

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

Geçmiş Kullanma Kılavuzu

Tarih, Bellek, Politika

ÇEVİREN

İŞİK ERGÜDEN



iletişim

ENZO TRAVERSO
Geçmişı Kullanma Kılavuzu

ENZO TRAVERSO 1957, İtalya doğumludur. Cenova Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra 1989 yılında École des Hautes Études en Sciences Sociales'den (EHESS) doktora derecesini aldı. Uzun yıllar Fransa'da çeşitli üniversitelerde siyaset bilimi dersleri verdi. 2013 yılından beri Cornell Üniversitesi Tarih Bölümü'nde profesör olarak görev yapmaktadır. 20. yüzyıl Avrupa entelektüel ve siyasal tarihiyle ilgili çalışmalarıyla tanınan Traverso'nun eserlerinden Türkçeye çevrilenler şunlardır: *Yahudi Meselesi ve Marksistler* (Yazın, 2011), *Savaş Alanı Olarak Tarih: 20. Yüzyılın Zorbalıklarını Yorumlamak* (Ayrıntı, 2013), *Yahudi Modernitesinin Sonu: Muhafazakâr Bir Dönüm Noktasının Tarihi* (Ayrıntı, 2016), *Solun Melankolisi. Marksizm, Tarih ve Bellek* (İletişim, 2018).

Versus Yayınları, 2009 (1 baskı)

Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique

© 2005 La Fabrique éditions

İletişim Yayınları 2827 • Politika Dizisi 199

ISBN-13: 978-975-05-2746-3

© 2019 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2019, İstanbul

EDİTÖR Melike Işık Durmaz

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Ece Ziya

BASKI Sena Ofset • SERTİFİKA NO. 45030

Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11

Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

CİLT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 40387

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranter.org>
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ENZO TRAVERSO

Geçmişi Kullanma Kılavuzu

Tarih, Bellek, Politika

Le pass , modes d'emploi
Histoire, m moire, politique

ÇEVİREN Işık Ergüden



Roland Lew'in anısına
(1944-2005)

"Tarih her zaman çağdaş, yani politiktir..."
– ANTONIO GRAMSCI, *Hapishane Defterleri*

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	
Belleğin Doğuşu.....	9
1 Tarih ve Bellek Çatışkılı Bir Çift midir?.....	19
Anımsama.....	19
Ayrılıklar.....	25
Empati.....	33
2 Zaman ve Güç.....	47
Tarihsel zaman ve bellek zamanı.....	47
“Güçlü” ve “zayıf” bellekler.....	60
3 Yargıç ile Yazar Arasında Tarihçi.....	73
Bellek ve tarihin yazılması.....	73
Hakikat ve adalet.....	82
4 Geçmişin Politik Kullanımları.....	89
Sivil din olarak Shoah belleği.....	89
Komünizmin belleğinin silinmesi.....	97

5	Alman Tarihçilerin İkilemleri.....	105
	Faşizmin yok oluşu	105
	Shoah, Demokratik Almanya ve antifaşizm	112
6	Revizyon ve Revizyonizm.....	121
	Bir kavramın dönüşümleri	121
	Kelime ve şey	126
	KAYNAKÇAYA DAIR BİR NOT VE TEŞEKKÜR.....	135

Belleğin Doğuşu

“Bellek” kadar heder edilmiş kelime nadir bulunur. Toplumsal bilimler alanına oldukça geç girişi kadar yayılması da ilginç bir seyir izler. 1960’lı ve 1970’li yılların entelektüel tartışmalarında bellek kelimesinin izine rastlamak neredeyse imkânsızdır. 1968 yılında New York’ta David L. Sills’in editörlüğünde yayımlanan *International Encyclopedia of the Social Sciences*’ta [Toplumsal Bilimler Uluslararası Ansiklopedisi] görülmediği gibi, 1974 yılında Jacques Le Goff ve Pierre Nora yönetiminde yayımlanan *Faire de l’histoire* [Tarih Yapmak] başlıklı kolektif eserde ya da kültür tarihinin öncülerinden Raymond Williams’ın *Anahtar Sözcükler*’inde de yer almazken,¹ bundan birkaç yıl sonra tarihyazımı tartışmasına derinlemesine nüfuz ettiği görülür. “Bellek” genellikle tarihin eşanlamlısı olarak kullanılır, ama “tarih-aşırı” bir kategori halini alarak onu ele geçirme yönünde kendine özgü bir

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, Londra, 1976 [*Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005].

eğilim gösterir. Böylece geçmiş, geleneksel olarak tarih diye adlandırılan disiplininkinden daha geniş ilmekli bir ağına içine alarak, bu geçmişe büyük ölçüde öznellik ve “yaşanmışlık” dozu katar; kısacası, daha az kısır ve daha “insani” bir tarih olarak görülür.² Bellek günümüzde Batı toplumlarının kamusal uzamını istila etmiş halde: Geçmiş, şimdiki zamana eşlik ediyor ve medyanın fazlaca abarttığı, kamusal güçlerin genellikle keyiflerince yönettiği bir “bellek” olarak şimdiki zamanın kolektif imgelemine kök salıyor. Bellek, “anma takıntısı”na dönüşüyor ve “bellek mekânları”nın değer kazanması, hatta kutsallaştırılması gerçek bir “yer tapınması” halini alıyor.³ Aşırı yüklü ve doymuş bu bellek, uzamı bir anlamda işaretliyor, damgalıyor.⁴ Bundan böyle artık her şey bellek oluşturmak anlamına geliyor. Geçmiş; kültürel duyarlılıklara, etik sorgulamalara ve şimdiki zamanın politik gereklerine göre ayaklanıp yeniden yorumlandıktan sonra kolektif belleğe dönüşüyor. Böylece tarihsel alanların, uygun kabul binalarıyla (oteller, restoranlar, hediyelik eşya dükkânları, vb.) donatılmış ve hedef odaklı reklam stratejileriyle kitlelerin beğenisine hitap eden, düzenlenmiş ziyaret yerlerine ve müzelere dönüştürülmesiyle birlikte “bellek turizmi” şekilleniyor. Araştırma merkezleri ve yerel tarih cemiyetleri bu bellek turizminin düzeneklerine dahil ediliyor, hatta kimi zaman finansmanlarını da bunlardan sağlıyorlar. Bu olgu, kuşkusuz bir yandan geçmişin şeyleşmesi sürecinden kaynaklanıyor: yani geçmişin estetikleştirilmiş, yansızlaştırılmış ve kârlılaştırılmış, böylelikle de turizmin, gösteri endüstrisinin, özellikle de sinemanın bünyesine kattığı, kul-

2 Bkz. Kerwin Lee Klein, “On the Emergence of Memory in Historical Discourse”, *Representations*, 2000, sayı 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.

lanıma hazır bir tüketim nesnesine dönüştürülmesinden... Tarihçi de “profesyonel” ve “uzman” niteliğiyle genellikle bu sürece katılmaya çağrılıyor. Olivier Dumoulin’in ifade- siyle söyleyecek olursak, o da kendi sanatını tıpkı toplumla- rımızı istila eden tüketim malları gibi “ticari bir ürün” hali- ne getiriyor. Amerikan kamusal tarihi [*public history*], özel kurumlar ve hatta işletmeler için çalışan ve bunların kârlılık mantığına boyun eğen tarihçileriyle, bize uzun süredir izle- necek yolu gösteriyor.⁵ Diğer yandan bu olgu birçok açıdan Eric Hobsbawm’ın “geleniğin icadı”⁶ diye adlandırdığı şeye benziyor: Gerçek ya da mitsel bir geçmişin etrafında, belirli bir grubun ya da topluluğun bağdaşıklığını güçlendirmeyi, kimi kurumlara meşruiyet kazandırmayı, toplumun bağrına bazı değerleri kazımayı hedefleyen ritüelleşmiş pratikler in- şa ediliyor. Başka deyişle, bellek; değerler, inançlar, sembol- ler ve litürjiler sistemiyle birlikte Batı dünyasının sivil dini- nin taşıyıcısı olma eğiliminde.⁷

Bu bellek takıntısı nereden geliyor? Bunun kaynakları çok çeşitli, ama öncelikle çağdaş toplumlar bünyesinde yaşanan bir aktarım krizine bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu konu- da Walter Benjamin’in “aktarılan deneyim” (*Erfahrung*) ile “yaşanmış deneyim” (*Erlebnis*) arasında varsaydığı ayrım- dan söz edilebilir. “Aktarılan deneyim” neredeyse doğal ola- rak bir kuşaktan diğeriye sürer, uzun vadede grupların ve toplumların kimliklerini oluşturur; “yaşanmış deneyim” ise bireysel, dayanıksız, uçucu ve geçici yaşanmışlıktır. Benja- min, *Pasajlar*’ında bu “yaşanmış deneyim”i şehir yaşamının

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”, E. Hobsbawm, T. Ran- ger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 9 [*Geleniğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, Agora, 2006].

7 “Sivil din” kavramı üzerine özellikle bkz. Emilio Gentile, *Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Seuil, Paris, 2005. Bu, George L. Mosse’un çalışmalarıyla geniş ölçüde eşleşen bir eserdir.

ritmi ve başkalaşımlarıyla, kitle toplumunun elektroşokları ve ticari evrenin kaleydoskopik kaosuyla, 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 olan bir mirasa dönüşmeksizin birçok kuşağı etkileyen travmalarıyla 20. yüzyıl felaketlerinin ürünü olarak, modern toplumlara özgüdür. Benjamin'e göre modernite, özellikle aktarılan deneyimin çöküşüyle nitelenir; bu çöküş, sembolik ifadesini Birinci Dünya Savaşı'nda bulur. Avrupa'nın yaşadığı bu önemli travma sırasında, milyonlarca insan, özellikle de doğanın ritmine uygun bir biçimde ve kırsal dünyanın kodlarına göre yaşamayı atalarından öğrenmiş olan genç köylüler, toplumsal ve zihinsel evrenlerinden zorla kopartılmıştı.⁸ Aniden "bulutlar dışında artık hiçbir şeyin tanıdık olmadığı bir manzaranın" parçası olmuş ve "bu bulutların altında, yıkıcı gerilim ve patlamaların tam da ortasında kalakalmıştı küçücük ve kırılğan insan bedeni."⁹ Cepheden suskun ve belleğini yitirmiş halde dönen binlerce asker, düşman mevzilerini hiç durmadan top ateşine tutan ağır silahların *Shell Shocks*'uyla [savaşın yarattığı ruhsal çöküntü] sarsılmış, iki çağ arasındaki durağı temsil ediyorlardı: miras alınan deneyimin oluşturduğu gelenek çağı ile bellek aktarımının doğal mekanizmalarından azade büyük felaketler çağı. İki dünya savaşı arası dönemde İtalyanları coşkulandırmış ve Luigi Pirandello'nun, José-Carlos Mariátegui'nin ve Leonardo Sciascia'nın eserlerine esin kaynağı olmuş *smemorato di Collegno*'nun başına gelen terslikler –hafıza kaybına uğramış, çifte kimlikli (kâh Veronalı

8 Bu konuda özellikle bkz. 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. <https://rantey.org>

bir filozof, kâh 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, ihtilaçlı ve çalkantılı biçimde tamamlamaktan başka bir şey yapmamıştı.¹¹ Savaşlar, soykırımlar, etnik temizlikler ya da politik ve askerî baskılar biçimindeki başka travmalar da 20. yüzyılın “yaşanmış deneyim”ine damgasını vurdu. Bunların anısı ne geçici oldu ne de dayanıksız; hatta gerçekliği ancak ve ancak parçalanmış bir evren biçiminde algılayabilen birçok kuşağın kurucusu bile oldu. Ne var ki bu anı asla yeni bir kuşağa aktarılabilir gündelik deneyim olarak sunulmadı.¹² Haliyle, başlangıçta sorduğumuz soruya verilebilecek ilk cevap şöyle ifade edilebilir: Günümüzün bellek takıntısı, nirengi noktalarını yitirmiş, şiddetin biçimsizleştirdiği ve gelenekleri silen, yaşamları parçalayan toplumsal bir sistemin atomize ettiği bir dünyada, aktarılan deneyimin çöküşünün bir ürünüdür.

Ama bu takınağın biçimlerini sorgulamak gerekir. Bellek –yani şimdiki zaman içinde olduğu haliyle geçmişin kolektif temsilleri– toplumsal kimlikleri yapılandırır: Onları tarihsel bir süreklilik içine dahil ederek ve onlara bir anlam, yani bir içerik ve yönelim sunarak yapar bunu. İnsan toplulukları her yerde ve her zaman kolektif bir belleğe sahip olmuştur ve törenler, seremoniler, hatta *politikalar* aracılığıyla bunu sürdürmüştür. Kolektif belleğin temel yapıları ölü an-

10 Bkz. Pirandello'nun *Come tu mi vuoi piyesi* ve Leonarda 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 önsözüyle, 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 [Çocukluk ve Tarih. Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme], çev. Orhan Koşak, <http://kayseri.org>

malarında görünür hale gelir. Geleneksel olarak Batı dünyasında cenaze tören ve anıtları Hıristiyan aşkınlığının –ölüm yoluyla öte dünyaya geçiş– kutlanması için yapılan törenlerdir ve bunlar aynı zamanda bu dünyadaki toplumsal hiyerarşilerin yeniden onaylanmasını sağlamıştır. Modernitede anma törenleri biçim değiştirir. Bir yandan, *Eski Rejim* toplumlarının sona ermesiyle birlikte bütün toplumu kapsayarak demokratikleşmiş; diğer yandan, yaşayanlara hitaben yeni mesajlar taşıyarak işlevselleşmiş ve sekülerleşmişlerdir. 19. yüzyıldan itibaren anıtlar laik değerleri (vatan) kutlamak, etik (iyilik) ve politik (özgürlük) ilkeleri savunmak ya da kurucu olayları (savaşlar, devrimler) kutlamak için dikilmeye başlar. Bunlar sivil bir din olarak yaşanan ulusal bir duygunun sembolleri haline gelirler. Reinhart Koselleck'e göre, "ölüme dair Hıristiyan yorumun çöküşü, alanı tümüyle politik ve toplumsal yorumlara açık hale getirir."¹³ Modern dünyanın ilk demokratik savaşlarının beşiği olan Fransız Devrimi'yle başlayan olgu, Büyük Savaş sonrasında derinleşir ve savaşta ölen askerlere adanmış anıtlar neredeyse her köyde kamusal uzamı doldurmaya başlar.

Günümüzde yas çalışması nesne ve biçim değiştiriyor. Bu yüzyıl dönemecinde, Auschwitz, Batı dünyasının kolektif belleğinin üzerinde yükseldiği kaide halini almış durumda. Bellek politikası –resmî anmalar, müzeler, filmler, vb.– Shoah'ı, savaşlar, totalitarizmler, soykırımlar ve insanlığa karşı işlenen suçlar çağı olarak 20. yüzyılın metaforu yapma eğiliminde. Bu temsiller sisteminin merkezine yeni bir figür yerleşmiştir: *tanık*. O, Nazi kamplarından sağ kurtulandır. Tanığın taşıyıcısı olduğu anı ve (onlarca yıllık ilgisizlikten sonra) onun sesine kulak verilmesi, tarihçiyi sarsarak çalışma

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. 149-151.

alanında düzensizliğe yol açmış ve çalışma tarzını altüst etmiştir. Bir yandan, toplama kampı evreni ve Nazizmin imha makinesi gibi deneyimleri yeniden oluşturmak adına çalışırken, tarihe kaydetmekte kullanılan geleneksel yöntemlerin, kendi kaynaklarının sınırlarını ve tanıkların olmazsa olmaz katkısını göz önünde bulundurmamak zorundadır. Tanık ona başka kaynaklar aracılığıyla erişilemeyecek olgusal bilgi öğeleri getirebilir, ama aynı zamanda ve özellikle, failerin yaşanmışlığıyla bir kez zenginleştirildiğinde doku değiştiren tarihsel bir deneyimin *niteliğini* yeniden oluşturmaya yardım edebilir. Diğer yandan, tanığın ortaya çıkışıyla belleğin tarihçinin çalışma alanına girişi, gayet sağlam bazı paradigmaları tartışma konusu haline getirir. Örneğin, bir dönemin global koordinatlarını kavramayı sağlamakla birlikte tarihi *bizzat yapan* insanların öznelliğine pek az yer bırakan, uzun erimli, çok sayıda katmanın (toprak, demografi, karşılıklı alışverişler, kurumlar, zihniyetler) birikim süreci olarak algılanan yapısal bir tarihin paradigmaları bunlar arasındadır.¹⁴

Annette Wieviorka'nın sözlerini tekrarlarsak, "tanıklık çağı"na girmiş bulunuyoruz. Tanık artık bir heykel kaidesinin üzerine yerleştirilmiş, anımsanması bir yurttaşlık görevi olarak buyrulan bir geçmişini temsil ediyor.¹⁵ Çağın bir diğer işareti ise, tanığın gitgide *kurban* ile iyice özdeşleştirilmesi... On yıllar boyunca görmezden gelinen, Nazi toplama kamplarından sağ kurtulanlar, günümüzde, istemeye istemeye, yaşayan ikon halini aldılar. Kendilerinin seçmediği ve kendi yaşanmış deneyimlerini aktarma ihtiyaçlarına her zaman denk düşmeyen bir tutum içinde donup kaldılar. Vaktiyle kahraman olarak gösterilen başka tanıklar, örneğin fa-

14 Bu tarihyazımı tartışmasına sayısız katkı arasında bkz. Gerard Noiriel, *Sur la "crise" de l'histoire*, Belin, Paris, 1996.

15 Annette Wieviorka, *L'Ère du témoin*, Paris, 1998.

şizme karşı savaşmak için eline silah almış direnişçiler ise auralarını yitirdiler ya da kesin bir şekilde unutuldular; mitleriyle birlikte tarihin gölgesinde kalarak kendi temsil ettiği ütopya ve umutları da peşi sıra çöküşe sürükleyen “komünizmin sonu” tarafından yutuldular. Artık *mağlupların* değil yalnızca *kurbanların* olduğu bir hūmanitarizm döneminde bu tanıkların anısı kimseyi pek ilgilendirmiyor. Anıların bu bakışimsızlığı –vaktiyle unutulmuş kurbanların kutsallaştırılması ve eskiden idealleştirilen kahramanların unutulması– başkalaşimleri ve çelişkili altüst oluşlarıyla kolektif belğin şimdiki zamana derinden kök saldıgının göstergesidir.

Bellek daima şimdiki zamandadır ve bu durum onun nasıl bir tarzda işleyeceğini belirler: olayların ayıklanarak anının (ve dinlenmesi gereken tanıkların), yorumların, “ders”lerin korunması, vb. Bellek politik bir koza dönüşmüş ve etik bir buyruk biçimini almıştır –“bellek ödevi”– ve bu da çoğu zaman *suiistimal* kaynağı olur.¹⁶ Bunun örnekleri çoktur. Son yıllardaki bütün savaşlar, Birinci Körfez Savaşı’ndan ikincisine, Kosova ve Afganistan savaşlarını da unutmadan, *aynı zamanda* bellek savaşları olmuştur; çünkü bellek ödevinin ritüel olarak dile getirilmesiyle meşruiyet kazanmışlardır.¹⁷ Saddam Hüseyin, Arafat, Miloseviç ve George W. Bush, gösterilerin sloganlarında, afişlerde, medyada ve kimi politik liderlerin söylevlerinde Hitler’le karşılaştırılmış, siyasal İslâm genellikle Nazi fanatizmiyle özdeşleştirilmiştir. İsrailli tarihçi Tom Segev, Menahem Begin’in 1982 yılında İsrail’in Lübnan’ı işgalini ödünleyici bir eylem olarak deneyimlediğini, 1943 yılında Nazileri Varşova’dan kovan hayali bir Yahudi ordusu olarak gördüğünü belirtmiştir.¹⁸ Daha yakın dö-

16 Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Arléa, Paris, 1995.

17 Özellikle Birinci Körfez Savaşı hakkında bkz. Dan Diner, *Krieg der Erinnerung und die Ordnung der Welt*, Rothbuch Verlag, Berlin, 1996.

18 Tom Segev, *Le Septième Million. Les Israéliens et le génocide*, Liana Lévi, Paris, 1993, s. 464. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

nemde, 2002 yılında, Fransa'daki Merkezî Hahamlar Kurulu, Fransa'nın 1938 Kasımı'nda yaşanan Kristal Gece sırasında Nazi Almanyası'nda patlak verenle kıyaslanabilir bir anti-semitizm dalgasının arifesinde olduğunu ilan etmiştir.¹⁹ Buna karşılık, Portekizli yazar José Saramago'ya göre, İsrail'in Filistin topraklarını işgali Holokost'la kıyaslanabilir.²⁰ Eski Yugoslavya'daki savaş sırasında Sırp milliyetçiler Kosovalı Arnavutlara karşı yürütülen 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 nitelemiştir. Liste uzayıp gidebilir. Kolektif belleğin politik boyutu (ve buna eşlik eden suiistimaller) tarihin yazılma biçimini mutlaka etkiler.

Bu kitap tarih ile bellek arasındaki ilişkileri araştırmayı ve geçmişin kamusal kullanımlarının bazı veçhelerini tahlil etmeyi amaçlıyor. Böyle bir düşünme sürecinde kullanabileceğimiz çok sayıda malzeme var. Ben, bu son yıllarda üzerinde çalıştığım, bilinen birkaç temaya odaklandım. Aynı derecede önemli olan başka temalar, çok daha geniş ve hiç kapanmayan bir tartışmanın parçası olmayı arzu eden bu denemenin ya dışında bırakılmış ya da burada kısmen anılmıştır.

19 Bkz. *Libération*, 2 Nisan 2002.

20 Bkz. Catherine Bédarida, "Le faux pas du romancier José Saramago", *Le Monde*, 29 Mart 2002.

Tarih ve Bellek Çatışkılı Bir Çift midir?

Anımsama

Tarih ve bellek aynı kaygıdan doğarlar ve aynı konuyu paylaşırlar: geçmişin işlenmesi. Ama ikisi arasında bir “hiyerarşi” mevcuttur. Paul Ricœur’le birlikte diyebiliriz ki, bellek *anakalıpsal* bir statüye sahiptir.¹ Tarih, anlatı haline getirme işidir; belleğin ortaya attığı sorulara cevap vermeye çalışan bir mesleğin –ya da bir sanatın, veyahut tırnak üstüne tırnak açarak yazılabilecek bir “bilim”in– üslup ve kurallarına uygun hale getirilmiş bir geçmiş yazımıdır. Dolayısıyla tarih bellekten doğar, sonra da geçmişle arasına mesafe koyar ve Oakeshott’un ifadesiyle, onu “kendinde geçmiş”² kabul ederek ondan kurtulur. Sonundaysa, belleği, çağdaş tarih çalışmalarının da gösterdiği gibi, kendi araştırma alan-

1 Paul Ricœur, *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*, Seuil, Paris, 2000, s. 106 [*Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, Metis, İstanbul, 2012]. 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.

2 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Meuthen, Londra, 1962, s. 198.

larından biri yapmayı başarmıştır. “Şimdiki zamanın tarihi” olarak da adlandırılan 20. yüzyıl tarihi, geçmişin aktörlerinin tanıklığını analiz eder ve sözel kaynakları da arşivler ve maddi ya da yazılı diğer belgelerle aynı sıfatla kendi kaynakları arasına katar. Dolayısıyla tarih belleğin içinde doğar; o, belleğin bir boyutudur. Ardından, kendi üzerine bir düşünme sürecine girerek belleği kendi *konularından* birine dönüştürür.

Proust bellek üzerine düşünmenin zorunlu referanslarından biri olmaya devam ediyor. Walter Benjamin, *Kayıp Zamanın İzinde* üzerine yorumlarında, Proust’un “yaşamı olduğu gibi değil, yaşamış olan kişinin hatırladığı şekilde betimlediğini” vurgular. Proust’un “istem dışı bellek”ini –bunu anının bir kılıf, unutmamanın ise içerik olduğu, “kendiliğinden anımsama çalışması” (*Eingedenken*) diye tercüme eder– “gece yaptığını gündüz söken” “Penelope çalışması”yla karşılaştırarak devam eder. Öyle ki, her sabah uyandığımızda, “elimizde yalnızca, unutmamanın içimizde dokuduğu, yaşamışlıklar halısının sadece bazı zayıf ve her an kopmaya hazır parçaları kalır.”³

Yaşamış deneyimden kaynağını alan bellek son derece *öznel*dir: Tanık olduğumuz olgulara, tanığı, hatta aktörü olduğumuz olaylara ve bunların ruhumuza kazıdığı izlenimlere bağlıdır. Nitelikseldir, tekildir; karşılaştırmaları, bağlamaştırmaları, genellemeleri pek dert etmez. Bellek sahibinin kanıtı ihtiyacı yoktur. Bir tanığın aktardığı geçmişi anlatısı –eğer bile isteye yalan söylemiyorsa– her zaman için onun *kendi hakikati* olarak kalır; yani onun içinde yer etmiş olan geçmiş imgesi olarak... Öznel karakteri nedeniyle bellek asla donmuş değildir; daha ziyade, sürekli dönüşüm halindeki açık bir çalışma sahasına benzer. Peşimizi asla bırakma-

3 Walter Benjamin, “Zum Bilde Prousts”, *Illuminationen*, s. 336 (Fransızca tercüme “L’image proustienne” *Œuvres II*, Gallimard, Paris, s. 136).

yan unutkanlık nedeniyle –Benjamin’in metaforuyla– “Penelope’nin gergefi” günbegün değişmekle kalmaz, ilerleyen zamanlarda, kimi zaman çok daha geç bir dönemde yeniden ortaya çıkacaktır; hem de ilk anınınkinden başka biçimde dokunmuş olarak. Anıyı aşındıran ve zayıflatan tek şey zaman değildir. Bellek bir inşadır; dolayısıyla, sonradan edinilen bilgilerle, olayı izleyen düşünme süreçleriyle, ilk anının üstüne binen ve onu değiştiren başka deneyimlerle daima filtre edilir. Klasik örnek yine Nazi kamplarından sağ kurtulanlardır. Yahudi ve komünist bir sürgünün Auschwitz ziyaretinin anlatısı, Komünist Parti’den kopuşundan önce ya da sonra yapılmasına bağlı olarak genellikle aynı olmayacaktır. Kopuştan önce, 1950’li yıllarda, politik kimliğini ön plana çıkartarak kendini bir antifaşist olarak sunar. Sonrasında, 1980’li yıllarda, kendini öncelikle bir Yahudi sürgün olarak kabul eder; Yahudi olduğu için zulüm görmüştür ve Avrupa’daki Yahudilerin yok edilmesinin tanığıdır. Elbette, aynı kişinin yaşamının iki farklı döneminde yaptığı bu iki tanıklıktan doğru olanını yanlış olandan ayırt etmeye çalışmak saçma olacaktır. Her ikisi de sahicidir; ikisi de şimdiki zamanın duyarlılıklarının, kültürünün ve –şu da eklenebilir– kimlik-sel, hatta ideolojik temsillerinin süzgecinden geçmiş bir hakikat payını aydınlatır. Kısacası bellek, ister bireysel olsun ister kolektif, daima şimdiki zamanın filtre ettiği bir geçmiş görüntüsüdür. Bu anlamda Benjamin, Proust’un yaklaşımını bir “şimdiki zamanlaştırma” (*Vergegenwärtigung*) olarak tanımlar.⁴ “Eski zaman”ı (*das “Gewesene”*), sonradan gerçekleştirilen zihinsel bir yeniden inşa yoluyla yaklaşılabilecek bir tür “sabit nokta” olarak kabul etmek yanıltıcı olacaktır. “Başımıza gelenler”, büyük ölçüde şimdiki zaman tarafından şekillendirilmiştir, çünkü olguları “yerli yerine koyan” bellektir: Burada, Benjamin’e göre, “tarihe bakışta bir Koper-

4 A.g.e., s. 345 (Fransızca baskı, 150) - <https://rantey.org>

nik devrimi" söz konusudur.⁵ *Pasajlar*'daki "kuramsal düşünüm-
nüm-ler" içinde bu kavramı yeniden ortaya atar, "şimdiki za-
manın mücadele ettiği geçmiş"i ele alır ve "olayı (*das Ges-
chehen*), önceki tarih ile sonraki tarih biçiminde tarif eden
şey, şimdiki zamandır" der. Tarih, diye devam eder Benja-
min, "yalnızca bir bilim değildir," çünkü "aynı zamanda bir
anımsama (*Eingedenken*) biçimidir."⁶ Benzer bir anlayış içe-
risinde ve daha yakın dönemde, François Hartog "şimdici-
lik" [*présentisme*] kavramını ortaya atarak "şimdiki zamanın
ufuk halini aldığı" bir durumu tarif eder; "geleceksiz ve geç-
mişsiz" bu şimdiki zaman, ihtiyaçları uyarınca her ikisini de
sürekli doğuracaktır.⁷

Ricœur'ün hatırlattığı gibi aslında yalnızca belleğin bir bö-
lümü olan tarih de daima şimdiki zamanda yazılır. Bunun-
la birlikte, bir bilgi alanı olarak varlık göstermek için bel-
lekten kurtulması gerekir; ama onu reddederek değil, onun-
la arasına mesafe koyarak... Tarih ile bellek arasında bir kı-
sa devre olması, tarihçinin çalışması açısından zararlı sonuç-
lara yol açabilir.

Bu olguya dair iyi bir açıklama, Yahudi soykırımının "te-
killiği" etrafında bu son yıllarda süren tartışmadır.⁸ Tarihçi-
nin çalışma alanı içinde bu tartışmanın ortaya çıkması, Ya-
hudi belleğinin güzergâhına, kamusal alanda ortaya çıkışı-
na ve kamplardan sağ kurtulanların tanıklıklarını bir ara-
ya getiren görsel-işitsel arşivler ve otobiyografilerle gelenek-
sel araştırma pratiklerinin karşı karşıya gelmesiyle yakın-

5 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1983, cilt I, s. 490 (Fransızca tercüme *Paris, capitale du XIX^e siècle*, Éditions du Cerf, Paris, 1989, s. 405).

6 A.g.e., s. 589 (Fransızca tercüme, s. 489).

7 François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris, 2003, s. 126.

8 Özellikle şu yazıma bkz. "La singularité d'Auschwitz. Hypothèses, problèmes et dérives de la recherche historique", Catherine Coquio (ed.), *Parler des camps, penser l'extermination*, Albin Michel, Paris, 1999, s. 128-140.

dan ilişkilidir. Tarihyazımının bellek tarafından bu şekilde “kirletilmesi”nin son derece verimli olduğu ortaya çıkmış olmakla birlikte, bu durum, son derece temel ve alışıldık bir yöntemsel saptamayı göz ardı etmemize yol açmamalıdır: Son derece öznel ve seçime dayalı olan, kronolojik kopmalarla genellikle ilgilenmeyen, bütünü yeniden oluşturmaya ve genel rasyonelleştirmelere ilgi göstermeyen bellek, tarihi *tekillleştirir*. Belleğin geçmiş algısı kesinlikle tekildir. Tarihçi açısından sürecin bir evresini, karmaşık ve değişken bir tablonun sadece bir yönünü yansıtan olay, tanık açısından kurucu nitelikte, nihai bir olay olarak yorumlanabilir. Tarihçi, Auschwitz kampından kalan fotoğrafları deşifre edebilir, analiz edip açıklayabilir. Trenden inenlerin Yahudi olduklarını bilir; onları gözlemleyen SS subayının bir ayıklama yapacağını ve bu fotoğraftaki insanların çoğunun ancak birkaç saatlerinin kalmış olduğunu bilir. Bir tanığa ise bu fotoğraf çok daha fazlasını söyleyecektir: O, hisleri, duyguları, gürültüleri, sesleri, kokuları, kampa varışın korku ve tedirginliğini, dehşetli koşullarda gerçekleştirilen uzun bir yolculuğun yorgunluğunu ve kuşkusuz krematoryum du-manlarının görüntüsünü anımsayacaktır. Başka deyişle bu fotoğraf ona tamamen tekil ve tarihçinin asla tümüyle erişemeyeceği imge ve anılar bütününe hatırlatacaktır; tarihçi *sonradan* buna dair bir anlatıyla elbette karşılaşabilir ama bu anlatının onda yaratacağı duygu tanığın yaşadıklarıyla kıyaslanamaz. Bir *Häftling* [mahkûm] fotoğrafı, tarihçinin gözünde kimliği belirsiz bir kurbanı gösterir; bir ebeveyn, bir dost ya da tutsaklık arkadaşı için ise bu fotoğraf mutlak anlamda biricik bir dünyanın bütününe hatırlatır. Dışarıdan bir gözlemci için bu fotoğraf –Siegfried Kracauer’ın dediği gibi– “kurtulunmamış” (*unerlöst*) bir gerçekliği temsil eder.⁹

9 Siegfried Kracauer, “Die Photographie”, *Das Ornament der Masse. Essays*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1977, s. 33. [Kıta Süsü yay. / Orhan Kılıç, Metis, İstanbul, 2013, s. 210.]

Bu anıların bütünü Yahudi belleğinin bir bölümünü oluşturur. Tarihçi bu belleği görmezden gelemmez; onu araştırması ve anlaması, ona saygı göstermesi gerekir ama boyun eğmek zorunda değildir. Tarih yazımının normatif süzgecinden geçirip bu belleğin tekilliğini dönüştürmeye hakkı yoktur. Onun görevi, daha ziyade, yaşanan deneyimin bu tekilliğini genel bir tarihsel bağlama kaydederken bu deneyimin nedenlerini, koşullarını, yapılarını, bütünsel dinamiğini aydınlatmaya çalışmaktır. Bunu yapmak, belleği nesnel, ampirik, belgesel ve olgusal bir doğrulamanın eleğinden geçirmek, gerektiğinde çelişkilerini ve tuzaklarını araştırarak bellekten öğrenmek anlamına gelir. Bu, anının belirginleşmesine, daha net bir çerçeve edinmesine, kılı kırk yarar bir hal almasına ve aynı zamanda anımsanan şeyler arasında olgusal ögelere indirgenemeyecek olanları aydınlatmaya yardım edebilir.¹⁰ Belleğin *mutlak* bir tekilliği olabilir ancak tarihin tekilliği her zaman *görelî* olacaktır.¹¹ Bir Polonya Yahudisi için Auschwitz korkunç biçimde biricik bir anlam taşır: içinde doğduğu beşeri, toplumsal ve kültürel evrenin yok olması. Bunu anlayamayan bir tarihçi, asla Shoah üzerine iyi bir kitap yazamaz; ama Yahudi soykırımının tarihteki tek soykırım olduğu sonucuna varması da –örneğin Amerikalı tarihçi Steven Katz bunu söyler– araştırmasının sonucunu daha iyi kılmaz.¹² Eric J. Hobsbawm'a göre tarihçi tümelleştirme görevinden kaçamaz: "Yalnızca Yahudilere (ya da Amerika-

2011] ve aynı yazar, *Theory of Film*, Oxford University Press, New York, 1960, s. 14 [Film Teorisi, çev. Özge Çelik, Metis, İstanbul, 2015].

10 Bkz. Dominick LaCapra, "History and Memory: In the Shadow of the Holocaust", *History and Memory After Auschwitz*, Cornell University Press, Ithaca, 1998, s. 20.

11 Jean-Michel Chaumont, "Connaissance ou reconnaissance? Les enjeux du débat sur la singularité de la Shoah", *Le Débat*, 1994, sayı 82, s. 87.

12 Steven Katz, "The Uniqueness of the Holocaust: The Historical Dimension", Alan S. Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Westview Press, Boulder, 1996, s. 19-36.

lı Siyahlara, Yunanlara, kadınlara, proleterlere, eşcinsellere, vb.) yönelik bir tarih, bu tarihi yaşayanları yüreklendirirse de, iyi bir tarih olamaz.”¹³ Sözlü kaynaklar üzerinde çalışan tarihçiler için empati ile mesafelenme, tekilliklerin tanınması ile genel perspektife yerleştirme arasındaki doğru dengeyi bulmak genellikle çok güçtür.

Ayrılıklar

Tarih ve bellek ancak 20. 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 oluşturuyor. O zamana dek, bellek tarihin öznel dayanağı olarak kabul ediliyordu. Hegel'e göre tarih (*Geschichte*) tamamlayıcı iki boyutta sahiptir. Bunlardan biri nesnel, diğeri öznel: Bir yanda olaylar (*res gestae*), diğeryanda bunların anlatıları (*historia rerum gestarum*); başka deyişle, “olgular” ile bunların “tarihsel anlatılar”ı vardır.¹⁴ Bellek, bir tür hami gibi tarihin akışına eşlik eder, çünkü onun “içsel temeli”ni oluşturur ve her ikisi de devlette gerçeklik kazanır: Yazılı tarih (“tarihin düzyazısı”),¹⁵ bir ayna misali, devletin içkin rasyonelliğini yansıtır. Hegel devlet tarafından geçmiş üzerinde kurulan hâkimiyeti, zamanın tanrısı Kronos ile politikanın tanrısı Zeus arasındaki çatışma biçiminde, alegorik bir tarzda sunar. Kronos kendi çocuklarını öldürür. Yolu üzerindeki her şeyi yiyip yutar, ardında tek bir iz bile bırakmaz. Ama

13 Eric J. Hobsbawm, “Identity History is not Enough”, *On History*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1997, s. 277.

14 G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, Éditions 10/18, Paris, 1965, s. 193 [*Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabcacı, 2003].

15 A.g.e., s. 193-194.

Zeus Kronos'a hâkim olmayı başarır; çünkü zamanın, önüne çıkan her şeyi talan eden geçişinden sonra, bellek tanrıçası Mnemosyne'nin toplayabildiği her şeyi tarihe dönüştürebilen "devlet"i yaratmıştır. *Tinin Görüngübilimi*'nde bellek Tin'in (*Geist*) tarihselliğini tanımlar ve hem "anı" (*Erinnerung*) olarak hem de "içselleştirme" (*Er-Innerung*) hareketi olarak tezahür eder; devlet ise bunun dışsal ifadesini oluşturur.¹⁶ Hegel'e göre, yalnızca bir devlete ve yazılı 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 aşamazlar.¹⁷ Bu bakış açısından, tarihe dair iki anlayış doğacaktır: Tarih Batı'nın ayrıcalığı ve tahakküm aygıtıdır. Yani tarih yalnızca Avrupa'ya ait olmakla kalmaz, ancak iktidarın övgülü anlatısı olarak var olabilir;¹⁸ ki Benjamin bu yaklaşımı galiplerle tarihselci empati olarak görüp teşhir eder.¹⁹

Tarihselciliğin buhranının ardından, sömürgeciliğin çözüme döneminde Avrupa-merkezci paradigmanın tartışma konusu edilmesiyle ve ardından madunların politik özne olarak doğuşuyla birlikte, tarih ile bellek birbirinden ayrıldı. Tarih demokratikleşerek Batı'nın hudutlarını ve ege-men seçkinlerin tekeli parçaladı; bellek ise, özellikle yazı karşısındaki bağımlılığından kurtuldu. Tarih ile bellek ara-

16 G. W. F. Hegel, "Phänomenologie des Geistes", *Gesammelte Werke*, cilt 9, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, s. 433 (Fransızca tercüme *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier Montaigne, Paris, 1941, cilt 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.

17 G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, s. 195.

18 Bkz. Ranajit Guha, *History at the Limit of World-History*, Columbia University Press, New York, 2002, özellikle Bölüm III.

19 Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", *Illuminationen*, s. 254 (Fransızca tercüme, *Écrits*, Paris, 1975, s. 433).

sındaki ilişki dinamik bir gerilim biçiminde yeniden şekillendi. Ne doğrusal ne de hızlı olan bu geçiş bir anlamda hâlâ tamamlanmamıştır. Yaklaşık otuz yıldır tarihçiler kaynaklarını genişlettiler, ama devlet koruması altındaki bir geçmişin kalıntılarının deposu olarak kalan arşivler onların gözünde hâlâ ayrıcalıklı yerler. “Madunlar” tarihin öznesi olarak kabul edileli ve inceleme konusu olalı şurada pek az zaman oldu; onların seslerine kulak verileli ise daha da az. Daha 1963 yılında François Furet madunların tarihe ancak niceliksel düzlemde dahil edilebileceğini düşünüyor ve onları “demografik ya da sosyolojik incelemede yitik unsurlar”, yani “sessiz” kalmaya mahkûm kendilikler olarak görüyor, onların yalnızca “adı konmamış sayılar” olarak göz önünde bulundurulabileceğini söylüyordu.²⁰ Bu Tocqueville hayranı için emekçi sınıflar zaten daima “tarihsiz halklar”dı. Dönüşüm özellikle 1960’lı yıllarda meydana geldi. Madun sınıfların toplumsal tarihine dair ilk büyük eser olan Edward P. Thompson’un *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* 1963 tarihli; Foucault’nun *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi* 1964’te yazılmıştır; ve mikro-tarihin başlangıcı sayılan, 16. yüzyılda yaşamış Frioullu bir değirmencinin evrenini yeniden kuran Carlo Ginzburg imzalı *Peynir ve Kurtlar* 1976 tarihli.²¹ Keza tarihyazımı açısından kadınların ancak otuz yıldır bir tarihleri vardır.²² Daha önceleri, Hegel’in “tarihsiz halklar”ıyla

20 François Furet, “Pour une définition des classes inférieures à l’époque moderne”, *Annales ESC*, 1963, XVIII, sayı 3, s. 459. Bu bölüm Carlo Ginzburg tarafından eleştirilmiştir: *Le Fromage et les Vers. L’univers d’un meunier du XVI^e siècle*, Aubier, Paris, 1980, s. 15 [*Peynir ve Kurtlar. Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, çev. Ayşen Gür, Metis, İstanbul, 1996-2019].

21 E.P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Seuil, EHESS Paris, 1988 [*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim, İstanbul, 2004-2015]; M. Foucault, *Histoire de la folie à l’âge classique*, Gallimard, Paris, 1964 [*Deliliğin Tarihi*, çev. M. A. Kılıçbay, İmge, Ankara, 2017]; C. Ginzburg, *Le Fromage et les Vers*, a.g.e.

22 Michelle Perrot, *Les Femmes ou les silences de l’histoire*, Flammarion, Paris, 2001.

aynı sıfatla dışlanmışlardır. “Madun Çalışmaları” ise 1980’li yılların başında Hindistan’da doğar. Amaç, tarihi “İngiltere’nin Hindistan’da yaptıkları” olarak değil, sömürge tahakkümü koşullarında eğitim görmüş Hintli seçkinlerin eseri olarak da değil, “madunların” tarihi olarak, devlet arşivlerine emanet edilmiş “isyan-karşıtı düzyazı”nın canlandırma-yacağı –çünkü onun görevi tam da bu sesi kesmektir–, “küçük ses”ine (*small voice*) kulak verilmesi gereken halkın tarihi olarak yeniden yazmaktır.²³ Geçmişin yazıya dökülmesinde yeni bir çalışma sahası olarak bellek, tam da tarihin kaynaklarının genişlemesi ve geleneksel hiyerarşilerinin tartışma konusu edilmesi bağlamında doğar.

Anının duygusal dalgalanmaları ile tarihsel anlatının geometrik inşaları arasındaki ayrışma meselesini ilk kez derleyip düzenleyen, kolektif bellek üzerine artık klasikleşmiş eseriyle Maurice Halbwachs olmuştur. Halbwachs burada “tarihsel bellek” ifadesinin muğlak karakterini ortaya koyar ve kendi gözünde çelişik olan iki öğeyi birleştirir. Halbwachs’a göre tarih geleneğin bittiği ve “toplumsal belleğin çözüldüğü”²⁴ yerde başlar; bunlar ortadan kaldırılamaz bir süreklilik çözümüyle birbirinden ayrılmıştır. Tarih geçmişin olayları üzerine dışsal bir bakış varsayarken bellek anlatılan olgularla içsel bir ilişki kurar. Bellek geçmişi şimdiki zamanın içinde sürdürürken, tarih geçmişi, yaşanmış olanın öznel duyarlılığının taban tabana zıddında, kapalı, geride kalmış, rasyonel yordamlara göre örgütlenmiş bir zamansal düzen içinde sabitler. Bellek çağları katederken ta-

23 Ranajit Guha, “The Prose of Counter-Insurgency”, *Subaltern Studies*, sayı 2, Oxford University Press, Delhi, 1983, s. 1-42; ayrıca aynı yazar, “The Small Voice of History”, *Subaltern Studies*, sayı 9, Oxford University Press, Delhi, 1996, s. 1-12.

24 Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, Albin Michel, Paris, 1997, s. 130 [Kolektif Bellek, çev. Zuhâl Karagöz, Pinhan, 2018]. 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.

rih bunları birbirinden ayırır. Sonuç olarak, Halbwachs belleklerin çokluğunu –bu çokluk, bellekleri taşıyan birey ve gruplara bağlıdır ve daima verili toplumsal çerçeveler içinde ortaya çıkar–²⁵ tarihin tekçi karakterinin karşısına koyar ve bu tarih, ulusal tarihler ya da evrensel tarih olarak farklı biçimlerde ortaya çıksa da, aynı anlatının içinde birçok zamansal rejimin birlikte-varlığını dışlar.²⁶ Kısacası Halbwachs, bireylerin ve grupların yaşanmışlığı üzerinde temellenen öznel bir belleğin karşısına pozitivist bir tarihi –şimdiki zamanın müdahalesi olmadan, geçmişin bilimsel incelenmesi– koyar. Bakış açısını radikalleştirerek, tarih ile belleği birbirinden ayıran bölünmeyi, matematik zaman ile Bergson’un “yaşanan zaman”ı arasındaki bölünmeyle karşılaştırır.²⁷ Tarih –diye belirtir– geçmişe dair öznel algıları göz ardı ederek konvansiyonel, kişisellikten uzak, rasyonel ve nesnel ayırım noktalarını öne çıkarır (ve buna Dreyss’in 1858 yılında Paris’te yayımlanan *Chronologie Universelle*’ini [Evrensel Kronoloji] örnek verir).²⁸

Bu ikilik daha yakın dönemde Yosef Hayim Yerushalmi tarafından yeniden ele alınmıştır. Yerushalmi, tarihçi sıfatıyla, kendini Yahudi dünyası içindeki bir *türedi* olarak sunar. Dinin kaynaştırdığı bir cemaatte geçmiş imgesi, dış dünyadan ayrı bir Yahudi zamanının tarz ve ritimlerini sabitleyen ritüelleşmiş bir bellek sayesinde yüzyıllar içerisinde oluşmuştur. Yahudi dünyasının bağrında kimlik ve öztemsil anlamında sürekliliği sağlayan tek şey bu bellek. Yahudi tarihyazımı Yahudi belleğinden koparak doğar. Bu kopuşa damgasını vuran olay, kültürel asimilasyon süreci-

25 Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925), Albin Michel, Paris, 1994 [Hafızanın Toplumsal Çerçevesi, çev. Büşra Uçar, Heretik, 2016].

26 Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, s. 136.

27 A.g.e., s. 157. Özellikle bkz. Henri Bergson, *La Perception du changement*, Presses universitaires de France, Paris, 1959.

28 Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, s. 161/ranter.org

ni başlatmış olan Serbestleşme* hareketi ve cemaat içinde sinagog merkezli eski toplumsal örgütlenmenin çöküşü olmuştur. Sekülerleşmiş bir dünyaya dahil olan ve dindışı bir tarihin zamansal duraklarını benimseyen Yahudi tarihinin –Berlin’de 19. yüzyıl şafağında ortaya çıkan *Wissenschaft des Judentums* [Yahudilik Bilimi] ekolü bunun başlangıcıdır– tarz, kaynaklar ve hedefler bakımından Yahudi belleğinden kopması bir zorunluluktur.²⁹

Tarih ile bellek arasındaki çatışkı Pierre Nora tarafından da irdelenmiştir. 1980’li yıllardan itibaren bellek üzerine tarihyazımı tartışmasının yeniden canlanmasını ona borçluyuz. Nora, Halbwachs’ın tezini yeniden ele alarak tarihyazımı sürecine dair çok daha sorunsal yüklü bir bakış sunar. Bellek ve tarih, diye açıklar Nora, eşanlı olmaktan uzaktır, çünkü “her açıdan karşıt”tırlar. Bellek “yaşam”dır. Bu durum belleği “hatırlama ve unutmaya diyalektiğine” maruz bırakır. O, “peşpeşe yaşadığı bozulmaların bilincinde değildir; her türlü kullanıma ve manipülasyona açıktır; uzun süreler gizli saklı kalmaya ve sonra birden canlanmaya yatkındır.” Dolayısıyla, “ebedi bir şimdiki zamanda deneyimlenen bu ilişki” sorunsal yüklü ve daima eksik olsa da nesnel ve geçmişe dönük olduğunu, konusuyla arasına mesafe koyduğunu ileri süren bir geçmiş temsili olarak tarihle özdeşleştirilemez. Bellek “duygulara hitap eder ve büyülü”dür; anıları kutsallaştırmaya meyillidir; oysa tarih, geçmişe seküler bir bakış yöneltir ve yine bu geçmiş üzerine “eleştirel bir söylem” inşa eder. Belleğin, bireylerin ve grupların öznelliğine bağlı, tekil bir yönelimi vardır; tarihin yönelimi ise ev-

(*) 18. yüzyıl Avrupası’nda Yahudilerin eşit yurttaşlık hakları kazanması sürecini ifade eder. Yahudi aydınlanması (Haskala) bu sürece damga vuran en önemli düşünsel harekettir – e.n.

29 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, 101, 110, 111, 118).

renseldir. “Bellek bir mutlaktır; tarih ise ancak görelî olanı tanıır.”³⁰ Bu tespitten yola çıkan Nora, tarih ile bellek arasında ancak tek bir ilişki tahayyül edebilir: tarihin de parçası olduğu toplumsal bilimlerin yöntemlerine uygun olarak bellek analizi ve yeniden inşa ilişkisi. Bu perspektif dahilinde, son derece iddialı bir tarihyazımsal çalışma alanı açar: topraktan manzaralara, sembollerden anıtlara, anmalardan arşivlere, amblemlerden mitlere, gastronomiden kurumlara, Jeanne d’Arc’tan Eiffel Kulesi’ne dek “bellek mekânları” etrafında ulusal tarihi yeniden inşa etmek.

Ama elbette salt belleğe özgü olmayan kutsallaştırma, mitleştirme ve amnezi riskleri bizzat tarihin yazılma biçimini sürekli tehdit altında tutar ve modern ya da çağdaş tarihyazımının geniş bir bölümü bu tuzığa düşmüştür. Nora’nın teşebbüsü de bu kuraldan kaçamaz; örneğin çok sayıda “bellek mekânı” arasında Fransa’nın sömürgeci geçmişine gayet mütevazı bir yer ayırır. Eleştirmenlerinin en sert olan Perry Anderson’a göre Nora’nın editoryal teşebbüsü, Ceza-yir’in fethinden Hindiçin bozgununa dek Fransız sömürgecilik savaşlarını “1931 Dünya Sergisi’nde sunulabilecek türden egzotik ıvır zıvır sergisine” indirgemektedir. “Dien Bien Phu’yu kapsamayan *bellek mekânlarının* ne anlamı vardır?”³¹

Tıpkı bellek gibi tarihin de kendi boşlukları vardır; o da kendi kaynağını ve varlık nedenini başka tarihlerin silinmesinde, başka belleklerin inkârında bulabilmektedir. Edward Said’in belirttiği gibi, Filistin’in Yahudi geçmişine dair binlerce yıllık izleri açığa çıkarmayı hedefleyen İsrail arkeoloji-

30 Pierre Nora, “Entre histoire et mémoire. La problematique des lieux”, P. Nora (ed.), *Les Lieux de mémoire. I. La République*, Gallimard, Paris, 1984, s. xix [Hafıza Mekânları, çev. M. Emin Özcan, Dost, 2006]. 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*, s. 18-22.

31 Perry Anderson, *La Propriété de l’écrit*, Paris, 2005, s. 53.

si (kimileri bunu “ulusal din arkeolojisi” olarak görmüştür), Arap-Filistin geçmişinin maddi izlerini yok eden buldozerlerle aynı coşkuyla toprağı eşelemiştir.³²

Diğer yandan, tarihin bellek üzerindeki etkisini de dikkate almak gerekir, çünkü özgün ve dış etkilerden muaf, kelimenin düz anlamında bir bellek yoktur: Anılar, kolektif düşünme tarzlarına tabi olan, ama aynı zamanda geçmiş temsillerinin bilgiye dayalı paradigmalarından da etkilenen, kamusal uzama dahil bir bellek tarafından sürekli olarak yeniden oluşturulurlar. Bu durum, melezliklerin ortaya çıkmasına yol açar –bazı otobiyografiler bu kategoriye girer. Bunlar kör noktalarını ve aceleci genellemelerini vurgulayarak belleğin tarihi gözden geçirmesini sağlarken diğer yandan da tarihin belleği özdüşünümsel tahlile ve eleştirel söyleme dönüşmeye mecbur etmesiyle onun tuzaklarından kurtulmasını sağlar. Primo Levi’nin *Boğulanlar Kurtulanlar*’ı³³ gibi bir eser tarihle belleği yeni türde, sınıflandırılmaz, ikisi arasında sürekli bir gidiş-geliş üzerinde temellenen bir anlatı içinde birbirine eklemler. Pierre Vidal-Naquet, kaleme aldığı otobiyografisinde, kaynaklarını doğrulayan bir tarihçi kesinliğiyle anlatır anılarını ve belleğini kanıtlara dayandırma iddiasını ileri sürerken aynı zamanda ona genellikle eleştirel nitelikte, geriye dönük bir bilanço biçimi verir. Bunun yalnızca kendi anlatısı olmadığını belirtir önsözünde; çünkü ailesinin yazışmalarını, babasının günlüğünü ve ana babasının tutuklanıp kampa götürülmesinin ertesinde kız kardeşinin yazmaya başladığı günlüğü dikkate alırken, bütün bir ta-

32 Edward Said, *Freud and the Non-European*, Verso, Londra, 2003. Arkeolojinin “ulusal din” olarak tanımı Neil Asher Silberman tarafından geliştirilmiştir: “Structurer le passé. Les Israéliens, les Palestiniens et l’autorité symbolique des monuments archéologiques”, (ed.) François Hartog, Jacques Revel, *Les Usages politiques du passé*, Editions de l’EHESS, Paris, 2001.

33 Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986 (Fransızca tercüme *Les Naufragés et les Rescapés*, Gallimard, Paris, 1989) [*Boğulanlar Kurtulanlar*, çev. Kemal Atılgan, Can, İstanbul, 1996]. - <https://rantey.org>

rihsel dönemin bilgisine de özellikle dayanır. “Bu anlamda,” diye yazar, “bu bir bellek kitabı olduğu kadar tarih kitabıdır da; hem yazarı hem de konusu olduğum bir tarih kitabı...”³⁴ Bu iki örnek, Halbwachs, Yerushalmi ve Nora’nın ortaya koyduğu ikili karşıtlığın 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.³⁵ Broszat 1933-1945 dönemini ahlâki nedenlerle “tek başına ele alma” yönündeki ısrarlı eğilimi yıkabilecek bir Nazizm tarihselleştirmesini savunurken, kurbanların “mitsel anıları”ndan kurtulmayı başarabilecek bilimsel bir yöntem talep eder.³⁶ Yahudi soykırımından sağ kurtulanların anısı elbette onda saygı uyandırmaktadır, ama bunlar tarihçinin kaynakları dışında tutulmalıdır ve onun çalışmasına karışmamalıdır. Böyle bir yaklaşımın köktenci pozitivizminin, savaş sonrası Alman tarihyazımında, özellikle de “Hitlerjugend kuşağı”nın oluşturduğu Nazizm tarihyazımında mevcut olan yaşanmışlığın ve duygusal belleğin payını göz ardı edip etmediğini kendimize sorabiliriz.³⁷ Tarihçinin, genellikle kayda değer olan sonuçlarını değerlendir-

34 Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires, I. La brisure et l’attente 1930-1955*, Seuil-La Découverte, Paris, 1995, s. 12.

35 Martin Broszat, Saul Friedländer, “Um die ‘Historisierung des Nationalsozialismus’. Ein Briefwechsel”, *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 1988, sayı 36 (Fransızca tercüme “Sur l’historisation du national-socialisme. Échange de lettres”, *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, 1990, sayı 24, s. 43-86).

36 A.g.e., s. 48.

37 Bkz. Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Wallstein, Göttingen, 2003, ss. 420-424, 613-615.

mek 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 tanıklılıklarıyla ender olarak ilgilenen yeni bir kuşağın çalışmalarında da sürmektedir. Bu tarihyazımında kurbanlar arka planda kalırlar, ad-sız ve sessizdirler.³⁸

Bu sorun bir başka perspektiften de ele alınabilir. Savaş sonrası Almanyası'nda karanlık yılların baskılanması –*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 eden bombardımanları bir tür tabu haline getirme etkisi taşıyor muydu? W. G. Sebald'ın ileri sürdüğü hipotez budur. Ona göre, bu kolektif travma üzerine kamusal tartışmaların ve edebi eserlerin yokluğu, “milyonlarca insanı katletmiş ve ölümüne dek sömürmüş olan bir halkın, Alman şehirlerinin yerle bir edilmesini buyurmuş bir askerî politika mantığının hesabını muzaffer güçlerden sormasının imkânsız olması” olgusuna bağlıdır.³⁹

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 birbiriyle uyumsuz olduğu sonucunu çıkarmak ya da bunları indirgenemez olarak kabul etmek yanlış olacaktır.

38 Bkz. Ulrich Herbert, “Deutsche und jüdische Geschichtsschreibung über den Holocaust”, (ed.) Michael Brenner, David N. Myers, *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen*, C.H. Beck, Münih, 2003, s. 247-258.

39 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).

Tarihle belleğin etkileşimi daha ziyade bir gerilim alanı yaratır ve tarih tam da bu alanın içinde yazılır. Amos Funkenstein, tarih ile bellek arasındaki buluşma noktasında, *tarihsel bilinç* diye adlandırdığı üçüncü bir merciinin ortaya çıktığını belirtmekte kuşkusuz haklıdır.⁴⁰

Broszat'la yazışmak Saul Friedländer için tarih yazma koşulları üzerine verimli bir düşünce sürecinin çıkış noktası olmuştur. Tarihçi, dünyanın uğultularından uzak, klasik fil-dişi kulenin içine kapanıp çalışmadığı gibi, dünyanın tutkularından azade, dondurulmuş bir odanın içinde de yaşamaz; toplumsal, kültürel ve ulusal bir bağlamın koşullandırmalarına tabidir. Kendi kişisel anılarının ya da miras alınmış bir bilginin etkilerinden kaçamaz, ama inkâr yoluna gitmeden, bunlarla arasına eleştirel bir mesafe koymaya çabalayarak özgürleşmeyi deneyebilir. Bu perspektif içinde onun görevi –bireysel, kişisel ve kolektif– belleğin içeriğini boşaltmak değil, onu belli bir mesafeye yerleştirmek ve daha geniş bir tarihsel bütüne dahil etmektir. Demek ki, tarihçinin çalışmasında, araştırma konusu seçimini, yaklaşımını, konuyu işleme biçimini yönlendiren ve bilincinde olması gereken bir *aktarım* payı vardır. Friedländer böylelikle tarihin yazımını, psikanaliz sözlüğünden ödünç alınan bir terimle “çözüm işlemi” (*working through*) olarak tarif eder. Tarihçiyi araştırmasının konusundan ayıran kronolojik mesafe, bir tür koruyucu siper görevi görür; ama çalışması sırasında genellikle beklenmedik ve ani bir şekilde ortaya çıkan duygu, bu zamansal diyaframı parçalayabilir.⁴¹ Tarihçinin bireysel yaşantısıyla ilgi-

40 Amos Funkenstein, “Collective Memory and Historical Consciousness”, *History & Memory*, 1989, I, sayı 1, s. 11. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley, 1993, s. 3, 6.

41 Saul Friedländer, “Trauma, Transference and ‘working through’ in Writing the History of the Shoah”, *History & Memory*, 1992, sayı 1, s. 39-59 ve yine aynı yazar, “History, Memory, and the Historian. Dilemmas and Responsibilities”, *New German Critique*, 2000, sayı 80, s. 3-15. <https://rantey.org>

li olan bu empatinin ille de olumsuz sonuçları olacak değildir. Tarihçinin bunun bilincinde olması ve buna “hâkim olması” koşuluyla, verimli de olabilir.⁴²

Friedländer’in eseri böyle bir hâkimiyetin iyi bir örneğidir. *Nazi Almanyası ve Yahudiler*’de, İkinci Dünya Savaşı öncesi Almanyası’nın genel tarihsel anlatısı içine bir tür “bi-reysel yazgılar” dizisi dahil eder. Böylelikle Nazizm incelemelerinde görülen geleneksel ayrışmayı aşma imkânı bulur: bir yanda, esasen arşivlerde sürdürülen, dikkati ideolojinin ve rejim yapılarının üzerine odaklayan araştırmalar; diğer yanda, kâh geniş bir tanıklık literatürüne dayanan, kâh görsel ya da işitsel arşivlerde korunan, özellikle kurbanların belleği üzerinde temellenen geçmişin yeniden inşası. Friedländer, başka türlü yapılsa politik kararların ve idari hükümlerin tahliline indirgenebilecek bir anlatıya kurbanların sesini dahil ederek tarihsel süreci global anlamda yeniden oluşturmak adına bu iki perspektifi bütünleştirmeye çalışmıştır.⁴³

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 vb.), kişisel anılara sahip oldukları geçmişin faillerine dair bir empati besleme eğilimindedir. Nazizm koşullarında gündelik ya-

42 Dominic LaCapra travmatik bir olayın eleştirel soruşturmasında bu “empatik sarsıntı”nın (*empathic unsettlement*) potansiyel avantajlarını çok incelikli olarak analiz eder (*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 kurbanla empati ne başkasıyla özdeşleşme ne de başkasının yerine konuşma anlamına gelen bir saygı ve duygudaşlık gerektirir.” (“Tropisms of Intellectual History”, *Rethinking History*, 2004, cilt 8, sayı 4, s. 525).

43 Saul Friedländer, *L’Allemagne nazie et les Juifs. I. Les années de persécution 1933-1939*, Seuil, Paris, 1997 [*Nazi Almanyası ve Yahudiler*, 2 cilt, çev. Ali Selman, İletişim, İstanbul, 2016]. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

şam tarihi araştırmaları (*Alltagsgeschichte*), çoğu durumda, kurbanların öylece ortadan kaybolduğu bir toplumsal tablo çizer.⁴⁴ Kimileri ise övücü anlatıların tuzağından kaçamamıştır. 1945 yılında genç bir Wehrmacht askeri olan Andreas Hillgruber'e göre, İkinci Dünya Savaşı'nın son yılını tasvir eden bir tarihçi, "Doğu'daki Alman halkının kaderiyle ve [...] bu halkı Kızıl Ordu'nun kinine, kolektif tecavüzlere, keyfi cinayetlere ve sayısız sürgüne 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 özdeşleşmelidir..."⁴⁵ Oysa Habermas'ın ona hatırlattığı gibi, savaşın bu son yılında Wehrmacht'ın şiddetli direnişi aynı zamanda sürgünlerin, gaz odalarının hâlâ işlediği Nazi kamplarına götürülmeyi de sağlıyordu.

Geleneksel olarak, tarihyazımı çoksesli bir anlatı biçiminde görülmüyordu ve bunun nedeni de basitti, çünkü madunlar bu yazımdan dışlanmıştı. Bunun sonucunda geçmiş anlatısı galiplerin hikâyesine indirgenmişti. Benjamin *Tarih Kavramı Üzerine Tezler*'inde tarihselciliği teşhir eder; onun yönteminin, galiplerle tek yanlı bir empati üzerine kurulu olduğunu görür.⁴⁶ Doğrusu, bu "empati" –klasik tarihselciliğin *Einfühlung*'u– her zaman için övgüyle eşanlamlı değildir. Kimileri bu "empati"yi reddeder; örneğin Ian Kershaw, Hitler biyografisini "yapısalcı" bir tarihçinin çalışması ola-

44 Münih'teki Institut für Zeitgeschichte'de Martin Broszat'ın yönettiği tarihyazımı çalışmaları için bkz. M. Broszat, *Alltagsgeschichte. Neue Perspektive oder Trivialisierung?*, Oldenbourg, Münih, 1984. Sonraki 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.

45 Andreas Hillgruber, *Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Siedler, Berlin, 1986, s. 24-25.

46 Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", *Illuminationen*, s. 254 (Fransızca çeviri: *Œuvres complètes*, t. III, Kailash Arsi - <https://rantey.org>)

rak gösterir.⁴⁷ Onun tercihinin arkasında, her türlü empati-
yi politik niyetlerine katılıma indirgecek olan Führer'in özel
yaşamındaki tutarsızlıklar kadar, kendi yazdığı biyografi-
yi Joachim Fest'in daha eski tarihli biyografisinden ayırt et-
me kaygısı da vardır. Hitler'in "şeytani büyüklüğü"nden et-
kilenen Fest, niyeti öyle olmasa da, onu "kahraman Alman-
lar mezarlığında iyi bir yer"e koymanın önüne geçemez.⁴⁸
Eleştirel bir empati tutumu benimseyenler de vardır –öz-
deşleşmeden çok sarsılma kaynağıdır bu (empatiden ziya-
de "heteropatik" yaklaşımdan söz edilebilir).⁴⁹ Bu tutum ta-
rihteki faillerin davranışlarını aklamadan "anlamaya" yar-
dım eder. Hannah Arendt'in SS Adolf Eichmann'ın zihniyet
dünyasına nüfuz edebilmek için gösterdiği çaba bu kapsam-
da değerlendirilebilir. Arendt'in çabası anlaşılmamış ve "kö-
tülüğün sıradanlığı" üzerine denemesini yayımlaması bağış-
lanmamıştır.⁵⁰ Keza, Christopher Browning de mikro-tarih-
sel çalışmasında, 1941 yılında Polonya'daki Alman 101. ye-
dek polis taburu mensupları gibi "sıradan insanlar"ın hangi
dolayım ve evrelerden geçerek profesyonel katliamcılara dö-
nüştüğünü anlamaya çalışmıştır.⁵¹

Konusu karşısında eleştirel mesafeden yoksun, tek yanlı
bir empatinin sapmalarına öyle sık rastlanır ki, faillerin çok-
sesliliği işitilmez olur, sonunda tek bir ses kalır işitilen; ka-
musal uzamdaki çatışkılı bellekler arasında etkileşim göz-

47 Ian Kershaw, *Hitler. 1889-1936*, Flammarion, Paris, 1998, s. 9 [*Hitler. 1889-1936*, çev. Zarife Biliz, İthaki, İstanbul, 2007].

48 A.g.e., s. 25. İma edilen eser: Joachim Fest, *Hitler*, Gallimard, Paris, 1973, 2 cilt.

49 Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, s. 41.

50 Hannah Arendt, *Eichmann à Jerusalem*, Gallimard, Paris, 1991 [*Kötülüğün Sıradanlığı & Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, Metis, İstanbul, 2009]. Eserin yeniden okunması ve bağlamsallaştırılması için bkz. Steven E. Aschheim, *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley, 2001.

51 Christopher Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*, P. Vidal-Naquet'nin önsözüyle, Les Belles Lettres, Paris, 1994.

den yiter. Cezayir'in bağımsızlığı resmî bir kurtuluş savaşı tarihinin hızla doğmasına yol açmışken, Fransa sonsuza dek unutkanlık içinde yaşayamazdı. Belleklerin çokluğundan beslenen bir tarihyazımına er ya da geç yer açılacaktı. Bugün sömürgeci Fransa'nın belleği, Cezayirli Fransızların, "harki"lerin, Cezayirli göçmenlerin ve çocuklarının belleği, bunların yanı sıra birçok yöneticisinin günümüzde mirasını sürgüne taşıdığı Cezayir ulusal hareketinin belleği, tek yanı ve dışlayıcı bir empati üzerine temellenmiş tarihyazımına kapıları kapayan bir Cezayir savaşı belleği dahilinde iç içe geçmiştir. Bu tarihin yazılması, ancak kamusal uzam içinde kendini ifade edebilen birçok paralel belleğin uyanık ve eleştirel gözleriyle mümkün olabilir. Belleklerin bu etkileşimi, işkencecileri bile sessizliklerinden sıyrılmaya, kendi geçmiş anlatılarını ifade etmeye mecbur bırakmıştır.⁵² Kısacası tarih ve bellek burada, David N. Myers'in oldukça akla yatkın bir ifadesine başvurursak, "dinamik bir alanın bağrındaki akışkan kategoriler"⁵³ olarak birbirlerini etkilemektedir.

Alplerin öteside, belleğin 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 meslektaş Renzo De Felice'yi övmüştü. De Felice'nin asıl meziyeti –Mosse'ye göre– özellikle faşizmin kurucusuyla arasındaki empatiye bağlıydı; gerçekten de, "meseleye içeriden bakmayı denemiş, Mussolini'nin bizzat kendi davranışlarını nasıl düşündüğünü hayal etmişti."⁵⁴ Mosse, otobiyografisinde, İtalyan diktatörün yakınında geçmiş ergenlik dönemine dair bir

52 Bkz. Général Aussaresses, *Services spéciaux. Algérie 1955-1957*, Perrin, Paris, 2001.

53 David N. Myers, "Selbstreflexion im modernen Erinnerungsdiskurs", (ed.) Michael Brenner, David N. Myers, *Jüdische Geschichtsschreibung heute*, s. 66.

54 George L. Mosse, "Renzo De Felice e il revisionismo storico", *Nuova Antologia*, 1998, sayı 2206, s. 181.

olayı anekdot olarak anlatır. 1936 yılında, annesiyle birlikte Floransa'da bulunmaktadır. Faşist İtalya ile Nazi Almanyası arasındaki Mihver ittifakı henüz kurulmuştur. Bu durum İtalyan yarımadasındaki Alman Yahudi göçmenler arasında tedirginlik yaratmakta, Nazi yetkililerine teslim edilmekten çekinmektedirler (ırkçı yasaların kabulüyle birlikte bu tehdit 1938 yılında kitlesel bir sınırdışı etmeyle somutlaşacaktır). Bunun üzerine, genç Mosse'nin annesi himaye talep ederek Mussolini'ye yazar ve ona, Weimar Cumhuriyeti zamanında Berlin'in güçlü yayıncılarından olan eşinin, iktidara gelmeden önce kendisine 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"⁵⁵ açığa vurmaktadır. Mosse'den farklı olarak De Felice'nin İtalyan diktatörden yana anlatabileceği kişisel anekdotları yoktur, ama yıllar içerisinde giderek artan bir *Einfühlung*'la yazılmış büyük bir çalışma olan biyografisinin farklı ciltlerinde onun kişiliğini kavramaya çalışır. Ölümünden kısa süre önce, De Felice çok tartışmalı bir eser yayımlar: *Rosso e Nero* [Kızıl ve Siyah]. Bu eserde Mussolini'nin güzergâhının son evresini, 1943-1945 yıllarındaki İtalyan iç savaşında oynadığı rolü yorumlar. Ona göre, "Mussolini, hoşumuza gitse de gitmese de, Hitler'in projesini yurtseverce nedenlerle kabul etti: Bu, vatan savunması sunağında kendini 'kurban ediş'ti."⁵⁶ Fransız tarihçiler bu teze aşınadır. Vaktiyle Vichy rejimini bir ülkenin bütünüyle işgalinin felaketlerine karşı (ve Polonya'nınkiyle karşılaştırılabilecek bir kaderden ülkeyi kurtaran) koruyucu bir "kalkan" olarak gösteren Robert Aron tarafından savunulmuştu.⁵⁷

55 George L. Mosse, *Confronting History. A Memoir*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2000, s. 109.

56 Renzo De Felice, *Rosso e Nero*, Baldini e Costoldi, Milano, 1995, s. 114.

57 Robert Aron, *Histoire de Vichy: 1940-1944*, Fayard, Paris, 1954.

Faşist sömürgecilik tarihçileri De Felice'nin oldukça geniş arşiv araştırmalarının göz ardı etmiş olduğu belgeleri gün ışığına çıkarmıştır. İtalyan diktatör burada karakterinin bir diğer yanını gösterir ve bu belgeler onun minnet duygusuna dair olduğu kadar fedakârlık anlayışına dair de bir başka rengi ortaya serer. 8 Temmuz 1936'da Mussolini Etiyopya savaşındaki önemli askerî 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 verir.⁵⁸ Graziani, kayda değer bir yurtsever fedakârlıkla, Etiyopyalıların direnişini kırmak için kimyasal silah kullanmakta tereddüt etmez ve Mussolini de onun meziyetlerini minnetle anar; hatta 1943 sonbaharında onu Salò Cumhuriyeti'nin savunma bakanı olarak atar.

Bazı İtalyan araştırmacılar bu türden çok sayıda belgeyi eşeleyerek 1935-1936 yıllarında Etiyopya'daki faşist soykırımın tarihini ortaya çıkarabilmişlerdir. Ama bu soykırımın kabulü, sadece tarihyazımsal (çok yeni) bir kazanım olarak kalmıştır. İtalyanların kolektif belleğine asla gerçekten nüfuz etmemiştir. Onlara göre, bütünsel olarak bakıldığında Etiyopya savaşının anısı saf ve masum bir maceradır ve dönemin herkesçe malum ünlü bir şarkısının sözleriyle gayet iyi özetlenmiştir. *Faccetta nera*, sömürgeci imgelemdeki basmakalıp düşüncelerin yoğunlaşmış bir ifadesidir. Tarihsel koşullar (Etiyopya'nın sürekli yaşadığı bunalım, savaş ve diktatörlükler ile İtalya'ya Etiyopyalı göçünün pek az ol-

58 Akt. 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 Etiyopya'daki katliamlarını belirtmemektedir (*Mussolini il Duce. Gli anni del consenso 1929-1936*, Einaudi, Torino, 1974, Bölüm VI, s. 597-756). De Felice ve Etiyopya savaşı üzerine bkz. Nicola Labanca, "Il razzismo coloniale italiano", (ed.) Alberto Burgio, *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, Utet, Bologna, 2000; özellikle s. 158-159.

ması, dolayısıyla buranın Afrikalı entelektüellerin ve politik seçkinlerin eğitildiği bir alan olamaması) bu soykırımın kurbanlarının sesinin İtalyanlarca üretilen savaş anlatısında bir yer bulmasını engellemiştir. Tüm çabalarına rağmen, tarihyazımı, sakatlanmış bir belleğin boşluklarını dolduramayacaktır. En iyi durumda, Almanya'da olduğu gibi, içinde "kurbansız suçlar"ın olduğu ya da kurbanların tamamen adsız, anonim, kimlikten ve çehreden mahrum olduğu bir tarih üretilebilecektir. Bizler savaşın hikâyesini, Etiyopya direnişinin şeflerinden biri olan Hailu Çebbede'nin yoldaşlarının ağzından öğrenemedik; ona dair bildiğimiz tek şey, İtalyan askerlerinin bir ganimet gibi teşhir ettikleri kesik kafasının fotoğraflarıdır.⁵⁹ Postkolonyal çalışmaların tarih ile bellek arasındaki bu tıknafes diyalektiği yakında parçalayacağını umut etmekten başka elimizden bir şey gelmiyor.

Siegfried Kracauer, son eseri olan *Tarih: Sondan Bir Önceki Şeyler*'de, tarihçiyi tarif etmek için iki metafor kullanır. Birincisi, yani *gezgin Yahudi* metaforu, pozitivist tarihyazımını hedef alır. Borges'in "Bellek Funes" adlı ünlü hikâyesinin kahramanı, Ahasverus, kıtaları ve çağları katetmiştir ve hiçbir şeyi unutamamaktadır; bahtsız bekçisi olduğu geçmişin canlı belleği olarak, anılar çuvalını yüklenmiş, sürekli yer değiştirmeye mahkûmdur. Acınası biri olarak, hiçbir bilgelğin, hiçbir erdemli ve eğitici belleğin temsilcisi değildir o; yalnızca homojen ve boş bir kronolojik zamanı cisimleştirmektedir.⁶⁰ İkinci metafor, *sürgün* metaforu –ki, Georg Simmel'in tanımıyla *yabancı* da denebilir–, tarihçiyi *yersizyurtsuzluğun* simgesi yapar. İki ülke arasında, kendi vatanı ile kendisini kabul eden toprak arasında parçalanmış sürgün

59 Bu fotoğrafların yeniden baskısı için bkz. Angelo del Boca, *I gas di Mussolini*, s. 115-116.

60 Siegfried Kracauer, *History. The Last Things Before the Last*, Oxford University Press, New York, 1969, s. 157 [*Tarih: Sondan Bir Önceki Şeyler*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2014].

misali, tarihçi de araştırdığı geçmiş ile içinde yaşadığı şimdi-ki zaman arasında bölünmüştür. Böylece, geçmiş ile şimdi-ki zaman arasında dengede duran bir “yersizyurtsuz” statü edinmek zorunda kalır.⁶¹ 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 içeriden hem dışarıdan eleştirel bir bakış yöneltebilmesi, aynı anda hem ona katılması hem de onunla arasına mesafe koyabilmesi gibi, tarihçi de geçmişte kalmış bir dönemi derinlemesine tanıyabilir ve geriye dönük bakışı sayesinde çağdaşlarından daha berrak bir şekilde dönemin özelliklerini ortaya koyabilir (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 fildişi kuleye kapalı yaşamak yerine toplum yaşamına katıldığından, tarihçi tarihsel bir bilincin, dolayısıyla (toplumsal bünyenin bütününe kateden, çoğul ve kaçınılmaz olarak çatışmalı) *kolektif bir belleğin* oluşumuna yardımcı olur. Başka deyişle, onun çalışması Habermas’ın “tarihin kamusal kullanımı”⁶² olarak adlandırdığı şeyin oluşumuna bir katkıdır. Altını özellikle çizmeye gerek olmayan bir saptamadır bu: Almanya, İtalya ve İspanya’da faşist geç-

61 A.g.e., s. 83. Bkz. 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).

62 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).

miş etrafında süren tartışmalar, Fransa'da Vichyci ve sömürgeci geçmiş etrafında süren tartışmalar, Arjantin ve Şili'de askerî diktatörlüklerin mirası etrafında süren tartışmalar, Avrupa ve Amerika'da kölecilik etrafında süren tartışmalar –liste sonsuzca uzayıp gidebilir– tarihsel araştırmanın sınırlarını geniş ölçüde aşıyor. Bu tartışmalar kamusal alanı istila ediyor ve şimdiki zamanımıza sesleniyor.

Ludmila da Silva Catela'nın Arjantin'deki askerî diktatörlük kurbanlarının anısına adadığı *No habrá flores en la tumba del pasado* [Geçmişin Mezarında Çiçekler Açmayacak] adlı kitabı, oldukça hassas bir konuya odaklanırken kaçınılmaz biçimde kamusal bir tarih kullanımını gözler önüne seren ve belleği konu edinen tarihsel araştırmanın iyi bir örneğidir.⁶³ Söz konusu edilen şey öncelikle sözlü tarihtir; zira yazar askerî baskının özellikle şiddetli ve yaygın olarak sürdürüldüğü La Plata şehri kayıplarının yakınlarıyla (ana-babalar, çocuklar, kardeşler) görüşmeler yapmıştır. Bu onların korkularının, umutlarının, bekleyişlerinin, öfkelerinin, cesaretlerinin, harekete geçme ihtiyaçlarının, her küçük kamusal eylemden sonra yatışmalarının hikâyesidir. Ardından, politik tarih gelir: Örgütlenmeye nasıl başladılar; kamusal eyleme geçme, mücadele biçimleri (teşhir, karşı-enformasyon) ve semboller (*pañuelo*, vb.)* icat etme gücünü nasıl buldular? Bu eylemler ahlâki bir buyruğa, kişisel bir ihtiyaca nasıl cevap veriyordu ve sivil toplumun bütünü üzerinde güçlü bir etkiye sahip politik bir harekete nasıl yol açtılar? Birer ev kadını olan anneler, hatta kimi zaman büyükanneler, askerî diktatörlüğe karşı bir sivil toplum hareketinin yöneticisi olmayı nasıl başardılar? Sözlü ve politik tarihin yanında *antro-*

63 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.

(*) Arjantinli kayıp annelerinin başlarına bağladığı ve hareketin önemli simgelerinden biri haline gelen beyaz örtü Arjiv - <https://rantey.org>

poloji ve *psikoloji* de işin içine girer burada: kaybın yol açtığı ıstıraba ve yas tutmanın imkânsızlığına dair bir inceleme. Yakınları, zorla kaybedilenlerin ölmüş olduklarını bilmekte, ama onları ölü kabul edememektedir; 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, kayıp fotoğraflarının basında yayımlanması, yetkililerin “tedirgin edilmesi”, arşivlerin açılması, davalar, kurbanların mezarlarının aranması, “*escraches*” yani işkencehanelerin önünde kamusal teşhir eylemleri). Şimdiki zamana derin biçimde kök salmış bir anımsama edimidir bu: İşsizlerin gündelik hayatı örgütlemelerini destekleyen *madres* ile *hijos* [analar ve oğullar] bunun kanıtıdır; zira *piquetero*'ların “insanlık onuru” mücadelesi, diktatörlüğün katlettiği oğulların ve ana babaların mücadelesiyle aynıdır. Bu kitap, askerî diktatörlüğün hiç iz bırakmadan tarihten silmek istediği kişilere yeniden bir yüz ve ses kazandıran, aynı zamanda günümüz Arjantini'nde onların ailelerinden yola çıkarak belleklerini araştıran, eleştirel bir empati üzerinde temellenmiş bir tarih anlatısıdır.

Zaman ve Güç

Tarihsel zaman ve bellek zamanı

Tarihin ve belleğin kendilerine özgü zamansallıkları vardır. Bunlar sürekli olarak kesişir, çarpışır, iç içe geçer, ama asla çakışmaz. Bellek, tarihin *sürekliliğini* tartışma konusu etme eğilimindeki bir zamansallığın taşıyıcısıdır. Walter Benjamin bunun bir açıklamasını *Tarih Kavramı Üzerine Tezler*'de yapar. Bu tezlerin on beşincisinde 1830 Temmuz Devrimi'nin tuhaf bir olayından söz eder: Akşamları, muharebelerin ardından, Paris'in birçok yerinde insanlar eşzamanlı olarak meydanlardaki saatlere ateş eder, sanki günü durdurmak isterler.¹ Devrimin zamansallığı –Fransız Devrimi yürürlüğe yeni bir takvim koymuştu– duvar saatlerinin mekanik ve boş zamansallığı değildi; Benjamin'in belirttiği gibi, “uzaktaki anı”nın zamanıydı; mağlupların belleğini kurtaran bir eylem olarak devrimin zamansallığıydı. Benjamin'in tezleri üzerine yorumlarında Michael Löwy, 1830 isyancıla-

1 Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, *Illuminationen*, s. 259 (Fransızca tercüme “Sur le concept d'histoire”, *Œuvres III*, s. 440).
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

rınınıne şaşırtıcı biçimde benzer bir başka görüntüyü gösterir. Bu, Nisan 2000 tarihli bir fotoğraftır: Brezilya'nın keşfinin beş yüzüncü yılı resmî anmalarında saate ateş eden yerliler görülmektedir.² Ezilenlerin belleği, tarihin doğrusal zamanına daima itiraz eder. Benjamin'e göre bu bellek, "asla geçip gitmeyen, zamanı durduran ve akışını engelleyen bir şimdiki zaman" varsaymaktadır.³

Tarihyazımı, atılım kazanmak için geçmişten uzaklaşmayı, ayrılmayı, hatta *kopmayı* gerektirir; en azından çağdaşların bilincinde bu böyledir. Bu, *tarihselleştirmeye*, yani geçmişin tarihsel bir perspektif içine yerleştirilmesine girişebilmek için temel bir öncül oluşturur. Bu mesafe, basit anlamda araya zaman girmesinden ziyade, sembolik kırılmalar sayesinde oluşur (örneğin Avrupa'da 1914, 1917, 1933, 1945, 1968, 1989, vb.). Bir kopuşun yarattığı mesafeye, normalde, araştırmanın bazı maddi öncüllerinin birikimi denk düşer. Bunların başında da, özel ve kamusal arşivlerin oluşturulması ve açılması gelir. Ama bu koşul ikincil ve türevdir. Eric J. Hobsbawm'ın *Aşırılıklar Çağı* ya da kolektif bir eser olan *Le Siècle des communismes* [Komünizmler Çağı], Berlin Duvarı'nın yıkılışından ve SSCB'nin çöküşünden önce yazılamazdı.⁴ Leon Poliakov'un *Le Bréviaire de la haine*'i [Nefret Kitabı, 1951] gibi öncü bir çalışma yalnızca savaşın sonlanmasını ve Nazizmin çöküşünü değil, Nuremberg duruşma-

2 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 [Walter Benjamin: Yangın Alarmı. "Tarih Kavramı Üzerine Tezler" in Bir Okuması, çev. U. Uraz Aydın, Versus, 2007].

3 W. Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", s. 259 (Fransızca tercüme, s. 440).

4 Eric J. Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short XXth Century*, Pantheon Books, New York, 1994 (Fransızca tercüme *L'Âge des extrêmes*, Complexe, Bruxelles, 1999) [Kısa 20. Yüzyıl. Aşırılıklar Çağı, çev. Yavuz Alogan, Everest, 2006]; Bernard Pudal, Bruno Gruppo, Claude Pennetier (ed.), *Le Siècle des communismes*, Editions de l'Atelier, Paris, 2000.

larının kamuoyuna açtığı arşivleri inceleme olanağını da gerektiriyordu.⁵ Keza, yalnızca konu hakkında bilgili bir insanın tek başına yaptığı çalışmanın ürünü olmayan bir tarih kitabı yazmak için, toplumsal, kamusal bir talep de gerekir; ki bu da, tarihsel araştırmanın kolektif belleğin güzergâhlarıyla kesişmesi anlamına gelecektir. Raul Hilberg'in *La Destruction des juifs d'Europe* [Avrupa Yahudilerinin İmhası] adlı çalışmasının ilk yayımlandığı 1960 yılında pek etki yaratmamasının, ancak 1980'li yıllardan itibaren referans bir eser haline gelmesinin nedeni tam da budur.⁶

Belleğe gelecek olursak, o birçok evreden geçme eğilimindedir. 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, er geç bir "anamnez" ("bastırılanın geri dönüşü") kaçınılmazdır ve bu kimi zaman bir bellek takıntısına dönüşür.⁷ 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 *Schuldfraße*'si, Adenauer döneminin baskılaması, 1968'den itibaren anamnez ve nihayet geçmiş takıntısı. Bu takıntı *Historikerstreit*, Goldhagen olayı, Bubis-Walser polemigi ve Hamburg'daki Institut für Sozialforschung'un Wehrmacht suçları sergisiyle doruk noktasına ulaşmıştır.

Baskılama evresinde "bellek hakkı" talebi, suç ortaklığı

5 Léon Poliakov, *Bréviaire de la haine*, Calmann-Levy, Paris, 1951 (yeni baskı Complexe, Bruxelles, 1979).

6 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).

7 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*, s. 582. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

olarak yorumlayabileceğimiz sessizliğe karşı etik-politik bir isyan görünümünde olmasa da eleştirel bir renk taşır. Adenauer hükümeti eski Nazileri bakan yaptığında –ki bunlar arasında Nuremberg yasalarının yaratıcılarından biri olan Hans Globke de yer alıyordu– Adorno o dönemde moda olan “geçmiş aşma” (*Vergangenheit Bewältigung*) deyimini, “sayfayı kesin olarak çevirmeyi ve hatta eğer mümkünse belleği silmeyi” hedefleyen bir mistifikasyon olarak gördüğünü söylemiştir. “Nazizmin demokrasi içinde varlığını sürdürmesinin, demokrasiye karşı yönelmiş faşist eğilimlerin varlığını sürdürmesinden daha büyük potansiyel tehlike taşıdığı” bir dönemde “[geçmişle] uzlaşma”dan söz etmek, suçluların itibarını iade etmek anlamına gelmektedir.⁸ “Zaman tam bir huzur içerisinde işini gördüğünde” ve “katiller kuşağı”, etraflarında beliren saygı hâlesiyle çevrili olarak sakin sakin yaşlanırken, Jean Améry kendi “hıncına” sahip çıkar. Bu koşullarda, –der– “kolektif hatanın yükünü sırtlananlar”, onlar, yani “bağışlayan ve unutan dünya” değil, kendisidir.⁹ Tıpkı bugün içinden geçtiğimiz dönem gibi bir takınak evresinde, “bellek ödevi” retorik ve konformist bir ifade halini alma eğilimindedir.

Tarihyazımı, *grosso modo* [kabaca], belleğin yolunu izlemiştir. Vichy rejimi ve Nazizm üzerine tarih üretiminin anamnez döneminde atılım gösterdiğini ve takınak evresinde doruk noktasına ulaştığını göstermek zor olmayacaktır. Tarihyazımı bu evrelerden beslenmiş ve kendisi de bu evreleri şekillendirmeye katkıda bulunmuştur. Günümüzde Yahudi soykırımı üzerine araştırmalarda egemen

8 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) [“Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?”, çev. Tarhan Onur, *Defter*, sayı 38].

9 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).

olan Federal Almanya meselesini düşünmek yeterli. Oysa 1950'li yıllarda Joseph Wulf'un ve Leon Poliakov'un öncü çalışmaları "bilimsel değil" diye reddedilmişti.¹⁰ Ama tarih ile bellek arasındaki denklik doğrusal değildir. Tarih-sel ve belleksel zamansallıklar, bir tür "eşzamanlılaşmama" ya da "zaman uyumsuzluğu" (Ernst Bloch'un teorileştirdiği *Ungleichzeitigkeit*)¹¹ içine girip çatışabilir de.

Farklı zamansallıkların birlikte var olduğu örnekler sayısızdır. Edebiyat, sinema ve geniş bir sosyolojik üretim, özellikle büyük şehirlerde, göçmen babalar ile geldikleri ülkede doğan çocuklar arasında kuşak çatışması 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, birbirinden tamamen farklı, kimi zaman bağdaşmaz zaman ve bellek algılarına gönderme yapan farklı dünya görüşü ve yaşam tarzlarını aynı ailenin bağrında yan yana koyarlar. Chiapas'taki Zapatistalar, yerli toplulukların döngüsel zamanı ile (ilerlemeci mitolojilerden kurtulmuş olsa bile) modernitenin Marksist anlatısına ve çağdaş dünyanın "daimi şimdiki zaman"ına –mücadele ettikleri küreselleşmiş tahakkümün şimdiki zamanına– dahil olan politik bir kurtuluş projesini bir arada barındırır.¹²

Ben burada örnek olarak, zaman uyumsuzluğuna dair, tarihçi bakışı ile kolektif bellek çatışmasının anlamlı ve para-

10 Bkz. Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker, Erforschung und Erinnerung*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2003, s. 215-219.

11 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.

12 Bkz. Jérôme Baschet, "L'histoire face au présent perpétuel, Quelques remarques sur la relation passé-futur", (ed.) F. Hartog, J. Revel, *Usages politiques du passé*, s. 67.

doksal bir vakasından söz etmek istiyorum: Hannah Arendt'in, alt başlığı "kötülüğün sıradanlığı" olan, Kudüs'teki Eichmann davası üzerine metninin alımlanması adeta infiale yol açmıştı.¹³ Bu dava, özellikle Yahudi soykırımının unutulduğu ve gözlerden gizlendiği uzun bir döneme son veren dönemeç oldu ve bir anamnez başlattı. Yahudi katli ilk defa bu davayla Yahudi dünyasının çok ötesinde, uluslararası kamuoyu nezdinde, üzerinde düşünülen bir tema haline geldi. Bu aynı zamanda sözün özgürleşmesi adına bir katarsis momenti de oldu; zira Nazilerin soykırımından kurtulmuş çok sayıda insan, tanıklıkta bulunmak üzere mahkemeye geldi. Yahudi soykırımının kapsamının farkına varıldığı, onun canavarca ve eşi benzeri görülmemiş bir kıyım olarak ortaya çıktığı bir dönemde, Hannah Arendt bakışını Eichmann üzerinde odaklıyordu. Eichmann, onun gözünde, Alman bürokrasisinin tipik bir temsilcisiydi ve *kötülüğün sıradanlığını* cisimleştiriyordu. 1940'lı yıllardaki yazılarıyla, körleşmiş bir dünyanın ortasında, bu cinayetin boyutlarını saptayabilen ilk kişilerden biri olduğunu kanıtlayan Arendt, dikkatini kurbana değil cellâda yöneltiyordu. Raul Hilberg'in çok daha sonraları "infazcının bakış açısı"¹⁴ olarak tanımlayacağı şeyi benimsemişti; nihayet yüz yüze bakabileceği, etten kemikten bir infazcı... Bu bakış açısını benimseyerek, karşısındakilerin canavarca bir cinayet işlemiş olan, fakat içlerinde nefret ve fanatizm barınan canavarlar değil, sıradan insanlar olduğunu görmüştü. Buna karşılık, davanın gözlemci ve yorumcuları başka bir bakış açısını benimsemişlerdi: ıstıraplarını şimdiki zamanda yeniden yaşayan sağ kurtulanların belleği. Yara hâlâ açıktı ve kanıyordu; yalnızca giz-

13 Hannah Arendt, *Eichmann à Jerusalem, a.g.e.* Bu dava hakkında ayrıca bkz. Rony Brauman ile Eyal Sivan'ın "Bir Uzman" adlı filmi.

14 Raul Hilberg, *The Politics of Memory*, Ivan R. Dee, Chicago, 1996 (Fransızca tercüme *Politique de la mémoire*, Gallimard, Paris, 1996).

lenmişti ve şimdi gün ışığına çıkmaktaydı. Onların dikkati sağ kalanların mahkemeye sundukları dramatik tanıklıklara odaklanmıştı; onlar karşısında Eichmann bir sembolden başka bir şey değildi. Bu koşullarda, Arendt'in sözünü ettiği kötülüğün sıradanlığı, infazcılarının saiklerini ve zihinsel kategorilerini kavramaya elverişli bir kavram olarak değil, yalnızca, insanlık tarihinin en büyük kötülükleri arasında yer alan bir cinayeti sıradanlaştırma teşebbüsü olarak görüldü.¹⁵

Rousso'dan alınan şema yine de çok sayıda değişikliğe sahne olabilir. Örneğin Türkiye'de Ermenilerin "Büyük Felaket"inin anısı ve tarihi, kamusal alanda asla ortaya çıkıp ifade bulamamıştır. Bu bellek ve tarih, içerdikleri bütün sonuçlarla birlikte, başka yerlerde, diasporada ve Amerika'da sürgünde oluşmuştur.¹⁶ Bir yandan, bellek yalnızca unutmaya karşı değil, suçu şimdiki zamanda gözlerden uzak tutan ve inkâr eden politik bir rejime karşı kendini oluşturmuştur. Diğer yandan, tarihyazımı engellenmiştir; çünkü meseleyi gözlerden gizlemek için arşivler kapatılmış ve araştırmalarının önüne sayısız engel çıkarılmıştır.¹⁷

Baskılama başka biçimlerde de sürebilir. Stalinizmin belleği son derece *heterojendir*; zira o hem devrimin hem Gulag'ın belleğidir, hem "Büyük Vatan Savaşı"nın hem de bürokratik baskının belleğidir. İktidardaki bir rejime on yıllar boyunca eşlik etmiştir. Bu koşullarda onun kamusal alandaki ifadesi, ne geçmişe aitmiş gibi görülüp sınıflandırılabilecek ne de araya mesafe konulabilecek bir rejime karşı bir mücadele olarak görülmüştür –Gustav Herling'in, Alek-

15 Bkz. Dan Diner, "Hannah Arendt Reconsidered: Über das Banale und das Böse in ihrer Holocaust-Erzählung", (ed.) Gary Smith, *Hannah Arendt Revisited, "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2000, s. 120-135.

16 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.

17 Bkz. Yves Ternon, *Les Arméniens: histoire d'un génocide*, Seuil, Paris, 1983 ve Vahakan N. Dadrian, *Histoire du génocide arménien*, Stock, Paris, 1996.

sandr Soljenitsin'in, Vasili Grossman'ın ve Varlam Şalamov'un kitapları böyle algılanmıştır. SSCB'nin çöküşünden on yıl kadar sonra bu bellek bastırılmış haldeydi. Stalinizmin anısının kolektif bilince dahil edilme süreci 1980'li yıllardaki Gorbaçov döneminde, eski sürgün derneklerinin çoğalması ve kurbanların itibarının iadesi taleplerinin artmasıyla başladı. Bir dönemece damgasını vuran Yeltsin'in başkanlığı koşullarında ise bu hareketin önü aniden kesildi. Yas ve yasaklanmış 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.¹⁸ Benzer bir olgu eski Sovyet imparatorluğu ülkelerinin özelliğidir: Pazar ekonomisinin yerleşmesi ve yeni milliyetçiliklerin doğuşu, "insan yüzlü sosyalizm" için mücadelelerin anısını tamamen marjinalleştirmiştir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında doğan cumhuriyetçi kurumların dayanağının antifaşizm olduğu İtalya'da, faşizmin tarihsel yorumu yaklaşık otuz yıl boyunca etik ve politik olarak mahkûm edilmesinden kesinlikle ayrılmamıştı. 1970'li yılların sonundan itibaren, Mussolini rejiminin dayandığı uzlaşmayı 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 tarihyazımının bu dönemeci, cumhuriyeti kuran partilerin (Komünist Parti, Hristiyan Demokratlar ve Sosyalist Parti) siyasi hayatlarının sonlanmasıyla ve faşizmin mirasçılarının hükümet gücü olarak meşrulaştırılmasıyla (Ulusal İttifak) birlikte iyice belirginleşti. Bu dönüşüme, bastırılının (faşizm), beklenmedik ve paradoksal etkileriyle birlikte kamusal alana geri dönüşü de eşlik etti. Bu dönüşüm bir yan-

18 Bkz. Maria Ferretti, *La memoria mutilata, La Russia ricorda*, Corbaccio, Milano, 1993.

dan Yahudi soykırımını kurbanlarının hatırlanmasında (bunlar ulusal kurtuluş savaşı sunağının kurbanları olarak kabul edilmiş ve dolayısıyla bütün sürgünler doğrudan vatan uğruna şehit olmuş, acı çekmiş ve haliyle politik sürgün olarak tanınmıştı) ve diğer yandan, faşizmin, yani bu kurbanlara zulmedenlerin itibarının iade edilmesinde ifade buldu. Antifaşist belleği cisimleştiren parti ve kurumların krizi, o zaman dek suskun kalmış ve kınanmış bir başka belleğin ortaya çıkış koşullarını yarattı. Faşizm artık ulusal tarihin bir parçası olarak görülüyor, antifaşizm ise “ulus karşıtı” ideolojik bir tutum olarak reddediliyordu. Öyle ki, mütarekenin imzalandığı ve iç savaşın başladığı tarih olan 8 Eylül 1943 “vatanın ölümü”nün¹⁹ sembolü olarak gösterildi. Sonuç, 2001 sonbaharında, Cumhurbaşkanı Carlo Azeglio Ciampi’nin “bütün” savaş kurbanlarını, yani Yahudileri, askerleri, direnişçileri ve adları artık şefkatli bir ifadeyle “Salò’nun delikanlıları” (*i ragazzi di Salò*)²⁰ olmuş faşist milisleri hiç ayırmıyıp andığı resmî bir söylev oldu. Başka deyişle, gaz odalarında ölenlerle onları fişlemiş, yakalamış ve sürmüş olanlar ortak biçimde anıldı. Sanki bu anıya saygılarını sunan devlet, onların eylemlerinin değer ve niyeti hakkında yargıda bulunmama-lıymış gibi davranmıştı; hatta daha kötüsü, devlet cellâtlarla kurbanları “simetrik ve birbiriyle bağdaşabilir”²¹ bellek nesneleri gibi aynı kefeye koymuştu.

19 Ernesto Galli della Loggia, *La morte della patria*, Laterza, Bari-Roma, 1999.

20 Bkz. Başkan Ciampi’nin söylev metni: (ed.) Filippo Focardi, *La guerra della memoria, La Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, Laterza, Bari-Roma, 2005, s. 333-335. “Salò’nun delikanlıları” deyimini, 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).

21 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 ola-

Bu perspektif içerisinde, Shoah kurbanlarının anısına hükümet kararıyla bir “anma günü”nın (27 Ocak) saptanmasının ardından mantıken iki gün daha gelmiştir: “Hatıra günü” (10 Şubat) ve “Özgürlük Günü” (9 Kasım). İlki uluslararası bir anlaşma uyarınca 1947 yılında İstirya’dan çıkarılan ve Yugoslav direnişçilerin Trieste’nin yüksek dağ yarlarından (*Foibe*) atarak öldürdükleri İtalyanları anma günüdür. İkinci gün, Berlin Duvarı’nın yıkılışıyla özgürlüğüne sembolik olarak kavuşmuş olan komünizm kurbanlarının anısındır. Antitotaliter simetri artık kusursuzdur ve bunun sonucu da, son derece farklı nitelikteki suçları birbirine karıştırarak, tam da Claudio Magris’in belirttiği gibi –hepsi de belleğe ve *pietas*’a layık– kurbanların eşitliğini, “uğruna öldükleri davaların eşitliği”ne²² dönüştürmekten ibarettir. Ama bu antitotaliter simetri, günümüzde, Titocu direnişin İtalyan kurbanlarının anısını besleyen, ama şiddeti çoğu zaman Nazi-lerin Doğu cephesindeki şiddetine benzer özellikler taşıyan İtalyan faşizminin işgali nedeniyle ölen Yugoslav kurbanları rahatlıkla unutan bir ulusal bellek disimetrisiyle çatışır.²³ İtalyan sömürgeciliğinin kurbanlarının bu antitotaliter bel-
leğin mantığı dışında kaldığını ise söylemeye hacet yok.

İspanya’da iç savaşın anısı, otuz beş yıl boyunca kendi şiddetinin izlerini düzenli olarak silerken cumhuriyetçilerin şiddetini eleştiren Franco rejiminin propagandası tarafından talan edildi ve araçsallaştırıldı. 1975 yılında diktatörün ölümü üzerine monarşik kurumlar çerçevesi içinde demokrasiye ba-

rak vurgular (s. 30). Bugün devlet başkanının ve politik seçkinlerin büyük bölümünün ifade ettiği “simetrik ve uyumlu” bellekler, özellikle cumhuriyetin kuruluşu sırasında yapılan tercihleri tartışma konusu eder.

22 Claudio Magris, “La memoria è libertà dall’ossessione del passato”, *Il Corriere della Sera*, 10 Şubat 2005.

23 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.

nişçıl geçiş tercihi, yeni bir iç savaşı önleme kaygısını payla-
şan, sağcısıyla solcusuyla bütün politik güçler tarafından ka-
bul edildi (ki bu durum, iç savaşın anısının alttan alta canlı-
lığını koruduğunu kanıtlar).²⁴ Ama “Hakikat ve Adalet” ko-
misyonunun çalışmaları sayesinde Apartheid sonrası demok-
rasiye barışçıl geçişe hakikatin kabulünün ve yas çalışması-
nın eşlik ettiği 1990’lı yılların Güney Afrika’sının tersine İs-
panya unutmaya dayalı bir geçişi tercih etmişti ve bunun so-
nucunda bastırma politikaları resmî olarak birkaç kuşak bo-
yunca sürdü. Ancak 1990’lı yılların sonundan itibaren iç sa-
vaş belleği ön plana çıkabildi. Tarihyazımı, kurbanların o za-
mana dek oldukça eksik kalmış muhasebesini gerçekleştire-
rek Franco rejiminin şiddetine²⁵ ya da cumhuriyetçi sürgünü
gibi daha önce bilinmeyen olgulara dikkatini yöneltirken,²⁶
sivil toplumda, affın ve demokratik geçişin aldığı politik bi-
çimlerin imkânsız kıldığı, diktatörlük kurbanlarına yönelik
yas çalışması da başladı. Alelacele, yargısız, ölüm tutanağı bi-
le olmaksızın kurşuna dizilmiş, dolayısıyla mezarlıkların dı-
şında, yasal bir kabir tayin edilmeksizin gömülmüş yüzler-
ce cumhuriyetçi, anarşist ya da komünist militanın cesetle-
rinin kalıntıları çıkartıldı. Ailelerin gizli yasları sonunda ka-
musallaşabildi ve kolektif bir hatırlama sürecini de peşi sıra
getirerek çağdaş İspanya’nın geçmişiyle ilişkisi üzerine geniş
bir tartışma başlattı.²⁷ Ekim 2004’te, ulusal bir bayram sıra-

24 Bkz. Paloma Aguilar, *Memoria y olvido de la guerra civil española*, Alianza Edi-
torial, Madrid, 1996. Bu konuda ayrıca bkz. *Matériaux pour l’histoire de notre
temps*, 2003, sayı 70, “Espagne: la mémoire retrouvée (1975-2002)”.

25 Bkz. özellikle Julian Casanova (ed.), *Morir, matar, sobrevir, la violencia en la
dictadura de Franco*, Crítica, Barselona, 2002.

26 Bu açıdan, Eylül-Ekim 2002’de Fondation Pablo Iglesias tarafından Reina-So-
fia’daki Ulusal Sanat Merkezi Müzesi’nde düzenlenen “Exilio” sergisi çok etki-
leyicidir.

27 Özellikle bkz. Paloma Aguilar, *Memoria y olvido de la guerra civil española* ve
Ismael Saz Campos, “El pasado que aún no puede pasar”, *Fascism y franquis-
mo*, PUV, Valencia, 2004, s. 277-291.

sında, eski bir cumhuriyetçi sürgün ile Franco'nun 1941 yılında Alman orduları safında savaşmaları için Rusya'ya gönderdiği *Division Azul*'un eski bir üyesini geçit töreninde birlikte yürütme şeklindeki hükümet kararının gayet iyi açıkladığı *super partes* [tarafklar üstü] uzlaşya dayalı bir belleğin ne denli yanıltıcı ve mistifiye edici bir teşebbüs olduğu su yüzüne çıktı. Aynı zamanda İspanyol şehir ve köylerini süsleyen *Caudillo*'nun* onuruna dikilmiş sayısız anıtın yazgısı üzerine de kaçınılmaz bir tartışma başladı: Bunları bellek mekânı olarak korumalı mıyız (toplumun bir kesimi için nostaljik nitelik 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? Belleği yatışmış olmaktan uzak bir ülke olan İspanya'da aşağı yukarı on yıldır bu tartışmalar epey canlı biçimde sürmektedir.

Buna karşılık Arjantin'de askerî 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, unutmama olmamıştır. Aynı zamanda, radikal bir kopuş olmadan, askerî kurumlar gerçekten temizlenmeden sadece birkaç dava açılıp sonra da cellâtların cezasız kalmasını sağlayan af yasaları nedeniyle, demokrasiye geçişin aldığı biçimler nedeniyle, bellek yerini tarihe bırakmamıştır.²⁸ Askerî

(*) İspanya ya da Latin Amerika ülkelerinde, otoriter siyasi lider ve figürler için kullanılan bir tabir – e.n.

28 Bruno Groppo, "Traumatismos de la memoria e imposibilidad del olvido en los países del Cono Sur", (ed.) Bruno Groppo, Patricia Flier, *La imposibilidad del olvido*, Ediciones Al Margen, La Plata, 2001, s. 19-42.

diktatörlük 1945 yılı Avrupası'ndaki faşizm gibi çökmemiş, sessiz sedasız sahneden çekilmiştir. Kısacası, geçmiş karşısında bir mesafe oluşturulamamıştır: Kronolojik bir uzaklaşma olmuş, ama güçlü sembolik kopmaların damgasını taşıyan bir *ayrılma* olmamıştır. Biz burada Dan Diner'in "sıkıştırılmış zaman" (*gestaute Zeit*) olarak adlandırdığı ve geçmiş olmayı reddeden şeyle karşı karşıyayız.²⁹ 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 bakmaya zorluyor. Eichmann davası bellek ile tarihin yazılması arasındaki çatışmanın örneklerinden biri olsa da, Siyonizmin güzergâhı, bu ikisi arasındaki (gecikmiş) buluşmanın başka örneklerini de sunmakta. 1948 savaşının, İsrailli "yeni tarihçiler" (Benny Morris, Ilan Pappé ve diğerleri) tarafından yapılan okuması bunlardandır. Bu tarihçiler bir arşiv araştırması temelinde –ama Filistin tarihyazımını ve mültecilerin tanıklıklarını göz ardı eden– Filistinlilerin "kaçışı" şeklindeki Siyonist miti tartışma konusu eder ve 1948 savaşını planlı bir sınırdışı etme operasyonu olarak değilse de, en azından *Arapların olmadığı* bir Yahudi devleti kurma yönündeki Siyonist projeyi gerçekleştirmek için *fiilen* fırsat yaratan bir çatışma olarak yorumlarlar. Ilan Pappé gibi kimileri, bu savaşta etnik bir temizlik kampanyasının özelliklerini ortaya çıkarır. Bu tarihyazımı, *Nekbe* ("felaket") anlatılarını, göçmen bellekleriyle taşınan ve bu travmanın etkisi altında sürgünde doğan bir Filistin tarihyazımının yeniden oluşturduğu sürgün belleğini doğrular.³⁰ Bu bellek ve bu tarihyazımı o ana dek Arap

29 Dan Diner, "Gestaute zeit, Massenvernichtung und jüdische Erzählung", *Kreisläufe*, Berlin Verlag, Berlin, 1993, s. 123-140.

30 Özellikle bkz. Ilan Pappé, *La Guerre de 1948 en Palestine. Aux origines de conflit israélo-arabe*, La Fabrique, Paris, 2000. Ayrıca bkz. Michel Warschawski'nin gözlemleri: *Israël-Palestine. Le défi binational*, Textuel, Paris, 2001, s. 39-46. Fi-

dünyasının sınırları içinde kalmıştır ve hem Siyonist anlatıyla (Yahudi ulusal destanı olarak tarih) hem de Batı dünyasının tarih bilinciyle çatışır. İsrail devleti Avrupa'da Yahudilerin maruz kaldığı soykırımı telafi amacıyla kurulduğundan, bu devletin doğuşunun baskıcı bir eylemle çakıştığını kabul etmek güçtür. Filistinlilerin *Nekbe* anlatısı ile Yahudi tarihyazımının “kurtuluş savaşı” anlatısının revizyonu arasındaki bu çakışma, iki ulusal belleğin 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 “sıkıştırılmış zaman”ı –ebedi şimdiki zaman olarak *Nekbe*– ile tarihçilerin çalışmasının teşvik ettiği İsrail'in anamnezi arasında bir çakışma olacaktır.

“Güçlü” ve “zayıf” bellekler

Azınlık halkları arasında yaygın bir aforizmaya göre, bir dil ile bir diyalekt arasındaki fark, dilin polis korumasında olması, ötekinin ise olmamasıdır. Bu saptama bellek için de söylenebilir. Kurumların, hatta devletlerin desteklediği resmî bellekler vardır; bir de yeraltındaki, gizli ya da yasak bellekler. Bir belleğin “görünürlüğü” ve kabulü aynı zamanda bu belleği taşıyanların gücüne de bağlıdır. Yani “güçlü” ve “zayıf” bellekler vardır. Türkiye’de Ermeni belleği daima yasaklı ve bastırılmıştır. Latin Amerika’da yerli belleği, kıtanın keşfinin beş yüzüncü kutlama törenleri sırasında, sömürgecilikten ve soykırımdan doğan devletlerin resmî belleğinin doğrudan doğruya zıddı, çatışmalı bir bellek olarak kendini

listin tarihyazımının doğrumu 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”, (ed.) François Hartog, Jacques Revel, *Les Usages politiques du passé*, s. 123.

ifade etmiştir. Güç ve tanınma, donmuş ve sabit veriler değildir; evrilir, sağlamlaşır ya da zayıflar, belleğin statüsünü sürekli yeniden tanımlamaya katkıda bulunurlar. SSCB'nin büyük bir güç olduğu ve işçi hareketinin önemli bir toplumsal ve politik etkiye sahip olduğu dönemde komünist bellek güçlü, sekte ve küstahtı. Günümüzde yeniden yeraltına çekilmiş gibi... Açıkça yaftalanmış değilse de egemen söylemin suçlu gördüğü bir mağluplar cemaatinin anısı olarak varlığını sürdürüyor. Ermeni belleği de zayıf kalmıştır; çünkü inkârcıları uluslararası düzlemde tanınan bir devletin başındadır ve diğer devletler, ekonomik ya da jeopolitik gerekler adına çoğu zaman geçmişi hatırlatmamayı tercih ederler. 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 resmî kutlamalardan *manu militari* [silah zoruyla] dışlanmışlardır. Onların kampa götürülmesine izin veren yasalar –Weimar Cumhuriyeti ceza yasasının 75. maddesi– savaştan sonraki dönemde ve çok geç bir tarihte, eski sürgünlerin 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 örnekler. Amerikalı tarihçi Peter Novick bu değişimi Amerikan toplumunun içinde inceler³¹ ve dört temel evre ortaya çıkarır. Önce, savaş yılları: bu dönemde Amerika Birleşik Devletleri için baş düşman Japonya'dır. Roosevelt'in o dönemde tek bir temel kaygısı vardır: Amerikalıların Avrupa'ya müdahalesinin "Yahudiler için bir savaş" şeklinde görülmesini önlemek. Bu dönem boyunca, Yahudi soykırımı asla özel bir dikkat konu-

31 Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, New York, 1999.

su olmamıştır ve ülke böyle bir kıyımı 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. Holokost'un anısı ile “totalitarizm”e karşı mücadelenin gerekleri birbirine pek uygun görülmemektedir. Soğuk Savaş'ın SSCB'yi, “özgür dünya”nın bütün enerjilerinin seferber edilerek mücadele edilmesi gereken totaliter düşman kıldığı dönemde Nazi suçlarının hatırlatılması kamuoyunun dikkatini başka yöne çekme ve Federal Almanya'yla yeni ittifakın önünde engel oluşturma riski taşır. Amerikan Yahudilerinin komünizme sempati duymasından kuşkulandırılmıştır –Julius ve Ethel Rosenberg, kendilerini ölüme mahkûm eden mahkemede, 1950'li yıllar Amerika'sında Auschwitz'den söz eden ender kişilerdendir– ve Yahudi kurumları Hitler'in katliamını ancak her türlü anıtın dikilmesine ya da anma yeri oluşturulmasına karşı çıkmışlardır. Zaman, kahramanların değer gördüğü ve ulusal erdem olarak gücün sergilendiği zamandır; Amerikan Yahudileri bu muzaffer Amerika'yla özdeşleşmeye (ve entegre olmaya) can atmaktadır; özellikle bir kurbanlar cemaati olarak görülmek istemezler. Geçiş, Novick'e göre, 1960'lı yıllarda başlar. Öncelikle, Eichmann davası Holokost belleğinin açıkça ilk ortaya çıkışıdır. Ardından, 1967 yılında çıkan Altı Gün Savaşları sırasında, o zamana dek Yahudi kıyımını tanımlamak için pek az kullanılan ya da hiç kullanılmayan “Holokost” terimi yaygın kullanıma girer. Bu savaş, günümüzde de varlığını sürdüren tuhaf bir bölünme yaratır: Diaspora Yahudilerinin büyük bir bölümü bu çatışmayı yeni bir yok oluş tehdidi olarak algılamakta, Arap kamuoyu İsrail'i

yeni sömürgeci bir güç olarak görmektedir. O zamandan beri Auschwitz belleği, bütün ideolojik kısa devrelerle ve bundan kaynaklı politik kullanımlarıyla birlikte, İsrail-Arap çatışmasının algılanışına sıkı sıkıya bağlı kalır. Avrupa'daki antisemitizmin tarihine yabancı olan Arap dünyasında yaygın olan inkârcılığın kaynaklarından biri budur. Arap kamuoyunun bir bölümü için Shoah bir Yahudi "mit"idir ve Filistinliler üzerindeki baskı politikasını meşru kılmak için uydurulmuş olmasa da bu amaçla kullanılmaktadır. Buna karşılık İsrail, Arapların reddine Shoah prizmasından bakma eğilimindedir; öyle ki İsrail savunma kuvvetleri sorumluları 1967 sınırlarını "Auschwitz hududu" olarak adlandırmayı alışkanlık edinmişlerdir.³² Kimilerine göre İsrail'in doğuşu bir dirilişin sembolüdür, kimilerine göreyse bir felaketin, yani *Nekbe*'nin: Diyalog yolunu bulmayı başaramayan bellekler arasında şiddetli bir çatışma söz konusudur burada.

1982 yılında, Lübnan'ın İsrail tarafından işgali sırasında işlenen suçlar karşısında öfkelenen Tel Aviv Üniversitesi Bilimler Tarihi Enstitüsü müdürü, Auschwitz'den sağ kurtulmuş Yehuda Elkana, *Haaretz* adlı günlük gazetede kışkırtıcı bir yazı yayımlayarak, yurttaşlarına unutmamanın erdemlerini öğütler: "Bizler, unutmalıyız." Geleceği inşa etmek gerekiyor, diye yazar, yoksa "gece gündüz soykırımın mirasıyla, sembol ve seremonilerle uğraşmamalıyız. Belleğin sultas hayatlarımızdan sökülüp çıkartılmalıdır."³³ Böylece, Eski Yunanların MÖ 403 yılında, Otuz Tiran'ın oligarşisinden sonra bir uzlaşma politikası olarak öğütlemiş oldukları *yurttaşlık erdemi olarak unutmama'yı* yeniden keşfeder.³⁴ El-

32 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.

33 Bkz. Tom Segev, *Le Septième Million*, s. 578-580.

34 Nicole Loraux, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, Paris, 1997.

kana'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 süistimal kaynağı olabilir.

Sonuncu evre, Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu kadar Avrupa'da da (özellikle Almanya'da) derin bir etkisi olacak televizyon dizisi "Holokost"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 haline gelir. Bilimsel araştırma ve eğitim (*Holocaust Studies* artık üniversitelerde ayrı bir disiplindir), kamusal anma (anıtlar, anı yerleri, müzeler, resmî törenler yapılır) ve hatta medya ve kültür endüstrisi (Hollywood) aracılığıyla metalaşır. Bu dönemde, Novick'in vurguladığı gibi, bir *Amerikanlaşma* süreci yaşanır; başka deyişle, bu bellek Amerika Birleşik Devletleri'nin tarihsel bilincine dahil olur. Diğer yandan da *kutsallaşma* süreci yaşayarak sonunda kendi dogmaları (biricik ve karşılaştırılmaz niteliği) olan ve "dindışı azizleri"nin (yaşayan ikon haline getirilmiş olan kampzedeler) temsil ettiği bir tür *sivil din* halini alır. Resmî belleğin gösterdiği bu atılım, Amerikan Yahudilerinde 1950'li ve 1960'lı yılların köktenci ethos'unun yerini yeni bir partikülerist ethos'un almasının damgasını taşıyan kültürel ortamın parçasıdır. Wiesel'in formülü –hem biricik hem de evrensel olay olarak Holokost– Holokost'un Amerikanlaşmasını ve aynı zamanda Yahudi-Amerikan etnik-kültürel kimliğinin temel değerine dönüşmesini gayet iyi ifade eder. Kurbanlarla bu özdeşleşme, diye açıklar Novick, zayıflık nedeniyle değil, Amerikan toplumunda Yahudilerin gücü dolayısıyladır. Kuşkuculuğu da buradan kaynaklanır: Holokost'un kutsanması kötü bir bellek politikasıdır. Yahudi kıyımının *biricik* karakterinin tanınması, diye vurgular yine, Avrupa'nın tarihsel bilincinin oluşumunda önemli bir rol

oynamış olsa da, buna karşılık, Amerika Birleşik Devletleri'nde "ahlâki ve politik sorumluluktan kaçış"ı³⁵ teşvik eder. Örneğin böylece Avrupa'da yaşanmış bir trajediye adanmış federal bir Holokost müzesi kurulması, ancak öte yandan Amerikan tarihinin kurucu iki deneyimi olan yerli soykırımı ve siyahların köleliğine yönelik benzer hiçbir girişim olmaması paradoksu ile karşı karşıya kalırız. 1995 yılında Holokost Müzesi açılırken postane İkinci Dünya Savaşı'na son veren mutlu olay olarak Hiroşima ve Nagasaki'ye atom bombası atılmasını kutlayan bir pul çıkartır.³⁶ Susan Sontag, *Başkalarının Acısına Bakmak* adlı son eserinde, belleğin bu oldukça ayıklayıcı kullanımına işaret etmiştir. Holokost, der, "ulusallaştırılmış" ve Amerika'nın kurtarıcı rolü değil daha ziyade kıyımcı rolü oynadığı suçları özellikle unutan bir bellek politikasının vektörüne dönüştürülmüştür. "Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Afrikalıların köleleştirilmesi 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."³⁷ Amerika Birleşik Devletleri'nde, diye ekler Novick, "Holokost belleği öyle bayağı, öyle tutarsızdır ki, gerçek bir bellek değildir; bunun nedeni özellikle rızaya dayalı olmasıdır; Amerikan toplumunun gerçek bölünmeleriyle bağlantısız ve apolitiktir."³⁸ Bu sonuca ilk varan Novick değildir. On yıl kadar önce, Arno Mayer, "abartılı bir darkafalılığa" hızla dönü-

35 P. Novick, *The Holocaust in American Life*, s. 15.

36 Bkz. Maya Morioka Todeschini (ed.), *Hiroshima 50 ans*, Autrement, Paris, 1995.

37 Susan Sontag, *Devant la douleur des autres*, Bourgois, Paris, 2003 [*Başkalarının Acısına Bakmak*, çev. Osman Akinhay, Agora, 2004].

38 P. Novick, *The Holocaust in American Life*, s. 279.

şen bir “anı kültü”nü teşhir etmiştir. Bu sayede, Yahudilerin katli, bunu yaratmış olan tamamen dindışı tarihsel koşullardan kopartılarak, kutsanmış bir bellek içinde tecrit edilmiş olur: “Belleğin yolundan sapmasına izin verilmezken eleştirel ve bağlamsal düşünceden kaçınılmış olur.”³⁹

Bu güçlü belleğin dışsal tezahürleri, 11 Eylül 2001 kurbanlarını anma töreni konusunda Gilbert Achcar’ın dile getirdiği *merhamet narsisizmini* hatırlatır.⁴⁰ Kurbanlar Batı’nın imgelemine, bilincine, belleğine dahil edildiğinde ve böylece Batı’nın kimliğini kuran bir öğeye dönüştürüldüğünde, onları anan Batı aslında kendi kendini kutlamaktadır. Bu, savaşın hemen akabinde mümkün olamazdı; Holokost kurbanları henüz Batı dünyasının tipik temsilcileri olarak görülüyorlardı; onlar öncelikle “Doğu’nun Yahudileri” olarak, farklı ulusal cemaatlerin bağrındaki olumsuz ve nahoş bir başkalığın cisimleşmesi olarak algılanıyorlardı. Batı kültürünün 1945 yılında Auschwitz hakkındaki suskunluğu, günümüzde, Güney’i kırıp geçiren şiddete tepkisindeki mesafeli merhamete ve ilgisizliğe öncülük eden ya da kendi “insancıl” savaşlarının kurbanlarına bakışındaki mantıkla aynıdır.

Bir “güçlü belleğin” bir 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 bahsettiğinden çok farklı bir kamusal geçmiş kullanımını ortaya koyar. Almanya’nın başşehrinin göbeğinde, Brandebourg kapısının yanında, Reichstag ile Potsdamer Platz arasında dikilen, yükseklikleri birbirinden farklı, binlerce beton sütundan oluşan bu kasvetli ve soğuk, de-

39 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).

40 G. Achcar, *Le Choc des barbaries*, Complexe, Brüksel, 2002 [*Barbarlıklar Çatışması*, çev. Ateş Uslu, İthaki, 2012].

vasa anıt, yaklaşık yirmi bin metrekaresel bir alanı kaplar.⁴¹ Anıtın mimarı Amerikalı Peter Eisenman, 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 yapı içinde (Kra-cauer'in kullandığı anlamda) "kitle süsü"nın zaferini görmüştür. Régine Robin'in deyişini tekrarlayarak, "geçmişteki bir şeyi açıklanamazlığı içinde değil, okunamazlığı içinde aktaran" o "şaşırtıcı yapılar"dan –Berlin şehrinde bunlardan çok vardır– biri olarak düşünülebilir.⁴² Bu anıt, Bundestag'ta olduğu kadar sivil toplumun bağrında da on yılı aşkın süre boyunca cereyan eden entelektüel ve politik bir tartışmanın vardığı noktadır. Bir dokümantasyon merkezine sahip olan, kendi tarzında biricik bu anıt, birçok görev yerine getirir: Hem yok edilmiş Yahudilerin anısına dikilmiş bir anıttır, hem de Alman ulusunu uyarmaya yöneliktir. Başka deyişle, kurbanlar için bir sevgi ve saygı ifadesiyken, bu kıyımların sorumlularını doğurmuş olan ve mirasını taşıyan ulusa yönelik bir suç hatırlatmasıdır. Yazar Martin Walser gibi kimileri bunu kabul edilemez bir "utanç anıtı" (*Schandmal*) olarak görmüş, Jürgen Habermas gibi başkaları ise onu Almanya'nın Auschwitz'i kendi tarihsel bilincine dahil ettiğinin kanıtı olarak yorumlamıştır. Yol açtığı ateşli tartışmalar dikkate alınırsa, bu anıt, bir anlamda, daha gün yüzü görünmeden görevini yerine getirmiştir. Aynı zamanda, başlangıçta diğer seçenekleri dışlamayan bir tartışmanın sonunda, Shoah'ı güçlü bir anı haline getirmiş olan dönüşümlerin de tanı-

41 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.

42 Régine Robin, *Berlin chantiers*, Stock, Paris, 2001, s. 394.

gidir. Tartışmanın başladığı dönemde şansölye olan ve “savaşın ve tiranlığın bütün kurbanları” anısına bir anıt dikmeyi arzulayan Helmut Kohl’un önerisi ile nihai tercih olarak bir *Holocaust Denkmal* inşa edilmesi arasında, dikkate değer bir yol katedilmiştir. Kohl’un önerisi Yahudileri, sivilleri ve Alman askerlerini, soykırım kurbanları ile müttefik bombardımanlarının kurbanlarını, kampa sürülenlerle çatışmada düşmüş zalimleri kapsayan global bir savaş kurbanları belleği içinde Nazi suçlarını sulandırmayı hedefliyordu. Birkaç yıl önce, Şansölye Kohl, yanında Amerikan Başkanı Ronald Reagan olmak üzere, çok sayıda SS’in gömülü olduğu Bitburg askerî 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 [Alman Sosyal Demokrat Partisi] de kendi yanına çekmeyi başarmıştı. Bu anıt 19. yüzyıl başında mimar Karl Friedrich Schinkel tarafından Berlin’de inşa edilen ve iki yüzyıl boyunca Almanya’da birbirini izlemiş farklı rejimlerin anma politikalarının sadık tercümanı olan *Neue Wache*’nin içinde yer alıyordu. Napoléon baskısına karış sürdürülen yurtsever mücadelelerin anma yeri olarak doğmuş, Weimar Cumhuriyeti koşullarında ise Büyük Savaş kurbanlarının anıtı olarak yorumlanmış, ardından da Demokratik Almanya Cumhuriyeti’nde faşizmin kurbanlarına adanmış bir anıta dönüştürülmüştü. İki savaş arası dönemde Käthe Kollwitz’in *pietà*’sı ile birlikte, bundan böyle İkinci Dünya Savaşı’nın bütün “kurban”larını da anmaktadır (Almanca *Opfer* sözcüğü hem masum kurbanları hem de şehitleri belirtmektedir).⁴³ *Holocaust Denkmal*’ın, savunucu karakterini açıkça sergileyen bu muğlak bellek karşısında çözüm getirdiği açıktır. Bununla birlikte, sonuçta öl-

43 *Neue Wache* hakkında bkz. Peter Reichel, *L’Allemagne et sa mémoire*, Odile Jacob, Paris, 1998, s. 212-225.

çölü bir Holokost anıtı tercihi (bütün Nazizm kurbanlarının değil), bütün “güçlü” belleklerin yolunu kollayan tehlikeyi gün yüzüne çıkarır: 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 eleştirir. Koselleck şöyle yazar: “Özel olarak Yahudiler için dikilen bir anıtı kabul etmek, kurbanların sayısı ve hayatta kalanların nüfuzu üzerine temellenen bir hiyerarşiyi meşrulaştırmak ve sonuçta Nazilerin benimsediği soy tüketme stratejisinin kategorilerini aynen kabul etmek anlamına gelir. Zalimlerin ulusu olan bizler, böyle bir mantığın sonuçları hakkında kendimizi sorgulamalıyız.”⁴⁴ Bütün Nazizm kurbanlarının anısına adanmış ve Almanlara hitap eden bir “ihtar anıtı” (*Mahnmal*) dikmeyi önerir Koselleck. Bir Holokost anıtı tercihini meşru kabul eden Habermas, Almanya’nın tarihinde Yahudilerin oynadığı rol göz önüne alındığında, bu eleştirinin sağlam temellere dayandığını zımnen kabul etmiş ve bu anıtın Yahudileri *pars pro toto* olarak kabul ettiğini yazmıştır.⁴⁵ Bununla birlikte, diğer kurbanların talepleriyle karşı karşıya kalan federal hükümet, iki ilave anıtın yapılmasına karar verir. Bunlardan biri toplama kampına götürülmüş Çingenelere, diğeri eşcinsellere adanmıştır.

Bellek ve tarih aşılma engellerle birbirinden ayrılmış olmadığından ve sürekli birbirlerini etkilediklerinden, “güçlü” bellekler ile tarihin kaleme alınması arasında ayrıcalıklı bir ilişki doğar. Kamusal ve kurumsal tanınma anlamında bellek ne kadar güçlüyse, taşıyıcısı olduğu geçmiş de o ölçüde araştırılmaya ve tarihe dahil edilmeye uygun görü-

44 Reinhart Koselleck, “Wer darf vergessen werden? Das Holocaust-Mahnmal hierarchisiert die Opfer”, *Die Zeit*, 1998, sayı 13.

45 Jürgen Habermas, “Der Zeigefinger, Die Deutschen und ihr Denkmal”, *Die Zeit*, 1999, sayı 14.

lür. Yukarıda adı geçen Raul Hilberg örneği, bu olguyu gayet iyi açıklar. Savaşın sonunda, Holokost belleği henüz “zayıf”ken, Franz Neumann ona doktora tezinin konusunu değiştirmesini öğütleyerek böyle bir araştırmayla asla bir üniversite kariyerine başlayamayacağını açıkça söylemiştir (gerçekten de, kariyerini Vermont Üniversitesi’nde tamamlayan Hilberg uzun süre Amerikan akademik dünyasında bir marjinal olarak kalır).⁴⁶ Günümüzde, kamusal alanda Shoah belleğinin atılımı üniversitelerde *Holocaust Studies* programlarının gelişimine eşlik etmektedir. Benzer bir şekilde, post-kolonyal ve çokkültürlülük incelemelerinin ortaya çıkışını, eski sömürge halklarının tarihsel özne statüsüne yükselişleriyle ve bilimsel kurumların bünyesinde yerli ya da Afro-Amerikan kökenli bir entelijansiyanın ortaya çıkışıyla birlikte, sömürge statüsünden kurtuluşun uzun vadeli sonucu olarak yorumlamak neredeyse sıradan bir durumdur.

Bir bellek grubunun *gücü* ile geçmişinin tarihselleştirilmesinin kapsamı arasında mekanik bir neden-sonuç ilişkisi elbette kuruyor değiliz. Claude Lévi-Strauss’u *Hüzünlü Dönenceler*’i yazmaya yönelten şey ne Bororoların kurumsal gücü ne de medyatik görünürlüğü olmuştur. Bu ilişki doğrudan değildir; çünkü farklı bağlamlar içinde tanımlanır ve çok sayıda dolaşıma tabidir, ama bunu inkâr etmek de saçma olacaktır. Aralık 1937’de milliyetçi Çin’in başşehri Nankin’in işgali sırasında Japon imparatorluk ordusunun katliamında can verenlerin belleğinin⁴⁷ ya da İkinci Dünya Savaşı sırasında Japon otoritelerinin fahişelik yapmaya zorladığı “teselli kadınları”nın belleğinin sonraki kuşaklara aktarılması uzun süre engellenmiştir.⁴⁸ Çin ile Güney Kore’nin büyük ekonomik güçler ola-

46 Bkz. R. Hilberg, *La Politique de la mémoire*, s. 61-62.

47 Bkz. Joshua Fogel (ed.), *The Nanjing Massacre in History and Historiography*, University of California Press, Berkeley, 2000.

48 Bkz. Ian Buruma, *The Wages of Guilt, Memories of War in Germany and Japon*, Phoenix, Londra, 1994.

rak ortaya çıkışı, bu belleği, bu iki ülke ile Japonya arasındaki diplomatik ilişkilerin bir ögesine dönüştüren ve Japonya'ya, bu suçları resmen kabul etmeye zorlayan şeydir.

Bu düşünceler büyük ölçüde Cezayir savaşının belleği için de geçerlidir. 1954-1962 yılları arasında Fransız ordusunun işlediği suçların yakın dönemde kabulü sırasında, Fransız sömürge geçmişinin özümseme evrelerine bağlı olarak “bastırılanın geri dönüşü”nden elbette söz edilebilir. Ama bu kabulün, eski sömürge halkının soyundan gelenlerin önemli bir azınlık oluşturduğu Fransız toplumu içinde artık ifade bulan bir Cezayir –özellikle *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 Sétif katliamının tersine)⁴⁹ pazarlık konusu edilmemiştir. Bu kabul esasen sembolik niteliktedir; politik sorumluların bazı açıklamalarına, bir yargı kararına ve başşehir belediye başkanının huzurunda konulan bir anma plaketine indirgenir, ama Fransız toplumu içinde kendi yolunu bulmuştur. Özellikle *beur* kuşağının eşitlik için ve kendi geçmişine yeniden sahip çıkmak adına sürdürdüğü mücadelelerin, sömürge halklarının sesini geçmiş anlatısına dahil etmeye yatkın postkolonyal bir tarihyazımının çabalarıyla bir araya geldiği, geniş bir hareketin sonucudur bu. Aynı zamanda tarihsel hakikati kariyerlerinin üstünde gören ve daima devlet aklının hizmetinde olmuş meslek örgütlerinin hiyerarşisine karşı savaşa girişen küçük bir arşivci azınlığın direnişini de buna eklemek gerekir.⁵⁰ Bu postkolonyal belleğin ortaya çı-

(*) Fransa'da özellikle Kuzey Afrika kökenli olan, ikinci kuşak göçmenler için kullanılan bir ifade –e.n.

49 Bkz. Florence Beaugé, “Paris reconnaît que le massacre de Sétif en 1945 était inexcusable”, *Le Monde*, 9 Mart 2005.

50 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 Ei-

kışı, 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 sömürgecilik imgelemine boyun eğmiş durumda olan sol, kendi bellek boşluklarıyla karşı karşıya kalmıştır.

naudi, *Octobre 1961*, Fayard, Paris, 2001 ve Olivier Lecour Grandmaison (ed.), *Le 17 octobre 1961. Un crime d'Etat à Paris*, La Dispute, Paris, 2001.

Yargıç ile Yazar Arasında Tarihçi

Bellek ve tarihin yazılması

1960'lı yılların sonuna doğru Amerika Birleşik Devletleri'nde doğan ve Fransız yapısalcılığı ile Anglosakson pragmatizmi ve analitik felsefesinin buluşması sonucunda ortaya çıkan entelektüel akımlar bütününe tarif eden "dilsel dönüşüm"ün çağdaş tarihyazımı üzerinde verimli bir etkisi oldu.¹ Bu dönüşüm, o döneme dek düşünce tarihini toplumsal tarihten ayıran ikiliği yıkmaya ve sadece kendine gönderme yapan bir tarih ile (tarihsel yorumu, geçmişteki olayların kesin biçimde nesnelleştirilip bağlamsallaştırılmasına indirgemek gibi bir yanılsama üzerinde temellenen) tarihselciliğin karşılıklı sınırlarını aşmaya imkân tanıdı. Tarihin yazılması işini, bir yazarın bireysel güzergâhı uyarınca değişimler geçiren, daima miras alınmış ideolojilerin, temsillerin ve edebî kodların izlerini taşıyan söylemsel bir pratik ol-

1 "Dilsel dönüşüm"ün 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, sayı 7, s. 163-193.

duğunu kabul eden *dilsel dönüşüm*, tarihsel bilginin metinsel boyutunun önemine vurgu yapıyordu. Bunu yaparken de gerçeklik ile yorumlama arasında, metinler ile bağlamlar arasında yeni bir diyalektik saptamaya imkân tanıyor, entelektüel tarihin hudutlarını yeniden tanımlıyor ve inceleme nesnesine birçok farklı biçimde müdahil olan tarihçinin statüsünü sorguluyordu. Bu akım birçoklarının eleştirdiği (ve Kıta Avrupası'ndaki alımlanışının neredeyse özel olarak üzerinde yoğunlaşmış olduğu) tartışmalı gelişmelere de tanık oldu. Yöntemsel sapmalarının en yaygını, Roger Chartier'nin sözleriyle, "toplumsal dünyayı saf bir söylemsel yapıya, saf dil oyunlarına indirgeyen tehlikeli"² eğilimiydi. *Dilsel dönüşümün* en radikal yandaşları, tarihin yazılmasına öncülük eden hakikat arayışının içini böylece boşalttılar ve "konu edilen geçmişin, söylemin dışında bir gerçekliğe sahip olduğunu ve buna dair bilginin denetlenebilir olduğunu"³ unuttular. Bunlar söz konusu hareketin bazı öncüllerini son raddeye dek götürerek, Dominick LaCapra'nın "sekülerleşmiş yaratılışçılık"⁴ olarak nitelediği bir tür "salt-metinsellik" anlayışını savunmaya kadar gittiler: Tarih, edebi yaratının kodlarına göre sürekli yeniden icat edilen metinsel bir inşadan başka bir şey değildi. Ama tarih edebiyata indirgenemez, çünkü geçmişin tarihselleştirilmesi gerçekliğe bağlı kalmak zorundadır ve tarihçi argümanlar ile sürerken, gerektiğinde kanıtları ortaya koymaktan vazgeçemez. Bu nedenle, Roland Barthes'ın, "olgunun ancak dilsel bir varoluşu vardır"⁵ savı kabul edilebilir değildir. Keza,

2 Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Albin Michel, Paris, 1998, s. 11.

3 A.g.e., s. 16.

4 Dominick LaCapra, "Tropisms of intellectual History", *Rethinking History*, 2004, cilt 8, sayı 4, s. 513.

5 Roland Barthes, "Le discours de l'histoire" (1967), *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Seuil, Paris, 1984, s. 175.

tarihsel olguları “dilsel bir protokol” uyarınca yenilenebilecek retorik artefaktlar olarak kabul ederek tarihsel anlatıyı edebi icatla özdeşleştiren (her ikisi de onun gözünde aynı temsil tarzı üzerinde temellenir) Hayden White’ın radikal görececiliği de kabul edilemez. White’a göre, “tarihsel anlatılar sözel kurgulardır ve bunların içerikleri kimi zaman uydurulmuş, kimi zaman keşfedilmiştir; keza biçimleri bilimden ziyade edebiyata yakındır.”⁶ Barthes ve White, her ikisi de, tarihsel söylemin içeriğinin nesnelliği sorununun içini boşaltırlar. Tarihin yazımı her zaman bir *anlatı* biçimini alsa da, bu anlatı romanesk bir *kurgudan* niteliksel olarak farklıdır.⁷ Tarih yazma işinin yaratıcı boyutunu inkâr ediyor değiliz, çünkü yazma edimi, Michel de Certeau’nun hatırlattığı gibi, “boş varsayılan bir yeri, bir sayfayı katederek”⁸ bir cümle inşa etme edimini içerir. Ama de Certeau, *veri* ile kurulacak ilişkiden vazgeçilemeyeceğini sözlerine eklemeyi ihmal etmez: “Tarihsel söylem, (doğrulanabilirlikten kaynaklı) gerçek bir içerik sunma iddiasındadır; ama bu bir anlatı biçimindedir.”⁹ White, tarihsel olguların sözde kendine yeterliği üzerine temellendiren pozitivist yanılsamaya karşı uyanık olurken haklıdır. Örneğin arşivlerin –tarihçinin

-
- 6 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’ın tezlerinin eleştirel sunumu için bkz. Roger Chartier, *Au bord de la falaise*, Bölüm IV, s. 108-125 ve Wulf Kantsteiner, “Hayden White’s Critique of the Writing of History”, *History and Theory*, 1993, sayı 3, s. 273-295.
- 7 White’ın tarih anlayışının çok sayıda eleştirel analizi için bkz. Arnaldo Momigliano, “La retorica della storia e la storia della retorica: sui tropi idi Hayden White”, *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino, 1984, s. 465-476; Roger Chartier, “Figures rhétoriques et représentation historique”, *Au bord de la falaise*, s. 108-128; Paul Ricœur, *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*, s. 320-339 ve özellikle Richard Evans, *In Defense of History*, Norton, New York, 1999, Bölüm III, s. 65-88.
- 8 Michel de Certeau, *L’Écriture de l’histoire*, Gallimard, Paris, 1975, s. 12.
- 9 A.g.e., s. 13.

temel kaynakları– asla gerçekliğin dolaysız ve “tarafsız” bir yansıması olmadıklarını biliyoruz; çünkü arşivler yalan da söyleyebilir. Bu nedenle, daima bir kod çözümlemesi ve yorumlama çalışması gerektirirler.¹⁰ White’ın yanılgısı, *tarihsel anlatı* (anlatı yoluyla tarihselleştirme) ile *tarihsel kurguyu* (geçmişin edebi olarak yaratılması) birbirine karıştırmaktan ibarettir.¹¹ Gerekğinde tarih, Reinhart Koselleck’in sözleriyle, “olgusal kurgu” olarak kabul edilebilir.¹² Tarihçi geçmişten yeniden inşa ederken “metinselleştirme” sorunundan elbette kaçamaz,¹³ 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 insanın ve “tarihsel bir olaylar silsilesi içine yerleştirmenin” (*historical emplotment*) konusu olmadan önce de bir *olgu* olarak vardır.¹⁴ 1990’lı yıllarda François Bédarida’yı, tarihçilerin önceki onyıllar boyunca *olgu* kavramı karşısında gösterdikleri “küçümseme”den vazgeçmeye ve “pozitivist banyo suyuyla birlikte ondan doğan nesnelliği de reddetmemeyi güçlü bir şekilde öğütlemeye”ye yöneltmiş olan şey, özellikle inkâr-

10 Tarihyazımı ile arşivlerin ilişkisi üzerine bkz. Sonia Combe, *Archives interdites. L’histoire confisquée*, La Découverte, Paris, 2001.

11 Dominick LaCapra, *Writing History. Writing Trauma*, s. 142. Benzer düşüncelerden yola çıkan Paul Ricœur “tarihsel anlatı / kurgusal anlatı” çiftini “çatışıklı” olarak niteler (*La Mémoire, l’histoire, l’oubli*, s. 339).

12 Reinhart Koselleck, “Histoire sociale et histoire des concepts”, *L’Expérience de l’histoire*, s. 110.

13 Régine Robin, *La Mémoire saturée*, s. 299.

14 Bu tartışma hakkında bkz. Saul Friedländer (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 arasındaki tartışma. O, 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.

cılığın bu atılımıydı.¹⁵ Pozitivist tarihselciliğin, “homojen ve boş”, doğrusal zamanıyla birlikte determinist nedenselciliğinin ve tarihsel aklı ilerleme ideolojisine dönüştüren teleolojisinin tartışma konusu edilmesi, geçmişin yeniden inşasında her türden olgusal nesnellik mefhumunun 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 araçlarla olursa olsun– bağlanamıyorsa, daima söylemin içinde kalırız; ama bu söylem tarihsel olmaktan çıkar.”¹⁶

“Shoah”ın yönetmeni Claude Lanzmann’ın yorulmak bilmeden savunduğu, arşivlenmiş gerçekliğin karşıtı olarak bellek anlatısı fetişizmi ile Hayden White’in 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 can alıcı bir rol oynadı. Bellek üzerine çalışmalar bu filmle birlikte önemli bir ivme kazandı ve bu eserden sonra tarihsel araştırmada tanıklığın statüsü neredeyse tümüyle değişti diyebiliriz. 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 *Sonderkommandosu* tarafından gerçekleştirilen soykırımın fotoğrafları) değerini reddetmeye kadar vardı.¹⁷ Bu bakış açısını

15 François Bédarida, “Temps présent et présence de l’histoire”, *Histoire, critique et responsabilité*, Complexe, Brüksel, 2003, s. 51.

16 Pierre Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire*, La Découverte, Paris, 1987, s. 148-149.

17 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 Chéroux (ed.), *Mémoire des camps. Photographies des camps de concentration et d’extermination nazis* (1933-1999), Marval, Pa-

defalarca savundu. Özellikle de 2000 yılında, filminin yeniden gösterime girdiği sırada: “‘Shoah’ Holokost üzerine bir film değildir; onun bir türevi, bir ürünü değildir. O, özgün bir olaydır. Bazı insanların hoşuna gitse de gitmese de [...], benim filmim yalnızca Shoah olayının parçası değildir: Onu olay olarak kurmaya katkıda bulunmaktadır.”¹⁸ Böylece, Lanzmann öncelikle “Shoah”ta bir araya getirilen tanıklıkları “anıt” –bu onun kendi ifadesidir– haline getirir. Sonra da, “anıt”ını “arşiv”in karşısına çıkarır ve geçmişten miras kalan bazı belgeleri analiz etmek amacıyla tarihçilerin gösterdiği çabayı “katlanılmaz, ukalaca bir yorumlama çabası” olarak niteler. Sonuçta, kendi filmini gerçek olaya *ikâme etmiş*; hatta kanıtları yok etme hakkını bile talep etmiştir. Steven Spielberg’in “Schindler’in Listesi” filminin gösterimi sırasında büyük gürültüler koparmış olan şey, tam da provoke edici bir abartının anlamıydı: “Eğer bir SS’in çektiği ve erkek, kadın ve çocuk üç bin Yahudi’nin, Auschwitz’in II. krematoryumundaki bir gaz odasında boğularak nasıl öldüklerini gösteren bir film –kesin olarak yasaklanmış olduğundan gizli bir film– bulmuş olsaydım, eğer bunu keşfetmiş olsaydım, onu yalnızca göstermemekle kalmaz, imha da ederdim. Nedenini söyleyemem. Doğallığında böyle olurdu.”¹⁹ “Shoah” filminin Shoah’ın ta kendisi olduğunu ileri sürmek, yalnızca Shoah’ı söylemsel bir inşaya indirge-

ris, 2001). Lanzmann’ın tutumu George Wajcman tarafından (“De la croyance photographique”, *Les Temps Modernes*, 2001, sayı 613, s. 47-83) ve Elisabeth Pagnoux tarafından (“Reporter photographe à Auschwitz”, *a.g.e.*, s. 84-108) geliştirilmiştir. Bu tartışma hakkında bkz. Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Editions de Minuit, Paris, 2003; ayrıca bkz. Ilse About ile Clément Chéroux’nun mükemmel denemesi: “L’histoire par la photographie”, *Études photographiques*, 2001, sayı 10.

18 Claude Lanzmann, “Parler pour les morts”, *Le Monde des débats*, Mayıs 2000, s. 15.

19 Claude Lanzmann, “Holocaust, la représentation impossible”, *Le Monde*, 3 Mart 1994, s. VII.

mek anlamına gelmez; bu aynı zamanda tanıklığın artık kökensel ve kurucu bir olgusal gerçekliğe gönderme yapmadığı, tersine, kendisini olay olarak oluşturan belleğin kendi kendine yeterli olduğu, dil içinde şekillenen anlatıyla onu eşdeğer tutmak anlamına da gelir. Ve “Shoah” filmi, öznesi Lanzmann olan diyalogların birbirini takip etmesi şeklinde cereyan ettiğinden, son tahlilde kendisini olayın eştözlü bir ögesi olarak kabul eden yönetmenin narsistik tutumunu da gözler önüne serer.

Lanzmann’ın, olayın yerine belleği koymakla yetinmediğini de ekleyelim; çünkü belleği tarihin, yani kendi yorumunu hedef alan geçmiş anlatısının da karşısına çıkarır. “Shoah” filminin hazırlık yıllarında “anlamama”yı kendi “tunç yasası” olarak benimsediğini yazar: yaratısına içkin olan “aktarma edimi”nin yalnızca koşulu olarak öne sürdüğü, daha- sı, “bitmek bilmez akademik zırvallıklara ve sonsuzca rezillığe yol açan ‘niçin’ sorusu”nun karşısına çıkardığı epistemolojik tavır olarak “körleşme”.²⁰ Bu tutum, aslında tam da Nazilerin Auschwitz’de dayatmış oldukları kurala gönderme yapar: “*Hier ist kein Warum*” (“Burada niçin sorusu sorulmaz”). Bu, Primo Levi’nin “iğrenç”²¹ bulduğu, ama Lanzmann’ın kendi “yasa”sı olarak içselleştirmeye karar verdiği kuraldır. Bu “niçin” yasağında, belleğin oldukça gerici bir renge bürünmüş kutsallaştırılmasını görmemek güçtür (kimileri bunun “seküler dinsel”²² olduğunu söyler). Burada bir yorumlama çabası olarak tarihyazımı ediminin tam merkezinde yer alan normatif bir kavrayış geliştirme yasağı söz konusudur. Oysa Levi bunu “kurtarıcı kavrayış” (*la salvezione del capire*) olarak adlandırır ve onun gözünde geçmi-

20 Claude Lanzmann, “Hier ist kein Warum”, *Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann*, Berlin, Paris, 1990, s. 279.

21 Primo Levi, “Se questo e un uomo”, *Opere I*, Einaudi, Torino, 1997, s. 23.

22 Dominick LaCapra “Lanzmann’s Shoah: ‘Here There Is No Why’”, *History and Memory After Auschwitz*, s. 100.

şı hatırlama yönündeki her çabanın amacı geçmiş yorumlamadır.²³

Belleğin tarihsel gerçekliği ikâme etmesinin bir başka biçimi, bu son yılların en özgün filozoflarından biri tarafından ileri sürülmüştür. Giorgio Agamben *Auschwitz'den Artakalanlar*'da, "olgusal öğeleri ister istemez aşan bir gerçeklik" olarak Yahudilerin yok edilmesinin odağındaki "aporia"yı sorgular ve böylece, "olgular ile hakikat arasında, saptama ile kavrayış arasında"²⁴ bir ayrışma yaratır. Bu açmazdan çıkmak için, Primo Levi'ye başvurur. Levi, *Boğulanlar Kurtulanlar*'da, "Müslüman"ı –fiziksel tükenişin ve psikolojik yok oluşun son evresine varmış, iskelet halindeki ve artık ne düşünebilen ne konuşabilen Auschwitz mahkûmu– "eksiksiz tanık" olarak sunar. Asıl tanık odur diye yazmıştır Levi: yıkıma bizzat maruz kalmış ve bunu anlatmak üzere hayatta kalamamış kişi. Kamplardan kurtulanlar özünde onun sözcüsüdür: "Bizler, onların yerine, vekâleten konuşuyoruz."²⁵ Levi, "Müslüman" figüründen söz ederken, şimdi ve fiilen mevcut tanıkların, hayatta kalanların, "Gorgon"u görmemiş olanların, başka deyişle gaz odalarından kurtulmuş olanların ürettiği anlatıların eğreti, öznel, eksik karakterini vurgulamak isterken, Agamben "Müslüman"ı Nazi kamplarının *paradigmasına* dönüştürür. Auschwitz'in çürütülemez kanıtı ve dolayısıyla inkârcılığın nihai olarak çürütülmesi, diye yazar eserinin sonuç bölümünde, özellikle tanıklık etmenin bu imkânsızlığında barınmaktadır. Agamben'e göre Auschwitz "tanıklık edilmesi imkânsız olan"dır ve ölüm kamplarından

23 Primo Levi, "La ricerca delle radici", *Opere II*, Einaudi, Torino, 1997, s. 1367.

24 Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1998, s. 8 (Fransızca tercümesi *Ce qui reste d'Auschwitz*, Rivages, Paris, 1999) [*Tanık ve Arşiv. Auschwitz'den Artakalanlar*, çev. Ali İhsan Başgöl, Dipnot, 2017].

25 Primo Levi, "I sommersi e i salvati", *Opere II*, s. 1056 (Fransızca tercüme *Les Naufragés et les Rescapés*, s. 83).

sağ kurtulanlar, “Müslüman”ın yerine, yani “konuşamayacak olan”ın yerine söz alarak bu tanıklık etmenin imkânsızlığının tanığıdır. ²⁶ Onun gözünde, Auschwitz’in anlamı yok etme ediminde değil, “Müslüman”ın “üretimi”nde, yaşam ile ölüm arasındaki bu melez figürde (*non-uomo*) yatmaktadır. ²⁷ Tam da bu nedenle onu ikonlaştırır (Levi’nin kendi tanıklığının sınırlarını belirtirken ortaya koyduğu mütevazılığı buna bahane eder). Ama Nazi kamplarının, “çıplak hayat”a (*nuda vita*) indirgenmiş mahkûmlar üzerinde biyopolitik tahakküm yeri olarak görülmesi, tarihsel derinlikten yoksun bir bakış açısıdır. Agamben Nazi kamplarında yok edilen Yahudilerin büyük çoğunluğunun “Müslüman” olmadığını unutmuş gibidir; onlar hayat güçlerini tümüyle yitirmiş haldeyken değil, daha kampa vardıkları gün gaz odasına gönderilmişlerdir. ²⁸ Agamben’in bu kadar aşikâr bir olguyu göz ardı edebilmesinin nedeni, kendi gözünde sorunun merkezini bunun oluşturmamasıdır. Ona göre Auschwitz’in kanıtı, yok etme *olgununda* değil –olay ile onun kavranışını birbirinden ayıran kopukluk nedeniyle kendi gözünde önemini yitiren bir hakikattir bu–, “Müslüman”da cisimleştiği haliyle bu yokoluşun ifade edilmesinin imkânsızlığıdır. Eğer Auschwitz var olabilmişse, bunun nedeni gaz odalarının var olması değildir; sağ kalanların “Müslüman”a, “eksiksiz tanık”a, onu sessizliğinden kopartarak bir ses verebilmiş olmasıdır. Tarih bir kez daha, örgüsünü –gerçeklikten kopuk– belleğin oluşturduğu dilsel bir inşaya indirgenmiştir. İnkârcılığın eleştirisini (hem varoluşçu hem yapısalcı esinli) ²⁹ böyle bir dil metafiziği üzerine temellendirmek, Auschwitz “aporia”sını

26 Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, s. 153.

27 A.g.e., s. 47.

28 Bkz. Régine Robin, *La Mémoire saturée*, s. 250.

29 Bkz. Dominick LaCapra, “Approaching Limit Events: Siting Agamben”, *History in Transit. Experience, Identity, Critical Theory*, Cornell University Press, Ithaca, 2004, s. 172.

maddi temelinden kopararak onu muhafaza etme riski taşıyan, kuşku verici bir işlemdir. Ve Auschwitz'den sağ kurtulanların, fiilen mevcut tanıkların, *Auschwitz'den Artakalanlar*'ı okuduktan sonra duydukları rahatsızlık da böylelikle anlaşılabilir. Philippe Mesnard ve Claudine Kahan, eleştirilerinin sonuç kısmında sorunun bu yanını haklı olarak vurgularlar: “Bu sağ kurtulanların neler söyleyebileceğine ve bunları nasıl söyleyebileceğine konan sınırlar, [Agamben'in kitabında] onlara atfedilen sessizliğe bir yorum getirir. Agamben sağ kurtulanların yerine *Müslüman*'ı sunar; onun gözünde değer taşıyan tek tanık odur. O referanssız varlıktır –Agamben ondan yola çıkarak kendi referansını oluşturur– ve kimliği onu terk etmiştir; varlığı, neredeyse şeffaflaşmış imgesinin dil içerisinde işgal ettiği uzama indirgenmiştir.”³⁰

Hakikat ve adalet

Tarihin bellekle kurduğu karmaşık ilişkiye, her ikisinin hakikat ve adalet kavramlarıyla kurdukları ilişki de dahildir. Günümüzde tarihin adli bir vaka olarak okunması ve “belneğin adlileştirilmesi”³¹ eğilimiyle birlikte bu bağ giderek daha da sorunlu bir hal almıştır. 20. yüzyılı bir şiddet çağı 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 indirgeniyor.³² Bu eğilimi açıklayan en bildik örnek-

30 Philippe Mesnard ve Claudine Kahn, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Kimé, Paris, 2001, s. 125.

31 Bkz. Henry Rousso'nun derlemesine önsözü: *Vichy. L'Événement, la mémoire, l'histoire*, Gallimard, Paris, 2001, s. 43.

32 Bkz. Raul Hilberg, *Exécuteurs, victimes, témoins*, Gallimard, Paris, 1993. Bu eğilimi vurgulayan: Richard L. Evans, “History, Memory, and the Law. The Historian as Expert Witness”, *History and Theory*, 2002, cilt 41, sayı 3, s. 344.

ler Daniel J. Goldhagen ile Stéphane Courtois'dır. Birincisi modern Almanya'nın tarihini bir infazcılar topluluğunun oluşum süreci olarak yorumlar.³³ Tarihçi şapkasını çıkarıp savcı cübbesini giyen ikincisi, komünizm tarihini bir suç teşebbüsüne indirger ve bu suç karşısında da yeni bir Nuremberg duruşması görülmesi gerektiğini ileri sürer.³⁴

Aslında, adalet ile tarih arasındaki ilişki eski bir sorundur (1898 yılında en ünlü Fransız tarihçilerin Zola'nın duruşmasına müdahalelerini hatırlarız)³⁵ ve günümüzde çok sayıda tarihçinin tanık olarak çağrıldığı bir dizi mahkemeye meselenin yeniden gündeme geldiğini söyleyebiliriz. 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 ülkelerdeki sivil toplumun ve dünya kamuoyunun bağrında kolektif bir faşizm, diktatörlükler ve Shoah belleğinin ortaya çıkışıyla ilişkilendirmeden anlamak güç olacaktır. Bu davalar, bir mahkeme salonunda geçmişin canlandırıldığı ve yargılandığı, tarihin kamusal olarak yeniden hatırlandığı anlar oldu. Duruşmalar sırasında tarihçiler "tanıklık etmek" için, yani yetenekleri sayesinde söz konusu olayların tarihsel bağlamını aydınlatmak için duruşmaya çağrıldılar. Mahkeme huzurunda, her tanık gibi, "gerçeği ve yalnızca gerçeği söyleyeceğime yemin ederim" diyerek ant içtiler.³⁶ Bu sui ge-

33 Daniel J. Goldhagen, *Les Bourreaux volontaires de Hitler*, Seuil, Paris, 1997.

34 Stéphane Courtois (ed.), *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Laffont, Paris, 1997.

35 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*, s. 163-176.

36 Bkz. Marc Olivier Baruch, "Procès Papon: impressions d'audience", *Le Débat*, 1998, sayı 102, s. 11-16. Bu konuda bkz. Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien*, a.g.e., ve (ed.) Norbert Frei, Dirk van Laak, Michael Stolleis, *Geschichte vor Gericht. Historiker, Richter und die Suche nach Gerechtigkeit*, C.H. Beck, Münih, 2000.

neris “tanıklık” etik düzlemde elbette sorunluydu, ama aynı zamanda epistemolojik düzlemdeki daha eski sorgulamaları da yeniden gündeme getirdi: Adalet ile bir ülkenin belleği ilişkisini ve yargıç ile 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 sorgulamaya neden oldu. Adaletin, belleğin ve tarihin alanlarını birbirinden ayırmayı önemseyen Henry Rousso, Papon duruşması sırasında tanıklık etmeyi reddettiğinde, tercihini kesin argümanlarla ve birçok açıdan berrak bir şekilde gerekçelendirmişti. “Adalet,” demişti, “bir kişinin suçlu mu masum mu olduğu sorusunu sorar. Ulusal bellek, kişisel olarak anımsanan ve birlikte hatırlanan anılar ile topluluğun ayakta kalmasını ve geleceğe uzanmasını sağlayan unutkanlıklar arasında var olan bir gerilimin sonucunda ortaya çıkar. Tarih ise bir bilgi ve aydınlatma girişimidir. Bu üç ayrı düzlem çakışabilir; nitekim insanlığa karşı işlenen suçların yargılandığı mahkemelerde olup biten de budur. Ama bu, kaldıramayacakları bir yükü onların omuzlarına yüklemek demektir. Adaletin, belleğin ve tarihin yükleri birbirine denk olamaz.”³⁷

Türlerin bu karışımı, Tarih Mahkemesi üzerine –Hegel tarafından da kullanılmış olan– Schiller’in eski bir aforizmasını topraktan çıkarmışa benziyor: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*: “Dünya tarihi, dünyanın yargılandığı bir mahkemedir.” Bu aforizma, ahlâkı ve adalet fikrini dünyevilik içine yerleştirerek ve tarihçiyi de onun bekçisi yaparak sekülerleştirir.³⁸ Uzaktan seyredilmeye elverişli, geride

37 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.

38 Friedrich Schiller, “Resignation”, *Werke und Briefe*, Deutscher Klassiker Verlag, 1992, cilt 1, s. 420. Bkz. Reinhart Koselleck, “Historia magistra vitæ”, *Le*

kalmış ve artık kapanmış bir geçmişi yargılamayan, sadece “geçmek istemeyen bir geçmiş”i işlemeye meyilli davalara bakarak bu hükmün doğruluğunu sorgulayabiliriz. Bununla birlikte, bu davalar mağdur taraflar için tarihin telafi edici Nemesis’i niteliğindedirler. Bu Hegelci özlü söze karşı bir başkası elbette çıkacaktır: Tarihçi yargıç değildir, onun görevi yargılamak değil, anlamaktır. Marc Bloch, *Tarih Savunusu*’nda klasik bir formülasyon verir: “Bilgin, gözlemlediğinde ve açıkladığında görevini tamamlamıştır. Sonrasında, hüküm vermek ise yargıcın işidir. Her türlü kişisel temayülü susturmaya çalıştığında, bunu yasaya uygun olarak yapar. O kendini tarafsız addedecektir. Gerçekten de, yargıçlık anlamında, tarafsızdır, ama bilginlik anlamında değil. Çünkü, herhangi bir pozitif bilimden kaynağını almayan bir değerler çerçevesinden taraf olmaksızın, bir suçu mahkûm etmek ya da aklamak mümkün değildir.”³⁹ Ama şunu da hatırlamak gerekir ki, Bloch *Une étrange défaite*’de [Tuhaf Bozgun] yargılamaktan çekinmez. “Aksiyolojik olarak yansız” bilim şeklinde bayatlamış (ve yanıltıcı) bir tarihyazımı anlayışını savunmaktan kaçınmak istiyorsak, 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 “alçaklığın sessizliği içinde kölenin zincirinden ve hafiyesinin sesinden başka bir şey işitilmezken”, “halkların öcünü alma” soylu görevini tarihçiye atfettiği etkileyici bölümünün bıraktığı izlenimi hatırlar. Bu kurtuluş ve adalet arzu-

Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques, EHESS, Paris, 1990, s. 50; ayıncasorunun güncelleştirilmesi için Daniel Bensaïd, *Qui est le juge? Pour en finir avec le tribunal de l’Histoire*, Fayard, Paris, 1999.

39 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.

su, diye hatırlatır, onun için bir çağrı olmadan önce “yaşama nedeni”⁴⁰ olmuştur.

Bu çetrefil sorun üzerine en berrak katkıda bulunan, İtalya'daki Sofri davası vesilesiyle Carlo Ginzburg olur.⁴¹ Tarihçi, diye belirtir Ginzburg, kendini yargıç yerine koymamalıdır; o, hüküm veremez. Tarihçinin araştırma sonucu elde ettiği hakikatin normatif bir niteliği yoktur; kısmi ve geçicidir, asla kesin değildir. Yalnızca tarihçilerin ideolog ya da propagandacı düzeyine indirgendiği totaliter rejimler resmî bir hakikate sahiptir. Tarihyazımı asla donmuş bir şey değildir, çünkü her dönemde –tekrar tekrar sorgulanan, farklı analiz kategorilerinin yardımıyla irdelenen– geçmişe bakışımız değişir. Bununla birlikte, tarihçi ve yargıç aynı hedefi paylaşırlar: *hakikat* arayışı; ve bu hakikat arayışının da *kanıtlara* ihtiyacı vardır. Yargıcın da tarihçinin de çalışmasının merkezinde hakikat ve kanıt vardır. Tarihin yazımı, diye ekler Ginzburg, bir argüman sunma işidir: olayların seçilmesi ve bir anlatı düzenlenmesi gerekir. Bunun paradigması adli kökenli retoriğe dayanır. Retorik, “yargı heyeti önünde doğmuş bir ikna sanatı”dır.⁴² Burada, bir dinleyici kitlesi önünde, bir olayın sözcüklerle yeniden inşası kodlanmıştır. Bu göz ardı edilemez, ama yakınlık burada biter. Adaletin hakikati normatiftir, kesin ve zorlayıcıdır. Anlamayı amaçlamaz; sorumluları 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 düşünümseldir; olayların altındaki yapıları, insanların karıştıkları toplumsal ilişki-

40 Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires I*, s. 113-114 (bu bölüm Chateaubriand'dan alınmıştır. *Mémoires d'outretombe*, La Pléiade-Gallimard, Paris, s. 630).

41 Carlo Ginzburg, *Il giudice e lo storico*, Einaudi, Torino, 1991 (Fransızca tercüme *Le Juge et l'Historien*, Verdier, Paris, 1997, s. 23).

42 Carlo Ginzburg, *Le Juge et l'Historien*, s. 16.

leri ve eylemlerinin gerekçelerini aydınlatmaya çalışır.⁴³ Kısacası tarih, yorumlamadan ayrı düşünülemez bir başka hakikattir. Olayları saptamakla sınırlı kalmayarak bunları bağlamları içine yerleştirmeye, açıklamaya çalışır; hipotezler formüle eder ve nedenler arar. Ginzburg'un tanımını yeniden ele alırsak, tarihçi "ipuçlarından mürekkep bir paradigma"yı⁴⁴ benimsese bile, yorumu Sherlock Holmes'un katı, ölçülebilir ve tartışmasız kanıtlamalarının rasyonelitesine sahip olmayacaktır.

Aynı olaylar farklı hakikatler yaratabilir. Adaletin, bir suçun failini belirterek ve mahkûm ederek misyonunu yerine getirdiği yerde, tarih kendi soruşturma ve yorumlama çalışmasına başlar ve failin nasıl suçlu hale geldiğini, kurbanla ilişkisini, içinde hareket ettiği bağlamı, keza suça tanık olmuş, tepki göstermiş, suçu engelleyememiş, onaylamış, ona hoşgörü göstermiş şahitlerin tutumunu açıklamaya çalışır. Bu düşünceler, Papon davası sırasında "tanıklık yapmayı" kabul etmemiş olan tarihçilerin kararını destekleyebilir. Yargıçların davetine uymuş olanların niyetleri için de aynı sıfatla kabul edilebilir gerekçelerdir bunlar. Mesleklerinin, kendi gözlerinde daha buyurucu kıldığı bir yurttaşlık görevinden, yurttaş sıfatıyla kaçmamış olmak adına bunu yapmışlardır. Onların "tanıklıkları", bir yandan türleri birbirine karıştırmaya ve adli bir hükme resmî bir tarihsel hakikat statüsü vermeye katkıda bulunarak, bir duruşmayı "Tarihin Mahkemesi"ne dönüştürmüştür. Diğer yandan, olayın bağlamını aydınlatabilmiş ve hem dava hükümlerinde hem de kamuoyunda muhtemelen yer almayacak olguları hatırlatabilmişlerdir.

43 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).

44 Carlo Ginzburg, "Spie, radici di un paradigma indiziario", *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1986, s. 158-209 (Fransızca tercüme *Mythes, emblèmes, traces*, Flammarion, Paris).

“Tarihi ahlâklı kılmak”:⁴⁵ Jean Améry’nin Nazi geçmişi üzerine iç karartıcı düşünce deneylerinde ileri sürdüğü bu gereklilik, yukarıda anılan davaların dayanağı olmuştur. Kurbanlar ve onların soyundan gelenler, bu davaları sembolik telafi eylemleri olarak deneyimlemiştir. Ayrıca, bu davaların günümüzde Şili’de Pinochet diktatörlüğünden sağ kurtulanlar ve onların evlatları adına da açılması mücadelesi veriliyor. Adalet ile bellek elbette özdeşleştirilemez, ama çoğu zaman adaleti yerine getirmek, belleğe de adaleti teslim etmek anlamına gelir. Adalet, bütün bir 20. yüzyıl boyunca –Dreyfus Olayı’ndan beri değilse de, en azından Nuremberg’den bu yana– kolektif bir tarih bilincinin oluşumunda önemli bir moment oldu. Tarihin, belleğin ve adaletin iç içe geçmesi, kolektif yaşamın merkezinde yer alıyor. Tarihçi gerekli ayrımları yapabilir ama bu iç içe geçmeyi inkâr edemez; bunu, tüm çelişkileriyle birlikte sırtlanması gerekir. Charles Péguy Dreyfus Olayı sırasında bunu sezmiş ve şunu yazmıştı: “Tarihçi adli yargılarda bulunmaz; yargıçların yerine karar veremez; hatta tarihsel yargılarda bile bulunmadığını söyleyebiliriz: O sürekli olarak tarihsel yargı üretir ve daima çalışma halindedir.”⁴⁶ Burada göreliliğin açıkça savunulduğu görürüz. 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 bir sorun olarak yorumlanmasından ayrı düşünülemez bir biçimde, bir yargı payı da içerir.

45 Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977 (Fransızca tercüme *Par-delà le crime et le châtiment*, Actes Sud, Arles, 1995).

46 Charles Péguy. “Le jugement historique”, *Œuvres*, cilt 1, “La Pléiade” Gallimard, Paris, 1987, s. 1228. Bu metnin bulunduğu eser: (ed.) F. Hartog, J. Revel, *Usages politiques du passé*, s. 184.

Geçmişin Politik Kullanımları

Sivil din olarak Shoah belleği

Belleği eleştirel olarak kullanabilir miyiz? Auschwitz kampından kurtuluşun altmışıncı yıl anmaları, bu bakış açısından bize üzerinde düşünülecek bolca malzeme sunuyor. Onlarca devlet başkanının katılmış olduğu bu anmaların büyüklüğü bile başlı başına kayda değer bir olgu. 21. yüzyıl başında bellek manzaramızda Yahudi soykırımının işgal ettiği yeri, tarihsel bilincimize dahil oluşunu kesin olarak gösteriyor. Bu anmalar ile ellinci yıl anmaları arasındaki farklılıklar da yeterince açıklayıcı. Çok daha mütevazı olan ellinci yıl anmaları, unutulma endişesinin damgasını taşıyordu. Almanya'nın yakın dönemde birleşmiş olması, yeniden "normalleşmiş" ve kimilerinin deyişiyle "hayaletlerinden kurtulmuş" bir ülkede Nazi suçlarına dair belleğin işgal edeceği yer konusunda gayet meşru soruları beraberinde getirmişti. Birleşmeyi en ateşli biçimde sorgulayanlardan biri olan Günter Grass'a göre geçmişi ve Nazizmi bir anlamda sürekli hatırlatan bu bölünmenin sona ermesi, yeni bir bastırmanın bahanesi olabi-

lirdi. Günümüzde, bu bastırmanın vuku bulmadığını, Nazizmin belleğinin, daima çatışkılı olsa da, Batı dünyasının geri kalanında olduğu gibi Almanya'da da canlı kaldığını saptamak gerekir. Unutma kaygısı artık söz konusu değil. Bir kaygı varsa da, birçok yorumcunun vurguladığı gibi, bu daha ziyade "anı fazlalığı"nın olumsuz etkilerine bağlı. Kısacası, Shoah'ı unutma riski değil, onun belleğini kötüye kullanma, tahnitleme, müzelere kapatma ve eleştirel potansiyelini ortadan kaldırma; daha da kötüsü, onu günümüz dünyasının düzenini övmek için kullanma tehlikesi söz konusu.

Dick Cheney, Tony Blair ve Silvio Berlusconi'nin Auschwitz'de çekilmiş görüntülerine baktığında rahatsızlık hissederek tek insanın ben olmadığını düşünüyorum. Onların varlığı sanki bize teskin edici, ama özünde övücü bir mesaj yolluyordu: Olası dünyaların en iyisi kabul edilen liberal Batı'nın *olumsuzlama yoluyla* meşrulaştırılması için Nazizmin kullanıldığı bir mesajdı bu. Holokost, böylece, bir tür seküler *teodise* kuruyor ve o da sistemimizin mutlak iyiliği temsil ettiğine bizi ikna etmek için mutlak kötülüğü hatırlatıyordu. Takip eden günlerde, pazar sabahları çok dinlenen bir radyo programında Fransız bir siyaset bilimci, "Auschwitz Guantanamo değil" diye defalarca tekrar etti: Bu aşikâr ve tartışmasız olgunun vurgulanması bir soru işareti yaratıyor. Kimilerine göre Auschwitz kampındakilerin kurtarılmasının anması, sanki Guantanamo'nun özünde o kadar da kötü bir yer olmadığını göstermenin iyi bir fırsatı haline geliyor. Burada söz konusu olan, Auschwitz ile Guantanamo arasında denklik kurmak değildir; daha ziyade, Auschwitz'den sonra Guantanamo'ya ve Ebu Gureyb'e hoşgörü gösterip gösteremeyeceğimiz, Nazizmin kurbanlarına adanmış bir tören sırasında karşımıza Guantanamo ve Ebu Gureyb'in sorumlularının çıkarılmasında bir yakışsızlık olup olmayacağı sorunudur. Çeçenlerin cellâdı Putin'in sözünü bile etmiyoruz.

O, Auschwitz üzerine kısa söylevinde “Yahudiler” kelimesini ağzına bile almama başarısını göstermişti. Sorun aslında on yıl kadar önce, eski Yugoslavya’daki savaş sırasında ortaya konmuştu. Varşova gettosu isyanından sağ kurtulanlardan biri olan Marek Edelman, Miloseviç ile Hitler karşılaş-tırmasından –ki elbette abartılıdır!– telaşa kapılanlara cevaben Srebrenitza’nın kendisi açısından “Hitler’in ölümünden sonra kazandığı bir zafer”¹ olduğunu söylemiştir.

Auschwitz’dekilerin kurtuluşunun altmışıncı yıl anmalarını şimdiki zamana dair eleştirel düşünme işinin başlangıcı olarak kavramak, Nazi kamplarının anısının toplumlarımız üzerinde yol açtığı sorulara cevap vermeye çalışmak, kuşkusuz daha verimli olacaktır. Bu çabayı, savaştan hemen sonra, Frankfurt Okulu’nun öncülerinden Horkheimer ve Adorno göstermişlerdi. Nazizmi uygarlığın barbarlığa sürüklenişinin ifadesi olarak yorumlayan o dönemin egemen bakış açısının tersine, onlar Nazizmde, negatif diyalektiğin vardığı noktayı, özgürleştirici bir araç olan aklın tahakküm aracına, tekniğin ve sanayinin gelişiminin de insani ve toplumsal gerilemeye dönüşümünü görmüştü. Adorno Holokost’u “bizzat uygarlığın temel ilkesini oluşturan barbarlığın”² ifadesi olarak tanımlıyordu. Nazizmi *olumsuzlama yoluyla* liberal Batı’nın meşrulaştırılması olarak gören teskin edici akıma karşı, bu filozoflar ciddi bir uyarıda bulunmuşlardı: Totalitarizm tam da uygarlığın bağrında 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.

1 Marek Edelman’la Pol Mathil’in yaptığı söyleşi, *Le Soir*, 19 Nisan 2003.

2 Theodor W. Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, *Stichworte. Kritische Modelle* 2, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1969 (Fransızca tercümesi “Éduquer après Auschwitz” (1966), *Modèles critiques*, Payot, Paris, 1984, s. 205).

Almanya'nın ancak "Auschwitz dolayısıyla ve Auschwitz sonrasında" (*nach und durch Auschwitz*) Batı'ya dahil olduğunu yazan Habermas'ı anlayabiliriz.³ Gerçekten de Almanya Yahudi soykırımının etkisiyle 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, Holokost 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. Onun ideolojisi ve şiddeti, 19. yüzyıldan beri Avrupa'da işlemekte olan birçok eğilimin yoğunlaşmış ifadesidir: sömürgecilik, ırkçılık ve modern antisemitizm. Nazizm Batı'nın tarihinin bir evladıdır. 19. yüzyılın liberal Avrupası Nazizmin kuluçkası olmuştur.

Demek ki sorun, Shoah'ın uygarlık süreciyle ilişkisi sorunudur. Holokost, Hobbes'un izinden giden Norbert Elias ile Max Weber'in, 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 yönetim. Seri halde öldürme edimini mümkün kılmış olan şey, endüstriyel teknikti. Kısacası, Auschwitz'in ölüm üreten bir fabrika olarak işlediği şeklindeki geleneksel ifade, kuşkusuz her fabrikanın potansiyel bir ölüm kampı olduğu anlamına gelmez, ama bizim modern toplumlarımızın normallliğini ve bu normalligi ortadan kaldırmak bir yanda, tersine onu gerektiren ve kullanan totaliter şiddetle uyumunu sorgulamamızı sağlamıştır. "Holo-

3 Jürgen Habermas, "Conscience historique et identité post-traditionnelle", *Écrits politiques*, s. 294.

kost, modernite anlayışına ihanet etmiyordu” saptamasında bulunduktan sonra, sosyolog Zygmunt Bauman şunu vurgulamıştır: “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...”⁴

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 Nazi kamplarıyla karşılaştırılmaz. Yine de bu alanlar, bizim demokratik toplumlarımızda, toplama kampı paradigmasını tanımlayan bazı temel özelliklere sahiptir; yani Giorgio Agamben’e göre, “istisna hali kural olmaya başladığında açılan uzamlar”dır⁵ bunlar. Gerçekten de bunlar anomik uzamlardır; buralarda her şey mümkündür ve bunun nedeni, imha yeri olarak tasarlanmış olmaları değil, *hukukun işlemediği yerler* olmalarıdır. Buralara kapatılan kişiler, Hannah Arendt’in verdiği “parya” tanımına denk düşer: yasadışı biri; ama yasayı ihlal ettiği için değil, varlığını kabul eden ve koruyan hiçbir yasa olmadığı için. Milletler Cemiyeti’nin gözünde “artık” bireylerdir bunlar, diye ekler vatansızlardan söz ederken. Birleşmiş Milletler Göçmenler Yüksek Komiserliği günümüz dünyasında elli milyon vatansız olduğunu söylüyor. Her yıl Avrupa Birliği ülkelerinde on binlerce insan kapatılıyor; bu insanlar, tıpkı “metaforik olarak maddesiz”⁶ varlıklar gibi görünmez haldeler. To-

4 Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989, s. 114 (Fransızca tercüme *Modernité et Holocaust*, La Fabrique, Paris, 2002, s. 191-192).

5 Giorgio Agamben, “Qu’est-ce qu’un camp?”, *Moyens sans fin*, Rivages, Paris, 2002, s. 49.

6 Federica Sossi, “Témoigner de l’invisible”, (ed.) Catherine Coquio, *L’Histoire trouée. Négation et témoignage*, L’Atalante, Nantes, 2003, s. 398.

totalitarizmin Kaynakları'nda, günümüz 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 daha önce yaratılmış olduğudur."⁷

Ama *bir başka* Auschwitz belleği daha vardır. Yahudi soykırımının resmî söylemde yer almadığı bir dönemde, Auschwitz'in anısı hiçbir konformist yanı olmayan bir düşünce sürecini ve angajmanı beslemiştir. Fransa'da Auschwitz ile Buchenwald'ın belleği, Cezayir savaşına karşı hareketlerin güçlü bir dayanağı olmuştur. Ezen, işkence yapan ve öldüren sömürgeci Fransa, birkaç yıl önce Alman işgaline karşı mücadele etmiş herkesin anılarını depreştirmiştir. Alain Resnais 1955 yılında "Gece ve Sis"i tarihi hatırlatmak adına çekmişti. 1960 yılında Fransa'da FLN'ye [Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi] destek ağı kurmakla yargılanan Francis Jeanson'un davasında tanıklık eden Pierre Vidal-Naquet, Fransız ordusunun Cezayir'de işlediği cinayetleri, ailesinin öldürüldüğü Auschwitz'deki gaz odalarıyla karşılaştırmıştı. Kendi anılarında kabul etmiş olduğu gibi, bu karşılaştırma kuşkusuz abartılıydı.⁸ Bugün bu tür bir tutum Holokost belleginin "tapınak bekçileri"nin öfkesine yol açacaktır. Toplama kampları ile imha kampları arasındaki ayrımın açık olmaktan uzak olduğu bir dönemde bu tutum, bizimkinden oldukça farklı bir bellek ve politika manzarasını ve (terimin daha geleneksel anlamında) tarihyazımının sınırlarını orta-

7 Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Quarto-Gallimard, Paris, 2002, s. 598 [*Totalitarizmin Kaynakları*, 3 cilt, çev. Bahadır Sina Şener, İsmail Serin, İletişim, İstanbul, 1997-2014]

8 Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires II. Le Trouble et la lumière*, La Découverte-Seuil, Paris, 1998, s. 107.

ya koymaktadır. 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 belleğinin varlığını da ortaya çıkartmaktadır. Cezayir'in bağımsızlığı için kaleme alınan "121'ler Manifestosu"nun birçok imzacısının tercihinde esin kaynağı olan şey bu anı olmuş ve dönemin duruşmalarında bundan söz edilmiştir. Nazi kamplarından sağ kurtulan, ardından 1960 yılında FLN için yasadışı bir silah fabrikasının kurulmasına katılmış olan Hollandalı 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 üzerine Russel mahkemesinin açıklamalarında bile yer alıyordu.

Auschwitz'in yeraltında ama etkin olan belleği, aynı zamanda öğrenci hareketinin ve 1968 sonrasının devrimci solunun antifaşizmini açıklamada da zorunlu bir anahtardır. Resmî söylemin perdelediği 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 atmıştı. Bu sloganın o dönemde sahip olduğu özgürleştirici gücün kapsamını bugün anlamamız epey güç.

Almanya'da, Adenauer döneminin sessizliğinden sonra, Auschwitz'in belleği 1960'lı yıllardan itibaren öğrenci protestolarının motoru olarak yeniden ortaya çıktı. Yeni bir kuşak öncekinden hesap soruyor, Alman geçmişini tartışma konusu ediyor ve Bonn'un yeni Almanyası'nı III. Reich'a bağlayan bağları teşhir ediyordu. Bu isyanı idealleştirecek ya da sınırlarını ve muğlaklıklarını göz ardı edecek değiliz elbette. Parlamento dışı solun şiddetli anti-Siyonizmi, antiem-

peryalizmi ve anti-Amerikancılığı içinde uyukluyor olabilecek antisemitik özelliklere sahip bir milliyetçiliğin kalıntılarını birçok analist vurgulamıştır.⁹ Ama bu durum yine de bu isyanın, “geçmek istemeyen geçmiş” etrafında sonraki on yıllarda şekillenen bütün tartışmaların ve merkezî unsurunu Nazi suçlarının oluşturduğu yeni bir tarihsel bilincin oluşumunun çıkış noktası olduğunu görmeyi engellememelidir.

Bu anımsama edebiyattaki önemli ifadelerinden birini 1975 yılında Georges Perec’in *W ou le souvenir d'enfance* [W ya da Çocukluk Anısı] adlı kitabında bulur. Bu roman ikili bir anlatı etrafında örülmüştür: bellek anlatısı ile güncellikten esinlenen politik bir kurgunun anlatısı. Bir yanda Fransa'ya göç etmiş, Auschwitz'e sürülmüş ve orada öldürülmüş Polonya Yahudilerinden bir ailenin öksüz oğlunun anıları; diğer yanda Latin Amerika'da bulunan totaliter bir topluluğun, W'nin kroniği. Sportif rekabet ilkesi üzerinde kurulmuş olan bu topluluk, sonunda katliama varan totaliter bir sistem olarak örgütlenmiştir. Roman şu sözcüklerle biter: “On iki yaşımdayken bana W'yi Ateş Ülkesi'ne yerleştirmeme yol açan nedenleri unuttum: Pinochet'nin faşistleri benim hayal gücüme nihai bir yankı vermekle meşguldüler: Ateş Ülkesi'nin birçok adacığı günümüzde toplama kampıdır.”¹⁰

Holokost belleğinin iyi kullanımına dair yakın dönem örnekler de bulunabilir. Örneğin Afrika uzmanı Jean-Pierre Chrétien, Nisan 1994'te *Libération*'da yayımladığı makalede Ruanda'daki “tropikal Nazizm”in suçlarını teşhir etmiştir.¹¹ Analitik bakış açısından bu kavrayış pek akla yatkın görünmüyor, çünkü iki soykırımı –bağlantıları, bunları tasarlamaş olan politik rejimlerin doğası ve sürdürülüş araçla-

9 Bkz. Dan Diner, *Verkehrte Welten*, Eichhorn, Frankfurt/M, 1993.

10 Georges Perec, *W ou le Souvenir d'enfance*, Gallimard, Paris, 1975, s. 220.

11 Jean-Pierre Chrétien, “Un nazisme tropical”, *Libération*, 26 Nisan 1994.

rı 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 nitelediği katliamlar karşısında kamuoyu hâlâ büyük ölçüde inanmaz ya da ilgisizken “tropikal Nazizm”den söz etmenin bir anlamı vardı. Bu anlam, sürmekte olan soykırıma dikkat çekmek için, günümüzde Shoah'ın merkezî bir yer işgal ettiği Batı dünyasının tarihsel bilincine gönderme yapıyordu. Ruanda'da Shoah kadar ciddi bir trajedi yaşanmakta olduğunu ve bunu önlemek için tepki göstermek gerektiği anlamına geliyordu 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, *Le Spleen contre l'oubli*'de [Unutmaya Karşı Hüzün], Haziran 1948 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 göstermiştir.¹² Bugün de benzer bir şey yaşanıyor. Devrimi düşünmek bile suçla özdeşleştiriliyor. Devrim doğrudan “komünizm” kategorisine indirgenmiş ve 20. yüzyıl tarihinin “totalitarizm” bölümünde arşivlenmiş halde. Devrim Terör'le özdeşleştirilmiş ve Terör de canice bir ideolojinin tutarlı bir şekilde gerçekleştirilmesine indirgenmiş durumda.¹³ Sanayi devri-

12 Dolf Oehler, *Le Spleen contre l'oubli*. Juin 1848. Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen, Payot, Paris, 1996.

13 Bkz. Sophie Wahnich, *La Liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, La Fabrique, Paris, 2003.

mi döneminde Adam Smith tarafından ve Restorasyon döneminden sonra Tocqueville tarafından tarif edildikleri halile kapitalizm ve liberalizm yeniden insanlığın kaçınılmaz yazgısı haline gelmiş gibi görünüyor. Bu teşhis, ana hatları muğlak bir biçimde inşa edilecek yeni bir düzene değil, 20. yüzyılın dehşetlerine olası tek cevap olarak gösterilen toplumsal ve politik bir sisteme işaret ediyor. Tamamladığımız yüzyılın bellek manzarasıyla tezat çok 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 çöküşle karşı karşıya olduğu duygusu yayılırken, komünizm, milyonlarca insan için, uğrunda mücadele etmeye değer bir alternatif olarak görülüyordu. Komünizm fikrinde kuşkusuz 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 önceleri çok sayıda anlam taşıyan bir kelimeydi: Kendi kaderini eline almak, özgürleşmek, faşizme karşı, adaletsizliğe karşı, baskıya karşı savaşmak, bir eşitler toplumu kurmak demektir. Daha karanlık gerçekliklere de gönderme yapıyordu: Kızıl Ordu’nun “özgürleştirici” ilerleyişi, disiplin, parti aklı, Stalin kültü. Özgürlükçü öylemler, Makyavelci hesaplar ve totaliter tehditler, “aşırılıklar çağı”nın doruğa çıkardığı tarihsel bir diyalektik içinde yan yana yer alıyordu. Fransa’da ve birçok Batı Avrupa ülkesinde komünizm belleği öncelikle günümüzde artık var olmayan bir “karşı-toplum”un¹⁴ –hem kışla hem kilise, hem de kardeşliğe dayalı bir cemaat– belleğidir. Bu komünizm fikrinin içinde barındırdığı karan-

14 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.

lıklar ve çelişkiler artık gayet görünür olsa da, yanılsamaları yıkılmış olsa da, onun umut ufkunun da yok olduğunu kabul etmek gerekiyor. En radikal kitlesel hareketler bile komünizme bağlılıklarını bildirmeye ya da komünizm talep etmeye cesaret edemiyorlar. Meksika'daki Zapatistalar komünizmden değil, haysiyet ve adaletten söz ediyorlar. Bu son yıllarda neoliberal küreselleşmeye karşı seferber olan güçler, Seattle'dan Cenova'ya dek, ne istemediklerine dair çok açık seçik bir fikre sahipti –şeyleşmiş ve metalaşmış bir dünya–, ama alternatif bir toplum modeli önermeye cesaret edemediler. 1989 yılında Tiananmen Meydanı'nda toplanmış Çinli öğrenciler, 1968 Prag'ında olduğu gibi “insan yüzlü sosyalizm” değil, özgürlük ve demokrasi talep ediyorlardı. Orta Avrupa ülkelerinde hakiki sosyalizm için mücadele ettikten sonra, yalnızca demokrasiye geri dönüşten değil, kapitalizmin restorasyonundan da sorumlu olanların sayısı çoktur.

1970'li yılların sonundan itibaren 20. yüzyılın merkezî olayı olarak Batı dünyasının tarihsel bilincine girmiş olan Nazi ölüm kamplarının anısı, Berlin Duvarı'nın çöküşünden ve Sovyet imparatorluğunun yıkılışından sonra, “reel sosyalizm”in belleğiyle kaynaştı. Bunlar, kesinlikle geçmişte kalmış bir “zorbalar çağı”nın ikonları olarak birbirlerinden ayrılmaz oldular.¹⁵ Birçok Avrupa ülkesinde son on yıllarda başlamış olan, faşist ve Nazi geçmişin belleğinin işlenişi, komünizmin sonuyla birlikte ele alınır oldu. Nazizmin canice niteliğinin tarihsel bilinci, barbarlık yüzyılı'nın çehrelerinden biri olarak –rejimler, hareketler, ideolojiler, sapkınlıklar ve ütopyalar da dahil– topyekûn reddedilen komünizmin suç boyutunu değerlendirmek için parametre olarak kullanıldı. Eskiden Soğuk Savaş kütüphanelerinin rağbet görme-

15 İfade Klaus Hildebrand'a aittir: “Das Zeitalter der Tyrannen”, *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der Nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Piper, Münih, 1987, s. 84-92.

yen raflarında yer alan totalitarizm kavramı, savaşlar, dikta-
törlükler, yıkımlar ve katliamlar çağının muammalarını de-
şifre etmeye uygun tek anahtar olmasa da en uygun okuma
çerçevesi olarak görkemli bir geri dönüş yaşadı.¹⁶ Janus baş-
lı totaliter canavarın kellesi uçurulunca, Batı yeniden genç-
leşti; neredeyse yeniden bakire oldu. Nazizm ve komünizm
Batı'nın iflah olmaz düşmanları ilan edildi ve Batı artık bun-
ların beşiği olmaya son vererek kurban rolüne büründü;
kurtarıcısı ise liberalizmdi. Bu tez, en bayağısından en in-
celiklisine dek uzanan farklı versiyonlarıyla ifade bulmak-
tadır. Bayağı versiyonu Amerikan Dışişleri Bakanlığı filozo-
fu Francis Fukuyama'nınkidir. Ona göre, liberal demokra-
si, terimin Hegelci anlamında "tarihin sonu"nu ifade eder-
ken bugünkünden farklı ve daha iyi bir dünya hayal etme-
nin imkânsızlığına işaret eder.¹⁷ İncelikli versiyon ise Fran-
çois Furet'ninkidir. *Le Passé d'une illusion*'da [Bir Yanılsama-
nın Geçmişi] "ne faşim ne de komünizm insanlığın umut-
lu yöneliminin tersine dönmüş işaretleriydi"¹⁸ derken, Fu-
ret, böyle bir umutlu yönelimin elbette var olduğunu, bunu
da onların ortak düşmanları, yani liberalizm tarafından tem-
sil edildiğini ima eder.

Komünizmin hareketini ve politik aygıtlarını, devrimi ve
rejimi, ütopyalarını ve ideolojisini, Sovyetleri ve Çeka'yı bir-
biriyle özdeşleştirdikten sonra, yeni Restorasyon'un tarihçi-
leri komünizmi içkin olarak totaliter bir ideoloji ve pratik
olarak yaftalayıp topyekûn mahkûm etmeye giriştiler. Her
tür türlü özgürlükçü boyutundan yoksun kalan komünizm bel-
leği, tiranlar yüzyılıının arşivinde sınıflandırıldı.

16 Bu kavramın bir tarihi için bkz. Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Seuil, Paris, 2001.

17 Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris, 1993.

18 François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée de communisme au XX^e siècle*, Laffont-Calmann-Lévy, Paris, 1995, s. 18.

Kuşkusuz ki 20. yüzyıl, proletaryanın insanlığın kurtarıcısı rolü üzerine Marx'ın teşhisine dair büyük bir sorgulama başlattı. Rus Devrimi (ve onun izinden gidenler) totaliter bir rejim doğurdu. Babeuften ve Marx'tan bu yana komünizmin karşı çıktığı her şey –baskı, eşitsizlik, tahakküm– bir süre sonra onun normal varlık koşulu haline geldi. Tarihe “ebelik yapan” şiddet, onun işleyiş tarzı olarak kurum-sallaştı. Araç olarak düşünülen aygıt amaç haline geldi: kurban edilenler arasından kendi payını talep eden bir fetiş. Kapitalist biçiminden en nihayet sökülüp alınan emeğe özgürleşme vadetmiş olan hareket, yerini bir yabancılaştırma 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 ütopyacı biçimde varlığını sürdürüyor. Ama bu ütopya artık onu –Daniel Bensaïd'in deyişiyle– “melankolik bir bahis”¹⁹ haline dönüştüren tarihin yükünü ağır biçimde taşıyor. Bu ütopya, yaşanan yenilgilere, daima eli kulağında olan felaketlere dair keskin bir duyguyla yüklü... Tarihin sürekliliğini mağlupların tarihi üzerinden takip etmemizi sağlayan gerçek ipucu tam da bu duygudur.

Devrimleri “tarihin lokomotifleri” olarak tanımlayan Marx'tan farklı olarak Benjamin onları trenin sonsuzca yinelenen bir felakete doğru gidişini durdurabilecek ve tarihin sürekliliğini parçalayabilecek “imdat freni” olarak yorumluyordu.²⁰ Marx'ın metaforu, ilerleme mitolojisinin tutsağıydı; bu mitolojide, sanayi toplumunun ifadesi, gücün ve hızın

19 Daniel Bensaïd, *Le Pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Fayard, Paris, 1997.

20 Walter Benjamin, “Einbahnstrasse”, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1977, cilt I. 3, s. 1232.

imgesi olan demiryolları, bütün 19. yüzyılın simgesiydi. Bir-kenau'nun raylarından, Sibirya gulaglarında zek'lerin [mah-kûmların] inşa ettiği demiryollarından sonra, lokomotifler artık devrimi çağrıştırmıyor.

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 “deneyim uzamı”, geride kalmış bir geçmiş gibi bizden uzaklaştığından, “beklenti ufku” da görünmez hale geldi.²¹ Günün birinde komünizm tekrar “beklenti ufku”, Ernst Bloch'un tanımıyla “somut ütopya” olacak mı, bilemiyoruz. Kesin olan şu ki, onun deneyim uzamı, bizim bellek manzaramızdan silindi ve kendi anamnez evresini bekliyor.

Bu bakış açısından, komünizmin belleği, diğer özgürleştirici hareketlerinkine benzer bir parabol çizmiştir. Birçok tarihçinin vurguladığı gibi, Mayıs 68'in kolektif bellekte hatırlattığı şey, Fransız tarihinin en büyük genel grevi değildir; onun hatırlattığı, bireyci bir topluma geçiş törenleri ile “liberal-liberter” yeni bir elitin oluşum momentidir. En çarpıcı analogi, kuşkusuz sömürgecilik karşıtlığıdır; onun da kamusal belleği neredeyse tamamen yok olup gitmiştir. Emperyalizme karşı sömürge halklarının devasa isyanı unutuldu; dünyanın “Güney”inin otuz yıl boyunca biriken başka temsilleriyle bu isyanın üzeri örtüldü: öncelikle Kamboçya ve Ruanda'daki ölü çukurları, ardından “insani yardım mas-kesi altındaki savaşlar” ve nihayet, *gerilla* imgesinin yerini alan sözcüleriyle İslâmi terörizm. Eski sömürgelerin halkla-

21 Bkz. Reinhert Koselleck, “‘Champ d'experience' 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.

rı tarihsel özne statüsünü hâlâ elde edemediler, yalnızca bir “kurban”a, 19. yüzyılda olduğu gibi “uygarlaştırıcılık misyonunu” –artık ideolojik bir “insan hakları” kisvesiyle de örtülü olarak– yerine getirmeye devam eden gelişmiş ülkelerin yardım nesnesine dönüştüler. Özgürlükçü hareketler olarak, ezilenlerin tarihsel özne olma deneyimi şeklindeki komünizmin ve sömürgecilik karşıtlığının anısı toprağa gömüldü ve gizli bir bellek olarak, kimi zaman egemen temsillere muhalif bir *karşı bellek* olarak varlığını sürdürmektedir.

Alman Tarihçilerin İkilemleri

Faşizmin yok oluşu

Nazizm belleği ile onun tarihinin yazılması arasındaki etkileşimi incelemek açısından Almanya ilginç bir laboratuvar oluşturuyor. Bu ülkede, Yahudi soykırımına dair tarihsel bilincinin ortaya çıkışı ile tarihyazımı alanından “faşizm” mefhumunun kaybolması eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir. Faşizmlerin karşılaştırmalı bir analizine girişen tarihçilerin sayısı çok azdır.¹ Günümüzde faşizmi Avrupa çapında bir olgu olarak görmeyi kabul edenlerin sayısı ise daha da azdır. Esasen, akademik dünyada birleşmeyi izlemiş olan “hizaya geçme”nin ardından, Doğu Alman tarihyazımından kalma birkaç kişinin adı anılabilir sadece. Ren’in ötesinde bizzat faşizm mefhumunun kendisi adeta bir tabu haline gelmiştir. Bu durum elbette yeni değil. Faşizmlerin karşılaştırmalı tarihine odaklanan önemli araştırmacı Timothy Mason bu durumdan daha 1988’de bahsetmişti. Adı anlamlı bir şekilde, “Whatever hap-

1 Wolfgang Schieder, *Faschismus als soziale Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.

pened to 'fascism'?" ['Faşizm'e ne oldu?] olan bir makalede, önceki on yılda güçlenmiş bir eğilimi vurguluyordu: Alman tarihyazımında faşizm kavramının yok oluşu...²

Son yirmi yılda Almanya'da beş büyük tartışma yaşandı. Bunlardan bazıları özellikle disiplin içi tartışmalarırken, bazıları da dışarıda yankı bularak toplumun geniş kesimlerince ele alındı. İlki, 1986-1987 yıllarında Almanya sınırları dışında önemli bir etki bırakarak medyanın dikkatini üzerine çekmiş olan "tarihçiler tartışması"ydı (*Historikereit*). Ardından, ertesi yıl, Martin Broszat ile Saul Friedländer arasındaki yazışma, dergilerin ve özel yayınların eşliğini aşmamış olsa da son derece önemli yöntemsel bir düşünme sürecinin izini taşıyordu. 1996 yılında Daniel J. Goldhagen'in "Hitler'in gönüllü cellâtları" üzerine kitabı etrafındaki tartışma infial yarattı ve uluslararası sahnede güçlü yankılar buldu. Son olarak, 1998 yılında *Historikertag*'ın yol açtığı, salt tarih disiplinine özgü ve tamamen "Germen-Alman" polemiklerin ardından, Wehrmacht'ın suçlarını anlatan gezici bir sergi etrafında büyük tartışmalar yaşandı.

Birinci tartışma, yani *Historikerstreit*, 1986-1987 yıllarında Ernst Nolte'nin "geçmek istemeyen" Alman geçmişi üzerine tezleriyle başlamıştı. Rus Devrimi'ne tepki olarak Nazizm yorumu ve özellikle Yahudi soykırımını Bolşeviklerin sürdürdüğü bir "sınıf soykırımı"nın "kopyası" olarak görmesi, herkesçe bilinen polemiklerin konusu oldu. Jürgen Habermas, Nolte'nin baş karşıtıydı ve onu "yıkımı tasfiye etme"nin kolay yolunu seçmekle, geçmişi "normalleştirmek"le ve nasional sosyalizmin suçlarından miras kalan tarihsel sorumluluğu örtbas etmekle suçlamıştı.³

2 Tim Mason, "Whatever happened to 'Fascism'?", *Nazism, Fascism and the Working Class. Essays by Tim Mason*, Cambridge University Press, 1995, s. 323-331.

3 Ernst Nolte, "Vergangenheit, die nicht vergehen will" ve Jürgen Habermas, "Ein Art Schadensabwicklung", *Historikerstreit*, Piper, Münih, 1987, s. 39-47 ve 62-76.

İkinci tartışma bundan bir yıl sonra, günlük basının tefrikalarından ve televizyon ekranlarından uzakta vuku buldu: Araştırma çevrelerindeki etkisi çok güçlü olacak bir yöntem tartışmasıydı bu. Almanca ve İngilizcesi neredeyse eşzamanlı yayımlanan, Martin Broszat ile Saul Friedländer arasındaki yazışma, Nazizmi tarihselleştirme olasılığı ve bunun sınırları biçiminde ifade edilebilecek çetrefil sorunu ele alıyor ve hem diyalogun ne denli verimli olabileceğini hem de iki ayrı gözlemden kaynaklanan yaklaşım farklılıklarını ortaya koyuyordu: Alman tarihçinin bakış açısı ile Yahudi tarihçinin bakış açısı.⁴ Yazışmalarının temel noktalarından birini oluşturan bu ayrımı, tartışmayı “etnikleştirmek” için değil, tarihçinin “konumuna” bağlı olan (Karl Mannheim bunu tarihçinin *Standort*’u diye adlandırır),⁵ yani kişinin özgül toplumsal, politik, kültürel, ulusal, belleksel bağlamı ile ilişkili olarak farklı epistemolojik perspektiflerin varlığını hatırlamak için vurgulamak gerekiyor.⁶

Üçüncü tartışma: 1990’lı yılların ortasında, Amerikalı siyaset bilimci Daniel Goldhagen’in eseri, akademik çevrelerin çok ötesinde, Alman toplumunun Nazi rejimiyle ilişkisi üzerine ve “sıradan” Almanların suçların işlenmesine katılımı üzerine geniş bir tartışmaya yol açtı. Yahudi soykırımını Almanların “ulusal projesi” olarak sunan Goldhagen’in tezi, çoğu tarihçinin ciddi eleştirilerine konu olsa da, birle-

4 Martin Broszat, Saul Friedländer, “Um die ‘Historisierung des National-sozialismus’. Ein Briefwechsel”, *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 1988, sayı 36 (Fransızca tercüme “Sur l’historisation du national-socialisme. Échange de lettres”, *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, 1990, sayı 24, s. 43-86).

5 K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929), Verlag Schulte & Bulmke, Frankfurt/M, 1969, s. 130-131.

6 Bkz. Ulrich Herbert, “Deutsche und jüdische Geschichtsschreibung über den Holocaust”, (ed.) M. Brenner, Davit N. Myers, *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen*, C.H. Beck, Münih, 2003, s. 247-258. Bu postulat, Nicolas Berg tarafından Batı Alman tarih yazımının güzergâhının yeniden yapımının odağındadır: *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Wallstein, Berlin, 2003.

şik Almanya'nın Nazi geçmişiyle yüzleşmesinde ve merkezinde Auschwitz belleğinin bulunduğu tarihsel bir bilincin özellikle gençler arasında oluşumunda önemli bir moment de oldu.⁷ Nazizmin suçlarını, kişisellikten 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 kitle-sel infazlarına çeken Goldhagen tarafından güçlü bir şekilde sarsıldı.

Dördüncü tartışma: 1998 yılında, Alman tarihçilerin iki yılda bir yapılan geleneksel buluşması, 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 ona açıkça sundukları destek, çok sert açıklama ve eleştirilerin konusu oldu.⁸ Son on yılda (hatta özellikle muhalefet dalgasının sözcülerinden biri olan Götz Aly⁹ örneğinde olduğu gibi kimi zaman daha erken) ortaya çıkmış –Mannheim'in tanımıyla, basitçe kronolojik olarak değil, tarihsel anlamda da– yeni bir kuşağın profilini çizen bu kongre oldu. Tarihin kamusal kullanımı üzerine geniş bir toplumsal tartışmanın ortaya çıkmasının ve tarihsel bir bilincin oluşumunun ayrıcalıklı vektörlerinden biri olduktan sonra, tarihçiler topluluğunun bakışı-

7 Daniel J. Goldhagen, *Les Bourreaux volontaires de Hitler*. Bu konuda bkz. Enzo Traverso, "La Shoah. Les historiens et l'usage public de l'histoire", *L'Homme et la société*, 1997/3, sayı 125, s. 17-26.

8 Bkz. Winfried Schulze, Otto G. Oexle (ed.), *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, sayı 2, s. 331-339.

9 Edouard Husson, *Comprendre Hitler et la Shoah*, Presses universitaires de France, Paris, 2000, s. 271-272.

nı kendi yoluna çevirmesi ve çok dürüst, dolayısıyla da çok acılı bir şekilde özeleştirisine girişmesi bir anlamda kaçınılmazdı. Bu, tarihçilerin kendi atalarının ve kendi tarihlerinin yargıcı oldukları bir davada, yargıç ile tarihçinin özdeşleşmesiydi.

Beşinci tartışma: Hamburg'daki Institut für Sozialforschung tarafından düzenlenen ve 1995 tarihinde açılan Wehrmacht suçları sergisinin uzun ve çalkantılı bir tarihi oldu ve sonuç 2002'de ortaya çıktı.¹⁰ Önemli bir araştırma çalışmasının ürünü olan bu sergi, Alman kamuoyunda yerleşmiş bir basmakalıp fikri parçaladı: Bu inanişâ göre, ordu Nazizmin suçlarına dahil olmamıştı ve bu suçların sorumluluğu özellikle SS'lerin ve Gestapo'nundu. Resimlerle desteklenen geniş bir materyale ve dönemin belgelerine dayanan Hamburg sergisi ise, tersine, ordunun Sovyetler Birliği'nde –özellikle Ukrayna ve Beyaz Rusya'da– ve Sırbistan'da sivil halka yönelik çok sayıda katliam gerçekleştirdiğini, keza Yahudilerin ortadan kaldırılmasında rol aldığını gösteriyordu. Komünizm, Slav halklarına, Yahudilere ve Çingenelere karşı bir fetih ve kökünü kazıma savaşının merkezindeydi ordu: Sovyet direnişine karşı radikalleşmiş olan ve kısa süre içinde bir sömürgecilik mücadelesi ve antisemitik bir haçlı seferi niteliği kazanan bir savaş. Wehrmacht üniforması içinde hizmet etmiş olan milyonlarca genç asker, temaslarını sürdürdükleri ve bilgi alışverişinde bulundukları Alman toplumunun bütününü temsil ediyordu. Wehrmacht'ın Yahudi soykırımına müdahil olduğunu göstermek, Almanların “hiçbir şeyden haberdar olmadıkları” mitini yıkmak anlamına geliyordu.

1999 yılında, sergiye karşı çıkanlar bazı sahte belgelerin varlığını (NKVD'nin suçlarını gösteren dört fotoğraf yan-

10 Bkz. Omer Bartov, “The German Exhibition Controversy. The Politics of Evidence”, (ed.) O. Bartov. A. Grossmann. M. Nolan, *Crimes of War. Guilt and Denial in Twentieth Century*, The New Press, New York, 2002, s. 43-60.

lılıkla Wehrmacht'a atfedilmişti) ileri sürüp serginin kapatılmasını dayatmayı başardıklarında, serginin yol açtığı sert tartışmalar durakladı. Her türlü sahtekârlık ve manipülasyon iddiasını reddeden bağımsız bir soruşturma komisyonunun çalışmasının ardından sergi 2002 yılında yeniden açılabilirdi; tartışmalı fotoğraflardan temizlenmişti –toplanan belgeler bütünü içinde küçük bir bölüm– ve önemli bir eleştirel aygıtla zenginleştirilmiş yeni bir kataloğu da vardı.¹¹

Bu tartışmalar kuşkusuz son derece farklı özellikler taşıyor. Sırasıyla üç büyük toplumsal tartışma söz konusu. Bunlar bilimsel bir disiplinin (*Historikerstreit*, Goldhagen ve Wehrmacht'ın suçları üzerine sergi) ya da tarihselleştirmenin geleneksel yöntemleriyle elde edilemeyecek bir geçmiş okuması hakkında düşünmenin sınırlarını (Broszat-Friedländer yazışması), nihayet entelektüel bir cemaat içindeki kimlik krizinin (1998 *Historikertag*'ı) hudutlarını büyük ölçüde aşan tartışmalardır. Bununla birlikte, ya-kından bakıldığında, başka tartışmalara da kapı aralayan öncü nitelikteki ilk üç tartışma aynı sorun etrafında döner: Nazizmin ve suçlarının *tarihsel tekilliği*.¹² 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 niyetinde değiliz. 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 yok oluşundan bahsetmek gerekir.

11 Institut für Sozialforschung (ed.), *Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges 1941-1944*, Hamburger Edition, Hamburg, 2002.

12 Enzo Traverso, "La singularité d'Auschwitz. Problèmes et dérives de la recherche historique", (ed.) C. Coquio, *Parler des camps, penser les génocides*, Albin Michel, Paris, 1999, s. 128-140.

Bu temel sorun üzerine, herkesin sessizce ama kararlı bir şekilde, faşizm kavramını en tutarlı biçimde daima reddetmiş olan liberal-muhafazakâr tarihçi Karl Dietrich Bracher'in yanında yer aldığı izlenimini ediniriz. Kırk yılı aşkın süredir, Nazi Almanyası'nın "totaliter" olduğuna ilişkin değerlendirmesini, ona göre yalnızca Mussolini İtalyası'na uygulanabilir olan çeşitli faşizm teorilerinin karşısına çıkar-maktadır.¹³ Öğrencilerinden bazıları, örneğin Hans-Helmut Knütter faşizme bir kavram (*Begriff*) statüsü atfetmeyi bile reddetmekte, onu basit bir "slogan"a (*Schlagwort*), bir ideolojiye ve bir propaganda aygıtına indirgemektedir.¹⁴ Bu tutum yeni değil. Buna karşılık yeni olan şey, Wolfgang Kraushaar ya da Dan Diner gibi soldan gelen tarihçi ve siyaset bilimcilerin de buna katıldığını görmektir. Bunlardan ilki şimdi totalitarizm fikrini savunmakta ve bunu faşizm fikrine tezat olarak sunmaktadır (Nazi Almanyası totaliter olduğundan, faşist olamaz).¹⁵ İkincisi, kısa süre önce iddialı ve ilginç bir 20. yüzyıl "kavrayışı" teşebbüsünde bulundu (*Das Jahrhundert verstehen*) ve burada faşizm kavramına neredeyse hiç başvurmadı.¹⁶ Nasyonal sosyalizm burada özellikle Almanlara özgü, hem içeriği hem de biçimi bakımından İtalyan faşizminden tamamen ayrı ve bağımsız bir olgu olarak değerlendiriliyor, Avrupa çapında bir faşizm olgusuna asla indirgenemeyeceği söyleniyordu. Çoğu durumda, faşizm kavramını kullanmaya devam eden tarihçiler, Kurt Pätzold gibi eski Doğu Almanya'nın tarih okulu temsilcile-

13 Karl-Dietrich Bracher, *Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie*, Piper, Münih, 1976.

14 Hans-Helmut Knütter, *Die Faschismus-Keule. Das letzte Aufgebot der deutschen Linken*, Ullstein, Frankfurt/M, 1993, s. 14.

15 Wolfgang Kraushaar, "Die auf dem linken Auge blinde Unke. Antifaschismus and Totalitarismus", *Linke Geisterfahrer. Denkanstöße für eine antitotalitäre Linke*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt/M, 2001, s. 147-155.

16 Dan Diner, *Das Jahrhundert verstehen. Ein universalhistorische Deutung*, Luchterhand, Münih, 1999.

ri, Reinhard Kühnl gibi Marksistler¹⁷ ya da Wolfgang Wippermann¹⁸ gibi Nolte'nin solcu öğrencileri oldu. Batı Almanya'nın önemli tarihçileri arasındaki tek istisna Hans Mommsen'dir. O, hatırı sayılır ve kuşkusuz dikkate değer ama karşılaştırmacılığıyla öne çıkamayan bir eserde, pek kullanmasa da bu kavramın akla yatkın olduğunu kabul eder. Faşizmler üzerine Almancada günümüzde bulunabilen tek eserin Lehçeden çevrilmiş olması anlamlıdır: Jerzy W. Borejsza'nın *Schulen des Hasses*'i [Nefret Okulları].¹⁹

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 ünlenen Nolte, günümüzde nasyonal sosyalizmi, “tarihsel-türsel” bir açıklama getirmeye çalıştığı totalitarizm olarak nitelemeyi tercih etmektedir.²⁰

Shoah, Demokratik Almanya ve antifaşizm

Bu “kavram defetmenin” kökeninde elbette ki birçok faktör bulunuyor. Bunların en azından dördü vurgulanabilir. Bunlar tarihsel araştırmanın gelişimiyle olduğu kadar Almanya'nın bellek manzarasındaki dönüşümle de ilgilidir.

17 R. Kühnl, *Der Faschismus*, Distel, Berlin, 1998.

18 W. Wippermann, *Faschismus-theorien. Die Entwicklungr Diskursion von den Anfang bis heute*, Primus Verlag, Darmstadt, 1995.

19 Jerzy W. Borejsza, *Schulen des Hasses. Faschistische Systeme in Europa*, Fischer, Frankfurt/M., 1999.

20 Ernst Nolte, *De Fascisme dans son époque*, Julliard, Paris, 1970; “tarihsel-genetik” totalitarizm yorumu François Furet'yle yazışmasında bulunmaktadır: *Fascisme et communisme*, Plon, Paris, 1998.

Birincisinin, klasik faşizm teorilerinin, özellikle de Marksist esinli olanlarının belirgin sınırlarıyla ilgili olduğu söylenebilir. 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 bir sonucu olarak görülmesi pek tatmin edici bir değerlendirme gibi görünmüyor.²¹ Böyle bir okumanın sınırları artık gayet iyi biliniyor; ayrıca, geçerken belirtelim, günümüzde 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).²² Nazizmin sınıf temellerine ilgisizlik de, Hitler devletinin salt “sınıfçı” terimlerle okunması kadar ciddi bir açmaza götürebilir. Gaz odalarını tekeli Alman kapitalizminin planladığını kimse ciddi ciddi ileri süremese de, tekeli kapitalizmin Nazilerin toplama kampı sistemine katılmış olduğu tartışmasızdır; keza geleneksel Alman seçkinlerinin Nazi rejimini İkinci Dünya Savaşı’nın sonuna dek desteklemiş oldukları da biliniyor.

İkinci faktör İtalyan faşizmi ile nasyonal sosyalizm arasındaki –özellikle ideolojik düzlemdeki– farklılıkların kapsamıyla ilgilidir. Nazilerin dünya görüşünde ve politikasında merkezî bir yer işgal eden antisemitizm, Mussolini’nin iktidara gelişinden on altı yıl sonraya, 1938’e kadar faşizmde görülmez. Daha genel bir biçimde, İtalyan faşizminin kültürel kalıpları (kö-

21 Doğu Alman tarih yazımının Nazizm üzerine bir bilançosu için bkz. Karl Heinz Roth, “Glanz und Elend der DDR-Geschichtswissenschaft über Faschismus und zweiten Weltkrieg”, *Bulletin für Faschismus und Weltkriegsforschung*, 2001, sayı 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.

22 Bkz. David Beetham (ed.), *Marxists in face of Fascism. Writings by Marxists on Fascism from the Inter-War Period*, Manchester University Press, 1983.

keninde “solcu” bir bileşenin varlığı), (*völkische Gemeinschaft* yerine) “totaliter” devleti yüceltmesi ve hatta milliyetçilik tanımını (biyolojik olmaktan ziyade manevidir), nasyonal sosyalizmle öyle derin ayrılıklar ortaya koyar ki, ulusal varyantları birbirinden pek de farklı olmayacak homojen ve yekpare bir faşizm okuması ister istemez tartışmalı hale gelir.²³

Bu boşluklar ve bu nesnel sınırlamalar kuşkusuz faşizm kavramının tartışma konusu edilmesini desteklemiş olsa da, onun sahneden silinmesine yol açan üçüncü ve esasen politik nitelikte bir faktör daha vardır. Faşizm kavramı, araştırma ile ideoloji arasındaki sınırların, geçmişin yorumlanması ile egemen düzenin savunulması arasındaki sınırların çok ince olduğu koşullarda, Doğu Alman tarih okulu için bir dogmaydı. Birleşmeden sonra bu kavram, onu savunan tarih okulunun kelimenin gerçek anlamıyla yıkılmasının ardından yok oldu. Bu sürece, öncelikle, bir başka kavramın tartışma konusu edilmesi, ardından da reddi eşlik etti: Antifaşizm kavramı, bir direniş hareketinin mirasından ziyade bir devlet ideolojisi olarak görülüyordu. Komünist direnişle ilgili incelemeler –ki çapı asla göz ardı edilemez–²⁴ güçlü bir ideolojik denetime tabi olan Doğu Alman tarihyazımının tekelindeydi. Batı’da ise, vardığı nokta 1944 Temmuzunda Hitler’e suikast olan ordu içindeki muhalefet öne çıkartılırken, toplumsal tarih direniş (*Widerstand*) kavramını bile bir kenara atmaktan yanaydı ve böylelikle dikkat sivil toplumun rejimle arasındaki “uyuşmazlığın” ya da “uyumsuzluğun” (*Resistenz*) farklı biçimlerine çekiliyordu. Saul Friedländer’in ileri sürdüğü gibi, bu *Resistenz* kavramının kullanımının sonucu –ki kelime

23 Enzo Traverso, “Le totalitarisme. Jalons pour l’histoire d’un débat”, *Le Totalitarisme*, a.g.e., s. 27.

24 Nazi rejimi sırasında hapse atılan komünist sayısını Batı Alman tarihçi Hermann Weber 150 bin olarak tahmin etmektedir; bunun 20 bini infaz edilecektir (*Kommunistischer Widerstand gegen die Hitler-Diktatur, 1933-1939*, Gedenkstätte deutscher Widerstand, Berlin, 1990, s. 3).

aslında “biyolojik anlamda bağışıklık”²⁵ demektir–, 1945’ten bu yana kamuoyu içinde geniş ölçüde yaygın olan teskin edici ve savunucu bir bakışı meşrulaştırmaktı: son tahlilde Nazizmin suçlarına yabancı bir Alman toplumu. Nazi Almanyası’ndaki gündelik yaşam incelemelerinin (*Alltagsgeschichte*) ortaya çıkışıyla birlikte direniş önemini yitiriyordu.²⁶ Bu dönüşüm öylesine kolay oldu ki, yalnızca Doğu Alman tarih-yazımı kendini antifaşist bir geleneğin meşru mirasçısı 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 katılmış olan hocaları hiç değil...

Burada, İtalyan tarihyazımıyla arada temel bir farklılık bulunuyor. İtalya’daki güncel tartışmalar, 1945’ten sonra İtalya’nın kendini temellendirdiği “antifaşist 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.²⁷ Almanların demokratik kurumlarının da-

25 S. Friedländer, “The Wehrmacht and Mass Extermination of the Jews”, *Crimes of War*, s. 23.

26 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.

27 Theodor W. Adorno, “Que signifie: repenser le passé?”, *Modeles critiques*, Payot, Paris, 1984, s. 97-98.

yanıklılığı –birleşme bunu test etmenin önemli bir aracı olmuştur– böyle bir anlayışın dönemsel ve artık geride kalmış olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

Şimdi dördüncü ve kuşkusuz en önemli ögeye gelelim. Alman tarihyazımı içinde faşizm kavramının terk edilmesine en fazla katkıda bulunmuş olan şey, Auschwitz belleğinin beslediği tarihsel bir bilincin doğuşudur. Faşizm Auschwitz'i kavramak adına fazla genel bir kategori olarak görülür: Avrupa Yahudilerinin yok edilmesinin biricik karakteri, aynı zamanda Mussolini İtalyası'na, Franco İspanyası'na, Salazar Portekizi'ne, Dollfuss Avusturyası'na, Antonescu Romanyası'na vs. de uygulanan bir kavramla kavranamaz. Faşizm kavramı, diye yazar Dan Diner kestirip atan bir ifadeyle, "Auschwitz'in çekirdeğine erişmeyi sağlayamaz."²⁸ Yani faşizm kavramının ortadan kaybolması, Nazi sisteminin "sabit noktası" olarak silinemez bir "biriciklik" (*Einzigartigkeit*) damgası taşıyan Shoah'ın artık merkezinde bulunduğu bir geçmiş bakışına gelip varmış Alman tarihyazımının uzun güzergâhının sonsözü gibi gözükmektedir. Tarihçilerin faşizm kavramından kurtulmalarındaki telaş, neredeyse bir tür ödünleyici nihilizm olarak görülebilir; bu sayede, öncelilerinin Yahudi soykırımını düşünemedikleri ve araştıramadıkları uzun yılları silmeye çalışırlar.

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

28 Dan Diner, "Antifaschistische Weltanschauung. Ein Nachruf", *Kreislaufe*, Berlin Verlag, Berlin, 1995, s. 91. Batı Alman tarihyazımı içinde Holokost'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 Holokost'a odaklanmaması üzerine).

suçlarının tekilliğini anlamakta daha mı aydınlatıcıdır? Almanya'nın "iki totaliter geçmiş döneminin" –III. Reich dönemi ile Doğu Almanya dönemi; Étienne François'nın deyişiyle, ceset dağı oluşturmuş bir rejim ile dosya dağı oluşturmuş bir rejim–²⁹ birbirine koştur kılınması, bulgusal bakımdan daha değerli sonuçlara götürebilir mi? Bundan kuşkuluyum.

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 geçemeyecek 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 olaydır. Gaz odalarının III. Reich dışında dengi olmasa da, tarihsel öncülleri –antisemitizm, 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 tartışmalara dek, neredeyse tamamen gözden yitmiş olan şey özellikle bu hipotezdir. Böylelikle, araştırmaların tartışmasız kazanımlarına rağmen, "antitotaliter konsensüs"ün geri dönüşüne ta-

29 Étienne François, "Révolution archivistique et réécriture de l'histoire: l'Allemagne de l'Est", (ed.) Henri Rousso, *Nazisme et stalinisme. Histoire et mémoire comparées*, Complexe, Paris, 1999, s. 346.

nık olduk; bu, Jürgen Habermas'ın 1968 öncesi Almanya için söylediği sözlerle, *a priori* bir "anti-antifaşizm" varsaymaktadır.³⁰

Kısacası, faşizmin göz ardı edilmesi iki eğilimin birleşmesine bağlıdır: bir yandan, antitotaliter ve "anti-antifaşist" liberal konsensüs; diğer yandan, Shoah belleği üzerinde ve onun tekilliğinin tanınması üzerinde temellenen tarihsel bir bilincin ortaya çıkışı. İtalya'da bu eğilimler tarihyazımının bazı akımları tarafından desteklendi. Bu akımlar, yarımadanın medyası tarafından güçlü biçimde şişirilerek, faşizm ile Nazizm arasında köklü bir ayırım teorileştirerek, faşizmin itibarını iade edip antifaşizmi kriminalleştirdiler. İtalyan faşizmi, diyordu Renzo De Felice büyük gürültüler koparan bir söyleşi sırasında, "Holokost'un gölgesi"nin dışında kalmaktadır.³¹ Bu sapkın olgu –Almanya'da tarihsel bir bilinci oluşturan vektör olarak etkili olan, İtalya'da ise faşizmin itibarının iadesine yarayan Yahudi katlinin tekilliğinin kabulü– yanlış anlamaların ve muğlaklıkların daimi bir kaynağı durumunda.

Bu tür eğilimlerin riskleri, Martin Broszat'ın Saul Friedländer'le yazışmasının başında ifade ettiği ve Friedländer'in de gerçekliğini günümüzde en azından kısmen kabul etmiş gözükteği gibidir: Nazi geçmişinin "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

30 Jürgen Habermas, "Conscience historique et identité post-traditionnelle", *Écrits politiques*, s. 315-316.

31 Bkz. Renzo De Felice'yle söyleşi, (ed.) Jader Jacobelli, *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.

olan uygarlığı “normallikten çıkarmak” ve Avrupa tarihini yeniden tartışma konusu etmek anlamına gelecektir. Bir Alman *Sonderweg*’i olsa da, bu, Nazizmin kökenlerini değil, sonucunu açıklar.³² Başka deyişle, Nazi Almanyası’nın tekilliği, 19. yüzyıl sonunda bütün Avrupa’da ortaya çıkan ve Birinci Dünya Savaşı’yla birlikte kıta ölçeğinde güçlü biçimde gelişen birçok öge arasında –antisemitizm, faşizm, totaliter devlet, teknik modernite, ırkçılık, soy arındırma, emperyalizm, karşı-devrim, antikomünizm– başka yerde görülmemiş bir senteze bağlıdır.

Bu “tecrit”, Alman tarihyazımını, “ideal tip” olarak faşizm kavramının meşruluğunun genel kabul gördüğü uluslararası araştırmanın belli başlı akımlarından uzaklaştırma riski taşır. Son yıllarda bu kavramı kullanmış ve kullanan tarihçi çoktur. Dahası, faşizm (dolayısıyla antifaşizm) kavramının reddi, tarih ile bellek arasındaki ilişkilerle ilgili ezeli soruyu yeniden ortaya atmaktan başka bir şey yapmaz. Faşizmi, analitik bir kategori olmadan önce mücadele edilmesi gereken bir tehlike ve antifaşizmi de, bir devlet ideolojisi olmadan önce demokratik Avrupa’nın ve bu bağlam içinde, gündeki Alman kültürünün paylaştığı bir *ethos* olarak deneyimleyen insanların nasyonal sosyalizm algısı ile nasyonal sosyalizmin günümüzdeki tarihselleştirilişi arasında radikal bir kopukluk yaratır bu durum.

32 George Steinmetz, “German exceptionalism and the origins of Nazism: the career of a concept”, (ed.) I. Kershaw, M. Lewin, *Stalinism and Nazism. Dictatorships in Comparison*, Cambridge University Press, 1997, s. 257.

Revizyon ve Revizyonizm

Bir kavramın dönüşümleri

“Revizyonizm” bukalemun gibi bir kelimedir. 20. 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 kesim tarafından benimsendiği ölçüde de olaylar iyice karmaşıklaşır.¹ Inkârcılar, “imhacı” dedikleri ve elbette bu ada layık, Yahudi katline odaklanan bütün akımları ve tarihsel incelemeleri kapsayan bir başka okula karşı, “revizyonist” bir tarih okulunun sözcüleri olarak kendilerini göstermeye çalışmışlardır. Inkârcılar kendi tezlerini savunmak için, 1987 yılında *Annales d’histoire révisionniste* [Revizyonist Tarih Yıllıkları] adlı bir dergi çıkarmıştı (adı sonradan *Revue d’histoire révisionniste* [Revizyonist Tarih Dergisi] oldu). Pierre Vidal-Naqu-

1 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 antisemite*, Seuil, Paris, 1999.

et'nin "bellek katilleri"² adını vererek gerçek niyetini gayet iyi ortaya çıkardığı bu akımın asla amacına ulaşmadığını söylemek gereksiz; çünkü tarihyazımının içinde ne en ufak bir kabul görmüş ne de kamusal tartışma içinde yer alabilmişlerdir. 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 araştırmaları teşvik etmiştir.

İnkârcılar 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 katli inkârcılarının "gerçek bir gaspa" giriştiklerini yazarak bunu hatırlatmaktan kaçınmamıştır. "Aldatıcı ve yalana dayalı bir saygınlık edinmek adına gayet saygın, hem meşru hem zorunlu bir yaklaşımı"³ ifade eden bir kelimeyi gaspetmişlerdir. Artık bu terim kullanıldığında anlamını belirtmek şarttır; örneğin "Revizyonizm Üzerine Tezler"inin (1985) başında, bu kavramı, "Nazi Almanyası'nda Yahudilere ve Çingenelere soykırım uygulanmadığı, bunun bir efsaneden, uydurmacadan, dolandırıcılıktan başka bir şey olmadığı tezi"yle sınırlı, kısıtlı bir anlamda kullanma yönündeki tercihini belirten Pierre Vidal-Naquet bunu yapmıştır. Naquet, bu kelimenin bağlamlara göre taşıyabileceği farklı anlamları vurgulayarak devam eder ve rüşdünü ispat ettiğini de hatırlatır. Fransa'da, diye yazar, "ilk modern revizyonistler" Yüzbaşı Alfred Dreyfus'un mahkûmiyetiyle sonuçlanmış davanın revizyonuna taraftardı.⁴

Ana hatlarıyla revizyonizmin tarihi –inkârcılık hariç– üç temel momentte düşünülebilir: Marksist bir tartışma, ko-

2 Pierre Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire*.

3 François Bédarida, *Comment est-il possible que le "Révisionnisme" existe?*, Presses de la Comédie de Reims, Reims, 1993, s. 4.

4 P. Vidal-Naquet, "Thèses sur le révisionnisme", *Les Assassins de la mémoire*, s. 108.

münist dünya içinde bir bölünme ve daha geniş anlamda, İkinci Dünya Savaşı sonrasında bir dizi tarihyazımı tartışması. Öncelikle, klasik revizyonizmle birlikte kelime modern politik kültürün sözdağarına dahil olur: Söz konusu edilen elbette *Bernsteindebatte*'dir [Bernstein tartışması]. Bu tartışma 19. yüzyıl sonunda Alman sosyal-demokrasisinin bağrında patlak verdi ve kısa sürede enternasyonal sosyalist hareketin bütününe yayıldı. Engels'in eski sekreteri Eduard Bernstein, Marx'ın ileri sürdüğü gibi burjuva toplumunda sınıfların kutuplaşmasının artacağı ya da kapitalizmin kendi iç krizlerinin ağırlığı altında ezileceği türünden bazı görüşleri "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.⁵ "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 olarak 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 götürecekti.⁶ Böylelikle terim Marksist çevrelerin ötesinde yayılmaya başladı. 1930'lu yıllarda, politik Siyonizmin kurucularının (Herzl, Nordau) savunduğu diplomatik yolu reddeden ve güç kullanımı yoluyla Filistin'de bir Yahudi dev-

5 Edouard Bernstein, *Les Présupposés du socialisme*, Seuil, Paris, 1974.

6 Bu tartışmanın Avrupa'ya yansımaları üzerine bkz. Bruno Bongiovanni, "Revisionismo e totalitarismo. Storie e significati", *Teoria politica*, XIII, 1997, sayı 1, s. 23-54. Bu tartışmanın bir bölümünün derlemesi için bkz. Henri Weber in Kautsky, Luxemburg, Pannekoek, *Socialisme. La voie occidentale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

leti kurulmasını savunan Vladimir Jabotinsky de “revizyonist” olarak niteleniyordu.⁷

Sosyalist tartışma Sovyetler Birliği’nin doğuşundan ve Marksizmin, tüm dogmaları ve ortodoksluğunun bekçileriyle bir devlet ideolojisine dönüşümünden sonra, dogmatik, neredeyse dinsel bir yananlam edindi. “Revizyonist” kelimesi lekeleyici bir sıfat haline geldi, “ihamet”le eşanlamlı kabul edildi. 1948 yılında Yugoslavya’nın ihracı sırasında ve özellikle 1960’lı yılların başındaki Çin-Sovyet çatışması sırasında geniş ölçüde kullanıldı. Kimi zaman, Kominform ideologlarının Mareşal Tito’yu tanımlarken kullanmaktan hoşlandıkları “revizyonist sırtlan” ifadesinde olduğu gibi, daha vurucu bir sözcüğe iliştilen bir sıfat halini aldığı da oldu.

Ama Bernstein, Jabotinsky ve Tito etrafındaki tartışmalar tarihin yazılması işini ilgilendirmez –ya da doğrudan ilgilendirmez. Fakat revizyonizm kavramının üçüncü uygulanma alanı savaş sonrası tarihyazımıyla ilgilidir. Bir dönemin ya da bir olayın yorumunu yenilemeyi, egemen bakış açısını tartışma konusu etmeyi hedefleyen birçok yaklaşım “revizyon” olarak nitelenmiştir. Bu kelime onların yenilikçi niteliğini vurgulamayı hedefler, yoksa meşruluklarına leke sürmeyi değil; temsilcileri her zaman 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 tartışmayı yenileme girişimi hatırlanabilir.⁸ Sonra Amerikalı siyaset bilimcilerin “revizyonları” gelir: Örneğin Gabriel Kolko Soğuk Savaş’ın Sovyetik köken-

7 Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1973 (Bölüm VII, “Par le fer et par le feu: Jabotinsky et le révisionnisme”), s. 371-420.

8 Bu konuda özellikle bkz. Edouard Husson, *Comprendre Hitler et la Shoah*, Bölüm III, s. 69-84.

lerine dair o dönemde yaygın tezi tartışma konusu etmiştir.⁹ Daha yakın dönemde Gar Alperowitz gibi bir tarihçinin atom bombası konusundaki “revizyon”u: Ağustos 1945’te Amerikalıların Hiroşima ve Nagasaki üzerine atom bombalarını fırlatma yönündeki tercihi, diye açıklar, Başkan Truman’ın ileri sürdüğü gibi, insanlığı kurtarmak için savaşa son vermekten ziyade Amerika Birleşik Devletleri’nin –nükleer silahlar konusunda uluslararası arenadaki tek elini ortaya koyarak– Sovyetler Birliği üzerinde üstünlüğünü sağlamaya yönelikti.¹⁰ 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 antikomünist yaklaşımlarından uzaklaşmışlar ve rejimin totaliter görünümünün ötesinde, Rus ve Sovyet dünyasının toplumsal tarihini incelemeye başlamışlardır.¹¹ Avrupa’da da çok sayıda “revizyon” görülmüştür. Örneğin İtalya’da 1960’lı yılların başında Risorgimento üzerine bir tarihyazımı tartışmasında “revizyonizm” sözcüğü, Piyemonte monarşisinin yönettiği ulusal birlik sürecinin sınırları üzerine Gramsci ve Salvemini’nin tezlerini nitelemek için kullanılmıştır.¹² Yıllar sonra François Furet, Fransız Devrimi’nin –“popülist-Leninst dogma” olarak nitelediği– Jakobin-Marksist yorumunun “revizyon”una girer; Tocqueville ve Augustin Cochin

9 Gabriel Kolko, *The Politics of War*, Random House, New York, 1968.

10 Gar Alperowitz, *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.

11 Bu okulun bütün çalışmalarının bir sunumu için bkz. Nicolas Werth, “Totalitarisme ou révisionnisme? L’histoire soviétique, une histoire en chantier”, *Communisme*, 1996, sayı 47-48, s. 57-70. Bu tarihyazımı akımının sentezleyici çalışmaları arasında bkz. Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution*, Oxford University Press, New York, 1994.

12 Bkz. Claudio Pavone, “Negazionismi, rimozioni, revisionismi: storia o politica?”, (ed.) Enzo Collotti, *Fascismo e antifascismo. Rimozioni, revisioni, negazionismi*, Laterza, Bari-Roma, 2000, s. 34-35.

yardımıyla 1989 kopuşunun liberal bir okumasına kalkışarak geniş bir uluslararası polemige yol açar.¹³ Fransız Devrimi'nin iki yüzüncü yılı vesilesiyle, vaktiyle "revizyonist" olan bu tez egemen okuma olarak kabul görür. Kapsamlı son "revizyon", önceki bölümlerde sözü edilmiş olan İsraili "yeni tarihçiler"inkidir. Bazı inatçı mitleri parçalayan Benny Morris ile Ilan Pappé 1948 çatışmasını bütün karmaşıklığı içerisinde hem bir özsavunma hem de etnik temizlik savaşı olarak sunar.¹⁴ henüz kurulmuş İbrani devletinin bir yandan ayakta kalmak için mücadele ettiği ve diğer yandan yüz binlerce Filistinli'yi sürmeye uğraştığı bir savaş. İşte, her türlü övücü yaklaşımı alaşağı eden ve tersine, uzun bir kolektif amnezi ve geçmişin resmî olarak karaltılması dönemine son vermeye çabalayan bir "revizyon"

Kelime ve şey

Bu tarihyazımı "revizyonları" yönteme dair bazı noktaları belirtmeye teşvik etmektedir. Birincisi kaynakların kullanımıyla ilgilidir. Tarihsel anlatı, geçmişin olaylarının, Ranke'nin kitabı ifadesiyle, "gerçekte olduğu gibi" (*wie es eigentlich gewesen*) –elbette basitleştirici ama yine de yanlış olma-

13 Özellikle bkz. François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1978. Bu tartışmanın yeniden değerlendirilmesi için 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 yansımaları için bkz. Bruno Bongiovanni, "Rivoluzione borghese o rivoluzione del politico? Note sul revisionismo storiografico", 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.

14 Bu tartışmanın bütününün yeniden ele alınması üzerine bkz. Ilan Greilsammer, *La Nouvelle Histoire d'Israël*, Gallimard, Paris, 1993. Fransızcada bkz. Ilan Pappé, *La Guerre de 1948 en Palestine*.

yan bir tanım– yeniden inşası ise, bazı “revizyonlar”ın doğal olarak bu sürece dahil olduğunu söylemek mümkündür. Yeni kaynakların keşfi, arşivlerin araştırılması, tanıkların çoğalması, gayet iyi bilindiği varsayılan ya da yanlış bilindiği düşünülen olayları görülmemiş 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–¹⁵ kaynakların titizlikle analizinin ve daha önce erişilemeyen temel belgelere ulaşılmasının sonucudur.

Başka “revizyonlar” yorumlama paradigmasında bir değişim yaratabilir. Kimi zaman, yeni bir paradigmanın ortaya çıkışı daha önce bilinmeyen kaynaklara bağlı olabilir; kadınların tarihini oluşturmaya girişmiş herkes bunu bilir (bu ister istemez revizyonisttir, çünkü tarih yapma tarzına bakışın, konuların ve kaynakların değişmesini gerektirir). Tarih her zaman şimdiki zamanda yazılır ve geçmişi araştırmamızı yönlendiren sorgulama; dönemlere, kuşaklara, toplumun geçirdiği dönüşümlere ve kolektif belleğin güzergâhlarına göre değişir. Fransız Devrimi’ne ya da Rus Devrimi’ne bakışımız elli yıl ya da bir yüzyıl öncekiyle aynı değilse, bu, yalnızca yeni kaynakların keşfine değil, çağımıza özgü yeni bir tarihsel perspektifin ortaya çıkmasına da bağlıdır. Michelet’nin romantik Fransız Devrimi okumasının, Soboul’un Marksist okumasının ve Furet’nin liberal okumasının birbirinden farklı tarihsel, kültürel ve politik bağlamlara ait olduğunu kavramak güç değildir.

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* işlevi görür. Bunlar Jürgen Habermas’ın *Historikerstreit* sırasında tarihyazı-

15 Nicolas Werth, “Goulag: les vrais chiffres”, *L’Histoire*, 1993, sayı 169, s. 42.

mında “savunmacı eğilimler”in ortaya çıkışı olarak adlandırdığı şeylerdir.¹⁶ Bu anlamda kullanılan “revizyonizm” kavramı elbette olumsuz 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 “revizyonlar bilimsel çalışmanın katığıdır” diye vurgular.¹⁷

Elbette ki “revizyonist” tarihçilere kimse daha önce girilmemiş arşivleri açtıkları ya da çalışmalarını yeni belgelere dayandırdıkları için kızamaz. Onlara yöneltilen eleştiri, geçmişi 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 sahneye sürdüğü “Asya tipi barbarlığın” basit bir “kopyası” 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 önceli”dir.¹⁸ Nolte’nin kaynakları –dönemin Nazi literatürü– karşısında gösterdiği eleştirel mesafe yoksunluğu, Hans-Ulrich Wehler’in gayet iyi vurguladığı gibi, bazı muğlaklıkları doğrular.¹⁹ Ama temel sorun kaynak kullanımıyla ilgili değildir. Nolte’nin ortaya koyduğu Nazizm tarihselleştirmesinin farklı bir geçmiş

16 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).

17 François Furet, Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, s. 88-89.

18 Ernst Nolte, “Vergangenheit, die nicht vergehen will”, *Historikerstreit*, s. 39-47 ve *La Guerre civile européenne 1917-1945*, Editions des Syrtes, Paris, 2000.

19 Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum “Historikerstreit”*, Beck, Münih, 1988.

okunmasına vardığı aşikârdır: Bu okumaya göre, Almanya ezen 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 kötülüğün esas kaynağı sayılmışlardır.²⁰

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, modernleştirici niteliğinin, hatta İtalyan toplumunun bağrında, özellikle Etiyopya savaşı döneminde Mussolini rejiminin elde ettiği “konsensüs”ün kabulü bunlardandır.²¹ Buna karşılık, çok daha tartışmalı olan şey, 1943-1945 arasındaki İtalyan iç savaşını, çoğu komünistlerden oluşan direnişçi bir azınlığın milliyetçilik karşıtı tercihinin sonucu olarak yorumlamasıdır. Dahası, görmüş olduğumuz gibi, İtalyan faşizmini, kökleri, ideolojisi ve hedefleri bakımından Nazizmden tamamen farklı bir rejim olarak kavrayışı ve bu iki rejim arasında 1940 yılında gerçekleştirilen ittifakı onun doğasına aykırı bulması... Ya da Mussolini’yi, İtalya’yı Polonya’nın kine benzer bir yazgıdan kurtarmak amacıyla Salò 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, Salò Cumhuriyeti’nden miras “post-faşit” bir partiyi savaşın bitiminden sonra ilk kez hükümete dahil eden birinci Berlusconi hükümetinin kurulmasıyla

20 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.

21 İtalyan faşizminin tarihyazımında R. De Felice’nin eserlerine bütünsel bir bakış için bkz. Gianpasquale Santomassimo, “Il ruolo di Renzo de Felice”, (ed.) E. Collotti, *Fascismo e antifascismo*, s. 415-429.

aynı dönemde yayımlanan bir kitapta –*Il rosso e il nero* [Kı-
zıl ve Siyah]–²² ortaya atıldığı da düşünülürse, bu tarih re-
vizyonu onarıcı bir politik projenin entelektüel desteği ola-
rak ortaya çıkar.

Fransız tarih revizyonunu De Felice ve yandaşlarınıninki-
le karşılaştırmak ilginç olabilir. Fransa’da Zeev Sternhell ve
Robert. J. Paxton’un (biri İsraili, diğeri Amerikalı) izinden
giden tarihçiler, Vichy rejiminin yerel köklerini, otoriter
hatta faşist karakterini, Yahudi soykırımıyla işbirliğindeki
aktif payını ve suç ortaklığını ortaya koyan bir “revizyon”a
giriştiler.²³ Buna karşılık İtalya’daysa, De Felice’nin itkisi-
yle, faşizmin itibarının iadesini açıkça talep edilen yeni bir ta-
rihyazımı eğilimi ortaya çıktı.

Belirttiğim revizyonlar –hedefleri ve değerleri ne olur-
sa olsun– bilimsel disiplin olarak tarihyazımının hudutla-
rını aşarak daha geniş bir alanı, her ülkenin kendi geçmi-
şiyle kurduğu ilişkiyi, Habermas’ın etkili bir ifadeyle *tari-
hin kamusal kullanımı*²⁴ olarak adlandırdığı şeyi ilgilendirir-
yor. Başka deyişle, bu revizyonlar, egemen bir yorumlama-
nın ötesinde, paylaşılan bir tarih bilincini, geçmiş karşı-
sındaki kolektif bir sorumluluğu tartışma konusu ediyor. Bun-
lar kurucu olayları konu ediyor –Fransız Devrimi, Rus Dev-
rimi, faşizm, Nazizm, 1948 Arap-İsrail Savaşı vs.– ve onla-
rın yeniden okunması, bir dönemi yorumlamanın ötesinde,
içinde yaşadığımız dünyayı nasıl gördüğümüzü ve şimdiki
zaman içindeki kimliğimizi ilgilendiriyor. Dolayısıyla farklı
nitelikte revizyonlar söz konusu: Kimileri verimli, kimileri
tartışmalı, kimileri ise son derece zararlı. Verimli olanı, İsraili
“yeni tarihçiler”in revizyonu, geçmişte inkâr edilmiş bir

22 Renzo De Felice, *Il rosso e il nero*.

23 Özellikle bkz. Robert J. Paxton, *La France de Vichy*, Editions du Seuil, Paris,
1997 (ilk basım 1975).

24 J. Habermas, “De l’usage public de l’histoire”, *Écrits politiques*, s. 247-260.

adaletsizliği kabul ediyor, Filistin belleğine yakınlaşıyor ve bir İsrail-Filistin diyalogunun temellerini atıyor. Tartışmalı olan 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 tamamlanıyor.²⁵ Zararlı olanı ise, Nolte ile De Felice'nin revizyonları olarak karşımıza çıkıyor ve hedefi –ya da en azından sonucu– faşizm ve Nazizm imgesini onarmak oluyor.

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. “Antirevizyonist” mücadeleye dönüşen Nolte'nin ve De Felice'nin tezlerinin eleştirisi, yukarıda sözü edilen revizyonizm üzerine Marksist tartışmaya benzer bir sapma gösterme riski taşıyor; yani bir fikir tartışmasından engizisyon pratiğine, önceden belirlenmiş bir ortodoksluktan, normatif bir kanondan uzaklaşan herkesin aforoz edilmesine geçiş tehlikesini içinde barındırıyor. Başka deyişle, “revizyonizm”den söz etmek daima teolojikleştirilmiş bir tarihe gönderme yapmaktadır. Sovyet bloğu ülkelerinde, özellikle Doğu Almanya'da devlet ideolojisi haline gelen antifaşizm, uzun vadede feci sonuçlara yol açtı ve sonuçta kendi meşruluğunu tehlikeye attı. Aynı boyutlara erişmese de, kırk yıl boyunca İtalya'da egemen olmuş ve üzerinde uzlaşılan antifaşist retoriğin tarih araştırmaları üzerinde zararlı sonuçları oldu. Direnişi yalnızca ulusal bir kurtuluş mücadelesi olarak değil, bir sınıf mücadelesi ve özellikle bir iç savaş olarak yorumlayan solcu tarihçi ve eski direniş-

25 François Furet, *Le Passé d'une illusion*. Bu eleştiriği Daniel Bensaïd'den alıyorum: *Qui est le juge? Pour en finir avec le Tribunal de l'Histoire*.

çi Claudio Pavone'nin eseri, ancak 1990 tarihlidir.²⁶ 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 edilmeli, ama bu, karşılarına normatif bir tarih anlayışı çıkartılarak yapılmamalı. Tam da bu nedenle, inkârcılığa karşı yasalar tehlikeli olabilir. Inkârcılıkla mücadele edilmeli ve bütün biçimleri –Robert Faurisson'un ve David Irving'in inkârcılığı ve görünüşte daha saygın olan Bernard Lewis'inki–²⁷ tecrit edilmeliyse de, birçok tarihçi (aralarında ben de bulunuyorum) yasa yoluyla cezalandırmanın yararından kuşku duymaktadır; zira bu, mahkemelerin koruması altında, resmî bir tarihsel hakikati kurumsallaştırmak anlamına gelecek ve bunun sonucu, bellek katillerini sansür kurbanı haline, ifade özgürlüğü savunucularına dönüştürmek olacaktır. Başka deyişle, "revizyonizm" kavramı kabul edilirse, resmî bir tarih ilkesini de kabul etmek gerekir. Krzysztof Pomian, ne resmî tarihçiler ne de revizyonist tarihçiler olmalıdır, yalnızca eleştirel tarihçiler olmalıdır, derken haklıdır.²⁸ "Revizyonizm", entelektüellerin siyasi tercihleri-

26 Claudio Pavone, *Una guerra civile. Saggio sulla moralità della Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990 (Fransızca tercüme *Une Guerre civile*, Seuil, Paris, 2005).

27 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 görüşü" olarak kabul eden Bernard J. Lewis konusunda bkz. Yves Ternon, "Lettre ouverte à Bernard Lewis et à quelques autres", Leslie A. Davis, *La Province de la mort. Archives américaines concernant le génocide des Arméniens*, Complexe, Brüksel, 1994, s. 9-26.

28 Krzysztof Pomian, "Storia ufficiale, storia revisionista, storia critica", *Mappe del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano, 2002, s. 143-150.

nin ideolojik ve partizan saflaşmayla ifade bulduğu bir yűzyılın mirasıdır. O dönemde değerleri savunmanın en iyi yolunun ideolojik bir üniforma giymekten geçtiğine inanılmıştı. Bu tercihin bedeli genellikle entelektüellerin eleştirel görevlerinden istifası oldu. Bugün bu tutum devam edemez. Gündelik dile girmiş olan ve artık polemikte yaygın kullanılan “revizyonizm” kavramı, çok sorunsal ve genellikle de tehlikeli bir kavram. Ben bu kavramı, belirli bir tarihle sınırlı bir tartışmayı, bir yüzyılı aşkın süre önce Bernstein’ın başlattığı tartışmayı belirtmek için kullanmayı öneriyorum.

Bu denemenin ilk taslağı, 2002 ilkbaharında Arjantin'deki La Plata Üniversitesi'nde, 1975-1983 yıllarının askerî diktatörlük arşivlerini toplayan ve Buenos Aires bölgesinde "desaparecidos" [kayıplar] bellegini inceleme konusunda önemli bir kurum olan Comision Provincial por la Memoria tarafından düzenlenen kolokyum sırasında sunuldu. Metnin İtalyanca bir versiyonu "Storia e memoria. Gli usi politici del passato" [Tarih ve Bellek. Geçmişin Politik Kullanımları] adı altında *Novecento. Per una storia del tempo presente* dergisinde (2004, sayı 10) yayımlandı. Dördüncü bölümdeki komünizm üzerine paragraf, 2001 ilkbaharında Berlin'de verdiğim, ardından Jour fixe initiative Berlin (Hg.) tarafından *Geschichte nach Auschwitz* adıyla yayımlanan (UNRAST, Münster, 2002) bir konferanstan alındı. Beşinci bölüm, 2001 yılında CNRS'in 20. Yüzyıl Toplumsal Tarih Merkezi tarafından Bruno Groppo'nun yönetiminde düzenlenen "Faşizm, Nazizm, Komünizm: Almanya ve İtalya'da Tarihyazımı Tartışma ve Müzakere-leri" teması üzerine inceleme toplantılarında sunulan bir tebliğdir. İlk versiyonu, belgelerle birlikte, *Matériaux pour l'histoire de notre temps* dergisinde (2002, sayı 68) çıktı; ardından İspanyolca olarak (Arjantin) *Políticas de la Memoria* dergisinde (2003-2004, sayı 4) yayımlandı. Son bölüm, Paris IV Üniversitesi-Sorbonne'da 2002 yılında Catherine Coquio'nun yönettiği bir kolokyum sırasında sunulan ve belge-

lerin yayımlandığı kitapta (Catherine Coquio (ed.), *L'Histoire trouée. Négation et témoignage*, L'Atalante, Nantes, 2003) aynı adla yayımlanan bir tebliğin gözden geçirilmiş versiyonudur. Ardından İspanyolcaya çevrilerek Valencia'daki *Pasajes* dergisinde (2004, sayı 14) yayımlandı. Bütün bu metinler, bu denemenin içinde tümüyle yeniden şekillendirildi. 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 çalışma arkadaşım ve dostum Eric Hazan'a teşekkür ediyorum: Bu küçük kitabın biçimi de içeriği de onun eleştirel okumasına çok şey borçludur.

Bellek hakkı ve talebi günümüzün pek çok siyasal mücadelesinde artık başrolde yer alıyor. 20. yüzyılın savaşlarının, diktatörlüklerinin, baskı rejimlerinin kurbanları hakikati dile getirmek için ses yükseltiyor, tarihi sorguluyor, tahakkümü lanetliyor ve adalet talep ediyorlar. Öte yandan belleğin politik güçler tarafından kullanılmaya elverişli ve muğlak niteliğiyle zoru ve baskıyı, hatta mevcut düzeni meşrulaştırmak için öne sürülmesi nadir rastlanan bir olgu değil. Bellek, direnişin ve haklı bir mücadelenin anahtarı da olabiliyor, bizat tahakkümün biçim değiştirerek sürmesine zemin hazırlayacak biçimde kötüye de kullanılabilir. Öyle ki Avrupa, soykırım belleği üzerine yapılan sayısız tartışmanın ortasında sömürgeci geçmiş söz konusu olduğunda suskun kalıyor, totalitarizmin hayaleti liberal düzenin meşrulaştırılmasına yardım edebiliyor. O halde tarihi bir çırpıda elimizin tersiyle itip yerine belleği tek ve gerçek hakikat olarak koymak ne kadar doğru?

Geçmişî Kullanma Kılavuzu, tüm dünyada yükselen bellek ve hakikat taleplerine kulak verirken onun kötüye kullanımlarına, geçmişin “bellek turizminin” konusu haline getirilmesine karşı bizleri uyarıyor ve uzun süre kapanmayacak bir tartışmayı aydınlatmak için bizleri hem geçmişe hem de bugüne dair bir sorgulamaya davet ediyor.

