bu muğlak bellek karşısında çözüm getirdiğı açıktır. Bununla birlikte, sonuçta ölçülü bir Holocaust anıtı tercihi (yoksa bütün Nazizm kurbanlarının değıl), bütün “güçlü” belleklerin yolunu kollayan riski ortaya çıkartır: daha zayıf belleklerin ezilmesi. Tarihçi Reinhart Koselleck'ten, filozof Micha Brumlik ve yazar Günter Grass'a dek çok sayıda şahsiyet bu hareketin Yahudi-merkezli karakterini eleştirdiler. Koselleck şöyle yazar: “Özel olarak Yahudiler için bir anıtı kabul etmek, kurbanların sayısı üzerinde ve hayatta kalanların etkisi üzerinde temellenen bir hiyerarşiyi meşrulaştırmak ve sonuçta Nazilerin benimsediğı soy tüketme stratejisinin kategorilerini aynen kabul etmek anlamına gelir. Zalimlerin ulusu olan bizler, böyle bir mantığın sonuçları üzerine kendimizi sorgulamalıyız.”¹²⁷ Bütün Nazizm kurbanlarının anısına adanmış ve Almanlara hitap eden “azarlama anıtı” (*Mahnmal*) olarak tasarlanan bir anıt dikmeyi öneriyordu. Bir Holocaust anıtı tercihini meşru kabul eden Habermas, Almanya'nın tarihinde Yahudilerin oynadığı rol göz önüne alındığında, bu eleştirinin sağlam temellere dayandığını zımnen kabul etti ve bu anıtın Yahudileri *pars pro toto* [bütün bir parçası] olarak kabul ettiğini yazdı.¹²⁸ Bununla birlikte, diğerkurbanların talepleriyle karşı karşıya kalan federal hükümet iki ilave anıtın yapılmasına karar verdi. Bunlardan biri toplama kampına alınmış Çin-genelere, diğeri homoseksüellere adanmıştır.

Bellek ve tarih aşılmaz engellerle ayrılmış olmadığından ve sürekli birbirlerini etkilediklerinden, bu durumdan, “güçlü” bellekler ile tarih yazımı arasında ayrıcalıklı bir ilişki doğar. Kamusal ve kurumsal kabul anlamında bellek ne kadar güçlüyse, taşıyıcısı olduğu geçmiş de o ölçüde araştırılmaya ve tarihe dahil edilmeye uygun olur. Yukarda adı geçen Raul

Hilberg örneği bu olguyu gayet iyi açıklamaktadır. Savaşın sonunda, Holocaust belleği “zayıf”ken, Franz Neumann ona doktora tezinin konusunu değiştirmesini öğütleyerek, böyle bir araştırmayla asla bir üniversite kariyerine başlayamayacağını açıkça söyledi (gerçekten de, kariyerini Vermont Üniversitesinde tamamlayan Hilberg uzun süre boyunca Amerikan akademik dünyasında bir marjinal olarak kaldı).¹²⁹ Günümüzde, kamusal alanda Shoah belleğinin atılımı kampuslarda *Holocaust Studies*’lerin paralel gelişimine eşlik eder. Benzer bir şekilde, postkolonyal ve çokkültürlülük incelemelerinin ortaya çıkışını, eski sömürge halkların tarihsel özne statüsüne yükselişiyle ve bilimsel kurumların bağrında Hint ya da Afro-Amerikan kökenli bir entelijansiya’nın ortaya çıkışıyla birlikte sömürge statüsünden kurtuluşun uzun vadeli sonucu olarak yorumlamak neredeyse sıradan bir durumdur.

Bir bellek grubunun gücü ile geçmişinin tarihselleşmesinin kapsamı arasında mekanik bir neden-sonuç ilişkisi elbette kuruyor değiliz. Claude Lévi-Strauss’u *Hüzünlü Tropikler*’i yazmaya yönelten şey ne kurumsal güçtür ne de Bororo’ların medyatik görünürlüğüdür. Bu ilişki doğrudan değildir, çünkü farklı bağlamlar içinde tanımlanır ve çok sayıda dolayımına tabi kalır, ama onu inkâr etmek saçma olur. Aralık 1937’de Milliyetçi Çin’in başşehri Nankin’i işgali sırasında Japon imparatorluk ordusunun katliamlarının kurbanlarının belleğinin¹³⁰ ya da İkinci Dünya Savaşı sırasında Japon otoritelerinin fahişelik yapmaya zorladığı “teselli kadınları”nın belleğinin sonraki kuşaklara aktarılması uzun süre engellenmiştir.¹³¹ Çin ile Güney Kore’nin büyük ekonomik güçler olarak ortaya çıkışı, bu belleği, bu iki ülke ile Japonya arasındaki diplomatik ilişkilerin bir ögesine dönüştüren ve Japonya’yı suçlarını resmen kabul etmeye zorlayan şeydir.

Bu düşünceler büyük ölçüde Cezayir savaşının belleği için

de geçerlidir. 1954-1962 arasında Fransız ordusunun işlediği suçların yakın dönemde kabulü sırasında, Fransız sömürge geçmişinin özümsenme evrelerine bağlı olarak “bastırılanın geri dönüşü”nden elbette söz edilebilir. Ama bu kabulü, eski sömürge halkının soyundan gelenlerin önemli bir azınlık oluşturduğu Fransız toplumu içinde artık ifade bulan bir Cezayir –zellikle *beur*– belleğinin doğuşuna da bağlı olduğu kuşkusuzdur. Başşehrin göbeğinde 17 Ekim 1961 tarihinde yaşanan katliamın kabulü, Fransız hükümeti ile Cezayirli yetkililer arasında (Mayıs 1945’teki Setif katliamının tersine)¹³² pazarlık konusu edilmemiştir. Bu kabul esasen sembolik niteliktedir, politik sorumluların bazı açıklamalarına, bir yargıç hükmüne ve başşehir belediye başkanının huzurunda konulan bir anma plaketine indirgenir, ama Fransız toplumu içinde kendi yolunu bulmuştur. Özellikle, *beur* bir kuşağın eşitlik için ve kendi geçmişine yeniden sahip çıkmak için sürdürdüğü mücadelelerin, sömürge halklarının sesini geçmiş anlatısına dahil etmeye yatkın postkolonyal bir tarihyazımının abalalarıyla bağdaştığı geniş bir hareketin sonucudur bu. Aynı zamanda, tarihsel hakikati kariyerlerinin üstünde gören ve daima devlet aklının hizmetinde olmuş loncalarının hiyerarşisine karşı savaşa girişen küçük bir arşivci azınlığın direnişini de eklemek gerekir.¹³³ Bu postkolonyal belleğin ortaya ıkışı, 1961 Ekim katliamını daima bilmezden gelmiş olan ve kendi şehitlerinin –8 şubat 1962 tarihinde Charonne’daki gösterinin dokuz kurbanı– anısıyla bunu gölgeleyen Fransız solunun belleğini de altüst etmiştir. Böylece, Cezayirli milliyetçilerin yaşamından ziyade Fransız sömürgecilik-karşıtlarının yaşamına değer veren hiyerarşileriyle, sömürgeci imgelemine itaati ortaya çıkan sol kendi bellek boşluklarıyla karşı karşıya kalır.

3

Yargıç ile Yazar Arasında Tarihçi

Bellek ve Tarih Yazımı

1960'lı yılların sonuna doğru Amerika Birleşik Devletleri'nde doğan ve Fransız yapısalcılığının Anglosakson pragmatizmi ve analitik felsefesiyle buluşmasının sonucu olan entelektüel akımlar bütünü bir araya getiren etiket olan "dilsel dönüşüm"ün çağdaş tarihyazımı üzerinde verimli bir etkisi oldu.¹³⁴ Bu dönüşüm, o döneme dek düşünce tarihini toplumsal tarihten ayıran ikiliği parçalamaya ve kendi kendine referansta bulunan bir tarih ile (tarihsel yorumlamanın geçmişteki olayları kesin biçimde nesneleştiren ve bağlamsallaştıran yaklaşımın basit yansıısına indirgendiği bir yanılsama üzerinde temellenen) tarihselciliğin simetrik sınırlarını aşmaya imkân tanımıştır. Tarih yazımının bir yazarın bireysel güzergâhı içinde kırınım geçiren, miras alınmış ideoloji, tasarım ve edebi kodlar payını kendi içine daima katan söylemsel bir pratik olduğunu kabul eden *linguistic turn*, tarihsel bilginin metinsel boyutunun önemine vurgu yaptı. Bunu yaparken de,

gerçeklik ile yorumlama arasında, metinler ile bağlamalar arasında yeni bir diyalektik saptamaya imkân tanıdı, entelektüel tarihin hudutlarını yeniden tanımladı ve inceleme nesnesinin içine okbiimli katılımı gözardı edilemez olan tarihçinin statüsünü sorguladı. Bu akım defalarca geçersiz kılınmış (ve Kıta Avrupa’sındaki alımlanışının neredeyse özel olarak üzerinde yoğunlaşmış olduğu) tartışmalı açıklamalara da tanık oldu. Yöntemsel sapmalarının en yaygını, Roger Chartier’nin sözleriyle, “toplumsal dünyayı saf bir söylemsel yapıya, saf dil oyunlarına indirgeyen tehlikeli”¹³⁵ eğilimiydi. *Linguistic turn*’ün en radikal yandaşları, tarih yazımına öncülük eden hakikat arayışının içini böylece boşalttılar ve “konu edindiği geçmişin, söylemin dışında bir gerçeklik olduğunu ve buna dair bilginin denetlenebilir olduğunu”¹³⁶ unuttular. Bu hareketin bazı öncülerini mantıki sonuçlarına dek götürerek, Dominick LaCapra’nın “sekülerleşmiş yaratılışçılık”¹³⁷ olarak nitelediği bir tür “bütün-metincilik”i savunmayı başarırlar: Tarih, edebi yaratının kodlarına göre sürekli yeniden icat edilen metinsel bir yaratıdan başkası değildir. Ama tarih edebiyata indirgenemez, çünkü geçmişin tarihe katılması gerçekliğe bağlı kalmak zorundadır ve argümanlar ileri sürerken, gerektiğinde, kanıtları sergilemekten vazgeçemez. Bu nedenle, Roland Barthes’ın, “olgunun ancak dilsel bir varoluşu vardır”¹³⁸ savı kabul edilebilir değildir. Keza, tarihsel olguları “dilsel protokol”e göre yenilenebilir retorik artefaklar olarak kabul ederek, tarihsel anlatıyı edebi icatla özdeşleştiren (her ikisi de onun gözünde aynı tasarım tarzı üzerinde temellenir) Hayden White’ın radikal görececiliği de kabul edilemez. White’a göre, “tarihsel anlatılar sözel kurgulardır ve bunların içerikleri uydurulmuş olduğu kadar bulunmuştur; keza biçimleri bilimden ziyade edebiyata yakındır.”¹³⁹ Barthes ve White, her ikisi de, tarihsel söylemin içeriğinin nesnelliği sorununun içini boşaltmakta-

dırlar. Tarih yazımı her zaman bir öykü biçimini alsa da, bu anlatı romanesk bir *kurgudan* niteliksel olarak farklıdır.¹⁴⁰ Tarih yazısının yaratıcı boyutunu inkâr ediyor değiliz, çünkü yazma edimi, Michel de Certeau'nun hatırlattığı gibi, "boş varsayılan bir yeri, bir sayfayı kat ederek"¹⁴¹ bir cümle yapma edimini daima içerir. Ama de Certeau, *veri*'yle bir ilişkiden vazgeçilemeyeceğini eklemeyi ihmal etmiyordu: "Tarih söylemi, (doğrulanabilirlikten kaynaklı) gerçek bir içerik verme iddiasındadır, ama bu bir anlatı biçimindedir."¹⁴² White, tarihi, olguların sözde kendine yeterliliği üzerinde temellendiren pozitivist yanılsmaya karşı uyanık olurken haklıdır. Örneğin arşivlerin –tarihçinin temel kaynakları– asla gerçekliğin dolaysız ve "nötr" bir yansıması olmadıklarını biliyoruz, çünkü bu arşivler yalan da söyleyebilir. Bu nedenle, daima bir kod çözümü ve yorumlama çalışması gerektirirler.¹⁴³ White'ın yanılığı, *tarihsel anlatıyı* (öykü yoluyla tarihselleştirme) ve *tarihsel kurguyu* (geçmişin edebi olarak yaratılması) karıştırmaktan ibarettir.¹⁴⁴ Gerektiğinde tarih, Reinhart Koselleck'in sözleriyle, "olgusal kurgu" olarak kabul edilebilir.¹⁴⁵ Tarihçi kendi geçmiş yeniden-yapımını "metinleştirme" sorunundan elbette kaçamaz,¹⁴⁶ ama eğer tarih yapmak istiyorsa, tarihi olmazsa olmaz olgusal dayanağından da asla kopartamaz. Bu arada söylemek gerekir ki, Yahudi soykırımı üzerine tarih kitapları ile inkârcı edebiyat arasındaki bütün farklılık da burada yatmaktadır, çünkü gaz odaları söylemsel bir yapının ve "tarihsel bir olay düğümü" (*historical emplotment*) konusu olmadan önce de bir *olgu* olarak vardır.¹⁴⁷ 1990'lı yıllarda François Bédarida'yı, tarihçilerin önceki onyıllar boyunca *olgu* kavramı karşısında gösterdikleri "küçümseme"den vazgeçmeye ve "pozitivist banyo suyuyla birlikte nesnellik bebeğini de reddetmemeyi onlara güçlü bir şekilde buyurma"ya yöneltmiş olan şey, özellikle inkârcılığın bu atılımıydı.¹⁴⁸ Tarihsel aklı ilerleme ideolojisine dönüştü-

ren teleolojisi, determinist nedenselciliği, “homojen ve boş” doğrusal zamanıyla birlikte pozitivist tarihselciliğin tartışma konusu edilmesi, geçmişin yeniden-inşasında her türden olgusal nesnellik kavramının reddini gerektirmez. Pierre Vidal-Naquet sorunu çok açık seçik terimlerle ifade etmiş ve şunu yazmıştır: “Tarih söylemi, daha iyi ifade edemediğimiz için gerçek dediğimiz şeye –hangi araçlar olursa olsun– bağlanamıyorsa, biz daima söylemin içinde olacağız, ama bu söylem tarihsel olmaktan çıkacaktır.”¹⁴⁹

Shoah’ın yönetmeni Claude Lanzmann’ın yorulmak bilmeden savunduğu, her türlü gerçeklik arşivinin karşıtı olarak anı öyküsünün fetişizmiyle Hayden White’ın kökten göreciliği oldukça paradoksal biçimde çakışıyor gibidir. Bu olağanüstü film, 1980’li yılların ortasında, Yahudi soykırımının Batı dünyasının tarihsel bilincine dahil edilmesinde olduğu kadar tarihsel bilginin kaynakları arasına tanıklığın dahil edilmesinde de temel bir momentti. Bellek üzerine çalışmalar bu filmle birlikte önemli bir itki kazandılar ve tarihsel araştırmada tanıklığın statüsünün bu eserden sonra aynı olmadığını söylemek kuşkusuz ki abartılı olmaz. Ama bu sonuç, kendi filmini bir *olay* olarak kabul eden Lanzmann’ı tatmin etmedi, gerçek olayın yerine bu *olay*’ı adım adım yerleştirdi, ta ki sonunda “arşivler”in, yani bu olaydan kalan olgusal kanıtların (örneğin Ağustos 1944’te Auschwitz *Sonderkommando*’su tarafından gerçekleştirilen soykırımın fotoğrafları) değerini reddetmeye kadar vardı.¹⁵⁰ Bu bakış açısını defalarca savundu. Özellikle de 2000 yılında, filminin yeniden gösterime girdiği sırada: “*Shoah* Holocaust üzerine bir film değildir, bir türev, bir ürün değildir, özgün bir olaydır. Bazı insanların hoşuna gitse de gitmese de [...], benim filmim yalnızca Shoah olayının parçası değildir: Onu olay haline getirmeye de katkıda bulunmaktadır.”¹⁵¹ Böylece, Lanzmann öncelikle *Shoah*’ta bir araya

getirilen tanıklıkları “anıt” –bu onun kendi ifadesidir– haline getirdi. Sonra da, “anıt”ını “arşiv”in karşısına çıkardı ve geçmişten miras kalmış bazı belgeleri analiz etmek amacıyla tarihçilerin gösterdikleri çabayı “katlanılmaz ukalaca yorumlama çabası” olarak niteledi. Sonuçta, kendi filmini gerçek olaya *ikâme etti*, hatta kanıtları yok etme hakkını bile talep etti. Steven Spielberg’in *Schindler’in Listesi* filminin gösterimi sırasında büyük gürültüler koparmış olan şey, tam da provoke edici bir abartının anlamıdır: “Eğer bir SS’in çektiği ve üç bin Yahudi’nin, erkek, kadın ve çocuk, Auschwitz’in II. Krematoryumundaki bir gaz odasında boğularak birlikte nasıl öldüklerini gösteren bir film –kesin olarak yasaklanmış olduğundan gizli bir film– bulmuş olsaydım, eğer bunu bulmuş olsaydım, onu yalnızca göstermemekle kalmaz, imha da ederdim. Nedenini söyleyemem. Doğallığında böyle olurdu.”¹⁵² *Shoah*’ın *Shoah* olduğunu kestirip atarak ileri sürmek, yalnızca bu *Shoah*’ı söylemsel bir yapıma, tanıklığın artık kökensel ve kurucu bir olgusal gerçekliğe gönderme yapmadığı, tersine, belleğin kendi kendine yeterli olduğu, kendini olay olarak oluşturduğu, dilin şekillendirdiği bir öyküye indirgemek anlamına gelir. Ve *Shoah*, öznesinin Lanzmann olduğu diyalogların birbirini takip etmesi şeklinde cereyan ettiğinden, son tahlilde kendisini olayın eşözlü bir ögesi olarak kabul eden yazarının narsistik tutumunu da ortaya koymaktadır.

Lanzmann’ın olayın yerine belleği koymakla yetinmediğini de ekleyelim, çünkü belleği tarihin, yani kendi yorumunu hedef alan geçmiş öyküsünün de karşısına çıkarır. *Shoah*’ın hazırlık yıllarında “anlamama”yı kendi “tunç yasası” edindiğini yazar: yarătısına içkin olan “aktarma edimi”nin yalnızca koşulu olarak üstlenmekle kalmadığı, dahası, “bitmek bilmez akademik hoppalıklara ve sonsuzca rezillige yol açan niçin sorusu”nun karşısına çıkardığı epistemolojik tavır olarak üst-

lendiği bir “krleşme.”¹⁵³ Bu tutum, Nazilerin Auschwitz’de dayatmış oldukları kurala gönderme yapar: “*Hier ist kein Warum*” (“Burada niçin sorusu sorulmaz”). Bu, Primo Levi’nin “iğrenç”¹⁵⁴ bulduğu, ama Lanzmann’ın kendi “yasa”sı olarak içselleştirmeye karar verdiği kuraldır. Bu “niçin” yasağında, oldukça karanlıki renklerle belleğin kutsallaştırılmasını (kimileri bunun “seküler dinsellik”¹⁵⁵ olduğunu söylemektedir) görmemek güçtür. Levi’nin “kurtarıcı kavrayış” (*la salvezione del capire*) olarak adlandırdığı ve onun gözünde geçmişi hatırlama yönündeki her çabanın hedefi olan yorumlama çabası şeklindeki tarih yazımı edimini kalbinden vuran normatif bir kavrayış yasağıdır.¹⁵⁶

Belleğin tarihsel gerçekliği ikame etmesinin bir başka biçimi, bu son yılların en özgün filozoflarından biri tarafından ileri sürülmüştür. Giorgio Agamben, *Auschwitz’den Artı Kalan*’da, Yahudilerin yok edilmesinin –“olgusal gelelerini ister istemez geride bırakan bir gerçeklik”– odağındaki “aporia”yı sorgular ve böylece, “olgular ile hakikat arasında, saptama ile kavrayış arasında”¹⁵⁷ bir bölünme yaratır. Bu açmazdan çıkmak için, Primo Levi’ye başvurur. Levi, *Boğulanlar Kurtulanlar*’da, “Müslüman”ı –fiziksel tükenişin ve psikolojik yokoluşun son evresine varmış, iskelet halindeki ve artık ne düşünebilen ne konuşabilen Auschwitz mahkmu– “eksiksiz tanık” olarak sunuyordu. Asıl tanık odur diye yazıyordu Levi; uçuruma değmiş olan ve hayatta kalma nedeni bunu anlatmak olmayan kişi. Kamplardan kurtulanlar özünde onun szcsdrler: “Bizler, onların yerine, vekaleten konuşuyoruz.”¹⁵⁸ Oysa ki Levi, “Müslüman” figüründen söz ederken, gerçekten mevcut tanıkların, hayatta kalanların, “Gorgon”u görmemiş olanların, başka deyişle gaz odalarından krtulmuş olanların yaptığı anlatıların eğreti, öznel, eksik karakterini

vurgulamak isterken, Agamben “Müslüman”ı Nazi kamplarının *paradigma*’sına dönüştürür. Auschwitz’in çürütülemez kanıtı ve dolayısıyla inkârcılığın nihai çürütülmesi, diye yazar eserinin sonuç bölümünde, özellikle tanıklık etmenin bu imkânsızlığında barınmaktadır. Agamben’e göre Auschwitz “tanıklık edilmesi imkânsız olan”dır ve ölüm kamplarından sağ kurtulanlar, “Müslüman”ın yerine, konuşamayacak olanın yerine söz alarak, bu tanıklık etmenin imkânsızlığının tanığıdır. ¹⁵⁹ Onun gözünde, Auschwitz’in derin çekirdeği, yok etmede değil, “Müslüman” “üretimi”nde, yaşam ile ölüm arasındaki bu melez figürde yatmaktadır (*non-uomo*). ¹⁶⁰ Bu nedenle, onu ikonlaştırır (Levi’nin kendi tanıklığının sınırlarını belirtirken ortaya koyduğu mütevazılığı bahane olarak görür). Ama Nazi kamplarının, “çıplak yaşam”a (*nuda vita*) indirgenmiş mahkûmlar üzerinde biyopolitik tahakküm yeri olarak görülmesi özellikle tarihsel yoğunluk bakımından eksiktir. Agamben Nazi kamplarında yok edilen Yahudilerin büyük çoğunluğunun “Müslüman” olmadıklarını unutmuş gibidir, çünkü onlar hiç takatleri kalmamışken ama daha kampa vardıkları gün gaz odasına gönderilmişlerdir. ¹⁶¹ Agamben bu kadar aşık bir olguyu göz ardı edebilmişse, özellikle bu onun gözünde sorunun merkezini oluşturmadığı içindir. Onun bütün argümanı, Auschwitz’in *kanıtının* yok etme *olgununda* değil –olayı kavranışından ayıran kopukluk nedeniyle onun gözünde önemini yitiren bir hakikattir bu–, “Müslüman”da cisimlenen, ifade edilme imkânsızlığına dayanmaktadır. Eğer Auschwitz var olabilmişse, gaz odaları olduğu için değil, sağ kalanlar “Müslüman”a, “eksiksiz tanık”a, onu sessizliğinden kopartarak bir ses verebildikleri içindir. Tarih bir kez daha, örgüsünü –gerçeklikten kopuk– belleğin oluşturduğu dilsel bir yapıma indirgenmiştir. (Hem varoluşçu hem yapısalcı esinli) ¹⁶² böyle bir dil metafiziği üzerine inkârcılığın eleştirisini te-

mellendirmek, maddi temelini ortadan kaldırarak Auschwitz “aporia”sını dokunulmadan koruma riski taşıyan kuşku verici bir işlemdir. Ve Auschwitz’ten sağ kurtulanların, gerçekten mevcut tanıkların, *Auschwitz’ten Arta Kalanları* toplamadaki rahatsızlıkları da böylelikle anlaşılabilir. Philippe Mesnard ve Claudine Kahan, eleştirilerinin çözümü olarak sorunun bu yanını haklı olarak vurgulamışlardır: “Bu sağ kurtulanların ne demek istediklerinin, bunu nasıl söyleyebileceklerinin dinlenmesi [Agamben’in kitabında], onların payına düşen sessizlik üzerine bir şerhe yer bırakır. Bu sonuncular yerine Agamben *Müslüman*’ı sunar; onun gözünde değer taşıyan tek tanık odur; o referanssız varlıktır –Agamben ondan yola çıkarak kendi referansını özellikle oluşturabilir–, kimliği onu terk etmiştir, varlığı, neredeyse şeffaflaşmış imgesinin dilin içerisinde işgal ettiği uzama indirgenmiştir.”¹⁶³

Hakikat ve Adalet

Tarihin bellekle arasında oluşturduğu karmaşık ilişkiye, her ikisinin hakikat ve adalet kavramlarıyla kurdukları ilişki dahildir. Günümüzde giderek büyüyen tarihin adli okuması ve “belleğin adlileştirilmesi”¹⁶⁴ eğilimiyle birlikte bu baę giderek daha da sorunlu bir hal alır. Yirminci yüzyılı bir şiddet ağı olarak algılayışımız artık bizim tarih bilincimizin odağını oluşturduğundan, genellikle tarihyazımında ceza hukukundan alınma analitik kategorilerle çalışıyoruz. Tarihin aktörleri böylelikle, giderek daha sık olarak, infazcı, kurban ve tanık rolüne indirgenmektedir.¹⁶⁵ Bu eğilimi açıklayan en bildik örnekler Daniel J. Goldhagen ile Stéphane Courtois’dır. Birincisi modern Almanya’nın tarihini bir infazcılar cemaatinin oluşum süreci olarak yorumladı.¹⁶⁶ Tarihçi giysilerini çıkartıp

savcı giysilerini giyen ikincisi, komünizmin tarihini kriminal bir girişimin atılımına indirgedi ve buna karşı yeni bir Nuremberg duruşması talep etti.¹⁶⁷

Aslında, adalet ile tarih arasındaki ilişki eski bir sorundur (bkz. 1898 yılında en ünlü Fransız tarihçilerin Zola'nın duruşmasına müdahaleleri)¹⁶⁸ ve günümüzde çok sayıda tarihçinin tanık olarak çağrıldığı bir dizi mahkemeye yeniden gündeme girmiştir. Fransa'daki Barbie, Touvier ve Papon davalarını, İtalya'daki Priebke davasını, hatta Şili'de olduğu kadar Avrupa'da da Pinochet'ye dava açma teşebbüslerini, bütün bunları, bu ülkelerin sivil toplumunun ve dünya kamuoyunun içinde kolektif bir faşizm belleğinin, diktatörlüklerin ve Shoah'ın ortaya çıkışıyla ilişkilendirmeden anlamak güç olur. Bu davalar, bir mahkeme salonunda geçmişin canlandırıldığı ve yargılandığı, tarihin kamusal olarak yeniden hatırlandığı anlardır. Duruşmalar sırasında tarihçiler "tanıklık etmek" için, yani yetenekleri sayesinde söz konusu olayların tarihsel bağlamını aydınlatmak için çağrıldılar. Mahkeme huzurunda, her tanık gibi, "gerçeği ve yalnızca gerçeği söyleyeceğime, bütün gerçeği söyleyeceğime yemin ederim" diyerek ant içtiler.¹⁶⁹ Bu *sui generis* [nevi şahsına maünhasır] "tanıklık" etik düzlemde elbette sorunluydu, ama aynı zamanda epistemolojik düzlemdeki daha eski sorgulamaları da canlandırıyordu. Adaletle bir ülkenin belleği ilişkisini ve yargıyla tarihçi ilişkisini tartışma konusu ediyordu; keza, bunların kanıtları işleyiş tarzlarını ve tarihsel araştırmanın ürünü olmasına ya da bir mahkeme hükmüyle ifade edilmesine bağlı olarak hakikatin edindiği farklı statüleri de tartışma konusu ediyordu. Adaletin, belleğin ve tarihin karşılıklı alanlarını ayırt etmeyi önemseyen Henry Rousso, Papon duruşması sırasında tanıklık etmeyi reddettiğinde, tercihini kesin argümanlarla ve birçok açıdan berrak bir şekilde gerekçelendirir. "Adalet," der, "bir kişinin

suçlu mu masum mu olduğu sorusunu soruyor. Ulusal bellek, anımsanan ve anılan anılar ile topluluğun ayakta kalmasını ve geleceğe uzanmasını sağlayan unutkanlıklar arasında mevcut bir gerilimin bileşkesidir. Tarih ise bir bilgi ve aydınlatma girişimidir. Bu üç ayrı düzlem çakışabilir, nitekim insanlığa karşı işlenen suçların mahkemelerinde olup biten de budur. Ama bu onlara kaldıramayacakları bir yükü derhal bindirmek olur: Bunlar adaletin, belleğin ve tarihin kozlarına eşit olamaz.”¹⁷⁰

Türlerin bu karışımı, tarih mahkemesi üzerine –Hegel tarafından da kullanılmış olan– Schiller’in eski aforizmasını topraktan çıkar mışa benziyor: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, “Dünyanın tarihi, dünyanın mahkemesidir.” Bu aforizma, ahlâkı ve adalet fikrini dindışı dünyanın dünyeviliği içine yerleştirerek ve tarihçiyi de onun bekçisi yaparak sekülerleştirmektedir.¹⁷¹ Bu hükümün doğruluğunu, uzaktan seyredilmeye elverişli, geride kalmış ve artık kapanmış bir geçmişi yargılamaktan uzak durarak, “geçmek istemeyen bir geçmiş”in özümseme anları olan davalar hakkında sorgulayabiliriz. Bununla birlikte, mağdur taraflar için, tarihin telafi edici Nemesis’i niteliğindedirler. Bu Hegelci özlüsöze karşı bir başkası elbette çıkacaktı: Tarihçi yargıç değildir, onun görevi yargılamak değil anlamaktır. Marc Bloch, *Apologie pour l’histoire*’da [Tarih Savunusu] klasik bir formölasyon vermiştir: “Bilgin gözlemlediğinde ve açıkladığında görevi tamamlanmıştır. Hüküm vermek ise yargıca kalmıştır. Her türlü kişisel temayölü susturmaya çalıştığında, bunu yasaya uygun olarak yapmış olmaz mı? O kendini tarafsız sanacaktır. Gerçekten de, yargıç anlamına tarafsızdır. Ama bilgin anlamında değil. Çünkü, herhangi bir pozitif bilimden kaynağını almayan bir değer tablosundan yana taraf olmadan mahküm etmek ya da aklamak mümkün değildir.”¹⁷² Ama şunu da hatırlamak gerekir ki, Bloch *Une étrange défaite*’de [Tuhaf Bozgun] yargıla-

maktan çekinmez. “Aksiyolojik olarak yansız” bilim şeklinde cılkı çıkmış (ve yanıltıcı) bir tarihyazımı vizyonu savunmaktan uzak duracaksak, her tarihsel çalışmanın zımnen geçmişe yönelik bir yargı taşıdığını kabul etmek zorundayız. Tarihi “dünyanın mahkemesi” yapan Hegelci aforizmanın arkasında kibir görmek yanlış olur. Pierre Vidal-Naquet anılarında Chateaubriand’ın tarihçiye, “iğrençliğin sessizliği içinde, kölenin zincirinden ve hafiyenin sesinden başka bir şey işitilmezken”, “halkların öcünü alma” soylu görevini atfettiği etkileyici bölümünün bıraktığı izlenimi hatırlar. Bu kurtuluş ve adalet arzusu, diye hatırlatır, onun için bir temayülün kaynağı olmadan önce “bir yaşama nedeni”¹⁷³ olmuştur.

Bu çetrefil sorun üzerine en berrak katkıda bulunan, İtalya’daki Sofri davası vesilesiyle Carlo Ginzburg’tur.¹⁷⁴ Tarihçi, diye belirtir Ginzburg, kendini yargıç yerine koymamalıdır, hüküm veremez. Tarihçinin araştırma sonucu elde ettiği hakikatinin normatif bir karakteri yoktur; kısmi ve geçici kalır, asla kesin değildir. Yalnızca tarihçilerin ideolog ya da propagandist düzeyine indirgendığı totaliter rejimler resmi bir hakikate sahiptir. Tarihyazımı asla donmuş bir şey değildir, çünkü her dönemde –yeni sorgulamalarla sorgulanan, farklı analiz kategorilerin yardımıyla sondajlanan– geçmişe bakışımız değişir. Bununla birlikte, tarihçi ve yargıç aynı hedefi paylaşırlar: *hakikat* arayışı; ve bu hakikatin peşinde koşmak *kanıtları* gerektirir. Hakikat ve kanıt; yargıcın da tarihçinin de çalışmasının merkezinde bunlar bulunmaktadır. Tarih yazımı, diye ekler Ginzburg, argüman sağlama yöntemini de içerir: olgu seçimi ve öykünün düzenlenmesi. Bunun paradigması adli kökenli retoriğe dayanır. Retorik, “yargı heyeti önünde doğmuş bir ikna sanatı”dır.¹⁷⁵ Burada, bir dinleyici kitlesi önünde, bir olgunun sözcüklerle canlandırılması kodlandırılır. Bu gözardı edilemez, ama yakınlık burada biter. Adaletin

hakikati normatiftir, kesin ve zorlayıcıdır. Anlamayı amaçlamaz, sorumlulukları saptamayı, masumları aklamayı ve suçluları cezalandırmayı amaçlar. Adli hakikatle karşılaştırıldığında, tarihçinin hakikati yalnızca geçici ve eğreti olmakla kalmaz, aynı zamanda daha sorunludur. Entelektüel bir işlemin sonucu olan tarih analitik ve düşünömseldir, olayların altındaki yapıları, insanların karıştıkları toplumsal ilişkileri ve eylemlerinin gerekçelerini aydınlatmaya çalışır.¹⁷⁶ Kısacası bu, yorumlamadan ayrı düşünölemez bir başka hakikattir. Olguları saptamakla sınırlı kalmayarak, bunları bağlamları içine yerleştirmeye, açıklamaya çalışır, hipotezler formöle eder ve nedenler arar. Ginzburg'un tanımını yeniden ele alırsak, tarihçi "göstergesel bir paradigma"yı¹⁷⁷ benimsese bile, yorumu Sherlock Holmes'un amansız, ölcölebilir ve tartışmasız kanıtlamalarının rasyonalitesine sahip değildir.

Aynı olgular farklı hakikatler yaratır. Adaletin, bir suçun failini belirterek ve mahküm ederek misyonunu yerine getirdiği yerde, tarih kendi soruşturma ve yorumlama çalışmasına başlayarak, onun nasıl suçlu olduğunu, kurbanla ilişkisini, içinde hareket ettiği bağlamı, keza suça tanık olmuş, tepki göstermiş, suçu engelleyememiş, hoşgörö göstermiş ya da onaylamış şahitlerin tutumunu açıklamaya çalışır. Bu düşönceler, Papon davası sırasında "tanıklık yapmayı" kabul etmemiş olan tarihçilerin kararını destekleyebilir. Yargıçların davetine uymuş olanların motivasyonları için de aynı sıfatla kabul edilebilir gerekçelerdir. Mesleklerinin onların gözünde daha buyurucu kıldığı bir yurttaşlık görevinden yurttaş olarak kaçmamış olmak için bunu yapmışlardır. Bir yandan, onların "tanıklıkları" türleri karıştırmaya ve adli bir hükme resmi bir tarihsel hakikat statüsü vermeye katkıda bulunarak, bir duruşmayı "Tarihin mahkemesi"ne dönöştürdü. Diğer yandan, bir bağlamı aydınlatabildi ve ne dava hükömlerinde ne de kamuoyunda

bunlara eşlik eden düşünme süreçlerinde muhtemelen yer almamış olguları hatırlatabildi.

“Tarihi ahlâklı kılmak”:¹⁷⁸ Jean Améry’nin Nazi geçmiş zamanı üzerine iç karartıcı meditasyonlarında ileri sürülen bu gereklilik, yukarda anılan davaların dayanağıdır. Kurbanlar ve onların soyundan gelenler bu davaları sembolik telafi eylemleri olarak yaşadılar. Ayrıca, bu davaların günümüzde Şili’de Pinochet diktatörlüğünden sağ kurtulanlar ve onların evlatları için de açılması mücadelesi veriliyor. Adalet ile bellek elbette özdeşleştirilemez, ama çoğu zaman adaleti yerine getirmek, belleğe de adalet uygulamak anlamına gelir. Adalet, bütün bir yirminci yüzyıl boyunca –Dreyfus Olayı’ndan beri değilse de, en azından Nuremberg’ten bu yana– kolektif bir tarih bilincinin oluşumunda önemli bir moment oldu. Tarihin, belleğin ve adaletin iç içe geçmesi, kolektif yaşamın merkezindedir. Tarihçi gerekli ayrımları yapabilir ama bu iç içe geçmeyi inkâr edemez; bunu, bu durumdan kaynaklanan çelişkilerle birlikte üstlenmesi gerekir. Charles Péguy Dreyfus Olayı sırasında bunu sezmiş ve şunu yazmıştı: “Tarihçi adli yargılarda bulunmaz; yargıçların yerine karar vermez; hatta tarihsel yargılarda bile bulunmadığını söyleyebiliriz; o sürekli olarak tarihsel yargı üretir; daima çalışır.”¹⁷⁹ Burada görececiğin açıkça savunulduğu görülür. Gerçekte bu tarihsel hakikatin istikrarsız ve geçici karakterinin kabulüdür; bu hakikat, olguların saptanmasının ötesinde, geçmişin kesin halini alıp arşive kaldırılmış kapalı bir envanterden ziyade açık sorun olarak yorumlanmasıyla birlikte kendi yargı payını da içerir.

4

Geçmişin Politik Kullanımı

Sivil Din Olarak Shoah Belleği

Belleği eleştirel olarak kullanabilir miyiz? Auschwitz kampındaki kurtuluşunun altmışıncı yıl anmaları, bu bakış açısından bize üzerinde düşünülecek bolca malzeme sunmaktadır. Onlarca devlet başkanının katılmış olduğu bu anmaların kapsamı bile başlı başına kayda değer bir olgudur. Yirmi birinci yüzyıl başındaki bellek manzaramızda Yahudi soykırımının işgal ettiği yeri, tarihsel bilincimize dahil oluşunu kesin olarak göstermektedir. Bu anmalar ile ellinci yıl anması arasındaki farklılıklar da yeterince açıklayıcıdır. Çok daha mütevazı olan ellinci yıl anmaları, unutulma endişesinin damgasını taşırlar. Almanya'nın yakın dönemde birleşmiş olması, yeniden "normalleşmiş" ve kimilerinin deyişiyle, hayaletlerinden kurtulmuş bir ülkede Nazi suçlarının belleğinin işgal edeceği yere dair haklı soruları beraberinde getirmekteydi. Birleşmenin en ateşli düşmanlarından biri olan Günter Grass'a göre, geçmişin ve Nazizmin bir tür sürekli hatırlatılması olan bu bölünmenin

sona ermesi yeni bir bastırmanın bahanesi olabilirdi. Günü-müzde, bu bastırmanın vuku bulmadığını, Nazizmin belleği-nin, daima çatışkılı olsa da, Batı dünyasının geri kalanında olduğu gibi Almanya'da da canlı kaldığını saptamak gerekir. Unutma kaygısı artık yoktur. Bir kaygı varsa da, birçok yo-rumcunun vurguladığı gibi, bu daha ziyade "anı fazlalığı"nın olumsuz etkilerine bağlıdır. Kısacası, Shoah'ı unutma riski de-ğil, onun belleğini kötü kullanma, tahnitleme, müzelere ka-patma ve eleştirel potansiyelini nötralize etme, daha kötüsü, bunu günümüz dünyasının düzenini övücü *kullanıma* sokma riski vardır.

Dick Cheney'in, Tony Blair ve Silvio Berlusconi'nin Auschwitz'te çekilmiş görüntülerine bakarak bir tür rahatsızlık hissedenin tek ben olmadığımı sanıyorum. Onların varlığı sanki bize teskin edici, ama özünde övücü bir mesaj yollu-yordu: Nazizmi dünyaların en iyisi olarak kabul edilen libe-ral Batı'nın *negatiften* meşrulaştırılmasının yolu gibi gösteren bir mesajdı bu. Holocaust, böylece, bir tür seküler teodise kurmaktadır ve bu da bizi sistemimizin mutlak iyiliği temsil ettiğine ikna etmek için mutlak kötülüğü hatırlatmaktadır. Takip eden günlerde, pazar sabahları çok dinlenen bir radyo programında Fransız bir siyasetbilimci, "Auschwitz Guanta-namo değil" diye defalarca tekrar etti: Bu aşık ve tartışma-sız olgunun vurgulanması bir soru işareti ortaya atmaktadır. Kimilerine göre, Auschwitz kampındakilerin kurtarılması-nın anması sanki Guantanamo'nun özünde o kadar ciddi ol-madığını göstermenin iyi bir fırsatı olmuştur. Auschwitz ile Guantanamo arasında denklik kurmak değil, daha ziyade, Auschwitz'ten sonra Guantanamo'ya ve Ebu-Graib'e hoşgörü gösterip gösteremeyeceğimiz; Nazizmin kurbanlarına ayrılmış bir tören sırasında karşımıza Guantanamo ve Ebu-Graib'in sorumlularının çıkarılmasında bir yakışsızlık olup olmadığı

sorunudur. Çeçenlerin celladı Putin'in sözünü bile etmiyoruz. O, Auschwitz üzerine kısa söylevinde "Yahudiler" kelimesini ağzına bile almama başarısını gösterdi. Sorun daha önce, on yıl kadar önce, eski-Yugoslavya'daki savaş sırasında ortaya konmuştu. Miloseviç ile Hitler karşılaştırmasından –ki elbette abartılıdır!– telaşa kapılanlara, Varşova gettosu isyanından sağ kurtululardan bugün hâlâ yaşamını sürdürenlerden biri olan Marek Edelman, Srebreniza'nın onun gözünde "Hitler'in ölümünden sonra kazandığı bir zafer"¹⁸⁰ olduğu karşılığını veriyordu.

Auschwitz'tekilerin kurtuluşunun altmışıncı yıl anmalarını şimdiki zamana dair eleştirel bir düşünmenin başlangıcı olarak kavramak, Nazi kamplarının anısının bizim toplumlarımız üzerinde yol açtığı sorulara cevap vermeye çalışmak kuşkusuz daha verimli olur. Bu çabayı, savaştan hemen sonra, Frankfurt Okulu'nun liderlerinden Horkheimer ve Adorno göstermişlerdi. Nazizmi uygarlığın barbarlığa düşüşünün ifadesi olarak yorumlayan o dönemin egemen bakış açısının tersine, onlar Nazizmi negatif bir diyalektiğin vardığı yer olarak görüyorlardı; bu negatif diyalektik özgürleştirici araç olan akli tahakküm aracına dönüştürmüştü, tekniğin ve sanayinin gelişimi de insani ve toplumsal gerilemeye dönüşmüştü. Adorno Holocaust'u "uygarlık ilkesinin parçası olan barbarlığın"¹⁸¹ ifadesi olarak tanımlıyordu. Nazizmi liberal Batı'nın *negatif*ten meşrulaştırılması olarak gören teskin edici akıma karşı, bu filozoflar ciddi bir uyarı çekmişlerdi. Uygarlığın bağrında totalitarizm doğmuştur, totalitarizm uygarlığın evladıdır. Bu uygarlık hâlâ bizim uygarlığımızdır ve biz –şiddeti elbette başka biçimler alabilir, başka hedefler seçebilir olsa da– olasılık sınırını Auschwitz'in çizdiği bir dünyada yaşamaya devam ediyoruz.

Almanya'nın ancak "Auschwitz dolayısıyla ve Auschwitz

sonrasında (*nach und durch Auschwitz*)” Batı’ya dahil olduğunu yazan Habermas’ı anlayabiliriz.¹⁸² Gerçekten de Yahudi soykırımının etkisi altında Almanya özellikle kan hakkı üzerinde temellenen etnik cemaat şeklindeki kendisine dair geleneksel algısından kopabilmiş ve kendi kimliğini bir yurttaşlar ulusu şeklindeki politik bir cemaatin özellikleriyle yeniden belirlemeye başlamıştır. Burada, Holocaust belleğinin verimli bir sonucu görülür. Ama Batı’yı hukuk devletine ve liberal demokrasiye indirgeyemeyiz. Nazizm Batı’nın tarihine yalnızca Aydınlanma-karşıtlığının aşırı bir ifadesi olarak geçemez. İdeolojisi ve şiddeti on dokuzuncu yüzyıldan beri Avrupa’da işlemekte olan birçok eğilimin yoğunlaşmış ifadesiydi: sömürgecilik, ırkçılık ve modern anti-semitizm. Nazizm Batı’nın tarihinin bir evladydı. On dokuzuncu yüzyılın liberal Avrupa’sı Nazizmin kulukası olmuştu.

Demek ki sorun, Shoah’ın uygarlık süreciyle ilişkisi sorunudur. Holocaust, Norbert Elias ile Max Weber’in, Hobbes’un izinden giderek toplumun pasifikasyonunun bir vektörü olarak, dolayısıyla uygarlık sürecinin bir kazanımı olarak yorumladıkları devlet tekelindeki şiddeti gerektiriyordu. Bu uygulaması içerisinde bu soykırım, modern uygarlığı oluşturan yapıları gerektiriyordu: teknik, endüstri, işbölümü, bürokratik-rasyonel idare. Seri halde ölüm üretimini mümkün kılmış olan şey, endüstriyel tekniktir. Kısacası, Auschwitz’in ölüm üreten bir fabrika olarak işlediği şeklindeki geleneksel ifade, kuşkusuz ki her fabrikanın potansiyel bir ölüm kampı olduğu anlamına gelmemektedir, ama bizim modern toplumlarımızın normallliğini ve bu normallığı ortadan kaldırmaktan uzak olduğu gibi, tersine bu normallığı gerektiren ve kullanan totaliter şiddetle uyumu sorgulatmaktadır. “Holocaust, modernite anlayışına ihanet etmiyordu” saptamasında bulunduktan sonra, sosyolog Zygmunt Bauman şunu vurgulamış-

tır: “Soykırımın sürmesine uygun koşullar özeldir ama asla istisnai değildir. Enderdir ama biricik değildir [...]. Modernite denen şey açısından soykırım ne bir anomalidir ne de bir işlev bozukluğu.”¹⁸³

Auschwitz’in Batı modernitesiyle ilişkisini düşünmek, bizi “gündelik yaşam”ımızı sorgulamaya yöneltebilir. Kaçak durumdaki yabancıların ve sığınma talep edenlerin tutuldukları bekleme bölgeleri –bu son yıllarda Avrupa’da çok yaygınlaştılar– kuşkusuz ki Nazi kamplarıyla karşılaştırılmaz. Yine de buralar, bizim demokratik toplumlarımızda, toplama kampı paradigmasını tanımlayan bazı temel özelliklere sahiptirler; yani Giorgio Agamben’e göre, “istisnai durum kural olmaya başladığında açılan uzam”dır¹⁸⁴ buralar. Gerçekten de buralar anomik uzamlardır, buralarda her şey mümkündür, bunun nedeni yoketme yeri olarak tasarlanmış olmaları değil, *hukuksuz yerler* olmalarıdır. Buralara kapatılan kişiler, Hannah Arendt’in verdiği “parya” tanımına denk düşerler: yasadışı biri; ama yasayı ihlal ettiği için değil, varlığını kabul eden ve koruyan hiçbir yasa olmadığı için. Milletler Cemiyeti’nin gözünde “artık” bireyler, diye ekler vatansızlardan söz ederken. Birleşmiş Milletler Göçmenler Yüksek Komiserliği günümüz dünyasında elli milyon vatansız olduğunu söyler. Her yıl Avrupa Birliği ülkelerinde on binlerce insan kapatılıyor; tıpkı “metaforik olarak maddesiz”¹⁸⁵ varlıklar gibi görünmezler. *Totalitarizmin Kökenleri*’nde, günümüzün dünyasını düşünmeden okuyamayacağımız bir bölüm vardır: “Naziler, gaz odalarını çalıştırmadan önce sorunu titizlikle incelemiş ve hiçbir ülkenin bu insanları talep etmeyeceğini büyük bir memnuniyetle keşfetmişlerdir. İyi bilinmesi gereken şey, haklardan tamamen yoksun olma durumunun, yaşama hakkının tartışma konusu edilmesinden çok önce yaratılmış olduğudur.”¹⁸⁶

Ama bir başka Auschwitz belleği daha vardır. Yahudi

soykırımının resmi sylenmede yer almadığı bir dönemde, Auschwitz'in anısı bir düşünce sürecini ve konformist hiçbir yanı olmayan bir angajmanı besliyordu. Fransa'da Auschwitz ile Buchenwald'in belleğı Cezayir savaşına karşı seferber olurken güçlü bir etkendi. Ezen, işkence yapan ve öldüren sömürgeci Fransa, birkaç yıl önce Alman işgaline karşı mücadele etmiş herkesin anılarını depreştiriyordu. Alain Resnais 1955 yılında *Gece ve Sis'i* tarihin bir hatırlanışı olarak çekiyordu. 1960 yılında Fransa'da FLN'ye destek ağı kurmakla yargılanan Francis Jeanson'un davasında tanıklık eden Pierre Vidal-Naquet, Fransız ordusunun Cezayir'de işlediğı cinayetleri ailesinin ldrldğı Auschwitz'teki gaz odalarıyla karşılaştırmıştı. Kendi anılarında kabul etmiş olduğı gibi, bu karşılaştırma kuşkusuz abartılıydı.¹⁸⁷ Günümüzde bu tür tutumlar Holocaust belleğinin "tapınak bekçileri"nin öfkesine yol açar. Toplama kampları ile yok etme kampları arasındaki ayrımın açık olmaktan uzak olduğı bir dönemde bu tutumlar bizimkinden oldukça farklı bir anı ve politika manzarasını ve (terimin daha geleneksel anlamında) tarihyazımının sınırlarını ortaya çıkartmaktadır. Ama şimdiki zamanın adaletsizlik ve baskılarına karşı mücadele etmek için çok güçlü bir teşvik unsuru olarak etkide bulunan, henüz yakın döneme özgü, canlı ve sıcak bir Auschwitz anısının varlığını da ortaya çıkartmaktadırlar. Cezayir'de itaatsizlik için "121'ler Manifestosu"nun birçok imzacısının tercihin e sin kaynağı olan şey bu anıdır ve dönemin duruşmalarında bundan söz edilecektir. Nazi kamplarından sağı kurtulan, ardından 1960 yılında FLN için yasadışı bir silah fabrikasının kurulmasına katılmış olan Holandalı Troçkist Sal Santen için, sömürgecilik-karşıtı mücadeleye katılmanın antifaşizmi sürdürmekten farkı olmadığına kuşku yoktu. Nazi suçları ile sömürgeci şiddet arasındaki karşılaştırma Frantz Fanon'un yazılarında ve hatta Vietnam ze-

rine Russel mahkemesinin açıklamalarında bile yer alıyordu.

Auschwitz'in yeraltında ama etkin olan belleği, aynı zamanda, öğrenci hareketinin ve 1968 sonrasında devrimci solun antifaşizmini açıklamada da zorunlu bir anahtardır. Resmi söylemin gizlediği dönemde kolektif belleğin bu dayanağı dönem dönem yüzeye çıkabiliyordu; örneğin General de Gaulle tarafından Daniel Cohn-Bendit'nin sınır dışı edilmesi sırasında on binlerce genç sokaklara dökülerek "Hepimiz Alman Yahudisiyiz!" diye slogan atıyorlardı. Bu sloganın o dönemde sahip olduğu kurtarıcı gücün kapsamını bugün anlamamız güçtür.

Almanya'da, Adenauer döneminin sessizliğinden sonra, Auschwitz'in anısı 1960'lı yıllardan itibaren öğrenci protestolarının motoru olarak yeniden ortaya çıkacaktır. Yeni bir kuşak öncekinden hesap soruyor, Alman geçmişini tartışma konusu ediyor ve Bonn'un yeni Almanya'sını III. Reich'a bağlayan bağları teşhir ediyordu. Bu isyanı idealleştirecek ya da sınırlarını ve muğlaklıklarını saklayacak elbette değildir. Parlamento dışı solun şiddetli anti-siyonizmi, anti-emperyalizmi ve anti-Amerikancılığı içinde uyukluyor olabilecek anti-semitik özelliklere sahip bir milliyetçiliğin kalıntılarını birçok analist vurgulamıştı.¹⁸⁸ Ama bu durum yine de bu isyanın, "geçmek istemeyen geçmiş" etrafında sonraki on yıllarda şekillenen bütün tartışmaların; ve merkezi unsurunu Nazi suçlarının oluşturduğu yeni bir tarihsel bilincin oluşumunun çıkış noktası olduğunu görmeyi engellememelidir.

Bu anımsama edebiyattaki önemli açıklamasını 1975 yılında Georges Perec'in *W ou le souvenir d'enfance* [W ya da Çocukluk Anısı] adlı kitabında buldu. Bu roman ikili bir anlatı etrafında örülmüştür: bellek anlatısı ile güncellikten esinlenen politik bir kurgunun anlatısı. Bir yanda, Fransa'ya göç etmiş, ardından Auschwitz'e sürülmüş ve orada öldürülmüş Polonya Yahudilerinin öksüz oğlunun anıları; diğer yanda, Latin

Amerika'da bulunan totaliter bir topluluğun, W'nin kroniğı. Sportif rekabet ilkesi üzerinde kurulmuş olan bu topluluk, sonunda katliama varan totaliter bir sistem olarak örgütlenmiştir. Bu roman şu sözcüklerle biter: "On iki yaşımdayken bana W'yi Ateş Ülkesi'ne yerleştirmeme yol açmış nedenleri unuttum: Pinochet'nin faşistleri benim hayalgücüme nihai bir yankı vermekle meşguldüler: Ateş Ülkesi'nin birçok adacığı günümüzde toplama kampıdır."¹⁸⁹

Holocaust belleğinin iyi kullanımına dair yakın dönem örnekleri de bulunabilir. Örneğın Afrikacı Jean-Pierre Chrétien Nisan 1994'te *Libération*'da yayımladığı makalede Ruanda'daki "tropikal Nazizm"ın suçlarını teşhir ediyordu.¹⁹⁰ Analitik bakış açısından bu kavram pek akla yatkın görünmüyor çünkü iki soykırımı –bağlamları, bunları tasarlamış olan politik rejimlerin doğası ve sürdürölüş araçları bakımından çok farklı olan Tutsilerin ve Yahudilerin soykırımını– özdeşleştirmektedir. Buna karşılık, tarihin kamusal kullanımı açısından bu kavram gayet iyi seçilmiştir. Nisan 1994'te, medyanın genellikle "kabile çatışması" olarak nitelediğı katliamlar karşısında kamuoyu hâlâ büyük ölçüde inanmaz ya da ilgisizken "tropikal Nazizm"den söz etmenin bir anlamı vardı. Bu anlam, yürürlükteki soykırımı dikkat çekmek için, günümüzde Shoah'ın merkezi bir yer işgal ettiğı Batı dünyasının tarihsel bilincine dayanma yönündeydi. Ruanda'nın Shoah kadar ciddi bir trajedi yaşamakta olduğunu ve bunu önlemek için tepki göstermek gerektiğini göstermekti bu. Etik-politik açıdan "tropikal Nazizm" kavramı tamamen doğrulanmıştı. Ne yazık ki, soykırımları anmak, hele ki üzerinden on yıllar geçmişse, engellemekten daha kolaydır.

Komünizmin Belleğinin Silinmesi

Dolf Oehler, *Unutmaya Karşı İçkararması*'nda, Haziran 1848 belleğinin İkinci İmparatorluk döneminin Fransız kültürüne, neredeyse adı bile anılmaz bir hale gelmiş bu isyanın anısını bütün imkânlarla defetmeye çalışan bu topluma nasıl musallat olduğunu gösterdi.¹⁹¹ Bugün de benzer bir şey yaşanmaktadır. Devrimi düşünmek bile suçla özdeşleştirilmiştir; devrim otomatik olarak “komünizm” kategorisine indirgenmiş ve yirminci yüzyıl tarihinin “totalitarizm” bölümünde arşivlenmiştir. Devrim Terörle özdeşleştirilmiş ve Terör de canice bir ideolojinin tutarlı bir şekilde gerçekleştirilmesine indirgenmiştir.¹⁹² Sanayi devrimi döneminde Adam Smith tarafından ve Restorasyon döneminden sonra Tocqueville tarafından tarif edildikleri haliyle kapitalizm ve liberalizm yeniden insanlığın kaçınılmaz yazgısı olmuşlardır. Bu teşhis, ana hatları kısmen fark edilen, inşa edilecek yeni bir düzeni değil, yirminci yüzyılın dehşetlerine olası tek cevap olarak gösterilen toplumsal ve politik bir sistemi belirtmektedir. Tamamladığımız yüzyılın bellek manzarasıyla tezat çarpıcıdır. “Aşırılıklar çağı”nın en karanlık dönemlerinde, yaşlı dünya Jérôme Bosch’un bir tablosuna benzeyen yıkıcı bir savaşla sarsılırken, insanlığın uçurumun kenarında olduğu ve uygarlığın mutlak bir batışla karşı karşıya olduğu duygusu yayılırken, komünizm, milyonlarca insanın gözünde uğrunda mücadele etmeye değer bir alternatif olarak görülüyordu. Komünizm fikrinde kuşkusuz ki bir yanılsama, mistifikasyon ve körlük payı vardır ve yandaşları arasında yalnızca bir azınlık bunun bilincindedir. Bununla birlikte, toplumda, kültürde ve halk sınıflarının umutlarında güçlü kökler salmıştır. Komünizm çok sayıda anlam taşıyan bir kelimeydi. Kendi kaderini kendi eline almak, özgürleşmek, faşizme karşı, adaletsizliğe karşı, baskıya karşı savaşmak, bir

eşitler toplumu kurmak demekti. Daha karanlık gerçekliklere de gönderme yapıyordu: Kızıl Ordu'nun "kurtarıcı" ilerleyişi, disiplin, parti aklı, Stalin kùltù. Liberter özlemler, Makyavelci hesaplar ve totaliter tehditler "aşırılıklar çağı"nın doruğa çıkardığı tarihsel bir diyalektik içinde yan yana yer alıyordu. Fransa'da ve birçok Batı Avrupa ùlkesinde komünizm belleğı öncelikle günümüzde artık varolmayan bir "karşı-toplum"¹⁹³ –hem kışla ve kilise, hem de kardeşçe cemaat– belleğıdir. Bu komünizm fikrinin içinde barındırdığı karanlıklar ve çelişkiler artık gayet görünür olsa da, yanılısamları yıkılmış olsa da, onun umut ufkunun da yok olduğunu kabul etmek gerekir. En radikal kitlesel hareketler bile komünizme bağılılıklarını bildirmeye ya da komünizm talep etmeye cesaret edemiyorlar. Meksika'daki Zapatistler komünizmden değil, haysiyet ve adaletten söz ediyorlar. Bu son yıllarda neo-liberal küreselleşmeye karşı seferber edilen güçler. Seattle'dan Cenova'ya dek, ne istemediklerine dair çok açık seçik bir fikre sahiptiler –şeyleşmiş ve metaya dönüşmüş bir dünya–, ama alternatif bir toplum modeli önermeye cesaret edemediler. 1989 yılında Tien an Men Meydanı'nda toplanmış Çinli öğrenciler, 1968 Prag'ında olduğu gibi "insan yüzlü sosyalizm" değil, özgürlük ve demokrasi talep ediyorlardı. Orta Avrupa ùlkelerinde, otantik bir sosyalizm için mücadele ettikten sonra, yalnızca demokrasiye geri dönüşten değil, kapitalizmin restorasyonundan da sorumlu olanların sayısı çoktur.

1970'li yılların sonundan itibaren yirminci yüzyılın merkezi olayı olarak Batı dünyasının tarihsel bilincine girmiş olan Nazi ölüm kamplarının anısı, Berlin Duvarı'nın çöküşünden ve Sovyet imparatorluğunun yıkılışından sonra, "reel sosyalizm"ın anısıyla iyice kaynaştı. Bunlar, kesinlikle geçmişte kalmış bir "zorbalar çağı"nın ikonları olarak birbirlerinden ayrılmaz oldular.¹⁹⁴ Birçok Avrupa ùlkesinde son on yıllarda

başlamış olan, faşist ve Nazi geçmişin anısının özümsemişi, komünizmin sonuyla birbirine karışmıştır. Nazizmin canice niteliğinin tarihsel bilinci, barbarlık yüzyılının çehrelerinden biri olarak –rejimler, hareketler, ideolojiler, sapkınlıklar ve ütopyalar da dahil– topyekûn reddedilen komünizmin canice boyutunu ölçmek için parametre olarak kullanıldı. Eskiden soğuk savaş kütüphanelerinin en az uğranılan raflarında dizili bulunan totalitarizm kavramı, savaşlar, diktatörlükler, yıkımlar ve katliamlar çağının muammalarını deşifre etmeye uygun tek anahtar olmasa da en uygun okuma anahtarı olarak görkemli bir geri dönüş yaşadı.¹⁹⁵ Janus başlı totaliter canavarın kellesi uçurulunca Batı yeniden gençleşti, neredeyse yeniden bakire oldu. Nazizm ve komünizm Batı'nın iflah olmaz düşmanları olsalar da, Batı artık bunların beşiği olmaya son vererek kurbanı olmuştu; kurtarıcısı ise liberalizmdi. Bu tez, en vülgerinden en inceliklisine dek uzanan farklı versiyonlarına ifade bulur. Vülger versiyonu Amerikan Dışişleri Bakanlığı filozofu Francis Fukuyama'nınkidir. Ona göre, liberal demokrasi, terimin Hegelci anlamında “tarihin sonu”nu belirtmektedir, bugünkü dünyadan farklı ve daha iyi bir dünya hayal etmenin imkânsızlığını içermektedir.¹⁹⁶ İncelikli versiyon ise François Furet'ninkidir. *Le Passé d'une illusion*'da [bir Yanılsamanın Geçmişi] “ne faşizm ne de komünizm insanlığın umutlu yöneliminin tersine dönmüş işaretleriydi”¹⁹⁷ derken, Furet, böyle bir umutlu yönelimin elbette var olduğunu, bunun da onların ortak düşmanları tarafından temsil edildiğini ima etmektedir: liberalizm.

Komünizmin hareketini ve politik aygıtlarını, devrimi ve rejimi, ütopyalarını ve ideolojisini, Sovyetleri ve Çeka'yı birbiriyle özdeşleştirdikten sonra, yeni Restorasyon'un tarihçileri komünizmi içkin olarak totaliter bir ideoloji ve pratik diyerek topyekûn mahkûm etmeye giriştiler. Her türlü özgürlükçü

boyutundan yoksun kalan komünizm belleği tiranlar yüzyılı-
nın arşivinde sınıflandırıldı.

Kuşkusuz ki yirminci yüzyıl, proletaryanın insanlığı kurtarıcısı rolü üzerine Marx'ın teşhisine dair büyük bir sorgulama başlattı. Rus devrimi (ve onun izinden gidenler) totaliter bir rejim doğurdular. Babeuf'ten ve Marx'tan bu yana komünizmin isyan etmiş olduğu her şey –baskı, eşitsizlik, tahakküm– bir süre sonra komünizmin normal varlık koşulu oldu. Tarihin “ebelik yapan” şiddeti onun işleyiş tarzı olarak kurumlaştı. Araç olarak düşünölen aygıt kendi amacı oldu, kurban edilenler arasından kendi payını talep eden bir fetiş halini aldı. Kapitalist biçiminden en nihayet sökülüp alınmış olan emeğe özgürleşme vadetmiş olan hareket yerini bir yabancılaşıma ve baskı sistemine bıraktı.

1917'den bu yana somut tarihsel biçimleriyle tanımış olduğumuz komünizm, kendisini yaratmış olan yüzyılla birlikte yok olup gitti. Savaşlar ve soykırımlarla, faşizmler ve Stalinizmle geçen bir dönemin ardından, sosyalizm, başlangıçta olduğu gibi yine artık ütöpik biçiminde varlığını sürdürmektedir. Ama bu ütopya bundan böyle onu –Daniel Bensaïd'in deyişiyile– “melankolik bir bahis”¹⁹⁸ haline dönüştüren tarihin yükünü ağır biçimde taşımaktadır. Bu ütopya, yaşanan yenilgilere, daima eli kulağında olan felaketlere dair keskin bir duyguyla yüklüdür ve tarihin sürekliliğini mağlupların tarihi üzerinden takip etmemizi sağlayan gerçek ipucu bu duygudur.

Devrimleri “tarihin lokomotifleri” olarak tanımlayan Marx'tan farklı olarak Benjamin onları trenin sonsuzca yenilenen bir felakete doğru gidişini durdurabilecek ve tarihin sürekliliğini parçalayabilecek “imdat freni” olarak yorumluyordu.¹⁹⁹ Marx'ın metaforu ilerleme mitolojisinin tutsağıydı; bu mitolojide, sanayi toplumunun ifadesi, gücün ve hızın görüntüsü olan demiryolları bütün on dokuzuncu yüzyıl bo-

yunca simge olmuşlardı. Birkenau'nun raylarından sonra, Si-birya gulaklarında zek'lerin inşa ettiği demiryollarından sonra lokomotifler artık devrimi çağrıştırmamaktadır.

İki dünya savaşı arası dönemdeki atalarımız gibi bizler artık fırtınanın ortasında değiliz. En azından geçici de olsa, *felaket-sonrası* ortamda, gezegenin başka bölgelerini kasıp kavuran musibetlerden korunaklı bir halde yaşıyoruz. Felaketle birlikte, onun mantıki sonucu devrim de bizden uzaklaştı. Devrimin “deney alanı”, geride kalmış bir geçmiş gibi bizden uzaklaştığından, “bekleme ufku” da görünmez olmuştur.²⁰⁰ Günün birinde komünizm tekrar “bekleme ufku”, Ernst Bloch'un tanımıyla “somut ütopya” olacak mı bilemiyoruz. Kesin olan şu ki, onun deney alanı bizim bellek manzaramızdan silindi ve kendi anamnez evresini bekliyor.

Bu bakış açısından, komünizmin belleği, diğer özgürleştirici hareketlerinkine benzer bir parabol çizdi. Birçok tarihçinin vurguladığı gibi, Mayıs 68'in kolektif bellekte hatırlattığı şey Fransız tarihinin en büyük genel grevi değildir; onun hatırlattığı, bireyci bir topluma geçişin törenleri ile “liberal-liberter” yeni bir elitin oluşum momentidir. En çarpıcı analogi, kuşkusuz ki sömürgecilik-karşıtlığıdır; onun da kamusal belleği neredeyse tamamen yok olup gitti. Emperyalizme karşı sömürge halkların devasa isyanı unutuldu; dünyanın “Güney”inin otuz yıl boyunca biriken başka temsilleriyle bu isyanın üzeri örtüldü: öncelikle Kamboçya ve Ruanda'daki ölü çukurları, ardından “insancıl savaşlar” ve nihayet, *gerilla* imgesinin yerini alan sözcüleriyle İslami terörizm. Eski sömürgelerin halkları tarihsel özne statüsünü hâlâ elde edemediler, yalnızca “kurban”a, on dokuzuncu yüzyılda olduğu gibi “uygarlaştırıcılık misyonu”nu –artık ideolojik bir “insan hakları” kisvesiyle de örtülü olarak– yerine getirmeye devam eden gelişmiş ülkelerin yardım konusuna dönüştüler. Özgür-

lk hareketler olan, ezilenlerin tarihsel özne olma deneyi şeklindeki komünizmin ve sömürgecilik-karşıtlığının anısı, böylelikle gömülen bu anı, gizli bir bellek olarak, kimi zaman egemen temsillerin karşısındaki *karşı-bellek* olarak varlığını sürdürmektedir.

5

Alman Tarihçilerin İkilemleri

Faşizmin Yokoluşu

Nazizm belleği ile tarihinin yazılması arasındaki etkileşimi incelemek açısından Almanya ilginç bir laboratuvar oluşturur. Bu ülkede, Yahudi soykırımının tarihsel bilincinin ortaya çıkışı, tarihyazımı alanından “faşizm” nosyonunun kaybolmasıyla çakıştı. Faşizmlerin karşılaştırmalı bir analizine girişen tarihçiler çok enderdir.²⁰¹ Günümüzde faşizmi Avrupa çapında bir olgu olarak görmeyi kabul edenler daha da enderdir. Esasen, akademik dünyada birleşmeyi izlemiş olan “hizaya geçme”nin ardından, Doğu Alman tarihyazımından kalan birkaç kişi vardır. Ren’in ötesinde faşizm kavramı bile bir tür tabu oluşturuyor gibidir. Bu durum yeni değildir. Daha 1988’de, faşizmlerin karşılaştırmalı tarihini esere eksen olarak almış olan önemli araştırmacı Timothy Mason bu durumu belirtmişti. Adı anlamlı bir şekilde, “Whatever happened to ‘fascism’?” olan bir makalede, önceki on yılda güçlenmiş bir eğilimi vurguluyordu: Alman tarihyazımında faşizm kavramının yok oluşu.²⁰²

Son yirmi yılda Almanya'da beş büyük tartişma yaşanmıştır. Bunlardan kimileri özellikle disiplin içi tartişmalarken, kimileri de dışarıya yansıyarak toplumun geniş kesimlerinde tartişılmıştır. İlki, 1986-1987'de, Almanya sınırları dışında önemli bir etki bırakarak, medyanın dikkatini üzerine çekmiş olan "tarihçiler tartişması"dır (*Historikerstreit*). Ardından, ertesı yıl, Martin Broszat ile Saul Friedlnder arasındaki yazışma, dergilerin ve özel yayınların eşiğini aşmamış olsa da, son derece önemli yöntemsel bir düşünme sürecinin izini taşır. 1996 yılında, Daniel J. Goldhagen'in "Hitler'in gönüllü cel-latları" zerine kitabı etrafındaki tartişma öfke uyandırır ve uluslararası sahnede güçlü yankılar bulur. Son olarak, 1998 yılında *Historikertag*'ın yol açtığı, özellikle tarih disiplinine özgü ve tamamen "Germen-Alman" polemiklerin ardından, Wehrmacht'ın suçları üzerine gezici bir sergi etrafındaki ek-işmeler görülür.

Birinci tartişma, yani *Historikerstreit*, 1986-1987 yıllarında Ernst Nolte'nin "geçmek istemeyen" Alman geçmiş üzerine tezleriyle başlamıştı. Rus devrimine tepki olarak Nazizm yorumu ve özellikle Yahudi soykırımını Bolşeviklerin sürdürdüğü bir "sınıf soykırımı"nın "kopyası" olarak görmesi, gayet bilinen polemiklerin konusu oldu. Jürgen Habermas Nolte'nin baş karştıydı ve onu "zararı tasviye etme"nin kolay yolunu seçmekle, geçmişi "normalize etmek"le ve nasyonal-sosyalizmin suçlarının miras kalmış tarihsel sorumluluğunu yok etmekle suçladı.²⁰³

İkinci tartişma bir yıl sonra, gündelik basının tefrikalarından ve televizyon ekranlarından uzakta vuku buldu: Araştırma çevrelerindeki etkisi çok güçlü olacak bir yöntem tartişmasıydı bu. Almanca ve İngilizcesi neredeyse eşzamanlı yayımlanan, Martin Brosza ile Saul Friedlnder arasındaki sözünü ettiğimiz yazışma, Nazizmin tarihselleştirilmesinin olasılığı

ve sınırları şeklindeki çetrefil sorunu ele alıyor ve hem diyalogun verimliliğini hem de iki ayrı gözlemden kaynaklanan yaklaşım farklılıklarını ortaya koyuyordu: Alman tarihçinin bakış açısı ile Yahudi tarihçinin bakış açısı.²⁰⁴ Yazışmalarının temel yanlarından birini oluşturan bu ayrımı, tartışmayı “etnikleştirmek” için değil, tarihçinin “tutumu”na (Karl Mannheim bunu tarihçinin *Standort*’u diye adlandırırdı),²⁰⁵ yani toplumsal, politik, kültürel, ulusal, anısal özgül bir bağlam içine dahil farklı epistemolojik perspektifleri hatırlamak için vurgulamak gerekir.²⁰⁶

Üçüncü tartışma: 1990’lı yılların ortasında, Amerikalı siyasetbilimci Daniel Goldhagen’in eseri, akademik çevrelerin çok ötesinde, Alman toplumunun Nazi rejimiyle ilişkisi üzerine ve “sıradan” Almanların suçların işlenmesine katılım derecesi üzerine geniş bir açık tartışmaya yol açtı. Yahudi soykırımını Almanların “ulusal projesi” olarak sunan Goldhagen’in tezi çoğu tarihçinin ciddi eleştirilerinin konusu olsa da, birleşik Almanya’nın Nazi geçmişle yüzleşmesinde ve merkezinde Auschwitz belleğinin bulunduğu tarihsel bir bilincin özellikle gençler arasında oluşumunda önemli bir moment de oldu.²⁰⁷ Nazizmin suçlarını, kişiselikten uzak ve kısmen anonim bir cinayet makinesinin ürünü olarak gören işlevselci yaklaşım, Almanların bu suçlara aktif katılımına vurgu yapan, dikkati toplama kamplarından özel SS birliklerinin (*Einsatzgruppen*), polis taburlarının ve ordunun kitlesel infazlarına çeken Goldhagen tarafından güçlü bir şekilde sarsıldı.

Dördüncü tartışma: 1998 yılında Alman tarihçilerin her iki yılda bir yapılan geleneksel randevusu kendi disiplinlerinin geçmişiyle ilgili çok canlı tartışmalara sahne oldu. Savaş sonrası tarihyazımının önde gelen bazı şahsiyetlerinin –örneğin günümüzde disipline egemen olan birçok araştırmacının eski hocaları olan Werner Conze ve Theodor Schieder– Nazi

rejimiyle uzlaşması, hatta açıkça katılımı, çok sert açıklama ve eleştirilerin konusu oldu.²⁰⁸ Son on yılda (hatta, özellikle muhalefet dalgasının sözcülerinden biri olan Götz Aly²⁰⁹ rneğinde olduğu gibi kimi zaman daha erken) ortaya çıkmış –Mannheim’ın tanımıyla, basitçe kronolojik olarak değil, tarihsel anlamda da– yeni bir kuşağın profilini çizen bu kongre oldu. Tarihin kamusal kullanımı üzerine geniş bir toplumsal tartışmanın gelişmesinin ve tarihsel bir bilincin oluşumunun ayrıcalıklı vektörlerinden biri olduktan sonra, tarihçiler topluluğunun bakışını kendi yoluna çevirmesi ve çok dürüst bir şekilde ve dolayısıyla çok acılı bir şekilde zeleştirisine girişmesi bir anlamda kaçınılmazdı. Bu, tarihçilerin kendi atalarının ve kendi tarihlerinin yargıcı oldukları bir davada yargıç ile tarihçinin tamamen zdeşleşmesiydi.

Beşinci tartışma: Hamburg’taki Institut für Sozialforschung tarafından düzenlenen ve 1995 tarihinde açılan Wehrmacht suçları sergisinin uzun ve çalkantılı bir tarihi vardı ve sonuç 2002’de sabitlenebilir.²¹⁰ önemli bir araştırma çalışmasının sonucu olan bu sergi, Alman kamuoyunda yerleşmiş bir basmakalıp fikri parçaladı. Buna göre, ordu Nazizmin suçlarına dahil olmamıştı ve bu suçların sorumluluğu özellikle SS’lere ve Gestapo’ya düşüyordu. Resimlerle açıklanan geniş bir materyale ve dönemin belgelerine dayanan Hamburg sergisi ise, tersine, ordunun Sovyetler Birliği’nde –zellikle Ukrayna ve Beyaz Rusya’da– ve Sırbistan’da sivil halka yönelik çok sayıda katliam gerçekleştirdiğini, keza Yahudilerin ortadan kaldırılmasında yer aldığını gösteriyordu. Komünizme, Slav halklarına, Yahudilere ve ingenelere karşı bir fetih ve kökünü kazıma savaşının merkezindeydi; Sovyet direnişine karşı radikalleşmiş olan ve kısa süre içinde bir sömürge savaşının ve anti-semitik bir haçlı seferinin özelliklerini edinmiş olan bir savaş. Wehrmacht üniforması içinde hizmet etmiş olan mil-

yonlarca genç asker, temaslarını sürdürdükleri ve bilgi alış-verişinde bulundukları Alman toplumunun bütününe temsil ediyordu. Wehrmacht'ın Yahudi soykırımına dahil olduğunu göstermek, Almanların "bilmedikleri" mitini yıkmak anlamına geliyordu.

Bu serginin yol açtığı vahşi polemikler, 1999 yılında, karşı çıkanlar bazı sahte belgelerin varlığını (NKVD'nin suçlarını gösteren dört fotoğraf yanlışlıkla Wehrmacht'a atfedilmişti) kanıtlamayı ve serginin kapatılmasını dayatmayı başardıklarında durakladı. Her türlü sahtekârlık ve manipölasyon iddiasını reddeden bağımsız bir soruşturma komisyonunun çalışmasının ardından sergi 2002 yılında yeniden açılabilir; tartışmalı fotoğraflardan temizlenmişti –toplanan belgeler bütünü içinde küçük bir bölüm– ve önemli bir eleştirel aygıtla zenginleştirilmiş yeni bir katalogu da vardı.²¹¹

Bu tartışmalar kuşkusuz ki son derece farklı özellikler taşımaktadır. Sırasıyla üç büyük toplumsal tartışma söz konusudur. Bunlar bilimsel bir disiplinin (*Historikerstreit*, Goldha-gen ve Wehrmacht'ın suçları üzerine sergi), tarihleştirmenin geleneksel yöntemlerinden gizlenen bir geçmişin yorumlanması üzerine yöntemsel bir düşünmenin sınırlarını (Broszat-Friedländer yazışması), nihayet entelektüel bir cemaat içinde bir kimlik krizinin (1998 *Historikertag*'ı) hudutlarını büyük ölçüde aşan tartışmalardır. Bununla birlikte, yakından baktığında, diğer tartışmaların da cereyan ettiği öncül ve ana nokta olan ilk üç tartışma aynı sorun etrafında dönmektedir: Nazizmin ve suçlarının *tarihsel tekilliği*.²¹² Bu tekilliğin tanınması, Nazizm üzerine Alman araştırmalarının çoğunun zımni postulatıdır. Burada, elbette kabul edilebilecek olan ve birçok açıdan tarihyazımının önemli bir kazanımını oluşturan bu tekilliği tartışma konusu etmek söz konusu değildir. Buna karşılık, vurgulanmayı hak eden şey, bunun mantıki sonucudur,

yani bu kabule eşlik eden sorunlu, kimi zaman kaygı verici sonuçlardır. Bu olumsuz sonuçların en başında, özellikle faşizm kavramının yokoluşunu belirtmek gerekir.

Bu temel sorun üzerine, herkesin sessizce ama kararlı bir şekilde, faşizm kavramını en tutarlı bir şekilde daima reddetmiş olan liberal-tutucu tarihçi Karl Dietrich Bracher'in yanında yer aldığı izlenimi edinilir. Kırk yılı aşkın süredir, Nazi Almanyası'nın "totalitarist" olduğuna ilişkin bakış açısını, ona göre yalnızca Mussolini İtalyası'na uygulanabilir olan çeşitli faşist teorilerin karşısına çıkarmaktadır.²¹³ öğrencilerinden bazıları, rneęin Hans-Helmut Kntter faşizme bir kavram (*Begriff*) statüsü atfetmeyi bile reddetmekte, onu basit bir "slogan"a (*Schlagwort*), bir ideolojiye ve bir propaganda aygıtına indirgemektedir.²¹⁴ Bu tutum yeni değildir. Buna karşılık yeni olan şey, Wolfgang Kraushaar ya da Dan Diner gibi soldan gelen tarihçi ve siyasetbilimcilerin de buna katıldığını görmektir. Bunlardan ilki şimdi totalitarizm fikrini savunmakta ve bunu faşizm fikrine tezat olarak sunmaktadır (Nazi Almanyası totaliter olduğundan, faşist olamaz).²¹⁵ İkincisi, kısa süre önce iddialı ve ilginç bir yirminci yüzyıl "kavrayışı" teşebbüsünde bulundu (*Das Jahrhundert verstehen*) ve burada faşizm kavramına neredeyse asla başvurmadı.²¹⁶ Nasyonal-sosyalizm burada özellikle Almanlara özgü bir olgu olarak, hem içeriği hem de biçimi bakımından İtalyan faşizminden tamamen ayrı ve bağımsız bir olgu olarak, Avrupa çapındaki faşist bir olguya asla indirgenemez olarak gösterilir. Çoğu durumda, faşizm kavramını kullanmaya devam eden tarihçiler, Kurt Pätzold gibi eski DAC'ın tarih okulu temsilcileri, Reinhard Khn'l gibi Marksistler²¹⁷ ya da Wolfgang Wippermann²¹⁸ gibi Nolte'nin solcu öğrencileridir. FAC'nin önemli tarihçileri arasındaki tek istisna Hans Mommsen'dir. O, hatırı sayılır ve kuşkusuz dikkate değer ama karşılaştırmacılığıyla ne çıka-

mayan bir eserde, pek kullanmasa da bu kavramın akla yat-
kın olduğunu kabul eder. Faşizmler üzerine Almanca'da gü-
nümüzde bulunabilen tek eserin Lehçeden çevrilmiş olması
anlamlıdır: Jerzy W. Borejsza'nın *Schulen des Hasses*'i.²¹⁹

Entelektüel ortam içinde bu değişimi gösteren bir başka
işaret, faşizm kavramının yaygınlaşmasına en fazla katkıda
bulunmuş kişinin de bu kavramı terk etmiş olmasıdır: Ernst
Nolte. Faşizmi Avrupa çapında bir olgu olarak yorumladığı
ve üç temel varyantını –İtalya'da Mussolini rejimi, Alman
nasyonal-sosyalizmi ve *Action Française*– tahlil ettiği iddialı
bir kitap sayesinde 1960'lı yılların başında ünlenmiş Nolte,
günümüzde nasyonal-sosyalizmi, “tarihsel-türsel” bir açık-
lama getirmeye çalıştığı totalitarizm olarak nitelemeyi tercih
etmektedir.²²⁰

Shoah, DAC ve Anti-Faşizm

Bu kavram “kovma”nın kökeninde elbette ki birçok faktör var-
dır. Bunların en azından dördü vurgulanabilir. Bunlar tarihsel
araştırmanın içkin gelişimine olduğu kadar Almanya'nın bel-
lek manzarasındaki dönüşüme de bağlıdır.

Birincisi, klasik faşizm teorilerinin, özellikle de Marksist
esinli olanlarının belirgin sınırlarına bağlıdır. Günümüzde
Nazizmin, kitabi formüle göre, Alman emperyalizminin ve
büyük sermayesinin en saldırgan kesimlerinin ifadesi olarak
açıklanması, hatta, daha ayrıntılı ifadelerle, sınıflar arasındaki
güç ilişkilerinin değişmesinin basit sonucu olarak görülmesi
güçlkle tatmin eder.²²¹ Böyle bir okumanın sınırları artık ga-
yet iyi bilinmektedir; öyle ki, geçerken belirtelim, günümüz-
de ender olarak başvurulanan Marksist yorumlar çoğu zaman
sanıldığından çok daha zengin ve karmaşıktır (Marksistler

faşizmden totalitarizm, polikrasi, karizma, kitle psikolojisi gibi terimlerle ilk söz edenler arasındadır).²²² Nazizmin sınıf temellerine ilgisizlik de, Hitler devletinin kesinlikle “sınıfçı” terimlerle okunması kadar ciddi bir açmazla götürebilir. Gaz odalarının tekeli Alman kapitalizminin niyetine denk düştüğünü kimse ciddi ciddi ileri süremese de, tekeli kapitalizmin Nazilerin toplama kampı sistemine katılmış olduğu tartışmasıdır; keza geleneksel Alman seçkinlerinin Nazi rejimini İkinci dünya Savaşı’nın sonuna dek desteklemiş oldukları da tartışmasıdır.

İkinci faktör İtalyan faşizmi ile nasyonal-sosyalizm arasındaki –özelikle ideolojik plandaki– farklılıkların kapsamıyla ilgilidir. Nazilerin dünya görüşünde ve politikasında merkezi bir yer işgal eden anti-semitizm, Mussolini’nin iktidara gelişinden on altı yıl sonra, 1938’e kadar faşizmde görülmez. Daha genel bir biçimde, İtalyan faşizminin kültürel kalıpları (kökeninde “solcu” bir bileşenin varlığı), (*völkische Gemeinschaft* yerine) “totaliter” devleti yüceltmesi ve hatta milliyetçilik tanımı (biyolojik olmaktan ziyade manevidir), nasyonal-sosyalizmle öyle derin ayrılıklar ortaya koyar ki, ulusal varyantları yüzeysel olan homojen bir olgu olan, yekpare bir faşizm görüşü ister istemez tartışmalıdır.²²³

Bu boşluklar ve bu nesnel sınırlamalar kuşkusuz ki faşizm kavramının tartışma konusu edilmesini desteklemiş olsa da, bu kavramın silinmesine yol açmış üçüncü bir faktör esasen politik nitelikte gözükmektedir. Faşizm kavramı, araştırma ile ideoloji arasındaki sınırların, geçmişin yorumlanması ile ege-men düzenin savunulması arasındaki sınırların çok ince olduğu koşullardaki DAC tarih okulu için bir dogmaydı. Birleşmeden sonra bu kavram, bunu savunan tarih okulunun kelimenin gerçek anlamıyla yıkılmasının ardından yok oldu. Bu süreç, öncelikle, bir başka kavramın tartışma konusu edilmesi, ar-

dından da reddi eşlik etti: Anti-faşizm kavramı, bir direniş hareketinin mirasından ziyade bir devlet ideolojisi olarak görölüyordu. Komünist direnişin incelenmesi –ki kapsamı asla gözardı edilemez–²²⁴ güçlü bir ideolojik denetime tabi olan Doğu Alman tarihyazımının elinde bulunuyordu. Batı’da ise, vardığı nokta 1944 Temmuz’unda Hitler’e suikast olan ordu içindeki muhalefet öne çıkartılırken, toplumsal tarih direniş (*Widerstand*) kavramını bile bir kenara atmaktan yanaydı; böylelikle dikkat sivil toplumun rejim karşısındaki “uyuşmazlık” ya da “uyumsuzluğu”nun (*Resistenz*) farklı biçimlerine çekilir. Saul Friedländer’in ileri sürdüğü gibi, bu *Resistenz* kavramının kullanımı sonucu –ki kelimenin gerçek anlamıyla, “biyolojik anlamda bağışıklık”²²⁵ demektir–, 1945’ten bu yana kamuyu içinde geniş ölçüde yaygın olan teskin edici ve savunucu bir bakışı meşrulaştırmaktı: son tahlilde Nazizmin suçlarına yabancı bir Alman sivil toplumu. Nazi Almanya’sındaki gündelik yaşam (*Alltagsgeschichte*) üzerine incelemelerin ortaya çıkışıyla birlikte direniş önemini yitiriyordu.²²⁶ Bu dönüşüm öylesine kolaydı ki, yalnızca DAC tarihyazımı kendini meşru olarak antifaşist bir geleneğin mirasçısı gibi kabul edebiliyordu, yoksa elbette, günümüzde yaygın olarak adlandırıldığı haliyle “Hitlerjugend kuşağı” denen kesime dahil olan Batı Alman tarihçiler değil; hele ki Adenauer döneminde tarih disiplinine egemen olan ve 1945’ten önce Nazi partisine sık sık katılmış olan hocaları hiç değil.

Burada, İtalyan tarihyazımıyla arada temel bir farklılık vardır. İtalya’daki güncel tartışmalar, 1945’ten sonra İtalya’nın kendini yeniden oluşturduğu “anti-faşist paradigma”nın tartışma konusu edilmesi yönündedir. Ama bir diğer politik öge olmadan bu tablo eksik kalır. Faşizm kavramı, 1960 ve 1970’li yılların Batı Alman toplumunda, geçmişten ziyade şimdiki zamanı belirtiyordu ve III. Reich’in küllerinden doğmuş politik

bir sistemin otoriter eğilimlerine karşı mücadeleyi teşvik etmeye yarıyordu. Adorno'nun ünlü formülüne göre, demokraside faşizmin kalıntılarının temsil ettiği tehlike faşizmin yeniden nüksetmesinden daha büyük bir tehdit oluşturunuyordu.²²⁷ Almanların demokratik kurumlarının dayanıklılığı –birleşme bunu test etmenin önemli bir aracı olmuştur– böyle bir anlayışın dönemsel ve artık geride kalmış karakterini gösterdi.

Şimdi dördüncü ve kuşkusuz en önemli ögeye gelelim. Alman tarihyazımı içinde faşizm kavramının terk edilmesi ne en fazla katkıda bulunmuş olan şey, Auschwitz belleğinin beslediği tarihsel bir bilincin doğuşudur. Faşizm Auschwitz'i kavramakta fazla genel bir kategori olarak görülür. Avrupa Yahudilerinin yok edilmesinin biricik karakteri, aynı zamanda Mussolini İtalya'sına, Franco İspanya'sına, Salazar Portekiz'ine, Dollfuss Avusturya'sına, Antonescu Romanya'sına vs. de uygulanan bir kavramla kavranamaz. Faşizm kavramı, diye yazıyor Dan Diner kestirip atan bir ifadeyle, "Auschwitz'in çekirdeğine erişmeyi sağlamaz."²²⁸ Faşizm kavramının ortadan kaybolması, böylelikle, Nazi sisteminin "sabit noktası" olarak silinemez bir "biriciklik" (*Einzigartigkeit*) damgası taşıyan Shoah'ın artık merkezinde bulunduğu bir geçmiş bakışına gelip varmış Alman tarihyazımının uzun güzergahının sonsözü gibi gözükmektedir. Tarihçilerin faşizm kavramından kurtulmalarındaki telaş neredeyse bir tür ödünleyici nihilizm olarak görülür; bu sayede, öncellerinin Yahudi soykırımını düşünemedikleri ve araştıramadıkları uzun dönemi silmeye çalışırlar.

Böylelikle ciddi bir sorun ortaya çıkar: Avrupa'nın geri kalanında olduğu gibi Almanya'da da son on yılda gösterişli bir rönesansa şahit olmuş totalitarizm kavramı, böyle bir tekilliği kavramaya daha mı yatkındır? İtalyan faşizmi ile Nazizm arasındaki tarihsel karşılaştırmadan Nazizmle komünizm arasındaki ilişkiye geçiş, Hitler rejiminin niteliğini ve suçlarının

tekilliğini anlamakta daha aydınlatıcı mıdır? Almanya'nın "ikili totaliter geçmiş"inin -III. Reich geçmişi ile DAC geçmişi; Étienne François'nın deyişiyle, ceset dağı oluşturmuş bir rejim ile dosya dağı oluşturmuş bir rejim—²²⁹ koşut kılınması, bulgusal bakımdan daha değerli sonuçlara götürebilir mi? Bundan kuşku duyulabilir.

Totalitarizm kavramının -sınırlı ama gerçek- değerini elbette tartışma konusu edecek değiliz; keza Nazizmin suçları ile Stalinizmin kileri karşılaştırmının meşruluğunu da reddedecek değiliz. Sorun bu kavramın kullanımıyla ilgilidir. Totalitarizm ile faşizmi niçin bağdaşmaz ve birbirinin yerine geçebilir analitik kategoriler olarak düşünmeli ki? Faşizmle Nazizm arasındaki karşılaştırmadansa Nazizmle komünizm arasındaki karşılaştırmaya niçin daha fazla bulgusal değer atfetmeli? Nazi suçlarının tarihsel tekilliğini de reddediyor değiliz, çünkü Avrupa Yahudilerinin endüstriyel olarak kökünün kazınması nasyonal-sosyalizme özgü bir karakteristik olarak kalmaktadır. Gaz odalarının III. Reich dışında dengi olmasa da, tarihsel öncülleri -anti-semitizm, ırkçılık, sömürgecilik, aydınlanma-karşıtlığı, teknik ve sınai modernite- Batı dünyasının bütünü içinde farklı yoğunluk derecelerinde geniş ölçüde mevcuttur. Diğer yandan, Nazizmin suçlarının tekilliği, bütün kendine özgüllüklerine rağmen, daha geniş bir politik aileye, Avrupa faşizmleri ailesine mensup olmayı dışlamaz. Oysa, *Historikerstreit*'ten *Komünizmin Kara Kitabı* (Almanya'daki etkisi önemsizdir) etrafındaki en yeni tartışmalara dek, neredeyse tamamen gözden yitmiş olan şey özellikle bu hipotezdir. Böylelikle, araştırmanın tartışmasız kazanımlarına rağmen, "anti-totaliter konsensüs"ün geri dönüşüne tanık olduk; bu, Jürgen Habermas'ın 1968 öncesi Almanya'sı için söylediği sözlerle, *a priori* bir "anti-antifaşizm" varsayıyordu.²³⁰

Kısacası, faşizmin gözardı edilmesi iki eğilimin birleşmesi-

ne bağlıdır: bir yandan, anti-totaliter ve “anti-antifaşist” liberal konsensüs; diğer yandan, Shoah belleği üzerinde ve tekillikinin tanınması üzerinde temellenen tarihsel bir bilincin ortaya ıkışı. İtalya’da bu eğilimler tarihyazımının bazı akımları tarafından desteklenmişti. Bu akımlar, yarımadanın medyası tarafından gl biçiminde şişirilerek, faşizm ile Nazizm arasında kkl bir ayırım teorileştirerek, faşizmin itibarını iade edip antifaşizmi kriminalleştirdiler. İtalyan faşizmi, diyordu Renzo De Felice byk gürültüler koparan bir söyleşi sırasında, “Holocaust gölgesi”nin dışında kalmaktadır.²³¹ Bu sapkın olgu –Almanya’da tarihsel bir bilinci oluşturan vektör olarak etkili olan, İtalya’da ise faşizmin itibarının iadesi olarak etkili olan Yahudi-katlinin tekillikinin kabulü– yanlış anlamaların ve muğlaklıkların daimi bir kaynağıdır.

Bu tür eğilimlerin riskleri, Martin Broszat’ın Saul Friedlnder’le yazışmasının başında ifade ettiği ve Friedlnder’in de gerçekliğini günümüzde en azından kısmen kabul etmiş gözüktüğü gibidir: Nazi geçmişin “tecrit edilmesi” ve böylelikle Avrupa’daki diğer faşizmlerle ve daha genel olarak Batı dünyasının uygarlık modeliyle bağlarının kavranmasının engellenmesi. Bu bağları kavramak Nazizmi “normalleştirmek” ya da itibarını iade etmek anlamına değil; bize ait olan uygarlığı “normallikten çıkarmak” ve Avrupa tarihini yeniden tartışma konusu etmek anlamına gelir. Bir Alman *Sonderweg*’i olsa da, bu, Nazizmin kökenlerini değil sonucunu açıklar.²³² Başka deyişle, Nazi Almanya’sının tekilliği, on dokuzuncu yüzyıl sonunda bütün Avrupa’da ortaya çıkan ve Birinci Dünya Savaşı’yla birlikte kıta lğinde güçlü biçimde gelişen birçok öğe –anti-semitizm, faşizm, totaliter devlet, teknik modernite, ırkçılık, soy arındırma, emperyalizm, karşı-devrim, anti-komünizm– arasında başka yerde görülmemiş sentezine bağlıdır.

Bu “tecrit” Alman tarihyazımını, “ideal tip” olarak faşizm

kavramının meşruluğunun genel kabul gördüğü uluslararası araştırmaların bellibaşlı akımlarından uzaklaştırma riski taşır. Son yıllarda bu kavramı kullanmış ve kullanan tarihçi çoktur. Dahası, faşizm (dolayısıyla anti-faşizm) kavramının reddi, tarih ile bellek arasındaki ilişkilerle ilgili ezeli soruyu yeniden ortaya atmaktan başka bir şey yapmaz. Nasyonal-sosyalizmin günümüzdeki tarihselleştirilmesi ile faşizmin, analitik bir kategori olmadan önce, mücadele edilmesi gereken bir tehlike olduğu ve anti-faşizmin de, bir devlet ideolojisi olmadan önce, demokratik Avrupa'nın ve bu bağlam içinde, sürgündeki Alman kültürünün paylaştığı bir *ethos*'u oluşturduğu dönem insanlarının ona dair algısı arasında radikal bir kopukluk yaratır.

6

Revizyon ve Revizyonizm

Bir Kavramın Dönüşümleri

“Revizyonizm” bukalemun gibi bir kelimedir. Yirminci yüzyıl boyunca farklı ve çelişik anlamlar edinmiş, çok değişik biçimlerde kullanılmış ve kimi zaman yanlış anlamalara neden olmuştur. Gaz odalarının ve daha genel olarak Avrupa Yahudilerinin varlığını inkâr eden uluslararası mezhep tarafından benimsendiği ölçüde de olaylar iyice karmaşıklaşmıştır.²³³ Inkârcılar, “kök kazımacı” dedikleri ve elbette bu ada layık, Yahudi-katline adanmış, bütün akımların birarada olduğu, bütün tarihsel incelemeleri kapsayan bir başka okula karşıt “revizyonist” bir tarih okulunun sözcüleri olarak kendilerini göstermeye çalışmışlardır. Inkârcılar kendi tezlerini savunmak için, 1987 yılında *Annales d’histoire révisionniste* adlı bir dergi çıkardılar (adı sonradan *Revue d’histoire révisionniste* oldu). Pierre Vidal-Naquet’nin “bellek katilleri”²³⁴ adını vererek gerçek niyetlerini gayet iyi ortaya çıkardığı bu akımın asla amacına ulaşmadığını eklemek gereksizdir, çünkü tarihyazımının

içinde ne en ufak bir kabul görmüş ne de kamusal tartışma içinde yer alabilmiştir. Tersine –bu olgu çoğu zaman vurgulanmıştır– bu akımın ortaya çıkışı, bu son yıllarda Yahudilerin yok edilme sürecinin araç ve tarzlarının çok daha belirgin ve ayrıntılı bir bilgisine erişmiş olan araştırmayı teşvik etmiştir.

Inkârcılar yine de dili kirletmeyi ve revizyonizm kavramı etrafında önemli bir kafa karışıklığı yaratmayı başardılar. François Bédarida, on yıl kadar önce, bu terime sahip çıkan Yahudi-katlinin inkârcılarının “gerçek bir gaspa” giriştiklerini yazarak bunu hatırlatmaktan kaçınmaz. “Aldatıcı ve yalana dayalı bir saygınlık edinmek için gayet saygın, hem meşru hem zorunlu bir yaklaşım”²³⁵ ifade eden bir kelimeyi gaspetmişlerdi. Artık bu terim kullanıldığında anlamını belirtmek şarttır; örneğin “Revizyonizm Üzerine Tezler”inin (1985) başında, bu kavramı, “Nazi Almanya’sında Yahudilere ve Çingelere soykırım uygulanmadığı, bunun mitten, uydurmadan, dolandırıcılıktan kaynaklandığı tezi”yle sınırlı, kısıtlı bir anlamda kullanma yönündeki kasıtlı tercihini belirten Pierre Vidal-Naquet bunu yapmıştır. Naquet, bu kelimenin bağlamlara göre taşıyabileceği farklı anlamı vurgulayarak devam eder ve rüşdünü ispat ettiğini de hatırlatır. Fransa’da, diye yazar, “ilk modern revizyonistler” Yüzbaşı Alfred Dreyfus’un mahkumiyetiyle sonuçlanmış davanın revizyonunun yandaşlarıydı.²³⁶

Ana hatlarıyla revizyonizmin tarihi –inkârcılık hariç– üç temel momente indirgenebilir: Marksist bir itilaf, komünist dünya içinde bir bölünme ve de daha geniş anlamda, İkinci Dünya Savaşı sonrasında bir dizi tarihyazımı tartışması. Öncelikle, klasik revizyonizmle birlikte kelime modern politik kültürün sözdağına dahil olur: Söz konusu edilen elbette *Bernsteindebatte*’dir. Bu tartışma on dokuzuncu yüzyıl sonunda Alman sosyal-demokrasisinin bağrında patlak verdi ve kısa sürede enternasyonal sosyalist hareketin bütününe yayıldı.

Engels'in eski sekreteri Eduard Bernstein, burjuva toplumunda sınıfların kutuplaşmasının büyüyeceği ya da kapitalizmin kendi iç krizlerinin ağırlığı altında ezileceği gibi Marx'ın bazı anlayışlarını "gözden geçirme, revize etme" gerekliliğini teorileştirmişti. Bernstein bu teorik revizyonlardan, Alman sosyal-demokrasisini kendi pratiğiyle uyumlu kılmayı, yani devrimci yolu terk etmiş ve reformist bir politikaya doğru yol alan büyük bir kitle partisi pratiğine uygun davranmasını sağlamayı hedefleyen politik sonuçlar çıkartıyordu.²³⁷ "Revizyonizm" Kautsky, Rosa Luxemburg ve Lenin tarafından şiddetle eleştirildi ama Bernstein'ı SPD'den atmayı asla kimse düşünmedi; kimi zaman teorik bakımdan üst düzeyde geçen tartışma daima bir fikir tartışması düzeyinde kaldı. Ardından başka "revizyonlar" –İtalya'da Rodolfo Mondolfo, Fransa'da Georges Sorel ve Belçika'da Henri de Man– birbirini izledi. Bunlar kimi öncülerini sosyalizmden faşizme götürecektir.²³⁸ Böylelikle terim Marksist çevrelerin ötesinde yayılmaya başlıyordu. 1930'lu yıllarda, politik Siyonizmin kurucularının (Herzl, Nordau) savunduğu diplomatik yolu reddeden ve güç kullanımı yoluyla Filistin'de bir Yahudi devleti kurulmasını savunan Vladimir Jabotinsky de "revizyonist" olarak niteleniyordu.²³⁹

Sosyalist tartışma Sovyetler Birliği'nin doğuşundan ve Marksizmin dogmalarıyla ve ortodoksluğun bekçileriyle birlikte bir devlet ideolojisine dönüşümünden sonra, dogmatik, neredeyse dinsel bir yananlam edinecektir. "Revizyonist" kelimesi lekeleyici bir sıfat olur, "ihamet"le eşanlamlıdır. 1948 yılında Yugoslavya'nın ayrılığı sırasında ve özellikle 1960'lı yılların başındaki Çin-Sovyet çatışması sırasında geniş ölçüde kullanılır. Kimi zaman, Kominform ideologlarının Mareşal Tito'yu tanımlarken kullanmaktan hoşlandıkları "revizyonist sırtlan" ifadesinde olduğu gibi, daha vurucu bir isim takılan bir sıfat halini aldığı da oluyordu.

Ama Bernstein, Jabotinsky ve Tito etrafındaki tartişmalar tarih yazımını ilgilendirmemektedir – ya da doğrudan ilgilendirmemektedir. Revizyonizm kavramının üçüncü uygulanma alanı ise savaş sonrası tarihyazımıyla ilgilidir. Bir dönemin ya da bir olayın yorumunu yenilemeyi, egemen bakış açısını tartişma konusu etmeyi hedefleyen birçok yaklaşım “revizyon” olarak nitelenmiştir. Bu kelime onların yenilikçi niteliğini vurgulamayı hedefliyordu, yoksa meşruluklarına leke sürmeyi değil; temsilcileri her zaman için tarih cemaatinin özel üyeleri olarak kabul edilmiştir. En belirgin “revizyon”lar arasında, 1960’lı yılların başında Fritz Fischer’in, (Alman tarihyazımı içindeki egemen eğilime karşı Prusya genelkurmayının Pan-Germen hedeflerini hatırlatarak) Birinci dünya Savaşı’nın kökenleri üzerine tartişmayı yenileyen tepkisi hatırlanabilir.²⁴⁰ Sonra Amerikalı siyasetbilimcilerin “revizyonları”; örneğin Gabriel Kolko soğuk savaşın Sovyetik kökenlerine dair o dönemde yaygın tezi tartişma konusu ediyordu.²⁴¹ Daha yakın dönemde Gar Aplerowicz gibi bir tarihçinin atom bombası konusundaki “revizyon”u: Ağustos 1945’te Hiroşima ve Nagasaki üzerine atom bombalarını fırlatma yönündeki Amerikan tercihi, diye açıklıyordu, Başkan Truman’ın ileri sürdüğü gibi, insan yaşamlarını esirgeyerek savaşa son vermekten ziyade Amerika Birleşik Devletleri’nin –nükleer silahlar üzerinde uluslararası arenadaki tekelerini göstererek– Sovyetler Birliği üzerindeki üstünlüğünü sağlamaya yönelikti.²⁴² Amerika Birleşik Devletleri’nde günümüzde Moshe Lewin, Arch Getty ve Sheila Fitzpatrick gibi Sovyet uzmanları “revizyonist” olarak nitelenmektedir. Bunlar, daha 1970’li yıllarda soğuk savaş döneminin anti-komünist yaklaşımlarından uzaklaşmışlar ve rejimin totaliter görünümünün ötesinde, Rus ve Sovyet dünyasının toplumsal tarihini incelemeye başlamışlardır.²⁴³ Avrupa’da da çok sayıda “revizyon” görölüyor-

du. Örneğin İtalya'da 1960'lı yılların başında Risorgimento üzerine bir tarihyazımı tartışmasında "revizyonizm", Piye-monte monarşisinin yönettiği ulusal birlik sürecinin sınırları üzerine Gramsci ve Salvemini'nin tezleri için kullanıldı.²⁴⁴ Birçok yıl sonra François Furet Fransız Devrimi'nin –"popülist Leninist dogma" olarak nitelediği– Jakoben-Marksist yorumunun "revizyon"una girişti ve Tocqueville ve Augustin Cochin yardımıyla 1789 kopuşunun liberal bir okumasına kalkışarak geniş bir uluslararası polemigi yol açtı.²⁴⁵ Fransız Devrimi'nin iki yüzüncü yılı vesilesiyle, vaktiyle "revizyonist" olan bu tez egemen okuma olarak kabul gördü. Kapsamlı son "revizyon", önceki bölümlerde sözü edilmiş olan İsrailli "yeni tarihçiler"inkidir. Bazı inatçı mitleri parçalayan Benny Morris ile Ilan Pappé 1948 çatışmasını bütün karmaşıklığı içerisinde hem bir öz savunma hem de etnik temizlik savaşı olarak sundular.²⁴⁶ Henüz kurulmuş İbrani devletinin bir yandan ayakta kalmak için mücadele ettiği ve diğer yandan yüz binlerce Filistinli'yi kovmaya uğraştığı bir savaş. İşte, her türlü savunma amacının zıddı olan ve tersine, uzun bir kolektif amnezi ve geçmişin resmi olarak karaltılması dönemine son vermeye çabalayan bir "revizyon."

Kelime ve Şey

Bu tarihyazımı "revizyonları" bazı yöntem noktalarını belirtmeye teşvik etmektedir. Birincisi kaynakların kullanımıyla ilgilidir. Tarihsel anlatı, geçmiş olaylarının, Ranke'nin kitabı ifadesiyle, "gerçekten olduğu gibi" (*wie es eigentlich gewesen*) –elbette basitleştirici ama yine de yanlış olmayan bir tanımyenidenyapımı ise, bundan çıkan sonuç, bazı "revizyonlar"ın doğal olarak bu yenidenyapıma dahil olduklarıdır. Yeni kay-

nakların keři, arşivlerin araştırılması, tanıkların zenginleşmesi, gayet iyi bilindiği varsayılan ya da yanlış bilindiği dūřūnūlen olayları gōrūlmemiř bir şekilde aydınlatılabilir. SSCB’de Gulag sisteminin kurbanlarının sayısını azaltan revizyon –Robert Conquest tarafından on milyon olarak tahmin edilen, ardından yeni araştırmalarla bir buçuk milyona indirilen sayı–²⁴⁷ kaynakların titizlikle analizinin ve daha önce erişilemeyen temel belgelere erişilmesinin sonucuydu.

Bařka “revizyonlar” *yorumlama paradigması*’nda bir deęiřim ortaya koyarlar. Kimi zaman, yeni bir paradigmanın dahil edilmesi daha önce bilinmeyen kaynaklara baęlı olabilir; kadınların tarihini oluřtırmaya giriřmiř herkes bunu bilir (bu ister istemez revizyonisttir, nkū tarih yapma tarzında bakıřın, konuların ve kaynakların deęiřmesini gerektirir). Tarih her zaman řimdiki zamanda yazılır ve geçmiři arařtırmamızı yönlendiren sorgulama, dönemlere, kuřaklara, toplumun geçirdięi dnūřūmlere ve kolektif belleęin gūzergāhlarına göre deęiřir. Fransız Devrimi’ne ya da Rus Devrimi’ne bakıřımız elli yıl ya da bir yūzyıl öncekiyle aynı deęilse, bu, yalnızca yeni kaynakların keřfine deęil, çaęımıza zgū yeni bir tarihsel perspektifin ortaya konmasına da baęlıdır. Michelet’nin romantik Fransız Devrimi okumasının, Soboul’un Marksist okumasının ve Furet’nin liberal okumasının ayrı ayrı tarihsel, kūltūrel ve politik baęlamlara ait olduęunu kavramak gū deęildir.

Bu anlayış içerisinde, tarih “revizyonları” hem meşrudur hem de gerekli. Bununla birlikte, bazı revizyonlar –genellikle “revizyonizm” olarak nitelenenler– bizim geçmişe bakışımızda *etik-politik bir dönemeç* içerirler. Bunlar Jūrgen Habermas’ın, *Historikerstreit* sırasında, tarihyazımında “savunucu eğilimler”in ortaya çıkışı olarak adlandırdığı şeylerdir.²⁴⁸ Bu anlamda kullanılan “revizyonizm” kavramı elbette olum-

suz bir yananlam taşır. Dolayısıyla, “revizyonizm”le suçlanan bazı tarihçilerin, “revizyon”un tarihçinin yaklaşımına dahil olduğunu ve tarihçinin her zaman bir “revizyonist” olduğunu hatırlatarak kendilerini savunmaya çalışmaları şaşırtıcı değildir. Ernst Nolte, François Furet’yle yazışmasında “revizyon”lar bilimsel çalışmanın katığıdır” diye vurgular.²⁴⁹

Elbette ki “revizyonist” tarihçilere kimse araştırılmamış arşivleri açtıkları ya da çalışmalarını yeni belgelere dayandırdıkları için kızamaz. Onlara yöneltilen eleştiri, geçmişin yeniden okuyuşlarının altında yatan politik hedeftir. Böyle bir revizyonun klasik örneği Ernst Nolte’dir. *La Guerre civile européenne*’de [Avrupa İç Savaşı] Nazi suçlarını, 1917 yılında Bolşevizmin getirdiği “Asya tipi barbarlık”ın basitçe bir “kopya”sı olarak gösterir. Yok olma tehdidiyle karşı karşıya olan Almanya, Bolşevik rejimin kurucusu olan Yahudilerin kökünü kazıyarak tepki göstermiştir ve Bolşevik rejimin suçları da, Nolte’ye göre, Nazi suçlarının “mantıksal ve olgusal evveli”dir.²⁵⁰ Nolte’nin kaynakları –dönemin Nazi literatürü– karşısında gösterdiği eleştirel mesafe yokluğu, Hans-Ulrich Wehler’in gayet iyi vurguladığı gibi, bazı şaşkınlıkları doğrulamaktadır.²⁵¹ Ama temel sorun kaynak kullanımıyla ilgili değildir. Nolte’nin ortaya koyduğu Nazizm tarihleştirilmesinin geçmişin yeniden okunmasına vardığı aşıkardır: Bu okumaya göre, Almanya artık ezen konumunda değil kurban konumundadır ve gerçek kurbanlar ise, başta Yahudiler olmak üzere, en iyi durumda “tali zarar” sıfatıyla ele alınmışlardır, en kötü durumdaysa, Bolşevik Devrimi’nin sorumlusu olarak görülerek kötülük kaynağı sayılmışlardır.²⁵²

Renzo De Felice’ye gelince, faşist İtalya üzerine muhteşem araştırması çok sayıda “revizyon”a yol açmıştır ve bunlar günümüzde genel olarak kabul görmüş tarihyazımı kazanımlarıdır; örneğin ilk faşizmin “devrimci” boyutunun, mo-

dernleştirici niteliğinin, hatta İtalyan toplumunun bağrında, özellikle Etyopya savaşı döneminde Mussolini rejiminin elde ettiği “konsensüs”n kabulü bunlardandır.²⁵³ Buna karşılık, çok daha tartışmalı olan şey, 1943-1945 arasındaki İtalyan i savaşını, çoğu komnrist olan direnişçi bir azınlığın milliyetçilik-karşıtı tercihinin sonucu olarak yorumlamasıdır. Dahası, görmüş olduğumuz gibi, İtalyan faşizmini Nazizmden kökle-ri, ideolojisi ve hedefleri bakımından tamamen farklı bir rejim olarak kavrayışı ve bu iki rejim arasında 1940 yılında gerçekleştirilen ittifakı doğasına aykırı bulması... Ya da Mussolini’yi, İtalya’yı Polonya’ninkine benzer bir yazğıdan kurtarmak amacıyla Sal Cumhuriyeti’ni kurarak kendini feda etmeyi seçen bir “vatansever” haline getirmesi. Burada, Mussolini’nin itibarının iadesi temeli üzerinde faşizmi savunucu bir yeniden-okuma söz konusudur. Bu tezlerin, Sal Cumhuriyeti’nden miras “postfaşist” bir partiyi savaşın bitiminden beri ilk kez hkmete dahil eden birinci Berlusconi hkmetinin kurulmasıyla aynı dönemde yayımlanan bir kitapta –*il rosso e il nero*–²⁵⁴ ortaya atıldığı da eklenirse, bu tarih revizyonu onarıcı bir politik projenin entelektüel desteği olarak görülür.

Fransız tarih revizyonunu De Felice ve yandaşlarınıninkiy-le karşılaştırmak ilginç olacaktır. Fransa’da Zeev Sternhell ve Robert J. Paxton’un (biri İsraili, diğeri Amerikalı) izinden giden tarihçiler, Vichy rejiminin yerli köklerini, otoriter hatta faşist karakterini, işbirliğindeki aktif payını ve Yahudi soykırımındaki suç ortaklığını tanımayı sağlayan bir “revizyon”a giriştiler.²⁵⁵ Buna karşılık İtalya’daysa, De Felice’nin itkisiyle, faşizmin itibarının iadesini açıkça talep edilen bir hedef yapan yeni bir tarihyazımı eğilimi ortaya ıktı.

Belirttiğim revizyonlar –hedefleri ve değerleri ne olursa olsun– bilimsel disiplin olarak tarihyazımının hudutlarını açarak daha geniş bir alanı, her ülkenin kendi geçmişiyle kur-

duğu ilişkiyi, Habermas'ın etkili bir ifadeyle, *tarihin kamusal kullanımı*²⁵⁶ olarak adlandırdığı şeyi ilgilendirmektedir. Başka deyişle, bu revizyonlar, egemen bir yorumlamanın ötesinde, paylaşılan bir tarih bilincini, geçmiş karşısındaki kolektif bir sorumluluğu tartışma konusu etmektedir. Daima kurucu olaylarla ilgilidirler –Fransız Devrimi, Rus Devrimi, faşizm, Nazizm, 1948 Arap-İsrail Savaşı vs.– ve onların tarihi yeniden okuması, bir dönemi yorumlamanın ötesinde, bizim içinde yaşadığımız dünyayı görüşümüzü ve şimdiki zaman içindeki kimliğimizi ilgilendirmektedir. Dolayısıyla faklı nitelikte revizyonlar söz konusudur: Kimileri verimlidir, kimileri tartışmalı, kimileri ise son derece zararlı. Verimli olanı, İsraili “yeni tarihçiler”in revizyonu, geçmişte inkâr edilmiş bir adaletsizliği kabul eder, Filistin belleğine yakınlaşır ve bir İsrail-Filistin diyalogunun temellerini atar. Tartışmalı olanı, Furet'nin revizyonu, *Le Passé d'une illusion*'da [Bir Yanılsamanın Geçmişi] –onun gözünde modern totalitarizmlerin kaynağı olan– bütün devrimci geleneğin kökten tartışma konusu edilmesiyle ve tarihin aşılmaz ufku olarak liberalizmin melankolik övgüsüyle tamamlanır.²⁵⁷ Zararlı olanı ise, Nolte ile De Felice'nin revizyonlarıdır ve hedefi –ya da en azından sonucu– faşizm ve Nazizm imgesini onarmaktır.

Bazı tarih revizyonlarıyla mücadele edilmesi gerekse de, bunları vaktiyle Ulusal Kütüphane'de pornografik literatürün yerleştirildiği “cehennem” bölümünü hatırlatan aynı olumsuz kategori –“revizyonizm”– içinde sınıflandırmanın yararı sorgulanabilir. “Anti-revizyonist” mücadeleye dönüşen Nolte'nin ve De Felice'nin tezlerinin eleştirisi, yukarda sözü edilen revizyonizm üzerine Marksist tartışmaya benzer bir sapma gösterme riski taşımaktadır; yani bir fikir tartışmasından bir engizisyon pratiğine, önceden belirlenmiş bir ortodoksluktan, normatif bir kanondan uzaklaşan herkesin aforoz edilmesine

geçiş riski gösterebilir. Başka deyişle, “revizyonizm”den söz etmek daima teolojikleştirilmiş bir tarihe gönderme yapar. Sovyet bloğu ülkelerinde, özellikle DAC’da devlet ideolojisi haline getirilmiş olan antifaşizm uzun vadede feci sonuçlara yol açtı ve sonuçta kendi meşruluğunu tehlikeye attı. Aynı boyutlara erişemese de, kırk yıl boyunca İtalya’da egemen olmuş uzlaşmalı antifaşist retoriğin tarih araştırmaları üzerinde zararlı sonuçları oldu. Direnişi yalnızca ulusal bir kurtuluş mücadelesi olarak değil, bir sınıf mücadelesi olarak ve özellikle bir iç savaş olarak yorumlayan solcu tarihçi ve eski direnişçi Claudio Pavone’nin eseri ancak 1990 tarihlidir.²⁵⁸ Kısacası, kurumsallaşmış ve ulusal destana dönüşmüş antifaşizm faşizmin itibarının iadesine karşı etkili bir panzehir olamadı. Görmüş olduğumuz gibi, olumlu sonuçlarıyla ve içerdiği bütün tehlikelerle birlikte Batı’nın bir “sivil din”i halini zaten almış olan Shoah için de benzer şeylerin olmasını önlemek gerekir.

Faşizmi ve Nazizmi tarihyazımında savunan eğilimlerle mücadele edilmelidir, ama bunu onların karşısına normatif bir tarih görüşü çıkartarak yapmamalı. Bu nedenle inkrcılığa karşı yasalar tehlikeli görülebilir. Inkrcılıkla mücadele edilmeli ve bütün biçimleri içinde –Robert Faurisson’un ve David Irving’in inkrcılığı ve görünüşte daha saygın olan Bernard Lewis’inki–²⁵⁹ tecrit edilmeliyse de, birçok tarihçi (aralarında ben de bulunuyorum) yasa yoluyla cezalandırmanın yararından kuşku duymaktadır; ki bu, mahkemelerin koruması altında resmi bir tarih hakikati kurumlaştırmak demektir ve bunun sapkın sonucu, bellek katillerini sansür kurbanı haline, ifade özgürlüğü savunucularına dönüştürmek olur. Başka deyişle, “revizyonizm” kavramı kabul edilirse, resmi bir tarih ilkesini de kabul etmek gerekir. Krzysztof Pomian, ne resmi tarihçiler ne de revizyonist tarihçiler olmalıdır, yalnızca eleştirel tarihçiler olmalıdır, derken haklıdır.²⁶⁰ “Revizyonizm” entelektelle-

rin bağlanmalarının ideolojik ve partizan saflaşmadan geçtiği bir yüzyılın mirasıdır. O dönemde değerleri savunmanın en iyi yolunun ideolojik bir üniforma giymekten geçtiğine inanıldı. Bu tercihin bedeli genellikle entelektüellerin eleştirel görevlerinden istifası oldu. Bugün bunun bir varlık nedeni yok. Gündelik dile girmiş olan ve artık polemikte yaygın kullanılan “revizyonizm” kavramı çok sorunsallı ve genellikle de tehlikeli kalmaktadır. Ben bu kavramı, belirli bir tarihle sınırlı bir tartışmayı, bir yüzyılı aşkın süre önce Bernstein’ın başlattığı tartışmayı belirtmek için kullanmayı öneriyorum.

Bibliyografik Notlar ve Teşekkür

Bu denemenin ilk taslağı 2002 ilkbaharında Arjantin'deki La Plata Üniversitesi'nde, 1975-1983 yıllarının askeri diktatörlük arşivlerini toplayan ve Buenos Aires bölgesinde “desaparecidos” belleğinin incelenmesinde temel bir odak oluşturan kurum olan Comision Provincial por la Memoria tarafından düzenlenen bir kolokyum sırasında sunuldu. Metnin İtalyanca bir versiyonu “Storia e memoria. Gli usi politici del passato” adı altında *Novecento. Per una storia del tempo presente* dergisinde (2004, sayı 10) yayımlandı. IV. Bölüm'deki komünizm üzerine paragraf 2001 ilkbaharında Berlin'de verilen, ardından Jour fixe initiative berlin (Hg.), *Geschichte nach Auschwitz*, UNRAST; Münster, 2002'de yayımlanan bir konferanstan alındı. V. Bölüm, 2001 yılında CNRS'in Yirminci Yüzyıl Toplumsal Tarih Merkezi tarafından Bruno Groppo'nun yönetiminde düzenlenen “Faşizm, Nazizm, Komünizm: Almanya ve İtalya'da Tarihyazımı Tartışma ve Müzakereleri” teması üzerine inceleme toplantılarında sunulan bir tebliğdir. İlk versiyonu, belgelerle birlikte, *Matériaux pour l'histoire de*

notre temps dergisinde (2002, no 68) ıktı, ardından İspanyolca olarak (Arjantin) *Políticas de la Memoria* dergisinde (2003-2004, no 4) yayımlandı. Sonuncu bölüm, Paris IV Üniversitesi-Sorbonne'da 2002 yılında Catherine Coquio'nun yönettiğı bir kolokyum sırasında sunulan ve belgelerin yayımlandığı kitapta (Catherine Coquio (edit.), *L'Histoire trouée. Négation et témoignage*, L'Atalante, Nantes, 2003) aynı adla yayımlanan bir tebliğın gözden geçirilmiş versiyonudur. Ardından İspanyolca'ya çevrilerek Valencia'daki *Pasajes* dergisinde (2004, no 14) yayımlandı. Bütün bu metinler, bu denemenin içinde tümüyle yeniden kaynaştırıldı. Dolayısıyla başlangıçta bunları yazmaya beni teşvik etmiş olan dostlarım Patricia Flier, Elfi Müller, Bruno Groppo ve Catherine Coquio'ya teşekkür etmek istiyorum. Son olarak ve özellikle La Fabrique yayınevindeki işbirlikçim ve dost Eric Hazan'a teşekkür ediyorum: Bu küçük kitabın biçimi de içeriğı de onun eleştirel okumasına çok şey borçludur.

Paris, Haziran 2005

Dipnotlar

1. David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York. 1968, 7 cilt; J. Le Goff, P. Nora (ed.), *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1974; Raymond Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Fontana, London, 1976.
2. Bkz. Kerwin Lee Klein, «On the Emergence of Memory in Historical Discourse», *Representations*, 2000, n° 69, s. 129.
3. Peter Reichel, *L'Allemagne et sa mémoire*, Odile Jacob, Paris, 1998, s.13.
4. Charles Maier, «A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial», *History & Memory*. 1993, 5, s. 136-151; Régine Robin, *La Mémoire saturée*, Stock, Paris, 2003.
5. Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire*, Albin Michel, Paris. 2003, s. 343.
6. E. Hobsbawm, «Introduction: Inventing Traditions », in E. Hobsbawm. T. Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 9.
7. «Sivil din» kavramı üzerine bkz. özellikle Emilio Gentile, *Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Seuil, Paris, 2005. George L. Mosse'un çalışmalarından geniş ölçüde esinlenmiş bir eser.
8. Bu konuda bkz. özellikle Antonio Gibelli, *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990.

9. Walter Benjamin, «Le conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov», *Œuvres III*, Gallimard, Paris, 2000, s. 116.
10. Bkz. Pirandello'nun *Come tu mi vuoi piyesi* ve Leonardo Sciascia, *Il teatro della memoria. La sentenza memorabile*. Adelphi, Milano, 2004.
11. E.P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, Alain Maillard'ın önsözü, La Fabrique, Paris, 2004.
12. Bkz. Giorgio Agamben, *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, Rivages, Paris, 2002, s. 25.
13. Reinhart Koselleck, «Les monuments aux morts, lieux de fondation de l'identité des survivants», *L'Expérience de l'histoire*, «Hautes Études», Gallimard-Seuil. Paris, 1997, s. 140, 151.
14. Bu tarihyazımı tartışmasına sayısız katılım arasında bkz. Gerard Noriel, *Sur la «crise» de l'histoire*, Belin, Paris, 1996.
15. Annette Wieviorka. *L'Ère du témoin*, Pion, Paris, 1998.
16. Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*. Arléa, Paris, 1995.
17. Bkz. özellikle Birinci Körfez Savaşı hakkında, Dan Diner, *Krieg der Erinnerung und die Ordnung der Welt*, Rothbuch Verlag, Berlin, 1996.
18. Tom Segev, *Le Septième Million. Les Israéliens et le genocide*, Liana Lévi, Paris, 1993, s. 464.
19. Bkz. *Libération*, 2 Nisan 2002.
20. Bkz. Catherine Bédarida, «Le faux pas du romancier José Saramago », *Le Monde*, 29 Mart 2002.
21. Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000, s. 106. Benzer bir tutum daha önce güçlü bir şekilde Patrick H. Hutton tarafından savunulmuştur: *History as an Art of Memory*, University Press of New England, Hanover. N.H., 1993.
22. Michael Oakeshott. *Rationalism in Politics and Other Essays*, Meuthen, Londra, 1962, s. 198.
23. Walter Benjamin, «Zum Bilde Prousts», *Illuminationen*, s. 336 (Fransızca tercüme «L'image proustienne», *Œuvres II*, Gallimard, Paris, s. 136).
24. A.g.e., s. 345 (Fransızca tercüme s. 150).
25. Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1983, Bd. I. s. 490 (Fransızca tercüme *Paris, capitale du XIXe siècle*, Éditions du Cerf, Paris, 1989, s. 405).
26. A.g.e., s. 589 (Fransızca tercüme, s. 489).
27. François Hartog, *Régimes d'historicité. Presentisme et expériences du temps*, Seuil. Paris, 2003, s. 126.
28. «La singularité d'Auschwitz. Hypothèses, problèmes et dérives de la recherche historique», in Catherine Coquio (ed.), *Parler des camps, penser les génocides*, Albin Michel, Paris, 1999, s.128-140.

29. Siegfried Kracauer, «Die Photographie», *Das Ornament der Masse. Essays*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1977, s. 32 ve aynı yazar, *Theory of Film*, Oxford University Press, New York, 1960, s. 14.
30. Bkz. Dominick LaCapra, «History and Memory: In the Shadow of the Holocaust», *History and Memory After Auschwitz*, Cornell University Press, Ithaca, 1998, s. 20.
31. Jean-Michel Chaumont, «Connaissance ou reconnaissance? Les enjeux du débat sur la singularité de la Shoah», *Le Débat*, 1994, n° 82, s. 87.
32. Steven Katz, «The Uniqueness of the Holocaust: The Historical Dimension», in Alan S. Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Westview Press, Boulder, 1996, s. 19-38.
33. Eric J. Hobsbawm, «Identity History is not Enough». *On History*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1997, s. 277.
34. G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Éditions 10/18, Paris, 1965, s. 193.
35. A.g.e., s. 193-194.
36. G.W.F. Hegel, «Phänomenologie des Geistes», *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, s. 433 (Fransızca tercüme *Phänomenologie de l'Esprit*, ed. Jean Hyppolite, Aubier Montaigne, Paris, 1941, c. II, s. 311-312). Bu konuda Jacques d'Hondt'un yorumlarına bkz., Hegel, *Philosophe de l'histoire vivante*, Presses universitaires de France, Paris, 1987, s. 349-450.
37. G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, a.g.e., s. 195.
38. Bkz. Ranajit Guha, *History at the Limit of World-History*, Columbia University Press, New York, 2002, özellikle Bölüm III.
39. Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», *Illuminationen*, s. 254 (Fransızca tercüme, *Œuvres III*, a.g.e., s. 432).
40. François Furet, «Pour une définition des classes inférieures à l'époque moderne», *Annales ESC*, 1963, XVIII, n° 3, s. 459. Bu bölüm Carlo Ginzburg tarafından eleştirilmiştir, *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Aubier, Paris, 1980, s. 15.
41. E.P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Seuil, EHESS, Paris, 1988; M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1964; C. Ginzburg, *Le Fromage et les Vers*, a.g.e.
42. Michelle Perrot, *Les Femmes ou les silences de l'histoire*, Flammarion, Paris, 2001.
43. Ranajit Guha, «The Prose of Counter-Insurgency», *Subaltern Studies*, n° 2, Oxford University Press, Delhi, 1983, s. 1-42, ayrıca aynı yazar, «The Small Voice of History», *Subaltern Studies*, n° 9, Oxford University Press, Delhi, 1996, s. 1-12.

44. Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, Albin Michel, Paris, 1997, s. 130. Halbwachs üzerine bkz. Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory*, University Press of New England, Hanover ve Londra, 1993, Bölüm IV, s. 73-90.
45. Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925), Albin Michel, Paris, 1994.
46. Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, a.g.e., s. 136.
47. A.g.e., s. 157. Özellikle bkz. Henri Bergson, *La Perception du changement*, Presses universitaires de France, Paris, 1959.
48. Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, a.g.e., s. 161.
49. Yosef H. Yerushalmi, *Zachor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, 1982 (Fransızca tercüme *Zachor. Histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, Paris, 1984, s. 101, 110-111, 118).
50. Pierre Nora, «Entre histoire et mémoire. La problématique des lieux », in P. Nora (ed.), *Les Lieux de mémoire. I. La République*, Gallimard, Paris, 1984, s. xix. Lévi-Strauss'un "sıcak" ve "soğuk" toplumlar arasında yaptığı karşıtlıkla paralellik kurduğu bu yaklaşımın ilginç bir analizi için bkz. Dominick LaCapra, «History and Memory: in the Shadow of the Holocaust», *History and Memory After Auschwitz*, a.g.e., s. 18-22.
51. Perry Anderson, *La Pensée tiède*, Seuil, Paris, 2005, s. 53.
52. Edward Said, *Freud and the Non-European*, Verso, Londra, 2003. Arkeolojinin "ulusal din" olarak tanımlanması Neil Asher Silberman tarafından geliştirilmiştir: «Structurer le passé. Les Israéliens, les Palestiniens et l'autorité symbolique des monuments archéologiques», in François Hartog, Jacques Revel (ed.), *Les Usages politiques du passé*, Editions de l'EHESS, Paris, 2001.
53. Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986 (Fransızca tercüme *Les Naufragés et les Rescapés*, Gallimard, Paris, 1989).
54. Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires, I. La brisure et l'attente 1930-1955*, Seuil-La Découverte, Paris, 1995, s. 12.
55. Martin Broszat, Saul Friedlander, «Um die "Historisierung des Nationalsozialismus". Ein Briefwechsel», *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 1988, n° 36 (Fransızca tercüme «Sur l'historisation du national-socialisme. Échange de lettres», *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, 1990. n° 24, s. 43-86).
56. A.g.e., s. 48.
57. Bkz. Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Wallstein, Göttingen, 2003, s. 420-424, 613-615.

- 58: Bkz. Ulrich Herbert, «Deutsche und jüdische Geschichtsschreibung über den Holocaust», in Michael Brenner, David N. Myers (Hg.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen*, C.H. Beck, Münih, 2003, s. 247-258.
59. Bu konuda bkz. W.G. Sebald, *Luftkrieg und Literatur*, Fischer, Frankfurt/M, 2001, s. 21 (Fransızca tercüme *De la destruction comme élément de l'histoire naturelle*, Actes Sud, Arles, 2004, s. 25).
60. Amos Funkenstein, «Collective Memory and Historical Consciousness», *History & Memory*, 1989, 1, n° 1, s. 11. Ayrıca bkz., aynı yazar, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley, 1993, s. 3, 6.
61. Saul Friedländer, «Trauma, Transference and "working through" in Writing the History of the Shoah», *History & Memory*, 1992, n° 1, s. 39-59 ve yine aynı yazar «History, Memory, and the Historian. Dilemmas and Responsibilities», *New German Critique*, 2000, n° 80, s. 3-15.
62. Dominick LaCapra bu "empatik sarsıntı"nın (*empathic unsettlement*) potansiyel avantajlarını travmatik bir olayın eleştirel soruşturmasında çok incelikli olarak analiz etti (*Writing History, Writing Trauma*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2001, s. 41). Bir başka denemede, LaCapra bağlı kalınabilecek iki temel kural belirtir: «Cellatla 'empati', belli koşullarda herkesin aşırı eylemlerde bulunabileceğinin kabulünü gerektirir, oysa ki kurbanla empati ne başkasıyla özdeşleşme ne de başkasının yerine konuşma anlamına gelen bir saygı ve duygudaşlık gerektirir» («Tropisms of Intellectual History», *Rethinking History*, 2004, c. 8, n° 4, s. 525).
63. Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie et les Juifs. I. Les années de persécution 1933-1939*, Seuil, Paris, 1997.
64. Münih'teki Institut für Zeitgeschichte'te Martin Broszat'ın yönettiği tarihyazımı okulu çalışmaları için bkz. M. Broszat (Hg.), *Alltagsgeschichte. Neue Perspektive oder Trivialisierung?*, Oldenbourg, Münih, 1984. Sonraki bir kuşağa mensup bir tarihçinin yazdığı ve bu eğilimin dışına çıkan bu okulun bir eseri: Detlev Peukert, *Inside Nazi Germany. Conformity, Opposition and Racism in Everyday Life*, Penguin Books, Londra, 1987.
65. Andreas Hillgruber, *Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Siedler, Berlin, 1986, s. 24-25.
66. Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», *Illuminationen*, s. 254 (Fransızca çeviri *Œuvres III, a.g.e.*, s. 432).
67. Ian Kershaw, *Hitler: 1889-1936*, Flammarion, Paris, 1998, s. 9.

68. A.g.e., s. 25. İma edilen eser: Joachim Fest, *Hitler*, Gallimard, Paris, 1973, 2 cilt.
69. Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, a.g.e., s. 41.
70. Hannah Arendt, *Eichmann à Jerusalem*, Gallimard, Paris, 1991. Eserin yeniden okunması ve bağlamsallaştırılması için bkz. Steven E. Aschheim, *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley, 2001.
71. Christopher Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101e Bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*, P. Vidal-Naquet'nin önsözü, Les Belles Lettres, Paris, 1994.
72. Bkz. Général Aussaresses, *Services spéciaux. Algérie 1955-1957*, Perrin, Paris, 2001.
73. David N. Myers, «Selbstreflexion I m modernen Erinnerungsdiskurs », in Michael Brenner, David N. Myers (Hg.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute*, s. 66
74. George L. Mosse, «Renzo De Felice e il revisionismo storico», *Nuova Antologia*, 1998, n° 2206, s. 181.
75. George L. Mosse, *Confronting History. A Memoir*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2000, s. 109.
76. Renzo De Felice, *Rosso e Nero*, Baldini e Castoldi, Milano, 1995, s. 114.
77. Robert Aron, *Histoire de Vichy, 1940-1944*, Fayard, Paris, 1954.
78. Akt. in Angelo Del Boca, *I gas di Mussolini. Il fascismo e la guerra d'Etiopia*, Editori Riuniti, Roma, 1996, s. 75. De Felice Mussolini biyografisinde İtalyan ordusunun Etyopya'daki katliamlarını belirtmemektedir (*Mussolini il Duce. Gli anni del consenso 1929-1936*, Einaudi, Torino, 1974, Bölüm VI, s. 597-756. De Felice ve Etyopya Savaşı üzerine bkz. Nicola Labanca, «Il razzismo coloniale Italiano», in Alberto Burgio (ed.), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, Il Mulino, Bologna, 2000, özellikle s. 158-159.
79. Bu fotoğralların yeniden baskısı için bkz. in Angelo del Boca, *I gas di Mussolini*, a.g.e., s. 115-116.
80. Siegfried Kracauer, *History. The Last Things Before the Last*, Oxford University Press, New York, 1969, s.157.
81. A.g.e., s. 83. Voir Georg Simmel, «Exkursus über den Fremden», *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Dunker & Humblot, Berlin, 1983, s. 509-512 (Fransızca tercüme *Sociologie*, Presses universitaires de France, Paris, 2000).
82. Bu ifade Jürgen Habermas'a aittir, «Vom öffentlichen Gebrauch der Historie», *Historikerstreit*, Piper, 1987, s. 243-255 (Fransızca tercüme «De l'usage public de l'histoire», *Écrits politiques*, Cerf, Paris, 1990, yeni baskı Champs-Flammarion, Paris, s. 247-260).

83. Ludmila da Silva Catela, *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de familiares de desaparecidos*, Al Margen, La Plata, 2001.
84. Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», *Illuminationen*, s. 259 (Fransızca tercüme «Sur le concept d'histoire», *Œuvres III*, a.g.e., s. 440).
85. Michael Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*, Presses universitaires de France, Paris, 2001, s. 105-108.
86. W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», s. 259 (Fransızca tercüme, s.440).
87. Eric J. Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short XXth Century*, Pantheon Books, New York, 1994 (Fransızca tercüme *L'Âge des extrêmes*, Complexe, Bruxelles, 1999); Bernard Pudal, Bruno Groppo, Claude Penetler (ed.), *Le Siècle des communismes*, Editions de l'Atelier. Paris. 2000.
88. Léon Poliakov. *Bréviaire de la haine*. Calmann-Levy, Paris, 1951 (yeni baskı Complexe, Bruxelles, 1979).
89. Raul Hilberg, *The Destruction of European Jews*. Holmes & Meier. New York. 1985, 3 cilt (Fransızca tercüme *La Destruction des Juifs d'Europe*. Fayard. Paris, 1988).
90. Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, Seuil, Paris, 1990; bu farklı evreler üzerine ayrıca bkz. Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. a.g.e., s. 582.
91. Theodor W. Adorno. «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?». *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Suhrkamp. Frankfurt/M. 1963 (Fransızca tercüme «Que signifie: repenser le passé?» (1959). *Modèles critiques*, Payot, Paris, 1984, s. 97-98).
92. Jean Améry. *Jenseits von Schuld und Sühne*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1977, s. 120 (*Par-delà le crime et le châtiment*, Actes Sud, Arles, 1995. s. 129-130).
93. Bkz. Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker: Erforschung und Erinnerung*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2003, s. 215-219.
94. Ernst Bloch. *Erbschaft dieser Zeit* (1935), Suhrkamp. Frankfurt/M, 1985, s. 104-125 (Fransızca tercüme *Héritage de ce temps*, Payot. Paris. 1978). Ayrıca bkz. Daniel Bensaid'in denemeleri: *La Discordance des temps*, Editions de la Passion. Paris. 1995.
95. Bkz. Jérôme Baschet, «L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé-futur». in F. Hartog, J. Revel (ed.). *Usages politiques du passé*. a.g.e., s.67.

96. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem, a.g.e.*. Bu dava hakkında ayrıca bkz. Rony Brauman ile Eyal Sivan'ın *Bir Uzman* adlı filmi.
97. Raul Hilberg, *The Politics of Memory*, Ivan R. Dee, Chicago, 1996 (Fransızca tercüme *Politique de la mémoire*, Gallimard, Paris, 1996).
98. Bkz. Dan Diner. «Hannah Arendt Reconsidered: Über das Banale und das Böse in ihrer Holocaust-Erzählung», in Gary Smith (ed.), *Hannah Arendt Revisited. «Eichmann in Jerusalem» und die Folgen*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2000, s. 120-135.
99. Bkz. Pierre Vidal-Naquet. «Et par le pouvoir d'un mot... », *Les Juifs, la mémoire et le présent II*, La Découverte, Paris, 1991, s. 267-275.
100. Bkz. Yves Ternon, *Les Arméniens: histoire d'un génocide*, Seuil, Paris, 1983 ve Vahakan N. Dadrian. *Histoire du génocide arménien*, Stock, Paris, 1996.
101. Bkz. Maria Ferretti, *La memoria mutilata. La Russia ricorda*. Corbaccio, Milano, 1993.
102. Ernesto Galli della Loggia. *La morte della patria*. Laterza. Bari-Roma, 1999.
103. Bkz. Başkan Ciampi 'nin söylev metni, Filippo Focardi (ed.), *La guerra della memoria. La Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, Laterza, Bari-Roma. 2005, s. 333-335. "Salò'nun delikanlıları" deyimi, Olivier'nin merkez sol koalisyonu üyesi, senato eski başkanı Luciano Violante'ye aittir ve 1996 ilkbaharında bir söylevde geçmiştir (F. Focardi'nin derlemesinde mevcuttur, s. 285-286). Ayrıca bkz. Antonio Tabucchi'nin Başkan Ciampi'ye eleştirisi (s. 335-338, Fransızca tercüme «Italie: les fantômes du fascisme», *Le Monde*, 19 Ekim 2001).
104. Sergio Luzzatto, *La crisi dell'antifascismo*, Einaudi, Torino, 2004, s. 31. Luzzatto bütün modern demokrasilerin "geçmişe dönük bir bellek hiyerarşisi" üzerinde, yani kimliğini tanımlayan tercihler üzerinde temellendiklerini haklı olarak vurgular (s. 30). Bugün devlet başkanının ve politik seçkinlerin büyük bölümünün üstlendikleri "simetrik ve uyumlu" bellekler, özellikle cumhuriyetin kuruluşu sırasında yapılan tercihleri tartışma konusu etmektedirler.
105. Claudio Magris, «La memoria è libertà dall'ossessione del passato», *Il Corriere della Sera*, 10 Şubat 2005.
106. Bkz. D. Rodogno, *Il nuovo ordine mediterraneo. Le politiche d'occupazione dell'Italia fascista in Europa (1940-1943)*, Bollati Boringhieri, Torino. 2003 ve bkz. Di Sante (ed.). *Italiani senza onore. I crimini in Jugoslavia e i processi negati (1941-1951)*, Ombre Corte, Verona, 2005.

107. Bkz. Paloma Aguilar, *Memoria y olvido de la guerra civil española*, Alianza Editorial, Madrid, 1996. Bu konuda ayrıca bkz. *Matériaux pour l'histoire de notre temps*. 2003, n° 70, «Espagne: la mémoire retrouvée (1975-2002)».
108. Bkz. özellikle Julian Casanova (ed.), *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco*. Crítica, Barcelona. 2002.
109. Bu açıdan, Eylül-Ekim 2002'de Fondation Pablo Iglesias tarafından Reina-Sofia'daki Ulusal Sanat Merkezi Müzesi'nde düzenlenen "Exilio" sergisi çok etkileyicidir.
110. Özellikle bkz. Paloma Aguilar, *Memoria y olvido de la guerra civil española* ve Ismael Saz Campos, «El pasado que aún no puede pasar», *Fascismo y franquismo*, PUUV, Valencia. 2004, s. 277-291.
111. Bruno Groppo. «Traumatismos de la memoria e imposibilidad del olvido en los países del Cono Sur», in Bruno Groppo. Patricia Flier (ed.), *La imposibilidad del olvido*, Ediciones Al Margen, La Plata, 2001, s. 19-42.
112. Dan Diner, «Gestaute Zeit. Massenvernichtung und jüdische Erzählung». *Kreislaufe*. Berlin Verlag, Berlin, 1993, s. 123-140.
113. Özellikle bkz. Ilan Pappé. *La Guerre de 1948 en Palestine. Aux origines du conflit israélo-arabe*, La Fabrique, Paris. 2000. Ayrıca bkz. Michel Warschawski'nin gözlemleri: *Israel-Palestine. Le défi binational*, Textuel. Paris. 2001, s. 39-46. Filistin tarih yazımının doğumu üzerine bkz. Rashid Khalidi. *Palestinian Identity*, Columbia University Press. New York, 1997 (Fransızca tercüme *L'identité palestinienne. La construction d'une conscience nationale moderne*. La Fabrique. Paris. 2003) ve Elias Sanbar, «Hors de lieu, hors du temps. Pratiques palestiniennes de l'histoire », in François Hartog, Jacques Revel (ed.), *Les Usages politiques du passé, a.g.e.*, s. 123.
114. Peter Novick, *The Holocaust in American Life*. Houghton Mifflin, New York, 1999.
115. Bkz. Dan Diner, «Cumulative Contingency. Historicizing Legitimacy in Israeli Discourse», *Beyond the Conceivable. Studies on Germany. Nazism, and the Holocaust*, University of California Press, Berkeley. 2000, s. 215.
116. Bkz. Tom Segev. *Le Septième Million, a.g.e.*, s. 578-580.
117. Nicole Loraux, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot. Paris, 1997.
118. P. Novick, *The Holocaust in American Life*, s. 15.
119. Bkz. Maya Morioka Todeschini (ed.), *Hiroshima 50 ans, Autrement*, Paris, 1995.
120. Susan Sontag, *Devant la douleur des autres*, Bourgois, Paris, 2003.

121. P. Novick, *The Holocaust in American Life*, a.g.e., s. 279.
122. Arno Mayer. *Why did the Heavens not Darken? The Final Solution in History*. Pantheon Books, New York, 1988 (Fransızca tercüme *La «Solution finale» dans l'Histoire*, La Découverte, Paris, 1990, s. 35).
123. G. Achcar, *Le Choc des barbaries*, Complexe, Brüksel, 2002.
124. Bu anıt üzerine zengin bir edebiyat mevcuttur. Özellikle bkz. anıtın idaresinden sorumlu vakfın yayımladığı katalog; *Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas, Materialien zum Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, Nicolai Verlag, Berlin 2005.
125. Régine Robin, *Berlin chantiers*, Stock, Paris, 2001, s. 394.
126. Neue Wache hakkında bkz. Peter Reichel. *L'Allemagne et sa mémoire*, Odile Jacob, Paris, 1998, s. 212-225.
127. Reinhart Koselleck, «Wer darf vergessen werden? Das Holocaust-Mahnmal hierarchisiert die Opfern», *Die Zeit*, 1998. n° 13.
128. Jürgen Habermas, «Der Zeigefinger. Die Deutschen und ihr Denkmal», *Die Zeit*, 1999, n° 14.
129. Bkz. R. Hilberg, *La Politique de la mémoire*, a.g.e., s. 61-62.
130. Bkz. Joshua Fogel (ed.), *The Nanjing Massacre in History and Historiography*, University of California Press, Berkeley, 2000.
131. Bkz. Ian Buruma, *The Wages of Guilt. Memories of War in Germany and Japan*, Phoenix, Londra, 1994.
132. Bkz. Florence Beaugé, «Paris reconnaît que le massacre de Sétif en 1945 était "inexcusable" », *Le Monde*, 9 Mart 2005.
133. Bkz. Benjamin Stora, *La Gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, La Découverte, Paris, 1991. 17 Ekim 1961 katliamı üzerine bkz. Jean-Luc Einaudi, *Octobre 1961*, Fayard, Paris, 2001 ve Olivier Lecour Grandmaison (ed.), *Le 17 octobre 1961. Un crime d'Etat à Paris*, La Dispute, Paris, 2001.
134. "Dilsel dönemeç"in sentezleyici iyi bir sunumu için bkz. François Dosse, *La Marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, La Découverte, Paris, 2003, s. 207-226. Toplumsal tarih üzerindeki etkisi için bkz. Geoff Eley, «De l'histoire sociale au "tournant linguistique" dans l'historiographie anglo-américaine des années 1980», *Genèses*, 1992, n° 7, s. 163-193.
135. Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Albin Michel, Paris, 1998, s. 11.
136. A.g.e., s. 16.
137. Dominick LaCapra, «Tropisms of intellectual History», *Rethinking History*, 2004, c. 8, n° 4, s. 513.
138. Roland Barthes, «Le discours de l'histoire» (1967), in *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Seuil, Paris, 1984, s. 175.

139. Hayden White, « The Historical Text as Literary Artefact », *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1985, s. 82. bu tezin ifade edildiği yer: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1973, s. xi-xii, 5-7, 427. White'in tezlerinin eleştirel sunumu için bkz. Roger Chartier, *Au bord de la falaise, a.g.e.*, Bölüm IV, s. 108-125 ve Wulf Kantsteiner, « Hayden White's Critique of the Writing of History », *History and Theory*, 1993, n° 3, s. 273-295.
140. White'in tarih anlayışının çok sayıda eleştirel analizi için bkz. Arnaldo Momigliano, « La retorica della storia e la storia della retorica: sui tropi di Hayden White », *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino, 1984, s. 465-476; Roger Chartier, « Figures rhétoriques et representation historique », *Au bord de la falaise, a.g.e.*, s. 108-128; Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli, a.g.e.*, s. 320-339 ve özellikle Richard Evans, *In Defense of History*, Norton, New York, 1999, Bölüm III, s. 65-88.
141. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975, s. 12.
142. *A.g.e.*, s. 13.
143. Tarihyazımı ile arşivlerin ilişkisi üzerine bkz. Sonia Combe, *Archives interdites. L'histoire confisquée*, La Découverte, Paris, 2001.
144. Dominick LaCapra, *Writing History. Writing Trauma, a.g.e.*, s. 142. Benzer düşüncelerden yola çıkan Paul Ricœur "tarihsel anlatı / kurumsal anlatı" çiftini "çatışkılı" olarak niteler (*La Mémoire, l'histoire, l'oubli, a.g.e.*, s. 339).
145. Reinhart Koselleck, « Histoire sociale et histoire des concepts », *L'Experience de l'histoire, a.g.e.*, s. 110.
146. Régine Robin, *La Mémoire saturée, a.g.e.*, s. 299.
147. Bu tartışma hakkında bkz. Saul Friedlander (ed.). *Probing the Limits of Representation. Nazism and the «Final Solution»*, Harvard University Press, Cambridge, 1992 (özellikle H. White ("Historical Emplotment and the Problem of Truth", s. 37-53) ile Carlo Ginzburg ("Just One Witness", s. 82-96) arasındaki tartışma). Ginzburg, White'in tezlerinde genç Benedetto Croce'nin 1893 yılında *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (s. 87-89) adlı eserinde ifade ettiği idealist felsefesinin yeni bir versiyonunu görür.
148. François Bédarida, « Temps présent et présence de l'histoire », *Histoire, critique et responsabilité*, Complexe, Brüksel, 2003, s. 51.
149. Pierre Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire*, La Découverte, Paris, 1987, s. 148-149.

150. Claude Lanzmann, «La question n'est pas celle du document mais celle de la vérité», *Le Monde*, 19 Ocak 2001, s. 29. «Mémoire des camps» sergisinin bir yorumudur (bkz. Clément Chroux (ed.), *Mémoire des camps. Photographies des camps de concentration et d'extermination nazis (1933-1999)*, Marval, Paris, 2001). Lanzmann'ın tutumu George Wajcman tarafından («De la croyance photographique», *Les Temps Modernes*, 2001, n 613, s. 47-83) ve Elisabeth Pagnoux tarafından («Reporter photographe à Auschwitz», a.g.e., s. 84-108) geliştirilmiştir. Bu tartişma hakkında bkz. Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Editions de Minuit, Paris, 2003; ayrıca Ilse About ile Clément Chroux'nun mkemmeli denemesi: «l'histoire par la photographie», in *tudes photographiques*, 2001, n 10.
151. Claude Lanzmann, «Parler pour les morts», *Le Monde des débats*, Mayıs 2000, s. 15.
152. Claude Lanzmann, «Holocaust, la représentation impossible», *Le Monde*, 3 Mart 1994, s. VII.
153. Claude Lanzmann, «Hier ist kein Warum», *Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann*, Belin, Paris, 1990, s. 279.
154. Primo Levi, «Se questo  un uomo», *Opere I*, Einaudi, Torino, 1997, s. 23.
155. Dominick LaCapra, «Lanzmann's Shoah: "Here There Is No Why"», *History and Memory After Auschwitz*, a.g.e., s. 100.
156. Primo Levi, «La ricerca delle radici», *Opere II*, Einaudi, Torino, 1997, s. 1367.
157. Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1998, s. 8 (Fransızca tercmesi *Ce qui reste d'Auschwitz*, Rivages, Paris, 1999).
158. Primo Levi, «I sommersi e i salvati», *Opere II*, a.g.e., s. 1056 (Fransızca tercüme *Les Naufrages et les Rescapes*, a.g.e., s. 83).
159. Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, a.g.e. s. 153.
160. A.g.e., s. 47.
161. Bkz. Régine Robin, *La Mémoire saturée*, a.g.e., s. 250.
162. Bkz. Dominick LaCapra, («Approaching Limit Events: Siting Agamben», *History in Transit. Experience, Identity, Critical Theory*, Cornell University Press, Ithaca, 2004, s. 172.
163. Philippe Mesnard ve Claudine Kahn, *Giorgio Agamben  l'preuve d'Auschwitz*, Kime, Paris, 2001, s. 125.
164. Bkz. Henry Rousso'nun derlemesine nsz: *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*, Gallimard, Paris, 2001, s. 43.
165. Bkz. Raul Hilberg, *Excuteurs, victimes, tmoins*, Gallimard, Paris, 1993. Bu eğilimi vurgulayan: Richard L. Evans, «History, Memory,

- and the Law. The Historian as Expert Witness», *History and Theory*, 2002, c. 41, n° 3, s. 344.
166. Daniel J. Goldhagen, *Les Bourreaux volontaires de Hitler*, Seuil, Paris, 1997.
167. Stephane Courtois (ed.), *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Laffont, Paris, 1997.
168. Bkz. Jean-Noël Jeanneney, *Le Passé dans le prétoire. L'historien, le juge et le journaliste*, Seuil, Paris, 1998, s. 24; ve Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien: de la chaire au prétoire*, a.g.e., s. 163-176.
169. Bkz. Marc Olivier Baruch, «Procès Papon: impressions d'audience», *Le Débat*, 1998, n° 102, s. 11-16. Bu konuda bkz. Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien*, a.g.e., ve Norbert Frei, Dirk van Laak, Michael Stolleis (Hg.), *Geschichte vor Gericht. Historiker, Richter und die Suche nach Gerechtigkeit*. C.H. Beck, Münih, 2000.
170. Henry Rousso. *La Hantise du passé*, Textuel. Paris. 1998. s. 97. Ayrıca bkz. Éric Conan, Henri Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Gallimard, Paris, 1996, s. 235-255.
171. Friedrich Schiller. «Resignation», *Werke und Briefe*, Deutscher Klassiker Verlag, 1992. Bd. 1. s. 420. Bkz. Reinhart Koselleck, «Historia magistra vitæ», in *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, EHESS, Paris, 1990, s. 50; ayrıca sorunun güncelleştirilmesi için Daniel Bensaid. *Qui est le juge? Pour en finir avec le tribunal de l'Histoire*. Fayard. Paris. 1999.
172. Marc Bloch, «L'analyse historique», *Apologie pour l'histoire*, Armand Colin, Paris, 1974, s. 118. Edward H. Carr, *What is History?*, Macmillan, Londra, 1961, Bölüm I.
173. Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires I*, a.g.e., s. 113-114 (bu bölüm Chateaubriand'dan alınmıştır: *Mémoires d'outre-tombe*, La Pléiade-Gallimard, Paris, s. 630).
174. Carlo Ginzburg, *Il giudice e lo storico*. Einaudi. Torino, 1991 (Fransızca tercüme *Le Juge et l'Historien*, Verdier. Paris, 1997, s. 23).
175. Carlo Ginzburg. *Le Juge et l'Historien*, a.g.e.. s. 16.
176. Georges Duby'nin, belki biraz aceleyle şunu yazmasına yol açmıştır: «Tarihsel hakikat kavramı değişti [...] çünkü artık tarih olgulardan ziyade ilişkilerle ilgileniyor.» (*L'Histoire continue*, Odile Jacob, Paris, 1991, s. 78).
177. Carlo Ginzburg, «Spie, radici di un paradigma indiziario», in *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi. Torino, 1986, s. 158-209 (Fransızca tercüme *Mythes, emblèmes, traces*, Flammarion, Paris).

178. Jean Am ry, *Jenseits von Schuld und S hne*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977 (Fransızca tercüme *Par-delà le crime et le châtiment*, Actes Sud, Arles, 1995).
179. Charles Péguy. «Le jugement historique», *Œuvres*, c. I, «La Pléiade» Gallimard, Paris, 1987, s. 1228. Bu metnin bulunduğu eser: F. Hartog, J. Revel (ed.), *Usages politiques du passé*, a.g.e., s. 184.
180. Marek Edelman'la Pol Mathil'in yaptığı s yleşi, *Le Soir*, 19 Nisan 2003.
181. Theodor W. Adorno, «Erziehung nach Auschwitz», *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1969 (Fransızca terc mesi « duquer après Auschwitz» (1966), in *Modèles critiques*, Payot, Paris, 1984, s. 205).
182. J rgen Habermas, «Conscience historique et identité post-traditionnelle», * crits politiques*, a.g.e., s. 294.
183. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. Polity Press, Cambridge, 1989, s. 114 (Fransızca tercüme *Modernité et Holocaust*, La Fabrique, Paris, 2002, s. 191-192).
184. Giorgio Agamben, «Qu'est-ce qu'un camp?», in *Moyens sans fin*, Rivages, Paris, 2002, s. 49.
185. Federica Sossi, «Témoigner de l'invisible», in Catherine Coquio (ed.). *L'Histoire trouée. Négation et témoignage*, L'Atalante, Nantes, 2003, s. 398.
186. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Quarto-Gallimard, Paris, 2002, s.598.
187. Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires II. Le Trouble et la lumière*, La Découverte-Seuil, Paris, 1998, s. 107.
188. Bkz. Dan Diner, *Verkehrte Welten*, Eichhorn, Frankfurt/M, 1993.
189. Georges Perec, *W ou le Souvenir d'enfance*, Gallimard. Paris, 1975, s. 220.
190. Jean-Pierre Chrétien, «Un nazisme tropical», *Libération*, 26 Nisan 1994.
191. Dolf Oehler, *Le Spleen contre l'oubli. Juin 1848. Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen*, Payot, Paris, 1996.
192. Bkz. Sophie Wahnich, *La Libert  ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, La Fabrique, Paris, 2003.
193. Bkz. Marie-Claire Lavabre, *Le fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*. Presses de la Fondation des Sciences Politiques. Paris. 1994. «Karşı-toplum» kavramı Annie Kriegel'e aittir. *Communismes au miroir français*, Gallimard, Paris, 1974, s. 183.
194. Ifade Klaus Hildebrand'a aittir: «Das Zeitalter der Tyrannen», *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der Nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Piper, M nch, 1987, s. 84-92.

195. Bu kavramın bir tarihi için bkz. Enzo Traverso (ed.). *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Seuil, Paris, 2001.
196. Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris, 1993.
197. François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée de communisme au XXe siècle*. Laffont-Calmann-Lévy, Paris, 1995, s. 18.
198. Daniel Bensaïd. *Le Pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Fayard, Paris, 1997.
199. Walter Benjamin, «Einbahnstrasse», *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1977, Bd. I. 3, s. 1232.
200. Bkz. Reinhart Koselleck, «"Champ d'expérience" et "horizon d'attente"; deux catégories historiques », *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Éditions de l'EHESS, Paris, 1990, s. 307-329. Komünizm fikrinin geleceğine dair özellikle bkz. Perry Anderson, «The Ends of History», *A Zone of Engagement*. Verso, Londra, 1992.
201. Wolfgang Schieder, *Faschismus als soziale Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.
202. Tim Mason, «Whatever happened to 'Fascism'?», *Nazism, Fascism and the Working Class. Essays by Tim Mason*, Cambridge University Press, 1995. s. 323-331.
203. Ernst Nolte, «Vergangenheit, die nicht vergehen will» ve Jürgen Habermas. «Ein Art Schadensabwicklung», *Historikerstreit*, Piper, Münih, 1987, s. 39-47 ve 62-76.
204. Martin Broszat. Saul Friedländer, «Um die "Historisierung des National-sozialismus". Ein Briefwechsel», *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 1988, n° 36 (Fransızca tercüme «Sur l'historisation du national-socialisme. Échange de lettres », *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, 1990, n° 24, s. 43-86).
205. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929), Verlag Schulte & Bulmke, Frankfurt/M, 1969. s. 130-131.
206. Bkz. Ulrich Herbert, «Deutsche und jüdische Geschichtsschreibung über den Holocaust», in M. Brenner, David N. Myers (Hg.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen*. C.H. Beck, Münih, 2003, s. 247-258. Bu postulat, Nicolas Berg tarafından Batu Alman tarih yazımının güzergâhının yeniden yapımının odağındadır: *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Wallstein, Berlin, 2003.
207. Daniel J. Goldhagen. *Les Bourreaux volontaires de Hitler, a.g.e..* Bu konuda bkz. Enzo Traverso, «La Shoah. les historiens et l'usage public de l'histoire », *L'Homme et la société*, 1997/3, n° 125, s. 17-26.

208. Bkz. Winfried Schulze, Otto G. Oexle. (Hg.). *Deutsche Historiker im Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt/M, 1999. Bütünsel bir bilanço için bkz. Marina Cattaruzza, «Ordinary Men? Gli storici tedeschi durante il nazionalsocialismo», *Contemporanea*, 1999, II, n° 2. s. 331-339.
209. Edouard Husson, *Comprendre Hitler et la Shoah*, Presses universitaires de France, Paris, 2000, s. 271-272.
210. Bkz. Omer Bartov, «The German Exhibition Controversy. The Politics of Evidence», in O. Bartov. A. Grossmann. M. Nolan (ed.), *Crimes of War. Guilt and Denial in Twentieth Century*, The New Press, New York, 2002, s. 43-60.
211. Institut für Sozialforschung (Hg.), *Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges 1941-1944*, Hamburger Edition, Hamburg, 2002.
212. Enzo Traverso. «La singularité d'Auschwitz. Problèmes et dérives de la recherche historique», in C. Coquio (ed.), *Parler des camps, penser les génocides*, Albin Michel, Paris, 1999, s. 128-140.
213. Karl-Dietrich Bracher, *Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie*, Piper, Münih, 1976.
214. Hans-Helmut Knütter, *Die Faschismus-Keule. Das letzte Aufgebot der deutschen Linken*, Ullstein, Frankfurt/M, 1993, s. 14.
215. Wolfgang Kraushaar, «Die auf dem linken Auge blinde Unke. Antifaschismus und Totalitarismus», *Linke Geisterfahrer. Denkanstöße für eine antitotalitäre Linke*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt/M, 2001, s. 147-155.
216. Dan Diner, *Das Jahrhundert verstehen. Ein universalhistorische Deutung*, Luchterhand, Münih, 1999.
217. R. Kühnl, *Der Faschismus*, Distel, Berlin, 1998.
218. W. Wippermann, *Faschismus-theorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfang bis heute*, Primus Verlag, Darmstadt, 1995.
219. Jerzy W. Borejsza, *Schulen des Hasses. Faschistische Systeme in Europa*, Fischer, Frankfurt/M, 1999.
220. Ernst Nolte, *De Fascisme dans son époque*, Julliard, Paris, 1970; s"tarihsel-genetik" totalitarizm yorumu François Furet'yle yazışmasında bulunmaktadır: *Fascisme et communisme*, Pion, Paris, 1998.
221. DAC tarih yazımının Nazizm üzerine bir bilançosu için bkz. Karl Heinz Roth, «Glanz und Elend der DDR-Geschichtswissenschaft ueber Faschismus und zweiten Weltkrieg», *Bulletin für Faschismus- und Welthriegsforschung*, 2001, n° 17, s. 66-72. Yahudi soykırımı sorunu için bkz. Konrad Kwiet, «Historians of the German Democratic Republic on Antisemitism and Persecution», *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1976, c. 21, s. 173-198.

222. Bkz. David Beetham (ed.), *Marxists in face of Fascism. Writings by Marxists on Fascism from the Inter-War Period*, Manchester University Press, 1983.
223. Enzo Traverso, «Le totalitarisme. Jalons pour l'histoire d'un débat», *Le Totalitarisme*, a.g.e., s. 27.
224. Nazi rejimi sırasında hapse atılan komünist sayısını Batı Alman tarihçi Hermann Weber 150 bin tahmin etmektedir; bunun 20 bini infaz edilecektir (*Kommunistischer Widerstand gegen die Hitler-Diktatur; 1933-1939, Gedenkstätte deutscher Widerstand*, Berlin, 1990, s.3).
225. S. Friedländer, «The Wehrmacht and Mass Extermination of the Jews», in *Crimes of War*, s. 23.
226. M. Broszat, «Resistenz und Widerstand», *Nach Hitler*, C.H. Beck, Münih, 1986, s. 68-91. Bu tartışmanın sunumu için bkz. Ian Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Folio-Gallimard, Paris, 1997, Bölüm 8. Resistenz kavramının eleştirisi için bkz. Saul Friedländer, *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe*, Indiana University Press, Bloomington, 1983, s. 92-95.
227. Theodor W. Adorno, «Que signifie: repenser le passé?», *Modeles critiques*, Payot, Paris, 1984, s. 97-98.
228. Dan Diner, «Antifaschistische Weltanschauung. Ein Nachruf», *Kreislaufe*, Berlin Verlag, Berlin, 1995, s. 91. Batı Alman tarih yazımı içinde Holocaust'un ortaya çıkışını izlemek için bkz. Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker*, a.g.e., s. 379-383 (1960'lı yıllardaki faşizm teorilerinin Holocaust'a odaklanmaması üzerine).
229. Étienne François, «Révolution archivistique et réécriture de l'histoire: l'Allemagne de l'Est, in Henri Rousso (ed.), *Nazisme et stalinisme. Histoire et mémoire comparées*, Complexe, Paris, 1999, s. 346.
230. Jürgen Habermas, «Conscience historique et identité post-traditionnelle », *Écrits politiques*, a.g.e., s. 315-316.
231. Bkz. Renzo De Felice'yle söyleşi, in Jader Jacobelli (ed.), *Il fascismo e gli storici oggi*, Laterza, Bari-Roma, 1988, s. 6. Nolte'nin yaklaşımıyla De Felice'ninki arasındaki koşutluk için bkz. Wolfgang Schieder, «Zeitgeschichtliche Vershränkungen über Ernst Nolte und Renzo De Felice», *Annali dell'Istituto italo-germanico di Trento*, 1991, XVII, s. 359-376.
232. George Steinmetz, «German exceptionalism and the origins of Nazism: the career of a concept», in I. Kershaw, M. Lewin (ed.), *Stalinism and Nazism. Dictatorships in Comparison*, Cambridge University Press, 1997, s. 257.

233. Bu temaya ilişkin son dönemde yayımlanan önemli eserler arasında bkz. Valérie Igounet, *Histoire du révisionnisme en France*, Seuil, Paris, 2000, Florent Brayard, *Comment l'idée vint à M. Rassinier*, Fayard, Paris, 1996 ve Nadine Fresco, *Fabrication d'un antisémite*, Seuil, Paris, 1999.
234. Pierre Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire*, a.g.e.
235. François Bédarida, *Comment est-il possible que le «R visionnisme» existe?*, Presses de la Comédie de Reims, Reims, 1993, s. 4.
236. P. Vidal-Naquet, «Thèses sur le révisionnisme», *Les Assassins de la mémoire*, a.g.e., s. 108.
237. Edouard Bernstein, *Les Présupposés du socialisme*, Seuil, Paris, 1974.
238. Bu tartişmanın Avrupa'ya yansıması  zerine bkz. Bruno Bongiovanni, «Revisionismo e totalitarismo. Storie e significati», *Teoria politica*, XIII, 1997, n  1, s. 23-54. Bu tartişmanın bir bölümünün derlemesi için bkz. Henri Weber in Kautsky, Luxemburg, Pannekoek, *Socialisme. la voie occidentale*, Presses universitaires de France, Paris, 1983.
239. Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, Calmann-Levy, Paris, 1973 (Bölüm VII, «Par le fer et par le feu: Jabotinsky et le r visionnisme»), s. 371-420.
240. Bu konuda özellikle bkz. Edouard Husson, *Comprendre Hitler et la Shoah*, a.g.e., (Bölüm III), s. 69-84.
241. Gabriel Kolko, *The Politics of War*, Random House, New York, 1968.
242. Gar Alperovitz, *Atomic Diplomacy. Hiroshima and Potsdam*, Penguin Books, New York, 1985 (ilk baskı 1965) ve *The Decision to Use the Atomic Bomb*, Vintage Books, New York, 1996.
243. Bu okulun bütün çalışmalarının bir sunumu için bkz. Nicolas Werth, «Totalitarisme ou r visionnisme? L'histoire sovi tique, une histoire en chantier», *Communisme*, 1996, n  47-48, s. 57-70. Bu tarihyazırnı akımının sentezleyici çalışmaları arasında bkz. Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution*, Oxford University Press, New York, 1994.
244. Bkz. Claudio Pavone, «Negazionismi, rimozioni, revisionismi: storia o politica?», in Enzo Collotti (ed.), *Fascismo e antifascismo. Rimozioni, revisioni, negazioni*, Laterza, Bari-Roma, 2000, s. 34-35.
245. Özellikle bkz. François Furet, *Penser la R volution française*, Galimard, Paris, 1978. Bu tartişmanın yeniden değerlendirilmesi i in bkz. Steven L. Kaplan, *Adieu 89*, Fayard, Paris, 1993. Furet'nin revizyonizminin eleştirileri arasında bkz. Michel Vovelle, «Réflexions sur l'interprétation révisionniste de la Révolution française»,

- Combats pour la Révolution française*, La Découverte, Paris, 2001. Bu tartışmanın uluslararası yansılar için bkz. Bruno Bongiovanni, «Rivoluzione borghese o rivoluzione del politico? Note sul revisionismo storiografico», in B. Bongiovanni, *Le repliche della storia. Karl Marx tra la rivoluzione francese e la critica della politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, s. 33-61; G.C. Comninel, *Rethinking the French Revolution. Marxism and the Revisionist Challenge*, Verso, Londra, 1987.
246. Bu tartışmanın bütününün yenden ele alınması üzerine bkz. Ilan Greilsammer, *La Nouvelle Histoire d'Israël*, Gallimard, Paris, 1993. Fransızca'da bkz. Ilan Pappé, *La Guerre de 1948 en Palestine*, a.g.e.
247. Nicolas Werth, «Goulag: les vrais chiffres», *L'Histoire*, 1993, n° 169, s. 42.
248. Jürgen Habermas, «Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung». *Historikerstreit*, Piper, Münih, 1987, s. 62-76 (Fransızca tercümesi *Devant l'Histoire*, Cerf, Paris, 1990).
249. François Furet, Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, a.g.e., s. 88-89.
250. Ernst Nolte, «Vergangenheit, die nicht vergehen will», *Historikerstreit*, a.g.e., s. 39-47 ve *La Guerre civile européenne 1917-1945*, Editions des Syrtes, Paris, 2000.
251. Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum «Historikerstreit»*, Beck, Münih, 1988.
252. Saul Friedländer, «A Conflict of Memories? The New German Debates about the "Final Solution"», *History, Memory, and the Extermination of the Jews of Europe*, Indiana University Press, Bloomington, 1993, s. 33-34.
253. İtalyan faşizminin tarihyazımında R. De Felice'nin eserlerine bütünsel bir bakış için bkz. Gianpasquale Santomassimo, «Il ruolo di Renzo De Felice», in E. Collotti (ed.), *Fascismo e antifascismo*, a.g.e., s. 415-429.
254. Renzo De Felice. *Il rosso e il nero*. a.g.e.
255. Özellikle bkz. Robert J. Paxton, *La France de Vichy*, Editions du Seuil, Paris, 1997 (ilk basım 1975).
256. J. Habermas, «De l'usage public de l'histoire », *Écrits politiques*, a.g.e., s. 247-260.
257. François Furet. *Le Passé d'une illusion*, a.g.e. Bu eleştiriyi Daniel Bensaïd'den alıyorum. *Qui est le juge? Pour en finir avec le Tribunal de l'Histoire*, a.g.e.
258. Claudio Pavone, *Una guerra civile. Saggio sulla moralità della Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990 (Fransızca tercüme *Une Guerre civile*, Seuil, Paris, 2005).

259. Irving konusunda bkz. Richard J. Evans, *Telling Lies about Hitler: The Holocaust, History and the David Irving Trial*, Verso, Londra, 2002; Ermeni soykırımını "Ermeni tarih grş" olarak kabul eden Bernard J. Lewis konusunda bkz. Yves Ternon, «Lettre ouverte à Bernard Lewis et à quelques autres », in Leslie A. Davis, *La Province de la mort. Archives americaines concernant le génocide des Arméniens*, Complexe, Brüksel, 1994, s. 9-26.
260. Krzysztof Pomian, «Storia ufficiale, storia revisionista. storia critica», in *Mappe del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano, 2002, s. 143-150.

versus kitap

Walter Benjamin: Yangın Alarmı “Tarih Kavramı Üzerine” Tezlerin Bir Okuması

Michael Löwy

Çeşitli tarih felsefelerini ilerici veya muhafazakâr, devrimci veya nostaljik karakterlerine göre sınıflandırmaya alıştık. Walter Benjamin bu tasnifin dışında kalmaktadır. O, ilerleme felsefesinin devrimci bir eleştirmeni, geleceğe dair hayal kuran bir nostaljik, maddecilik yanlısı bir romantiktir. Kelimenin tüm anlamlarıyla, sınıflandırılmaz biridir Benjamin.

1940'ta, Gestapo'dan ve Fransız işbirlikçilerinden kaçma teşebbüsünün başarısız olması sonucu, son bir çare olarak başvurduğu intiharından hemen önce yazdığı Tarih Kavramı Üzerine tezler, kaleme aldığı son metindir. Bu birkaç sayfalık yazı, yirminci yüzyılın en önemli metinlerinden, belki de Marx'ın “Feuerbach Üzerine Tezler”inden beri eleştirel düşüncenin en anlamlı belgelerinden birini teşkil eder. İlmâli, hatta bilmecemsi olmakla birlikte, bu metnin kapalılığı imgelerle, alegorilerle, paradokslarla yüklü, baş döndürücü sezgilerle kuşanmıştır ve bu yönleriyle en dikkatli okurları dahi şaşırtmıştır.

Bu kitabın amacı, Benjamin'in tezlerini değerlendirmekten ziyade onları anlamaktır. Burada önerilen okuma, en doğrusu, en gerçeği, en bilimseli olma iddiasında değildir. Fakat birçoğunun yalnızca çelişkiler veya belirsizlikler gördüğü yerde, temel bir tutarlılığı açığa çıkarmakta. Bunun anahtarı ise Benjamin'in üç heterojen söylem arasında oluşturduğu (Goethe'nin verdiği anlamla) bir seçmeci yakınlıkta yatmakta: Alman Romantizmi, Yahudi Mesianizmi ve Devrimci Marksizm. Tezler, birbiriyle bağdaşmaz görünen bu üç perspektiften hareketle bir çeşit simyasal bileşim elde eder, derin bir özgünlük taşıyan yeni bir tarih kavrayışı icat eder. Benjamin'in bu yöntemle amaçladığı, tarihin yeni bir yorumundan ziyade tarihin bir açılımıdır.

versus kitap

Modernite ve Holocaust

Zygmunt Bauman

Holocaust bizim modern akılcı toplumumuzda, uygarlığımızın yüksek sahnesinde ve insanoğlunun kültürel zaferinin zirvesinde doğup uygulanmıştır. Bauman kitabında Holocaust'un modern toplumdan bir sapma olmadığını, aksine modern toplumların tümünün tıpkı Nazi Almanyası gibi örgütlendiğini öne sürüyor.

“Unutmamak gerekir ki soykırıma katılanların çoğu, Yahudi çocuklara kurşun sıkılmış ya da gaz odalarına gaz vermiş değildir... Çoğu bürokrat notları düzenlemiş, taslakları hazırlamış, telefonda konuşmuş ve konferanslara katılmıştır. Onlar masalarında oturarak tüm bir halkı yok edebillerler. Görünürde zararsız gayretlerinin nihai sonucunu bilselerdi, bu bilgi kafalarının uzak gırtlılları içinde kalırdı ancak. Yaptıklarıyla kitle katliamı arasındaki neden-sonuç ilişkisini bulmak zordu. İnsanların, gereğinden fazla kafa yormaktan kaçınma -ve dolayısıyla neden-sonuç zincirini en uç bağlantılarına dek gözden geçirmeye yanaşmama- gibi doğal eğilimleri ahlaksal yönden pek ayıplanamazdı. Bu hayret verici ahlaksal körlüğün nasıl mümkün olabildiğini anlamak için, silah fabrikasında çalışan, yeni büyük siparişler sayesinde fabrikalarının 'idamının durdurulmasına' sevinen, ama Etyopyalılarla Eritreliilerin birbirlerine yaptığı toplu katliamlara gerçekten üzülen işçileri düşünmek; ya da 'hammadde fiyatlarındaki düşüş' dünya çapında iyi bir haber olarak karşılanırken 'Afrikalı çocukların açlıktan ölmesi'ne aynı şekilde, dünya çapında ve içtenlikle ağlamanın nasıl mümkün olabildiğini düşünmek yararlı olabilir.”

versus kitap

Toplumsal Aklın Eleştirisi

Frankfurt Okulu ve Toplum Teorisi

Jan Spurk

Siyasetin Büyük Düşünürleri

Siyaset Felsefesinde Eleştirel Güzergâhlar

Philippe Corcuff

Toplumsal Hareketler 1750-2005

William G. Martin

Türkiye Solu 1960-1980

Ergun Aydınoğlu

Sol Hakkında Herşey mi?

Ergun Aydınoğlu

İsyân ve Melankoli

Moderniteye Karşı Romantizm

Michael Löwy - Robert Sayre

Küresel Bir Karşı Kültür

Susan Buck-Morss

Yeryüzünün Lanetlileri

Frantz Fanon

ENZO TRAVERSO

GEÇMİŞİ KULLANMA KILAVUZU

İkiyüzlü burjuvalar, emperyalistler, ırkçı ve faşistler bize geçmişin geçmiste kaldığını, hatta "tarihin sonu"nun geldiğini duyururlarken, bir yandan da kültür endüstrisiyle, müzeler, anma toplantıları ve eğitim programlarıyla geçmişin hatırlanmasını bir tür sivil din ve endüstri haline getiriyorlar. Bu "din", liberal düzeni mesrulasırtmak için totalitarizmlerin anısını korumayı, yeni bir Holocaust'u engellemek için Filistin topraklarını işgal etmeyi, düzenin parçalanmaması için Irak'ı işgal etmeyi mesru gösterebiliyor. "Güvenli ve huzurlu bir dünya"nın sınırları içinde yasarken, "geçmiste kalmış geçmiş" yalanıyla belleğimiz beslenir. Oysa ne sömürgecilik geçmiste kalmıştır ne Nazizm ve faşizm, ne de soykırımlar ve ırkçı-milliyetçi saldırganlıklar... Kapitalizm ve emperyalizm bizlere "geçmek bilmeyen geçmiş"i yasatıyor. Üstelik de iktidar-karsıtı bellekleri yok ederek, çarpıtarak, sinsî bir mücadele de sürdürüyor. Sömürgecilik-karsıtı mücadelenin anısı, Avrupa'daki anti-faşist direnişlerin anısı yoksayılıyor, faşist-ırkçı-soykırımcı politikalar iktidar merkezlerine yeniden kazandırılıyor, "itibarları" iade ediliyor, faşizm kelimesi "terörizm" olarak yeniden tanımlanıyor...

Ama bellek kınasından çıkıp, geçmişle eleştirel baskıya girenler, geçmişin farklı yüzlerini, farklı deneyimlerini aktarıyor. Ates ve kınanın, geçmişin karanlığına kalan belleğin bu ortaya çıkışını, Enzo Traverso, Halbwachs'tan başlayarak, geçmişin kınasına uzanan ve yirminci yüzyıl tarihinden alınına faşizm, Shoah, sömürgecilik gibi sayısız örnek yardımıyla, kolektif belleğin farklı parçalarını, geçmişin tarihçi yazısı ile bellek politikalarını bağlayan ilmekleri ortaya çıkarmaktadır.



ISBN 978-9944-989-99-2

