DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

PAUL RICOEUR

HAFIZA, TARİH, UNUTUŞ

metis

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

PAUL RICOEUR
HAFIZA, TARİH, UNUTUŞ

(1913-2005) Fransız filozof, tarihçi. Rennes Lisesi'nde ve Paris Üniversitesi'nde öğrenim gördü. Husserl ve Gabriel Marcel'in fenomenolojisiyle tanıştı. İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanya'ya giderek Münih Üniversitesi'nde Heidegger'i ve Husserl'i inceledi. Alman hükümeti tarafından ajanlıkla suçlanarak 1940'ta cezaevine konuldu. Savaş yıllarını Pomeranie tutuklu kampında geçirdi. Özgürlüğüne kavuştuktan sonra dilbilim ve psikanalizdeki çeşitli yorum kuramlarını fenomenoloji açısından inceleyen Ricoeur, insan isteminin, özgürlüğün ve kötülüğün simgelerini tanımladı. Sorbonne, Louvain, Yale ve Chicago gibi dünyaca ünlü üniversitelerde ders verdi, Nanterre Üniversitesi'nin kuruluşuna katıldı. Öğrenci hareketlerinin en etkili olduğu üniversitelerden biri haline gelen Nanterre'de Ricoeur, ünlü "tarihin çöplükleri" sözünden dolayı radikal solun hedefi haline geldi. 1970'te üniversitedeki görevinden istifa etti. Moda akımlardan ve ekollerden uzak durmaya çalışması, bir bakıma o çevrelerce dışlanmasına neden oldu. 1980'lerde moda akımların tek tek güçlerini yitirmesiyle Fransa'da da hak ettiği ilgiyi görmeye başladı. Eski kitapları yeniden basıldı, yeni çalışmaları art arda yayımlandı. Yaşamının sonuna kadar zamanının önemli bir kısmını *Metafizik ve Etik* dergisine ayırmış, Uluslararası Felsefe Enstitüsü'nün yöneticiliğini yapmıştır. Tüm totaliter rejimlere karşı olan Ricoeur, Fransa'nın Cezayir işgaline ve 1992'deki Bosna Savaşı'na karşı düşüncelerini hem *Esprit* gibi dergilerde dile getirdi hem de kitaplarında işledi.

Ricoeur, 2001 yılında Ankara'da "Ahlaksal Özerklik ve Varoluşsal Kırılganlık" başlıklı bir konferans verdi. Evrensel Kültür Akademisi'nin 19-20 Aralık 2002'de barış üzerine düzenlediği forumun katılımcılarındandı.

Ricoeur'ün başlıca yapıtları arasında, *Philosophie de la volonte* (1950-60, 3 cilt, İstem Felsefesi), *Histoire et verite* (1955, Tarih ve Hakikat), *Finitude et culpabilite* (1960, Sonluluk ve Suçluluk), *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe* (1965, Metis, 2007), *La Metaphore vive* (1975, Yaşayan Eğretileme), *La Semantique de l'action* (1977, Eylem Anlambilimi) ve *Söz Edimleri Kuramı ve Etik* (Asa, 2000) sayılabilir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Metis Felsefe
HAFIZA, TARİH, UNUTUŞ
Paul Ricoeur

Fransızca Basımı: La memoire, l'histoire, l'oubli
Éditions du Seuil, 2000

© Éditions du Seuil, 2000
© Metis Yayınları, 2010
© Türkçe Çeviri: M. Emin Özcan, 2011

İlk Basım: Nisan 2012

Yayıma Hazırlayan: Savaş Kılıç

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-805-7

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

PAUL RICOEUR

HAFIZA, TARİH, UNUTUŞ

ÇEVİREN: M. EMİN ÖZCAN

metis
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Simone Ricoeur'ün anısına

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İçindekiler

Açıklama 15

I. KISIM
HAFIZA VE ANIMSAYIŞ ÜZERİNE

Genel Bilgi 21

1. Hafıza ve İmgelem 23

Yol Gösterici Bilgi 23
I. Yunan Mirası 25
1. Platon: Namevcut bir şeyin mevcut temsili 25
2. Aristoteles: "Hafızanın konusu geçmiştir" 34
II. Fenomenolojik Bir Hafıza Taslağı 40
III. Anı ile İmge 63

2. Uygulamadaki Hafıza: Hafıza Kullanımı ve Suistimali 75

Yol Gösterici Bilgi 75
I. Yapay Hafıza Suistimali: Ezberleme Gösterileri 77
II. Doğal Hafıza Suistimalleri: Engellenen Hafıza, Manipüle Edilen Hafıza, Kötü Niyetle Yönlendirilen Hafıza 88
1. Patoloji-tedavi düzeyi: Engellenen hafıza 88
2. Pratik düzeyi: Manipüle edilen hafıza 99
3. Etik-siyasal düzey: Zorunlu hafıza 106

3. Kişisel Hafıza, Kolektif Hafıza 112

Yol Gösterici Bilgi 112
I. İçebakış Geleneği 114
1. Augustinus 114
2. John Locke 121
3. Husserl 127
II. Dış Bakış: Maurice Halbwachs 139
III. Anının Atfedilebileceği Üç Özne: Ben, Kolektifler, Yakınlar 144

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

II. KISIM

TARİH EPİSTEMOLOJİ

Genel Bilgi 155

ÖNDEYİŞ: Tarih: İlaç mı, Zehir mi? 161

1. Belge Aşaması: Arşivlenen Hafıza 167

Yol Gösterici Bilgi 167

I. Oturulan Mekân 168

II. Tarihsel Zaman 175

III. Tanıklık 183

IV. Arşiv 189

V. Belgesel Kanıt 201

2. Açıklama/Anlama 207

Yol Gösterici Bilgi 207

I. Zihniyet Tarihinin Öne Çıkışı 213

II. Titizliğin Üstatları: Michel Foucault, Michel de Certeau, Norbert Elias 225

III. Ölçek Değişiklikleri 237

IV. Zihniyet Fikrinden Temsil Fikrine 245

1. Etkililik ya da zorlayıcılık ölçeği 247

2. Meşrulaştırma dereceleri 250

3. Toplumsal zamanların niceliksel olmayan yönlerine ilişkin ölçek 253

V. Temsilin Diyalektiği 257

3. Tarihçilikte Temsil 265

Yol Gösterici Bilgi 265

I. Temsil ve Anlatı 269

II. Temsil ve Retorik 280

III. Tarihçinin Temsilleri ve İmgenin Büyüsü 295

IV. Temsil Gücü 310

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

III. KISIM

TARİHSEL DURUM

Genel Bilgi 321

ÖNDEYİŞ: Tarihin Yükü ve Tarihsel-Olmayan 325

1. Eleştirel Tarih Felsefesi 333

Yol Gösterici Bilgi 333

I. "*Die Geschichte Selber*", "Bizzat Tarih" 335

II. "Bizim" Modernliğimiz 345

III. Tarihçi ile Yargıç 356

IV. Tarihte Yorum 375

2. Tarih ve Zaman 385

Yol Gösterici Bilgi 387

I. Zamansallık 393

1. Ölüme yönelik varlık 393

2. Tarihte ölüm 403

II. Tarihsellik 411

1. *Geschichtlichkeit* teriminin katettiği yol 412

2. Tarihsellik ve tarihyazım 420

III. Zaman-"İçinde"-Varlık 426

1. Sahici-olmayan'ın peşinde 426

2. Zaman-içinde-varlık ve hafıza – tarih diyalektiği 427

IV. Tarihin Endişe Verici Yabancılığı 437

1. Maurice Halbwachs: Tarihin kesintiye uğrattığı hafıza 437

2. Yerushalmi: "Tarihyazımda rahatsızlık" 441

3. Pierre Nora: Alışılmadık tarih mekânları 445

3. Unutuş 456

Yol Gösterici Bilgi 456

I. Unutuş ve İzlerin Silinmesi 462

II. Unutuş ve İzlerin Kalıcılığı 471

III. Hatırlamanın Unutuluşu: Kullanım ve Suistimal 487

1. Unutuş ve engellenen hafıza 488

2. Unutuş ve manipüle edilen hafıza 494

3. Ismarlama unutuş: Genel af 496

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

SONSÖZ

ZOR BAĞIŞLAMA

Yol Gösterici Bilgi 503

I. Bağışlama Denklemi 505
1. Derinlik: Kusur 505
2. Yükseklik: Bağışlama 511

II. Bağışlama Zihniyetinin Yolculuğu: Kurumlardan Geçiş 515
1. Cinayet suçu ve "zamanaşımına uğramama" 516
2. Siyasal suçluluk 521
3. Ahlaki suçluluk 522

III. Bağışlama Zihniyetinin Yolculuğu: Alışveriş Durağı 524
1. Bağış ekonomisi 526
2. Bağış ve bağışlama 528

IV. Kendine Dönüş 533
1. Bağışlama ve söz verme 533
2. Fiil ile faili arasındaki bağı koparmak 538

V. Geçtiğimiz Yollar: Özet 543
1. Mutlu hafıza 543
2. Mutsuz tarih mi? 546
3. Bağışlama ve unutuş 549

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bir kez var olmuş olan, var olmamış sayılamaz bir daha: Artık bu gizemli, bu son derece karanlık olgu, "var olmuş olmak" olgusu, sonsuza dek o kişinin yaşam kaynağı olacaktır.

VLADIMIR JANKELEVITCH

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Manastır kütüphanesinin başköşesinde muhteşem bir barok heykel bulunuyor. Tarih'i temsil eden iki suretli bir heykel. Önde kanatlı tanrı Kronos (Zaman). Alnı kırışmış bir ihtiyar bu; sol elinde tuttuğu kitabın bir sayfasını sağ eliyle koparmaya çalışıyor. Arkada Tarih duruyor, öne doğru hafifçe eğilmiş. Bakışları ciddi, arayış içinde; bir ayağıyla bereket simgesi boynuzu devirmiş; altın, gümüş damlalar damlıyor boynuzdan, bu ise istikrarsızlığın göstergesi. Sol eliyle tanrı Kronos'a engel olmaya çalışırken, sağ elinde tarihin malzemelerini gösteriyor: kitap, mürekkep hokkası, divit.

Wiblingen Manastırı, Ulm.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Entre la DÉCHIRURE du Temps écrit
et l'ÉCRITURE de l'éternité, et son style

Kanatlı Zaman'ın YIRTIŞI ile
Tarih ve divitinin YAZIŞI arasında bir yerde

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - http://kitap.tc.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Açıklama

Bu araştırma kimileri özel, kimileri mesleğin gerektirdiği, kimileri de kamusal diyebileceğim uğraşların bir ürünüdür.

Özel uğraşlar: Burada, uzun bir ömre çevrilmiş bakıştan –*Réflexion faite* (Tamamlanmış Düşünce)– söz etmeyeyim ama, *Zaman ve Anlatı*, *Başkası Olarak Kendisi* gibi yapıtların sorunsalındaki bir eksiğe dönüş söz konusu. Bu yapıtlarda zaman deneyimi ve anlatma işlemi doğrudan birbirine bağlanmış, ama bunun karşılığında hafıza konusunda, daha da kötüsü unutuş konusunda, yani zaman ile anlatı arasındaki bu ara seviyeler konusunda düşünceler çıkmaza girmişti.

Mesleki uğraş: Bu araştırma, hafıza ile tarih arasındaki bağlarla ilgili aynı sorunlarla karşılaşmış olan meslekten tarihçilere borçlu olduğumuz çalışmaların, seminerlerin ve kolokyumların yakından izlenmesi sonucu ortaya çıktı. Böylece bu kitap hiç kesintiye uğramamış bir tartışmayı işlemeyi sürdürüyor.

Kamusal uğraş: Kimi yerde hafızanın, kimi yerdeyse unutuşun yoğun olmasından ileri gelen kaygı verici durumu görünce şaşırıp kalıyorum; anmaların, hafıza ve unutuş istismarlarının etkisinden söz etmeyeceğim bile. Bu bakımdan, doğru hafıza politikası fikri, benim açıkça dile getirdiğim yurttaşlık uğraşlarımdan biri haline geldi.

*

Yapıt, hem konuları hem de yöntemleri bakımından sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş üç kısımdan oluşuyor. Hafızanın ve hafızaya ilişkin fenomenlerin incelendiği birinci bölüm Husserl'in anladığı anlamdaki fenomenolojinin mührünü taşıyor. Tarihe ayrılmış ikinci kısım, tarih bilimlerinin epistemolojisiyle ilgili. Unutuş konusunda derin bir düşünüşle son bulan üçüncü kısım ise, biz insanların tarihsel durumunu konu alan bir yorumbilgisi çerçevesine yerleşiyor.

Bu üç kısmın üçü de önceden belirlenmiş bir yolu izliyor, bu yol da her defasında kendi içinde üçlü bir yapı sergiliyor. Örneğin hafı-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - tuyaz.org

za fenomenolojisi kararlılıkla hafıza nesnesine, zihnimizde canlanan anıya yönelik bir çözümlemeye açılıyor; sonra anı arayışı, *anamnēsis*, hatırlama aşamalarını katediyor; sonunda önceden verilmiş ve uygulanmış hafızadan, dönüşlü düşünce ürünü hafızaya, benliğin hafızasına geçiliyor.

Epistemoloji yolu, tarihyazımla ilgili işlemin üç aşamasını bir araya getiriyor; tanıklık ve arşiv aşamasından "çünkü" sözcüğünün kullanıldığı açıklama, anlama figürlerine geçiliyor; tarihçinin, geçmişi yeniden sunup yazıya geçirmesi aşaması da yolun sonunu gösteriyor.

Tarihsel durumu işleyen yorumbilgisi de üç aşama içeriyor: İlki eleştirel bir tarih felsefesi, eleştirel yorumbilgisi aşaması; bu eleştirel yorumbilgisi, belli bir bilgi *hubris*'inin* çok çeşitli biçimlerde ihlal ettiği tarihsel bilginin sınırlarına odaklanmaktadır; ikincisi, ontolojik yorumbilgisi aşamasıdır ve bu da tarihsel bilginin varoluş koşulunu oluşturan zaman-sallaşma kipliklerini açımlamayı hedeflemektedir; böylece hafıza ile tarihin ayak izleri üstünde unutuşun imparatorluğu kurulmaya başlıyor; istemeye istemeye kendi içinde ikiye bölünmüş bir imparatorluktur bu, bir yanında izlerin tamamıyla silinme tehdidi, diğer yanında *anamnēsis* kaynaklarının yedeklenmiş olmasının verdiği güvence vardır.

Ancak bu üç kısım üç ayrı kitap olduğu anlamına gelmiyor. Bu üç direkte her ne kadar farklı ama birbiriyle iç içe geçmiş yelkenler bulunsa da, hepsi aynı yöne giden geminin direkleri ve yelkenleridir. Nitekim hafıza fenomenolojisinde, tarih epistemolojisinde ve tarihsel koşulların yorumbilgisinde ortak bir sorunsal vardır: Geçmişin temsili sorunsalı. Hafızanın nesnesel (*objectal*) yönü irdelenmeye başlandığı anda şu soru olanca radikalliğiyle karşımıza çıkar: Önce'nin damgasını yemiş bir şeyin namevcut mevcudiyeti olarak ortaya çıkan imgenin, Platon ile Aristoteles'in diliyle, yani Yunanca söylersek, *eikōn*'un sırrı nedir? Aynı soru tanıklık epistemolojisiyle, ardından açıklamanın/anlamanın ayrıcalıklı konusunu oluşturan toplumsal temsillerin epistemolojisiyle ilgili olarak da karşımıza çıkar; bu soru tarihsel geçmiş üstünde anları nokta nokta belirleyen olayların, koşulların ve yapıların yazıya geçirilmesi aşamasına da sıçrar. Baştaki *eikōn* bilmecesi her bölümde gittikçe daha da çözümsüzleşmektedir. Hafıza alanından tarih alanına aktarılan bu kavram tarihsel koşulların yorumbilgisiyle zirveye ulaşmaktadır; geçmişin temsili bu noktada hem unutuşun tehditleriyle karşı karşıya hem de onun korumasına bırakıldığını fark eder.

*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

* *Eski Yun.*, kibir, kendini beğenmişlik. –ç.n.

Okura yönelik birkaç açıklama.

Bu kitapta daha önce hiç kullanmadığım bir sunuş tarzını deneyeceğim: Metni en ağır öğretici gözlemlerden –konuya giriş, önceki kanıtlamayla bağları hatırlatma, sonraki gelişmelerin önceden özetlenmesi gibi– arındırmak için yapıtın belli başlı stratejik noktalarına, araştırmanın hangi aşamasında olduğumu gösterecek yönlendirici bilgiler yerleştirdim. Umarım okur, sabrını bu denli zorlamamı anlayışla karşılayacaktır.

Bir başka açıklama: Farklı çağlara ait yazarları anıyor, onlardan sık sık alıntılar yapıyorum, ama sorunun tarihçesini çıkarmıyorum. Kanıt gerektiğinde şu ya da bu yazarı, çağını pek dert etmeden anıyorum. Okurun, aynı anda bütün kitapları önünde açık tutmaya nasıl hakkı varsa benim de buna hakkım var, sanırım.

Son olarak şunu itiraf edeyim: Otorite ve üstünlük göstergesi olan "biz" sözünü atıp da yerine "ben" diyeyim ya da sadece "biz" diyeyim gibi bir kural koymadım kendime. Bir kanıtın sorumluluğunu aldığım zaman "ben", okuru ardımdan sürüklemek istediğim zaman da "biz" diyorum.

Üç yelkenimiz var; haydi bakalım, fora edelim hepsini!

*

Kitabı bitirdikten sonra, girişiğim işte yanımda olan, hani neredeyse bu girişimi onaylayan yakınlarıma şükranlarımı sunmama izin verin. Burada adlarını bir bir saymayacağım.

Dostluklarının yanı sıra bilgi ve becerilerini de paylaşanları ayrı bir yere koymam gerekiyor: Tarihçinin işliğini araştırırken bana fikir veren François Dosse; dizgi becerisiyle benim ilk okurum haline gelen dikkatli, kimi kez de acımasız Therese Duflot; son olarak da metni yetkinlikle eleştiren, göndermelere çekidüzen veren Emmanuel Macron. Son teşekkürüm de bir kez daha benden güvenlerini, sabırlarını esirgemeyen Seuil Yayınları genel yayın yönetmenine ve "L'ordre philosophique" (Felsefi Düzlem) dizisi yöneticilerine.

Paul Ricoeur

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

BİRİNCİ KISIM

HAFIZA VE ANIMSAYIŞ ÜZERİNE

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Burada önerdiğimiz hafıza fenomenolojisi iki soru çevresinde yapılanmaktadır: *Neyin* anısı vardır? Hafıza *kimindir*?

Bu iki soruyu Husserlci fenomenoloji anlayışıyla sorduk. Bu gelenekte, her bilincin bir şeyin bilinci olduğu biçimindeki o çok iyi bilinen düşünceye ayrıcalık tanıdık. Bu "nesnesel" yaklaşım hafıza konusunda özgül bir soru ortaya koyuyor. Hafıza temelde dönüşlü değil midir? Fransızcada önemli yer tutan çift zamirli fiiller de bunu akla getiriyor: Bir şeyi anımsamak demek, doğrudan doğruya (kendini) anımsamak demek değil midir?* Ancak hafızaya ilişkin (*mnémonique*) deneyimde *ego* tarafına ağırlık veren felsefe geleneğine karşın "Kim?" sorusundan önce "Ne?" sorusunu sormayı yeğledik. Uzun süre "Kim?" sorusuna öncelik verildiği için, bu durum hafızaya ilişkin fenomenlerin çözümlenmesini çıkmaza sürüklemek gibi olumsuz bir sonuç doğurmuştur; çünkü artık kolektif hafıza kavramını da hesaba katmak gerekmiştir. Aceleci davranıp hafıza öznesinin birinci tekil kişi (ben) olduğunu söylersek, kolektif hafıza kavramı da hafıza fenomenolojisinde sadece analojik bir kavram, hatta yabancı bir madde olarak karşımıza çıkar. Şu halde, eğer yararsız bir açmazın içine hapsolmak istemiyorsak, anımsama edimini birine, yani herhangi bir dilbilgisel kişiye (Kim?) bağlamayı bırakıp işe "Ne?" sorusuyla başlamalıyız. Tastamam fenomenolojik bir öğreti olarak *ego* merkezli soruyu, –*ego*'nun anlamı ne olursa olsun– niyete/yönelime ilişkin sorudan sonra sormalıyız; niyete ilişkin soru ister istemez edim ("noèse") ile hedeflenen bağlaşım öğesi (*corrélat*, "noème") arasındaki bağıntıdır. Bu ilk kısımda hafızayı, geçmişle tarihyazımsal açıdan ilişki kurulur-

* Fransızcanın bir hamleyle birçok işlevi yerine getiren, çok farklı anlamları karşılayabilen dönüşlü-işteş-çift zamirli eylemleri oldukça fazladır. Burada *se souvenir de quelque chose* "bir şeyi anımsamak"; *se souvenir de soi* "kendi benliğini, kendini anımsamak" söz konusu. –*ç.n.*

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ken nasıl bir yazgıya sahip olduğunu bir yana bırakarak ele alıyoruz; yapmak istediğimiz şey, hafızanın nesnesel ânı olan anı'nın fenomenolojisini olabildiğince ilerletmektir.

"Ne?" sorusundan "Kim?" sorusuna geçiş ânı, "Ne?" sorusunun bilişsel ve pragmatik iki ayrı yüze bölünmesi nedeniyle daha da uzun sürecektir. Bu açıdan kavramlar ve sözcüklerin tarihi öğreticidir: Eski Yunanlılar iki ayrı sözcük kullanırlardı, *mnêmê* ve *anamnêsis*; bunlardan ilki beliriveren, deyiş yerindeyse edilgen biçimde ortaya çıkan anıdır; akla gelişi bir duygu, bir *pathos* gibidir. İkincisi ise genelde hatırlama, zihinde toparlama adı verilen bir arayışın nesnesi olarak anı. Böylece hem birincisi, yani bulunmuş anı, hem de ikincisi, yani aranan anı, anlambilim ile pragmatiğin kavşağında bulunur. Anımsamak, bir anıya sahip olmak ya da bir anının peşine düşüp o anıyı aramak demektir. Bu anlamda *anamnêsis*'in sorduğu "Nasıl?" sorusu, özellikle *mnêmê*'nin sorduğu "Ne?" sorusundan ayrılmaya yönelir. Bilişsel yaklaşım ile pragmatik yaklaşım şeklinde ortaya çıkan bu bölünme, hafızanın geçmişe bağlılık savı üzerinde büyük bir etkiye sahiptir: Bu sav, hafızanın hakikate göre konumunu tanımlar, ki bunu daha sonra tarihin hakikat içindeki konumuyla karşılaştırmak gerekecektir. Bu arada anımsama eylemini "bir şey yapmak" haline getiren hafıza pragmatiğinin işe karışmasının hakikat (ya da hakikilik) sorunsalının tamamı üzerinde karıştırıcı bir etkisi olur: Hafıza pragmatik eksende kullanılırken isteyerek ya da istemeyerek suistimallere düşülebilir. 2. bölümde önereceğimiz hafıza kullanımı ve hafıza suistimali konusundaki tipolojiyi 1. bölümdeki hafıza fenomenleri konusundaki tipoloji üstüne bindireceğiz.

Anamnêsis'e pragmatik olarak yaklaştığımızda da anı'nın bilişsel kaynaklarının irdelenmesi olarak anladığımız "Ne?" sorusundan, (kendiliğinden) ammsayabilen bir öznenin anı'yı sahiplenmesi üzerine odaklanmış "Kim?" sorusuna rahatlıkla geçebileceğiz.

İzleyeceğimiz yol şöyle olacak: "Ne?" sorusundan "Kim?" sorusuna geçerken arada "Nasıl?" sorusuna uğrayacağız, yani anıdan, dönüşlü düşünce ürünü hafızaya (*memoire réflechie*) geçerken, arada anımsayışa (*réminiscence*) da uğrayacağız.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1

Hafıza ve İmgelem

YOL GÖSTERİCİ BİLGİ

"Ne?" sorusunun önceliğine tabi olan hafıza fenomenolojisi daha ilk anda, gündelik dilin de benimsediği ürkütücü bir açmazla karşı karşıya olduğunu fark eder: Geçmişin temsilini meydana getiren mevcudiyetin bir imgenin mevcudiyeti olduğu görülür. Geçmiş bir olayı zihnimizde canlandırdığımızı ya da o olayla ilgili aklımızda bir imge bulunduğunu söyleriz; görsel de olabilir bu imge, işitsel de – ikisi arasında ayrım yapmayız. Gündelik dil bir yana, İngilizce yazanların ampirizminin etkisi ile Kartezyen temelli büyük akılcılığı şaşırtıcı biçimde birleştiren köklü bir felsefe geleneği, hafızayı imgelemin arka bahçesi haline getirmiştir; Montaigne ile Pascal'de görüldüğü gibi, imgeleme zaten epeydir kuşkuyla yaklaşılıyordu. Aynı durumu çok daha dikkat çekici biçimde Spinoza'da da görüyoruz. Ethica*'nın II. Kitabının 18. Önermesi olan "Ruhun Doğası ve Kökenine Dair"de şunu okuyoruz: "İnsan bedeni aynı anda iki ya da daha çok bedenin etkisine maruz kalmışsa, Ruh daha sonra ikisinden birini hayal ettiğinde, beden ona diğerlerini de anımsatır." Hafıza ile imgelem arasındaki bu kısa devre, fikir çağrışımlarının hanesine yazılmıştır: Eğer bu iki duygulanım birbirine bitişikse, bunlardan birini anmak (hayal etmek) diğerini de anmak (anımsamak) demektir. Böylelikle hatırlama edimine indirgenmiş hafıza, imgelemin dümen suyunda iş görür. Oysa kendi başına ele alınan imgelem, bilme biçimleri merdiveninin alt basamaklarında, dış şeylerin insan bedenine zincirleniş düzenine bağlı olan duygulanımlar başlığı altında yer alır. İşte bunu vurgulayan bir açıklama: "Bu zincirleniş insan bedeninin duygulanımlarındaki düzene ve zincirlenişe göre oluşur; böylece anlayış gücünün düzenine uygun biçimde oluşan fikirlerin zincirlenişinden farklılaşır" (*Ethique, *Fr. çev. Appuhn, s. 166-7; Türkçesi:* Ethica, *çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost, 2004). Spinoza'nın "varoluşun sürdürülüşü" biçimindeki muhteşem zaman tanımını, daha doğrusu süre tanımını*

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

düşündüğümüzde, bu açıklama daha çok önem kazanır. Hafızanın böyle bir zaman anlayışıyla ilişkilendirilmemiş olması şaşırtıcıdır. Geleneksel metinlerin ezberletilmesi nedeniyle bir öğretim tarzı olarak kötü bir üne sahip olduğundan (Descartes'ın Yöntem Üzerine Konuşma'sına bakılabilir), hafızanın geçmişe erişimi sağlayan özgül işlevini kurtarmaya çalışan da olmamıştır.

İşte imgelem eleştirisinin kıyılarında, hafızayı hor gören bu geleneğin akıntısına karşı durmalı, imgelem ile hafızayı birbirinden ayırmalı ve bu işlemi olabildiğince ileri götürmeli. Sözünü ettiğimiz bu işlemi yönlendiren fikir iki hedefin, iki yönelmişliğin arasındaki silimsiz diyebileceğimiz farktır: Yönelmişliklerden biri, yüzü fantastiğe, kurmacaya, gerçekdışına, olanaklıya, ütopik olana dönük imgelemin yönelmişliğidir; diğeri ise yüzü önceki zamanın hakikatine dönük hafızanın yönelmişliğidir – burada öncelik "anımsanmış şeyin", "anımsanmış'ın" kusursuz zamansal işaretidir.

Hafıza ile imgelemi birbirinden ayırma işleminin zorlukları, aynı sorunsalı ilk olarak ele alan Yunanlılardan beri bilinmektedir (I. kesit). Bir yandan Platon'un eikōn kuramı asıl vurguyu namevcut bir şeyin mevcudiyeti üzerine koyar; burada geçmiş zamana yapılan gönderme gizli kalır. Bu eikōn sorunsalının da, araştırmalarımızın devamında görüleceği gibi, kendine özgü bir önemi var ve bu kavram sürekli karşımıza çıkacak. Hafızanın özde zamansallaştırıcı işlevinin özgüllüğünü belirlemeye de engel olmuştur. Bu özgüllüğün itirafını bulmak için Aristoteles'e dönmek gerek. Kısa ama muhteşem Parva Naturalia'nın "Hafıza ve Anımsayışa Dair" kısmındaki o gururlu açıklama –"Hafızanın konusu geçmiştir"– araştırmalarımızın devamında kılavuzumuz olacaktır.

Bu çalışmanın en önemli bölümünde hafızaya ilişkin fenomenlerin tipolojisini çıkarmaya çalışacağız (II. kesit). Bu kesit dağınık görünmekle birlikte, bir dizi tahmin yoluyla zamansal uzaklık, geçmiş zamanın derinliği dediğimiz kaynak deneyimi belirlemeyi hedefliyor. Şunu gizlemeyeceğim: Hafızanın farklılaşmasını göstermek amacıyla böyle bir çalışmaya girişmekten sonra aynı doğrultuda imgelem temasını da yeniden ele almam gerekirdi, imgeyi bilinç "içindeki" o sözümona yerinden çekip çıkarmak için – tıpkı Sartre'ın İmgelem ile İmgesel adlarını taşıyan iki kitabında yaptığı gibi. O zaman tablo-imge eleştirisi, Platon'un namevcudun mevcudiyeti temasıyla açılmış imgelem ve hafızanın ortak dosyasında, bir başka belge olurdu.

Ancak imgesel olan ve anının özgülleştirilmesi diye tanımlayabileceğimiz bu iki taraflı işlemle yetinilebileceğini sanmıyorum. Hafızanın canlı deneyiminde indirgenemez bir özellik, imge ile anının sürekli birbirine karıştırılmasını açıklayan bir özellik olsa gerek. Görünüşe bakılırsa, anı ancak imgeleşerek geri gelebilir. Ama fenomenolojisi ile imge

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kanfer.org

fenomenolojisini aynı doğrultuda gözden geçirmeye kalkmış olsaydık, ulaşacağımız sınır işte bu "anının imgelere dönüştürülmesi" süreci olacaktı (III. kesit).

Anının imgeye dönüşmesinden kaynaklanan, hatırlama ile hayal etme arasındaki bu sürekli karışıklık tehdidi, hafızanın hakikat işlevini yaratan sadakat hırsını etkiler. Öyle, ama...

Öyle, ama, bir şeyin anısını kafamızda oluşturmadan önce o şeyin olduğunu kanıtlamak için de hafızadan daha iyi bir aracımız yok. Şimdiden söyleyelim, geçmiş zamanın geçmişliği ne anlama gelirse gelsin hafızanın nihai göndergesinin yine geçmiş zaman olduğu kanısını; bu sürekli inceden inceye alaya alınan, ama her defasında doğru çıkan kanıyı tarihyazım bile değiştiremeyecektir.

*

I. YUNAN MİRASI

Hafıza ile imgelemin birbirine karıştırılmasıyla ortaya çıkan sorun Batı felsefesi kadar eskidir. Sokrates felsefesi konuyla ilgili iki *topos* bırakmıştır; rakip olsalar da birbirlerini tamamlayan bu iki *topos*'tan ilki Platon'a, diğeri Aritoteles'e aittir. *Eikön* teması üzerine odaklanmış olan ilki, namevcut bir şeyin mevcut temsilidir; bu *topos*, hafıza sorunsalının imgelem sorunsalı içine katılmasını savunur üstü kapalı olarak. Önceden algılanmış, edinilmiş ya da öğrenilmiş bir şeyin temsili teması üzerine odaklanmış ikinci *topos* ise, imge sorunsalının anı sorunsalı içine katılmasından yanadır. İmgelem ile hafıza açmazının bu versiyonlarıyla kavgamız bir türlü bitmedi.

1. *Platon: Namevcut bir şeyin mevcut temsili*

Şunu en baştan belirtmenin önemli olduğunu düşünüyorum: *Eikōn* kavramı, gerek tek başına gerekse *phantasma* kavramıyla birlikte, Sofistle yapılan diyaloglarda çıkar karşımıza; bu diyaloglar Sofist vesilesiyle sofistliği ve hatanın tam anlamıyla ontolojik olanaklılığı konularını işler. Böylelikle hem imge hem de zımnen hafıza, incelendikleri felsefe ortamı nedeniyle daha başlangıçta kuşku uyandırır. Sokrates şunu sorar: Nasıl olur da Sofist ve onunla birlikte doğru olmayan konuşma, son olarak da doğru-olmayan'ın içerimlediği var-olmayan mümkün olabilir? *Theaitetos* ile *Sofist* başlıklarını taşıyan bu iki diyalog, sorunu işte bu çerçeveye yerleştirir. Biraz daha kurcalarsak; daha en başından *eikön* sorunsalı, damga/iz (*tupos*) sorunsalına bağlanmıştır; mum eğretilemesi bu izi açık-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

lamak için kullanılır; hata ya izlerin –yani *sēmeia*'nın (işaretlerin)– silinmesine ya da ayağını yanlış ayak izi üstüne koyan birinin yanılgısına benzetilir. Unutuş sorununun da bu vesileyle en başta sunulduğunu, hatta iki türlü sunulduğunu görüyoruz: İzlerin silinmesi anlamında unutuş; bir de, mührün mum üstünde bıraktığı işaretle mevcut imgenin çakışmaması anlamında unutuş. Bu kurucu metinlerden itibaren hafıza ile imgelemin aynı yazgıyı paylaşmış olmaları ilginçtir. Sorunun başlangıçtaki bu durumu Aristoteles'in "Hafızanın konusu geçmiştir" kesinlemesini çok daha dikkat çekici kılıyor.

Theaitetos'u 163d'den itibaren bir kez daha okuyalım.[1] Hatalı yargının olanaklılığına odaklanmış olan ve "Bilgi duyumsayıştan başka bir şey değildir" (151e-187b)[2] biçimindeki savın çürütülmesiyle sonuçlanacak tartışmanın ortasındayız. Sokrates şöyle "saldırıya" geçer: "Soru şu: 'Varsayalım bir şeyi öğrendik; bu nesnenin anısını hâlâ içimizde tutuyor, koruyoruz; bu nesneyi anımsadığımız anda, anımsamış olduğumuz şeyi bilmememiz mümkün müdür?' – Büyük bir söyleve dalıyor gibiyim, ama şunu sormak istiyorum: Bir şeyi öğrenen biri, o şeyi bilmeden anımsayabilir mi?" (163d). Sorunsalın tartışmayla sıkı bir bağlantısı olduğunu hemen anlıyoruz. Gerçekten de bir çözüme ulaşabilmek için o uzun Protagoras övgüsünü ve onun ölçüt-insandan yana yaptığı açık savunmayı baştan sona katetmek gerekir; ama önce şu çetin soruya bakmalı: "Çünkü mevcut durumda, herhangi bir öznenin önceden duyumsadığı bir şeyin mevcut anısının, o öznenin vaktiyle duyumsadığına benzer bir izlenim olacağını –üstelik aynı şeyi duyumsamadığı halde– kabul ederler mi sanıyorsun? Hiç umutlanma" (166b). Bütün sorunsalı şu tuzağa doğru sürükleyen kurnazca bir soru bu: Namevcudun mevcudiyeti bilmecesini, hem imgelemi hem de hafızayı ilgilendiren bu bilmeceyi, çözmek için benzerlik kategorisine başvurulması. Protagoras anının gerçek açmazını, yani namevcudun mevcudiyeti sorununu, bilginin (geçmiş) bilinmiyor-oluşu (şimdi) tartışmasına hapsetmeye çalışmıştır. Ruhun ken-

1. Fransızca çeviri: Michel Narcy, Paris: Flammarion, "GF" dizisi, 1995. Bir başka çeviri: Auguste Dies, Paris: Les Belles Lettres, 1926; bir diğer çeviri: Leon Robin, Paris: Gallimard, "Bibliotheque de la Pleiade", 1950 (Türkçesi: *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, Ankara: MEB, 1945).

2. Bütün bunlarla ilgili olarak bkz. David Farrell Krell, *Of Memory, Reminiscence and Writing: On the Verge*, Bloomington: Indianapolis Indiana University Press, 1990. Geçmiş şeyler artık kesinkes mevcut olmadıklarına göre hafızanın hakikati ne olabilir, diye soruyor yazar. Hafıza bizi o şeylerle, onların ortadan kaybolmuş mevcudiyetlerinin mevcut imgeleri yoluyla ilişkiye geçirmiş olmuyor mu? Yunanlıların damga/işaret (*tupos*) eğretilemesiyle açımladıkları bu mevcudiyet ile namevcudiyet arasında nasıl bir ilişki vardır? Yazarın J. Derrida'nın yazıyla ilgili çalışmalarına yaklaştırarak irdelediği şey, tipografi ile ikonografi arasındaki bağın yarattığı sonuçlardır. Sinir bilimleri çağına kadar bu eğretilemenin yazgısı bir yana bırakılırsa, bu düşünce, namevcudun mevcudiyeti sorunu yüzünden kıyıda kenarda (*on the verge*) kalmaya mahkûmdur.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

di kendiyle girdiği bir diyaloğa benzetilen düşünceye yepyeni bir güvenle donanmış olan Sokrates, bir tür yanılgı fenomenolojisi, yani bir şeyi başka bir şey sanma konusunu işleyen bir fenomenoloji geliştirir. Mum eğretilemesini de bu çelişkiyi çözmek için verir: "O halde kanıtlamanın ilerleyişi öyle gerektirdiği için şunu kabul edelim: Ruhumuzda yumuşak bir mum parçası vardır; bu kimilerinde büyük, kimilerinde küçüktür; kimilerinde saf, kimilerinde kirli, kimilerinde sert, kimilerinde de yumuşaktır, kimilerinde de bu ikisinin ortasındadır." –Theaitetos: "Peki, kabul ediyorum." –Sokrates: "O zaman, diyelim ki bu, Musa'ların anası Hafıza'nın bir armağanıdır; hani imza niyetiyle kişisel mührümüzü vururuz ya, işte aynı onun gibi bu mum parçasını duyumlar ile düşüncelerin altına koyuyor, üzerine de anımsamak istediğimiz şeyin, yani gördüğümüz, duyduğumuz ya da kafamıza girmiş olan bir şeyin işaretini basıyoruz. Basılmış olan şeyi, sureti (*eidōlon*) orada olduğu sürece anımsıyor, biliyoruz; silinmiş ya da basılamamış şeyi unutmuşuz (*epilelēsthai*), yani onu bilmiyoruz demektir" (191d). Mum eğretilemesinin, iki sorunsalı; yani hafıza ve unutuş sorunsallarını birleştirdiğini belirtelim. Ardından güncel bilme ânı ile işaretin edinilme ânı arasındaki olası bütün kombinasyonları içeren ayrıntılı bir tipoloji gelir; bunlar arasında sırasıyla ikisine (10 ile 11) bakalım: "Bildiğimiz ve anısını koruyarak duyumuna sahip olduğumuz şeyi (*ekhōn to mnēmeion orthōs*: Diès bunu şöyle çevirir: "anısına... sadakatle sahip olduğumuz") sadece bildiğimize inanmak olanaksızdır; ayrıca aynı koşullarda bildiğimiz ve duyumuna sahip olduğumuz şeyin sadece duyumuna sahip olduğumuza inanmak da olanaksızdır"(192-c). Sadakatin bu hakikate ulaştırma niteliğine döneceğiz ileride. İşaret/damga benzetmesinin peşinden giden Sokrates, doğru yargıyı tam bir örtüşmeye, yanlış yargıyı da çakışmama durumuna benzetir: "Demek ki bir duyum, iki işaretten (*tōn sēmeiōn*) birine bağlanıp diğerine bağlanmadığında; ayrıca namevcut duyuma uyan işareti mevcut duyumla çakıştırdığımızda, bu yolu izleyen düşünce hataya düşer" (194a).[3] İyi hafıza ya da kötü hafıza tipolojisini açıklamak üzere kullanılan mum türleri üzerinde durmayacağız. Ama okuma keyfi için şu alaycı "erkek yürekler" ile "nemli yürekler" (*İlyada* II !) göndermesini gözardı etmeyelim (194e-195a). Yanlış kanının kaynağının "birbiriyle eşleşen duyumlarda, düşüncelerde değil de bir duyumun bir düşünceye bağlanmasında (*sunapsis*)" (195c-d) bulunduğu fikrini, bu sağlam fikri atlama-

3. Burada Krell'in farklı çevirisine dikkat çekmek istiyorum: "*Now, when perception is present to one of the imprints but not the other; when [in other words] the mind applies the imprint of the* absent *perception to the perception that is* present; *the mind is deceived in every such instance*" ("Demek ki algı iki izden biri için mevcut olduğunda; [bir başka deyişle] ne zaman ki zihin *namevcut* algının izini *mevcut* olan algıya uygularsa hataya düşer." Bkz. Krell, *Of Memory, Reminiscence and Writing*, *a.g.y.*, s. 27).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://kantey.org

mak gerek. "Anıyı doğru saklamak" deyişinde olmasını bekleyebileceğimiz zaman göndermesi, başlı başına hafızanın değil de yanlış kanının, yani yargının durumunu belirlemeyi hedefleyen bir bilgi kuramı çerçevesinde anlamsızdır. Bu düşüncenin gücü, yanılgı fenomenolojisi aracılığıyla namevcudun mevcudiyeti açmazını olanca genişliğiyle kuşatmasından ileri gelmektedir.[4]

İmgelem ve hafıza konulu bir kuramın etkilenmesi söz konusu olduğunda eğretilemenin değiştirilip bu kez kuş kafesi alegorisine geçilmesinde de yine aynı kapsayıcı sorunsal ağırlığını hissettirir.[5] Bu yeni modele göre (Burnyeat buna "kuşhane modeli" der, Narcy çevirisi), bir bilgiye sahip olmak ile o bilgiden etkin olarak yararlanmanın aynı şey olduğunu kabul etmek gerekir; ikisi arasındaki fark, insanın bir kuşu elinde tutması ile kafeste tutması arasındaki fark gibidir. Böylelikle mührün bıraktığı, edilgen görünümlü iz eğretilemesinden bir başkasına geçilir; bu eğretilemede vurgu bilmenin güç ya da yetenek olarak tanımlanmasındadır. Bilgiyle ilgili sorulan soru şudur: Yetenek ile yeteneğin kullanımını birbirinden ayırdığımızda öğrenilen, bilgisi elde tutulan bir şeyin (elimizde tuttuğumuz kuş) bilinen bir şey (kafese konulan kuş) olduğunu düşünebilir miyiz (197b-c)? Kurallar yanlış ezberlendiğinde yapılan hesap da yanlış olacağı için, bu soru konumuzla ilgilidir. Mum modelindeki çakışmama, ilk bakışta burada yok gibi görünüyor. Peki bu hataları, bir yeteneğin yanlış kullanılması, bu yüzden de yanılgıya düşülmesi olarak göremez miyiz? İşaretlerin kullanıma sokulması için onların, edinilmiş bilgileri ilgilendirdikleri takdirde, hafızaya alınmış olmaları gerekmez mi? Bu nedenle hafıza sorununun yanılgı fenomenolojisi diye adlandırabileceğimiz şeyle –uzaktan da olsa– ilgisi vardır. Çakıştıramama ile yanlış alımlama yanılgının büründüğü iki çehredir. "Kuşhane modeli" bizim araştırmamıza oldukça uygundur, çünkü kavramak ele geçirmeye (*hexis* ya da *ktêsis*), öncelikle de avlamaya benzer; üstelik anı arayışı her bakımdan "av peşinde koşmak" demektir. Gerçek bir sofist olarak ustalığını sergileyen Sokrates'i izlersek, güvercinler arasına yabangüvercinlerini, gerçek güvercinler arasına da güvercin-olmayanları kattığını görürüz. Böylece yakalama ânı gibi, elinde tutma durumu da bulanıklaşır.[6]

4. Myles Burnyeat, *The Thaetetus of Plato* (Hackett Publ. Co. 1990; Fr. çev. Michel Narcy, *Introduction au Theetete de Platon*, Paris: PUF, 1988) adlı yapıtta tastamam bilgiyle ilgili kanıtlama konusunda İngilizcenin analitik felsefe geleneğine uyan sıkı bir tartışma vardır (yazar "en önemli *Theaitetos* yorumlarının hepsi İngilizcedir" diye yazıyor). "Yanlış yargı" olasılığı ile bunun yadsınabilmesi konusunda Fr. çevirinin 93-172. sayfalarına bakılabilir; "mum" konusunda s. 125 vd.; "kuşhane" konusunda, s. 144 vd.

5. Bir sayının, iki sayının toplanmasıyla idrak edilmesi gibi bir hata karşısında mum modeli başarısız olur; bu tür soyut hatalar algıların çakıştırılamamasıyla açıklanamaz.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu beklenmedik ekleme ve genişletmelerle güvercinlik benzetmesi (ya da "kuşhane modeli"), ayak izine uymayan adım benzetmesinin zenginliğine ulaşır. Çakıştıramamaya bir de yanlış alımlama, yanılgı eklenir. Buna karşılık *eikōn* un yazgısı gözden kaçmıştır. *Sofist* bizi o konuya getirir.

Sofist'te geliştirilen *eikōn* sorunsalı, yukarıda aktardığımız *Theaitetos*'un 194a'daki belirlemesinde özetlenen "namevcudun mevcudiyeti" bilmecesinin çözümüne yardım eder.[7] Kalan izin tanınması olarak açıklanan "hatırlama ânı" söz konusudur burada. Yanlışlık olanağı bu paradoksa kaydolur.[8]

Sofist'te[9] Platon'un, hakikilik ile aldatmacayı taklit düzleminde birbirinden ayırdığı anahtar metni çıkarıp alalım (234c ve devamı). Tartışmanın çerçevesi *Theaitetos*'takine yakındır: Sofistlik ve onun gözbağcılık sanatı nasıl mümkün olmaktadır? Yabancı ve Theaitetos, sofistin –yine o– öncelikle varlığın ve hakikatin bir taklitçisi olduğunu; varlıkların "taklitlerini" (*mimēmata*) ve "eşadlarını" (*homōnuma*) üreten kişi olduğunu kabul eder (234b). Burada eğretileme değişiyor. Mumdaki damgadan portreye geçiliyor; bu eğretileme de grafik sanatlardan, söylenmiş şeyleri "hakiki/doğru gösterebilen" dil sanatlarına (*eidōla legomena*, "sözlü kurmacalara", Diès çevirisi, 234c) kadar uzanıyor. Dolayısıyla burada taklit tekniğiyle karşılaşıyoruz ve taklit ile büyü ("saygınlık veren bu şeyler", 235 b 5) birbirinden ayrılmamıştır. İşte Platon bu kaçınılmaz çerçeve içinde o çok sevdiği *bölme* yöntemini uygular: "İşte varılan karar: İmgeler üreten sanatı derhal bölmek (*eidōlopoiikēn tekhnēn*)" (235b). Bir yanda *tekhnē eikastikē* ("kopya etme tekniği," diyor Diès) vardır: "Taklidi kusursuzlaştırmak için modelden uzunluk, genişlik ve derinlik

6. Hedefini ıskalayan okçu alegorisine, bu pek işlenmemiş alegoriye geçerken değinelim (194a). *Hamartanein*'in ("aldanmak", daha sonra "avlanmak") "hedefini ıskalamak" anlamına geldiğini hatırlatmakta yarar var.

7. Şimdiye kadar yanlış yargı üzerine odaklanmış tartışma üç temanın –yani bilme, algılama ve doğru yargı (201e) temalarının– dar anlamıyla bilgiyle ilişkisi sorununa yoğunlaştığı noktada, *Theaitetos*'u bir yana bırakıyoruz. Dar anlamıyla bilgi açısından konuşacak olursak, *Theaitetos*'takı hem tespit hem betimleme hatalarından *Sofist*'teki salt betimleme hatalarına geçiyoruz (Myes Burnyeat, *Introduction au Theetete de Platon*, *a.g.y.*, s. 125).

8. Bu bakımdan Krell'in aksine, bu paradoksun keşfini Platon'a karşı kullanıp burada gelecekteki mevcudiyet ontolojisinin kokusunu almak için herhangi bir neden olduğunu düşünmüyorum; bana göre paradoks, bu yapıtta ele alacağımız biçimiyle hafıza bilmecesinin bir parçasıdır. Paradoksu gün ışığına çıkaran şey daha ziyade sorun'un doğasıdır.

9. Fr. çev. *Le Sophiste*, Auguste Dies, Paris: Les Belles Lettres, 1925. Benimsediğimiz çeviri bu. Bir başka Fr. çeviri: Nestor-Luis Cordero, Paris: Flammarion, "GF" dizisi, 1993 (Türkçesi: *Sofist*, Mehmet Karasan, Ankara: MEB, 1943. Ayrıca bkz. Ömer Naci Soykan, *Metin Okuma, Platon: Sofist*, Yunanca-Türkçe, İstanbul: Ara, 1991).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

orantısını tam olarak alıp da her parçasını uygun bir renkle donattığımızda kopya etme işini en sadık biçimde gerçekleştirmiş oluruz" (235 d, e). Bir yanda da Platon'un *phantasma* terimiyle karşıladığı simulakrum vardır (236b). Böylece *eikōn*'un karşısında *phantasma*, "eikastik" sanatın karşısında "fantastik" sanat bulunur (236c). Hafıza sorunu, özgüllüğü bakımından kaybolmuş; baskın sorunun, yani sofisti hangi bölmeye yerleştirmek gerektiği sorusunun altında kalmıştır. Yabancı zor durumda kaldığını itiraf eder. Koca taklit tekniği sorunu da bu arada açmaza sürüklenmiştir. Açmazdan kurtulmak için kavramlar hiyerarşisinde daha yukarı çıkmak, var-olmayanı varsaymak gerekir.

Eikastik'e özgü "sadık benzerlik" fikri en azından aktarma yeri olarak işe yarayacaktır. Platon "Peki, 'imge' (*eidōlon*) diye neye diyoruz?" sorusunu sorduğunda, çıkmaza girme ânını belirlemiş gibidir (239d). Kurallı bölme sanatının, öncelikle de tür tanımlamasının dışında kalan çok sayıda örnek içinde kayboluruz: "Yabancı, o halde imgeye gerçeğinden kopya edilmiş, benzer bir ikinci nesne (*heteron*) demekten başka çare var mı?" (240a). Peki ama, benzer ne demektir? Ya diğeri, kopya edilmiş ne demektir? İşte böyle açılırız enginlere: "Yoksa benzerlik (*eikōna*) dediğimiz şey aslında gerçekdışı bir 'var-olmayan' mıdır?"(240b). Şunu da belirtelim, "var-olmayan'ın şu ya da bu biçimde var olduğunu ister istemez kabul etmemiz" gerekiyor (240c). *Eikastik* ile fantastik arasındaki bu bir bakıma fenomenolojik farklılık, tartışma ile diyalektiğin birbirinden pek ayırt edilemediği bir girdap içine sürüklenir. Bunun nedeni sofistin varlık sorusunun tartışmaya hâkim olması, ayrıca Parmenides'e karşı savaşın –"babadan kalma savı" (242a)– düşüncenin bütün enerjisini soğurmuş olmasıdır. *Eidōlon*, *eikōn*, *phantasia* terimlerinin o aşağılayıcı "aldatmaca" sözcüğünün çatısı altında birleştirildiğini görüyoruz (*apatē*, 260c); biraz ileride bir şey daha görüyoruz: "imgeler ile simulakrumlar (*eidōlopoiikēn kai phantastikēn*) üreten sanat" (260d). Sadece "var-olmayan ile 'ortaklıkları' açısından, *logos*, *doxa*, *phantasia*'nın ne olabileceğinin derinlemesine incelenmesi" önerilmektedir (260c).

Platon'un hafıza ile ilgili yazdıkları arasında yaptığımız gezintinin açmazlara ilişkin ilk dökümünü yapalım. Zorlukları şöyle sıralayabiliriz: İlki hafızanın ayırıcı bir işaretine, yani anının bağlandığı beden ile ruhun duygulanımlarının anlam bulduğu "işaretlerin" (*sēmeia*'nın) önceliğine açık bir gönderme bulunmamasıdır (şöyle bir değinilip geçilmiştir). Fiillerin geçmiş zamanlarının birçok kez açıkça belirtildiği doğrudur; ancak bu tartışılmaz deiktikler* üstüne belirgin bir düşünüş yoktur. İşte Aristoteles'in çözümlemesinin koptuğu nokta da burasıdır.

* Anlamı sözcüğe değil, bir anlatım sırasında sözcüğün işaret ettiği şeye bağlı olan sözcükler. – ÇN

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://rantey.org

İkinci zorluk, *eikōn* ile mührün bıraktığı ilk iz arasında taklit sanatları çerçevesinde taslağı çizilen ilişkinin biçimiyle ilgilidir. Gerçi *Sofist*'te *eikastik* sanat ile fantastik sanat arasında yapılan ayrım kesinkes onaylanmaktadır. Bu ayrımı, elinizdeki çalışmanın odağını oluşturan sorunsalın, yani hafıza ve –şimdiden söyleyelim– tarihin hakikatle ilgili boyutunun gerektiği biçimde tanınması yolunda bir adım olarak da görebiliriz. Bu nedenle sofistlik konusundaki tartışma boyunca sahtelik/yanlışlık temasının hem epistemolojik hem de ontolojik konumu, hakiki söylemin, sahteliğin/yanlışlığın, bunun gerçek var-olmayan'ının verdiği baş dönmesinden kurtarılabileceğini varsayar. Böylelikle doğru bir ikona elde etme şansı korunur. Ancak sorunu kendi özgüllüğü içinde ele alırsak, yanıtı aranacak soru *eikastik* sanat kavramı içinde yer alan sadakat, hakikate uygunluk talebinin taklit sanatı kavramı içinde yeri olup olmadığı olacaktır. Bu sınıflandırmadan çıkan sonuca göre anlamlı işaretlerle ilişki, ancak bir benzerlik ilişkisi olabilir. *Zaman ve Anlatı*'da *mimēsis* kavramının kaynaklarını araştırmış, *mimēsis* ile kopya-taklit arasındaki kopuşun daha da artması pahasına, bu kavrama çok geniş bir açılım kazandırmıştım. Bununla birlikte, benzerlik sorunsalının hafıza ile imgelemi birbirinden ayıran özgül niteliklerin tanınması önünde aşılmaz bir engel oluşturup oluşturmayacağı sorusu yanıtsız kalmıştır. Geçmişle olan bağ, *mimēsis*'in bir türünden ibaret olamaz mı? Bu zorluk yakamızı bırakmayacaktır. Kuşkumuz yerindeyse, *eikastik* sanata özgü "sadık benzerlik" fikri, hafızanın hakikatle ilgili boyutunun araştırılmasında bir aktarma yerinden çok hepi topu bir maske sağlamış olabilir.

Ancak çıkmazın sonuna ulaşamadık henüz. *Theaitetos*'ta *eikōn* incelemesinin mührün mumda bıraktığı ize benzer bir işaret varsayımına bağlandığını gördük. *Theaitetos*'un, *eikōn* (imge) ile *tupos* (damga, iz) arasındaki bağı kurarken kullandığı terimleri hatırlıyoruz: "Kanıtlamanın ilerleyişi gereği, ruhumuzda yumuşak bir mum olduğunu varsayalım..." Bu varsayımın yanlış alımlama ya da yanılgı bilmecesini, ayrıca işaretlerin kalıcılığı ya da yine unutuş durumunda bu işaretlerin silinmesi bilmecelerini çözmeye olanak vereceğine inanılmaktadır. Varsayıma vurulan yük bu kadar ağır işte. Bu bakımdan Platon bu varsayımı bütün Musa'ların anası olan Mnemosyne'nin (Hafıza) sancağı altına yerleştirmekte hiç duraksamaz; böylelikle varsayıma aynı zamanda güçlü bir saygınlık kazandırır. *Eikōn* ile damga arasındaki varsayılan birleşme, taklit sanatının kullandığı benzerlik ilişkisinden daha ilkel sayılır. Başka şekilde söylersek, taklit sanatının hakikate uygun olanı da vardır, yalancısı da; çünkü *eikōn* ile damga arasında bir uygunluk, uyum sağlama, *çakışma* diyalektiği bulunmaktadır. Bu diyalektik başarılı da olabilir başarısız da. Damga sorunsalı ve *eikōn* ile damga arasındaki ilişki sorunsalı aracılığıyla böylece geriye dönük çözümlemenin en önemli noktasına ulaşmış

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kaptev.org

bulunuyoruz. İmdi, damga varsayımı –daha doğrusu kabulü– düşünce tarihi boyunca hem hafıza kuramını hem de tarih kuramını başka bir adla –"iz" (*trace*) adıyla– sarsıp duran bir dizi zorluğu doğurmuştur. Marc Bloch'a göre tarih, izlerle ilerleyen bir bilim olmak ister. "İz" sözcüğünün, "damga, işaret" sözcüğünün dümen suyunda kullanılmasıyla ilgili kimi karışıklıkları gidermek artık mümkün. Platon'un *Sofist*'te önerdiği –hem de uyguladığı– bölme yöntemini kullanarak "iz" sözcüğünün başlıca üç kullanımını birbirinden ayırıyorum.

Tarihçinin üzerinde çalıştığı "izleri" şimdilik bir yana bırakıyorum: Bunlar yazılı izlerdir, ayrıca büyük olasılıkla arşivlerde yer alır. Yazının icadını anlatan *Phaidros* mitinde Platon'un aklındaki izlerdi bunlar. Bu konuya ikinci bölümün girişinde değineceğiz. Böylece "dış" izler, yani yazının izleri, yazılı söylemin izleri ile imgenin –mum üstündeki işaret/damga eğretilemesinde görüldüğü gibi– *eikastik* bileşenden ayrılamayan grafik bileşeni arasına bir ayrım çizgisi çekilecektir. *Phaidros* miti tipografik modelin dengesini bozacaktır; David Farrell Krell de ruhun mahremiyetinden, sözlerin alenen yazıya geçirilmesine varıncaya kadar bütün *Theaitetos* yorumunu işte bunun üzerine kurar. Yazılı izlerin kökeni de bu durumda daha gizemli olacaktır.

İz sözcüğünün ikinci kullanımı çarpıcı, etkileyici diye niteleyebileceğimiz bir olayın sarsıntısından ileri gelen duygu anlamında "izlenim"i anlatır. Özellikle, duyumsanan bir izlenimdir burada sözü edilen. *Tupos* eğretilemesi bu izlenimi örtülü olarak varsayar: Muma mühür basıldığında, izi saklayan şeyin ruh olduğu üstü kapalı olarak varsayılır (*Theaitetos*, 194c). Platon'un burada yorumladığımız üçüncü metninde izlenim kullanımı açıkça kabul edilir. Bu metin *Philebos*'ta 38a-39c arasında yer alıyor.[10] Burada yine, bu kez haz ve acı ile olan ilişkileri bakımından, doğru da yanlış da olabilen kanı söz konusudur; acı ve haz da diyaloğun girişinde başlatılan rakip olgular arasındaki yarışta ilk sıralara adaydır. Sokrates şunu önerir: "Kendiliğinden olsun düşünülerek olsun, içimizde bir kanı nasıl oluşuyor; hafıza ile duyum sayesinde değil mi?" (38c). Protarkhos onaylar. Ardından uzaktan insana benzettiği varlığı "ayrımsamak" (*krinein*) isteyen birini konu alan örneği verir: Sorularını o kişiye sorduğu zaman durum ne olur? Sokrates şöyle der: "İşte o zaman ruhumuzun bir kitaba benzediğini hayal ediyorum" (38e). "Nasıl yani?" diye sorar Protarkhos. "Hafıza," der Sokrates, "duyumlarla karşılaştığında, bu karşılaşmanın yarattığı düşünüşler (*pathēmata*) deyiş yerindeyse sanki ruhlarımıza birtakım sözler yazar (*graphein*); böyle bir düşünüş (*pathēma*) doğru şeyleri yazdığında içimizde doğru kanı ve doğru sözler

10. Fr. çev. *Philebe*, Auguste Dies, Paris: Les Belles Lettres, 1941 (Türkçesi: *Philebos*, S. E. Siyavuşgil, İstanbul, 1943).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

oluşur. Ama içimizdeki yazar (*grammateus*) yanlış şeyler yazarsa, o zaman sonuç hakikatin tersi olacaktır" (39a).[11] Sokrates grafizmin bir versiyonu olan başka bir karşılaştırma yapar, resmi örnek verir: "Düşün ki ruhlarımızda aynı anda bir başka işçi (*dēmiurgos*) çalışmaktadır" (39b). Hangi işçi bu? "Yazarın ardından gelip sözlere denk düşen imgeleri ruha çizen (*graphei*) ressam (*zōgraphos*)" (*a.g.y.*). Bu işlem, hem duyumun eşlik ettiği kanılar ile sözler arasında hem de "bu biçimde düşünülen ya da dile getirilen şeylerin imgeleri" arasında yapılan ayrım sayesinde yapılır (*a.g.y.*). *Phaidros* işte bu ruha kaydolma olgusunun karşısına yazılı sözler kuran dış işaretleri koyar. Dolayısıyla bu izlenim-duygulanım (*impression-affection*) konusuyla ilgili soru iki yönlüdür. Bir yandan, ister hatırlansın ister hatırlanmasın, nasıl korunmuş, varlığını sürdürmüştür? Öte yandan, etkiyi yaratan olay (Platon buna *eidōlon* der ve namevcut işaretin mevcut *eikōn*'uyla bunu birbirinden ayırır; *eikōn* baştaki işaret ile ilgili bir uygunluk sorunu yaratır) ile nasıl bir anlam ilişkisi içindedir? Bu izlenim-gösterge'nin fenomenolojisi, Husserl'in maddebilim (*hyletique*) dediği alanın sınırlarında bulunabilir.

İzin üçüncü kullanımı: Sinirbilimcilerin tartıştıkları bedensel, beyinsel, kortikal iz. İzlenim-duygulanım fenomenolojisi açısından bu bedensel işaretler dış nedensellikle ilgili varsayımın konusudur; bu varsayımın statüsünü belirlemek son derece zordur. Bu durumda, yaşanan dünyaya bağlı izlenimler ile beyinde, sinir bilimleri alanına giren maddi izler arasındaki özel bağlantıya dikkat çekmek amacıyla *substrat*'tan söz edeceğiz.[12] Burada bu konu üzerinde daha fazla durmayıp belirsiz iz fikrinin üç kullanımı arasındaki farkı belirtmekle yetineceğim: Bir madde üzerine yazılmış iz; "ruhtaki" izlenim-duygulanım; bedensel, beyinsel, kortikal iz. Kanımca "ruhlardaki iz" kavramının mum üzerindeki iz *gibi* görülmesinin yarattığı aşılmaz zorluk budur. Bugün artık beyinsel işaret ile yaşanmış izlenim arasındaki, ilk duygulanımın saklanıp depolanması ile sürdürülmesi arasındaki ilişkileri bir yana bırakmaya olanak kalmamıştır. Umarım ruh ile beden ilişkileri konusundaki eski tartışmadan –Henri Bergson bu tartışmayı *Madde ve Bellek*'te cesaretle ele almıştır– kalma bu sorunun materyalizm ve ruhçuluk dışında bir dille de sorulabileceğini göstermişimdir. Karşımızda iki beden, iki bedenlik okuması, yani yaşanmış beden karşısında nesne-beden yok mudur, ay-

11. Çevirmen, *Devlet* 511d'de ruh hali olarak gidimli düşünce ya da sezgi ile *pathēmata* arasındaki benzetme gereğince *pathēmata*'yı "düşünüş" (*réflexion*) olarak çevirmekte haklı mıdır? *Philebos*'un savına göre ruhtaki gizli grafizm duygu düzlemindedir. *Mnēmē*'yi ruhta mevcudiyet, anıyı da bir *pathos* olarak ele almak Aristoteles'e düşecektir (bkz. ileride s. 34-35).

12. Kortikal izin durumuyla ilgili tartışma üçüncü kısımda, unutuş sorunu çerçevesinde ele alınıyor (bkz. ileride s. 465-73).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

rıca aradaki koşutluk ontolojik düzlemden dilsel ya da anlamsal düzleme geçmiyor mu?

2. *Aristoteles: "Hafızanın konusu geçmiştir"*

Aristoteles'in *Peri mnēmēs kai anamnēseōs* adlı risalesini işte bu Platon' dan kalma tartışma ve diyalektik arka planına yerleştirebiliriz. Yapıt *De Memoria et Reminiscentia* (Hafıza ve Anımsayış) başlığıyla, geleneğin *Parva Naturalia* adını verdiği dokuz kitapçıktan oluşan bir toplam içinde ulaşmıştır bize.[13] Neden iki başlık koyulmuştur? Anının sürekliliğini, hatırlanmasından değil, akla basitçe gelivermesini (buna daha ileride, fenomenolojik taslağı çıkarırken, kısaca akla gelme [*évocation*] diyeceğim) arayış anlamındaki hatırlamadan ayırt etmek için.

Bu özel anlamıyla hafıza/hatıra duygu (*pathos*) olarak nitelenir, bu da onu hatırlamadan ayırır.[14]

Sorulan ilk soru anımsanan "şey"le ilgilidir: Bütün araştırmama eşlik eden anahtar cümle de işte bu nedenle söylenmiştir: "Hafızanın konusu geçmiştir" (449 b 15).[15] Bu temel nitelemeyi dayatan şey, tahminin ve beklentinin gelecek zamanıyla, bir de duyumsayışın (ya da algılayışın) şimdiki zamanıyla geçmiş zaman arasındaki karşıtlıktır. Ayrım da gündelik dilin verdiği yetkiyle ("hiç kimse diyemez ki... ama denebilir ki...") yapılmıştır. Daha açık biçimde söylersek: Bir şeyin daha önce (*proteron*) "ruhta" duyulduğu, hissedildiği, düşünüldüğü söylenmektedir (449 b 23).[16] Dile bu biçimde aktarılan zamansal işaret, ileride "beyan edici hafıza" diyeceğimiz kavrama bağlıdır. Bu kavram ısrarla vurgulanır: "Nesneler olmadan" anımsadığımız (449 b 19) ne denli doğruysa, hafızanın da "zaman geçince" (*when time has elapsed*) (449 b 26), ya da kısaca "zamanla"[17] ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Bu bakımdan insanlardaki hafıza kimi hayvanlardaki basit hafızadır, ama bütün insanlarda

13. Fr. çev. Rene Mugnier, *Petits Traites d'histoire naturelle*; öbür risale, yine aynı çevirmen: *De la memoire et de la reminiscence*, Paris: Les Belles Lettres. Burada Richard Sorabji'nin *Aristotle on Memory* (Rhode Island: Brown University Press, 1972) başlıklı İngilizce çevirisi ile yorumuna çok şey borçlu olduğumu belirteyim. Ben de onun gibi *anamnēsis*'in "hatırlama" (geri alma, toplama) olarak çevrilebileceğini düşünüyorum; bu kitapta sorunun arkeolojisinin ardından gelen anı tipolojisiyle uyum içinde olduğundan "yeniden hatırlama" (*rememoration*) sözcüğünü yeğledim.

14. Aristoteles bu akla gelme'yi bir adla, *mnémé*'yle, ayrıca bir eylemle, *mnémoneuein* ile belirtiyor (449 b 4). Mugnier şöyle çevirmiş: "hafıza ile anı", biraz ileride: "Hafızanın eylemi"; Sorabji: "*Memory and remembering*". *Anamnēsis* adı bir eylemle birlikte de sunulur: *anamimnēskesthai*. Mugnier: "Anımsayış" ve "anımsayış yoluyla anı"; Sorabji: "*Recollection, recollecting*".

15. Mugnier: "Hafıza geçmişe uygulanır"; Sorabji: "*Memory is of the past*"; Yunancası: "*tou genomenou*" (olmuş, başa gelmiş olay).

16. Sorabji: "*Says in his soul*".

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

"zaman duygusu (algılayışı) (*aisthêsis*)" (b29) yoktur. Bu duyguyu (algılayışı) meydana getiren şey, önce'lik işaretinin önce ile sonra ayrımını içermesidir. Gelgelelim "önce ile sonra zaman içinde (*en khronōi*) var olur" (b23) (*and earlier and later are in time*). Burada *Fizik*'teki (IV, 11) zaman çözümlemesi ile tam bir uyum var; bu çözümlemeye göre biz ancak hareketi algılayarak zamanı algılayabiliriz; ama zamanı hareketten farklı algılayabilmemiz, onu "belirlememize (*horizomen*)" (*Fizik*, 218 b 30),[18] yani önce ile sonra gibi iki kerte belirlememize bağlıdır.[19] Bu noktada zaman çözümlemesi ile hafıza çözümlemesi örtüşmektedir. İkinci soru hafıza ile imgelem arasındaki ilişkiyle ilintilidir. Aradaki bağ her ikisinin de ruhun aynı bölümüne, –Platon'un daha önce uyguladığı bölümlemeye göre– duyarlı ruha ait olmalarıyla kurulur.[20] Ancak zorluk başka yerdedir. İki sorunsalın yakınlığı, namevcudun mevcudiyet kipiyle ilgili eski açmaza güç kazandırır: "Şey ortada olmadığı halde duygu mevcut olduğunda, namevcut şeyi nasıl anımsayabiliyoruz acaba (*we might be puzzled how*)?" (450 a 26-7, çeviriyi değiştirdim.)

Bu açmaza Aristoteles apaçık (*dêlon*) görünen bir olguyla yanıt verir; yani duyum sayesinde "ruhta ve onu yönlendiren bölümde" oluşan duygulanımın, "hafıza dediğimiz" (*a.g.y.*) bir tür resim (*zōgraphêma*) olduğunu söyler.[21] Şu meşhur *eikōn* sorunsalı ve mühür ile sikke eğretilemesine bağlı damga/iz (*tupos*) eğretilemesi sorunsalı ileride ilgileneceğimiz yeni bir terimle işte bu şekilde rayına oturtulur. Bununla birlikte ruhlarda işaretler olduğunu söyleyen *Theaitetos*'tan farklı olarak –ruhları doldurulabilir şeyler saymak pahasına– Aristoteles, beden ile ruhu eşleştirip bu ikiz temel üzerinde işaretlerin çeşitli etkilerini içeren kısa bir tipoloji oluşturur (451 b 1-11). Ancak yazarımız eğretilemesinin sonuna gelmemiştir henüz. Yeni bir açmaz belirir: Durum böyleyse anımsadığımız nedir? Duygulanım mı yoksa duygulanımın kaynaklandığı şey mi?

17. Mugnier: "Her anıya zaman kavramı eşlik eder"; Sorabji: "*All memory involves time*".

18. "Zaman içinde olmak, kendi içinde, kendi varoluşu içinde zaman ile ölçülmek demektir. [...] Hareket bakımından, zaman içinde olmak, varoluşu içinde ölçülmektir" (221 a 5-7).

19. "Bu belirleme bu öğelerin [önce, sonra] birbirlerinden ayrı olduğunun, aralarında kendilerinden farklı bir mesafenin bulunduğunun anlaşılmasını gerektirir. Gerçekten de idrak (*noêsomen*) yoluyla iki uç ile ortayı birbirinden ayırt ettiğimizde, ruh biri önce diğeri sonra olan iki an olduğunu ilan edince (*eipêi*) işte zaman diyoruz (*phamen*)" (219 a 25 vd.).

20. Demek ki şunu söylemek gerekiyor: "Hafıza konusu olan şeylerin hepsi imgelemden kaynaklanan şeylerdir, bu yeti olmaksızın var olmayanlar da kaza eseri böyledir" ("*whereas things that are not grasped without imagination are remembered in virtue of an accidental association*", 450 a 22-25).

21. Hangisi? Ruh mu, yoksa duyum mu? Mugnier: "Duyuma sahip olan"; Sorabji: "*Which contains the soul*" (450 a 25).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Eğer anımsadığımız şey duygulanımsa, namevcut bir şeyi anımsıyor sayılmayız; anımsadığımız eğer belli bir "şey" ise, nasıl oluyor da bir yandan o şeyin izlenimini algılayıp, bir yandan da algılamakta olmadığımız o namevcut şeyi anımsayabiliyoruz? Başka deyişle: Bir imgeyi algılarken ondan farklı olan bir şeyi nasıl anımsayabiliyoruz?

Bu açmazın çözümü, Platon diyalektiğinden alınmış olan ötekilik kategorisinin giriş kısmında bulunur. İşaret kavramına resim –günümüzde kayıt (*graphē*[22]) diyoruz– kavramının eklenmesiyle çözüm yoluna girilir. Gerçekten, kayıt kavramı öteki'ye de göndermede bulunur – duygulanımın ötekisine. Mevcudiyetin ötekisi olarak namevcudiyete! Aristoteles örnek olarak bir hayvanın resmini önerir. Bu tabloyu iki türlü okuyabiliriz: Onu ya bir madde üzerine çizilmiş basit bir resim olarak ya da bir *eikōn* ("kopya" diyor iki çevirmen de) olarak alırız. Böyle okuyabiliriz, çünkü kaydı aynı anda ikisi birlikte meydana getirir: Kayıt hem kendisidir hem de başka bir şeyin temsili (*allou phantasma*); burada Aristoteles' in kullandığı sözcükler gayet açıktır: *Phantasma* terimini kaydın kendisi için, *eikōn*'u ise kaydın ötekisine gönderme yapmak için kullanır.[23]

Ustalıklı bir çözümdür bu, ama ortaya çıkan başka güçlükler vardır: Damga eğretilemesi –ki kayıt eğretilemesinin bunun bir çeşitlemesi olması istenmiştir– izi bırakan "hareket" (*kinēsis*) kavramına başvurur; hareket de bir dış nedene gönderir (iz biri veya bir şey tarafından bırakılmıştır), oysa resim ile kaydın iki ayrı şey olarak okunması zihindeki imgenin ikiye bölünmesi, bugünkü dille söylersek, ikili bir yönelmişliğin ortaya çıkması demektir. Bu yeni zorluk, kanımca, iz ile kayıt biçimindeki iki modelin rekabetinden kaynaklanır. *Theaitetos*, izi anlamlı bir işaret, bir *sēmeion** olarak ele alıp bu ikisinin çarpışmasını hazırlamıştı; işaret koymanın dış nedeni (*kinēsis*) ile işaretin kendi içindeki anlam belirtme (*sēmeion*) gücü *sēmeion*'da kaynaşır. Duygulanımın üretimi ile iki çevirmenin de kopya –yani benzerlik– olarak yorumladıkları ikonik anlam belirtme gücünü karşılaştırdığımızda, iki model arasındaki gizli uyuşmazlık Aristoteles'in metninde yeniden ortaya çıkar. Uyarma (dış) ile benzerliğin (iç) birleşmesi, bize göre, bütün bir hafıza sorunsalının kavşak noktasıdır.

Aristoteles'in incelemesindeki iki bölümün –*mnēmē* ile *anamnēsis*– birbirine aykırılığı, bunların bir tek sorunsala bağlanmalarından daha çarpıcıdır. *Mnēmē* ile *anamnēsis* arasındaki ayrım iki özelliğe dayandırılır:

* Gösterge. –*ç.n.*

22. Biraz yukarıda belirtilen *zōgraphēma* sözcüğünde *graphē* kökü bulunuyor.

23. Bu söz dağarcığına *mnēmoneuma*'yı da eklemek gerekiyor; Sorabji bunu *reminder* (hatırlatıcı, 451 a 2) ile karşılamış; kitaptaki fenomenoloji bölümünde ele aldığımız, bir tür "hafızaya yardımcı anı" anlamına geliyor bu. *Mnēmoneuma* için Mugnier başka bir şeyi düşündüren şey anlamında "anı" diyor.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Basit anı bir duygulanım gibi geliverir, oysa hatırlama[24] etkin bir arayıştır. Öte yandan basit anı, işareti koyanın hükmü altındadır, oysa hareketlerin ve sözünü edeceğimiz bütün o değişiklik kesitinin kaynağı içimizdedir. Ancak zamansal uzaklığın oynadığı rol, kitabın iki bölümünü birbirine bağlamak için gereken bağı sağlar: Anımsama edimi (*mnēmoneuein*) zamanın akıp geçmesiyle (*prin khronisthēnai*) gerçekleşir (451 a 30). İşte hatırlama edimi, ilk izlenim ile bunun geri gelmesi arasındaki zaman aralığını kateder. Bu anlamda zaman hem duygu-olarak-hafıza'nın hem de eylem-olarak-hatırlama'nın ortak etmenidir. Gerçi bu, hatırlamanın çözümlenmesinde gözden kaçırılmıştır. Nedeniyse, artık etkili hatırlamanın "nasıl" olabileceğinin, yani yönteminin ne olabileceğinin vurgulanmasıdır.

Genel anlamda "hatırlama edimleri bir değişimin (*kinēsis*) ardından yeni bir değişim gerçekleştiğinde ortaya çıkar" (451 b 10).[25] Oysa değişimlerin birbirini izlemesi ya zorunluluktan ya da alışkanlıktandır; ileride değineceğimiz bir şey, belli bir farklılaşma payı böylece korunmuştur; araştırmanın (bütün Sokratiklerin pek sevdiği bir terim) yöntemsel yönüne verilmiş öncelik de hatırlama güzergâhı için bir başlangıç noktası seçme yönündeki ısrarı açıklamaktadır. Demek oluyor ki, arama girişimi "arayabilme" gücümüzden kaynaklanır. Başlangıç noktası, geçmişi açımlayan kişinin iktidar alanı içindedir; başlangıç noktasından çıkan değişim silsilesiyse zorunluluğa ya da alışkanlığa bağlıdır. Ayrıca yol boyunca, aynı başlangıç noktasından çıkan çok sayıda yan yol vardır. Yol alma eğretilemesi böylece değişim eğretilemesinin yerini alır. Arayışın yanlış yollara sapabilmesinin, şansın hâlâ bir rolünün olmasının nedeni budur. Ancak bu yöntemsel hafıza temrinleri sırasında zaman sorunu gözden kaçırılmamıştır: "En önemli nokta zamanı bilmektir" (452 b 7). Bu bilgi katedilen uzaklıkları ölçmeyi içerir; ölçüm kesin de olabilir belirsiz de; her iki durumda uzaklığın daha az ya da daha fazla olarak değerlendirilmesi bu bilgiyi tamamlar. Ancak bu değerlendirme, ister daha uzun ya da kısa uzaklıklar, isterse daha büyük ya da küçük boyutlar olsun, büyüklükleri ayırt edip karşılaştırabilme gücüne bağlıdır. Sözü geçen değerlendirme, oran kavramını bile içerebilir. Aristoteles'in bu sözleri, zamansal uzaklığın hafızanın bünyesine ait olduğu, hafıza ile

24. Mugnier "anımsayış" diyor; Sorabji "*recollection*"ı öneriyor; ben de Platon ile Aristoteles'in "metinlerinin açıklanması"nı izleyen fenomenolojik taslak bakımından "hatırlama" (*rappel*) ya da "yeniden hatırlama" (*rememoration*) diyorum. Kanımca Aristoteles'in *mnēmē* ile *anamnesis* arasında yaptığı ayrım, fenomenolojinin akla gelme ile hatırlama çabası ya da arayışı arasında önerdiği ayrımı haber veriyor.

25. Mugnier: "Anımsayışlar bir hareket doğal olarak bir başka hareketten sonra geldiği için ortaya çıkıyor"; Sorabji: "*Acts of recollection happen because one change is of a nature to occur after another*" (451 b 10).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

imgelem arasındaki ilkesel ayrımı sağladığı yolundaki savı onaylamaktadır. Ayrıca zaman aralıklarının tahmin edilmesi, hatırlamanın akılcı yönünü vurgular: "Arama" "bir tür akıl yürütme (*sullogismos*)" oluşturur (453 a 13-4). Bu da bedenin yine imge (*phantasma*) avının sergilediği duygulanım tarafına geçmesini engellemez (453 a 16).

Böylece, indirgeyici bir okumanın aksine, birçok yorum geleneği doğmuştur. Öncelikle *ars memoriae* yorumu vardır; bu da 2. bölümde anlatacağımız gibi hafızayı çalıştırmanın biçimlerinden biridir; burada hafızaya alma işlemi geçmişe ait münferit olayların hatırlanmasından üstün tutulur. İkinci sırada modernlerin çağrışımcılığı gelir; bu ise, Sorabji'nin de yorumunda belirttiği gibi, Aristoteles'in metninde sağlam temellere dayandırılır. Ancak metin üçüncü bir anlayış içerir: Bu anlayışta zincirlenişin dinamizmi, icat gücü vurgulanır; tıpkı Bergson'un "hatırlama çabası" çözümlemesinde yapacağı gibi.

Aristoteles'in *De Memoria et Reminiscentia*'sı okunup yorumlandığına göre, artık bu risalenin hafıza fenomenolojisine yaptığı katkılardan söz edebiliriz.

En önemli katkı *mnémé* ile *anamnésis* ayrımıdır. İlerki sayfalarda, basit akla geliş ve hatırlama çabası gibi terimlerle karşımıza çıkacak bu ayrım. Anının basit mevcudiyeti ile hatırlama edimi arasına bu şekilde bir çizgi çeken Aristoteles, *Theaitetos*'ta ortaya konan açmaza yakışacak bir tartışma alanını, yani namevcudun mevcudiyeti tartışmasını muhafaza etmiştir. Tartışmaya yaptığı katkılarda karşıt yönler vardır. Bir yandan zamana yaptığı göndermeyi imgelem alanındaki anının ayırt edici noktalarından biri olarak belirlemiş, böylelikle de bilmeceyi iyice zorlaştırmıştır. İşin içine anı girince, namevcut üzerine bir önce'lik mührü vurulur. Buna karşılık *tupos* kategorisiyle bitişik olan *eikōn* kategorisini tartışma çerçevesi haline getirerek, açmazı çıkmaza sokma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. İki çıkmaz vardır hatta. Bir yandan, araştırmamız boyunca bu anı-imge ile ilk izlenim arasındaki ilişkinin benzerlik, hatta kopya ilişkisi olup olmadığı sorusu, zor bir soru olarak duracaktır önümüzde. Platon bu tür ilişkinin bünyesindeki aldatmacayı hedef alarak yaklaşmıştı bu zorluğa; *Sofist*'te de doğası gereği aldatıcı olan fantazmatik sanat ile hakikate elverişli *eikastik* sanat gibi iki taklit sanatı belirlemeye çalışmıştı. Aristoteles ise benzerlik üstüne yoğunlaşmış bir *eikōn* anlayışına bağlı hata ya da yanılsama tehlikelerinin farkında değil gibidir. Belki de imgelem ile hafızanın kötülüklerinden uzak durarak bu olguları sofistliğin çıkardığı kavgalardan korumak istemiştir. Sofistliğe yanıtını ve saldırılarını, özellikle *ousia*'nın kendine özdeşliği sorunu çerçevesinde, *Metafizik*'e saklamıştır. Ancak hafızanın güvenilirlik derecelerini göz önüne almadığından, ikonik benzerlik kavramını tartışmadan çı-

Ünlü Kitap Arşivi

karmıştır. Diğer çıkmaz şudur: *Eikōn* ile *tupos* arasındaki bağı edinilmiş bir bağ olarak gördüğü için, kopya-imgenin zorluklarına bir de işaret kavramının çıkardığı sorunları ekler. Gerçekten de işareti doğuran dış neden –"hareket"– ile anının hedeflediği, anı içinde hedeflenen ilk duygulanım arasındaki ilişki nedir? Gerçi Aristoteles ötekilik kategorisini artık "kayıt" olarak yorumlanan *eikōn* ile ilk duygulanım arasındaki ilişkinin odak noktasına yerleştirerek tartışmada büyük bir adım atılmasını sağlamıştır. Bunu yaparak aynı zamanda o pek tartışılmayan benzerlik anlayışını da yerinden oynatmıştır. Ancak işaretin paradoksları daha sonra, özellikle anının, hatırlanmasından önce varlığını korumasının maddi nedenlerinin ne olduğu sorusuyla birlikte yeniden ortaya çıkacaktır.

Anamnēsis'e gelince; Aristoteles bu sözcükle, hafızaya ilişkin hatırlama fenomeninin ilk açıklamalı betimlemesini yapmıştır; akla gelmiş anının o basit akıldan geçişinin zıddıdır hatırlama. Betimlemesindeki zenginliği, ustalığı sayesinde Aristoteles, "zorunluluğa" ya da "alışkanlığa" bağlı zincirleniş biçimlerini yorumlamak için model arayan düşünce okullarının en başına yerleşir. İngiliz ampiristlerin çağrışımcılığı bu okullardan yalnızca biridir.

Ancak şaşırtıcı olan şudur: Aristoteles yaşamın sıradan koşullarında işlediği biçimiyle hatırlamayı betimlemek için, *Menon*'dan diğer büyük diyaloglara varıncaya dek Platon felsefesinin anahtar sözcüklerinden biri olan *anamnēsis*'i kullanır. Sözcüklere bu sadakati nasıl açıklamalı? Ustaya saygı mıdır? "Doğumla unutulmuş, sonradan çalışmayla hatırlanmış bilgi" gibi muhteşem bir görüyü doğallaştıran çözümlemeyi kapsayabilecek bir otoriteye mi başvurulmaktadır? Daha da kötüsü: Sadakat kılığında bir ihanet midir? Tahminler arasında kaybolabiliriz. Ancak sözünü ettiklerimizden hiçbiri yazar psikolojisi düzleminin dışında kalmaz. Ancak, hepsinin akla yatkın olması, Platon'un *anamnēsis*'i ile Aristoteles'inki arasında bulunduğu varsayılan tematik bağdan kaynaklanmaktadır. Burada iki tematik bağ var: Birincisi, açmaz düzleminde *Theaitetos* ile *Sofist*'ten gelen *eikōn* ile *tupos* mirası. Platon'a göre bu kategoriler sofistlik ve sofistin varoluş olanağını ortaya koymaktadır; yani söz konusu kategoriler, *Menon*'daki genç kölenin mutlu hafızasından baş-ka bir şeyin sorumluluğunu almayan anımsayış kuramına göre, birbirinin tam aksi kutuptadır; Aristoteles'te de *eikōn* ve *tupos* gündelik hafızanın işleyişini açıklamakta yararlanılabilecek biricik kategorilerdir; sadece bir açmazı değil, bu açmazın nasıl çözülebileceğini de gösterirler. Ancak Platon ile Aristoteles arasında, çözülmekte olan açmazdan daha güçlü bir bağ bulunmaktadır: İki terimin ("öğrenmek" ve "aramak") kullanımında Sokrates'e gösterdikleri sadakat. Önce "öğrenmiş" olmak, sonra da zahmetle "aramak" gerekir. Sokrates yüzünden Aristoteles, Platon'un *anamnēsis*'ini ne "unutabilmiş", ne de "unutmak" istemiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

II. FENOMENOLOJİK BİR HAFIZA TASLAĞI

Taslağa iki belirleme ile başlamama izin verin.

İlki birçok yazarın hafızayı kusurları, hatta işleyiş bozuklukları bakımından ele alma eğilimlerine karşı uyarmayı amaçlıyor; böyle bir eğilimin nerede meşruiyet kazandığını ileride[26] belirteceğiz. Bana göre önemli olan, hafızaya ilişkin fenomenleri, "mutlu" sona ulaştırdıkları yetenekler bakımından betimlemeye çalışmaktır.[27] Bunun için sıradan, gündelik söylemde hafızaya ait sayılan fenomenleri akademiklikten olabildiğince uzak bir biçimde sunacağım. Sonuç olarak "iyi" hafızanın tarafına geçmemizin nedeni bu çalışmanın ilerki bölümlerinde serimleyeceğimiz bir inanıştır; geçmişe başvurmak için hafızadan başka bir aracımız olmadığı inanışıdır. Hafızanın bir tutkusu, bir iddiası vardır ki, o da geçmişe sadık olmaktır. Bu açıdan, zamanı geldiğinde uzun uzun anlatacağımız, unutuştan kaynaklanan kusurları hemen patolojik olgular, işleyiş bozuklukları olarak almamak gerekir. Bunlar hafızanın aydınlık yüzünün arkasında kalan karanlık yüz olarak görülmelidir. Sözü geçen karanlık yüz, kendisini hafıza haline getirmemizden önce bizi geçmişte olup bitenlere bağlayan yüzdür. Hafızanın güvenilir olamayabileceğinden yakınıyorsak, "Anımsıyorum" dediğimiz şeyin geçmişe ait olduğunu kanıtlayan tek ve biricik kaynak o olduğu içindir. Hiç kimse imgelem hakkında böyle bir yakınmada bulunamaz; çünkü imgelemin paradigması zaten gerçekdışıdır, kurmacadır, olanaklı olandır ve "konumsal olmayan" denebilecek özelliklerdir. Bu çalışmanın bir sonraki kesitinde bazılarına değineceğimiz patolojik hafıza kusurları ile patolojik olmayan hafıza zayıflıklarını ele alıp, sonraki araştırmamızda hafızanın suistimali başlığı altında inceleyeceğimiz kusurlarla karşılaştırmadan önce, hafızanın hakikat ile ilgili yönlerine ilişkin belirtilmesi gereken nitelikler üzerinde duralım. Kabaca söylersek bir şeylerin olduğunu, olup bittiğini, bizde anısı yer etmeden *önce* gerçekleştiğini belirtmek için hafızadan daha iyi bir aracımız yok. İkinci kısımda sözünü edeceğimiz yalancı tanıklıkların maskesini ancak eleştirel bir tutum düşürebilir; yapacağı tek şey kuşkulu tanıklıkların karşısına daha güvenilir olduğu bilinenleri çıkarmaktır. Oysa, yine ileride değineceğimiz gibi, hafıza ile tarih arasındaki temel geçiş yapısını tanıklık oluşturur.

26. Bkz. bu kitap III. kısım, 3. bölüm.

27. Bu anlamda benim araştırmam temel yetenekleri, yani güçleri açımlama uğraşımla aynı çizgide yer alıyor; bunlar *Başkası Olarak Kendisi* nde ele aldığım konuşabilme, hareket edebilme, anlatabilme, eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilme gibi yeteneklerdir; bu güçleri "muktedir insan" adı altına yerleştirmiştim (Paris: Seuil, "L'ordre philosophique" dizisi, 1990; yeni basım, "Points Essais" dizisi, 1996).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://tarihtey.org

İkinci belirleme. İlk bakışta *hafıza* sözcüğünün belirlediği anlam alanını düzene koyma yolunda alçakgönüllü de olsa her tür girişimi kırabilecek görünen çok-anlamlılığın aksine bir fenomenoloji –parçalanmış ama dağılmamış bir fenomenoloji, tek ve son ipucu kendisinin zamanla kurduğu bağ olan bir fenomenoloji– *taslağı* çıkarmak mümkün. Ancak bu ipucunu elimizden kaçırmamamız, betimleme çabasının karşısına çıkan hafızaya ilişkin çok çeşitli tarzların zaman ile bağının da nispeten düzenli bir tipolojiye –sözgelimi geçmişte olmuş tek bir olayın anısının tüketemeyeceği bir tipolojiye– tabi olabileceğini gösterebilmemize bağlıdır. Araştırmamızın bu ikinci amacı, kitabın başında Aristoteles'ten aldığımız, "Hafızanın konusu geçmiştir" iddiasının asgari tutarlılığıyla ilgilidir. Ancak "geçmişi konu alma" çok farklı biçimlerde ifade edilir (Aristoteles'in *Metafizik*'teki ünlü sözüyle söylersek: "Varlık, anlatımını çok farklı biçimlerde bulur").

Bu fenomenolojinin parçalanmışlığının ilk anlatımı hafızanın nesnesel özelliğine bağlıdır: Bir şeyleri anımsarız. Bu anlamda dilde, hedef olarak hafıza (*la mémoire*) ile hedeflenen şey olarak anı (*le souvenir*) arasında ayrım yapmak gerekir. Hafıza ve anılar, denir. Burada ele alınan şey temelde bir anı fenomenolojisidir. Bu açıdan Latince ile Yunanca ortaç biçimlerini kullanırlar (*genomenou, praeterita*). İşte geçmiş "şeyler" derken bu anlamı kastediyorum. Gerçekten de anı-hafıza'da geçmiş zaman ile şimdiki zaman birbirinden ayrıldığından, hafıza edimi gerçekleştirilirken, "Ne?" sorusunu "Nasıl?" sorusundan ve "Kim?" sorusundan ayırmamız kolaydır. Bu üç soru kitapta bu fenomenolojiyi işleyen üç bölümü belirliyor. Husserl terminolojisinde hatırlama demek olan *noese* ile anı anlamına gelen *noeme* arasındaki ayrımdır bu da.

İlk özellik anı rejimini niteler: Anıların çok çeşitli olması ve birbirlerinden çeşitli biçimlerde ayrılmaları. Bir yetenek ve icra olarak hafıza tekildir, anılar ise çoğul: *Anılarımız* vardır ("Yaşlıların gençlerden daha fazla anısı vardır, ama hafızaları gençlerinkinden daha zayıftır," denir hınzırca!). Augustinus'un, hafızanın eşiğine "üşüşen" anılarla ilgili parlak tanımlamasını ileride ele alacağız. Anılar temalara ve durumlara göre tek tek ya da öbekler halinde ortaya çıkabilir ya da farklı oranlarda anlatıya dökülebilecek kesitler halinde belirebilirler. Bu açıdan anılar, sınırları az çok belli, ayrık biçimler olarak ele alınabilir; hayallere dalıp gitme halinde pekâlâ hoşumuza gidebilecek olan bir tür hafıza fonu üzerinde belirir anılar.

Ancak en önemli özellik anımsanan bütün "şeyler" arasında olaylara kendiliğinden tanınan ayrıcalıktır. Daha sonra Bergson'dan alacağımız çözümlemede anımsanan "şey", örneğin ezberlenmiş bir metnin okunması, tekrarı olmayan, münferit bir olayla özdeşleştirilir. Durum her zaman böyle midir? Gerçi sonuç bölümünde söyleyeceğimiz gibi, olay-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kitaplig.org

anıda paradigmatik bir yan vardır; çünkü fiziksel olayın fenomenal eşdeğerlisidir. Olay olup biten şeydir. Yaşanır. Geçer gider. Başa gelir, gerçekleşiverir. Kant diyalektiğinde *üçüncü kozmolojik çatışkı* budur: Olay, ya zorunlu nedensellik gereği önceki bir şeyden kaynaklanır ya da kendiliğinden nedensellik gereği nedeni kendisidir; kendiliğinden, serbestçe oluverir. Burada bizi ilgilendiren fenomenolojik düzlemde, "Şu şu durumlarda yaptığımız, hissettiğimiz ya da öğrendiğimiz bir şeyi anımsarız," deriz. Ancak tek tek olaylar ile "şeylerin durumu" adını verebileceğimiz genellik arasında, bu iki uç arasında, çok sayıda tipik vaka bulunur. Belli belirsiz olaylar (özel bir yaz akşamı güneşin batışı gibi), yakınlarımızın ayrı ayrı yüzleri, her defasında yeni bir sözceleme rejimiyle duyulan sözler, az çok hatırlanabilir karşılaşmalar (ileride bunları başka çeşitlenme ölçütlerine göre ayıracağız) münferit olaylar sınıfına daha yakındır. Gelgelelim, şeyler ile insanlar bir kerecik belirmekle kalmaz, sonra yeniden belirirler; işte biz bunları yeniden belirmelerindeki bu aynılık oranına göre anımsarız. Yakınlarımızın adlarını, adreslerini, telefon numaralarını da aynı biçimde anımsarız. Hatırlanabilir karşılaşmalar, yinelenemez münferitliklerine göre değil, tipik benzerliklerine, hatta simgesel niteliklerine göre yeniden hatırlanabilir: Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'sinin ilk sayfalarında Combray'deki evde düşle karışık sabah uyanışları anlatılır... Ardından öğrenilmiş, bunun sonucunda da edinilmiş "şeyler" gelir. Örneğin Latince ile Yunancadaki fiil çekimi, ad çekimi çizelgelerini, İngilizce ya da Almancadaki düzensiz fiilleri anımsadığımızı söyleriz. Bunları, yeniden öğrenmeye gerek duymadan yineleyebiliyorsak, unutmamışız demektir. İşte bu örneklerle diğer kutba ulaşmış oluyoruz: Bu da "şeylerin durumu" kutbudur. Bu kutup Platon geleneği ile Augustinus'un bağlı olduğu Yeni-Platonculukta Anımsayış'ın paradigmatik örneklerini oluşturur. Bu geleneğin kanonik metni Platon'un *Menon*'u ve genç kölenin kimi önemli geometrik özellikleri yeniden keşfedişinin anlatıldığı o ünlü kesittir. Bu düzeyde anımsamak ile bilmek birebir örtüşür. Ancak şeylerin durumu sadece soyut genelliklerden, kavramlardan ibaret değildir. Daha sonra söz edeceğimiz gibi, belgesel tarihin işlediği olaylar, eleştiri süzgecinden geçirildikleri için önerme biçimini alır; bu da onları olgu konumuna getirir. O zaman şeylerin öyle değil de şöyle "....miş olmaları" söz konusudur. Bu olguların edinildiği, hatta Thukydides'in dediği gibi "sonsuza dek sahip olunan şey" düzeyine çıkarıldıkları söylenebilir. Böylece olaylar da tarihsel bilgi rejiminde "şeylerin durumuyla" birleşme eğilimi gösterecektir.

Geçmiş "şeyler" böyle çeşitliyken bu "şeyleri" *–praeterita–* hangi özelliklerinden dolayı "geçmişe ait" görebiliriz? Anılarımızın bu ortak "geçmişe ait olma" durumunu, bir dizi dağılma biçimi tanımlar. Anının çok-anlamlı alanından geçerken bu dizinin kaşifiyatçılığını almayı öneri-

yorum. Bu karşıtlıkları düzene koyduğumuzda denetimli bir tipoloji oluşturabiliriz. Bu tipoloji, kullanımından bağımsız olarak doğrulanabilecek bir ilkeye tabidir, tıpkı Max Weber'deki ideal-tipler örneğinde olduğu gibi. Karşılaştırma öğeleri kullanmak gerektiğinde aklıma Aristoteles'in analoji kavramı geliyor: Analoji anlam dağılmasıyla açıklanan basit eşseslilik ve göstergesel indirgemeyle tanımlanabilecek bir anlamsal çekirdeğin yapılandırdığı çok-anlamlılık arasında, ortada bir yerdedir. Wittgenstein'ın benimsediği "aile içi benzerlik" de geliyor aklıma. Önerilen sınıflandırmadaki epistemolojik konumun görece belirsizliği, söz-öncesi yaşantı –Husserl fenomenolojisindeki *Erlebnis*'e "yaşayan deneyim" diyorum– ile fenomenolojinin ister istemez yoruma, yani yorumbilgisi tarafına yönlendiren dil çalışmasının birbirine karışmasından ileri gelir. Gelgelelim, yorumu güçlendiren, ayrıca önereceğimiz "tematik" kavramları düzene sokacak "çalışma" kavramları, anlamın hâkimiyetine –bütünsel bir düşünüşün hakkını vermek isteyeceği bu hâkimiyete– teslim olmaz. Bize çok yakın olan bu hafıza fenomenleri, bütünsel düşünüş *hubris*'ine başka fenomenlerin gösterdiğinden daha büyük bir direniş gösterir.[28]

İlk karşıt çift *alışkanlık* ile *hafıza*'dır. Çağdaş felsefe kültürümüzde Bergson'un alışkanlık-hafıza ile anı-hafıza arasında yapmayı önerdiği ünlü ayrım bunun bir örneğidir. Bergson'un, bu karşıtlığı bir ikiz bölünme (*dichotomie*) biçiminde sunmasının nedenlerini geçici olarak ayraç içine alıyoruz. Biz daha çok metafizik varsayımlara; alışkanlık ve hafızanın kesintisiz bir hatırlama tayfının iki ucunu oluşturduğunu söyleyen bu varsayımlara mümkün olduğunca az bulaşmış deneyimin öğütlerine uyacağız. Bu tayfın birliğini sağlayan şey, zamanla kurulan bağın ortaklığıdır. Her iki uç durumda da önceden edinilmiş bir deneyim olduğu varsayılmaktadır; ancak birinde, yani alışkanlıkta, bu edinilmişlik, geçmiş zaman olarak ilan edilmemiş, belirtisiz şimdiki yaşantıya katılır; öbüründe eski edinimin olduğu gibi önce-liğine gönderme yapılır. Bunun sonucunda her iki durumda da hafızanın "konusunun geçmiş olduğu" doğrulanır, ama bu doğrulama baştaki deneyimin zaman içindeki yerine yapılan göndermelerin tarzına göre iki ayrı şekilde olur: belirtisiz tarzda veya belirtili tarzda.

Fenomenoloji taslağımızın başına alışkanlık/hafıza çiftini koymamızın nedeni, bu çiftin giriş bölümünde zamansal uzaklığın ele geçirilmesi olarak adlandırdığım şeyi hafıza sorununa uygulama fırsatı sunma-

28. Bu kitabın üçüncü kısmında, yani tarihsel bilgi fenomenolojisi ile bizim tarihsel durumumuzun yorumbilgisi arasındaki hassas dönemeçte yerini bulacak kimi gözlemleri şimdiden belirtiyorum.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

sıdır. Buradaki ele geçirmeyi uzaklık oluşturma basamağı diye tanımlanabilecek ölçüte bağlı tutabiliriz. Bu durumda betimleme işlemi zamansal derinlikle ilgili deneyimleri sınıflandırmaktan ibarettir. Bu sınıflandırmanın konusu geçmişin bir bakıma şimdiki zamana katıldığı deneyimlerden başlayıp, geçmişin olmuş-bitmiş kabul edildiği deneyimlere kadar uzanır. *Madde ve Bellek*'in[29] ikinci bölümünde Bergson'un, "hafızanın iki biçimi" arasında yaptığı ayrımı işlediği o ünlü sayfalara bakalım. Tıpkı Augustinus ile eski retorikçiler gibi Bergson da hafızaya alınmış bir dersin ezberden okunması örneğine geçer. Bu durumda alışkanlık-hafıza, dersi öğrenme sürecinde birbiri ardına yapılan okumalardan söz etmeksizin dersi ezberden okuduğumuzda çalıştırdığımız hafızadır. Bu durumda bellenen ders "benim şimdiki zamanıma yürüme ya da yazma alışkanlığımla aynı şekilde bağlıdır; temsil edilmekten çok yaşanmış, 'harekete geçirilmiş'tir" (Bergson, *Matiere et Memoire*, s. 227). Buna karşılık şu ya da bu özel dersin, ezberlemenin herhangi bir aşamasının anısı "*hiçbir* alışkanlık özelliği" göstermez (*a.g.y.*, s. 226): "Yaşamımdaki bir olay gibidir bu; esas itibariyle bir tarihi vardır, dolayısıyla bir daha yinelenemez" (*a.g.y.*). "Kendi içinde ele alınan imge, gelecekte ne olacaksa, başlangıçta zorunlu olarak oydu" (*a.g.y.*). Yine: "Kendiliğinden anı daha en başta kusursuz doğar; zaman bu anıya bir şeyler ekleyerek görüntüsünü bozar; yeri ile tarihini hafızaya bırakacaktır" (*a.g.y.*, s. 229); Kısacası: "Belirli bir okuma anısı bir temsildir ve temsilden başka bir şey değildir" (*a.g.y.*, s. 226); oysa bellenen ders söylediğimiz gibi, temsil edilmekten çok "harekete geçirilmiş"tir; temsil-anı'nın ayrıcalığı "belirli bir imgeyi bulabilmemiz için geçmiş yaşamımızda" geriye gitmemizi sağlamasıdır (*a.g.y.*, s. 227). Yineleyen hafızanın karşısında imge üreten hafıza vardır: "Geçmişi imgeler halinde anmak için şimdiki zamanın eyleminden kopmak gerekir; yararsıza değer verebilmek, hayal edebilmek gerekir. Bir tek insanoğlu böyle bir çaba gösterebilir" (*a.g.y.*, s. 228).

Bu metin takdire şayan bir zenginliktedir. Eylem ile temsil arasındaki o büyük bağ sorununu duru bir yalınlıkla sergiler; sonraki bölümde anlatacağımız gibi, ezberleme uygulaması bu sorunun sadece bir yönüdür. Bu nedenle Bergson ezberlenen ders ile "yürüme ya da yazma alışkanlığı" arasındaki yakınlığı vurgular. Bu şekilde öne çıkarılan şey ezberden okumanın ait olduğu bütündür, yani *beceriler* bütünüdür; bunla-

29. Bkz. Henri Bergson, *Matiere et Memoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), *Œuvres* içinde, H. Gouhier'nin önsözü, notlar A. Robinet, yüzüncü yıl basımı, Paris: PUF, 1963 (Türkçesi: *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost, 2007), s. 225-35. Bu yapıtta psikoloji ile metafizik arasındaki bağların sistematik çözümlenmesi üçüncü kısımda, unutuş konusuna ayrılmış bir araştırma çerçevesinde yer alacak (bkz. bu kitapta, s. 483-7).

Ücretsiz EDE Kitap Arşivi - https://rantey.org

rın yeniden öğrenme çabasını, baştan öğrenme çabasını gerektirmeden kullanılabilir olmaları gibi ortak bir özellikleri vardır; bu beceriler çok farklı vesilelerle seferber edilebilmekte, söz konusu vesileler de belirli bir çeşitliliğe açık kalmaktadır. İmdi, "hafıza" sözcüğünün çok farklı anlamları arasında, bu becerileri anlatan bir kullanımı vardır. Böylelikle fenomenolog "(bir şey/ler/in nasıl olup bittiğini) anımsamak..." ile "(bir şey/ler/i)... anımsamak" (bu anlatım sonra başka ayrımlara götürecektir) arasında bir ayrım yapabilir. Bu uçsuz bucaksız imparatorluk, çok farklı düzeylerdeki becerileri kapsamaktadır. Öncelikle bedensel yetiler ve benim "muktedir insanı" konu alan fenomenolojimde keşfe çıktığım "yapabilirim"ler yelpazesi vardır: Konuşabilme, eşyanın seyrine müdahale edebilme, anlatabilme, kendini bir eylemin gerçek müsebbibi olarak kurabilme. Bunlara toplumsal âdetleri, gelenekleri ve ortak yaşamın bütün *habitus*'unu eklemeli; aralarından bir bölümü de ileride sadece özel hafızaya bağlı yâd etme olgularıyla karşıtlaştıracağımız ortak anma olgularından oluşan toplumsal ritüellerde iş başında olacaktır. Böylelikle birçok kutup çakışmaktadır. Zamansal mesafe koyma ölçütünün uygulanmasının vurgulandığı bu gözlem çerçevesinde, başka anlamlı kutuplaşmalarla da karşılaşacağız.

Fenomenolojik düzlemde bir ikiz bölünme değil de bir kutuplaşma söz konusu olduğunda bu olgu, Bergson'un, malum bölme yönteminin mantığına göre oluşturduğu iki kutup arasındaki olayların oynadığı çok önemli rolle doğrulanır.

İkinci karşıtlık çifti *akla gelme / arama* çiftidir.

Akla gelme ile kasıt, anı'nın fiilen zihinde belirmesidir. İşte Aristoteles *mnēmē* terimini bunun için kullanıyor, bizim ileride arama ya da hatırlama diyeceğimiz şeye de *anamnēsis* diyordu. *Mnēmē*'yi *pathos*, yani duygu diye niteliyordu: Şu ya da bu nedenle, bir şeyi anımsadığımız olmuştur; işte o zaman anıyı hissederiz. Demek ki akla gelme, arama'nın aksine bir duygudur. Kendi başına, bir başka deyişle, kutupsal durumu bir yana bırakıldığında, akla geliş, Platon ile Aristoteles'in araştırmalarını, yani önceden algılanmış, duyumsanmış, öğrenilmiş bir namevcudun şimdiki mevcudiyeti konusunun fitilini yakan bilmecenin yükünü taşır. Bu bilmece ilk duygunun sürmesiyle (bu süreklilik ünlü damga eğretilemesiyle açıklanmıştır) ortaya çıkan sorundan, bunun sonucunda da anının sadakatinin *eikōn*'un ilk ize benzerliğine bağlı olup olmadığı sorusundan şimdilik ayrılmalıdır. Sinir bilimleri bu sorunu *mnēmē*'ye ilişkin izler başlığı altında ele almıştır. Ancak bu sorun bizi sürekli meşgul etmemelidir. Fenomenoloji terimleriyle söylersek akla gelmenin bedensel, özellikle kortikal dayanağı konusunda hiçbir bilgimiz yok; *mnēmē*'ye ilişkin bu izlerin oluşumu, korunması ve etkinleşmesi ile fenomenolojinin

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rahtey.org

dikkatini yönelttiği olgular arasındaki bağlaşımın (*corrélation*) epistemolojik rejimini de aydınlatmış değiliz. Maddi nedensellik kategorisinden ileri gelen bu sorun olabildiğince uzun süre arka planda tutulmalıdır. Bu kitabın üçüncü kısmında bununla boğuşmaya hazırlanıyorum. Buna karşılık, Aristoteles'in ardından ön plana çekilmesi gereken şey, anımsanmış "şeyin" o anda akla gelmesinden önceki bir âna ait olduğu belirlemesidir. Bu belirlemede bulunan, hafızanın bilişsel boyutu, bilgiyle ilgili yanıdır. Hafıza işte bu özelliğe göre güvenilir ya da güvenilmez sayılır. Tam anlamıyla bilişsel kusurlar da yine bu özelliğe göre açıklanır; yani onları hafıza yitiminin şu ya da bu biçimini belirten bir terimin yardımıyla patolojik bir modele yerleştirmede o kadar acele edilmemelidir.

Akla gelme/arama çiftinin diğer kutbuna geçelim. Yunanca *anamnēsis* başlığı altında söz konusu olan buydu. Platon *anamnēsis*'i mitleştirmiş, doğum öncesi bir bilgiye bağlamıştı; ruhun mezar (*sōma-sēma*) diye nitelenen bir bedende yaşamaya başlamasıyla gerçekleşen unutuş nedeniyle koptuğumuz bir bilgiydi bu. Buradaki unutuş doğum ânındaki bir unutuştu, ama unutulmuş şey arama yoluyla yeniden öğrenilebilir duruma getirilebilirdi. Yukarıda ele alınan risalenin ikinci bölümünde Aristoteles bir anlamda *anamnēsis*'i doğallaştırmış, onu gündelik deneyimde hatırlama dediğimiz şeye yaklaştırmıştır. Diğer bütün Sokratesçilerle birlikte, hatırlama için simge haline gelmiş bu arama (*zētēsis*) terimini kullanıyorum. Ancak Platon'un *anamnēsis*'inden kopuşu tam olmamıştır, çünkü *anamnēsis* sözcüğündeki *ana*'nın anlamı önceden görülmüş, duyumsanmış ya da öğrenilmiş bir şeyin geri dönmesi, yeniden ele geçmesidir, yani bir anlamda yinelemedir. Böylelikle unutuş, dolaylı biçimde, hatırlama çabasının karşı durduğu şey olarak tanımlanmaktadır. *Anamnēsis*'in işlevi *Lēthē* ırmağının akıntısına karşı durmaktır. Geçici ya da sürekli olarak unutulduğu sanılan bir şey aranır; sıradan hatırlama deneyiminin sunduğu temel üzerinde unutuşun kökenine dair iki varsayım arasında kesin bir seçim yapılamaz: Önceden öğrenilmiş şeyin izlerinin tastamam silinmiş olması mı, yoksa bu izlerin yeniden canlanmasını engelleyen, aşılması muhtemel, geçici bir engel mi söz konusudur? Unutuşun derin doğası hakkındaki bu belirsizlik aramaya endişeli bir nitelik kazandırır.[30] Arayan kişi illa bulacak diye bir kural yoktur. Hatırlama çabası başarılı da olabilir, başarısız da. Başarılı hatırlama, "mutlu" hafıza dediğimiz şeyin büründüğü çehrelerden biridir.

Hatırlama mekanizmasına gelince; Aristoteles'in risalesini yorumlarken neredeyse mekanik çağrıştırmadan (*association*) Aristoteles'in *sullogismos*'a, yani akıl yürütmeye yaklaştırdığı yeniden kurma zahmetine varıncaya kadar başvurulan birçok işlemi anmıştık.

Burada eski metinlere modern bir yankı kazandırmak istiyorum. Bir kez daha Bergson'a başvuracak, Bergson'un hedeflediği çözümlemeler-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kanlikeyif.org

den aldığım küçük alıntıların kaynağı olan *Madde ve Bellek*'in temel kuramını incelemeye ayrı bir yer ayıracağım. *L'Energie spirituelle*'de (Manevi Enerji) yer alan "Zihinsel Çaba" başlığını taşıyan denemede, özellikle "hafızanın çabası"yla ilgili sayfaları kastediyorum.[31]

Temel ayrım "zahmetli hatırlama" ile "anında hatırlama" (Bergson, *L'Energie spirituelle*, s. 932-8) arasındadır; burada anında hatırlama, arayışın sıfır noktası, zahmetli hatırlama da arayışın ta kendisi olarak anlaşılabilir. Bergson'un denemesinin en ilginç yönü, bütün arayış yordamlarının en mekanik olana indirgenmesine karşı çıkmasıdır; söz konusu indirgeme çağrıştırmacılığın eseriydi. İki hatırlama biçiminin birbirinden ayrılması daha geniş bir soruşturmanın parçasıdır; o da bir tek soruyla temellenmiştir: "Zihinsel çabanın zihinsel niteliği nedir?" (*a.g.y.*, s. 931). Deneme de başlığını buradan alır. Sorunun genişliği ve kesinliğini birbiri ardına belirginleştirmek gerek. Bir yandan anının hatırlanması geniş bir ruhsal olgular ailesinin üyesidir: "Geçmiş olayları yâd ettiğimizde, şimdiki olayları yorumladığımızda, bir söylevi duyduğumuzda, bir başkasının düşüncelerini izlediğimizde, kendi aklımızdan geçenlere kulak kabarttığımızda, yani karmaşık bir temsil sistemi zihnimizi meşgul ettiğinde iki farklı tavır alabileceğimizi hissederiz: Gerilim ve gevşeme; çaba hissinin birinde olması, diğerinde olmamasıyla ayrılır bu ikisi birbirinden" (*a.g.y.*, s. 930). Öte yandan tam olarak soru şudur: "Temsillerin işleyişi her iki durumda da aynı mıdır? Zihinsel öğeler aynı türden midir, aralarında aynı bağlar mı vardır?" (*a.g.y.*, s. 930-1). Görüldüğü gibi bu sorun çağımızın bilişsel bilimlerini de ister istemez ilgilendirmektedir.

Hatırlama sorunu çeşitli zihinsel çalışmalarla ilgili incelemelerde başı çekiyorsa, bunun nedeni en kolay derece –yani yeniden üretme– ile en zor derece –yani üretme ya da icat etme/uydurma– arasındaki derecelerin hatırlama sorununda çok belirgin olmasıdır (*a.g.y.*, s. 932). Ayrıca deneme *Madde ve Bellek*'te "belirgin imgelere dönüşmemiş 'saf anı' dan başlayıp, aynı anının doğmakta olan duyumlar ve başlamış hareketler biçiminde hayata geçirilmesine uzanan farklı 'bilinç düzlemleri' arasında" (*a.g.y.*) yapılan ayrımdan da destek alabilir. Anının isteyerek akla getirilmesi, bu tür bilinç düzlemlerinden geçişle olur. Gündelik deneyimde sıkı sıkıya birbirine bağlı olan otomatizm veya mekanik hatırlamanın payı ile dönüşlü düşünce ve zihinde yeniden kurmanın payını birbirinden ayırmak için bir model önerilir. Seçilen örneğin ezberlenmiş bir metnin hatırlanması olduğu doğrudur. İki tür okuma arasındaki ay-

30. Bu belirsizlik üzerinde, unutuşu konu alan bölümde (III. kısım, 3. bölüm) uzun uzun duracağız.

31. Bergson, "Effort intellectuel", *L'Energie spirituelle*, *a.g.y.*, s. 930-59.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rentev.org

rım öğrenme ânında gerçekleşir; analitik okuma temel fikre ve buna bağlı fikirler arasındaki aşama sırasına öncelik verir; Bergson bunun karşısına *dinamik şema* dediği ünlü kavramı koyar: "Bu terimle kastımız şu: Bu temsil, imgeleri değil, söz konusu imgeleri yeniden kurmak için yapılması gerekenin belirtilmesini içerir" (*a.g.y.*, s. 937). Satranç tahtasına bakmadan birçok oyunu aynı anda oynayabilecek satranç oyuncusu buna örnek olabilir: "Oyuncunun zihninde o anda, güçlerin düzenleniş biçimi ya da daha iyi bir anlatımla dost/düşman güçler arasındaki ilişki vardır" (*a.g.y.*, s. 938). Her oyun bu biçimde, kendi profiline göre, bir bütün olarak hafızaya alınır. Demek ki hatırlama fenomeninin anahtarını öğrenme yönteminde aramak gerek – örneğin bir türlü aklımıza gelmeyen bir ismi kaygıyla aramanın anahtarını: "Bir yabancılık izlenimi, ama belirlenimsiz bir yabancılık değil" (*a.g.y.*, s. 939). Dinamik şema "çabanın hangi yönde harcanacağını gösteren" bir kılavuz gibi iş görür (*a.g.y.*, s. 940). Bu örnekte, birçok başka örnekte olduğu gibi, "hafızanın gösterdiği çabanın özü bir şema *geliştirmektir*; basit değilse de yoğunlaştırılmıştır bu şema, öğeleri birbirinden ayrı veya az çok birbirinden bağımsız olan imgelere sığdırılmıştır" (*a.g.y.*). Bilinç düzlemleri işte bu şekilde aşılır, "şemadan imgeye" inilir (*a.g.y.*, s. 941). Öyleyse şunu söyleyebiliriz: "Hatırlama çabası, öğeleri birbiri içine geçmiş şematik bir temsili, bölümleri birbirinden bağımsız, imge haline gelmiş bir temsile dönüştürmektir" (*a.g.y.*). İşte bu nedenle hatırlama çabası zihinsel bir çaba haline gelir, *Madde ve Bellek*'in 2. bölümünde incelenen zihne alma (*intellection*) çabasına yaklaşır: "Diyelim ki bir gösteriyi izlemek, bir kitabı okumak, bir söylevi dinlemek söz konusu" (*a.g.y.*, s. 942), "şema imgeye dönüşürken zihne alma çabası diyeceğimiz duygu oluşur" (*a.g.y.*, s. 946). Geriye hafızaya kaydetme, zihne alma ya da uydurma eylemini bir çabaya dönüştüren şeyi, yani hissedilen bir rahatsızlıkla ya da karşılaşılan bir engelle, kısacası yavaşlamanın ve gecikmenin içerdiği zamansal yönle farkına varılan *zorluğu* incelemek kalır bir tek. Eski bileşimler hem dinamik şemanın hem de şemanın içine kaydolmaya çalıştığı imgelerin zorunlu olarak elden geçirilmesine direnir. Uydurmaya direnen alışkanlıktır bu: "Zihinsel çabanın kendine özgü niteliği işte bu çok özel duraksamada aranmalıdır" (*a.g.y.*, s. 954). Ayrıca "zekânın bu kararsızlığının bir beden *kaygısı* olarak sürdüğü anlaşılmaktadır" (*a.g.y.*, s. 949). Dolayısıyla zahmetin de duygusal olarak hissedilen zamansal bir yönü vardır. *Zetesis* içinde *pathos*, "arama" içinde "duygulanım" vardır. Böylece hatırlama çabasının zihinsel boyutu ile duygusal boyutu çakışır; tıpkı tüm diğer zihinsel çabalarda olduğu gibi.

Hatırlamayla ilgili bu incelemenin sonunda, hatırlama çabası ile unutuş arasındaki ilişkiye kısaca değinmek istiyorum (bu arada, bu yapıtın üçüncü kısmında burada dağınık biçimde karşımıza çıkan unutuş ile il-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantey.org

gili sorunların yeniden ele alınacağını belirtelim).

Augustinus'un deyişiyle şunu önceden söyleyebiliriz: "Unutuş hafızası" oluşturma fırsatını yaratan şey işte bu hatırlama çabasıdır. Anı arayışı, hatırlama ediminin en önemli amaçlarından birine işaret eder: Unutuşa karşı savaşmaktır bu, zamanın "yırtıcı pençesinden" (Augustinus böyle der) birkaç anı kırıntısı kurtarabilmek, unutuş "kefenini" yırtmaktır. İlişkiye kaygılı bir nitelik veren şey sadece çabanın zahmetliliği değil, şu ya da bu işi yapmayı dün unutmuş olma, bugün unutma, yarın da unutacak olma korkusudur; çünkü yarın anımsamayı... unutmamak gerekecektir. Bir sonraki incelemede "hafıza ödevi" adını verebileceğimiz şey aslında unutmama ödevidir. Dolayısıyla geçmişle ilgili araştırmanın büyük bir bölümü unutmama görevinin hükmü altındadır. Daha genel olarak, geçmişteki, şimdiki zamandaki ve gelecekteki unutuş takıntısı nedeniyle mutlu hafızanın aydınlığının yanında mutsuz bir hafızanın oluşturduğu karanlık vardır. Düşünmeye bağlı hafıza –*Gedächtnis*– için unutuş hem bir paradoks hem de bir bilmece, bir giz olarak kalır. Retorikçi Augustinus'un açıkladığı anlamda bir paradokstur bu: Unutulmuş "şeyin" geri dönüşünün ve fark edilmesinin teminat altına aldığı unutuşun anısı olmasaydı, nasıl dile getirebilirdik ki unutuşu? Unutmuş olduğumuzu bilemezdik. Bir bilmece bu, çünkü unutuş sadece "kayıp zamanı" anıp yeniden bulmaya bir engel midir, yoksa olup bitmiş olayların içimizde derin duygular biçiminde bıraktıkları izlerin zaman "nedeniyle" silinmiş olması mıdır, bunu fenomenolojik olarak bilemiyoruz. "Unutuştan kurtarılmış" anıların bulunduğu mutlak unutuş zeminini belirleyip serbestleştirmek bilmeceyi çözmeye yetmez; mutlak unutuş zeminiyle ilgili bu bilgisizliği *mnémé*'ye ilişkin izler konusundaki *dış* bilgiye –özellikle sinir bilimleri ile bilişsel bilimlerin bilgisine– eklemek gerekir. Zamanı geldiğinde fenomenolojik bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki bu zor bağlaşımı ele alacağız.[32]

Husserl'in, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*[33] (Zamanın İçsel Bilincini Konu Alan Fenomenoloji Dersleri) adlı kitabında akılda tutma (*rétention*) –yani ilk anı– ile yeniden üretim –yani ikinci anı– arasında yaptığı ayrımı özellikle belirtip üstünde uzun uzun durmamız gerekiyor. Bu ayrım zamanın içsel bilinci üzerine 1905'te yapılan derslerin ikinci kesitinde ortaya çıkar; 1905 dersleri de 1905-10 arası dönemden birtakım eklemeler ve katkılarla tamamlanmış olan yapıtın ilk bölümünü oluşturur. Özellikle, *Erinnerung*'un "anı" diye çev-

32. Bkz. ileride, unutuş konulu III. kısım, 3. bölüm, s. 465-73.

33. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, çev. H. Dussort, Paris: PUF, 1964.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

rilmesinin de doğrulayacağı üzere, hafızanın nesnesel yüzünü konu alan çözümlemeleri ayrı bir yere koyup, bu bölümün devamında Husserl'in anı ile imge arasındaki ilişkileri konu alan gözlemlerini de onlara eklemeyi uygun gördüm. Bu kesiti *Leçons*'un baskın bağlamından ayırarak hafızanın dönüşlü (*réflexif*) yüzüne işlenmiş öznelci idealizmin baskısından kurtarıyorum (bu incelemeyi hafıza fenomenolojisinin son bölümüne kadar erteliyorum). İtiraf edeyim ki bu kurtarma işlemi, 1905 tarihli derslerin tamamındaki dinamiğe ters düşüyor. Söz konusu dinamik ilk kesitten üçüncü kesite kadar dersleri bir dizi "oluşma (*constitution*) derecesi"nden geçiriyor (Husserl, *Leçons*, § 34). Burada oluşmanın nesnesel yönü yavaş yavaş kaybolup yerini kendi kendine oluşan bilinç akışına bırakıyor; böylece "zamansal nesneler" –başka bir deyişle süregiden şeyler– içsel zaman bilincinin saf dönüşlülüğü içinde "oluşmuş birimler" olarak beliriyor (*a.g.y.*, § 37). Burada benim savunduğum şey şu: Nesnel zamanın (kozmoloji, psikoloji ve diğer insan bilimlerinin, şüphesiz biçimsel, ama içerdiği fenomenlerin gerçekçi konumlarıyla işbirliği içinde bir gerçeklik olarak gördüğü "zaman"ın) devre dışı kalmasını doğuran, yapıtın girişindeki o ünlü *epokhē*, saf bir akışı değil bir zaman deneyimini (*Erfahrung*) teşhir etmektedir. Bu deneyimin, anı içinde nesnesel bir yüzü vardır. İlk düzeyin oluşumu, bu nesnellik ne kadar küçük olursa olsun, hem çınlamayı sürdüren ses gibi hem de çalındıktan sonra anımsanan melodi gibi süregiden bir şeyin oluşumudur. Ama sonuçta "bir şey" süregelir. Gerçi *epokhē* saf yaşantıları teşhir eder, bunlar "zamanın yaşantıları"dır (*a.g.y.*, § 2, s. 15), ancak bu yaşantılarda hedeflenen, "'nesnel olarak zamansal' olan *veriler*"dir (§ 2). Bunlara "nesnellikler" adı verilir (*a.g.y.*) ve "nesnelliği oluşturan anlara" ait "*a priori* gerçeklikler" içerir bu veriler (*a.g.y.*). Yorumun başından itibaren bu "nesnesel" özelliğe yapılan göndermenin geçici görünmesinin nedeni temel bir sorunun sorulmuş olmasıdır. Bu soru, Kant aşkıncılığına düşmeden psikolojinin elinden çekilip alınmak istenen "Zamanın 'kökeni' nedir?" sorusudur (*a.g.y.*). Süren bir ses ile sonradan aklımıza gelen bir melodi gibi deneyimlerin yol açtığı soru, sürüp gitmenin türüne; "algılanmış şeyin bir süre boyunca mevcut kalmasını, ama hep aynı kalmamasını" sağlayan sürüp gitmenin ne olduğuna ilişkindir (*a.g.y.*, § 3, s. 19). Soru şudur: Süren bir şey için kalmak ne demektir? Zamansal süre nedir? Bu soru William James ve Henri Bergson'un benzer sözcüklerle (sürmek, kalmak, varlığını sürdürmek) sordukları sorulardan farklı değildir. Burada nasıl bir değişim vardır? Bir tür çağrışım mıdır (Brentano)? En son sesten yola çıkılarak yapılan toparlayıcı bir tür karşılaştırma mı (W. Stern)? Bu çözümleri bir yana bırakabiliriz, ama sorunu, yani "bir süreye yayılmış zamansal ve aşkın nesnelerin ele alınışı" sorununu bir kenara atamayız (*a.g.y.*, § 7, s. 35). Daha sonra, süregiden şeylere göre farklılık gös-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kitap.ly/

termeyen bir süre olarak görülecek zamanın kuruluşu sorununu ele alırken temel alacağımız bu nesnelere "zamansal nesne" (*Zeitobjekten*) diyelim. Böylece çözümleme, bir şeylerin süresinin algılanmasından kendi içinde algılama süresinin incelenmesine kayacaktır. Artık ses veya melodi değil, bunların nesneleştirilemeyen süreleri konu edilecektir. Dolaysız anı –yani akılda tutma– ile ikinci anı (yeniden anımsamak) –yani yeniden üretim– arasında yapılan o önemli ayrım da işte bu vurgu değişikliğinin sınırları içinde kazanır anlamını.

Betimlenen deneyimin bir dayanak noktası vardır: şimdiki zaman, yani şimdi çınlayan sesin şimdiki zamanı: "Çınlatıldığında şimdiymiş gibi duyuyorum, ama çınlamayı sürdürdüğünde hep yeni bir şimdiki zamana sahip oluyor, her şimdiki zaman ise geçmiş zamana dönüşüyor" (*a.g.y.* § 7, s. 37). Betimleme izleğini oluşturan da işte bu değişimdir. Bir "her defasında şimdiki zaman" vardır. Bu bakımdan tanımlanan durum, Augustinus'un *İtiraflar*'ının XI. Kitap'ında ele aldığından farklı değildir: Değişim şimdiki zamanın değişimidir. Gerçi Augustinus her tür aşkın tezin dışarıda bırakılması ve sesin "saf bir maddesel veriye" dönüşmesi nedir, bilmez (*a.g.y.*, § 8, s. 37). Ancak bir şeylerin başlayıp bittiği, sona erince de en uzak geçmişe "düştüğü" fikri yaygın bir fikirdir. İşte bu durumda "akılda tutma" fikri akla gelir: "Bu düşüşte" onu hâlâ "tutuyorum", aklımda tuttuğum şey olarak sahibim ona ve o kendini koruduğu (tuttuğu) sürece, "kendine özgü bir zamansallaşması vardır, kendisi de süresi de hep aynıdır" (*a.g.y.*). Çözümlemenin bu aşamasında iki önerme örtüşmektedir: Ses aynıdır, süre aynıdır. Süre daha sonra sesi özümseyip bitirecektir. Biz de o zaman anı fenomenolojisinden zamanın içsel bilincine geçmiş olacağız. Geçişi hazırlayan şey, bakışlarımı "[sesin] 'verili olma' biçimine" (*a.g.y.*, §, 8, s. 38) yönlendirebileceğimi söyleyen gözlemdir. Bu durumda da "tarzlar" ile bunların "sürekli bir akış" içinde devamlılıkları öne çıkacaktır. Ancak burada ele aldığımız incelemenin başında, şimdi'ye, yani bir sesin evresine, "başlangıcındaki sesin bilinci" adını alan bu evreye yapılmış göndermenin hükmü iptal edilmeyecektir (*a.g.y.* § 8, s. 37): "Ses verili durumdadır, yani onun bilincine şimdiki zamandaymış gibi sahibim" (*a.g.y.*, § 8, s. 38). Çözümlemenin sonraki aşamasında, şimdiki zamana yapılan ısrarlı göndermede, Heidegger ile ondan etkilenenlerin "mevcudiyet metafiziği" diye eleştirdikleri kavramın hâkimiyetini belirleyebiliriz.[34] Çözümlemeyi bıraktığımız bu aşamada, şimdiki zamana yapılan gönderme, başlayan, devam eden, yok olup giden şeyler yaptığımızı söyleyen gündelik deneyimimizle buluşmaktadır. Başlama yadsınamaz bir deneyimdir. O olmadan devam etmenin, sürüp git-

34. R. Bernet'nin Husserl'de zaman fenomenolojisi konusunda yaptığı önemli çözümlemeleri 3. bölümde ele alacağız.

menin, kalmanın, durmanın ne anlama geldiğini bilemeyiz. Her zaman bir şeyler başlayıp biter. Kaldı ki şimdiki zaman hiçbir şekilde mevcudiyet ile bir tutulamaz; hangi metafizik anlamda olursa olsun. Algı fenomenolojisinin de şimdiki zamanın betimlenmesi konusunda hiçbir imtiyazı yoktur. Şimdiki zaman aynı zamanda keyif alınan, acı çekilen zamandır ve –tarihsel bilgi konusundaki bir soruşturma için daha da önemlisi– inisiyatifin zamanıdır. Bu yüzden Husserl'i, çözümlemesinin başlangıcında, duygusal ve pratik nesnelliği gözden çıkarıp, şimdiki zaman fenomenolojisini algılanan nesnellikle sınırlamış olduğu için eleştirebiliriz haklı olarak. Bu sınırlar içinde onun tezi şudur: Algı anlık değildir; akılda tutma bir imgeleme biçimi değil, algının bir değişimidir. Bir şeylerin algısı sürer. "Fiilî şimdiki zamanın ânından" uzaklaşma (*a.g.y.* § 9, s. 41) yine de imgelem değil, algı fenomenidir. İşte sürdüğü söylenen de budur: "'Bilinç' ve 'yaşantı' bir görünme (*apparition*) aracılığıyla nesnesine bağlanır; 'kendi tarzında nesne' de tam burada yer alır" (*a.g.y.*, § 10, s. 41). Hafıza fenomenolojisi her şeyden önce anı fenomenolojisidir, tabii bununla kastımız "kendi tarzında nesne" ise. Şimdiki zaman ve geçmiş zaman dediğimiz şeyler "akıp gitme nitelikleridir" (*a.g.y.*, § 10, s. 41), bunlar da son derece içkin (maddesel olma durumuna indirgenmiş bir aşkınlık anlamında) fenomenlerdir.

Akılda tutma ile hatırlama ayrımı yapılmadan önce çözümlemede bir gerilim seziliyorsa, fiilî şimdiki zamandaki durak ile akış olgusunun kesilmez oluşu arasındadır bu gerilim. Ancak sözü geçen gerilimi metafizik bir kendini beğenmişlikten ileri gelen bir tutarsızlık diye Husserl'in üstüne atamayız: Betimlenen fenomenin bir parçasıdır bu gerilim. Gerçekten de aynı nesnenin süresinin bir evresinden diğerine, tıpkı zaman gibi, hiç durmadan geçebilir ya da bir evrede duraklayabiliriz: Başlangıç aslında bu duraklardan en fazla göze çarpanıdır; ama sonlanma da öyle. Kısacası bir işe başlar ve son veririz. Eylemenin düğüm noktaları, orta yerleri, kopma anları, yenilenen hamleleri vardır; yani eyleme yerinde duramayan bir kavramdır. Daha kaygan olan algı silsilesindeyse başlamak, devam etmek, bitmek arasındaki fark çok anlamlıdır. Şimdiki zaman başlangıç anlamını taşır, süre ise değişim demektir: "Sürekli olarak yeni bir şimdiki zaman ortaya çıkarken, şimdiki zaman geçmişe dönüşür ve böylece bir önceki noktadan çıkıp sürekli akan geçmiş zamanlar birbiri ardına 'aşağı doğru', geçmişin derinliklerine doğru düşer" (*a.g.y.*, § 10, s. 43). "Çıkış noktası"ndan mı söz ediyoruz? (*a.g.y.*, § 11, s. 43). Başlamak-devam etmek-bitmek çerçevesi içinde yer alır. İzlenim, metafizik olmayan anlamda, sadece başlayan şey anlamında, bir öncesi ile bir sonrasının olmasını sağlayan şey anlamında kökenseldir. Şimdiki zaman hem sürekli değişir hem de sürekli yeniden doğar: Buna da "meydana gelmek" deriz. Buradan hareketle, bütün akış sadece "akılda tutuşların

akılda tutulması"dır (*a.g.y.*, § 11, s. 44). Ancak başlamak/devam etmek ayrımının anlamları bunlarla sınırlı değildir; öyle ki devamlılık "gecikmiş akılda tutmalar biçiminde beliren güncelliğin bir noktasında" (*a.g.y.*) yoğunlaşabilir; Husserl bunu kuyrukluyıldızın kuyruğuna benzetir. Bu durumda sözünü ettiğimiz şey "geçip gitmiş" süredir (*a.g.y.*, § 11, s. 45). Bu son noktayı, akılda tutmaların sürekliliğiyle çözümleyebiliriz; ancak bu son nokta, kuyrukluyıldızın kuyruğunun esasını oluşturan bir "şimdinin kavranışı" (*a.g.y.*) biçiminde ortaya çıkar.[35]

Bu aşamadan sonra "yok olmaya" dönüşecek şu olası "zayıflama" terimi ne olur peki? Konuya değinen Husserl (*a.g.y.*, § 11) ayırt edilemezlikten söz etmektedir; bununla hem zamansal alanın hem de görünürlük alanının, kısıtlı niteliğini kastetmektedir. Bu gözlem § 10 diyagramı için de geçerlidir: "Akılda tutma için hiçbir son öngörülmedi" (Husserl'in notu); bu da, kimi yazarlara göre, hem kaçınılmaz bir unutuşun itirafı hem de geçmişin bilinçdışında varlığını sürdürdüğünün anlaşılması demektir.

Özetle, akılda tutmaya özgü geçmiş zamanı "kökensel" saymak, bunun imge halinde bir temsil olabileceğini yadsımak demektir. İşte biz de yayımlanmamış metinlere dayanarak, konumsal/konumsal-olmayan karşıtlığı üzerine kurulmuş farklı bir çözümlemeler dizisine ait bu ayrımı yeniden ele alacağız. 1905 tarihli derslerde izlenimsel/akılda tutmaya özgü karşıtlığı öne çıkmış. Bu ayrım şimdi'yi, algıya zamansal bir açılım kazandıran "biraz-önce-olup-bitmiş"in bilincinden ayırmaya yeter. Bununla birlikte imgesellik ile bir karşıtlık oluşmuştur: Aslında bu karşıtlık ilk kesitte yapılan Brentano eleştirisinden beri vardı. Burada bizim yoğunlaşacağımız izlenim/akılda tutma ayrımı ise Husserl'e göre silimsiz bir zorunluluktan kaynaklanıyor. Bu fiili bir veri değil: "Akılda tutmadan önce bir algının, yani onunla eşdeğerli, temel bir izlenimin zorunlu önsel'i olduğunu söylüyoruz" (*a.g.y.*, § 13, s. 48). Başka bir deyişle, süren bir şey için devam etmekten söz etmek, başlamış olmayı gerektirir. Şimdi ile noktanın eşdeğerliliğine karşı "Bergsoncu" itirazlarda bulunabilir, ama başlamak/devam etmek ayrımına karşı çıkamayız. Bu ayrım anı fenomenolojisinin kurucu öğesidir. Burada, "Geçmişin verisi, anıdır" biçiminde tanımlanan anı söz konusudur (*a.g.y.*, § 13, s. 50). Bu veri de zorunlu olarak bir olumsuzluk âni içerir. Akılda tutma izlenim değildir; devam etmek başlamak demek değildir; bu anlamda bir "şimdi-olmayan"dan ibarettir: "Geçmiş ile şimdi birbirini dışlar" (*a.g.y.*). Sürmek, bir anlamda bu dışlamayı aşmaktır. Sürmek aynı kalmaktır. İşte "değişim" sözcüğünün anlamı budur.

35. Bu bakımdan 11. paragrafta akış fenomeninin betimlenmesine eklenmiş diyagram bizi şaşırtmamalıdır: Şimdiki zaman ile nokta arasındaki eşdeğerliliğin çağrıştırdığı uzamsal bir transkripsiyon söz konusudur.

Akılda tutulsa da dışlanan bu geçmişe –bu ilksel şimdi-olmayan'a– göre, bizzat anının şimdi olmama durumu içinde yeni bir kutuplaşma ortaya çıkar: İlk anı/ikinci anı, akılda tutma/yeniden üretme kutuplaşması.

Yeniden üretme, melodi gibi zamansal bir nesnenin ilk anısının "kaybolduğunu" ve geri geldiğini varsayar. Akılda tutma ise hâlâ ânın algılanmasına bağlıydı. İkinci anı artık sunum değil, yeniden-sunumdur; aynı melodidir bu, ama "yarım yamalak işitilmiştir" (*a.g.y.*, § 14, s. 50). Biraz önce "aslı" işitilen melodi şimdi hafızaya alınmış, yeniden-sunulmuştur. Hafızaya alma da, biraz önce hafızaya alınmış, sunulmuş, yeniden üretilmiş şey olarak görülebilecektir. Kendiliğinden akla gelme ile zorlayarak akla getirme arasında, ayrıca berraklık dereceleri arasında önerilen ayrımlar işte bu ikinci anı kipliğine uygulanabilir. Esas olan şudur: Yeniden üretilen zamansal nesnenin, deyim yerindeyse, algıyla bağı yoktur; kopmuştur, tastamam geçmişte kalmıştır. Bununla birlikte şimdiki zamana bağlanır, onun peşi sıra gelir, tıpkı kuyrukluyıldızın kuyruğu gibi. Bu ikisinin arasına da biz "zaman aralığı, zaman dilimi" diyoruz. 1905 tarihli dersler ile 1905-10 dönemine ait eklerde yeniden üretim, bir imgelem tarzı sayılır (*a.g.y.*, Ek II, s. 132-6). Geriye görünürleşen imgelem (*imagination posante*) ile görünürleşmeyen imgelem (*imagination irrealisante*) arasındaki ayrımı yapmak kalıyor; bunlar arasındaki tek bağ, namevcudiyettir; Platon'a göre taklit sanatı bakımından en büyük çatallanması "fantastik" ve "ikonik" ayrımı olan namevcudiyet. Burada Husserl sürenin "yeniden verilmesinden" söz etmekle, örtük olarak, yeniden hatırlamanın ayrımsal tez özelliğini akla getiriyor.[36] Yeniden üretimin aynı zamanda imgelem olması, Brentano'nun sınırlı hakikatidir (*a.g.y.*, § 19): Olumsuz terimlerle söylenecek olursa, yeniden üretmek aslını ortaya koymak değildir. Bir kez daha ortaya konulmuş olmak, tastamam aslının ortaya konulması demek değildir. Farklılık artık sürekli değil, kesintilidir. "Yeniden üretimin" hangi koşullarda geçmişin yeniden üretilmesi olabileceği sorusu, bu korkutucu soru, işte böyle ortaya çıkar. İmgelem ile anı arasındaki fark bu soruya verilecek yanıta bağlıdır. Bu durumda farkı, hatırlamanın konumsal boyutu yaratır: "Anı, aksine, yeniden üretilmiş şeyi sergiler; böylelikle, yani onu sergileyerek, ona şimdiki zaman ile anının ait olduğu kökensel zaman alanı karşısında bir yer sağlar" (*a.g.y.*, § 23). Husserl burada Ek III'e gönderme yapar: "Anı ile algıyı birbirine ekleme çabaları. Zaman bilincinin tarzları". Bu külfetle yeniden üretilen şimdi'nin geçmiş bir şimdi'yi "kapsadığı" söylenebilir. Bu "ikincil yönelmişlik" Bergson ve diğerlerinde tanıma, yani bir arayışın mutlu sonla bitmesi denilen şeye denk düşer.

36. *Phantasma* sözcüğü 64 ve 65. sayfalarda geçer (Husserl, *a.g.y.*).

İşte bu noktada *Erinnerung* ile *Vorstellung* arasındaki ayrımı ele alan, *Husserliana*'nın XXIII. cildinde bir araya getirilmiş ayrıntılı bir çözümleme, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*'ın ikinci kısmındaki çözümlemeye eklenir. Bu bölümün son kesitinde, anı ile imgenin karşılaştırılması çerçevesinde bu konuya değineceğim.

Bu kutuplaşma konusunu, birbirine karşıt ama birbirini tamamlayan iki terimi ele alarak bitirmek istiyorum. Hafızadan tarihe geçerken bu terimlerin ne denli önemli olduğunu göreceğiz.

Dönüşlülük (reflexivité) ile *dünyasallık* (mondanéité) arasındaki kutuplaşmadan söz edeceğim. İnsan görerek, hissederek, öğrenerek sadece kendini değil gördüğü, hissettiği, öğrendiği dünyasal durumları da anımsar. Bu durumlar insanın kendi bedeni ile başkalarının bedenlerini, yaşanan mekânı ve bir şeyin vuku bulduğu dünya ile dünyaların ufkunu içerir. Dönüşlülük ile dünyasallık arasında mutlak bir kutuplaşma vardır, zira dönüşlülük hafızanın dışavurma evresinde yadsınamaz bir özelliktir: Birileri "yüreğiyle" gördüğünü, hissettiğini, öğrendiğini söyler. Bu bakımdan hafızanın içsellik alanına –Charles Taylor'ın *Sources of the Self*'te[37] kullandığı sözcükle *inwardness* öbeğine– ait olduğunu hiçbir şey yadsıyamaz; elbette bu dönüşlülük ânının dünyasallık kutbuyla diyalektik ilişkiye girmesini engelleyen öznel idealizmin yorumlayıcı ağırlığı dışında hiçbir şey. Hiçbir varsayım olmadan sadece "şeylerin" öğrettiğine kulak verme becerisine karşın, Husserl'in zaman fenomenolojisinin, kanımca, sırtındaki kambur işte bu "varsayım"dır. Burada, nesneleştirmeye sığınıp dünyasallığa darbe indiren *epokhé*'nin tartışmaya açık etkisi vardır. Gerçi Husserl'in son büyük kitabında açımlanan *Lebenswelt* fenomenolojisinin, belirsizliği kısmen ortadan kaldırdığını –Husserl'i savunmak adına– söylemek gerekiyor; bunu, kabaca dünyasal durum dediğimiz şeye öncelik tanıyarak yapıyor, ama *Ideen I*'de bolca bulunan, daha önceden de *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* gibi orta döneme ait yapıtlarda ilan edilen aşkın idealizmi bir yana bırakmıyor.

Aşağıdaki gözlemleri büyük ölçüde Edward Casey'nin büyük yapıtı *Remembering*'e[38] borçluyum. Ondan ayrıldığım tek nokta, çok iyi tanımladığı fenomenlerin yorumlanışıdır: Casey, yönelmişlik temasının belirlediği alandan, dolayısıyla –Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da başlattığı varoluşsal ontolojinin baskısı altında– Husserl fenomenolojisin-

37. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989; Fr. çev. C. Melançon, *Les Sources du moi: La formation de l'identite moderne*, Paris: Seuil, "La Couleur des idees" dizisi, 1998.

38. Edward Casey, *Remembering. A Phenomenological Study*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.

den çıkılması gerektiğini düşünüyor. Biri "Keeping Memory in Mind" (Anıyı Zihinde Tutmak) diğeri de "Pursuing Memory beyond Mind" (Zihnin Ötesinde Anının Peşinden Gitmek) başlığını taşıyan iki büyük bölüm arasında anımsayışa ilişkin fenomenlerin betimlemesini yönlendiren karşıtlık buradan ileri gelir. Peki Fransızcaya çevrilmesi çok zor olan bu İngilizce sözcüğün, *Mind*'ın* anlamı nedir? Bu sözcük fenomenoloji ile onun en büyük teması olan yönelmişliğin idealist yorumuna gönderme yapmıyor mu? Yoksa Casey bu nedenle bu iki bütünün, aralarına "*mnemonic Modes*" (anımsayış Tarzları) dediği şeyi, yani "*Reminding*, *Reminiscing*, *Recognizing*"i (Hatırlatma, Yâd Etme, Tanıma) alarak birbirini tamamladıklarını mı düşünüyor? Kaldı ki büyük yapıtına *A Phenomenological Study* adını vermekte duraksamıyor. Casey'nin giriştiği işi tamamen onayladığımı göstermek için bir cümle daha eklememe izin verin: Her şeyden çok yapıtın hafızayı unutuştan çekip çıkarmayı amaçlayan genel yönelimini (girişin başlığı da buradan geliyor: "Remembering Forgotten. The Amnesia of Anamnesis" (Unutulan Hatırlama. *Anamnesis* Amnezisi); dördüncü bölümün başlığı da buna karşılık veriyor: "Remembering Re-membered" (Hatırlamanın Hatırlanması) takdirle karşılıyorum. Bu bakımdan kitap, kuşkudan ya da hafıza zayıflığı fenomenlerine, hatta hafıza patolojisine tanınan aşırı öncelikten hareket eden betimlemelere karşı, "mutlu" hafıza dediğim şey için bir savunma niteliği taşıyor.

Burada ele alınan çiftin dönüşlü kutbuyla ilgili yeni bir şey söylemeyeceğim, zira başka karşıt çiftlerde önceden ortaya çıkarılmış fenomenleri bu başlık altında toplayabiliriz. Ayrıca bir sonraki araştırmamızda ele alınan özel hafıza/kolektif hafıza karşıtlığına gitmek gerekir. Nitekim Casey "Commemoration" (Anma) başlığı altında, kolektif hafıza kavramı sayesinde hafızanın izini "zihnin ötesinde sürmeyi" başarır. Ardından önceki çiftlerin her birinin "sağındaki" terimi dönüşlülük başlığı altında toplamamız gerek: Dolayısıyla alışkanlık ile hafıza karşıtlığında alışkanlık daha az dönüşlülük yüklüdür. Farkında olmadan, dikkat etmeden, bilincine varmadan –*mindful* olmadan (zihnini/dikkatini vermeden)– bir beceri gerçekleştirilmiş olur. Burada bir icra ortaya çıkar, dikkatli olmamız gerekir: *Mind your step!* (Adımını dikkatli at!). Akla gelme/hatırlama çiftinde ise dönüşlülüğün zirveye ulaştığı taraf hatırlama çabasıdır; çaba harcamaktan kaynaklanan zorlanma duygusu bunu gösterir; bu bakımdan akla geliverme yansız ya da yüksüz sayılabilir, zira anı demekle namevcudun mevcudiyet haline gelivermesi kastedilir: Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'yi okuyanların iyi bildiği kendiliğin-

* Türkçeye kabaca "akıl" veya "zihin", hatta yeri geldiğinde "dikkat" veya "fikir" diye çevrilebilir. –*ç.n.*

den, gayriihtiyari akla gelmenin ise negatif yüklü olduğu söylenebilir. Hele hele, bir sonraki incelemede ele alacağımız saplantının verdiği taşkınlık için bu çok daha geçerlidir. Akla gelme, hissedilmekle (*pathos*) kalmaz, ona aynı zamanda maruz kalınır. Bu durumda Freud'un verdiği anlamla "yineleme", yeniden hatırlamanın tersidir; bu yeniden hatırlama kavramını da yukarıda tanımladığımız, anımsamak için girilen zahmete, hatırlama çabasına benzetebiliriz.

Casey'nin "*in Mind*" (zihinde) mahpus tutulduğunu düşündüğü hafızanın, yönelimle ilişkilendirilerek çözümlenmesi ile hafızanın izinin "*beyond Mind*" (zihnin ötesinde) sürülmesi arasında kalan "anımsayışa ilişkin üç tarz", aslında hafızanın dönüşlülük kutbu ile dünyasallık kutbu arasındaki geçiş fenomenlerini oluşturur.

Reminding'in anlamı nedir? Fransızcada buna uygun bir karşılık yok, "hatırlatmak (*rappeler*)" sözcüğünün kullanımlarından birini saymazsak elbette: Bu bana şunu hatırlatıyor, bunu düşündürüyor gibi. Not defteri, hatırlatıcı notlar, işaretler mi demeli, yoksa sinir bilimlerinin terimiyle hatırlatıcı iz mi? Sonuçta unutuşa karşı koruyan belirticiler söz konusudur. Bunlar içsellik ile dışsallık sınırının iki tarafına dağılır. Kimi kez hatırlama tarafında görülürler; bu durumda ya bir şeyin öğrenme sırasında kendisine bağlanan başka bir şeyle az çok mekanik tarzda bağdaştırılması gibi sabit bir biçime bürünür, ya da hatırlama uğraşının "canlı" anlarından biri kılığını alır; kimi kez de hatırlama için sağlanan dışarıdan destekler biçiminde görürüz bunları: Fotoğraflar, kartpostallar, ajandalar, alındılar, nişanlar (en bilineni, parmağa ip bağlama!). Bu belirtici işaretler bizi gelecekteki unutuşa karşı korur: Yapılacak şeyi hatırlatarak yapılacak şeyin unutulabileceğini haber verirler (Kediye mamasını ver!).

Reminiscing'de (yâd etmede) ise eylem bakımından *Reminding*'den daha yüklü bir fenomen söz konusu: Birçok kişinin geçmiş zamanı aklına getirmesi. Bunu yaparken bu kişiler olayları ya da ortak bilgileri hatırlamada birbirlerine yardım ederler; böylelikle birinin anısı diğerinin anıları için *reminder* (hatırlatıcı) işlevi görür. Bu hafıza süreci "düşünceye bağlı hafıza" biçiminde anlaşılabilir: Bu kavramı Almanca *Gedächtnis* terimi daha iyi ifade eder. Bunlarda araç olarak yazı, saklanan, yeniden canlandırılan, gizli stoklarla zenginleştirilen izlere maddesellik kazandırır. Böylece gelecekteki günler için, anıların canlandırılacağı zamanlarda kullanmak üzere anı stoğu yapılır... Ancak en saf *Reminiscing* sözellik rejimi kapsamındaki sohbettir: "Hatırlıyor musun, hani... sen... biz...?" Dolayısıyla *Reminiscing* tarzı, dile getirilme aşamasında olan basit akla gelme ile aynı söylemsellik seviyesinde yer alır.

Casey'nin geçişsel dediği üçüncü tür anımsayış tarzı kalıyor geriye: *Recognizing*, tanıma. Tanıma öncelikle hatırlamanın önemli bir tamam-

layıcısı olarak, bir anlamda onun onaylanması olarak ortaya çıkar. Mevcut anı ile "başka" olarak hedeflenen ilk izlenimin aynı olduğu tanınır (kabul edilir).[39] Böylece tanıma fenomeniyle, daha önce de karşımıza çıkmış olan namevcudun mevcudiyeti biçimindeki anı bilmecesine dönmüş oluyoruz. Tanınan "şey" iki bakımdan farklıdır: Namevcut olarak (mevcudiyetten farklı olarak) ve önceki olarak (mevcuttan farklı olarak). Bu "şeyin" aynı olduğunun kabul edilmesinin nedeni, bir öteki olarak başka bir geçmişten gelmesidir. Söz konusu karmaşık başkalığın dereceleri vardır; bu dereceler de geçmişin şimdi'den farklılaşma, uzaklaşma derecelerine denk düşer. Başkalık, tanıdıklık hissinin sıfır noktasını gösterir: İnsan tanıdıklık hissi içinde, kendini bulur, kendini evinde hisseder (*heimlich*), canlanan geçmiş zamanın keyfini sürer. Buna karşılık başkalık, yabancılık duygusunda zirvesine ulaşır (Freud'un denemesindeki ünlü *Unheimlichkeit*, "ürkütücü yabancılık"). Hatırlanan olay, Casey'nin deyişiyle, "*back where it was*" (eski yerine) döndürüldüğü zaman ise orta seviyededir. Bu orta seviye de hafıza fenomenolojisi düzleminde hassas bir işlemi haber verir; bu işlem yoluyla tarihsel bilgi nesnesini, geçip gitmiş zamanın alanına yerleştirir, yani nesneyi Michel de Certeau'nun "tarihin namevcudu" dediği şey haline getirir.

Ancak tanımanın mucizesi, geçip gitmiş olanın başkalığını mevcudiyetle sarıp sarmalamaktır. İşte bu nedenle anı bir temsil/yeniden-sunumdur; buradaki "yeniden"i iki anlamıyla anlamak gerek: "baştan" ve "bir daha". Bu küçük mucize aynı zamanda fenomenolojik çözümleme için büyük bir tuzaktır, zira bu yeniden-sunum dönüşlü düşünceyi kafamızda, "*in the Mind*", mahpus olduğu düşünülen temsilin görünmez çemberi içine kapatma tehlikesini taşır.

Hepsi bu kadar da değil. Bir de, tanınan geçmiş zamanın algılanan geçmiş zaman gibi görülebilmesi konusu var. Tanımayı hafıza fenomenolojisi ile algı fenomenolojisine dahil eden tuhaf yazgının kaynağı budur. Kant'ın üçlü öznel senteze dayalı ünlü tanımını unutmadık: katetmek, bağlamak, tanımak. Dolayısıyla tanıma tam da algılanmış şeyin tutarlılığını sağlar. Bergson da dinamik şemanın imgeler halinde serpilmesinden "algıya dönüş" diye söz ederken benzer terimler kullanır. Bu bölümün üçüncü kesitinde anının imgelere dökülmesi konusunu işlerken buna döneceğiz.

Casey tipolojisinin, yönelmişliği konu alan (kanımca öznelci idealizmin yükünü taşıyan) fenomenolojinin *in Mind* (zihne) yerleştirdiği fenomenler ile *beyond Mind* (zihnin ötesinde) arayacağı şey arasına,

39. Tanıma, unutuşla ilgili incelememizde ayrıca ele alınacaktır; bkz. ileride, s. 474-90.

ikisinin ortasına koyduğu "anımsayışa ilişkin tarzlara" göz attıktan sonra anımsayışa ilişkin bir dizi fenomenle karşılaşıyoruz: Beden, uzam, dünyanın ya da dünyaların ufku gibi.

Bana kalırsa bu fenomenler yönelmişlik alanını terk etmeyecek, yönelmişliğin dönüşlü olmayan boyutunu ortaya koyacaklardır. Geçmiş yaşamın şu ya da bu döneminde tensel acı çekmiş olduğumu anımsarım. Şu kentteki şu evde uzun süre oturduğumu, dünyanın şu bölgesine yolculuk ettiğimi anımsarım, bir ara bulunduğum bütün oralar burada aklıma gelir. Bana dünyanın uçsuz bucaksız olduğu izlenimini veren deniz manzarasının enginliğini anımsarım. Şu ya da bu arkeolojik alanı gezerken o kalıntıların hüzünlü biçimde gönderme yaptığı, kaybolup gitmiş o kültür dünyası aklıma gelir. Bir polis tutanağındaki tanık gibi, bu yerlerde "bulunduğumu" söyleyebilirim.

Bedensel hafızayla başlarsak, bunun ilk karşıtlık ekseninde yer aldığını söyleyebiliriz: Alışılmış bedenden başlayıp, deyiş yerindeyse, olaysal bedene kadar uzanır bu eksen. Değindiğimiz dönüşlülük/dünyasallık kutuplaşması, bunlardan ilkini kısmen kapsar. Bedensel hafıza diğer bütün alışkanlık tarzları gibi "seferber edilebilir", tıpkı şu anda sahip olduğum araba kullanma alışkanlığı gibi. Tanıdıklık ya da yabancılık duygularına göre biçimlenir. Ancak geçmişteki çileler, hastalıklar, yaralanmalar, buhranlar bedensel hafızayı açık seçik olaylara yönlendirir; bu olaylar da esasen ikincil hafızayı, yani yeniden anımsamayı gerektirir. Dolayısıyla bunları bir anlatıya dönüştürmeye teşvik eder. Bu bakımdan mutlu anıların, özellikle erotik olanların, geçip gitmiş zamanda en az ötekiler kadar özel yeri vardır; yinelenme olasılığını içerdikleri de unutulmamalı. Bu nedenle bedensel hafıza farklı zamansal uzaklıklara sahip duygusal anılarla doludur: Geçmiş zaman dilimi, özlem veya nostalji biçiminde algılanıp yeniden hissedilebilir. *Kayıp Zamanın İzinde*'de Proust'un muhteşem biçimde betimlediği uyanma ânı, şeylerin geri gelmesi, varlıkların bir önceki gün mekân ile zamanda kendilerine verilmiş yerlere dönmeleri için son derece uygun bir zamandır. Bu durumda hatırlama ânı tanıma ânıdır. Bu an, örtük hatırlamadan beyan edici hafızaya varıncaya kadar bütün seviyeleri katedebilir; beyan edici hafıza bir kez daha anlatı için hazırdır.

Bedensel hafızadan yerlerin hafızasına geçiş, yönelmek ve yer değiştirmek gibi, ama bunların da ötesinde, mesken tutmak gibi önemli eylemlerce sağlanır. İskân edilebilen dünya yüzeyinde yolculuk ettiğimizi, unutulmaz yerleşim alanları gördüğümüzü anımsarız. Kısacası anımsanan "şeyler" içten içe mekânlara bağlıdır. Olup biten bir şeye "yer aldı/meydana geldi" dememiz boşuna değil. Aslında "hafıza mekânları" (*lieux de memoire*) fenomeni, tarihsel bilginin göndergesine dönüşmeden önce bu ilksel düzeyde oluşur. Bu hafıza mekânları öncelikle *reminders*

(hatırlatıcı) olarak iş görür; yani hem hatırlatmaya yönelik işaretler, hem gitgide zayıflayan hafızanın koltuk değnekleri, hem de unutuşa karşı verilen savaşta yardımcı kuvvettirler, hatta ölü hafızanın yerine geçmiş yedek hafızadırlar. Mekânlar tıpkı yazıtlar, anıtlar gibi, potansiyel belgeler olarak "kalır",[40] sadece sözel olarak aktarılan anılar ise sözler gibi uçup gider. *Ars memoriae* (hafıza sanatı) türünün bir *loci* (yerler) yöntemi olarak kurulabilmesi, işte anılar ile mekânlar arasındaki bu yakınlık sayesindedir. Bir sonraki incelememizin başında buna değineceğiz.

Anı ile mekân arasındaki bu bağ, hafıza ile tarihin, yine coğrafi olan kesişme noktasında önem kazanacak zor bir soruyu ortaya çıkarır: Yer belirleme fenomenine koşut olan tarih belirleme fenomeni ne ölçüde kökenseldir? Bu bakımdan tarih belirleme ile yer belirleme, zaman sorunsalı ile uzam sorunsalı arasındaki kopmaz bağa tanıklık eden bağlaşık fenomenlerdir. Sorun şudur: Tarih belirleme ile yer belirlemeyi konu alan bir fenomenoloji, geometrik –hem Eukleidesçi hem Descartesçi diyelim– uzamın nesnel bilgisine, fiziksel hareket üzerine eklemlenmiş, zamandizinsel zamanın nesnel bilgisine başvurmadan kurulabilir mi, kurulabilirse ne ölçüde kurulabilir? Doğa bilimleri dünyayı (yeniden) kurmadan önce –tarihsel değilse de kavramsal olarak– *Lebenswelt*'in (yaşam dünyası) bütün fetih çabaları bu soruyu sormuştur. Bu saf süre deneyiminin uzamsal kategorilere bulaşması tehlikesi karşısında çok dikkatli davranan Bergson bile, alışkanlık-hafızanın karşısındaki anı-hafızayı, tarih belirleme fenomeniyle tanımlamaktan kendini alamaz. İnsanın aklına gelince dersin ezberden okunmasını kesintiye uğratan bu tür özel okumalar hakkında şunu söyler: "Yaşamımdaki bir olay gibi; belli bir tarihi var, ayrıca bir daha tekrarlanmama esasına dayalı" (Bergson, *Matiere et Mémoire*, s. 226). Biraz ileride "kuramsal olarak birbirinden bağımsız iki hafızayı" düşünerek şunu belirtiyor: "Birincisi gündelik olaylarımızı, bunlar meydana geldikçe, imge-anı biçiminde kaydedecektir; hiçbir ayrıntıyı gözardı etmeyecek, her olayın, her jestin yerini ve tarihini belirleyecektir" (*a.g.y.*, s. 227). Zaman içinde bir yer olarak tarih, alışkanlık ile hafıza arasında ikiye bölünmüş anımsayış fenomenlerinin ilk kutuplaşmasına katkıda bulunuyor gibidir. Ayrıca tarih, bu yeniden hatırlamanın dönüşlü, deyiş yerindeyse, beyan edici evresini oluşturur. Hatırlama çabası büyük ölçüde bir tarih belirleme çabasıdır: Ne zaman, ne zamandan beri? Ne kadar sürmüştü? *Krisis* şöyle dursun, daha *Leçons*'da bile Husserl de bu sorudan kurtulabilmiş değildi... Ne kadar sürdüğünü belirtmeksizin bir sesin başladığını, sürdüğünü, bittiğini söyleyemeyiz. Bundan başka "B'nin A'yı" izlediğini söylemek, iki ayrı fenomenin birbirini izlemesini ilksel saymaktır: Silsile bilinci, bi-

40. Belge ile anıt arasındaki ilişki için bkz. II. kısım, 1. bölüm, s. 200.

lincin temel bir verisidir; bu bilinç, silsilenin algılanışıdır. Önce ile sonra'nın zamanı hareketten ayırt ettiğini düşünen Aristoteles'ten pek uzak değiliz. Husserl'e göre, temel olarak zamanın içsel bilincinin kendi önselleri vardır; işte bu bilincin değerlendirilişini bu önseller düzenler.

Mekânların hafızasına dönersek, Casey'nin izinden giderek biz de mekânsallığın anlamını soyut geometrik uzam anlayışı üzerinde kavramaya çalışabiliriz. Casey geometrik uzam için alan (*site*) sözcüğünü, yaşanan uzamsallık içinse mekân (*place/lieu*) terimini kullanır. Mekânın kendisini işgal eden ya da daha doğrusu kendisini dolduran "şeye" kayıtsız kalmadığını söyler; tıpkı Aristoteles'e göre mekânın belirli bir hacmin içi boş biçimi olması gibi. Anılmaya değer mekânlar dendiğinde işte bu dikkate değer mekânlar anlaşılır. Biraz önce değinilen mesken tutma eylemi bu bakımdan tarih ile mekân arasındaki en güçlü insani bağı oluşturur. Mesken tutulan mekânlar tastamam anılmaya değer mekânlardır. Anı bu mekânlara o denli bağlıdır ki beyan edici hafıza bunları anıp anlatmayı sever. Yer değiştirmelerimiz ve birbiri ardına katedilen mekânlar ise burada geçen olay kesitleri için *reminders* (hatırlatıcı) işlevi görür. Sonradan bize, konuksever ya da konuksevmez, yani mesken tutulabilir görünen mekânlar o mekânlardır.

Bununla birlikte ikinci bölümde, hafızanın yüzünü tarihe çevirdiği noktada soracağımız soru şu olacaktır: Tarihsel bir zaman ile coğrafi bir uzamı, nesnel zamanda yaşanmış zamana ve yaşanmış uzama, *epokhē*' nin "saf" bir fenomenoloji adına yöntemli olarak bir yana ittiği geometrik uzamı eklemleyen karma kategoriler olmadan düşünebilir miyiz?

Husserl'deki *epokhē*'nin elle tutulur niteliğiyle ilgili daha önce birçok kez karşımıza çıkmış sorun yeniden ortaya çıkıyor. Tarih ve mekânların tarihsel bilgi düzleminde sonraki yazgıları ne olursa olsun, uzamın ve zamanın kendi nesnel biçimlerinden sıyrılmalarını daha en başta meşrulaştıran şey, bedensel hafıza ile mekânların hafızası arasında kurulan bağdır. Bu bakımdan beden ilksel mekânı, yani başka her yeri "ora" haline getiren "bura"yı kurar. Bu bakımdan zamansallık ile uzamsallık arasındaki bakışım tamdır: "Burası" ile "şimdi" dilimize vurgu kazandıran deiktikler arasında, "ben", "sen", "o" ile aynı düzlemde yer alır. Bura ve şimdi, mutlak tarihleri ve mutlak mekânları bildirir aslında. Ancak nesneleştirilmiş zamanı ve uzamı daha ne kadar gözardı edebiliriz? Bana ait bura'yı, yansız mekânlar sistemine başvurmadan başkasının bedeniyle sınırlı bir ora'ya bağlayabilir miyim? Mekânların hafızasını konu alan hafıza fenomenolojisi öyle görünüyor ki, başlangıçtan itibaren aşılmaz bir diyalektik harekete kapılmıştır. Bu hareketi meydana getiren de yaşanmış uzamın geometrik uzamdan ayrışması, ardından "özel" ile "yabancı"nın ilişkiye sokulması üzerine bu iki uzamın yeniden iç içe geçmesidir. Topografik bir taslak olmadan birilerine komşu olduğumuzu id-

dia edebilir miyiz? Ayrıca somut komşuluk zinciri, mekânların alan olmakla kalmadığı büyük bir kadastro şeması içine alınmamış olsaydı, burası ile orası ortak bir dünya ufkunda belirebilir miydi? En unutulmaz mekânlar, aynı zamanda peyzaj ile coğrafyanın kesişme noktasındaki kayda değer alanlar olmamış olsalardı, anıtsal değerlerini koruyamazlardı. Kısacası hafıza mekânları, hem mekân hem de alan anlamıyla "yerlerinde" kalmasalardı, kişisel ve kolektif hafızanın bekçileri olabilirler miydi?

Burada sözünü ettiğimiz zorluk, Casey'nin izinden gidilerek anma'ya bağlı anımsayış fenomenlerinin çözümlenmesi, hafızayı "zihinselci" çekirdeğinden uzaklaştırdığı düşünülen sürecin sonuna konulduğunda, daha da büyür. Gerçi anma'yı dönüşlülük/dünyasallık kutuplaşması çerçevesine oturtmak meşru bir iştir.[41] Ancak anma'nın dünyasallık çerçevesine sokulmasının bedeli çok büyük olacaktır: Kutlamanın ritmine uyan bedensel jestler bütünü ile ayinin mekânsallığını vurgularsak, hafızanın bu şölensi figürlerinin hangi mekânda, hangi zamanda olup bittiği sorusuyla karşılaşırız. Kutlayanların bir araya geldikleri kamusal alan, dinsel törenler ile vatanseverlik gösterilerinin önemli anlarını belirleyen kutlama takvimi, fenomenolojik uzam ile fenomenolojik zaman, kozmolojik uzam ile kozmolojik zamana eklemlenmeksizin cemaati bir araya toplama işlevini yerine getirebilirler mi (*religio* ile *religare* birbirine denk midir)? Hele hele genelde uzak bir geçmişe yerleştirilmiş kurucu olaylar ile eylemler, resmi tarih belirleme sisteminin başlangıç noktasını belirleyecek kadar takvimsel zamana bağlı değil midir?[42] Daha da radikal bir soru: Kutlayanların birer birer ölümünden sonra ayinsel uygulamalarla sürekliliğin sağlanması, bu anmaları izlerin silinmesi ve harap

41. Böylece anma edimini alışkanlık-hafıza/anı-hafıza çiftine dahil edebiliriz. Metinler (kurucu anlatılar, dinbilgisi elkitapları) bu açıdan yukarıda değindiğimiz *reminders* gibi iş görür; anı'yı topluca anılmaya değer olana yönlendiren bir mit hatırlanmadan ritüel icra edilemez. Dolayısıyla anma "hatırlamanın" (*rappel*) bir türüdür, ama burada sözcüğün anlamı kurucu olayların yeniden güncel kılınmasıdır. Bunlar törene tören havası veren anımsama "çağrısının" (*appel*) desteklediği olaylardır. Casey, ortak anmanın, geçmişi ciddiye alıp onu uygun törenlerle kutlayarak törensileştirme olduğunu söylüyor (Casey, *Remembering*, *a.g.y.*, s. 223). Anmanın kamusal yönüyle ilgili betimleyici değilse de eleştirel bir yaklaşım III. kısımda, eleştirel tarih felsefesi çerçevesinde sunulacaktır. Ama önce şu devasa tarihsel bilgi epistemolojisini katetmemiz gerekecek. Anmaların yüceltilmesine ilişkin tuzaklarla ilgili ilk bahsi gelecek bölümde göreceğiz, s. 106-11.

42. Kuşkusuz anma eylemlerini dinsel kutlamalar ile vatanseverlik gösterilerine indirgememek gerekir. Cenaze konuşmaları ve törenleri de anmalar arasında yer alır. Bunların özel hafıza ile toplumsal hafıza arasında ortada bir yerde, akrabaların zamanı içinde olup bittiğini söyleyeceğim; ancak bu akrabaların zamanı ile mekânı –mezarlık, ölü anıtları– kamusal alan ile toplumsal hafızaya göre ayrılır. Ne zaman "...anısına" desek ya da böyle yazsak, hatırasını dile getirdiklerimizin adını ortak-anı'nın büyük kitabına kaydederiz. Bu kitap da en büyük zamana kaydolmaktadır.

olması gibi en sinsi kılıklara bürünen unutuşa karşı koymak için bulup umutsuzca sarıldığımız eylemler haline getirmiyor mu? Gelgelelim bu unutuş, öyle görünüyor ki, zaman ile fiziksel hareketin kesiştiği noktada işliyor. Bu noktada, Aristoteles'in *Fizik*'te belirttiği gibi, zaman "'tüketir', 'harap eder'" (IV, 12, 221 a-b). Hafıza fenomenolojisi taslağına işte bu duraksama notuyla bir ara vereceğim, ama bu konuyu henüz bitirmiş değilim.

III. ANI İLE İMGE

"Anı ile imge" başlığı altında bütün hafıza fenomenolojisinin en hassas noktasına ulaşmış bulunuyoruz. Anının basit mevcudiyeti –Yunanlıların *mnēmē*'si– ile hatırlama, zihinde toparlama –Yunanlıların *anamnēsis*'i– olarak ikiye bölünmüş bile olsa hafıza gibi tür-bildiren (*générique*) bir kavram tarafından engellenebilecek bir kutuplaşma söz konusu değildir. Yanıtlanması gereken zor soru şu: Anı bir tür imge midir, eğer öyleyse nasıl bir imgedir? İmge ile anı arasındaki temel farkı uygun bir silimsiz çözümleme ile anlayabilsek bile, bunların hem dil seviyesinde hem de yaşanan deneyim seviyesinde birbiri içine girmelerini, hatta karışmalarını nasıl açıklamalı: Nitekim anı-imgeden, hatta geçmişe dair oluşturduğumuz bir imge olarak anıdan söz edilmiyor mu? Sorun yeni değil. Batı felsefesi, sorunu Yunanlılardan, onların *eikōn* terimi çevresinde geliştirdikleri çeşitlemelerden almıştır. İmgelem ile hafızanın ortak noktasının namevcudun mevcudiyeti olduğunu, ikisi arasındaki farkın da birinde her tür gerçeklik durumunun askıya alınması sonucu gerçekdışı bir kavrayış olduğunu, diğerindeyse önceki bir gerçekliğin ortaya konulmasının söz konusu olduğunu söyledik. Ancak en zor çözümlemelerimizin konusu bir sorunsalın diğerine aktarılışı olacaktır. İmgelem ile hafızayı birbirinden ayırdıktan sonra, bunları ayrışmalarına neden olan tarzın dışında başka bir tarzla birbirine bağlamak neden gerekli olsun? Kısaca: Hafıza fenomenolojimizde sürekli karşımıza çıkan ve geçmişin tarihselci temsili başlığı altında tarihyazım işleminin epistemolojisi konusu ele alınırken var gücüyle yeniden karşımıza çıkacak olan şu anı-imge ifadesinin nasıl bir silimsiz zorunluluğu vardır?[43]

İmge ile anı arasındaki silimsiz farkları incelerken kendimize ilk rehber olarak Husserl'i alacağız. Yirmi beş yıla dağılmış birbirinden kopuk çözümlemeleri derli toplu bir yapıtta toplanmamış olsa da Husserl'in bu tartışmaya katkısı çok büyük olmuştur. Bu çözümlemelerin çoğu *Husserliana*'nın XXIII. cildinde, *Vorstellung, Bild, Phantasie (1898-1925)*

43. Bkz. II. kısım, 3. bölüm.

başlığı altında toplanmıştır.[44] Burada kullanılan terimler XIX. yüzyıl sonunda Brentano gibi önemli düşünürlerin tartışmalarında geçen terimlerdir. Bense şaşırtıcı bir entelektüel sabrın ve dürüstlüğün ürünü olan bu çözümlemeleri, *zamanın içsel bilinci*'ni işleyen 1905 tarihli derslerdeki ilk iki kesitte, akılda tutma ile yeniden anımsama konularını ele alan çözümlemelerden sonra, betimleyici fenomenolojinin hafıza sorunsalına yaptığı ikinci büyük katkı olarak selamlıyorum. Hatta okurun dikkatini bu iki koşut dizinin bağlaşımına çekmek istiyorum: Her ikisi de, Fransızcada doğru olarak "anı" diye karşılanan *Erinnerung*'un "nesnesel" yönleriyle ilgilidir.

Bu zorlu metinlerde, özgül yönelmişlikleriyle tanımlanan çeşitli bilinç edimlerini "nesnesel" (*Gegenständlichen*) bağlaşıklarıyla birbirinden ayıran özgül farklılıklar açımlanır. Betimlemenin zorluğu sadece bu bağlaşıkların karmaşıklığından değil, dilin önceki kullanımlarla epey tıkanmış olmasından ileri gelir. Bu kullanımlar ya Fransızcaya –ne yazık ki, ama bir yandan da ister istemez– "temsil" olarak çevrilmiş *Vorstellung* gibi aşırı gelenekseldir ya da o dönemin tartışmalarınca dayatılmıştır. Böylece Kant'tan beri vazgeçilmez hale gelmiş *Vorstellung* sözcüğü duyumsanabilir, sezgisel, kısaca yargıdan ayrılmış edimlerin bağlaşıklarını bir araya getiriyordu: Husserl'in sürekli tasarladığı akıl fenomenolojisi de bundan imtina edemezdi. Ancak algı ile tüm diğer duyumsanabilir, sezgisel edimler arasında yapılacak bir karşılaştırma daha fazla umut vaat ediyordu. İşte Husserl'in ısrarla yöneldiği de böyle bir girişti: Buna göre bir şeyin "sunum tarzlarını" ayırmak gerekiyordu: Algı "basit, saf sunumu (*présentation*)", yani *Gegenwärtigung*'u oluştururken, diğer bütün edimler mevcutlaştırma, *Vergegenwärtigung*, başlığı altında sınıflandırılıyordu – bu terim "yeniden-sunum" (*re-présentation*) ile "temsil" (*représentation*)-*Vorstellung*'un birbiriyle karıştırılma tehlikesine karşın "yeniden-sunum" olarak çevrilmiştir).

Husserl'in kitabının başlığı sezgisel mevcutlaştırmayı ele alan fenomenoloji alanını kapsar. Burada anı fenomenolojisi ile kesişen noktanın neresi olduğu görülüyor: Anı, zamanla ilgili olan bir sezgisel mevcutlaştırmadır. Husserl programını, henüz oluşturulmamış bir fenomenolojinin, yani "algı, *Bild*, *Phantasie*, zaman, şey (*Ding*) fenomenolojisinin" çatısı altına yerleştirir. Algı ile algının sunuluş biçiminin nirengi noktası olarak alınması "mevcudiyet metafiziği" izlenimi yaratmamalıdır. Bir şeyi, kendine özgü sezgisel niteliğiyle sunmak söz konusudur burada. O nedenle kitabın bütün elyazmaları nesnesel tarzlarla ilgilidir. Bu tarzla-

44. *Husserliana*, XXIII (bundan sonra *HUA XXIII* diye geçecek), *Vorstellung, Bild, Phantasie (1898-1925)*, bir girişle yayıma hazırlayan Eduard Marbach, Dordrecht-Boston-Londra: Nijhoff, 1980.

rın ortak yanı sezgiselliktir; nesneleri sunulmadığı için bu tarzlar algıdan farklıdır. Ortak özellikleri budur. Farklılıkları ise sonra gelir. Bu yelpazede anının yeri, zaman bilinciyle bağı kurulmadığı sürece eksik belirlenmiş demektir; ancak belirlenmiş bu bağ nesnesel boyutta kalan akılda tutma ile yeniden üretme çözümlemeleri seviyesinde kurulabilir. Bu durumda Husserl'in de dediği gibi, *Husserliana*'nın X. cildindeki "Zamanın İçsel Bilinci" başlıklı müsveddeleri XXIII. cilttekilerle bir araya getirmek gerekir. Bu son ciltte önemli olan, diğer mevcutlaştırma tarzlarıyla olan yakınlıktır. Bu aşamada çözümlemenin hedefi anı ile imge arasındaki ilişkidir. Burada "imge" sözcüğü Husserl'in *Vergegenwärtigung* u ile aynı sahada yer alır. Peki ama Yunan *eikōn*'u ve onun *phantasia*'yla zıtlaşması da böyle değil miydi? Bu iki kavram *Bild* ve *Phantasie* ile karşılanır. İmdi, tıpkı Husserl'in tercih ettiği başlıktaki sıralamanın anımsattığı gibi, anı ile bu iki tarz arasında bir ilişki vardır. Buna bir de anı ile aynı tarafa konmuş, ama zaman izleğini işleyen müsveddelerde görüldüğü gibi, mevcutlaştırma yelpazesinin zıt kutbuna yerleştirilmiş beklentiyi (*Erwartung*) eklemek gerekiyor.

Bild dedi mi Husserl, bir şeyleri dolaylı olarak tasvir eden mevcutlaştırmayı kasteder: Portreler, tablolar, heykeller, fotoğraflar gibi. Aristoteles bir tablonun, bir resmin mevcut zamandaki bir imge ya da hakiki veya mevcut olmayan bir şeyi gösteren imge olarak okunabileceğini belirterek, bu fenomenolojinin temelini atmıştı.[45] Çok belirsiz olan gündelik dil bu duruma hem "imge" der, hem de "temsil"; ancak kimi zaman da şu tabloyla neyin temsil edildiğini, tablonun kimin ya da neyin sureti/imgesi olduğunu belirtir. Bu durumda *Bild*'ı, "betimlemek" eyleminden yola çıkarak "betimleyiş" olarak çevirebiliriz.

Phantasie'den söz ettiğinde ise, Husserl'in kastı efsanelerdeki periler, melekler, şeytanlardır: Düpedüz kurmaca söz konusudur (nitekim kimi metinlerde *Fiktum* diye geçer). Husserl'in *Phantasie* ile ilgilenmesinin bir başka nedeni, bunun bir inanç (İngilizcenin köklü geleneğine ait *belief* sözcüğünü sık sık kullanır) biçimi olan kendiliğindenlikle bağlarıdır.

Anı fenomenolojisi bu ayrımlar, bu çatallanmalarda üstü örtülü olarak bulunur. Ancak sunulan örnekler özsel, silimsiz bir çözümlemeden mahrum edilmez. Zaten Husserl'in bitmek bilmez çözümlemeleri de sürekli birbirleri üstüne binen anlamlara istikrar kazandırmanın ne denli zor olduğunu gösterir.

45. *Leçons sur la conscience intime du temps*'ın (1905-1928) Gerard Granel'in gözden geçirdiği Henri Dussort çevirisi okunabilir. Bu metnin özgününden hareket eden R. Bernet 1905 tarihli derslerin eklerini yayıma hazırlamış, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* başlığını taşıyan kitaba da önsöz yazmıştır (1893-1917), *Husserliana X*, Hamburg: Meiner, 1985.

Husserl'i daha en başından zor durumda bırakan şey *Bild* ile *Phantasie* arasındaki ayrımdı (ilk başta, 1898-1906 yıllarında, yani *Mantık Araştırmaları* döneminde; yargı kuramı ile, sezgisellik sorununu anlamlı kasıtların "yerine getirilmesi" [*Erfühlung*] olarak öne geçiren yeni bir anlamlama kuramı çerçevesinde). Daha sonra, *Ideen* döneminde, algının konumsal niteliği karşısında *Phantasie*'nin yansızlık tarzı öne geçecektir. Ayrıca, bir şeyin bireyleştirilmesi sorunu da bir bakıma kıyısından köşesinden araya karışır; adeta bilgi ölçeğinde zaman zaman sezgisellik baskın geliyormuş gibi, bu "bir şey" çeşitli sunum tarzlarınca işletilir. Kimi zaman da *Phantasie*'nin, etiyle kemiğiyle sunuluşundan uzaklaşmasıdır onun kafasını kurcalayan. Bu durumda *Phantasie* İngiliz ampiristlerin de kullandığı *izlenim*'e karşıt olan İngilizce *idea* sözcüğünün ifade ettiği bütün alanı kapsar. Artık sadece cinler periler değil, şiirsel ya da başka kurmacalar da söz konusudur. Alanın sınırını sunuş yapmayan sezgisellik belirler. Yunanlılar gibi alelade bir şeyden söz edermişçesine "fantaziden", "fantastikten" söz etme tehlikesine mi atılmalı? (Bu durumda sözcüğü "phantaisie" mi, "fantaisie" mi yazmak gerektiği sorusu yanıtsız kalır.) Anı fenomenolojisi için önemli olan, akılda tutmanın zamansal kaydının geçici biçimde kurulan fantaziye eklemlenebilmesidir (bütün sunum-olmayanların ortak özelliği). Ancak vurgu, fenomenolojik anlam kümeleri mantığı denen sahadaki sunumlar ile mevcutlaştırmaların ortak niteliği olan sezgisellik üstüne koyulduğunda, *Vorstellung* sözcüğü kullanılır. Akılda tutma ile yeniden üretimin zamansal işaretlerini sadece *Phantasie*'ye mi yüklemek gerekir? Eğer sunum-olmayan vurgulanmışsa, evet. Eğer ikinci anı durumunda, yeniden üretme vurgulanmışsa, hayır. Böylece, yukarıda verilen örneklerin ötesinde, bütün "betimlenmişlik" (*das Abgebildete*) alanını, yani sunulmuş bir şey üzerine kurulu dolaylı mevcutlaştırmayı kapsayan *Bild* ile yakınlık kurulur zorunlu olarak. Eğer vurgu "anıya bağlı olma inancı" (*Seinsglaube an das Erinnerte*) üzerindeyse o zaman anı ile fantazi arasındaki karşıtlık tamdır: Fantazideki eksiklik, yeniden üretilen geçmişin şimdiki zamandaki "sanki"sidir. Buna karşılık "betimlenmiş olan" ile yakınlığı daha dolaysız görünüyor, tıpkı sevilen bir varlığın fotoğrafta görülmesi gibi. Bu durumda "anımsanan şey" "betimlenmiş olandan" destek alır. İşte Husserl bu yakınlık ve uzaklık hilelerine karşı savaşacaktır sürekli.[46] Burada tek sabit nokta sezgisel mevcutlaştırmalardır.

46. *Husserliana*'nın bir metni (VIII, *Erste Philosophie [1923-1924]*, bir girişle yayıma hazırlayan R. Boehm, Lahey: Nijhoff, 1959), filozofun ele alınan fenomenlerin şaşırtıcı iç içe geçişi karşısındaki umutsuzluğunu anlatır: "Görünüşe göre anı basit biçimde anımsanmış geçmişi anlatıyor. Beklenti beklenen geleceği, 'betimleyiş" (*Abbildung*) betimlenmiş nesneyi, fantazi 'kurmacayı' (*Fiktum*) ifade ediyor; tıpkı algı algılanan şeye dayandığı gibi. Ancak gerçekte durum böyle değil" (*a.g.y.*, s. 130; Fr. çev. P.

Elbette bunların genel olarak temsilin kavramsal tarzlarıyla iç içe geçmiş olması bir yana konuyor. Bu tema da sunum ile sunum-olmayanı, yani nesneleştirici "anlamların" tamamını kapsıyor, fakat sadece uygulamaya dönük, duygusal, varsayılan, ama gerçekte bu değerlendirmeler üzerine kurulu yaşantıları dışarıda bırakıyor.

Böylece alan kimi kez bütün *Auffassungen*'e (anlamalara) doğru genişler, kimi kez de mevcutlaştırma ya da temsillerin sayısız dallarına doğru daralır. Bu durumda anımsanmış, kurmaca olan (*Fiktum*) ile betimlenmiş olan (*Abgebildete*) arasındaki oyun ortaya çıkar. Bunun temelinde nesnesi kendi kendini sunan (*Selbstgegenwärtige*) algıya karşı çıkış vardır. Betimlenmiş olan, fiziksel bir imgenin (*Bild*) desteğini alarak, dolaylı niteliği nedeniyle kurgulanmış'ın önüne geçer. Bu durumda imge (*Bild*) ile şey (*res*, *pragmata* anlamındaki *Sache*), yani uzam içindeki şey (*Ding*) arasında değil de söz konusu olan şey arasında kopma olur.

Anı bu anlamda bir imgeyse, konumsal bir boyutu vardır; bu yüzden de algıya yaklaşır. Kabul ettiğim başka bir anlatımla, anının eylemdeki son göndergesi olan "anımsanan o geçmişte-olmuş-olan"dan söz edilecektir. Bu durumda da fenomenoloji düzleminde (şimdi, geçmiş ya da gelecek) gerçek ile gerçek olmayan arasındaki kopma öne çıkar. İmgelem, betimlemediği ve gerçeklikten kendini sürgün ettiği zamanlarda kurmaca şeylerle ilgi kurabilirken, anı geçmişe ait şeyleri ortaya serer; betimlenmiş olanın bir ayağı dolaylı sunum anlamında sunum içindeyken kurmaca ve kurgulanmış olan kesinlikle sunumun dışında kalır. Ancak fenomenleri betimleyen bakış açılarının çeşitliliği ile bu fenomenolojik türlere tanınan değişkenlik yelpazesi göz önüne alındığında, "*Bild* bilinci" ile "*Phantasie* bilinci" eşit düzlemde birbirinden ayrılabilir, birbiriyle karşıtlaşabilir ya da, sezgisel mevcutlaştırma alanında kendilerine ayrılan yere göre, yani yerin tamamı ya da bir kısmı olmasına bağlı olarak, biri diğerini içerebilir. (Husserl'in *Phantasma* adını "betimleyiş" işlemlerinin bu mecraları için kullandığı, böylece de *Phantasie*'yi *Bild* "betimleyiş" alanına çektiği olmuştur.[47])

Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps'ın üçüncü kısmına damgasını vuracak olan da işte bu kapsamlı mevcutlaştırma sorunsalıdır. Sunum ile mevcutlaştırma arasındaki zıtlık, yönel-

---

Ricoeur). Husserl'in hatasından dolayı özür dilemesinin ilk örneği değil bu. Husserl külliyatının tamamını çok iyi bilen Raymond Kassis bana şu sayfaları işaret ediyor: *Husserliana, XXIV, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen (1906-1907)* (bir girişle yayıma hazırlayan U. Melle, Dordrecht-Boston-Londra: Nijhoff, 1984) adlı yapıtın "*Phantasie* bilinci ile ilk anı ayrımını" konu alan sayfaları (s. 255-8); bir de iki mevcutlaştırma biçimi arasındaki "benzerliği" işleyen sayfalar. Yine "zamansal uzanımları" olan zamansal nesneler söz konusu.

47. *HUA XXIII*, Beilage XIII, *a.g.y.*, s. 168 vd.

mişlik bilincinin bağlaşıklarının nesnesel alanı içinde işlemeye devam eder. Ayrıca mevcutlaştırmanın, yani sunma anlamında mevcut olarak ortaya çıkmayan şeyi "mevcut hale getirme"nin zamansal çeşitleri olan ilk anı ile ikinci anı arasındaki ayrım da böyledir. *Bild* ya da *Phantasie* ile ilgili değil de anıyla ilgili çözümlemeler işleri daha da karıştırır. Geçmiş olarak anımsanmış şey saf bir *Phantasie*[48] olabilir, ancak yeni bir veri olarak, anıyı algıya[49] uygulanan kendine özgü bir değişiklik olarak ortaya koyar. Bu ikinci veçhe itibariyle *Phantasie* anıyı "askıda" (*aufgehobene*) bırakabilecektir,[50] bu da aynı nedenle kurgusaldan daha basit bir şey olacaktır. Böylelikle şu kesitleme ortaya çıkacaktır: Algı, anı, kurgu. Anı ile kurgu arasındaki güncel olmama eşiği aşılmıştır. Artık anı fenomenolojisi bu güncel olmamanın, yansızlığın izini taşıyan fantazinin, fantastiğin sultasından kurtulmak zorundadır. Ancak *Ideen I*, § 111'de yapıldığı gibi fantastiği, anımsanmış olanın karşısına yerleştirmek amacıyla yansızlıktan dem vurmak işin içine inancı sokmak demektir: Algı, anı, beklenti dizisindeki ortak kesinliğin karşısına "kabul" (*Aufnahme*), "önsezi" (*Ahnung*) gibi bir belirsizlik tarzı çıkar. Bu tarzlar güncel olmamanın, yansızlığın bütün tarzlarında ortak olan "konum alma" (*Stellungnahmungen*) dizileriyle aynı döngüye aittir.

Böylece ayrım sunum ile mevcutlaştırma arasındaki çizgiyi izler. Anı, sunumun özgül bir türüdür; en azından ilk anı ya da akılda tutma olarak anı – tıpkı 1905 konferanslarının ilk kesitinin belirttiği gibi. Burada *Husserliana XXIII* ile *Husserliana X* çakışıyor. Yeniden üretimi üretimden, güncel olmamayı güncellikten, konum olmamayı konumdan ayıran işleme tarzı (ya da icra, *Vollzug*) vurgulanır. Anıyı *Bild* terimine bağlı anlamda imge ile karıştırma olasılığı ortadan kalkmıştır. Her şey sorgulanan yaşantıların "nesnesel" bağlaşığının sunduğu sahnede olup bitmiştir.

Ideen I bilinç felsefesinin takındığı idealist tavra karşın, mevcutlaştırmanın izini taşıyan sezgisel tarzların nasıl "icra edileceği" hakkında başka bir şey söylemez.[51] Konumsallık ölçütü *Ideen I*'den sonraki metinlerde sürekli güçlenecektir: Anı, "fantazi dünyalarının", yani gerçekdışının oluşturduğu karşı kutuptaki "deneyim dünyasına" aittir. Deneyim dünyası ortak bir dünyadır (yine de hangi özneler-arası dolayım sayesinde böyle olduğu söylenmez); fantazi dünyaları ise tamamen "serbesttir",

48. *HUA XXIII*, no: 4, s. 218 vd. (1908 yılı).
49. *HUA XXIII*, no: 6, s. 241 vd.
50. *HUA XXIII*, s. 245.
51. *HUA X*, fantaziyi, bir de yerine getirme açısından fantazi/anı ayrımını oluşturan işlemi ele alan *Ideen I § 36* ile *HUA XXIII*, no: 19'u birbirine bağlar. Anının "tezsel olarak değişmeyen yönelmişliği" fantazi ile karışmasını engeller: Tarz söz konusu olduğunda bunun bağlaşığı "saf olanaklılıktır" (*HUA XXIII*, s. 359).

ufukları belirli değildir. Kuramsal olarak, *Fiktum* ile olanaklılık arasındaki ilişkiler ne olursa olsun, hatta bunlar ne kadar birbirlerine indirgenemez olursa olsun, bu ikisi birbirine karıştırılmaz. Silimsiz farklılıklara dikkat eden bir fenomenoloji, farklılıkları hiç elden bırakmaz...

Husserliana X'daki temrinler (bunlar *zamanın içsel bilinci* konulu 1905 derslerindeki temrinleri yineler) ile *Phantasie, Bild, Erinnerung* kesitindeki uygulamalar arasındaki yaklaşım farkını ele almak gerekirse; bu son kitapta mevcutlaştırma kümelerinin üyeleri arasındaki farklar, yani "nesnesel" bağlaşığın sunuşlarını etkileyen değişiklikler vurgulanmıştır. Oysa 1905 tarihli derslerde bu tür mevcutlaştırmalara özgü zamansal tarzlar, yani anılar vurgulanır. Bu bakımdan *Husserliana XXIII*'ün çözümlemelerinde anahtar kavram olan sunum (*Gegenwärtigung*) zamansal mevcut/şimdi kavramından ayrılır, tıpkı şimdi temasının (*Jetzt*) anının nesnesel çözümlemesinde (üstelik hiç zarar vermeksizin) yer almaması. Buradan, şimdiki zamanı, şimdi'yi –zamansallık belirtkelerinin geriye kalan kısmı bu kavram etrafında düzene kavuşur–, mevcutlaştırma çeşitlerini barındıran sunum fikrinden ayırmamak gerektiği sonucu çıkabilir mi? Eğer bu okuma varsayımı geçerliyse, geriye dönük kopmayı –ben de bu kopma nedeniyle, 1905 tarihli derslerin tamamını kendi kendine oluşan bilinç akımına doğru sürükleyen nesnesel an üzerinde durmuştum– sağlayan şey, mevcutlaştırma kavramının o geniş ailesi içindeki anı ile imge yakınlığı değil midir? Kendine dönme, anı fenomenolojisinde hâlâ geçerli olan *ad extra* –yanlamasına denebilir– yönelmişlik ile kendi kendine oluşan akış içinde değer taşıyan *ad intra* –boylamasına– yönelmişlik arasında geçiş vardır. Bu şekilde kopan ipi hafıza fenomenolojisinin üçüncü bölümünde yeniden bağlayacağız.

Birbirine girmiş koridorlarıyla yolculuğu güçleştiren bu labirentte Husserl eşliğinde ulaştığımız noktada şunu itiraf etmek gerekiyor: İmge ile anı karşılaştırmasının bağlandığı bu karışıklığı çözebilmek için henüz yolun yarısına gelmiş bulunuyoruz. Anının imge kılığında geri gelişini, bu şekilde harekete geçen imgelemin de gerçekdışı işlevinin dışında kalan biçimler almasını nasıl açıklamalı? İşte şimdi bu iki düğümü çözmemiz gerekiyor.

Bergson'un "saf anı"nın anı-imge'ye geçişi ile ilgili anlayışını, bir çalışma varsayımı olarak benimsiyorum. Çalışma varsayımından söz etmem bu güzel çözümlemeden uzaklaşmak için değil, *Madde ve Bellek* metninde, beden ile beyne verilmiş rolü ilgilendiren, bunun sonucunda da hafızanın maddesel olmadığını öne süren (sözcüğün en güçlü, en soylu anlamıyla) metafizik tezin psikolojik betimlemesini olabildiğince ayırmak içindir. Metafizik tezi askıya almak demek, Yunanlılardan alınmış miras içinde *eikōn* kavramını, en başından itibaren ona bağ-

lanmış *tupos* (işaret/damga) kavramından ayırmak demektir. Gerçekten de bu ikisi fenomenolojik açıdan iki farklı düzene aittir: Kendi içinde *eikōn* kökensel duygunun karşıtını barındırır, oysa *tupos* mührün mum üstüne basılmasının temelinde bulunan itkinin (*kinēsis*) dışsal nedeniyle ilgilidir. Aslında "anımsayışa ilişkin izler" konusundaki modern sorunsalın tamamı, *eikōn* ile *tupos* arasındaki bu ezeli işbirliğinden ileri gelir. *Madde ve Bellek*'teki metafizik tam da beyin-merkezli eylem ile ilk izlenimleri anımsama olgusu devam ettiği için kendi kendine yeten saf temsil arasındaki ilişkiyi sistematik olarak yeniden düzenlemeye çalışır. Ben de aşağıdaki çözümlemede işte bu varsayılan ilişkiyi ayraç içine alıyorum.[52]

Bergson'un "saf anı" ile anı-imge arasında yaptığı ayrım, bizim fenomenolojik taslağımızın başında öne sürdüğümüz iki ayrı hafıza olduğu tezinin radikalleşmesine yol açıyor. Bu ayrımı da *Madde ve Bellek*'in üzerine kurulu olduğu metafizik tez radikalleştiriyor. Yapıtın bütünsel stratejisi bakımından, "saf anı"nın anı-imge'ye geçişiyle ilgili betimlemeyi bu ara konumda tutacağız.

Çözümlemeyi başlatmak üzere, henüz imgeler haline getirilmemiş "saf anı" gibi bir şey varsayalım. Biraz ileride bundan nasıl söz edilebileceğini ve bunu inandırıcı biçimde açıklamamızın ne denli önemli olduğunu anlatacağız. İki hafıza kuramının ulaştığı en uç noktayla işe başlayalım. "Geçmişi imgeler halinde anmak için şimdiki zamanın eyleminden ayrılmak, yararsız olana değer vermek, düş görebilmek gerekir. Bir tek insan böyle bir çabayı sarf edebilir. Bu şekilde ulaştığımız geçmiş her zaman kaypaktır, elimizden hep kaçar, sanki bu geriye dönük hafıza diğer hafızayla, yani öne doğru hareketiyle bizi yaşamaya, devinmeye iten, daha doğal hafızanın tam aksidir" (Bergson, *Matière et Mémoire*, s. 228). Çözümlemenin bu aşamasında "saf anı"dan söz etmemizi sağlayacak tek şey ders ezberleme örneğidir. Bergson'un izinden giderek, bir bakıma sınırları zorlayarak şunları söyleyebiliriz: "Kendiliğinden anı daha en başta kusursuzdur. Zamanın bu anıya ekleyeceği her şey onu bozacak, zaman hafızanın yerini ve tarihini koruyacaktır" (*a.g.y.*, s. 229). "Yeniden gören hafıza" ile "yineleyen hafıza" arasında yapılan ayrım (*a.g.y.*, s. 234) bir ayırma yönteminin sonucuydu: Bu yöntem öncelikle "hafızanın saf durumda sayılan iki uç biçimini" (*a.g.y.*) belirler, ardından anı-imge'yi bu ikisi arasına aracı biçim olarak, "bu ikisinin kaynaşmasından oluşan karma fenomen" olarak yerleştirir (*a.g.y.*). "Daha önce görmüş olma"

52. III. kısmın 3. bölümünde, geniş anlamda psikoloji ile temelde "süre üzerine kurulu bir madde metafiziği" (F. Worms, *Introduction à "Matière et Mémoire" de Bergson*, Paris: PUF, 1997) biçiminde temsil edilen metafizik arasındaki eklemleniş sırasında beden ile beynin işlevleri konusunu, unutma konulu tartışma çerçevesinde işleyeceğim.

(*déjà vu*) duygusunun açığa çıkardığı bu kaynaşma, tanıma eylemiyle gerçekleşmekteydi. Dolayısıyla "saf anı"nın imgelere dökülme işleminin kökenini kavramak için hatırlama çabasına bakmak gerek. Bunu ancak kuvveden fiile geçiş olarak, belirsizliğin ortadan kalkması ya da havai bir fenomenin maddileşmesi olarak ifade edebiliriz. Başka eğretilemeler de bulunabilir: Derindekinin yüzeye çıkması; karanlıktan ışığa, gerilimden gevşemeye doğru ilerleyiş; ruhsal yaşamın en üst katmanından en alt katmanlarına doğru inilmesi gibi. İşte "işleyen bir hafızanın hareketi" budur (*a.g.y.*, s. 276). Bu hareket anıyı algının mevcudiyet alanına benzeyen bir alana taşır bir bakıma; ancak bu şekilde harekete geçirilen şey imgelem değildir. Burada aynı zorluğun başka bir yüzüyle karşılaşıyoruz: Hareketin açığa çıkarma işlevi, gözler önüne çıkarma tarzı vurgulanır; oysa bu işlev gerçeklikten tamamen dışlanmış kurmacada bol bol bulunan "gerçekdışılaştırma" işlevinin aksidir. Bu noktada Aristoteles'in *Poetika*'sına göre, tragedyanın ve destanın biçimlenimini yapılandıran *muthos*'un en son bileşeni, yani "gözler önüne sermek", sergilemek, göstermek eyleminden ibaret olan *opsis*'i anmak zorundayız.[53] "Saf anı"nın imgelere dökülmesi durumu da aynıdır: "Esasen potansiyel olan geçmişi geçmiş olarak anlamamız, bu geçmişin karanlıklardan gün ışığına çıkmasını, şimdiki zamandaki imgeler halinde sergilenmesini sağlayan hareketi izleyip benimsememize bağlıdır" (*a.g.y.*, s. 278). Bergson çözümlemesinin gücü, katedilen spektrumun hem ayrışık hem de birleşik olan uç noktalarına tutunabilmesinden gelir. Bir uçta şu fikir vardır: "*Hayal etmek* demek *anımsamak* değildir. Kuşkusuz anı güncelleştikçe bir imge içinde canlanmaya başlar, ama tersi doğru değildir. Saf, basit imge ancak onu gerçekten de geçmiş içinde aradığım zaman, böylelikle o imgeyi karanlıktan aydınlığa çıkaran sürekli ilerlemeyi izlediğim takdirde beni geçmişe götürür" (*a.g.y.*).

"Saf anı"dan anı-imge'ye doğru inen bu yolda sonuna kadar ilerlersek, –ileride göreceğimiz gibi– imgeye dönüştürme işlevinin bütünüyle altüst olduğunu görürüz. Bu işlev de bir ucunda kurmacanın diğer ucunda da sanrının yer aldığı kendi spektrumunu gözler önüne serecektir.

Zaman ve Anlatı'da imgelemin kurgu kutbunu inceliyor, kurgusal anlatıyı tarihsel anlatıdan ayırt ediyordum. Şimdi de diğer kutba, sanrı kutbuna göre yerimizi belirlememiz gerekiyor. Bergson hafıza sorununu bölme, uç noktalara geçme yöntemi sayesinde nasıl dramatikleştir-

53. Aristoteles, *Poetika* (Türkçesi: İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), "seyir"i (*opsis*), tragedyalık anlatının kurucu bölümlerinden biri sayar (1450 a 7-9). Şiirin, fablın, ayrıca bunların okunaklılığını gösteren söyleyişin (*lexis*) dışsal ve görünür düzenini (*kosmos*) belirler. *Retorik*, III, 10, 1410 b 33'te eğretileme için "gözler önüne serer" deniyor. Tarihçinin temsilinde, buradaki okunaklılık ile görülebilirlik ilişkisinin aynısıyla karşılaşıyoruz (II. kısım, 3. bölüm).

diyse, biz de imgelem tematiğini kurgu ile sanrı kutuplarına göre düzenleyerek dramatikleştirmeliyiz. Sanrı kutbuna gittiğimizde *imgeselliğin* hafıza için kurduğu *tuzakla* karşılaşıyoruz. İşte hafızaya yöneltilen akılcı eleştirilerin her zamanki hedefi böyle sanrılı bir hafızadır.

Bu tuzağı açıklayabilmek için Bergson'un yanında bir başkasının tanıklığına başvurabileceğimizi düşünüyorum: *L'Imaginaire* (İmgesel) adlı yapıtıyla Jean-Paul Sartre.[54] Bu şaşırtıcı kitap, konusu başka olsa da hafıza sorunsalındaki dönüşümün bir parçası olarak çıkıyor karşımıza. Şaşırtıcı kitap diyorum, zira ilk söylediği şey gerçekdışının fenomenolojisiyle uğraşmak gerektiği. Böylelikle bizim yukarıda denediğimiz imgelem/hafıza ayrımının diğer yüzüne değinmiş oluyor. Sonuç bölümünde, üstelik birazdan değineceğimiz sapmaya karşın şöyle söyleniyor: "İmgeleyen bilincin tezi gerçekleştirici bilincin teziyle taban tabana zıttır. Bunun anlamı şudur: İmgelenmiş nesnenin *imge* olarak varoluş biçimi gerçek olarak kavranan nesnenin varoluş biçiminden doğası gereği farklıdır. [...] İmgelenmiş nesnenin bu temel hiçliği onu algı nesnelerinden ayırmaya yeter" (Sartre, *L'Imaginaire*, s. 346). Gelgelelim gerçeklik tezine bakılacak olursa, anı algının tarafındadır: "Anı tezi ile imge tezi arasında [...] temel bir fark bulunuyor. Geçmiş yaşamımdan bir olayı anımsadığımda onu hayal etmem, onu *anımsarım*, yani onu *namevcut-veri* olarak değil geçmişte *mevcut-olmuş-veri* olarak ortaya koyarım" (*a.g.y.*, s. 348). Bu incelemenin başında önerilen yorum tastamam budur. Şimdi de tersine dönüşü ele alalım. Dönüş imgeselliğin alanında gerçekleşir; imgesel'in çekiciliği diyebileceğimiz olgunun bir sonucudur. *L'Imaginaire*'in "imgesel yaşam" başlığını taşıyan dördüncü bölümü bu çekiciliği işler: "İmgeleme edimi [...] büyülü bir edimdir. Düşündüğünüz nesneyi, istediğimiz şeyi, bunlara sahip olmanızı sağlayacak biçimde büyü sözleriyle ortaya çıkarmayı hedefler" (*a.g.y.*, s. 239). Burada "büyü sözleri söyleme" namevcutluk ile mesafenin bertaraf edilmesine karşılık gelir. "Doyuma ulaşmış *numarası* yapmak gibi bir şey bu..." (*a.g.y.*, s. 241). İmgelenen nesnenin "orada olmama" hali (*a.g.y.*, s. 242-3) büyü eyleminin yarattığı neredeyse-mevcudiyet ile giderilir. Gerçekdışılık, bu bir bakıma "gerçekdışıyla dans" yüzünden iptal edilir (*a.g.y.*, s. 275). Aslında bu iptal, anı-imge'yi oluşturan imgeler haline getirme, sahneye koyma olgusu anlamındaki "gözünün önüne getirme" olgusunda zaten filizlenmişti. Bu metinde Sartre hafıza kuramının yaratacağı şoku öngörmemiştir. Ancak çok geçmeden "imgelem patolojisi"ne dönüşecek şeyi betimleyerek hafızanın anlaşılmasına hazırlık yapar (*a.g.y.*, s. 285 vd.) Söz konusu patoloji sanrı üzerine odaklanmıştır. Ayı-

54. Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Paris: Gallimard, 1940; yeni basım "Folio essais" dizisi, 1986. Burada bu son basımdan alıntı yapacağız.

rıcı işareti de saplantı, yani "özellikle bir yasaktan kurtulmanın yarattığı baş dönmesine benzeyen şey"dir. "Onu düşünmemek" için harcanan her çaba anında "saplantılı düşünceye" dönüşür. Yasaklanan nesnenin yarattığı çekicilik konusundan kolektif hafıza düzlemine sıçramak, "geçmeyen geçmiş zamanı" ayıplayan şimdiki zaman tarihçilerinin tasvir ettikleri saplantıya değinmek pek zor olmasa gerek! Sanrı kişisel hafıza için neyse, saplantı da kolektif hafıza için odur: Geçmiş zamanı şimdiki zamana sığdırmak diye tanımlayabileceğimiz patolojik tarz –ki bu durum da yine şimdiki zamanda bulunan ama Bergson'un dediği gibi, onu sanrılı hale getirmeyi, yani cendereye almayı değil "harekete geçirmeyi" amaçlayan– alışkanlık-hafıza'ya karşılık gelir.

Sartre'ın tanımında imgeleme ediminde gerçek-dışı hale getirme işlevinin sanrı işlevine dönüşmesi, hafıza fenomenolojisi ile imgelem fenomenolojisi arasında ilginç bir koşutluk yaratır. Bergson'un aracı ya da karma anı biçimi dediği şey, yani "saf anı" ile algıya dahil edilmiş anının tam ortasında, daha önce görmüş olma duygusu ve tanıma olgusunun boy atıp serpildiği bir aşamada bulunan anı-imge aracı bir tür imgeleme denk düşer sanki; bu imgelem biçimi de kurgu ile sanrının tam ortasında yer alır, yani anı-imge olgusunda yer alan "imge" bileşenidir bu. Demek ki imgelemin "göz önüne getirme" işlevini; göstermeci diyebileceğimiz bu işlevi, karma bir biçim olarak da tanımlamak gerekiyor: Burada gösteren, gözler önüne seren, sergileyen bir imgelem söz konusudur.

Hafıza fenomenolojisi imgesellik tuzağı dediğimiz tuzağı görmezden gelemez; zira imgelemin sanrı yaratma işlevini sıyırıp geçen bu "imgelere dönüştürme" olgusu hafıza için bir bakıma zayıflık, kötü puan, güven kaybı anlamına gelir. Tarih yazmanın bir türünü, Michelet tarzını, yani geçmişin "hortlatılmasının" neredeyse sanrı yaratacak kılıklara büründüğü tarzı ele alırken bu konuya yeniden değinmek zorunda kalacağız. Tarihyazım anının imgelere dönüştürülmesi sırasındaki serüvenleri, imgelemin gösterme işlevine sığınarak paylaşır.

Aslında böyle şaşkına çeviren bir sonuçla bitirmek yerine, hafıza kuramının tarih kuramına bulaştırdığı güven sorunu diyebileceğimiz soruna geçici bir yanıt bulmak isterdim: Hafızanın güvenilirliği, yani bu anlamda doğruluğu sorunu. Hafıza ile imgelemi ayıran noktayı ele alan bu çalışmamızın tamamında, arka planda sorulmuş olan soru buydu. Çalışmamızın sonunda imgeselliğin hafızaya kurduğu tuzaklara karşın şunu söyleyebiliriz: Geçmiş "şeyin", daha önceden görülmüş, duyulmuş, hissedilmiş, öğrenilmiş *şey*'in hedefi özgül bir hakikat talebidir. Bu hakikat talebi hafızayı bilişsel bir etmen olarak niteler. Daha kesin söylersek bu hakikat talebi, hatırlama çabasının son durağı olan tanıma ânında kendini açığa vurur. İşte o zaman bizi eyleyen, maruz kalan, tanık

olan kişi haline getiren bir şeyler olduğunu, bir şeylerin meydana geldiğini hissedip anlarız. Bu hakikat talebine sadakat diyelim. Hafızanın *orthos logos*'unun (rasyonalitesinin) bilgiyle ilgili/hakikatle ilgili boyutunu oluşturan bu talebe, bu isteğe, bu *claim*'e anı'nın doğruluğu/sadakati diyeceğiz. Hafızanın bilgiyle ilgili boyutunun, *hakikatle ilgili* boyutunun hafızanın *işletilmesi* fikrine bağlı *pragmatik* boyutuyla birlikte nasıl bir bütün oluşturduğu konusunu bir sonraki bölümde ele alacağız.

2

Uygulamadaki Hafıza: Hafızanın Kullanımı ve Suistimali

YOL GÖSTERİCİ BİLGİ

Önceki bölümde kullandığımız bilişsel yaklaşım, "nesnesel" açıdan ele alınan hafızayı bütünüyle tanımlamış değildir. Buna bir de pragmatik yaklaşımı eklememiz gerekiyor. Bu yeni bakış açısını öncekine şu şekilde ekleyeceğiz: Anımsamak sadece geçmişe ait bir imgeyi elde etmek, kavramak değildir; aynı zamanda o imgeyi aramaktır, bir şeyler "yapmak"tır. "Anımsamak" fiili, "anı" adının ötesine geçer. Bu fiilin ifade ettiği şey hafızanın "uygulamaya" geçirilmesidir. Gelgelelim hafıza için kullanılan uygulama kavramı en az eikōn, *yani temsil kavramı kadar eskidir. Bu kavram "arama" (*zētesis*) kavramıyla yan yana geldiğinde Sokrates'e ait kavramların ortasında bir yıldız gibi parlar. Sokrates'ten sonra Platon,* eikōn *hakkındaki söylemini "taklit teknikleri" alanına kaydırır; ayrıca, doğası gereği aldatıcı "fantazmatik"* mimēsis *ile "doğru" (*orthos*), "hakiki" (*alethinos*) olarak bilinen "ikonik"* mimēsis *arasında ayrım yapar. Aristoteles de iki başlıklı kısa risalesinin "*Anamnēsis*" adlı bölümünde hatırlamayı bir "arama" olarak tanımlar; oysa* mnēme, *ilk bölümde "duygu" (*pathos*) olarak nitelenmişti. Kısacası Yunanlı bu iki üstat, daha sonra Bergson'un hatırlama çabası, Freud'un ise yeniden hatırlama çalışması diyecekleri olguyu önceden haber verir; bu konuya döneceğiz.*

İlginç olan nokta şu ki, bilişsel yaklaşım ile pragmatik yaklaşım hatırlama işleminde çakışır; arama eyleminin başarıyla sonuçlanışı demek olan tanıma, hatırlamanın bilişsel yönünü belirtir; oysa buradaki çaba harcama ve çalışma eylemleri pratik alanda yer alır. Bundan böyle aynı anamnēsis *işlemi içinde, yani geri alma, hatırlama eylemi içinde çakışan bilişsel ve pragmatik sorunsalları bir tek terimle ifade edeceğiz: yeniden hatırlama (rememoration).*

Bilişsel ve pragmatik biçimindeki bu ikili boyut, ruhsal denen fenomenler arasında hafızanın özgüllüğünü belirginleştiriyor. Bu bakımdan

hafıza oluşturma eylemi, Merleau-Ponty'nin sevdiği terimle söylersek "yapabilirim" kategorisine ait güçler ve yetenekler listesinde yer alır.[1] *Ancak görüldüğü kadarıyla özellikle hafıza oluşturma ediminin içerdiği bir özellik var burada: Bilişsel hedef ile pratik işlemi tek edimde buluşturan bir üst-izlenim vermek sadece hafıza ediminin elindedir – tıpkı Aristoteles* anamnesis*'ının doğrudan, Platon* anamnesis*'ının dolaylı mirasçısı olan yeniden hatırlama edimi gibi.*

Bu hafıza fenomeninin özgünlüğü, araştırmamızın devamı için son derece önemlidir. Gerçekten de bu, kuramsal pratik olarak tarihyazımı işleminin ayırt edici niteliğidir. Hepimiz nasıl "hafızaya almaya" çalışıyorsak tarihçi de "tarih yazmaya" çalışıyor. Hafıza ile tarih karşılaştırması esas olarak birbirinden ayrılmaz biçimde hem bilişsel hem de pratik olan bu iki işlem seviyesinde gerçekleşir.

Bu bölümde okuyacağınız araştırmanın nihai konusu, zamanın derinliği ve zamansal uzaklığın bekçisi olarak hafızanın hedefi diye sunduğumuz sadakat dileğinin durumudur. Bu bakımdan, uygulamadaki hafıza kusurları hafızanın hakiki olma iddiasını ne şekilde etkilemektedir? Kısaca söylemek gerekirse, hafızanın uygulamaya konulması onun kullanılması demektir. Gelgelelim kullanmak eyleminde kötüye kullanmak anlamı da vardır. Kullanma ile suistimal arasına kötü "mimetik"in hayaleti girer. Hafızanın hakikat hedefi işte bu suistimalin tehdidi altındadır.

İzleyen sayfalarda ana çizgileriyle bu suistimalleri içeren bir tipoloji çıkarmaya çalışıyoruz. Bunlar her defasında, uygulanan hafızanın bir veçhesiyle ilişkilendirilmiştir.

Ars memoriae *–hafıza sanatı/tekniği– marifetlerini, Frances Yates' in yücelttiği bu sanatı bir yana bırakıyoruz.*[2] *Bu sanatın yarattığı aşırılıklar yapay bir hafızanın aşırılıklarıyla aynıdır. Yapay hafıza, bizim doğal hafıza düzleminden başlayarak, tekil olguların, olayların anılması biçimindeki kısıtlı anlamıyla yeniden hatırlamadan özenle ayrı tuttuğumuz ezberleme işleminin kaynaklarını yöntemli bir şekilde kullanır. Bu bölümün en uzun kesiti doğal hafızanın suistimalini konu alıyor; bölümü üç düzleme ayırdık: Patolojik-terapötik düzlemde engellenmiş hafı-*

1. *Başkası Olarak Kendisi* adlı yapıtta (*Soi-meme comme un autre*, ilk baskısı Paris: Seuil, "Points Essais" dizisi, 1996; Türkçe çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu-Batı, 2010) ben de geleneksel olarak ayrı sorunsallara atfedilen işlemleri, temel eyleme gücünün çeşitli tezahürleri olarak ele aldım. Aynı pragmatik dönemeç yapıtın her bölümünde ele alındı: Konuşa*bilirim*, eyleye*bilirim*, (kendime) anlata*bilirim*; bu eylemleri, gerçek faili olan kendime yükleye*bilirim*. Burada da şunu söylüyorum: Anımsaya*bilirim*. Bu anlamda burada hafıza fenomenleri hakkındaki araştırmamız eyleyen ve acı çeken muktedir insanın felsefi antropolojisinde ek bir bölüm oluşturmaktadır.

2. Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Londra: Pimilico, 1966; Fr. çev. D. Arasse, *L'Art de la mémoire*, Paris: Gallimard, "Bibliotheque des histoires" dizisi, 1975. Özgün basımın sayfa numaralarını kullandık.

zanın buhranları yer alıyor; salt uygulama düzleminde manipüle edilmiş hafızanın buhranları var; etnik-siyasi düzlemde ise anma ile hatırlama olgularını üst üste bindirerek kötü niyetle yaratılan hafıza buhranları yer alıyor. Suistimalin bu çok çeşitli biçimleri hafızanın temeldeki zayıflığını ortaya koyar. Bu zayıflık, anımsanan şeyin namevcudiyeti ile onun temsilî mevcudiyeti arasındaki ilişkiden ileri gelir. Geçmişle bu şekilde temsil yoluyla ilişki kurmanın çok sorunlu bir iş olduğu esasen bütün hafıza suistimallerinde açıkça görülür.

*

I. YAPAY HAFIZA SUİSTİMALİ: EZBERLEME GÖSTERİLERİ

Tastamam uygulama olarak karşımıza çıkan bir hafıza oluşturma tarzı vardır: Ezberleme – bunu, hatırlama olgusundan kesinkes ayırmalıdır.

Hatırlamada vurgu, bilincin hissedip, algılayıp öğrendiğini belirttiği andan önce vuku bulduğu kabul edilen olayın bilincine dönüş üstündedir. Böylece önceki zaman hatırlamanın ayırıcı özelliğini oluşturur; iki biçimde: İlki basit akla gelme, ikincisi tanıma; bu ikisi hatırlama sürecini sonuçlandırır. Buna karşılık ezberleme bilgilerin, görgülerin, becerilerin öğrenilme tarzlarından ibarettir. Bu durumda sözünü ettiğimiz bilgi, görgü ve beceriler sabitlenir ve eyleme dökülmeye hazır halde bekler. Bu eyleme dökme işinde, fenomenolojik açıdan kolaylık, rahatlık, kendiliğindenlik duyguları ağır basar. Bu özellik, hatırlamayı epistemolojik temelde sonuca bağlayan tanımanın pragmatik eşdeğerlisini oluşturur. Özne belirli durumların gerektirdiği bir işi yerine getirmek için yeniden öğrenmek zorunda olmadığından, negatif anlamda bir çaba tasarrufu söz konusudur. Bu durumda bir anının başarıyla icrası kolaylık duygusunun olumlu yönünü temsil eder; Bergson bu anıyı "temsil edilen" değil de "harekete geçirilen" anı olarak niteliyordu. O nedenle, ezberlemeyi alışkanlık-hafıza'nın bir biçimi sayabiliriz. Ancak ezberleme sürecini niteleyen şey, mutlu hafızanın en gözde biçimi olan kolay icra amaçlı öğrenme tarzlarıdır.

Böylelikle özümseme teknikleri açısından böyle kolay bir icrayı hedefleyen öğrenme tarzlarını tanımlamak ve ayrıca suistimallerin normal kullanımlar arasına sızmasını sağlayan çatlakları belirlemek meşru bir tasarı halini alır. Biz burada, bütün ezberleme sürecine hâkim olma isteği arttıkça yanlış kullanma oranının da arttığı, gittikçe karmaşıklaşan bir düzenin izini süreceğiz; çünkü doğru kullanımdan suistimale doğru kayma ihtimali işte bu hâkim olma isteği yüzünden ortaya çıkar.

Kademenin en altında deneysel psikolojide *öğrenme* dediğimiz şeyin teknikleriyle karşılaşıyoruz. "Öğrenme tarzları" gibi genel ve kapsayıcı terimler kullanmamın nedeni öğrenme alanının sınırlarını özenle belirlemektir. Uzmanların kitaplarında rahatlıkla hafızaya özdeş sayılan öğrenme, hafıza biyolojisi konusuna girer.[3] Öğrenme, canlı bir varlığın miras aldığı, genlerinde programlanmış ya da kortikal epijenezden kaynaklanan bilgi-beceri dağarcığında bulunmayan yeni davranışları edinmesi demektir. Bizim araştırmamız için önemli olan şu: Edinme işini idare etmek, manipülasyonu yapan deneyciye düşer. Görevi belirleyen, başarı ölçütlerini tanımlayan, ceza ve ödülleri düzenleyen ve böylelikle öğrenmenin "koşullarını hazırlayan" kişi odur. Söz konusu durum bu güzergâhın sonunda keşfedeceğimiz ve bir disiplinin, bir "çileciliğin" –Sokratesçilerin *askêsis*'i "talim, temrin" anlamına geliyor– bizzat öğrenen kişinin hâkim olacağı bir disiplinin meyvesi olacak *ars memoriae* durumunun tam karşıtını oluşturur. Manipülasyondan söz ederken olası bir suistimali kastediyor değiliz; sadece deneyi yöneten hâkimiyet biçimini tanımlamak istiyoruz. Birazdan ideolojiyle olan bağı sebebiyle değineceğimiz gibi, sadece insanlarla ilgili manipülasyon alçaklık sayılabilir. Ancak bu aşamadan itibaren ve bu deneylerin yapıldığı psikobiyolojik düzlemden ayrılmaksızın, bu deneylere tabi tutulan canlıların manipülasyonuyla ilgili hâkimiyet koşullarına özel bir eleştiri yöneltebiliriz. Davranışçılık döneminde bu deneylerin Etki-Tepki (ET) türündeki varsayımlardan ileri gelen "modellere" deneysel bir doğrulama sağladığı düşünülüyordu. Merleau-Ponty'nin *La Structure du comportement* (Davranışın Yapısı) adlı kitabında, Canguilhem'in de *La Connaissance de la vie* (Yaşamın Bilgisi) adlı yapıtta[4] yankılandırdığı Kurt Goldstein gibi yazarların yönelttiği eleştiriler, bir hayvanın, hatta bir öznenin, canlının etoloji biliminin açık alanda ele aldığı haliyle, çevresiyle dolaysız ilişkileri içinde değil, bir deneycinin denetimi altına yerleştirildiği durumların yapay niteliğine yönelir. Oysa deney koşulları gözlemlenen davranışların anlamı bakımından yansız değildir. Bunlar canlının keşif, öngörü, müzakere kaynaklarının üstünü örtmeye neden olur. Bu kaynaklar sayesinde canlı kendine ait olan ve kendi başına kurduğu bir *Umwelt* ile tartışmaya girer.

Bu tartışma bize göre önemli, çünkü şimdi ele alacağımız öğrenme tarzları da kendi paylarına manipülasyon –yani hocanın hocalığı– ile öğrenciden beklenen disiplin arasında gider gelir.

3. Georges Chapouthier, *La Biologie de la memoire*, Paris: PUF, 1994, s. 5 vd.

4. Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris: Vrin, 1965; yeni baskı 1992. K. Goldstein konusunda, "Le vivant et son milieu" (Canlı ve Çevresi) adlı bölüm, s. 143-7.

Nitekim eğitim programında, *paideia*'da bulunan ezberleme (hafızaya alma) talimleri bu öğretmen-öğrenci diyalektiğinin bir parçasıdır. Klasik model iyi bilinir: dersin *ezberden okunması*. Retorikçi Augustinus bir şiir parçası ya da bir İncil ayetinin okunmasından hareketle üç türlü şimdi çözümlemesine ulaşır: Geçmişin şimdi'si yani hafıza, gelecek zamanın şimdi'si yani beklenti, şimdiki zamanın şimdi'si yani sezgi. Ezberden, duraksamadan ve hatasız okumak, ileride değineceğimiz başka büyük başarıları sezdiren küçük bir başarıdır. Şu halde, "ezber" suistimallerine geçmeden önce, doğru kullanımın varlık nedenlerini hatırlatmamız gerekiyor. Birazdan göreceğimiz gibi, ezberden okuma *paideia*'nın sadece bir bölümü olan eğitim çerçevesinde, öğretilen kültürün kurucu değilse bile en itibarlı metinlerinin, otorite sayılan metinlerin eğitimci denetiminde aktarılma biçimini oluşturmuştur uzun süre. Otorite sayılan metinler, çünkü aslında burada bir otorite söz konusudur: Kurumsal otoriteden farklı bir otorite, bir sözceleme otoritesi.[5] Bu bakımdan burada en temel anlamıyla toplumsal bağın kuruluşunu konu eden siyasal bir kurama değiniyoruz. Birlikte yaşamak gibi yatay bir eksen ile Ataların otoritesi gibi dikey bir ekseni çakıştırmamış hiçbir toplum düşünülemez. Hannah Arendt'in aktardığı eski bir deyişe göre "*Potestas in populo, auctoritas in senatu*".* En önemli siyasal soru "senatonun" kim olduğu, "Ataların" kim oldukları ve otoritelerinin nereden kaynaklandığıdır. Eğitim bu soruya hiç bulaşmadan, otoritenin meşruiyetini hiç sorgulamadan gerçekleşir. Bu otorite muamması –oysa Rousseau'nun "siyaset labirenti" dediği şeyin canevidir– bir yana her toplum kendi kültürel kazanımlarını sonraki kuşaklara aktarmakla yükümlüdür. Öğrenmek demek bir sonraki kuşağın, yukarıda değindiğimiz gibi, her defasında her şeyi yeniden öğrenmeye çabalamaktan kurtulması demektir. Hıristiyan cemaatlerinde uzun süre dualar bu şekilde ezbere okutuldu. Doğru yazmanın kuralları da böyle öğrenildi –ah o dikte dersleri!–, dilbilgisi ve aritmetik de. Ölü bir dilin kalıntılarını veya yabancı bir dili de hâlâ böyle öğreniyoruz – ah o Yunanca, Latince fiil ve isim çekimleri yok mu! Daha küçücükken tekerlemeler, deyişler ezberleriz, sonra masallar ve şiirler... – hal böyleyken "ezbere" karşı verdiğimiz savaşı fazla uzatmış olmuyor muyuz? Ne mutlu Jorge Semprun gibi, ölüm döşeğindeki birinin –heyhat, Maurice Halbwachs!– kulağına eğilip Baudelaire'in dizelerini söyleyene: "Ey Ölüm, Koca Kaptan, demir alalım... Işıklar taşar o bildiğin kalplerimizden." Ancak "ezber" eski okula özgü değildir. Çok sayıda meslek erbabı –hekimler, hukukçular, mühendisler, eği-

* Cicero: "İktidar halkta, yetki senatoda." –*ç.n.*

5. Gerard Leclerc, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énonces culturels et la genealogie de la croyance*, Paris: PUF, "Sociologie d'aujourd'hui" dizisi, 1986.

timciler vb.– yaşamları boyunca anında kullanmaya hazır envanterlere, listelere ve kural dağarcıklarına dayalı beceriyi inceden inceye ezberleme yolunu tutmuştur. Hepsinin talimli bir hafızaya sahip olduğu bilinir.

Bu kadarla da kalmıyor: Hatasız ve duraksamadan okuma eylemiyle gerçekleşen öğrenme tarzları ezberleme eyleminin ne eğitsel amaçlı ne de mesleki amaçlı kullanımıyla sınırlıdır. Burada Henri Gouhier'nin genel olarak "iki zamanlı sanat" başlığı altına yerleştirdiği sanatları anmalı: Dans, tiyatro, müzik.[6] Bu sanatlarda icra, kitapçıktan, partisyondan ya da herhangi biçimde kayda geçirilmiş yapıttan ayrıdır. Bu sanatlar icracılardan zorlu bir hafıza talimi ister. İşte bu talim hem sadık hem de yenilik içeren bir icraya ulaşıncaya dek ısrarla ve sabırla tekrarlamak demektir. Başarılı bir sunum hazırlık çalışmalarının acılarını unutturur. Sırf biz zevk alalım diye o upuzun parçaları ezberleyen ve "icra eden" dansçılara, aktörlere, müzisyenlere hayran olmamak elde mi? Hafıza sporunun şampiyonları onlardır. Belki de hafızayı suistimal etmeden kullanan bir tek onlar var, çünkü yapıtın gereklerine boyun eğerler ve bu onlara icra bittiğinde aslında hakları olan zafer sarhoşluklarını dengeleyebilecek bir alçakgönüllülük kazandırır.

Öğrenme tarzları arasındaki yolculuğumuzun üçüncü aşamasında köklü bir gelenekten söz etmek istiyorum: Ezberlemeyi tam bir sanat, tam bir teknik, bir *ars memoriae* haline getiren gelenekten. Frances A. Yates bu sanat konusunda *The Art of Memory* adını taşıyan, artık klasikleşmiş bir yapıt yazmıştır.[7] Latince adda sözbirliği edilmiş değildir. İlk başta Roma retorikçilerinin önerdikleri ve kullandıkları hafızayla ilgili işlemler söz konusuydu: *Ad Herennium*'un bilinmeyen yazarı (ortaçağ geleneği Cicero sanmıştır yanlışlıkla), bizzat Cicero –genellikle *Tullius* diye anılırdı–, Quintilianus gibi yazarlardı bunlar. Bununla birlikte kurucu mit Roma değil Yunan kaynaklıdır. İÖ. 500 yılına doğru zengin bir sanat hamisinin ünlü bir atlet onuruna verdiği bir şölenin o meşum sonunda geçen bir olaya dayandırılır. Keos'lu şair Simonides, ki Platon ondan övgüyle bahseder, galip gelen atleti öven bir söylev çekmekle görevlendirilir. Hayırhah yarı-tanrılar Kastor ile Polluks'a yakarmak üzere şölen salonundan tam zamanında dışarı çıkmış, bir felaketten kur-

6. Henri Gouhier, *Le Théâtre et l'Existence*, Paris: Aubier, 1952.

7. Frances A. Yates, *The Art of Memory*, *a.g.y.* Harald Weinrich de aynı konu üzerinde, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens* adlı yapıtında (Münih: C. H. Beck, 1997; Fr. çev. Diane Meur, *Léthé. Art et critique de l'oubli*, Paris: Fayard, 1999; burada özgün basımın sayfaları verilmiştir) bir *ars oblivionis*'ten (unutma sanatı/tekniği) söz eder; yazar bunu, tarihsel tanıkları bulunan "hafıza sanatının" bakışımlısı olarak görür. Hafıza sanatı konusunu yapıtının ilk sayfalarında işler. Edebiyat tarihindeki unutma için, hatırlamadan ziyade ezber bir gönderme ekseni haline gelir. Bu tarihin kolları da yapıta adını vermiş mitik ırmağın kollarından az değildir. Konuya III. kısım, 3. bölümde döneceğiz.

tulmuştu; çünkü o anda salon, aralarında atletin de bulunduğu konukların üzerine çökmüş, herkes yıkıntılar altında kalmıştı. Bu sevindirici yazgı, Yunan mitinde bu şairi tanrılarca kutsanmış saymaya yetmiştir. Ancak Romalılar hikâyenin devamını kendi hitabet kültürlerine uygun hale getirmişler. Şair her konuğun oturduğu yeri ezbere söylemiş ve böylece, Weinrich'in dediği gibi, "ölüleri mekân içindeki yerlerine göre" belirleyebilmiştir. Unutmaya karşı –zamansız ölümle simgelenen bu felakete karşı– kahramanca bir başarı elde edilmiştir. Ancak hafıza sanatı zorla, yapıştırma yoluyla retoriğe eklemlenir. Bu sanatın esası *imgeleri* bir evde, bir kamu alanında, bir mimari dekorda olduğu gibi kesin sistemler halinde düzenlenmiş *yerlere* (*topoi*, *loci*) bağlamaktır. Bu sanatın kuralları iki türlüdür: Birinciler yerlerin seçimiyle, ikinciler ise hatırlanmak istenen ve sanatın seçilmiş yerlere bağladığı zihinsel imgelerle ilgilidir. Böylece depolanan imgelerin istendiğinde kolayca akla geleceği düşünülür, çünkü yerlerin düzeni şeylerin düzenini verir. *Ad Herennium* risalesinde –önceki Yunan risaleleri kayıptır– çağdan çağa tekrarlanıp duran eğreti bir tanımlama vardır: "Yapay (*artificiosa*) hafıza yerlerden ve imgelerden ibarettir". İmgeler ve yerlerin gösterdiği "şeylere" gelince, bunlar nesneler olabilir; kişiler, olaylar, savunulacak bir davayla ilgili olgular olabilir. Önemli olan bu fikirlerin imgelere bağlanmış ve bu zamanların yerler içinde depolanmış olmasıdır. Böylece yine o eski eğretilemeyle karşılaşıyoruz: Yerler mumun, imgelerse mum üzerine basılmış harflerin rolünü üstlenir. Bu eğretilemenin arkasında ilk kez *Theaitetos*'ta gördüğümüz şu mum, mühür ve damga eğretilemesi bulunmaktadır. Buradaki yenilik ise şudur: Beden –muhtemelen beyin– ya da bedene bitişik ruh, bu izin bırakıldığı yer değildir; imgelem zihinsel bir güç olarak görülmektedir. Buna uygulanan hafıza tekniği imgelemin başarısı için çalışır, hafızayı da imgelemin bir eklentisi olarak görür. Aynı hamleyle, mekânlaştırma zamanlaştırmanın önüne geçer. Bu, beden ile çevre dünyanın değil, zihnin mekânsallığıdır. Mekân kavramı Aristoteles'in *De Memoria et Reminiscentia*'sından beri hafızayı niteleyen "önce olma"nın izini silmiştir. Anı artık geçmişi anmak demek değildir; öğrenilmiş, zihinsel bir mekânda düzene sokulmuş bilgileri icra etmektir. Bergson'un terimleriyle, alışkanlık-hafıza tarafına geçmiş bulunuyoruz. Ancak kimi metinler bu alışkanlık-hafızanın talimli, geliştirilmiş, eğitilmiş, biçimlendirilmiş bir hafıza olduğunu söyler. Bu nitelikler, gerçek ezber ustalarının muazzam hafızalarına nasip olan gerçek başarılardır. Cicero bu tür icraatları "neredeyse tanrısal" diye niteler.

Quintilianus'un risalesinin başlığını alırsak, bu "hitabet kurumundan" doğan gelenek öyle zengin ki hafıza mekânlarına –coğrafyada kaydı bulunan gerçek yerlere– ilişkin bu tartışmamızı, yerleri zihinsel yazı

mekânları olarak gören Yunanlılar ile Romalılara ait yapay hafıza sanatının gecikmiş uzantısı olarak görebiliriz. *Ad Herennium*'un gerisinde köklü ve çok zengin bir gelenek vardır. Bu gelenek mumdaki damga ifadesiyle *Theaitetos*'a, dış "işaretlere" açık bir hafızayı kınayan ünlü *Phaidros*'a kadar uzanır. Ancak "Tullius"tan Frances Yates'in *ars memoriae*' nin doruğu dediği Giordano Bruno'ya kadar uzanan bir başka köklü gelenek vardır. Bir terimden diğerine sürüklendik durduk! Ve her defasında gerisingeri döndük! Ezberci hafızayı anlatan bu tuhaf destanda bu terimlerden en az üçü birer dönüm noktası oluşturur.

İlk olarak Augustinus, Romalıların retoriğini olaydan ziyade esasa bağlı hafıza yorumu içine yerleştirir – açık seçik Platoncu olan bir yorumdur bu. Elinizdeki yapıtın başında *Itiraflar*'ın X. kitabında yer alan *De Memoria*'yı andık: Burada hafızanın "sarayı" ve "depoları" biçimindeki ünlü giriş bir yana, yerini "tura (*effigie*)" temasına bırakan mumdaki damga meseli bulunur. Bundan başka, ezberden okuma eylemi hatırlama çözümlemesinin gerçekleştiği yer olarak görülmüştür. Ancak şu haykırışı unutmamak gerekiyor: "Hafızanın gücü çok büyüktür, çok!" Koca *ars memoriae* geleneğinin tek derdi hafıza oluşturma eylemi sırasında ortaya çıkan güçtür. Ancak Augustinus unutmaktan korkar, ama *ars memoriae*'nin en önemli yerinde bunu unutur.

İkinci dönemeçte *ars memoriae* ortaçağ skolastikleri tarafından tam bir ahlakileştirmeye uğrar. Bu da Cicero/"Tullius"un[8] zaten ahlakileşmiş retoriği ile *De anima* ve *De memoria reminiscentia*'daki[9] Aristotelesçi psikolojinin şaşırtıcı biçimde birleştirilmesinin sonucudur. Özellikle *De anima*'ya ek olarak konmuş bu son metin ortaçağlılarca pek tutuluyordu; Aziz Tommaso bunun ayrıntılı bir yorumunu yapmıştı. Böylelikle hafıza birçok listede kayıtlı bulunmaktaydı: *Intelligentia* ve *providentia* ile birlikte retoriğin beş bölümünden birini oluşturuyordu ve retorik de yedi serbest bilgi dalından (dilbilgisi, retorik, diyalektik, aritmetik, geometri, müzik, astronomi) biriydi. Ancak hafıza aynı zamanda, cesaret, adalet ve itidal gibi en büyük erdemlerden biri olan ihtiyat erdeminin de bir bölümünü oluşturur. Böylelikle çok yönlü olarak çer-

8. Cicero ortaçağlılara çok sayıda önemli retorik metni bırakmıştır: *De oratore*, *De inventione* (*Ad Herennium*'un bu yapıtın ikinci bölümü olduğu sanılıyor) ve *Tusculanae disputationes*; bu son yapıt Augustinus'un dine dönmesinde büyük bir rol oynamıştır. *De inventione*'nin sonunda hafızayı, *intelligentia* (zekâ) ve *providentia*'nın (basiret) yanında *prudentia* (ihtiyat) erdeminin bir parçası olarak gören ilk Romalı yazardır.

9. Doğrusu Aristoteles'in hafızayla ilgili ortaçağa bıraktığı üç miras vardır. İlki mum üstünde kalan mühür izi eğretilemesidir (*De Memoria et Reminiscentia*); ardından hafıza ile imgelemin eşleşmesi gelir, ki *De anima*'da "imgeler olmadan düşünmenin olanaksız" olduğu söylenir; son olarak hafıza tekniği anıyı "düşünerek hatırlama" işlemleri arasına yerleştirir; bu konuyu da *De Memoria*'nın ikinci bölümünde işler (bir başlangıç noktasının seçimi, çağrışım dizileri boyunca çıkmak ya da inmek, vs.).

çeve içine alınıp, bu yolla ikinci derecede bir ezberlemeye maruz bırakılmış hafıza ortaçağlılarca –yazıyı bilen ama henüz matbaayı tanımayan, söz ve yazının otoritesini doruğa çıkarmış bir kültürden beklenece-ği gibi– özel bir övgü ve özene konu olmuştur: Kutsal yazıların, Konsil metinlerinin ve Kilise öğreti erbaplarının metinlerinin yanında Yunanlı ve Romalı düşünce erbapları otorite sayılır. Ortaçağın başında, Charlemagne'ın Karolenj İmpartorluğu'ndaki antikçağ eğitim sistemini yeniden yapılandırmakla görevlendirdiği Alcuin, imparatora hafızanın "her şeyin hazinesi" olduğunu açıklamıştır; her şeyin: İmanın şartları, cennete ulaştıran erdemler, cehenneme götüren suçlar. Mutluluğa doğru yürüyüşün basamaklarını oluşturan bütün bilgiler, beceriler, inançlar, görgüler "hafıza kayıtları" temelinde ezberletilerek *belletilir*. Bu açıdan Aziz Tommaso'nun *İlahiyat Külliyatı*'nın ikinci kısmının ikinci kısmı *ars memoriae*'yi *organon*'un teminatı haline getiren bu akıl ve iman eğitiminin en büyük metnini oluşturur. Akıl ile imanın yanında, günahlar ile sevapların yazılı olduğu, kelimenin tam anlamıyla hafıza mekânları olan Cehennem, Araf, Cennet gibi imgelerle birlikte sofuluk da payını almaktadır. Böylelikle bu hafızaya alma yolculuğunun bireysel hafıza başarılarını aşıp Dante'nin *İlahi Komedya*'sına kadar gitmesi şaşırtıcı değildir. Vergilius'un, ardından Beatrice'nin rehberliğinde gezilen yerler örnek figürlerin hafızaya alınmasını, geleneğin belli başlı öğretilerinin ezberlenmesini, Hıristiyan kültürünü oluşturan olayların anılmasını sağlayan, düşünen hafıza için birer duraktır.[10] Zihinsel mekânlara ilişkin bu yüce eğretilemeler yanında yapay hafızanın başarıları gülünç kalmaktadır. Gerçekten de yapay hafıza ile doğal hafıza arasında bulunan zıtlığı –doğru kullanım ve suistimal arasındaki zıtlığı– aşmak için şiirsel bir hafıza gerekmekteydi.[11] Üçüncü dönemeçte durum artık böyle olmayacaktır.

Yapay hafızanın yazgısını etkileyen üçüncü dönemeç hafıza tekniği ile *hermetik giz*'in birleştirilmesi olmuştur. Frances Yates'in bütün çözümlemelerinin buluştuğu nokta olan Giordano Bruno, *ars memoriae*'nin

10. Yates'in Dante için yazdığı güzel sayfaları *The Art of Memory*'de bulabilirsiniz, *a.g.y.*, s. 104 vd. Ayrıca Weinrich, *Lethe*, *a.g.y.*, s. 142 vd. Weinrich'e göre öte dünya topolojisi, unutuş iksirini içtikten sonra Dante'yi *Gedachtnişmann*, hafıza erbabı haline getirir (*a.g.y.*, s. 145). Weinrich *İlahi Komedya*'ya *Kayıp Zamanın İzinde*'den başka rakip tanımaz.

11. Frances Yates bölümü şu terimlerle bitirir: "Ortaçağda Hafıza ve İmgelerin Oluşumu": "Esasen sanatın sonraki tarihiyle ilgilenen bu yapıt açısından hafıza sanatının ortaçağda doğduğunu belirtmek gerekiyor. Derin kökleri son derece saygın bir geçmişe uzanıyor. Bu sanat bu derin ve gizemli kökenlerden çıkmış, ortaçağda tabi tutulduğu hafıza/ezber tekniği hevesiyle tuhaf biçimde sarmaş dolaş olup dinsel bir coşkunun mührüyle mühürlenmiş olarak sonraki yüzyıllara geçmiştir" (*The Art of Memory*, *a.g.y.*, s. 113).

inanılmaz sürecinin bu yeni ve neredeyse en son aşamasının simgesel simasıdır. Söz konusu sanat büyü sanatına, okült bir sanata dönüşmüştür. Bu dönüşüme hâkim olan düşünce, yıldızlar ile insanların aşağıdaki dünyası arasında bulunan bir denklik sisteminin açığa çıkarılması, sırrın açıklığa kavuşturulması olarak sunulan bir düşüncedir. Sanat, bir çarkın –"hafıza çarkı"– tek-merkezli çemberleri üstünde, yıldızların konumunu, erdemler çizelgesini, yaşamı dile getiren imgeleri, kavramlar listesini, kahraman ya da azizler kümesini, düşünülebilecek bütün arketip imgeleri, kısaca sıralanabilecek, sistem haline getirilecek her şeyi birebir denklik ilkesine göre yerleştirmekten ibaretti. Bu şekilde hafızaya tanrısal bir kudret emanet edilmiş oluyordu; yıldızların düzeni ile insanların dünyası arasında birliği sağlayacak bir sanata tam hâkimiyet sayesinde ortaya çıkan tanrısal bir güçtü bu. Burada yine imgeleri yerlerine "yerleştirmek" söz konusudur, ama bu yerler yıldızlar, imgeler de "gölgeler"dir (G. Bruno'nun hafızayı konu alan yayımlanmış ilk kitabının adı *De Umbris Idearum*'dur (Fikirlerin Gölgesine Dair, 1582); insanların dünyasındaki nesneler ve olaylar gölgelerden ibarettir. Frances Yates'in dediği gibi (*The Art of Memory*, s. 220) böyle bir imgelem "simyası" ona sahip olan kişiye sınırsız bir güç veren sihirli bir hafıza tekniğine yön verir. Platoncu ve özellikle Yeni-Platoncu anımsayış, hafıza ile hatırlama konusunda Aristotelesçi psikolojiden tam anlamıyla öcünü almıştır, ancak akla dayalı spekülasyonu gizci lafazanlığa (*mystagogie*) dönüştürme pahasına. Evet, Augustinus'un deyişiyle "Hafızanın gücü büyüktür". Ancak Hıristiyan retorikçi bu mutlu hafızanın övgüsünün ne tür aşırılıklara yol açacağını bilmiyordu. Cicero ise talimli bir hafızanın başarılarını "neredeyse tanrısal" diye niteleyebiliyordu, ama o da bir Rönesans adamının, Yates'in "hafıza sihirbazı" dediği (*a.g.y.*, s. 297) kişinin, okült hafızasının ne tür aşırılıklara maruz kalabileceğini bilmiyordu.

Ars memoriae'ye yaptığımız bu kısa gezintiyi sonuca bağlamak üzere Frances Yates'in kendi yolculuğunun sonunda, kitabının son bölümünü oluşturan ve "Hafıza Sanatı ve Bilimsel Yöntemin Gelişimi" başlığını taşıyan, bir bakıma not sayılabilecek bölümü (*a.g.y.*, s. 354) yazmadan önce sorduğu soruları yinelemek istiyorum. Yates'ten olduğu gibi alıyorum: "Açık ya da tatmin edici bir yanıt bulamadığım bir soru var: Okült hafıza ne idi? Düşünülür dünya ile beden arasındaki benzerliklerden başlayıp düşünülür dünyayı fantastik imgelem talimleriyle –Giordano Bruno'nun hayatını adadığı talimler gibi– ele geçirmek için harcanan çabalara neden olan değişim, insan *psykhe*'sini daha önce hiç ulaşamadığı üstün bir yaratıcı imgelem gücü seviyesine mi yükseltmiştir? Rönesans'ın sırrı bu mudur, okült hafıza bu sırrı mı temsil eder? Bu soruları araştırmayı başkalarına bırakıyorum" (*a.g.y.*).

Frances Yates'e ne yanıt vermeli? Düşünce tarihinin bu zoraki hafıza kültürünün devamını getirmediğini ve Francis Bacon'un *Novum Organum*'u ve Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sı ile, yöntem kavramı sayesinde yeni bir sayfanın açıldığını söylemekle yetinemeyiz. Sonuçta *ars memoriae* mekânlar ve imgeler konusunda düzene sıkı sıkıya bağlı olduğuna göre kendi tarzında yöntemli bir uygulamadır. Düşüşe geçmesinin nedenini girişimin kendi içinde aramak gerekir. Francis Bacon, yapay hafıza kültürünü derinlemesine etkileyen "mucize gösterme" hevesini ifşa ettiğinde en önemli noktaya temas etmişti. Bu sanat daha en başından başarı, mucize gibi ifadelerle övülmüştü. Doğal hafıza ile yapay hafızanın eklemlendiği yerde bir tür sarhoşluk –Kant, hem coşku hem de tesirinde kalma anlamına gelen *Schwarmerei*'yı kullanır– ortaya çıkmıştı. Bu sarhoşluk, gücünü –yani hem kapsamını hem de isabetini– artırmaya çalışmanın her zaman olağan karşılandığı doğal hafızanın sınırları içinde ödenen sancılı ama mütevazı bir bedeli tersine çevirmiştir; çünkü burada önemli olan sınır kavramıdır. G. Bruno ile birlikte sınırların ihlali son haddine ulaşmıştır. Peki hangi sınırlar? Esas itibariyle hatırlama ile unutma arasındaki ilişkinin düşündürdüğü sınır.[12] *Ars memoriae* unutmanın ve aynı zamanda izlerin korunması ve akla gelmesi konusundaki zayıflıkların uç noktada yadsınmasıdır. Buna bağlı olarak izler *ars memoriae* için engel değildir. Platoncu damga eğretilemesinden söz ederken değindiğimiz gibi, damganın maddi, bedensel, kortikal koşulundan ayrışık olan fenomenolojik iz kavramı, olaydan –anlatının sonradan tanığı haline getireceği olaydan– *etkilenme* temelinde oluşur. Yapay hafıza için her şey eylemdir, duygu veya heyecan diye bir şey yoktur. Mekânlar başına buyruk seçilir, bunların düzeni keyfi seçimleri ele verir; imgeler de bağlandıkları mekânlar kadar manipüle edilir. Demek ki burada hem unutuşun hem de etkilenmenin meydan okuması var. Bu kökensel inkâr en sonunda kendini beğenmişlik halini alır. "Elbette büyüktür hafızanın gücü," der Augustinus. Ama o, bu kitabın başlarında da belirtildiği gibi, unutuşu yabana atmaz; unutuşun tehdidini, yol açtığı yıkımları dehşet içinde anlamıştır. Bundan başka unutuş ile etkilenmenin inkârından dolayı, ezberlemeye özen gösterilir, ama hatırlama bir kenara itilir. *Ars memoriae* ile imgeler ve yerle-

12. Weinrich'e göre, ölümle sonuçlanan ziyafet sırasında ölenlerin yerlerini hatırlayan Simonides'e atfedilen hafıza başarısıyla ilgili Yunan anlatısından beri unutma yadsınmıştır. Cicero'ya göre şair, vatanından kovulmuş Themistokles'e o muhteşem "her şeyi anımsama" (*ut omnia meminisset*) sanatını öğretmeyi önerir. Ünlü Themistokles'in ise kendisini istemediği şeylerin acısından kurtaracak, ama istediği şeyleri hiç unutmamasını sağlayacak unutma sanatına daha meraklı olduğunu belirttiği söylenir. (Weinrich, *Lethe*, *a.g.y.*, s. 24). Unutmayı başlı başına büyük bir değer olarak ele alınca bu konuya dönmemiz gerekecek.

rin/mekânların yüceltilmesi, buna karşılık şaşırtan, sarsan olayın ihmal edilmesine yol açar. *Ars memoriae* akılda hayali bir yere içsel olarak yapılan kayda önem verip hafızanın geçmişle bağını koparır ve böylelikle talimli, yarışa hazır bir hafızanın başarısından Yates'in haklı olarak "imgelem simyası" dediği şeye sıçrar. Geçmişe hizmet etme derdinden kurtarılmış imgelem hafızanın yerini almıştır. Kendinden söz eden hikâyede yer almayan geçmiş zaman unutuşun, ayrıca o tutkulu hafıza tekniğinin diğer sınırını oluşturur – unutuşun geçmişin geçmişliği ile ne derece bağlantılı olduğunu daha sonra anlatacağız.[13]

Sınır fikrini, bu fikri dışlayan bir tasarıya dahil eden temel ilkeleri iki şekilde açıklayabiliriz. İlki, doğal hafıza sınırları içinde ezberleme kültürünün ölçüsünü yeniden oluşturmaktır; ikincisi de doğru kullanım yapay hafıza kılığında bir manipülasyona dönüşünce bu kullanım içinde beliren suistimalleri dikkate almaktır. Kitabın bu kesitindeki son gözlemler doğal hafıza sınırları içinde yer alan ezberleme sanatına ayrılmıştır. Böylece hafıza sihrinden çıkıp bir hafıza pedagojisine, yani hafıza kültürünün eğitsel amaçlarla ele alınışı konusuna geçeceğiz. Kısacası eğitimde ezberin doğru kullanımı ve suistimaliyle ilgili tartışmaya dönüyoruz. Ancak o muazzam yapay hafıza tarihinin belli başlı kesitlerini de aklımızdan çıkarmıyoruz. Aslına bakılırsa, yapay hafızanın başarılarına tanık olmuş Rönesans döneminde, ezbere okuma eylemine yöneltilen eleştiri oklarının hedefi taşkın bir imgelemin gücü değil, metinlerde aktarılan kültür mirasının otoritesiydi. Bu muhaliflere göre yüklendiği bilgilerin altında ezilen akılsız hafızanın simgesi eşekti: Montaigne "eşeklere kitap yüklemekten başka bir şey yapmış olmayız," der.[14] Ezberleyen hafıza eleştirisinin, Helvetius'un *De l'esprit* (Zihin Üzerine) adlı yapıtında verdiği anlamla *ingenium*'un, zekânın övgüsü ile çakışmış olması dikkate değer bir olgudur.[15] Böylece Ramus'ye kadar giden yöntem savunması ile yaratıcı imgelemin tohumunu barındıran *ingenium* savunması birleşmiştir. Birleşme, Aydınlanmacıların pek sevdikleri yargı kavramı içinde olmuştur. Ancak yargı içinde bile akıl yürüten idrak *ingenium*'a gem vuramaz. Rousseau'nun Aydınlanmacılara karşı başkaldırısı bunun kanıtıdır. Rousseau –doğal da olsa– hafıza

13. Edward Casey'nin önceki bölümde sıkça alıntıladığımız yapıtı *Remembering*'de belirttiği gibi, ezberci eğitime yöneltilen eleştiriler hatırlama anlamındaki hafızaya haksızlık etmiştir: Ezberlemeye yönelik ithamlar *–unutkan* bir kültürün işine yarayacak şekilde– adeta hatırlamayı da hedef almıştır.

14. Montaigne, *Essais* (Denemeler), I, 26, alıntılayan: H. Weinrich; yazar bu bağlamda mahzun yüzlü "dâhi" şövalyenin tam aksi olan Sançe Pança ile eşeğini de anmadan edemez (Weinrich, *Lethe*, *a.g.y.*, s. 67-71).

15. H. Weinrich, Helvetius'un şu sözünü kullanmaktan hoşlanır: "Büyük zekâ asla büyük bir hafıza gerektirmez; hatta şunu söyleyeyim, bunlardan biri aşırı büyükse diğeri küçülür" (Weinrich, *a.g.y.*, s. 78).

kültürüne en sert darbeleri işte bu *ingenium* adına vurmuştur: "Emile hiçbir şeyi ezbere öğrenmeyecek, hatta masalları bile, ne kadar çocuksu, ne kadar sevimli olursa olsun La Fontaine'inkileri bile."[16]

Bu noktada ezberleyen hafıza eleştirisinin amacını aşıp aşmadığı sorulacaktır. G. Bruno ezbere aşırı yer verip ifrata kaçarken, J.-J. Rousseau hiç yer vermeyerek tefrite düşer. Gerçi birinin övdüğü, diğerinin aşağıladığı hafıza aynı hafıza değildir. Birinde aşırılık *memoria artificiosa*'yı etkiler, diğerinde ise tefrit kendi payını isteyen doğal hafızaya haksızlık eder. Okuldaki ezberleme etkinliğinin yanı sıra, akla meslek erbaplarının marifetleri geliyor; hekimlerin, yargıçların, öğretmenlerin vb., ayrıca dans, tiyatro, müzik sanatçılarının hünerleri. Aslında ezber konusu bitecek bir konu değildir.

Ars memoriae konusunu kapatmadan önce H. Weinrich ile unutma tarafına kısaca göz atmak istiyorum. Yukarıda *ars memoriae*'yi yaratan şeyin "hiçbir şeyi unutmama" gibi tuhaf bir istek olduğunu belirtmiştik. Hafızanın ölçülü kullanımı aynı zamanda unutuşun ölçülü kullanımı anlamına gelmez mi? Descartes'ın izinden giderek "yöntemli unutma" dan söz edemez miyiz? Eğer gerçekten yöntem kuşkusu hafıza yoluyla öğrenmeyi bile isteye reddetmek demekse ve bu anlamda belli bir unutma stratejisini gerektiriyorsa, *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın baştan sona anlaşılma kuralı hafızanın –ama her tür hafıza tekniğinden kurtulmuş, bir doğal hafızanın– kullanımı değil midir? Aynı biçimde, Aydınlanma zihniyetine göre bir "aydınlık unutma"dan söz edemez miyiz? Zorla ezberleyen hafıza kültürüne karşı –kelimenin tam anlamıyla– akla mukayyet olacak korkulukları oluşturan aydınlık unutma? *Ars memoriae*'ye karşı, Weinrich'in *Lethe*'de dediği gibi *ars oblivionis* (unutma sanatı) kavramını kullanınca bu konuya dönmemiz gerekecek.[17] Bu arada, buradaki düşünceler –*doğru hafıza* adı altında– hatırlamanın ölçülü kullanımından yana görünüyor. Biraz sonra ideolojik nedenli hafızanın suistimalleri konusundaki görüşlerimiz de bu fikri ortaya koyacak. Bir anlamda, Dante'nin yapay hafızayı şiir yoluyla aşması ve Descartes tarzı yöntemli unutma, her biri kendi tarzında, o zengin doğal hafıza konusuna götürür.

16. Alıntılayan H. Weinrich, *a.g.y.*, s. 90.
17. Bkz. ileride unutma konusu, III. kısım, 3. bölüm.

II. DOĞAL HAFIZANIN SUİSTİMALLERİ: ENGELLENEN HAFIZA, MANİPÜLE EDİLEN HAFIZA, KÖTÜ NİYETLE YÖNLENDİRİLEN HAFIZA

Şimdiki araştırmamızda doğal hafızanın kullanılış ve suistimal ediliş biçimlerine ilişkin bir tipoloji oluşturmaya çalışacağız. Bu yolu Nietzsche, *Tarih Üzerine: Yaşam İçin Tarihin Yararı ve Sakıncası* gibi anlamlı bir başlık taşıyan *Zamana Aykırı Bakışlar 2*'de açmıştır. Bu metnin başlattığı sorgulama biçimi tıpta semptomların yorumlanması ile felsefede mecazların yorumlanmasını karmaşık bir göstergebilim içinde birleştiriyor. Gerçi bu metinde ortaya çıkan tartışma, tarihle; tam olarak da kültür içindeki yerine göre tarih felsefesiyle ilgili. Ancak tartışmanın havası hafızanın, tam olarak söylersek, bir sonraki araştırmamın başında sözünü edeceğim gibi, tarihyazımın kök salacağı alanı oluşturan kolektif hafızanın ele alınmasına elverişli. Bu araştırmanın başında söylediğim gibi, hafıza bu bakış açısına *uygulamadaki* hafıza olarak yerleşiyor.

Hafıza suistimali kavramını toptancı ve ham biçimde kullanmaktan kaçınmak amacıyla aşağıdaki okuma çerçevesini öneriyorum. Önce psikanalizden alınma klinik ve muhtemelen tedaviyle ilgili kategorileri iş başına geçiren, açıkça patolojik bir yaklaşım belirleyeceğim. Bu patolojiyi en temel insani deneyimlerden birkaçıyla bağlantılandıracak ve kapsamını, yoğunluğunu ortaya koymaya çalışacağım. Sonra ideoloji eleştirisi bağlamında, hafızanın nasıl manipüle edilip araçlaştırıldığına yer vereceğim. Hafıza suistimallerinin ve, hemen söyleyelim, unutma suistimallerinin en belirgin olduğu yer işte bu ara düzeydir. Son olarak hafıza ödevi sorununu normatif, hatta etik ve siyasal bir bakışla ele alacağım; bu normatif bakış açısı, kolaylıkla karıştırılabileceği bir önceki bakış açısından özenle ayrılmalıdır. Böylece bir düzeyden diğerine geçen bu yolculuk, *engellenen* hafızadan *manipüle edilen* hafızaya, oradan *zorunlu* hafızaya kadar hafızanın çeşitli kullanım biçimleri ve suistimallerini temsil eden figürler arasında sürecek.

1. *Patoloji-tedavi düzeyi: Engellenen hafıza*

Bu düzeyde ve bu bakış açısıyla *yaralı*, hatta *hasta* hafızadan söz edebiliriz. Travma, yaralanma, yara, vb. gibi çok kullanılan sözcükler de bunu gösteriyor. Kendi içlerinde hastalığı çağrıştıran bu sözcüklerin kullanımlarının ciddi sorunlar çıkarmadığını söyleyemeyiz. Kendimize önce şunu soracağız: Çözümleyici tartışmalardan –yani öncelikle aktarma aracılığıyla belirlenen kişiler arası bir düzeyden– alınmış kategorileri kolektif hafızaya ne kadar uygulayabiliriz? Bu ilk zorluk ancak bir son-

raki bölümün sonuna doğru tamamen ortadan kalkacak. Burada dikkatli davranıp kolektif hafıza kavramının işlemsel değerini kabul edeceğiz. Böylece bu hafızanın belli bir zamanda kullanımı sonradan bu sorunlu kavramın meşrulaşmasına katkıda bulunacak. Burada çözüme kavuşturulması gereken diğer zorluk da şu: Hafıza patolojisi, yani hafızanın *pathos* olarak ele alınışı hafıza uygulamasına, hafızaya ilişkin *tekhnè* (teknik/sanat) konusundaki soruşturmanın kapsamına ne ölçüde girer? Yeni bir zorluk bu: Hafıza kullanımıyla, hafızanın uygulanmasıyla ilgili bireysel ve kolektif tahrifler söz konusudur.

Bu iki zorluk arasında yolumuzu belirlemek için Freud'un iki önemli makalesine başvurup bunları birbiriyle ilişkilendirmek –Freud bu ilişkiyi kurmamış galiba– yerinde olur sanırım. 1914 tarihini taşıyan ilk metnin başlığı "Hatırlama, Tekrarlama, Derinlemesine Çalışma".[18] Hemen görüleceği gibi başlık, psikanalizin "çalıştığı" ruhsal güç oyunları alanına sadece üç sürecin girdiğini belirten fiilleri içeriyor.

Freud'un düşüncesinin hareket noktası, travmatik anıların hatırlanmasını amaçlayan yorumlama (*Deutungsarbeit*) işinde karşılaşılan temel engelin belirlenmesindedir. "Bastırma dirençlerine" (*Verdrängungswiderstände*) atfedilen bu engel "tekrarlamaya zorlanma" terimiyle (*Wiederholungszwang*) ifade ediliyor ve eyleme geçme (*Agieren*) eğilimiyle tanımlanıyor. Freud bu eylemi "anının yerine geçen şey" olarak görüyor. Hasta "[unuttuğu şeyi] anı biçiminde değil de eylem biçiminde ortaya koyuyor: Elbette anıyı *tekrarlıyor*, ama tekrarladığını bilmeden" (*Gesammelte Werke*, X. cilt, s. 129). Yukarıda sözünü ettiğimiz anının zihne musallat olması fenomenine, yani saplantıya pek uzak değiliz. Bunun unutuş ile ilgili etkilerini bir yana bırakalım. Unutuşu ele aldığımız üçüncü kısımda bu konuya döneceğiz. Burada eyleme geçiş ve eylemin hastanın haberi olmadan edindiği yer vurgulanıyor. Bizim için önemli olan, tekrarlamaya zorlanma ile direnç arasındaki bağ ve bir de bu iki fenomenin anının yerine geçmesidir. Çözümlemenin devamını engelleyen de bu. Gelgelelim bu klinik bakış açısından sonra Freud tedaviyle ilgili iki öneride bulunuyor. Tartışmanın bu aşamasında hakkımız olduğunu düşündüğümüz için, klinik çözümlemeyi kolektif hafıza düzlemine aktarırken bizim için çok önemli olacak iki öneri: İlki analisti, ikincisi analiz edileni ilgilendiriyor. İlkine aktarma kılığında boy gösteren tekrarlamalar konusunda büyük bir sabır öğütleniyor. Freud'un da belirttiği gibi, aktarma hastalık ile gerçek yaşam arasında neredeyse bir geçiş ala-

18. "Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten", *Gesammelte Werke*, X. cilt, Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1913-17, s. 126-36. Alıntı sayfaları Almanca basımından. "Rememoration, repetition, perlaboration" biçimindeki başlık çevirisi A. Berman'a ait: *La Technique psychanalytique*, Paris: PUF, 1970.

nı yaratır; bunu bir "arenaya" benzetebiliriz: Bu planda öznenin patojen derinliklerinde açıkça ortaya çıkmasına, zorlanmanın neredeyse tam bir özgürlük içinde kendini göstermesine izin verilir. Ama aynı zamanda hastadan bir şeyler de istenir: Kendi gerçek durumunu kendinden gizlemekten vazgeçerek "dikkatini hastalığın tezahürlerine vermesini, hastalığını aşağılık bir şey gibi değil saygıdeğer bir düşman gibi görmesini, nedensiz olmayan ve sonraki yaşamı için de değerli katkılar sunabilecek bir şey, kendinden bir parça olarak değerlendirmesini sağlayacak" cesareti göstermesi gerekir (*a.g.y.*, s. 132). Aksi takdirde hasta bastırdığı şeyle "uzlaşma" (*Versöhnung*) sağlayamayacaktır (*a.g.y.*). İleride bağışlamaya ilişkin düşüncelerimizde ilk sıraya yerleşecek olan bu uzlaşma konusunu şimdilik bir yana bırakalım. Hasta ile analistinin dirençleri nasıl kullandığı üzerinde biraz duralım. Freud buna *Durcharbeiten* adını verir (*a.g.y.*, s. 136). İngilizceye *working-through*, Fransızcaya da *perlaboration* ya da *remaniement* (derinlemesine çalışma) olarak çevrildi, ki ben sonuncusunu yeğliyorum. Burada önemli sözcük çalışma ya da daha ziyade çalışmak fiilidir. Bu sözcük hem bütün sürecin dinamik niteliğini hem de analiz edilenin çalışmaya katılımını ifade ediyor. Bir uğraştan, "hatırlama işinden" (*Erinnerungsarbeit*, *a.g.y.*, s. 133) kurtulan anıdan ancak böyle fiil (*arbeiten*) olarak kullanılan bu "çalışma" kavramı sayesinde söz edebiliyoruz. Kısacası çalışma sözcüğü birçok kez yinelenmiş ve zorla(n)manın karşısına yerleştirilmiştir. Bu kısa makalenin temasını şöyle özetleyebiliriz: Tekrarlamaya zorlanma karşısında hatırlama çalışması. Hem analistin aktarma yoluyla ortaya çıkacak tekrarlar karşısında sabrı, hem de analiz edilenin kendini geçmişiyle doğru bir ilişki arayışında bir hasta olarak kabul etmeye yüreklendirilmesi aynı çalışma içinde yer alır.

Yukarıda belirttiğimiz çekincelere karşın analiz ilişkisinin özel düzleminden kolektif hafıza ve tarihin kamusal düzlemine yapılabilecek aktarmaları ele almadan önce, "Yas ve Melankoli" başlığını taşıyan ikinci makaleye bakalım.[19] Bu makale kolektif hafızaya aktarılmaya kuşkusuz bir öncekinden daha çok direnç gösterir; çünkü yas tam da başlı başına bir çalışma olarak değerlendirilmekten çok melankoli muammasını çözmek için karşılaştırma unsuru olarak ele alınır. Önceki denemeyle kurulacak ilgi, yas çalışmasıyla ilgili olarak karşılaştırmadan pozitif bir bilgi edinmemize yardımcı olabilir.[20] Ama melankoliyi düşünme konusu

19. "Trauer und Melancholie" (1915), *Gesammelte Werke*, X. cilt, *a.g.y.*, Fr. çev. J. Laplanche-J.-B. Pontalis, *Metapsychologie*, Paris: Gallimard, 1968; yeni basım, "Folio essais" dizisi, 1986.

20. Anı çalışması ile yas çalışması arasındaki yakınlık konusunda aradığımız bilgiyi zora sokacak tek şey *çalışma (iş)* sözcüğünün Freud'un bu denemeyi yazdığı dönemde kuvvetle sahiplendiği "ekonomik" model çerçevesinde hem melankoli hem de

yapmış ve ızdırap kaynağı olarak görmüş bin yıllık bir deneyimde derin yankılar uyandırır bu makale.

Başlangıçtaki bu çekinceler bizim yasın –yas çalışmasının– öncelikle karşılaştırma unsuru olarak ele alındığını ve doğrudan kavranabilir –en azından ilk aşamada– sayıldığını belirtmemizi engellemez. Bundan başka, yas/melankoli çifti birlikte ele alınmalıdır. Kolektif hafıza patolojisi ve tedavi şekilleri konusunda sonraki düşüncelerimize yön verecek şey de yasın melankoliye doğru kayması ve yasın bu korkunç nevrozdan kurtulmadaki zorluğu olmalıdır.

Başta şunlar söylenir: "Yas sevilen bir kişinin ya da bunun yerine konulan vatan, özgürlük, ideal, vb. bir soyutlamanın kaybedilmesine verilen tepki olagelmiştir." Böylece daha sonra benimseyeceğimiz yöne doğru bir açılım sergilenmiştir. Analistin kendine sorduğu ilk soru neden kimi hastalarda "aynı koşullardan sonra, *yas yerine*, melankolinin" ortaya çıktığıdır (vurgu bana ait). Burada "yerine" sözcüğü bizim ilgi kurduğumuz iki makale arasında tanıtlama stratejisi bakımından bulunan benzerliği gösteriyor: Anı yerine, eyleme geçme; yas yerine, melankoli. Demek ki yas ile melankoli arasında belli bir zıtlık var. Farklı duygusal yatırımlar arasındaki "ekonomik" düzeyde bir yarılma ve bu anlamda iki iş (çalışma) kipliği arasında bir çatallaşma var. Freud'un belirlediği ilk zıtlık melankolide "kendilik duygusunun" (*Selbstgefühl*) azalmasıdır; oysa "yasta kendilik duygusu azalmaz". Buradan şu soru çıkıyor: Yasta bulunan çalışma nedir? Yanıt: "Hakikat deneyimi gösterdi ki sevilen nesne artık yoktur ve bütün *libido* onu bu nesneye bağlayan bağı koparmaya zorlanmaktadır. İşte buna karşı anlaşılabilir bir başkaldırı ortaya çıkar." Bundan sonra *libido*'nun gerçeklik koşullarına boyun eğmesi için "çok zaman harcanması ve çok enerji sarf edilmesi" gerektiğine ilişkin ayrıntılı açıklamalar gelir. Peki neden böylesine yüksek bir bedel? Çünkü "kaybedilen nesnenin varlığı ruhsal olarak sürmektedir". *Libido*'nun nesneye bağlı kalmasını sağlayan aşırı anı ve beklenti yatırımı nedeniyle bu tasfiyenin maliyeti bu denli yüksek olmaktadır: "Gerçekliğin verdiği her emrin ayrıntılı olarak *gerçekleşmesidir* yasın çalışması."

---

yas için kullanılmış olmasıdır. Peter Homans, yas temasının psikanalitik tanım ve açıklamaya sahip diğer terimler gibi olmadığını belirtiyor (*The Ability to Mourn*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989). Terim semptomatik histeri terimiyle ve bir de şu ünlü sözle ilgili: "Piskopatlar anımsayışlardan muzdariptir". Freud *Psikanaliz Üzerine Beş Ders*'te anımsamayla ilgili semptomlar olan histeri semptomları ile kentlerimizi süsleyen anıtlar arasında bir bağ kurar (Homans, *a.g.y.*, s. 261). Anıtlar yitirmeye karşı verdiğimiz tepkilerdir. Dahası yas çalışması –doruk noktasına yitirme olgusuyla uzlaşmada varan– vazgeçiş ve kabullenme olarak kavranan psikanalitik girişimle örtüşür. Homans bu ana temayı, *Phantasie* ve anlatma yeteneğiyle ilişki içinde, benliğin sahiplenilmesi olarak kavranan "bireyleşme" başlığı altına yerleştirir ve pozitif bir içerik kazandırır ona.

Peki o zaman yas neden melankoli değildir? Peki yası melankoliye meylettiren nedir? Acılı da olsa yası normal bir olgu haline getiren şey "yas çalışması bittiğinde ben'in yeniden özgür ve ketlenmemiş" hale gelmesidir. Yas çalışması bu yönüyle anı çalışmasına yaklaştırılabilir. Bu makalede melankoli çalışması, öncekinde tekrarlamaya zorlanmanın tuttuğu yere koşut bir stratejik durumda olduğuna göre, o zaman şunu söyleyebiliriz: Yas çalışması anı çalışması olduğunda –tersi de doğrudur– pahalı bir özgürlük sunar. Yas çalışması anı çalışmasının maliyeti, anı çalışması ise yas çalışmasının kârıdır.

Öngördüğümüz sonuçları çıkarmadan önce melankoli çalışmasının yas çalışması tablosu hakkında ne gibi yeni bilgiler verebileceğine bakalım. Melankolide *Ichgefühl*'ün azalmasıyla ilgili baştaki belirlememizden hareket edersek, evreni yoksul ve boş gösteren yasın aksine, melankolide bizzat ben'in kendisi boştur: Ben, kendi kendini değersizleştirir, suçlar, yargılar, aşağılar; bu duyguların sultası altına girer. Ancak bu kadarla kalmaz, esas olan şey de bu değildir: Acaba kendine yöneltilen şikâyetler sevilen şeye yönelik şikâyetleri maskelemek için kullanılıyor olabilir mi? Freud cesaretle şöyle yazar: "Şikâyetleri suçlamadır (*Ihre Klagen sind Anklagen*)." Bunlar sevilen nesnenin yas sırasında vicdanda adeta bir şehit gibi yüceltilmesine varan suçlamalardır. Freud'un varsayımına göre suçlama nesnesel yatırımı zayıflatarak ben içine çekilmeyi ve başkasıyla yaşanan ihtilafın benliğin parçalanmasına dönüşmesini kolaylaştırır. Freud'un nesne aşkının ilkel narsizme hatta *libido*'nun oral dönemine gerilemesiyle ilgili –narsizmle birlikte bulunan sadizmin payıyla ilgili, ayrıca melankolinin semptomatik olarak tersine dönmüş *mania*'yla yer değiştirme eğilimiyle ilgili– psikanalitik araştırmalarının peşinden gitmeyeceğiz. Nitekim Freud da araştırmalarında son derece temkinlidir. Şu alıntıyla yetineceğiz: "Melankoli, niteliklerinden bir kısmını yastan, bir kısmını ise narsisik nesne seçiminden narsizme gerileme sürecinden alır."

Yas konusunda melankoliden öğrenebileceklerimize gelince; iyi bilindiğini söylediğimiz ve Freud'un da "kendi kendimizi tanıma" olarak tanımladığı *Ichgefühl*'e dönmek gerekiyor. Melankolide olmayan –çünkü melankolik kişi kendisiyle çok meşguldür– başkası önünde utanma hissi bunun bir parçasıdır. Dolayısıyla kendine saygı ve utanma yasın ayrılmaz bileşenleridir. Freud şunu belirtir: "Bilincin sansürü" –genellikle "ahlaki bilinç" olarak adlandırılan şey– "ben'in büyük kurumları arasındaki gerçeklik sınavı" ile kol kola gider. Bu gözlem analiz edilenin eyleme geçmekten vazgeçmedeki ve hafıza çalışmasındaki sorumluluğuyla ilgili bir önceki makalede söylenenlerle birleşiyor. Bir başka gözlem: Melankolideki şikâyetler suçlamaysa, yas da ister istemez bu kaygı verici akrabalığın izini taşır; elbette yasa özgü bir fark olacaktır: Hem

suçlamayı hem de suçlamayı gizleyen kendi kendine sitemi kısıtlayan bir önlem. Son olarak –ve belki de en önemlisi bu– melankolinin sergilediği *Klage* ile *Anklage*, şikâyet ile kendi kendine sitem arasındaki yakınlık, aşk ilişkilerindeki çift-değerliliğin yasta da ortaya çıkmasına yol açıyor olabilir mi?

Ancak Freud'un ünlü makalelerinden birinde yaptığımız bu kısa gezintiyi burada bırakıp melankolinin yıkımı karşısında yasın olumlu yönü üzerinde durmak istiyorum: "Melankoli hepsini yanıtlayamayacağımız başka sorular çıkarır karşımıza. Bir süre sonra görünürde önemli değişikliklere yol açmadan geçmesi, yas ile melankolinin ortak özelliklerinden biridir. Yasta, gerçeklik sınavının mecbur bıraktığı şeyin bütünüyle tasfiye edilmesi için ve bu iş bitince, ben'in *libido*'sunu kaybedilen nesneden çıkarıp serbest bırakabilmesi için belli bir sürenin geçmesi gerektiğini gördük. Melankoli sırasında ben'in meşgul olduğu işi de buna benzetebiliriz. Ekonomik bakış açısıyla bu fenomenlerin ikisini de anlayamıyoruz." Açıklama konusunda Freud'un itirafını unutup klinikten çıkarılan dersi aklımızda tutalım: Yasın süresi, analizin tekralamadan anıya geçiş için beklediği sabırla ilgilidir. Anı sadece zamanla ilgili değildir: Ayrıca süre –yas süresi– ister.

Yas ile melankoli arasındaki karşılaştırmayı Freud'un şu şaşırtıcı sözüyle bitirmek istemezdim: "Bu fenomenlerin ikisini de anlayamıyoruz." Yas ve psikanalizde yas çalışması konusunda, aynı şekilde melankoli hakkında son söz söylenmemiştir. Yoksa gerçekten melankoliyi hekimlere, psikiyatr ya da psikanalistlere mi bırakmalı? Sadece bir ruh hastalığı mıdır melankoli? Raymond Klibansky, Erwin Panofsky ve Fritz Saxl'ın *Saturn and Melancholy*'sini[21] okumuş biri için, E. Kraepelin'in ortaya attığı ve L. Binswanger'in de yeni bir yön kazandırdığı, melankolinin alelade bir hastalık sayılması gerektiği biçimindeki öneri kabul edilemez. Gerçekten de, melankolik mizacın –kara sevda (*atra bilis*)– canlı mizaç, öfkeli mizaç ve soğukkanlı mizaçla birlikte bulunduğu eski Yunan hekimliğindeki dört mizaç sistemi içinde melankolinin yerini anmadan geçebilir miyiz? Kozmik öğelerle, zaman ayrımlarıyla, yaşamın evreleriyle mütekabiliyet içinde olan, ezberlenecek bir başka liste. XII. yüzyıl ortaçağ metinlerinde şöyle söylenir: "Melankoli yeryüzünü taklit eder, sonbaharda artar, olgunluk çağında hüküm sürer." Böylece fizyoloji, psikoloji, kozmoloji üç ilkeye göre yan yana getirilmiş olur: Mikro ve makrokozmoslarda ortak birincil öğe arayışı, bu karmaşık ya-

21. *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nelson, 1964. Burada alıntılanan bu basımdır, çev. P. Ricoeur. F. Durand-Bogaert ve L. Evrard'ın yaptığı Fransızca çeviri: *Saturne et la Melancolie: etudes historiques et philosophiques, nature, religion, medecine et art*, Paris: Gallimard, 1989. Burada özgün basımın sayfaları verilecektir.

pıların sayısal olarak ifade edilmesi ve öğeler arasındaki uyum ve oranti yasaları. Pythagoras'ın, ardından da Empedokles'in anlayışlarıdır burada gördüğümüz. Freud'un ötesine –ya da daha çok berisine– gitme yolculuğunda önemli olan, mizaç (*humeur*) kavramının hastalık fikri ile karakter (ya da huy [*temperament*]) arasında gidip gelmesi ve bu arada dengenin de huylar arasındaki uyum ya da uyumsuzluk derecesinden kaynaklanmasıdır. Oysa çift-değerlilik melankoliyle birlikte son haddine ulaşır ve bu da bütün sistemi tehlikeli bir noktaya getirir. Melankolinin, deyiş yerindeyse, bu ayrıcalığı dört mizaç kuramı ruhsal tipler kuramına dönüştükçe iyice belirginleşmiştir. Depresyon ve kaygı (ya da korku) melankolinin belirgin semptomları haline gelir. Böylece melankoli de marazın, deliliğin eşanlamlısı olur. Platon'un felsefebirim (*philosopheme*) olarak belirttiği tragedya kahramanlarının –Ajax, Herakles, Bellerophontes– huy olarak melankolileri ile delilikleri Aristoteles'e atfedilen ünlü *Sorular* da (XXX, I) birleşmiştir. Kaynaklarımız bu metni "kara sevda monografisi" olarak adlandırır. XXX. sorunun sahibi şöyle sorar: "Neden felsefede, siyasette, şiirde ya da sanatlarda en yetkin kişiler bu denli açık biçimde melankoliktir?" Ardından rahatı kaçmış zihinlere örnek olarak Empedokles, Platon ve Sokrates sayılır. Bu durumda bizzat Platon'daki çoklu *mania* figürü kuramını ve coşku, esrime, sarhoşluk ve diğer "tanrısal" durumlar arasındaki yakınlığı anmamak olur mu? Bütün bu durumlar kara sevdanın ürünüdür! Burada normal olan ile patolojik olan yan yanadır. Hekim melankolik kişiyi pedagoga, pedagog da hekime yollar. Melankolik kişi "olağandışı" biridir. "Kudurganlık" (Cicero Yunanca *mania*'yı bu terimle çevirir) konusundaki bu bulanık tanımlamada Romantiklerin "deha" kuramının tohumlarını görebiliyoruz. Buna (henüz bu ismi almamış olsa da) psikiyatrik okuma yolunu benimseyen Stoacılar karşı koymuştur sadece.

Yunan doğa hekimleri ve filozoflarından alınmış ihtilaflı mirasın ortaçağ yoluyla aktarılmasının ötesinde, melankoli konusundaki düşünüşü modern deha öğretisi yönüne çevirenler, Rönesans düşünürleri olmuştur.[22] Bilgin yazarlarımızın Arap astrolojisinde bile izini sürdükleri yıldızlarla koşutluk teması bizim Rönesans coşkunlarında ortaya çıkabilirdi pekâlâ.[23] Erasmus'un, Marcilio Ficino'nun, Pico della Mirandola'nın, Nicolas de Cues'nin, Dürer'in temsil ettiği Rönesans insanı bireysel kurtuluştan çok bireysel kendiliğindenliğin gelişip serpilmesi peşinde-

22. Okur yukarıda sözünü ettiğimiz *ars memoriae* ile melankoli kuramı arasında koşutluk kuracaktır. *Fikirlerin Gölgesi*'ni (*De umbris idearum*) yazan Giordano Bruno da nitekim "deli" değil miydi?

23. *Saturn and Melancholy*, *a.g.y.*, s. 125 vd. İki tematik arasındaki koşutluk, edebiyat, resim ve şiir geleneğinde Satürn'e "melankoli yıldızı" olarak yapılan göndermenin de doğruladığı gibi, keyfi değildir.

dir. Coşku ile depresyon arasındaki zıtlığa bağlı olan Romantik dehanın çıkışını haber veren işte bu eğilimdir. Olumsuz kutup ise Lessing'in "şehvetli melankoli" diyeceği şey olacaktır. Bu melankoli ortaçağlıların *acedia*'sından, günah ile hastalık arasında duraksayan şu sinsi teşebbüsten miras kalmıştır. Ama Rönesans insanı, aynı zamanda melankolinin "*melancholia generosa*" (üretkenleştiren melankoli) olabileceğini ileri sürer (*Saturn and Melancholy*, s. 241).[24]

Ancak Satürn'ü ve melankoliyi sağaltmaya yönelik denemelerin berraklaştığı yer Dürer'in *Melencolia I* adlı gravürüdür. Klibansky, Panofsky ve Saxl'ın yorumları bu gravür üstünedir. Gravürü "okuyalım". Oturmuş bir kadın vardır, bakışları boşluğa doğru çevrili, yüzü karanlıkta, çenesini yumruk yaptığı eline dayamış; kemerinden, iktidarı simgeleyen anahtarlar ve zenginliği simgeleyen bir kese sarkıyor – ikisi de fanilerin boş gururunun simgesi. Melankoli işte bu öne eğilmiş, düşünceli figürdür artık sonsuza dek. Yorgunluk mu, acı mı, üzüntü mü? Tefekkür mü? Aynı soru başka şekilde sorulur: Hastanın mı, düşünen bir dâhinin mi iki büklüm duruşu bu? Yanıtı sadece kadının yüzünde aramamak gerek; çevre de bir şeyler söyler sessizce: Ne işe yaradığı belli olmayan aletler, "serbest bilgi dallarının" beşincisi olan geometriyi temsil eden geometrik bir şekil, bu durağan sahne üstünde dağınık halde duruyor. Böylece bilginin kifayetsizliği bu avare figüre eklenmiş. *Melencolia I*'in o anlaşılmaz gücü, melankoli karşısında yenik düşmüş bu geometri ve düşlere dalmış bir geometri içinde kaybolmuş melankolinin birbiriyle kaynaşmış olmasından gelir:[25] Kitab-ı Mukaddes'in ("Vaiz") sözüyle, hakikat üzücü müdür yoksa?

Böylece şu soruyla karşılaşıyoruz: Geçmişten verdiğimiz bu örnek Freud'un metnine cılız da olsa bir ışık tutabilir mi? Kanımca anlam çıkarabilmek için melankoli hakkındaki soruşturmamızı, kaynağı hekimlik, psikoloji, edebiyat ve ikonografi içinde bulunan temalardan birine kadar götürmemiz gerekiyor: "Dame Merencolye"den söz eden Alain Chartier'nin ya da "Dame Tristesse"i yücelten Kral Rene'nin yakınmasının ardında, yukarıda andığımız *acedia* göze çarpıyor; ortaçağın ruhanileri *acedia*'yı günah teşebbüslerinin en kötüsü olarak görüyorlardı; kanlı "sefahattan", öfke "kabarmasından" da beter bir günahtır bu – kısaca *ace-*

24. "Dâhinin melankolisine kesin biçimini veren ve Avrupa'nın geri kalanına –özellikle Hıristiyan Yeni-Platonculuğu ve onun mistisizminin alacakaranlığında, XVI. ve XVII. yüzyılın büyük İngilizlerine– gösteren" kişi Marcilio Ficino olmuştur (Klibansky ve diğ., *Saturn and Melancholy*, *a.g.y.*, s. 255). Rönesans düşünürlerindeki çok sayıda astral yananlamı hesaba kattığımızda, *ars memoriae*'nin hevesli şampiyonlarından pek uzakta olmadığımızı görürüz.

25. Gerçi temel figürün kanatları vardır, ama açılmamıştır, *putti* ile süslüdür: Yoksa bir yüceltme mi söz konusu? Başım süsleyen bir taç ve özellikle Dört sayısı –hekim matematiğindeki "büyülü kare"– bunun panzehiri gibi duruyor.

dia, üzüntüden hoşlanma halidir, dua etmeyen ya da çalışmayan din adamının içine düşebileceği tembellik, bıkkınlık, tiksinme halidir. Burada Freud'un *Selbstgefühl* terimiyle şöyle bir değindiği, melankolinin manevi temeline varmış olmuyor muyuz? *Acedia*'nın hoşlandığı şey düşünen hafızanın üzüntüsü, kendi kendinin bilincine varan özel sonluluk *mood*'u (ruh hali) değil midir? *Nedensiz üzüntü* Kierkegaard'un ölümcül hastalık kavramıyla, umutsuzlukla ya da Gabriel Marcel'in deyişiyle umut-yokluğu'na (*inespoir*) benzemiyor mu?[26] Din adamlarının *acedia*'sına kadar giderek, yas çalışmasına hak ettiği karşılığı vermiş olmuyor muyuz? Yas çalışmasının melankoli edebiyatında bir örneğinin olmadığı söylenerek karşı çıkılabilir. Bu anlamda kavram Freud'un buluşu olabilir. Ancak tıbbi, psikolojik, ahlaki, edebi, manevi geleneğin melankoliye bulduğu panzehirlerde yas çalışmasının ilk örneklerine rastlanabilir. Bu çareler arasında neşeyi, mizahı, umudu, güveni ve... çalışmayı görüyorum. *Saturn and Melancholy*'nin yazarları ortaçağ sonu ve Rönesans dönemi lirik şiirinde ve özellikle İngiliz şiirinde (Milton'dan ve *Soneler*'in şairi Shakespeare'den, ta Keats'e varıncaya kadar) haklı olarak karşıt bir mizacın övgüsünü, –deyiş yerindeyse– diyalektik mizacı bulurlar. Bu şiirlerde güzelliğin himayesindeki *Delight* (Keyif) Melankoli'ye yanıt verir. Melankoliye hiçbir hastalıkbilimin (*nosologie*) çözemeyeceği muammalı derinliğini kazandıran ise Baudelaire ve ondaki şiirleştirilmiş melankoli figürleri olacaktır. Jean Starobinski de *Aynada Melankoli* adlı kitabında bize bu yönü gösteriyor.[27] *Kötülük Çiçekleri*'ndeki ilk şiir olan "Okura" bu Sıkıntı kitabını "Satürniyen kitap" olarak sunmuyor mu? Melankoli'nin şaşkın bakışları şiirin biçimlendirdiği dönüşsel bilincin aynasına yansır. Böylece "*Spleen*" (Sıkıntı) tarafından bir hafıza yolu açılır: "Korkunç hafızayım ben"; "Bin yıl ömürden daha çok anım var..." Nitekim bunlar ünlü "Kuğu" şiirinde her yere sinmiş tarihsel zaman figürleridir. Bunları başka bir açıdan, tarihin hafızaya alınmasıyla hafızanın tarihselleştirilmesinin kesiştiği noktada ele alacağız:[28]

> Andromakhe, sizi düşünüyorum! ...
>
> Gözyaşlarınızla büyüyen şu yalancı Simois ırmağı,
> Verimli hafızamı dölledi birden...

26. Bu "nedensiz üzüntü" sorunsalı ilk kez *Philosophie de la volonte*'nin 1. cildinde "Tristesse du fini" (Sonlunun Üzüntüsü) başlığı altında karşıma çıkmıştı (*Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris: Aubier, 1950, 1988, s. 420 vd.).

27. Jean Starobinski, *Melancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, Paris: Julliard, "College de France" dizisi, 1984; Türkçesi: *Aynada Melankoli*, çev. M. E. Ozcan, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

28. Bkz. ileride, III. kısım, 3. bölüm, s. 435-8.

İşte zihnimin sürgün olduğu ormanda
Eski bir Anı olanca nefesiyle öttürüyor borusunu![29]

Son olarak Beethoven'ın yüceltilmiş bir üzüntüyü güçlü biçimde dile getiren son dörtlülerini ve sonatlarını anmamak olmaz. İşte adını koyduk: Yüceltme. Freud'un *metapsikoloji*'sindeki aygıtın bu eksik parçası, üzüntüden hoşlanma duygusunun yüceltilmiş üzüntüye –neşeye– dönüşmesinin sırrını verebilirdi Freud'a.[30] Evet, ızdırap yas çalışması yapmayan üzüntüdür. Evet, neşe kaybedilmiş nesneden vazgeçişin ödülü, içselleştirilmiş nesneyle uzlaşmanın güvencesidir. Yas çalışması anı çalışmasının geçmek zorunda olduğu yoldur, neşe de hafıza çalışmasını lütfuyla taçlandırabilir. Bu hafıza ufkunda, şiirsel imge yas çalışmasını tamamladığında, "mutlu" bir hafıza görünür. Ancak bu ufuk, hafıza fenomenolojisinin ötesinde, kuramlaştırılmayı bekleyen tarih çalışmasının ardında saklıdır.

Cevapsız bıraktığım soruya dönüyorum: Freud'un okuduğumuz iki makalesinde önerdiği patolojik kategorileri ne ölçüde kolektif hafıza düzlemine aktarabiliriz? Her iki tarafta da, Freud tarafında ve yaralı hafıza fenomenolojisi tarafında, geçici bir doğrulama bulunabilir.

Freud tarafında, hem anı çalışması hem de yas çalışması için psikanalitik sahneye uzak kalan çeşitli durumlara yapılan imaları buluruz. Bu açılım beklenen bir açılımdır; çünkü psikanalitik tedavi sırasında sözü geçen bütün durumlar sadece "aile içi hikâyedeki" *öteki* ile değil, ayrıca psiko-sosyal *öteki* ile ve, deyiş yerindeyse, tarihsel duruma ait *öteki* ile ilgilidir. Bu nedenle Freud da benzer açılımlara rahatlıkla girişmiştir: *Totem ve Tabu* da, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta, *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde ya da *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda böyledir. Hatta kimi özel psikanalizleri, deyiş yerindeyse, analiz edilenin gıyabında yapılmış psikanalizlerdir. En ünlüsü de Schreber'inkidir. Peki *Michelangelo'nun Musa'sı* ve *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*'na ne demeli? Demek ki bu tarafta hiç kuşkumuz olmamalı. Aktarma, yorumbilgisine yakın kimi psikanaliz yorumlarınca daha da kolaylaştırılmıştır – Habermas'ın kimi eski çalışmalarında bunu görürüz: Psikanaliz simge çözümü ve yeniden simgeleştirme olarak ifade edilmiş, sosyal bilimlerde iletişimin yarattığı sürekli çarpıtmaların rolü vurgulanmıştır. Psikanalizin yorum-

29. Jean Starobinski antikçağ *acedia*'sıyla başlayıp Dürer'in *Melencolia*'sından geçerek Baudelaire'in *spleen*'ine ulaşan yolu belirliyor; *spleen* de doğrudan hafızaya götürüyor. Bkz. *Aynadaki Melankoli*'de üçüncü okuma: "Eğilmiş Figürler: 'Kuğu'".

30. *Saturn and Melancholy* yazarları Keats'in "Ode of Melancholy"sini haber veren Elizabeth dönemi büyük şairlerinde "*poetic melancoly in post-medieval poetry*"yi (ortaçağ sonrası şiirde şiirsel melankoliyi) incelerken, bu estetize edilmiş melankoliyi "*heightened self-awarness*" (geliştirilmiş öz-farkındalık) olarak belirlerler (*a.g.y.*, s. 228).

bilgisel yorumlarında yanıtlanmayan tek itiraz kişiler arası ilişkilerde, terapistlerin olmayışıdır. Bu durumda da yukarıda analist ile analiz edilen arasındaki aracı bölge için kullandığımız "arenanın" eşdeğerlisini oluşturan şeyin tartışma dediğimiz kamusal alan olduğu söylenemez mi?

Gerçekten korkutucu olan bu güçlük ne olursa olsun, bizim konumuz açısından psikanalizin ilgilendiği patolojik durumların eşdeğerlisini hafıza düzeyinde bulabilmek için hafıza tarafına dönmemiz daha önemlidir. Freud'un yas çözümlemesinin yasın kolektif kimlik travmasını içine alacak biçimde genişletilmesine haklılık kazandıran şey, kişisel kimlik ve topluluğa ait kimlikten oluşan iki kutuplu yapıdır. Kolektif travmalardan, kolektif hafıza yaralanmalarından hem benzetmeli terimlerle hem de doğrudan çözümleme terimleriyle söz edebiliriz. Kaybedilmiş nesne kavramının doğrudan uygulama bulduğu yer bir devletin gövdesini oluşturan iktidarla, topraklarla, halklarla ilgili "kayıplar"dır. Üzüntünün ifadesinden kaybedilmiş nesneyle tam uzlaşmaya varıncaya kadar çok çeşitli yas davranışları, bütün bir halkı birleştiren cenaze törenlerinde görülebilir. Bu bakımdan yas davranışları özel ifade ile kamusal ifade arasında kalan ilişkilere önemli bir örnek oluşturur. Bizim hasta tarihsel hafıza dediğimiz kavram *a posteriori* doğrulamasını, yas davranışlarındaki iki kutuplu yapı içinde bulur.

Patolojik kategorilerin tarihsel düzleme aktarılmasının daha iyi gerekçelendirilebilmesi için, söz konusu kategorilerin sadece yukarıda sözü edilen özel durumlara uygulanmakla kalmadığının, kolektif varoluşun temel yapısına bağlı olduklarının gösterilmesi şart. Bu noktada tarihin şiddet ile olan temel ilişkisinden söz etmek gerekiyor. Hobbes'a göre siyaset felsefesi, öldürülme korkusunun insanı öncelikle kendi güvenliğini sağlayacak ortak sözleşmenin yarattığı bağlarla "doğal durum"dan çıkmaya zorladığı bir asli durumdan doğar ve Hobbes böyle düşünmekte haksız değildir; dolayısıyla tarihte hiçbir topluluk yoktur ki savaşla doğrudan ilişkilendirebileceğimiz bir bağdan doğmamış olsun. Kuruluş günleri olarak kutladığımız şey esas olarak eğreti bir hukuksal durumla sonradan yasallaştırılmış şiddet eylemleridir. Birilerinin şanı şerefi başkalarının aşağılanması olmuştur. Bir tarafta kutlama, diğer tarafta ilenme vardır. İyileşmeyi bekleyen simgesel yaralar, kolektif hafızanın raflarına işte böyle istiflenir. Daha açık söylersek, tarihsel deneyimde paradoksal görünen şey –yani bir yanda *aşırı* hafıza, diğer yanda *yetersiz* hafıza– direniş, tekrarlamaya zorlanma gibi kategorilerle yeniden yorumlanabilmekte ve zorlu hatırlama çalışmasının sınavına tabi tutulabilmektedir. *Aşırı hafıza* özellikle *tekrara zorlanmayı* doğurur; Freud bu zorlanmanın şimdiki zamanı geçmişle uzlaştıran gerçek anı eylemine geçişi ikame ettiğini söyler: Dünyada anı "yerine" geçen *acting out* (eyleme koyma) değerindeki şiddet olayları o kadar çok ki! Bu cenaze tören-

leri için hafıza-tekrarlama diyebiliriz, gerekirse. Ancak şunu eklemek de şart: Hafıza-tekrarlama eleştiriye direnir ve hafıza-anı da temelde eleştirel bir hafızadır.

Durum böyle olduğuna göre *yetersiz* hafıza da aynı yorumdan kaynaklanmaktadır. Birilerinin marazi bir keyifle beslediği, başkalarının vicdan azabıyla kaçtığı şey yine hafıza-tekrarlama'dır. Birileri içine dalmayı sever, diğerleriyse kendilerini yutmasından korkar. Ancak her iki taraf da aynı *eleştiri eksikliği*'nden muzdariptir; Freud'un hatırlama çalışması dediği şeye geçemezler.

Bir adım daha atarak şunu düşünebiliriz: Yas çalışması ile anı çalışması arasındaki çakışmanın tam anlamını kazandığı yer, bireysel hafıza düzleminden ziyade kolektif hafıza düzlemidir. Ulusal özsaygının aldığı yaralar söz konusu olduğundan, elbette yitirilmiş sevgi nesnesi diye bir şeyden söz edebiliriz. Yaralı hafıza her zaman yitirilenler nedeniyle kendiyle yüzleşmek zorunda kalır. Yapamayacağı şey gerçeklik sınavının kendisine dayattığı çalışmadır: *yitirme tam olarak içselleştirilinceye kadar libido*'yu yitirilen nesneye bağlayan yatırımların terk edilmesi. Ancak gerçek yas çalışmasının kurucu öğesi olan bu gerçeklik sınavına tabi olma durumunun aynı zamanda anı çalışmasının bir parçası olduğunu da vurgulamak gerekiyor. Yukarıda anı çalışması ile yas çalışması arasındaki anlam alışverişiyle ilgili öne sürdüğümüz düşünce burada tam gerekçesine kavuşuyor.

Patolojik düzeyden tam anlamıyla pratik düzeye geçişi sağlayan şey, bu sarsıntılara uygun terapilere dair belirlemelerdir. Freud analiz edilenden sürekli olarak işbirliği talep eder ve böylece çözümleme deneyimini hafızanın pasif, duygusal yönü ile hafızanın aktif, *uygulamalı* yönünün birleşme noktasına yerleştirir. Bu bakımdan çalışma kavramı –hatırlama çalışması, yas çalışması– hafıza kusurlarını konu alan düşünüşte stratejik bir yer tutar. Bu kavramın gösterdiği gibi, söz konusu sarsıntılara sadece maruz kalmıyoruz, aynı zamanda –derinlemesine çalışmaya eşlik eden terapi tavsiyelerinin de gösterdiği gibi– biz de sorumluyuz o sarsıntılardan. Şimdi sözünü edeceğimiz hafıza suistimalleri "yas ile hatırlama eyleminin birleştiği çalışmanın kötü niyetle çarpıtılması" diye ifade edilebilir.

2. *Pratik düzeyi: Manipüle edilen hafıza*

Kolektif hafızanın aşırılıkları ve kusurlarına ilişkin patolojik yorumların geçerliliği ne olursa olsun, bütün çalışmayı bunlarla doldurmak istemem. Bu suistimallerin değişik oranlarda pasif, maruz kalınan, katlanılan çeşitli tarzlarının yanında –hatta bizzat Freud'un pasifliğin tek-yönlü ele alınması konusundaki düzeltmeleri de hesaba katılarak– iktidar

sahipleri tarafından hafıza ve unutma olguları kullanılarak yapılan manipülasyonun sonucu olan –kelimenin tam anlamıyla– suistimal konusuna farklı bir yer ayırmak gerekiyor. Bu durumda yaralı hafızadan ziyade araçlaştırılan hafızadan söz edeceğim (Weber'in kategorisi burada yerine oturuyor: Bir değere göre rasyonalite –*Wertrationalität*– zıddı olan amaca göre rasyonalite –*Zweckrationalität*– kategorisi; aynı şekilde Habermas'ın kategorisi: "İletişimsel akıl" karşısında "stratejik akıl"). İşte bu düzlemde, aynı zamanda unutuş suistimalleri anlamına gelen hafıza suistimallerinden söz edebiliriz.

Bu ikinci yaklaşımın özgüllüğünü oluşturan şey hafıza sorunsalı ile –ister kolektif isterse kişisel olsun– kimlik sorunsalının çakışmasıdır.

Bir sonraki bölümde hafızayı kimlik eleştirisi olarak gören Locke'un kuramından söz ederken bu kesişmeyi genişçe değerlendireceğiz. Sorunun esası hafızanın kimlik arayışı, kimlik isteği ve kimliği benimsemenin hizmetine sunulmasıdır. Bu durumdan kaynaklanan kimi sapmaların endişe verici bazı semptomlarını biliyoruz: Dünyanın şu ya da bu bölgesindeki *aşırı* hafıza, yani hafıza suistimali, başka bir yerinde de *yetersiz* hafıza, yani unutma yoluyla suistimal. Öyleyse manipüle edilen hafızanın kırılgan olmasının nedeni kimlik sorunu içinde aranmalıdır. Bu kırılganlık imge ile hafıza arasındaki yakınlıktan doğan tam anlamıyla bilişsel kırılganlığa eklenir – itici gücünü ve yardımcısını hafızada bulur.

Kimliğin/özdeşliğin kırılganlığını yaratan nedir? Elbette kimliğin varsayıma, iddiaya bağlı oluşu, sözümona oluşudur. İngilizcede *claim*, Almancada *Anspruch* diyebileceğimiz bu olgu "Kim?", "*Kimim* ben?" sorularının, "Ne?" sorusunun yanıtlarında bulunur: İşte biz buyuz – biz ötekiler. Biz *şöyleyiz*, *böyleyiz*, başka türlü değiliz. Kimliğin kırılganlığı, iddia edilen ve istenen kimlik reçetesini verdiğini ileri süren bu "Ne?" sorusuna verilen yanıtlarda yatar. Böylece sorun hafızanın kırılganlığından kimliğin kırılganlığına taşınarak, bir derece ileri götürülür.

Kimliğin kırılganlığının ilk nedeni olarak, zaman ile arasındaki zorlu ilişkiyi anmak gerekiyor – şimdiki zamanın değerlendirilmesi ve geleceğin kavranması olgularıyla ilişkili olarak kimliğin zamansal bileşeni olan hafızaya başvuruyu haklı gösteren bu temel zorluğu. Kimlik (*identité*) kavramının içinde gizli olarak bulunan "aynı/özdeş" (*identique*) kavramının çift-anlamlılığıdır zaman ile olan ilişkide zorluk yaratan. Gerçekten de zaman içinde aynı kalmak ne demektir? Bu muammayla vaktiyle çok uğraştım ve sonunda *aynı*'nın iki anlamı olduğu kanısına vardım: *Idem*, *same*, *gleich* biçimindeki aynı – *ipse*, *self*, *Selbst* biçimindeki aynı. Bana kalırsa zaman içinde kendi'nin korunması, biraz tuhaf sözcükler kullanırsak, aynılık ile kendilik arasındaki karmaşık bir oyuna bağlı. Bu oyunun pratik ve duygusal yönleri kavramsal ve bilgisel yönlerinden daha korkutucudur. Kimlik iştiyakının, Jacques Le Goff'

un da dediği gibi "kimlik çılgınlığı"nın, *ipse* kimliğin *idem* kimlik üstüne kapanmasından ibaret olduğunu söyleyeceğim – deyiş yerindeyse, kendi'nin *vaat* içinde korunmasına özgü esneklikten (terimin neredeyse tipografik anlamıyla) bir *karakterin* kesin katılığına "kayma"dan, "sapma"dan ibaret olduğunu.

Kırılganlığın ikinci nedeni bir tehdit olarak hissedilen başkası ile karşılaşmadır. Başkası başka olduğundan, öz kimlik için, sizin ve benim kimliklerimiz için bir tehlike olarak algılanır. Elbette şaşılacak bir şey bu: Kimliğimiz bu kadar, yani başkalarının bizimkinden farklı yaşam sürdürmesine, birbirimizi anlamamıza, onların ortak yaşama kendi kimlikleriyle katılmalarına katlanamayacak, kabullenemeyecek kadar kırılgan olabilir mi? Olabilir. Aynı'nın başka ile ilişkisini kabulden redde, dışlamaya doğru kaydıran şey tahammül edilemeyen başkalık/ötekilik kılığındaki aşağılamalar, özsaygıya yönelik gerçek ya da hayali saldırılardır.

Kırılganlığın üçüncü nedeni ise kurucu şiddetten kalan miras. Tarihte kökeninde savaş diyebileceğimiz şeyin olmadığı hiçbir topluluk yoktur, bu bir gerçek. Kuruluş günleri olarak kutladığımız şey esas itibariyle eğreti bir devlet hukukuyla sonradan meşrulaştırılmış veya eski oldukları, saygıdeğer oldukları için olabildiğince meşrulaştırılmış şiddet eylemleridir. Dolayısıyla aynı olaylar birileri için şan şeref demekken diğerleri için aşağılanma anlamına gelir. Bir tarafta kutlama, diğer tarafta ilenme vardır. Gerçek ve simgesel yaralar hafızanın raflarına işte böyle istiflenir. Burada kimliğin kırılganlığının üçüncü nedeni ikincisi içinde eriyip gider. Şimdi geriye hafızayı kötüye kullanma biçimlerinin, ne derece kırılgan olduğunu gösterdiğimiz kimlik talebi içine hangi yolla kaydolduğunu belirlemek kalıyor.

Biraz sonra değineceğimiz hafıza manipülasyonları, kimlik talebi ile hafızanın kamusal ifadesi arasına yerleşen ve çeşitli kılıklara bürünebilen endişe verici bir etmenden ileri gelir. İdeoloji denen fenomenden söz ediyorum; bunun nasıl işlediğini başka bir kitapta açıklamıştım.[31] İdeolojik süreç iki bakımdan bulanıktır. Öncelikle gizli kalır, kendini belli etmez; ütopyanın aksine itiraf edilmez; ideolojiler arasındaki rekabet alanında düşmanları ihbar ederek kendini gizler: Gırtlağına kadar ideolojiye gömülüp kalmış olan hep başkasıdır. Diğer yandan süreç son derece karmaşıktır. İnsanın eylem dünyasının anlaşılması konusuna yönelik etkiler bakımından üç ideolojik işleyiş düzeyi önermiştim ben. Yukarıdan aşağıya, yüzeyden derine doğru katedildiğinde bu düzeyler sırasıyla ha-

31. Ricoeur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris: Seuil, "La Couleur des idées" dizisi, 1997. Araştırmam Marx, Althusser, Mannheim, Max Weber, Habermas (ilk dönemi), Clifford Geertz gibi farklı düşünürler üzerinde durmaktadır.

kikatin çarpıtılması, iktidar sisteminin meşrulaştırılması ve eyleme içkin simgesel sistemler aracılığıyla ortak dünyayla bütünleşmeyi sağlamadır. Clifford Geertz'in üzerinde durduğu en derin düzeyde ideoloji fenomeni aşılamaz bir eylem yapısı meydana getirir; çünkü simgesel dolayım insan eyleminin güdüleri ile genetik olarak programlanmış kalıtsal davranış yapıları arasında farklılık oluşturur. Bu temel düzeyde simgesel sentez ve bazıları düpedüz bir mecazlar retoriğinden ileri gelen gösterge sistemleri arasında önemli bir bağlaşım oluşur.[32] İdeolojik fenomenin çözümlenmesi bu derinlikte ele alındığında bir "kültür göstergebilimi" yörüngesine yerleşir. İdeoloji ortak dünyayla bütünleşme etmeniyle kimliğin koruyucusu olur; çünkü bu kimliğin kırılganlık nedenlerine simgesel bir yanıt verir. Bu derin düzeyde, yani dolayımlanmış simgesel eylem düzeyinde, manipülasyon söz konusu olamaz; dolayısıyla hafıza suistimali de yoktur. Geleneksel toplumda âdetler üzerinde uygulanan sessiz baskıdan söz edebiliriz sadece. İdeoloji kavramının kökünden sökülüp atılamamasının nedeni de budur. Ancak hemen şunu eklemek gerek: İdeolojinin bu kurucu işlevi ikinci işlevinin –yani bir düzenin ya da iktidarın sisteminin doğrulanması işlevinin– dışında iş göremez, hatta ilki üstüne kaydolan çarpıtma işlevinin gölgesine bile potansiyel olarak sığınamaz. Bir anlamda bütünleşmeyi sağlayan masum bir yapı olarak çıplak ideoloji kavramına olsa olsa hiyerarşik siyasal sisteme –yani iktidara– sahip olmayan toplumlarda rastlayabiliriz. Kısaca ideoloji iktidarın çevresinde döner.[33]

Nitekim ideolojinin meşrulaştırmaya çalıştığı şey düzenin ya da iktidarın otoritesidir. Burada düzen, bütün ile parça arasındaki organik bağı, iktidar da yönetenler ile yönetilenler arasındaki hiyerarşik ilişkiyi ifade etmektedir. Bu bakımdan Max Weber'in düzen (*Ordnung*) ve tahakküm (*Herrschaft*) kavramlarıyla ilgili incelemeleri, *İktisat ve Toplum*'un yazarı ideolojiyi ve bunun kimlikle bağını tematik olarak araştırmasa bile, bizim araştırmamız bakımından son derece önemlidir. Weber'in iktidar[34] çözümlemesinin tamamı –ister karizmatik, ister geleneksel, isterse bürokratik olsun– her tür iktidar biçiminin barındırdığı meşruiyet iddi-

32. "Eğretilemenin, benzetmenin, ironinin, çift-anlamlılığın, sözcük oyunlarının, çelişkinin, abartmanın, ritmin ve yanlış biçimde 'üslup' dediğimiz şeyin bütün diğer öğelerinin, kamusal kılığa bürünmüş şahsi yansıtmalardaki işleyişini bilmiyorsak, ideolojik iddiaların önemini de çözümleyemeyiz" ("Ideology as a cultural system", C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, s. 209).

33. İnceleme alanı Fas ve Endonezya olan Geertz şunu çekinmeden itiraf ediyor: "İnsan, ideolojileri, yani toplumsal düzenin şematik figürlerini kurarak, iyisiyle kötüsüyle siyasal bir hayvan olur." Devamında da şöyle söylüyor: "İdeolojinin işlevi özerk bir siyaseti olanaklı kılmaktır. Otorite sayılan ve siyasete anlam katan kavramları, doğru olarak değerlendirilmesini sağlayacak inandırıcı anlamları ve imgeleri sunarak yapar bunu" (*a.g.y.*, s. 218).

ası çevresinde döner; bu durumda her şey yöneticilerin ileri sürdükleri meşruiyet iddialarını, yönetilenlerin adı geçen otoriteye olan inançlarına bağlayan düğümün –*nexus*– özelliğiyle ilgilidir. Otoritenin paradoksu işte bu düğümdedir. İdeolojinin, bir otorite sisteminin meşruiyet talebi ile bizim inanç terimleriyle verdiğimiz yanıt arasında oluştuğunu öne sürebiliriz. İdeoloji bizim kendiliğinden inancımıza bir tür artı değer *ekler*, bu sayede de inanç otoritenin isteklerini karşılar. Bu aşamada ideolojinin işlevi, sadece karizmatik sistemin –çünkü önder yukarıdan gönderilmiştir– ya da gelenek üstüne kurulu sistemin –çünkü hep böyle olagelmiştir– değil, bürokratik sistemin de –çünkü uzman bilir– yarattığı inanılırlık eksiğini kapatmaktır. Max Weber türlerini, emirlerini ve taleplerini tanımlayarak bu varsayıma inandırıcılık kazandırır. Üstelik düzeni meşrulaştıran, iktidarı haklı gösteren inanç türlerini tanımlamakla başlar işe. Öte yandan inanç türlerinin her biri kendine özgü birtakım itaat nedenleri sunar. Zaten otorite bu şekilde tanımlanır: boyun eğdiren meşru iktidar. Weber'e göre *Herrschaft* esas olarak emretmek ile itaat etmek arasında bulunan hiyerarşik bir ilişkidir. Tahakküm itaat beklentisi ve bunun yerine getirilme olasılığı –"şansı"– ile tanımlanır. Simgesel sistemler ve bunların C. Geertz tarafından dile getirilen retorik ifadeleri işte bu hassas noktada devreye girer. İdeolojiyi iktidarın meşruiyeti inancına eklenen artı değer seviyesine çıkaran kanıtları bunlar sunar.[35]

İdeolojinin otorite sistemlerinin meşrulaştırılması süreciyle ilişkisi merkez ekseni oluşturur. Bir yanda eylemin simgesel –hatta retorik– dolayımlar yararına toplumsal bütünleşme gibi daha radikal bir fenomen, diğer yanda yakınması ve ele verilmesi daha kolay, daha açıktaki bir fenomen, yani Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde en iyi çözümlemelerinin konusu olan çarpıtma etkisi[36] işte bu eksene göre yerleşir. Tersyüz edilmiş resim ya da baş aşağı çevrilmiş insan gibi tartışılır eğretilemeleri biliyoruz. Bu şekilde imgeleştirilen çarpıtma düzeneği, ancak ideolojik aygıtın merkezine yerleştirdiğim meşrulaştırma fenomenine katıldığı ve eylemden ayrılmayan simgesel dolayımları etkilediği takdirde makul olabilecektir. Bu dolayımlar olmadığında ideoloji karşıtlarının temel insan hakikatini, yani *praksis*'i, dönüştürücü eylemi, bozulmamış, gerçek biçimiyle, kısaca anlam, değer, norm açısından yapılacak her tür yorumdan uzak olarak tanımlayabilecekleri varsayılır. Bu gerçekçilik, hatta bu

34. Ricoeur, *L'Ideologie et L'Utopie*, *a.g.y.*, s. 241-84.

35. Artı değer ifadesinin sorumluluğunu alırken, şunu düşünüyorum: Pazar ekonomisinde değer üretimine odaklanmış Marksist artı değer kavramı iktidarın icrasına bağlı genel artı değer fenomeninin özel bir çehresidir; çünkü kapitalist pazar ekonomisine sahip bir ekonomik iktidar, emeğin yönetenler ile yönetilenler arasında paylaştırılması biçimini alan özgül bir değişkedir.

36. Ricoeur, *L'Ideologie et L'Utopie*, *a.g.y.*, s. 103-47.

praksis[37] ontolojisi ve daha kesin deyişle, bu canlı emek,[38] Marx'ın ideoloji kuramının hem güçlü hem de zayıf yanını oluşturur. *Praksis*'in gerçekten ilkel anlamda bir ideoloji katmanı olmasa, bu *praksis*'te neyin çarpıtılmaya neden olacağını anlayamayız. Bu ilk simgesel bağlamdan ayrılan ideolojinin ifşası propagandaya karşı bir yergiye indirgenir. Bu arındırma girişimi boşuna değildir; geleceğinde iç savaştan başka bir seçenek bulunmayan acımasız bir mücadele amacıyla değil de kamusal bir tartışma alanının yeniden inşa edilmesi amacıyla yürütülürse, koşullara bağlı olarak zorunlu da olabilir.[39]

Bu çözümleme akla yakın, hatta doğruysa, hafıza manipülasyonu girişimlerinin hangi temellere dayandığı kolayca görülecektir.

Bunları ideolojinin çeşitli işlem seviyelerine yerleştirebiliriz. En derin düzlemde; eylemin simgesel dolayımları düzleminde hafıza anlatısal işlev yoluyla kimliğin oluşturulmasına katılır. Hafızanın ideoloji haline getirilmesi anlatısal tasarım çalışmasının sunduğu değişik kaynaklarca olanaklı kılınır. Tıpkı anlatıda kişilerin anlatılan olayla aynı anda olay içine yerleştirilmesi gibi, anlatısal tasarımda da eylemin çerçevesi çizilirken bir yandan da eylemin taraflarının kimliği oluşturulur. Hannah Arendt'in belirttiği gibi, anlatı "eylemi kimin yaptığını" söyler. Manipülasyona, hem unutma hem de hatırlama stratejisi halini alan kurnazca bir stratejinin fırsat ve araçlarını sunan şey anlatının seçme işlevidir. Unutma konusunu işlediğimiz bölümde buna değineceğiz. Ancak anlatının sunduğu manipülasyon kaynaklarının harekete geçtiği yer ideolojinin iktidarı, tahakkümü haklı çıkarma söylemine dönüştüğü yerdir. Artık biliyoruz, tahakküm fiziksel zorlamadan ibaret değildir. Tiranın bile baştan çıkarma ve tedirgin etme girişiminin sesi olacak bir retorikçiye, bir sofiste gereksinimi vardır. Dayatılan anlatı bu iki yönlü işlemin ayrıcalıklı aracı haline gelir. İdeolojinin, yöneticiler tarafından öne çıkarılan meşruiyet talebine yanıt vermek için yönetilenlerin inancına eklediği artı değerin de yine anlatısal bir dokusu vardır: Kuruluş, şan şeref ve aşa-

37. Michel Henry'nin Marx'ın ontolojisi konusundaki yapıtı insan gerçekliğine ilişkin Marksçı çözümlemenin derinlemesine anlaşılması açısından hâlâ temel başvuru yapıtıdır (*Marx*, 1. cilt, *Une philosophie de la realite*, Paris: Gallimard, 1976). Bu çok güzel kitap çıktıktan kısa bir süre sonra yapıta ilişkin bir çözümleme yazmıştım: *Lectures 2, La contree des philosophes*, Paris: Seuil, "La Couleur des idees" dizisi, 1992; yeni basım "Points Essais" dizisi, 1999. Bu son baskıda, s. 265-93.

38. Jean-Luc Petit, *Du travail vivant au systeme des actions. Une discussion de Marx*, Paris: Seuil, 1980.

39. *Connaissance et Interet* döneminde Habermas'ın katkısıdır bu (Paris: Gallimard, "Bibliotheque de phiolosophie" dizisi", 1976; yeni baskı, "Tel" dizisi, 1979); bkz. P. Ricoeur, *L'Ideologie et l'Utopie*, *a.g.y.*, s. 285-334. Buna göre psikanaliz ve ideoloji eleştirisi gibi sosyal bilim eleştirilerinin temelinde, ampirik bilimlerin denk düştüğü denetim ve manipülasyon amacından, hatta tarihsel ve yorumsal bilimlere özgü iletişim amacından ayrı bir özgürleşme amacı vardır.

ğılama anlatıları, gönül okşayan ya da korkutan söylemleri besler. Böylece kasıtlı hafıza suistimallerini ideolojinin fenomenal düzeyinden kaynaklanan etkilere bağlamak olanaklı olur. Görünürdeki bu düzeyde dayatılan hafıza "izinli" bir tarih, resmi tarih, kamuca öğrenilmiş ve kutlanan tarih zırhını kuşanır. Gerçekten de talimli hafıza, kurumsal düzlemde, öğretilmiş bir hafızadır; zoraki ezber, ortak kimliği kuran olaylar sayılan ortak tarihteki kesitlerin hatırlanmasıyla sarmaş dolaştır. Anlatının kapanması demek topluluğun kimliğinin tamamlanması demektir. Öğretilen tarih, öğrenilmiş tarih, aynı zamanda kutlanan tarih. Zoraki ezberlere bir de uzlaşımsal anmalar eklenir. Böylece hatırlama, ezberleme ve anma arasında endişe verici bir ittifak kurulur.

Burada Tzvetan Todorov'un tam da *Les Abus de la mémoire* (Hafıza Suistimalleri) adını taşıyan kitabında[40] ifşa ettiği açık seçik suistimallere dokunuyoruz. Yapıtta günümüzde anılan kurucu olaylara bağlı bir yığın ayin ve mitle birlikte gerçekleştirilen anma törenlerine yönelik acımasız bir soruşturma buluyoruz. Todorov'un vurguladığı gibi hafızaya el konulması sadece totaliter rejimlerin işi değil, şan şeref delisi her yönetimin başvurduğu yoldur. Böyle bir ifşadan da yazarın "hafızanın koşulsuz övgüsü" dediği şeye karşı "Kendini koru!" uyarısı çıkıyor (*Les Abus de la mémoire*, s. 13). Şöyle ekliyor: "Hafıza coşkunun ya da öfkenin ellerine teslim edilemeyecek kadar önemli bir meseledir" (*a.g.y.*, s. 14). Sorunun diğer yönüne, yani çağdaşlarımızın kurban konumuna, kurban durumuna yerleşme iddiaları üzerinde fazla durmayacağım: "Kurban olmuş olmak size yakınma, karşı çıkma ve talepte bulunma hakkını verir" (*a.g.y.*, s. 56). Bu konum dünyanın geri kalanını borçlu duruma sokan, şaşırtıcı bir ayrıcalık doğurur. Ben Todorov'un bizi o zorlu hafıza ödevi sorununa götürecek son bir belirlemesine yer vermeyi yeğleyeceğim: "Geçmiş üzerindeki her tür çalışma gibi tarihçinin çalışması da asla sadece olayları ortaya çıkarmak değil, aynı zamanda bunlardan bazılarını daha önemli ve anlamlı diye öne çıkarmak, daha sonra da aralarında ilişki kurmaktır. Gelgelelim bu seçme ve yan yana getirme işini hakikat arayışı değil, ister istemez iyilik arayışı yönlendirir" (*a.g.y.*, s. 150). Hakikat ile iyilik arasında öne sürülen tercih durumu konusunda çekincelerim olsa da, adalet arayışından kaynaklanan hafıza suistimalleriyle ilgili iddiaların değerlendirilmesini, hafıza ödevini ele aldığımız bölüme ertelememiz gerekiyor. Bu kaygı Todorov'un gayet mantıklı tavsiyesi sayesinde önceki anlattıklarımıza eklemleniyor: Sarsıcı anılardan ancak taslak halindeki hafızanın tersine çevrilmesiyle geçerli olabilecek ibret dersini çıkarmalı. Travma geçmişe, ibret dersi geleceğe yöneliktir. Ancak, kendi-için-hafıza tapınmasının iptal ettiği şey gelecek amacıyla

40. Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Paris: Arlea, 1995.

birlikte hedef meselesi, ahlaki amaç meselesidir. Oysa bu mesele, yani suistimal kavramına içkin kullanma kavramı bile, buraya gönderme yapmak zorundadır. Bu meseleyle birlikte araştırmamızın üçüncü düzeyine ulaşmış oluyoruz.

3. *Etik-siyasal düzey: Zorunlu hafıza*

Son olarak öne sürülen bu hafıza ödevi ne durumdadır, diye soralım. Aslında soru, tamamlamamız gereken düşünce süreci açısından son derece erken sorulmuştur. Bizi basit bir hafıza fenomenolojisinin çok uzağına, hatta tarih epistemolojisinden de çok uzaklara, insanın tarihsel durumunu konu alan yorumbilgisinin merkezine götürüyor. Gerçekten de hafıza ödevinin istendiği tarihsel koşulları, yani Batı Avrupa ve özellikle Fransa'da XX. yüzyıl ortasındaki korkunç olaylardan sonraki yirmi-otuz yılı soyutlamak olanaksızdır. Hafıza ödevi denen buyruk, ulusal topluluğun ya da siyasal gövdenin yaralanmış bölümlerinin bu olayları sakin biçimde hafızaya dönüştürme konusunda çektiği zorlukla kazanır anlamını. Bu zorluklardan tarihsel bilginin epistemolojisinin çorak alanlarına geçmeden ve kişisel hafıza, kolektif hafıza, tarihsel hafıza arasındaki çatışmalı alanlara, yani sağ kalanların canlı hafızasının –yargıç olmasa da– tarihçinin eleştirel ve mesafeli bakışıyla karşılaştığı yere ulaşmadan sorumluluk içinde söz edemeyiz.

Gelgelelim hafıza ödevinin en fazla çift-anlam barındırdığı yer de bu sürtüşme noktasıdır. "Anımsa" buyruğu, hafızaya tarih çalışmasında kısa devre yaptırma çağrısı olarak anlaşılması gibi bir tehlikeye gebe. Ben kendi hesabıma bu tehlikeye karşı çok dikkatliyim; çünkü kitabım hafızayı tarihin ana rahmi sıfatıyla savunuyor, elbette hafıza şimdiki zaman ile geçmiş arasındaki temsil ilişkisi sorunsalının bekçisi olduğu için. Bu savunmayı tarih hilafına hafıza talebine dönüştürme yolunda büyük bir heves görülüyor. Yeri gelince hafızayı, ana rahmi işlevinden arındırma pahasına "yeni nesneler" arasında basit bir nesneye indirgemek biçimindeki aksi iddiaya ne denli karşıysam, tam aksini savunmaya da kendimi kaptırmamak için aynı şekilde direneceğim. Hafıza ödevi sorununu, unutma konusunu işlerken daha geniş biçimde ele almak üzere kullanım ve suistimal başlığı altında ele almam işte bu koşullar içindedir. "Anımsayacaksın" demek, aynı zamanda "Unutmayacaksın" demektir. Hatta hafıza ödevinin hafıza icrasında hem iyiye kullanımın zirvesini hem de suistimali oluşturması olasıdır.

İlk olarak "Anımsa" emrinin oluşturduğu dilbilgisel paradoks karşısında şaşırıyoruz. "Anımsayacaksın", yani geçmişin bekçisi olarak sunulan bu hafızayı gelecek zamanla (fiil çeker gibi) "çekeceksin" demek nasıl mümkün olabilir? Daha da ciddi bir durum: "Anımsamalısın", ya-

ni anı kendiliğinden anma, yani Aristoteles'in *De Memoria*'da söylediği gibi bir *pathos* tarzında ortaya çıkabilecekken, hafızayı emir kipinde çekeceksin, denebilir mi? Yapılması gereken bir görev gibi zihnin anı'ya doğru hareketi, askıda kalmış görünen iki düzeneğe, ayrı ayrı ve birlikte ele alınan hafıza çalışmasına ve yas çalışmasına nasıl eklemlenir? Geleceğe dönük yönü bir biçimde sürdürür; ama buraya ne ekler?

Tedavi denen açık seçik bir çerçeve içinde hafıza ödevinin tam bir görev gibi ifade edildiği doğrudur: Analiz edilenin aktarmanın tuzakları arasında analize eşlik eden girişime katkıda bulunmak istediğini göstermektedir. Hatta bu istek emir halini bile almaktadır: Bilinçdışı temsilcilerinin kendilerini ifade etmeleri ve olabildiğince "her şeyi söylemeleri" emrine dönüşmektedir. Bu bakımdan Freud'un analist ve analiz edilene "Hatırlama, Tekrarlama, Derinlemesine Çalışma" adlı makalesinde verdiği tavsiyeleri yeniden okumak gerek.[41] Öte yandan zaman istediği için yas çalışması bu işin zanaatkârım kefidinden ileriye atar: Artık onu sevgisi ve nefretinin yitip gitmiş nesnelerinin egemenliğine maruz bırakan bağları bir bir kesmeyi sürdürecektir. Yitirmeyle uzlaşmaya gelince; sonsuza dek bitmeyecek bir iş olarak kalacaktır. İnsanın kendisine gösterdiği bu sabır –daha önce yaptığımız gibi– üzüntüye, ruhani üstatların *acedia*'sına gösterilen rızayla, melankoliyi aşağıya çeken bu gizli tutkuyla karşılaştırıldığı zaman bir erdem özelliğini bile kazanabilir.

Peki hafıza çalışması ve yas çalışmasının hafıza ödevinden ne eksiği var? Eksik olan şey çalışma kavramında kendiliğinden bulunmayan emir öğesidir. Daha açık söylersek eksik olan, ödevin iki yönüdür. Ödev arzuya dışarıdan dayatılır ve özneye zorlama olarak hissedeceği bir kısıtlama uygular. Peki bu iki öğe manipülasyon düzeyindeki hafıza suistimaline yanıt olarak daha önce belirlediğimiz adalet fikrinde değilse nerede birleşir en açık biçimde? Hafıza tasarısını sarsıcı anılardan ibret dersi çıkararak tersine çeviren adalettir. Hafıza ödevine gelecek zaman ve emir kiplerini kazandıran da yine bu adalet tasarısıdır. Böylelikle adalet emri anlamını taşıyan hafıza ödevi, yas çalışması ile hafıza çalışması arasındaki birleşme noktasında üçüncü bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık adalet emri, hafıza çalışması ve yas çalışmasından kendisini dürtüler ekonomisine dahil eden bir itki elde etmektedir. Adalet ödevi biçimindeki bu birleştirici güç, hafıza ve yas çiftinin ötesine geçip, hafızanın hakikat boyutu ve pragmatik boyutunu oluşturan ikiliye kadar uzanabilir. Nitekim bizim hafıza söylemimiz iki koşut çizgi üstünde ilerliyor: Anının olup bitmiş şeye bilgisel sadakati kılığında, hafızanın hakikat tutkusu diyebileceğimiz çizgi; diğeri de ezberleme pratiği, hatta ezberleme tekniği olarak görülen hafıza kullanımı çizgisi. Demek

41. Bkz. geride, s. 89-91 ve s. 97-99.

ki geçmişin geri dönmesi ve geçmişin uygulamaya dökülmesi biçimindeki ikili ayrım, yani Aristoteles'in risalesindeki iki ayrı bölüm söz konusu. Hafıza ödevi adeta hafıza üstünde hakikate uygunluk niyeti ile pragmatik niyetin kesiştiği nokta biçiminde, bilincin önüne atılmaktadır.

Bu durumda adalet fikrinin hem hafızadaki hakikate uygunluk hedefi ve pragmatik hedefi bakımından hem de hafıza çalışması ve yas çalışması bakımından birleştirici gücünü nereden aldığı sorusu karşımıza çıkıyor. Öyleyse hafıza ödevinin adalet fikriyle ilişkisini sorgulamak gerek.

İlk yanıt: Öncelikle hatırlatılması gereken, bütün erdemler içinde adalet erdeminin yapısı bakımından tastamam ötekiye yönelik bir erdem olduğudur. Hatta adaletin iki kendilik arasındaki kısa devreden çekip çıkardığı bütün erdemlerin, ötekilik bileşenini oluşturduğunu bile söyleyebiliriz. Hafıza ödevi kendinden başkasına anı yoluyla adaleti teslim etme ödevidir.[42]

İkinci yanıt: Yeni bir kavramı işin içine sokmanın zamanı geldi. Bu kavram suçluluk kavramı içine kapatılmaması gereken *borç* kavramıdır. Borç fikri miras fikrinin ayrılmaz parçasıdır. Bizdekinin bir bölümünü bizden önce gelenlere borçluyuzdur. Hafıza ödevi geçip gitmiş olanın maddi, yazılı ya da başka türlü izini korumakla yetinmez; ayrıca artık olmadıklarını, ama bir zamanlar var olmuş olduklarını söyleyeceğimiz başkalarına karşı borçlu olduğumuz duygusunu da barındırır. Borcu ödemek, ama mirasın da dökümünü yapmak.

Üçüncü yanıt: Borçlu olduğumuz bu başkaları arasında kurbanlara manevi bir öncelik verilir. Yukarıda Todorov kendini kurban ilan etme ve sürekli tazminat talep etme eğilimine karşı uyarıyordu bizi. Haklıydı. Burada sözü edilen kurban öteki, bizim dışımızdaki başkasıdır.

Hafıza ödevi ve adalet ödevi böyle meşrulaştırılırken, suistimaller doğru kullanımın önüne nasıl geçebilmektedir? Bu suistimaller, adalet fikrinin işleyişindeki suistimallerle ister istemez aynı olacaktır. Tutkulu ve yaralı hafızaların daha geniş ve daha eleştirel bir tarih hedefiyle ilgili talepleri en açık ifadesini yerli yersiz anma isteğinde bulan korkutucu bir tını kazandırır hafıza ödevinin ilanına.

Hafıza ve tarih diyalektiğinde daha ileri bir seviye varsayan sonraki gelişmeleri öngörerek, doğru kullanımın suistimale doğru kaymasına ilişkin birbirinden ayrı ama aralarında uzlaşan iki yorumun olduğunu söyleyeceğim.

Hafıza kullanımı ve suistimali yolculuğumuzun ilk durağında engellenen hafıza kılığında rastladığımız suistimalin geriye dönük olduğunun altını çizebiliriz. Henry Rousso'nun *Le Syndrome de Vichy* de[43] (Vichy

42. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, V. kitap.

Sendromu) önerdiği açıklama böyle. Bu açıklama şimdiki zamanın sınırları içinde, yani görece kısa vade için geçerlidir. Yazar hafıza patolojisine ait kategorileri –travma, bastırma, bastırılanın dönüşü, musallat olma, cin çıkarma– iyi kullanıyor. Meşruluğunu bulgulatıcı etkisinden alan bu kavramsal çerçevede hafıza ödevi, Fransızların 1940-45 yılları arasında maruz kaldıkları travmaların musallat olmasıyla belirlenen tarihsel durumda cin çıkarma girişimi olarak belirir. Hafıza ödevine davet, musallat olma sendromunun tutsağı olarak kaldığı sürece, hafıza ödevi, doğru kullanım ile suistimal arasında gider gelir. Evet, hafıza ödevinin ilan edilme biçimi biraz yukarıda manipüle edilmiş hafıza diye açıkladığımız hafıza suistimallerinden biri olarak görülebilir. Söylemin iktidarla olan ideolojik bağı diye tanımlayabileceğimiz kısıtlı anlamdaki manipülasyon değil, kurbanların adalet isteğinin sözcüsü olarak ortaya çıkan bilinç yöntemi gibi daha ince bir anlamda manipülasyondur söz konusu olan. Doğru kullanımı suistimale dönüştüren şey işte kurbanların sessiz sedasız sözünün tutsak alınmasıdır. Zorunlu hafızanın üstünde kalan bu düzeyde, daha önceki bölümde hummalı anma girişimleri dediğimiz suistimallerle aynı göstergeleri bulduğumuza şaşırmayacağız. Musallat olma kavramını bu kitabın daha ileri bir aşamasında, unutma ile ilgili bölümde ele alacağız.

Şimdiki zamanın tarihinin öykülenmesine daha az odaklanmış bir başka açıklama da Pierre Nora'nınki; *Hafıza Mekânları*'nın –Fransa– üçüncü dizisinin sonundaki şu başlık: "L'ère de la commémoration" (Anma Çağı).[44] Makale "anma saplantısı" konusunu işliyor ve "hafıza mekânlarının" açılış metni ile yazar arasındaki diyalog sayesinde anlaşılabiliyor. Zamanı gelince Pierre Nora'mn kendi kendisiyle girdiği bu diyaloğu ayrı bir incelemede ele alacağım.[45] Bundan burada söz etmemin nedeni, benim çalışmamın hafıza adına tarihe saldırı olarak algılanmasına karşı bu yapıtı siper etmektir. Yazarın kendisi de benzer biçimde "hafıza mekânları" temasının "çağın anma açlığı" olarak algılanmasından yakınıyor (Nora, *Hafıza Mekânları* III, s. 977): "Bu 'hafıza mekânlarının' tuhaf bir yazgısı var: Girişimleriyle, yöntemleri ve unvanlarıyla anmaya karşı çıkan bir tarih olmak istediler, ama anma olgusu üstlerine çullandı. (...) Eleştirel mesafenin aydınlatılması için yapılan araç tastamam anma-

43. Henry Rousso, *Le Syndrome de* Vichy, *de 1944 à nos jours*, Paris: Seuil, 1987; yeni baskı: 1990; *Vichy. Un passé qui ne passe pas*, Paris: Fayard, 1994; *La Hantise du passé*, Paris: Textuel, 1998.

44. P. Nora (haz.), *Les Lieux de memoire* (3 kısım: I. Cumhuriyet; II. Ulus; III. Fransa'lar), Paris: Gallimard, "Bibliotheque illustree des histoires" dizisi, 1984-86. Bkz. III, *Fransa'lar*, 3. cilt, "Arşivden Ambleme", s. 977 vd.; Türkçesi: *Hafıza Mekânları*, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi, 2006.

45. Bkz. *a.g.y.*, III, 3. cilt, "Arşivden Ambleme", bölüm 2, § 4.

nın aracı haline geldi"... "Anma saplantısıyla" nitelenen çağ tarihsel bir andır, bizimkidir: Mayıs 1968, Fransız Devrimi'nin iki yüzüncü yıldönümü, vb. Bizi şu an için Nora'nın önerdiği açıklama değil, koyduğu tanı ilgilendiriyor: "Tersyüz olan şey doğrudan doğruya anmanın dinamiğidir. Anma modeli tarihsel modele ağır bastı ve onunla birlikte geçmişin bambaşka, öngörülemez, ele gelmez kullanımı ortaya çıktı" (*a.g.y.*, s. 988). Anma modeli ne tür bir tarihsel modelin yerine geçmiştir? Ulus-devletin kişiye bağlı olmayan egemenliğine adanmış kutlama modelinin. Fransızların kendilerine ilişkin anlayışı ulus-devletin kuruluş tarihiyle özdeşleştiği için, model bu "tarihsel" sıfatını hak ediyordu. Özel, kesitli, yerel ve kültürel hafızalar işte bu kuruluş tarihinin yerini tutmaktadır.[46] Tarihsel'in anma'ya dönüşmesi hangi talepten kaynaklanıyordu? Bu noktada hafıza fenomenolojisinden bilimsel tarihin epistemolojisine geçişle ilgili olgulara değinmemiz gerekiyor. Pierre Nora'nın dediğine göre bilimsel tarih "Kendini ulusa ait bir kurum olarak şekillendirdiği için, işi bu hafıza geleneğinin düzeltilmesinden, zenginleştirilmesinden ibaretti; ancak 'eleştirel' olmak istese de, aslında sadece derinleşmeyi temsil ediyordu. Nihai amacı soyzinciri sayesinde kimlik kazanmaktan ibaretti. İşte bu anlamda hafıza ve tarih aynı şeydi; tarih doğrulanan hafızaydı" (*a.g.y.*, s. 997). Anma saplantısının kökeninde bulunan tersyüz oluş ölü geleneklerin, ayrıldığımız geçmişten birtakım kesitlerin yeniden ele geçirilmesidir. Kısaca "anma, tayin edildiği geleneksel mekândan kendini kurtarmıştır, ama bu sefer de bütün bir çağ anma çağı haline gelmiştir" (*a.g.y.*, s. 998).

Hafıza pratiğine ayırdığım bu bölümün sonunda girişimimin "hafızaya dayalı anma eğiliminden" ileri gelmediğini belirtmek isterim (*a.g.y.*, s. 1001). "Hafıza uğrağı"nın (*a.g.y.*, s. 1006) bir çağı, bizimkini tanımladığı doğru olmakla birlikte, benim bu çalışmam ister fenomenoloji, ister epistemoloji, isterse yorumbilgisi aşamasında olsun, bu çağın ölçütlerine bağlı kalmamaya çalışıyor. Haklı ya da haksız. Bu yüzden bu çalışma, "anma devrinin sonsuza dek kapanacağı" (*a.g.y.*, s. 1012) bir zamanı haber veren Pierre Nora'nın ulaştığı sonuçla tehdide uğramıyor, aksine güçleniyor; çünkü çalışmamın katkıda bulunacağı şey "hafıza zorbalığı" (*a.g.y.*) değil. Bu suistimallerin suistimali zaten kitabımın ifşa ettiği suistimallerdir; kitabım, hafıza ödevinin yas ve hafıza çalışmalarının yerine geçmesine de aynı şaşmazlıkla karşı koyuyor; bu iki çabayı, adalet fikri başlığı altına yerleştirmekle yetiniyor.

46. P. Nora şöyle açıklıyor: Bu "anma dönüşümü" çok daha geniş çaplı bir dönüşümün etkisiyle, yani "Fransa'nın yirmi yıldan az bir sürede üniter bir ulusal bilinçten patrimonyal bir kendilik bilincine geçmesiyle" olmuştur.

Dolayısıyla hafıza ödevinin yarattığı sorun, basit bir hafıza fenomenolojisinin sınırlarını aşmaktadır. Hatta tarihsel bilginin epistemolojik anlaşılabilirlik kaynaklarını bile aşmaktadır. Sonuçta adalet emri olarak hafıza ödevi, bu yapıtın sadece kıyısından geçtiği bir ahlak sorunsalına doğru uzanmaktadır. Hafıza ödevi olası bir unutma hakkı kavramıyla ilişkili olarak unutma konusu çerçevesinde kısmen yeniden ele alınacak. O bölümde hafıza söylemi ile unutma söylemi ve suçluluk ile bağışlama söylemleri arasındaki hassas eklemlenişle karşılaşacağız.

Uygulamalı hafızanın, başarılarını, kullanılış biçimlerini ve suistimallerini konu alan araştırmamıza bu noktada ara vereceğiz.

3

Kişisel Hafıza, Kolektif Hafıza

YOL GÖSTERİCİ BİLGİ

Günümüzdeki tartışmada öne çıkan şey, hafıza işlemlerinin gerçek öznesi sorunudur. Bu acil sorun bizim araştırma alanımıza özgü bir kaygıyla çakışmaktadır. Tarihçi için önemli olan, muhatabın kim olduğudur: Ayrı ayrı kavranan eylem kahramanlarının hafızası mı, yoksa bir bütün olarak kavranan kolektifliklerin hafızası mı? Bu iki acil konuya karşın soruşturmamı –kimi kez engelleyici olabilen– bu tartışmayla başlatma eğilimine direndim. Tartışmanın zararlarını, buradaki söylem dersinde verilen öğütte olduğu gibi, birinci sıradan alıp, yaptığım işin gerekleri uyarınca, üçüncü sıraya koyarak giderdiğimi düşünüyorum. Geçmiş şeylerin imgesinin canlı mevcudiyetinde hafızanın nasıl bir sınavdan geçtiğini, kaybedilmiş ya da yeniden bulunmuş bir anının peşine düşmenin ne anlama geldiğini bilmiyorsak, bu sınavı ve bu arayışı kime atfedeceğimiz sorusunu sormamız meşru olabilir mi? Soruyu bu şekilde ertelersek tartışmanın felç edici bir ikilem biçiminde sorulan bu soru (Hafıza aslen kişisel midir, kolektif mi?) kadar acelesi olmayan başka bir soruya açılma şansı olabilir: Anının alımlanmasına denk düşen pathos*'u ve anı arayışını oluşturan* praksis*'i kime atfetmemiz meşrudur? Bu terimlerle sorulan sorunun cevabı "ya ... ya" gibi seçenekli bir karşılıktan kurtulabilir. Hafıza neden sadece bana ya da sana ya da ona, yani gerek ben diyebilecek, gerek bir sen'e hitap edebilecek, gerek üçüncü birine ait olayları ve jestleri üçüncü tekille anlatabilecek üç dilbilgisi şahsına atfedilsin ki? Bu atıf doğrudan bize, size ve onlara yapılamaz mı? Bu bölümün başlığının özetlediği seçenek tartışması elbette bu şekilde yerini değiştirerek sorunu çözmüş olmuyor, en azından dilbilgisel şahısların (hatta her kim, her biri vs. gibi dilbilgisel şahıs olmayanların) hepsine önceden atıf olanağı, kıyaslanabilir hale gelen tezler arasında bir hesaplaşma için uygun bir çerçeve sunuyor.*

İlk çalışma varsayımım bu. İkincisi şu: Hareket ettiğimiz seçenek, daha önce gördüğümüz gibi, kökeni Platon ve Aristoteles çağına kadar

giden iki ana sorunsalın (anı ve arayışı) oluşturulmasından çok daha sonra biçimlenip gerçekleşmiş ikiz hareketlerin meyvesidir. Bir yandan açıkça benbilimsel yönelimli bir öznellik sorunsalı, diğer yandan sosyal bilimler içinden sosyoloji ve onunla birlikte "kolektif bilinç" diye duyulmamış bir kavram ortaya çıkar. Oysa ne Platon, ne Aristoteles ne de eskilerden biri "Kim anımsar? Anımsayan kimdir?" sorusunu öncelikli bir soru saymıştır. Onların sorduğu soru anıya sahip olmanın ya da anıyı aramanın anlamıydı. Ben ya da biz biçimindeki bir şahsa atıf, hafıza ve unutma fiillerinin çekimi, dilbilgisel kişiler ve farklı fiil zamanları içinde gizli kalıyordu. Birey ile kent-devlet arasındaki pratik ilişkiyi konu alan başka bir soru sordukları için bu soruyu sormuyorlardı. Platon'un Devlet II-III*'te önerdiği kent-devlet reformuna karşı Aristoteles'in* Politika*'nın II. kitabında açtığı tartışmanın gösterdiği gibi, ortaya attıkları sorunu da iyi kötü çözüyorlardı. En azından bu sorun her tür yıkıcı seçenekten uzaktı. Her durumda bireyler ("her biri(miz)"* –Yunanca tis– *"insan", en azından kent-devlet yönetimine katılanlar olarak tanımlanan özgür insanlar) özel ilişkiler düzeyinde alışverişlerini eşitlikçi ve karşılıklı hale getiren, dostluk gibi bir erdeme sahipti.*

Hem bilincin sorun haline getirilmesine hem de bunun sonunda spekülatif bir tekbenciliğe varıncaya dek kendi içine kapanmasına yol açan şey öznellik sorunsalının ve gittikçe acilleşen benbilimsel bir sorunsalın ortaya çıkmasıdır. Charles Taylor'ın inwardness *ifadesini kullanırsak, bir içebakış (*regard interieur*) ekolü gittikçe yerleşmiştir.*[1] *Buna üç örnek önereceğim. Bu öznelci radikalleştirme karşılığında ödenen bedel yüksektir: Kolektif bir özneye atıf ya düşünülemez bir şey ya da sapma olarak, hatta açıkça eğretilemeli olarak görülür. Oysa dilbilimden psikolojiye, sosyolojiden tarihe, insan bilimlerinin doğuşuyla birlikte antitezli bir durum çıkmıştır ortaya. Epistemolojik model olarak doğa bilimlerinin nesnellik biçimini benimseyen bu bilimler toplumsal olguları kuşku götürmez gerçeklikler olarak gören anlaşılabilirlik modelleri kurmuştur. Daha kesin söylersek Durkheim Okulu metodolojik bireyciliğin karşısına metodolojik bir bütüncülük çıkarır; Maurice Halbwachs işte bu çerçeve içine kaydolacaktır. Dolayısıyla XX. yüzyıl dönemecindeki sosyolojiye göre kolektif bilinç ontolojik konumu sorgulanmamış gerçekliklerden biridir. Buna karşılık sorunsallaşan şey kökensel makam olduğu iddia edilen bireysel hafızadır. Doğmakta olan fenomenoloji kendi hesabına yadsıdığını ileri sürdüğü psikolojizmin aşağılayıcı yaftasıyla damgalanmamak için çok uğraşmıştır. Bilimsel inanılırlıktan yoksun olan kişisel bilinç, artık sadece içselleştirmeye giden yol üzerinde betimlenip açıklanır. Auguste Comte'un öne çıkardığı şu*

1. Charles Taylor, *Les Sources du moi*, *a.g.y.*, s. 149 vd., "L'interiorité".

ünlü içebakış kavramı, bu yolun son durağı olacaktır. Kökensellik gibi bir ayrıcalık gerektirmeden açıklanacak bir şey haline, explicandum *haline gelir en fazla. Kökensellik sözcüğü insan gerçekliğinin tamamıyla nesneleştirilmesiyle anlam kazanır.*

Bu son derece tartışmalı durum içinde eski bir dönüşlülük geleneğinin karşısına daha genç bir nesnellik geleneği çıkar, bireysel hafıza ile kolektif hafıza rakip konuma gelirler. Ancak aynı düzlemde değil birbirine yabancılaşmış söylem evrenlerinde.

Durum böyleyken, tarihyazımın söylemini hafıza fenomenolojisinin söylemine nasıl eklemlediğini anlamak isteyen bir filozofun yapacağı iş, öncelikle her iki tarafın benimsediği söylemlerin iç işleyişini inceleyerek bu kökten yanlış anlamanın nedenlerini kavramaktır. Ardından bireysel hafıza ile kolektif hafızanın ayrışık ama doğal ve birbiri üstüne binmiş bir oluşum varsayımına inanılırlık kazandırmak amacıyla her iki söylem arasında köprüler kurmaktır. Tartışmanın bu aşamasında, karşıt tezler arasında bir ölçülebilirlik kurabilecek işlemsel kavram olarak atıf kavramına başvurmayı öneriyorum. Bunun ardından hafızaya ilişkin olguların kendiliğe atfı ile uzak ya da yakın başkalarına atfı arasındaki alışverişlerin incelenmesi geliyor.

Bireysel hafıza ile kolektif hafıza arasındaki ilişkiler sorunu henüz kapanmış değil. Tarihyazım yeni bedelleri göze alarak bu sorunu ele alacaktır. Tarih, kendi kendini konu haline getirdiğinde, genel olarak hafızaya yakıştırılan tarihin ana rahmi olma sıfatını yok etmeye ve hafızayı tarihsel bilginin nesnelerinden biri olarak işlemeye eğilim gösterdiğinde, bu sorun yeniden ortaya çıkacaktır. Hem hafıza ile tarih arasındaki dışsal ilişkilere hem de bireysel hafıza ile kolektif hafıza arasındaki içsel ilişkilere son kez bakma görevi de elinizdeki yapıtın üçüncü kısmında ele alacağımız tarih felsefesine düşecektir.

*

I. İÇEBAKIŞ GELENEĞİ

1. *Augustinus*

Bireysel hafızanın kökensel ve ilksel niteliğini savunan görüşün gündelik dil kullanımlarıyla ve bu kullanımları destekleyen temel psikolojiyle ilgisi vardır. İster bilişsel, ister pratik, isterse duygusal alanlarda olsun, hiçbir yaşam deneyiminde, öznenin kendisini deneyiminin nesnesel hedefi olarak belirlemesi ediminden daha bütünsel bir katılım yoktur. Bu bakımdan Fransızcada ve diğer dillerde dönüşlü zamir olan "ken-

di"nin kullanımı boşuna değildir. İnsan bir şeyi anımsadığında, kendi kendini anımsar.

Hafızanın, tamamıyla kişisel niteliğini vurgulayan üç özelliği kolayca kabul edilir. Öncelikle hafıza bütünüyle bireysel bir şey gibi görünüyor: Benim anılarım sizinkilerle bir değildir. Birinin anıları bir başkasının hafızasına aktarılamaz. Benim hafızam olan hafıza öznenin yaşadığı bütün deneyimler için bir benim-olma modeli, özel mülkiyet modelidir. İkinci olarak, bilincin geçmişle olan kökensel bağının bulunduğu yer, anlaşılan, hafızadır. Aristoteles'in, sonra da daha güçlü biçimde Augustinus'un söylediği gibi, hafıza geçmişe aittir ve bu geçmiş izlenimlerin geçmişidir; bu anlamda bu geçmiş benim geçmişimdir. İşte bu özellik sayesinde hafıza kişinin zamansal devamlılığını ve bu yolla da yukarıda zorlukları ve tuzaklarıyla karşılaştığımız bu kimliği/özdeşliği sağlar. Bu devamlılık yaşanan şimdi'den çocukluğumun en uzak olaylarına kesintisiz olarak geri gitmemi sağlar. Bir yanda anlam düzeyleri, büyük olasılıkla uçurumlarla ayrılan adacıklar halinde dağılıp düzenlenir, diğer yanda hafıza, zamanı katetme, zaman içinde geriye gitme yeteneği olarak kalır. Bu arada bu hareketin kesintisiz biçimde izlenmesini ilke olarak engelleyen hiçbir şey yoktur. Çoğul anıların ve tekil hafızanın, ayrıştırma ve birleştirmenin öncelikle eklemlendiği yer anlatıdır. Olayların başka bir çağda geçtiği duygusuyla birlikte geriye, çocukluğuma dönerim. Bu ötekilik tarihin, zamandizinsel zaman temelinde, zaman boşluklarını belirlemesini sağlayacaktır. Geçmişe ait bu anımsanan anların birbirinden ayrılması anımsanan zaman ile şimdiki zaman arasındaki büyük bağların esasına, yani anının zamansal sürekliliğine ve bana-ait-oluşu'na hiç zarar vermez. Üçüncü olarak zamanın geçişi sırasındaki yön duygusu da iki yöne doğru hafızaya bağlanmıştır: Zaman değişimini gösteren ok yönüne göre bir anlamda arkadan itilerek ilerleme, yani geçmişten geleceğe doğru yönelme; ikincisi de yaşanan şimdiki zaman içinde bu yönün aksine, yani anıyı yakalamayı umarken gelecekten geçmişe doğru yönelme. İçebakış geleneği işte bu ortak deneyimle ve gündelik dille toparlanan özellikler üzerine kurulmuştur. Bu geleneğin soylu geçmişi Hıristiyan görünüşlü geç antikçağa kadar gider. Augustinus bunun hem ifadesi hem de öncüsüdür. Augustinus'un, içselliği Hıristiyanlığa dönme deneyimi sırasında icat ettiğini söyleyebiliriz. Bu keşif-icadın yeniliğini daha da artıran bir olgu vardır: Önce Yunanlıların sonra da Romalıların akıllarına takılan birey ve *polis* sorusu. Bu sorunun işgal ettiği yer zamanla siyaset felsefesi ve burada ele aldığımız ikiye bölünen hafıza diyalektiği arasında paylaşılacaktır. Ancak Augustinus içsel insanı tamsa da kimlik, kendilik ile hafıza arasındaki denklemi bilmemektedir. Söz konusu denklem XVIII. yüzyılın başlarında John Locke'un icadı olacaktır. Ancak o da "özne" sözcüğünün aşkın anlamı-

nı bilmeyecektir. Bu anlamı Kant belirleyecek ve Kant-sonrası, yeni-Kantçı filozoflara miras bırakacaktır. Onlardan da Husserl'in aşkın felsefesine geçecek, Husserl de yeni-Kantçılıktan ve aşkın öznenin psikolojikleştirilmesinden kopmaya çalışacaktır. Ancak biz burada Kant'la ilgilenmeyeceğiz; çünkü özne sorunsalının aşkın, *numen* ve ampirik arasında bölünmesi hesaba katıldığında "iç anlam"ın okunması son derece zorlaşmaktadır. Bundan başka ne kuram ne de uygulama hafızanın anlamlı bir incelemesine izin vermektedir. Demek ki doğrudan Husserl'e dönmemiz gerekiyor. Anı ve anımsayan özne, içsellik ve dönüşlülük gibi sorunsallar büyük kısmı yayımlanmadan kalmış yapıtında birbirine bağlanmaktadır. İçebakış ekolü Husserl'le birlikte zirvesine çıkmıştır. Aynı zamanda bütün içebakış geleneği kolektif hafızaya kapalı bir çıkmaz olarak kurmuştur kendini.

Demek ki henüz bilinç ve kendilik ya da Augustinus'un tanımlayıp onurlandırdığı özne değil, kendini anımsayan içsel insan söz konusudur. Augustinus'un gücü hafıza çözümlemesini *İtiraflar*'ın X. ve XI. kitaplarında zamana bağlamış olmasından ileri gelmektedir. Gerçekten de bu ikili çözümleme tekil bağlamdan kesinlikle ayrılamaz. Öncelikle edebi tür olarak itiraf, terimin gündelik kullanımında sonradan öne çıkan "pişmanlık" anlamına ve özellikle ben'in öteden beri öznenin kelamından önce gelen yaratıcı kelama boyun eğmesi olgusuna bir başka olgu ekler: Açmazın acısı içinde, bir hamlede hafıza ile kendi nezdinde mevcudiyeti birleştiriveren dönüşlü bir an. *Zaman ve Anlatı I*'de, Jean Guitton'un izinden giderek şu muhteşem "itirafı" alıntılamıştım: "Rabbimiz! Hiç kimse olmasa da ben kendime acı çektiriyorum, kendi kendimle azap içinde uğraşıyorum. Kendim için zor işlenen bir toprak oldum, kan ter içinde sürdüğüm bir toprak,[2] evet, artık üzerinde çalıştığım konu göğün kuşakları ya da yıldızlar arasındaki mesafe değil, ruhum. Ben, anımsayan, ruh olan ben" (*Ego sum, qui memini, ego animus*).[3] Demek ki azap verici bir içsel arayış olmadan hafıza fenomenolojisi de olmamaktadır. Bu arayışın birkaç aşamasını anımsatalım.

Önce *İtiraflar*'ın X. kitabı. Burada içselliğin ayrıcalığı kuşkusuz tam değildir; çünkü Tanrı arayışı hafıza üzerine düşünüşe bir çırpıda yüksek,

2. Bu ifade Jean Guitton tarafından aynen böyle çevrilmiştir (*Le Temps et l'Eternite chez Plotin et saint Augustin*, Paris: Vrin, 1933, 4. baskı, 1971).

3. Aziz Augustinus, *Confessions*, Fr. çev. Paris: Desclee de Brouwer, "Bibliotheque augustinienne" dizisi, 1962, X. Kitap, XVI. Bölüm, 25. parag. (Türkçesi: *Itiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2010). Alıntılayan: P. Ricoeur, *Temps et Recit*, I. cilt, *L'Intrigue et le Recit historique*, Paris: Seuil, "L'ordre philosophique" dizisi, 1983; yeni basım "Points Essais" dizisi", 1991, s. 23 (Türkçesi: *Zaman ve Anlatı I-II*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul: YKY, 2007-09. Çevirmenler Türkçe baskıyı dört cilt halinde planlamışlar, ama henüz iki cildi yayımlanabilmiş. Aksi belirtilmedikçe bütün göndermeler Fransızca baskıya. –*ç.n.*)

dikey bir boyut kazandırır. Ancak Tanrı öncelikle *hafızada* aranmaktadır. Yükseklik ve derinlik –ki aynı şeydir ikisi de– içsellik içinde belirir.[4]

Bu kitap o bilinen "hafızanın geniş sarayları" eğretilemesiyle ünlenmiştir. Bu eğretileme içselliğe, özgül bir mekânsallık, mahrem yer mekânsallığı kazandırır. Bu temel eğretileme bir dizi görsel mecazla güçlendirilir: "Kiler", "depo"; çeşit çeşit anılar buralarda "depolanır", "saklanır"; "bütün bunları hafıza toplar, gerektiğinde anar ve ardından yine o koskoca mağarasına, kimsenin sırrına eremediği o kuytularına saklar" (*İtiraflar*, X, VIII, 13). Augustinus'un incelemesi hatırlama denen mucizeye odaklanmıştır:[5] "Hafızamda andığım" her şeyin istediğim gibi hatırlanması da kanıtlıyor ki "bu eylemleri içeride (*intus*), hafızamın sarayındaki uçsuz bucaksız avluda gerçekleştiriyorum" (X, VIII, 14). Augustinus mutlu hafızayı yüceltmektedir: "Büyüktür hafızanın gücü, çok büyüktür, Tanrım! Geniş, ucu bucağı olmayan bir tapınak bu! Kim bulmuş ki sonunu? İşte bu güç, benim zihnimin/ruhumun gücü: Benim doğamın bir armağanı. Ama ben hâlâ kim olduğumu tam anlamıyla idrak edemiyorum" (X, VIII, 15). Hafızaya iki nedenle hayranlık duyulur: Öncelikle genişliği nedeniyle. Gerçekten de hafızada toplanmış "şeyler" hafızanın dağınık biçimde koparıp bir araya getirdiği hissedilir izlenimlerin imgeleriyle sınırlı değildir; öğrenilmiş ve artık biliniyor diyebileceğimiz entelektüel kavramları da içine alır. Hafızanın "içerdiği" söylenen hazine sonsuzdur (hafıza "sayılara ve ölçülere ilişkin sayısız nedeni ve yasayı" da içerir –X, XI, 19). Hissedilir imgelere ve kavramlara ruhun tutkularıyla ilgili anılar eklenir: Nitekim hafıza sevinmeden sevinci, üzülmeden üzüntüyü anımsayabilir. İkinci mucizevi işlem de şu: Kavramlarla ilgili olarak zihne sadece şeylerin imgeleri değil, akılla kavranabilir şeyler de gelir. Bu yolla hafıza *cogito*'ya[6] karşılık gelir. Dahası "şeylerin" hafızası ile ben-kendim'in hafızası çakışır: Bu noktada ken-

4. "Kuşkum yok, bütün kalbimle biliyorum (*certa conscientia*) ki Rabbimiz, seni seviyorum. [...] Tanrım: İçimdeki insanın ışığı, sesi, kokusu, besini, kucağı" (X, VI, 8).

5. "Ben bu saraydayken arzuladığım her şey huzura gelsin diye anıları çağırırım. Bazıları hemen gelir; bazılarını uzun süre aramak, adeta deponun ücra köşelerinden çekip çıkarmak gerekir; bazıları da birden üşüşür; siz başkalarını isteyip ararken bunlar çıkıp gelir, şöyle der gibi: 'Aradığın biz olmayalım?' Hemen yüreğimin eliyle hafızamın yüzünden kovuyorum onları, ta ki istediğim şey bulutları dağıtıp saklandığı yerden çıkıncaya kadar. Başka anılar da çıkar karşıma, hiç zorluk çıkarmadan, düzeni içinde, çağrı sırasına göre. İlk önce huzura çıkanlar sonradan gelenlerin önünden çekilir ve arzuladığım anda yeniden ortaya çıkmak üzere kilere yerleşirler. İşte hafızamı yoklayıp da bir şey anlatmaya kalktığımda aynen böyle olur (*cum aliquid narro memoriter*)" (*a.g.y.*, s. x, viii, 12).

6. Kavramları "gruplandırmak gerek (*colligenda*). *Cogitare* (düşünmek) sözcüğü buradan gelir, çünkü *cogo* ve *cogito* tıpkı *ago* ve *agito*, *facio* ve *factito* gibi çekilir" (*İtiraflar*, X, XI, 18). *–ito* ile biten fiiller sık sık yapılan şeyleri ifade eder, yalın fiilin temsil ettiği etkinliğin tekrarlandığını gösterir.

dimle karşılaşırım, kendimi anımsarım, yaptığımı, nerede ve ne zaman yaptığımı ve onu yaparken neler hissettiğimi anımsarım. Evet hafızanın gücü öylesine büyüktür ki "anımsadığımı bile anımsarım" (X, XIII, 20). Kısaca "zihin aynı zamanda hafızanın ta kendisidir" (X, XIV, 21).

Yani, mutlu hafızadan mı söz ediyor Augustinus? Elbette. Bununla birlikte, hafızanın ve gücünün övgüsü üzerinde unutuşun hayaleti dolaşır: X. kitabın başından itibaren içsel insandan "orada ruhum mekânla sınırlı olmayan bir ışıkla parlıyor, obur zamanın kapıp götüremediği bir ses var" (*quod non rapit tempus*) diye söz edilir (X, VI, 8). Augustinus biraz ileride hafızanın "büyük mekânlarını" ve "geniş saraylarını" anlatırken, depolanmış anıdan "unutulmaya gömülmemiş" şey diye söz eder (X, VIII, 12). Burada depo ile mezar yan yanadır ("anılarımızı gömen unutma..." –X, XVI, 25). Elbette hatırlanan bir şeyin tanınması unutma karşısında kazanılmış bir zafer gibidir: "Hakikati unutmuş olsaydım, bu sesin ifade edebildiği şeyi tanıyamazdım kuşkusuz" (X, XVI, 24). Demek ki tanıma'dan söz etmek için "unutuşun adını anmak" gerekir (*a.g.y.*). Gerçekten de kaybolmuş bir nesne –İncil'de geçen parasını kaybetmiş kadın meseli– bir şekilde hafızada korunmuş bir şey değilse nedir? Burada bulmak yeniden bulmaktır, yeniden bulmak da tanımak demektir; tanımak ise onaylamak demektir, yani bulunan şeyin aranan şey olduğunu, sonradan unutulmuş olduğunu kabul etmektir. Nitekim aranan şeyden başkası aklınıza geldiğinde "Bu değil" diyebiliriz. "Bu nesne kayıptı, doğru, ama gözümüz için kayıptı, hafıza onu saklamaktaydı" (X, XVIII, 27). Peki bundan tam anlamıyla emin olabilir miyiz? "En azından unuttuğumuzu anımsadığımız şeyi henüz unutmamış olduğumuzu" dile getiren ve daha sonra da buna tanıklık eden tek şey tanıma'dır (X, XIX, 28). Peki unutuş, hatırlayıp tanıdığımıza göre, unuttuğumuzu anımsadığımız şeyden ayrı bir şey değil midir? Retorikçi Augustinus daha kökten bir unutma tehdidine karşılık vermek için, hafıza anısına bir unutma anısı eklemeyi göze alır: "Anımsadığımız şeyi hafızada tutuyoruz, ama unutmayı anımsamadıkça unutma sözcüğünü işitsek bile bu sözcüğün ifade ettiği anlamı bilemezdik, öyleyse hafıza unutmayı da içeriyor" (X, XVI, 24). Peki gerçek unutuş, yani "hafızadan mahrumiyet" ne demektir (*a.g.y.*)? "Unutma devreye girdiğinde benim anımsama yetim kalmadığına göre nasıl oluyor da unutuşu anımsayabiliyorum?" (*a.g.y.*). Bir yandan şunu belirtmek gerekiyor: Unutulmuş nesne tanındığında, unutmanın varlığına tanıklık eden şey hafızadır; o halde "unutmanın barındığı yer hafızadır" (*a.g.y.*). Diğer yandan, gerçekten unuttuğumuzda unutmanın mevcudiyetinden nasıl söz edebiliyoruz? Çember daralıyor: "Peki unutmayı anımsadığımdan bu kadar eminsem ne diyebilirim? Anımsadığım şeyin hafızamda olmadığını mı? Yoksa unutmamam için hafızada unutuşun olduğunu mu? İkisi de çok saçma.

Üçüncü bir çıkar yol var mı? Unutmayı anımsadığımda hafızamın bizzat unutuşu değil de unutmanın imgesini barındırdığını söyleyebilir miyim? Peki bunu nasıl söyleyebilirim?" (X, XVI, 25). Bu noktada şu eski tartışmacılık (*eristikos*) yöntemi itirafı bulanıklaştırıyor. "Bununla birlikte her ne olursa olsun bu süreç anlaşılmaz ve açıklanamaz; anımsadığım şey tastamam unutuştur. Anılarımızı gömen unutuştan kesinlikle eminim" (*a.g.y.*).

Bu muamma aşıldıktan sonra hafızada, hafızanın daha üstünde, mutlu yaşam arayışı üzerinden Tanrı arayışı devam eder: "İçimde hafıza denilen bu gücün bile ötesine geçeceğim; sana, ey parlak ışık, sana ulaşmak için hafızayı aşacağım" (X, XVII, 26). Ancak bu aşma da muammadan arınmış değildir: "Hafızayı aşınca, peki seni nerede bulacağım? [...] Eğer seni hafızamın dışında bulursam, demek ki hafızamda yoksun, hafızamda yoksan, seni nerede bulabilirim?" (*a.g.y.*). İşte burada, gözle görülür her şeyin zaman tarafından yok edilişinden daha esaslı bir unutma ortaya çıkar: Tanrı'nın unutulması.

XI. Kitap'ın zaman üzerine geniş açıklamalarını, hafızaya duyulan hayranlık temeli ve unutmanın tehdidi karşısında duyulan endişeyle karışık hayranlık üstüne yerleştirebiliriz. Ancak hafıza geçmiş'in şimdi'si olduğundan, zaman ve zamanın içsellikle ilişkisi hakkında söylenebilecekler hafıza için de söylenebilir.

Zaman ve Anlatı'da belirttiğim gibi, Augustinus zaman ölçüsü sorunundan içsellik sorunsalına geçer. Başlangıçtaki ölçü sorunu zihin sorusunun yerine koyulmuştur: "Sende, zihnimde ölçüyorum zamanları" (XI, XXVII, 36). İster gelecek zaman kısalsın, ister geçmiş zaman uzasın, sadece geçmiş ve gelecek zaman uzun ya da kısa deriz. Daha temel olarak zaman geçiştir, tefekküre dayalı dönüşlülüğün (*réflexion méditante*) tanıklık ettiği geçiş: "Zamanı ölçtüğümüzde ya da algıladığımızda geçişiyle ölçeriz" (XI, XVI, 21). Biraz ileride: "Zamanı geçişiyle ölçeriz" (XI, XXI, 27). Böylece *animus*, gelecek ve geçmiş şeylerin bulunduğu yer olarak görülür. *Distentio* ile *intentio* diyalektiğinin sergilendiği yer de ruhun ya da zihnin içsel mekânıdır. Bu iki kavram *Zaman ve Anlatı*'da Augustinus'un *İtiraflar*'ının XI. kitabı üzerine yaptığım yorumun ipuçlarını oluşturmuştu. Şimdi'nin üç hedefini –geçmişin şimdi'si yani hafıza, geleceğin şimdi'si yani beklenti, şimdinin şimdi'si yani dikkat– birbirinden ayıran *distentio*'ya *distentio animi* denir. *Distentio animi*, iki kendiliğin birbirine benzememesi demektir.[7] Çok önemli olduğu için şunu da belirtelim: Dönüşlü bakış açısının seçimi, zamanın kökeni-

7. Daha açık ve tehlikeli biçimde söylersek, *distentio* sadece ruha ait değildir, aynı zamanda ruh içindedir (*a.g.y.*, 27). Demek ki izlerin, geçmiş olayların bıraktığı *effigia*'nın, kısaca imgelerin yazılmasına yarayan bir yerdedir.

ni kozmik hareketle açıklayan Aristotelesçi görüşün polemik içinde reddine bağlıdır. Hafızanın özel ya da kamusal niteliği çevresindeki tartışmamızla ilgili olarak, Augustinus'a göre sahici ve kökensel iç zaman deneyiminin özellikle kamusal zamanla; anma zamanıyla değil de dünyanın zamanıyla zıtlaşması dikkat çekicidir. *Zaman ve Anlatı*'da sorduğum soru şuydu: Tarihsel zaman böyle bir çatışkı (*antinomie*) olarak yorumlanabilir mi, yoksa bu tarihsel zaman, yaşanmış zamanın, deyiş yerindeyse, fenomenal zamanın ve kozmolojik zamanın eklemlenme noktasında bir üçüncü zaman mı oluşturmaktadır? Burada daha radikal bir soru soruyoruz: Bireysel hafızanın kolektif hafıza işlemlerine dahil edilmesi, ruhun zamanı ile dünyanın zamanı arasında benzer bir uzlaşma mı sağlıyor? Şimdilik "Kim?" sorusunu *ego memini*'nin (hatırlayan ben) sahici öznesi olan *animus* içine yerleştirmek yeterli olacaktır.

Augustinusçu zaman fenomenolojisiyle ilgili bu kısa belirlemeleri, bu kitabın son bölümüne kadar peşimizi bırakmayacak bir soruya değinmeden bitiremeyeceğim. Soru şu: Bu üç ayrı şimdi kuramı, geçmişin başkalığını etkileyecek ve tehlikeye düşürecek şekilde, şimdi'nin canlı deneyimine –*distentio* kavramına rağmen– öncelik mi vermektedir? Soru *distentio animi*'nin tanımındaki geçiş kavramının oynadığı rolle daha da açıklığa kavuşur: "(zaman) ne'den (*unde*) ve ne yoluyla (*qua*) ve ne içinde (*quo*) geçiyor?" (XI, XXI, 27). Augustinus şöyle söylüyor: "Zamanın geçişi (*transire*), gelecekten (*ex*) şimdi yoluyla (*per*) geçmiş içine (*in*) gitmektir" (*a.g.y.*). Geçilen yer eğretilemesindeki kaçınılmaz mekânsallığı unutalım ve bu geçişin *diasporası* üzerinde yoğunlaşalım. Levinas'ın *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'taki (Varlıktan Başka ya da Özün Ötesinde) söz dağarcığını kullanırsak, bu geçiş –gelecekten geçmişe şimdi yoluyla– indirgenemez artzamanlılığı mı yoksa, girift bir eşzamanlı indirgemeyi mi ifade ediyor? Fenomenoloji içinde bu soru, zamansal mesafe kavramıyla yan yana duran geçmişin geçmişliği sorununu önceliyor. Son olarak bu konu üstüne düşüneceğiz.[8]

8. Hafızanın hedefi olarak geçmişin konumu sorununu şimdilik bir kenarda tutuyoruz. Geçmişin artık olmadığını ya da geçip gitmiş olduğunu mu söylemeli? Augustinus'un sürekli başvurduğu gündelik dile ait deyişler, özellikle "artık değil", "henüz değil", "ne zamandan beri", "uzun zamandır", "henüz", çoktan" gibi sözler, ayrıca geçmişin "olan ve olmayan" diye iki ayrı biçimde ele alınışı; zamanın ruhtan ayrılmaz olduğu tezinin açımlamaya olanak vermediği bir ontoloji için başlangıç noktalarıdır.

2. *John Locke*

İçebakış felsefesi akımı içinde John Locke'un durumu son derece ayrıksıdır. Platonculuk ve Yeni-Platonculuğun yansıması Augustinus'ta olduğu gibi belirgin değildir artık. Söz konusu yansıma Locke'un tanıyıp üzerlerine düşündüğü Cudworth ve Cambridge Platoncularında daha güçlü görülür. İçselliğe dönüş denen Hıristiyan sorunsalıyla kurulan ilişki de belirgin değildir artık. Öyle sanılıyor ki Locke'un *cogito* sorunu bakımından en yakın olduğu filozof Descartes'tı – bunda yanılıyoruz, ileride göreceğiz. Ancak doğuştan fikirlerin eleştirisi onu konudan tamamen uzaklaştırmıştı, en azından algı kaynaklı fikirler düzleminde. Öte yandan John Locke üç kavram ve bunların birlikte oluşturdukları kesiti icat etmiştir: *Identity*, *consciousness*, *self* (kimlik/özdeşlik, bilinç, kendilik). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Felsefi Deneme* adlı yapıtının (1690) II. kitabının "Of Identity and Diversity" (Kimlik/Özdeşlik ve Farklılık) adını taşıyan XXVII. bölümü, ikinci basımdan (1694) itibaren yapıtta stratejik bir konuma sahip olmuştur. Pierre Coste'un çevirisinden (1700) sonra yapıtı ikinci kez çeviren ve kapsamlı bir yorum[9] ekleyen Etienne Balibar'ın en başta belirttiği gibi, Locke'un keşfettiği bilinç Batı felsefesinde Leibniz ve Condillac'tan başlayıp Kant ve Hegel yoluyla Bergson ve Husserl'e kadar uzanan bilinç kuramlarının kaynağıdır. Bunlardan kimileri bu kaynağı itiraf eder, kimileri gizler; çünkü *conciousness* ve *self* terimleri konusunda önemli bir yenilik söz konusudur. Bu yenilik onlara çerçeve oluşturan kimlik/özdeşlik kavramını da içine alır. Kartezyen *cogito*'nun itibarı ve, bilinç sözcüğünün değilse de, *Meditations* ve *Réponses*'un Latince versiyonlarındaki *conscius* sıfatının türevlerini düşündüğümüzde bu önerme şaşırtıcı gelebilir (burada anlamlı bir ayrıntı: *Conscius* Fransızcaya genellikle başka sözcüklerle çevrilir: "Tanıyan" varlık, "güncel bilgisi" olan varlık ya da "deneyimlemek").[10] Ancak *cogito*'nun dilbilgisel öznesi *self* değil, örnek bir *ego*'dur ve okur onun jes-

9. John Locke, *Identite et Difference. L'invention de la conscience*, çeviri, sunum, yorum: Etienne Balibar, Paris: Seuil, 1998.

10. Latince *sibi consciere, sibi conscius esse* ve Yunanca *suneidêsis*'i karşılayan *conscientia* adı, kendinin bilincinde olmak anlamına değil, bir şeyden haberi olmak, bir şey hakkında bilgisi olmak anlamına gelir. Bu bir yargı biçimidir. Etienne Balibar yorumuna eklediği "dosyada" Descartes'tan alıntılar veriyor, bunlar özellikle *İkinci, Üçüncü, Dördüncü, Altıncı, Yedinci İtirazlar*'dan, *Felsefenin İlkeleri*, *Burman ile Söyleşi*'den ve birkaç mektuptan alınmış bölümlerdir (Locke, *Identite et Difference*, *a.g.y.*, s. 265-73). Bununla birlikte "bilinç" sözcüğü yok değildir; *İlkeler*'de geçer. Leibniz "aperception" (tam-algı) sözcüğünü yeğleyecektir (*Monadoloji*, § 14). Balibar'ın söylediğine göre söz dağarcığı bakımından ilk öncüler R. Cudworth ve Cambridge Platoncularıdır (Locke, *Identite et Difference*, *a.g.y.*, s. 57-63).

tini yinelemeye davet edilir. Descartes'ta *self* anlamında "bilinç" yoktur. Bundan başka *cogito Deuxième Meditation*'da sıralanan çeşitli düşünce işlemleri dolayısıyla bir çeşitlilik içerse de çeşitlilik Locke'un *self*'inin kişisel kimliğini korumasına yarayan mekânların ve anların çeşitliliği değil, işlemlerin çeşitliliğidir. *Cogito*, hafızası ve kendi kendine açıklayabilme yeteneği olan biri olarak tanımlanmaz. An içinde, aniden ortaya çıkıverir. Düşünmek, illaki düşünmüş olduğunu anımsamayı içermez. *Cogito* süre'ye ancak yaratımın sürdürülmesiyle sahip olur. Kendi içinde süre'ye sahip değildir.

Önceden bir dizi işlemle zemin uygun hale getirilir. *Meditations*'taki felsefe, kesinliğin kuşku karşısında zafer kazandığı bir kesinlik felsefesiyken, Locke'un kitabı çeşitlilik karşısında, farklılık karşısında bir zaferdir. Bundan başka *Meditations métaphysiques*'te varolma kesinliği yeni bir töz felsefesine kaydolur; oysa Locke için kişi, töz metafiziği dışında, *self*'ten başka bir şey olmayan bir bilinçle tanımlanır sadece ve söz konusu metafizik kökten biçimde dışlanmasa da yöntemli olarak askıya alınır. Bu bilinç başka bir şeyden, dilden ve sözcüklerden de arındırılmıştır. Bu indirgeme *mental*'i, Latince *mens*'in İngilizcesi olan *Mind*'ı, çıplak bırakır. *Mind*'ın özelliği, sözcükler olmadan –bu anlamda sessizce– "içimizde olup biten" hakkında doğrudan düşünmeye muktedir olmasıdır. Son arındırma: Bilinç kendi içinde doğuştan fikirler bulmaz; algıladığı şey "*operations of our own Minds*"dır (Zihinlerimizin işlemleri). Bunlar, algı kaynaklı fikirler söz konusu olduğunda edilgen, II. kitabın XX. bölümünde –"Güç Hakkında"– işlenen *powers of the Mind* (Zihnin güçleri) söz konusu olduğunda ise, etkendir.

Peki ama kimlik/özdeşlik-bilinç-kendilik üçlüsünün durumu nedir? Burada, söyleşime ya da ortaklığa dayalı herhangi bir duruma, herhangi bir ortak varlığa geçiş olanağı sunmayan bir bilinç ve hafıza felsefesinin benbilimsel niteliğini sorgulayan bizler için ilk önemli özellik, kitabın konu aldığı kimliğin/özdeşliğin tümüyle dönüşlü, sadece kendi üstüne dönük olarak tanımlanmasıdır. Kimliğin/özdeşliğin, özdeşlik ve farklılık fikirlerini kuran *Mind* karşılaştırması yoluyla çeşitlilikle, farklılıkla zıtlaştığı doğrudur. Bir şeyin var olduğu mekân ve anlar farklıdır. Ancak bu farklı mekânlar ve anlarda bulunan şey o şeydir, başkası değil. Özdeşlik bir ilişkidir, ancak başka'ya olan gönderme de ortadan kalkmıştır: Şey "kendinin aynısıdır, başkası değil" (§ 1). Bu şaşırtıcı "kendinin aynısı" deyişi "özdeş eşittir kendiyle aynı" denklemini ortaya çıkarır. Bu kendine gönderme yapan ilişki bünyesinde toplanan ilk şey dönüşlülük denen kendi üstüne kapanma hareketidir. Özdeşlik bu kendi üstüne kapanmanın bir katmanıdır. Farklılığın adı anılır, ama askıya alınmış, indirgenmiştir. "Başkası değil" deyişi bu indirgemenin işaretidir. Yeni araştırmalara girişip "o kadar aradığımız" (§ 3) bireyleşme (*in-*

dividuation) ilkesini tanımlamaya çalışan Locke ilk olarak atomu, "değişmeyen bir yüzeyin kalıcı cismini" örnek verir ve kendiyle-özdeşlik ifadesini yineler: "Çünkü o anda olduğu şey olup başka hiçbir şey olmayan, aynıdır ve varoluşu devam ettiği sürece öyle kalmalıdır: Bütün bu süre boyunca hep aynı olacaktır, başka değil."

Ortaya atılır atılmaz dışlanmış olan farklılık, özdeşlik türlerinin farklılaşması başlığı altında yeniden karşımıza çıkar: Sözünü ettiğimiz küçük cisimlerin özdeşliğinden sonra bitkilerin özdeşliği (aynı meşe aynı düzenini korur), hayvanların özdeşliği (bir tek yaşam sürüp gider), insanın özdeşliği ("aynı yaşama katılmayı sürdürmektir...") ve nihayet kişisel özdeşlik gelir. Böylece önemli kopma, insan ile kendilik arasında gerçekleşir. Aynı insan fikri ile kişi olarak da adlandırılan kendilik fikri arasındaki farklılığı yaratan bilinçtir: "Bana kalırsa akıl ve düşüncesi olan, düşünen, zeki bir varlık, kendini kendi olarak görebilen varlık, farklı zamanlarda ve yerlerde aynı düşünen şey'dir" (§ 9). Farklılık "başka şeyin" yadsınan "dışarısı" tarafından değil zaman ve mekânların geniş içerisi tarafından belirlenmiştir. Bu kendiyle özdeşlik, bu "düşünen şey" (Descartes'a göz kırpıyor) bilinçtir. Kabul edilen tek itiraz: "Birinin (*any one*) algıladığını algılamadan algılaması olanaksızdır" (*a.g.y.*). Maddesel ya da maddedışı, bir ya da birçok töze, kendiyle aynı ve öyle olduğunu bilen bu bilincin kaynağına klasik başvuru böylece bertaraf edilmiş olur. Başka bir şeyle olan farklılık tehlikeye mi düşmüştür? Kesinlikle hayır: "Çünkü bilinç her zaman düşünce ile birliktedir; her insan bilinç sayesinde 'kendi' dediği şey olur ve bu şey onu, düşünen başka her şeyden ayırır" (§ 9). Kendi'nin bilinçteki özdeşliği burada bizi ilgilendiren bilinç, kendilik ve hafıza denklemini kurmaya yetmektedir. Gerçekten de "şu ya da bu kişinin kimliği/özdeşliği bu bilincin geçmişe ait her tür eylem ve düşünceye geriye dönük olarak ulaşabildiği yere kadar gider. Eski kendi ile şimdiki aynıdır, o eylemi yapmış olan kendi, şimdi onun hakkında düşünen kendi ile aynıdır" (*a.g.y.*). Kişisel kimlik geçici bir özdeşliktir. İşte o anda, bilinçteki kopmalar olarak unutuşu ve uykuyu öne süren itiraz, hemen töz fikrine dönmemizi söyler bize: Bilincin boşluklarını doldurmak için tözün devamlılığı gerekmez mi? Locke açık açık söyler: Tözsel temel ne olursa olsun bilinç kişisel kimliği tek başına "kurar" (*makes*) (§ 10). Kimlik ve bilinç bir döngü oluşturur. Balibar'ın gözlemlediği gibi, bu döngü, kuramda mantıksal bir hata olduğu anlamına gelmez: Locke'un bir icadıdır ve bu icat tözün indirgenmesiyle onaylanır: "Aynı bilinç aynı kişi içindeki birbirine uzak eylemleri birleştirir, bunların üretimini sağlayan tözlerin ne olduğu önemli değildir" (§ 10). Görünürdeki diğer karşı örneklerle göğüs göğüse savaşmak da Locke'a düşer: Kesilip bedenden kopmuş parmak bedensel tözden değil bilinçten yoksundur. Çoklu kişiliklere gelince; aynı maddedışı tözün de-

ğişmez kaldığı varsayılacak olsa bile, bu kişiliklerin aynı düşünen töze atfedilebilecek bir bağları yoktur; bunlar pekâlâ çoklu, bölünmüş bilinçlerdir, "iki ayrı kişi"dirler (§ 14). Locke seçimini cesaretle yapar. Ruhların sözümona önceden varoldukları düşüncesiyle yapılan itiraz da aynı türdendir: "Gerçekten de önemli olan, aynı kişinin içinde düşünenin hep aynı töz olup olmadığını bilmek değil, aynı kişiyi kuran şeyin ne olduğunu bulmaktır"; biraz ileride: "Sokrates'in hiçbir eyleminin ya da düşüncesinin bilincine" sahip olmayan kişi (sonradan) Sokrates olamaz. Bir kişinin başka bir bedende yeniden dünyaya gelmesi konusunda da aynı kanıtlar iş başındadır: "Çünkü aynı bilinç, içinde bulunduğu ruhla birlikte var olur..." (§ 15). İnsanı kuran şey ruh değil aynı bilinçtir.

Konumuzla ilgili karar verilmiştir: Bilinç ve hafıza bir ve aynı şeydir, herhangi bir tözsel dayanak aramak gerekmez. Kestirmeden gidersek, kişisel kimlik konusunda, *sameness* (aynılık) hafıza demektir.

Peki ama kendiliğin aynılık kıvrımları arasına nasıl bir başkalık sızabilir?

Yine biçimsel düzeyde özdeşliğin çeşitliliğin, farklılığın karşısında bir karşılaştırma ilişkisi olarak kaldığını da gözlemleyebiliriz. Başka bir şey fikri aynı'nın kendi'ye yaptığı gönderme üzerinde hayalet gibi dolaşır. "Kendiyle aynı şey, başka şey değil" deyişi söylenir söylenmez üstü çizilecek karşıt-anlamlıyı da barındırır içinde. Daha doğrusu, Locke'un yeniden yorumladığı bireyleşme ilkesinde, başkaları belirlendikleri anda dışlanırlar. Aynı türden iki şeyin açıklanan birbirine aktarılamazlığı, "başka şey değil" ifadesi nedeniyle, dolaylı olarak başka bilinçlerin hedeflenmesi demektir; bu "bilinci" belirtmek için "birisi" (*any*), belli belirsiz bir üleştirme sözcüğü olan "her biri" (*every one*) sözcüğünü yedekte bulundurmak gerekmez mi? Bu (*this*) kişinin kimliği şu (*that*) kişinin kimliği değildir (§ 9). "Aralarında ortaklık olmayan, ama biri gündüz diğeri gece aynı insanı harekete geçiren iki ayrı bilinç" varsayımında şunu sormaya hakkımız vardır: "Yoksa gündüzki İnsan ile geceki İnsan Sokrates ile Platon gibi iki ayrı kişi değil midir?" (§ 23). Varsayımı kurmak için iki bilinci ayırmak, yani bilinçler arasındaki farklılığı sergilemek gerekir. Daha da ciddi aşamada *self* sözcüğünün mantıksal ve dilbilgisel konumu işin içine girer: Sözcük İngilizce dilbilgisinin esnekliğine uygun olarak kimi kez tür bildiren *the self* kimi kez de ayrıştıran *my self* biçimindedir.[11] İşaret işlemi ile cins adı arasında gidip gelen adlaşmış zamir durumuyla ilgili tartışma eksik kalmıştır, ama Locke, fikirleri adlardan ayırmaya karar vermiştir. Gelgelelim "kullandığım biçimiyle 'kişi' sözcüğü bu *self*'in adıdır" (§ 26). Kitabın son sözleri de ad'a

11. İngilizcede *self* sözcüğünün kullanım çeşitliliği konusunda bkz. Etienne Balibar'ın çevirisine eklediği değerli sözlükçe (*a.g.y.*, s. 249-55).

ayrılmıştır: "Çünkü karmaşık bir fikrin oluşma biçimi ne olursa olsun, hangi adlandırma altında olursa olsun, aynı varoluşun devamının bireyin kimliğini adın kimliği altında koruyabilmesi için, varoluşun bu ikisini (bireyin kimliği ile adın kimliği) tek şey haline getirmesi gerekmektedir" (§ 29).

Daha maddi düzeyde farklılık, özdeş kendilik fikrinin anlam paletinde iki uca yerleşir. "Kendiyle aynı olan ve başkası olmayan bir şey" deyişiyle biçimsel olarak dışlanmış çeşitlilik, hafızanın birleştirdiği mekân ve anların katedilmiş ve akılda tutulmuş çeşitliliği olarak hafızanın karşısına çıkar; oysa bu farklılık aslında hafızayı ayakta tutan yaşamın bir yönüyle, zamanın geçişiyle ilgilidir. Bilinç, içinde olup biten şeyin bilincidir. Geçiş algıların ve işlemlerin, yani önceki iki bölümde hafızanın "ne"si olarak belirtilen bütün içeriklerin geçişidir. Kendi üstüne kapanmış bilinç ile bilincin güçleri arasında bir köprü yoktur; oysa bu güçler "Güç Hakkında" adlı bölümde uzun uzun anlatılmıştı. Locke yönelmişlik kategorisine sahip olmadığından hafıza ile anıları, algıların ve işlemlerin anıları arasında ayrım yapmaz. Deyiş yerindeyse, hafızanın anıları yoktur. Algılanabilir tek gerilim –tanımlanmalarına karşın– bilinç ile yaşam arasındadır. Bu gerilim "canlı birleşme" deyişiyle açıklanan "varoluşun sürüp gitmesi" deyişiyle berraklaşır. Uyku ve uyanma, yani hafıza ve unutma evreleri, yaşamla ilgili söz dağarcığına başvurmayı zorunlu kılar: Varoluşun sürüp gitmesi ancak "bu bilincin bir zamanlar içinde bulunduğu şeyle canlı birleşmesi" devam ettikçe olanaklıdır (§ 25). Bu "canlı birleşme" tavsarsa o zaman bizim parçamız "gerçekten de başka bir kişinin parçası" haline gelebilir (*a.g.y.*). Böylece yaşam söz dağarcığı sayesinde "bu aynı kendi'nin parçalarına" ilişkin söz dağarcığı önerilir (*a.g.y.*). Bu durumda "sürdürülen varoluş" (§ 29) içsel parçalanma tehdidiyle birlikte bilincin önüne geçer: Son çözümlemede "kimliği/özdeşliği" kuran şey sürdürülen varoluştur (*a.g.y.*). İnsanın kimliği ile kendiliğin özdeşliğinin eklemlenme noktasında bir yaşam felsefesi ortaya çıkar. Geçmişle olan ilişkiye gelecekle olan ilişki eklenirse, öngörme ile hatırlama arasındaki gerilim, zihin güçlerinin kullanımını etkileyen bir endişeye (*uneasiness*) yol açar. Bu durumda bilinç ile endişe birbirinden ayrılma tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

Kendi'nin eşanlamlılık yelpazesinin diğer ucunda, etik söz dağarcığı kendi'nin kendiyle aynı olması durumunda ciddi burkulmaları su yüzüne çıkarır. Yukarıda "kişi/şahıs" sözcüğünü kullanan hukuk dilinin "yabancı" (*forensic*) niteliği belirtilmiştir; yine de bu sözcük "bu kendi'nin adı"dır (§ 26). Ancak kaygı, suç isnadı, temize çıkma, sorumluluğunu üstlenme, ceza ve ödül de aynı etik-hukuki alana aittir. Anahtar kavram "kendi hesabını verme (*account*)" kavramıdır (§ 25). Biraz önce sözü edilen içsel çeşitliliğin itirafına bir yanıttır bu. Oysa hesap fikri daha

da uzağa götürmektedir. Öncelikle de geleceğe doğru: Yine "kendilik, aynı kendilik varoluşunu" bu gelecek içinde "sürdürür" (§ 25). Kendi'nin öncesinde sürdürülen bu varoluş, geriye bakarak kurulduğu için, bilinci sorumlu tutar: Kendi kendine eylemlerinin hesabını veren kişi bu eylemlerin "muhasibi"dir (*accountable*). "Bu eylemleri kendine isnat" edebilir (§ 26). Başka ifadeler birbirini izler: Muhasip olmak aynı zamanda "kaygılı" (*concerned*, burada Latince *cura* sözcüğü kendini belli ediyor) olmaktır. "Mutluluk kaygısı kaçınılmaz olarak bilince eşlik eder" (*a.g.y.*). Çok geçmeden hukuk diline geçilir. Geçişi sağlayan kavram "kendiliğin diğer adı" olan "şahıs" kavramıdır (§ 26). "Yabancı" niteliğine karşın bu sözcüğü kendiliğin eşanlamlısı yapan nedir? Kendiliğin eylemlerinin sorumluluğu bilince "yüklemesi" (*reconcile*) ve "mal etmesi" (*appropriate*), yani havale veya ihale etmesidir. Buradaki söz dağarcığı son derece yoğundur: "Mal etme" sözcüğü mülkiyet kavramıyla ve hem "sahip olmak" anlamına hem de "kendi, kendinin" anlamlarına gelen *own* sözcüğüyle oynar.

Burada kendi'den ve öteki'den hareketle iki türlü okunabilecek bir alana giriyoruz. Çünkü, kim havale etmektedir? Kim mal etmektedir? Hatta kim isnat etmektedir? Başkasına, öncelikle ona hesap vermiyor muyuz? Peki kim cezalandırır, kim ödüllendirir? Kıyamet Günü'nde, Locke'un taraf olduğu ilahiyat tartışmasında "bütün şahısların o zaman sahip olacakları bilinçle haklı görüleceğini" açıkladığı hükmü (*sentence*) hangi merci okuyacaktır? (§ 26)

Bu iki yönlü okuma Locke'un okuması değil. Beni kimlik, bilinç ve kendilik ile ilgili kitabını ele almaya iten şey "aynı" felsefesi diyebileceğimiz tavizsiz bir felsefenin kararlılığıdır.[12] .

Bu felsefenin tek-yönlülüğünün doğrulamasını *Deneme*'nin kavram alanı ve söz dağarcığı ile *Yönetim Üstüne İkinci İnceleme*'nin söz dağarcığı arasında yapılacak bir karşılaştırmada buluruz.[13] Okur bir çırpıda Hannah Arendt'in insanlığın çoğulluğu dediği şeyin tam ortasına sürüklenir. Bir kere, Adem'in mirasçıları olarak bizler bugün yeryüzünde olan yöneticilere tabiyiz ve bunların otoritesinin kaynağını sorguluyoruz: "Bu dünyanın yöneticilerinin sadece gücün ve şiddetin ürünü olduklarını ve insanların vahşi hayvanların sahip oldukları kurallardan başka birlikte-

12. Bu bakımdan *Başkası Olarak Kendisi* (*a.g.y.*) adlı kitabımda dile getirdiğim Locke'un *idem* ile *ipse*'yi birbirine karıştırdığı eleştirisinin bu kitabın konusuyla ilgisi yoktur. *Sameness* kategorisi bütününe egemendir: Kişisel kimlik *sameness* karşısında bir seçenek olamaz; onun bir çeşididir, en anlamlı çeşididir, ama kendiyle özdeşlik fikrindeki biçimsel birlik içinde yer alır. Kişisel kimlik ancak kanıtlarını başka bir yerden alan bir okuma için aynılık karşısında bir seçenek olabilir. Locke'ta kendi *idem*'le zıtlaşan *ipse* değildir, aynılık piramidinin zirvesinde bulunan *same*'dir – ve hatta *selfsame*'dır.

13. Locke, *Second Traite du gouverment* (1689), çeviri, giriş ve notlar: Jean Fabien Spitz, Paris: PUF, 1994.

lik kuralları olmadığını –yani güçlü olanın kazandığını– düşünmek haksızlıktır, deniyorsa ve bu yolla laflar, kargaşalar, başkaldırılar, ayaklanmalarla beslenen bitmek bilmez bir uyuşmazlığın tohumları atılmak istenmiyorsa, yönetim için mutlaka başka bir doğum biçimi bulmak gerekiyor..." (*Second Traité du gouvernement*, s. 4). Şeylerin tam ortasına atılmış bulunuyoruz. İnsanlar, yöneticiler, savaşlar, şiddet ve uyuşmazlık tehlikeleri zaten var olduğu için bir soru ortaya çıkar: "Siyasal iktidarın kökeni nedir?" İlk sözü edilen doğa durumu ve oradaki tam eşitlik ayrıcalığının kendilik felsefesinde kökü yoktur – üstelik eylem, sahip olma, şahıs kavramları metnin başından itibaren kullanılmış olduğu halde. Doğa durumunun *Deneme*'de bilincin kendi üstüne kapanmasıyla gözle görülür bir bağı yoktur. Kişisel kimlikten, "bütün insanların doğası gereği içinde bulundukları" eşitlik durumuna geçiş, nedeni belirtilmemiş bir sıçramayla gerçekleşir (2. bölüm). Elbette iktidar söz konusudur, ama bu hemen "bir başkası üstündeki iktidara" ve hatta tuhaf bir iktidara dönüşür; çünkü "sakin akıl ve bilincin emrettiği ölçüde, dişine göre bulduğuna, yani tamire ve baskıya yarayacak olana boyun eğdirmesi gereken" bir iktidardır (*a.g.y.*). Çok geçmeden savaş durumundan da söz edilir (3. bölüm): Savaş durumu husumeti ve yıkımı gerekli kılar. İşte "temel doğa yasasına göre insanın olabildiğince uzak tutulması" gereken durum bu durumdur (*a.g.y.*); insanın, kendiliğin değil. Hobbes'ta olduğu gibi, insan öldürülmekten, insanın insana yaptığı bu kötülükten korkar. Doğa yasası bize "elimden geliyorsa onu öldürme" hakkını verir (*a.g.y.*). En başından beri doğa durumu ile savaş durumunun birbiriyle zıtlaştığı bir dünyada yaşıyoruz. Kendilik kuramında bunu öngörmemizi sağlayacak bir şey yoktur.[14] *Yönetim Üstüne İkinci İnceleme* artık kendilikten farklı bir sahneye doğru açılır.

3. *Husserl*

İçebakış geleneğinin üçüncü temsilcisi Husserl olacak. Locke'tan sonra geliyor, ama arada Kant, Kant sonrası filozoflar, özellikle birçok bakım-

14. Mülkiyet konulu bölümde bir tek uygun bağ bulunabilir (Locke, *a.g.y.*, V. bölüm). İçerdikleriyle birlikte dünya, insanlara varlıklarını ve refahlarını sürdürsünler diye verilmiştir Tanrı tarafından, ama dünyayı "*sahiplenmek* (benimsemek/üstlenmek)" onlara düşer (*a.g.y.*, s. 22). *Deneme*'deki sahiplenme kavramı mıdır bu? Öyle görünüyor; çünkü "her insan kendi şahsiyetinin sahibidir" deniliyor (*a.g.y.*, IV. bölüm, s. 27). Ancak şahsiyetini başkasıyla ilişki içinde ele geçirir. Bu konuyu bundan sonra hukuk diliyle ve gerçek bir ötekiyle ilişkili olarak ele alır: "[Kişi] üzerinde kendisinden başka kimsenin bir hakkı yoktur" (*a.g.y.*, IV. bölüm, s. 27). Dahası *Deneme*'nin ele almadığı bir kategori olan çıplak mülkiyete eklenir: "Çünkü emek su götürmez biçimde çalışan kişinin malı olduğuna göre, ondan başka kimse onun bağlı olduğu bu şey üzerinde hak sahibi değildir..." (*a.g.y.*, IV. bölüm, s. 27).

dan yakın olduğu Fichte de bulunuyor. Husserl'in *cogito* döneminin Descartes'ına kritik bir dönüşe meyletmesi, aşkın bir bilinç felsefesi nedeniyledir. Ancak en az Locke kadar ayrılır Descartes'tan. Sık sık övgüyle andığı Augustinus'a daha çok yaklaşır – en azından içsellik, hafıza ve zamana ilişkin üç soruyu bir arada ele alma tarzı bakımından. Bu kitaptaki bağlamda Husserl'e yaklaşımım *Zaman ve Anlatı*'dakinden hissedilir biçimde farklılık gösteriyor. O yapıtta zamanın inşası temel konuydu. Bireysel hafıza fenomenolojisi ile hafıza sosyolojisinin karşılaşması açısından bakacak olursak dikkatler, benbilimden özneler-arasılığa geçiş gibi zorlu bir konuya balıklama dalan beşinci *Méditation cartésienne* (Descartesçı Düşünüş) yönüne çevrilir. Gelgelelim ben bu zorlu konuyu tam cepheden ele almak istemedim. Hafıza sorunundan geçen ve sabır isteyen bir yol seçtim; Husserl'e, o ebedi "başlangıçlar" erbabının titizliğine yakışan bir seçim. Nitekim *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*'da ele alınan bu sorunsalın merkezinde bir eğilme hareketi meydana gelir. Bu hareket sayesinde içebakış, zamana yayılan, süren bir nesneyle henüz nesnesel ilişki içindeki hafızanın oluşumundan ayrılıp her tür nesnesel amaçtan arınmış zaman akışının oluşumuna doğru kayar. Bakışın bu kayma hareketi bana öyle temel, öyle köklü göründü ki, hafıza sorununu iki ayrı bölümde ele almayı göze aldım. İlk bölümde tam olarak bir anı fenomenolojisine ait olan şeyi, bir yandan süren bir şeyle ilişkisi açısından (çınlamaya devam eden ses ve insanın aklına gelen melodi örneği), öte yandan imgeyle (*Bild*, *Vorstellung*, *Phantasie*) olan farklılığı açısından ele aldım. Süren bir nesneye yapılan gönderme –tam olarak anıyı oluşturan gönderme– yerini nesnesel herhangi bir oluşuma, zaman akışı oluşumuna bıraktığı anda, akılda tutma ve ileriye uzanma (*protention*) çözümlemesine son verdim. İmgenin zıddı olan anı konumsal edim olma özelliğini koruduğu sürece, anı fenomenolojisi ile zamansal akış fenomenolojisi arasındaki sınır çizgisini belirlemek nispeten kolaydır. İzlenim, akılda tutma, ileriye uzanma kavramları artık zamansal bir nesnenin oluşumuna değil de sırf zaman akışının oluşumuna gönderme yaptıklarında bu çizgi belirsizleşir. Belirttiğimiz üç kavram öylesine stratejik bir konuma sahiptir ki, nesnesel bir çözümlemeye bağlanabilecekleri gibi, nesnesel çözümlemeden uzak bir düşünce tarafından da kullanılabilirler. Şimdi ele alınan şey de gerçek bir tersyüz oluş demek olan bu yer değişikliğidir. Bu durumda beni harekete geçiren soru şu: *Erinnerung*'un hafızadan ziyade anı anlamını kazandığı bu nesne âleminin dışına çıkış, önce direksiyonu "yabancı"ya doğru kırmayı emreden, sonra da o yolu kesen *Méditations cartésiennes*'in benbilimsel savını ne ölçüde hazırlamaktadır?[15] Bu kılavuz-sorunun seçilmesi bir anlamda *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* ve beşinci *Méditation*

cartésienne'e kısa devre yaptırdığını ortaya koyuyor. İlk kitapta benbilimin hâkimiyeti vardır, ikincisinde metin "özneler-arası üst ortaklıklar" yönüne doğru kahramanca bir sorti yapar.

Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps,[16] rengini daha başlığından belli eder: Zaman bilincinin içsel olduğu ilan edilir. Üstelik burada "bilinç" dıştan gelen yönelmişlik modeli üzerinden "-in bilinci" anlamında kullanılmamıştır. Gérard Granel'in izinden giderek, en doğrusu bilinç-zaman demek – "bilincin akışına içkin zaman" denir nitekim daha ilk sayfalarda. Demek ki bilinç ile zaman arasında hiçbir mesafe yoktur. Dikkat çekici olgu şu: Bu mükemmel içkinlik, devredışı bırakma yoluyla, "nesnel" zamanın, dünyanın zamanının –sağduyunun bilincin dışında saydığı bu zamanın– "indirgenmesi" yoluyla bir hamlede elde edilir. Bu ilk hareket ruhun zamanını, –Aristoteles'in değişime bağladığı ve böylece fiziğin hareketi içine yerleştirdiği– fiziksel zamandan ayıran Augustinus'u akla getiriyor. Kozmik düzene kaydolmuş takvim zamanı olarak düşünülen tarihsel zaman kavramını ele alırken bunu anımsamamız gerekecek. Daha en başta zamanın içsel bilincinden tarihsel zamana geçişte önemli bir engelle karşılaşıyoruz. Zamanın içsel bilinci en başında kendi üstüne kapanıyor. Ruhun bilinç akışını, dolayısıyla "geçmişi" kavramasının mahiyetine gelince; önemli olan soru, *hissedilen* zamanın, özellikle zamansal uzaklığın eşzamanlılığı, ardışıklığı ve yönü gibi konularda (bunlar, ilk bölümde geçip gitmiş zamana dönük hafızayı gerçekdışına, fantastiğe, kurgusala dönük imgeden ayırmak gerektiğinde karşımıza çıkan kavramlardı) nesnel zamana başvurmadan kavranıp kavranamayacağı, *dile* getirilip getirilemeyeceği sorusudur. Husserl bu zorlukları zamanın içsel bilinci için bizzat hissedilen zamana bağlı "kavrayışlara" (*Auffassungen*) *a priori* katılan hakikatleri benimseyerek aşmayı düşünür. Zaman bilincinin kökensel ola-

15. R. Bernet'nin aynı ölçüde yerinde eleştirilerinin sorduğu soru ile benimki çakışmıyor: Bernet'ye göre –deyiş yerindeyse– güven sorunu, "yaşayan şimdi" içinde bulunan zamanın aşkın fenomenolojisinin Heidegger'in izini sürdüğü "mevcudiyet metafiziği"yle bağlarını koparmamış olmasıyla ilgilidir. J. Derrida'nın etkili eleştirisiyle de güçlendirilmiş Heidegger-sonrası okumaya göre, mevcudun varsayılan mevcudiyetini aşan namevcudiyet diğer namevcudiyetle –benim alanıma, kişisel hafızanın benim'liğine göre "yabancı" olanın namevcudiyetiyle– kurduğu ilişkiye kaydolmuş namevcudiyetten daha anlamlıdır.

16. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* önemli bir basım ve çeviri sorunu yarattı. "Zamanın içsel bilinci üzerine dersler, 1905" çekirdeği etrafına "ekler ve tamamlayıcı bilgiler" (1905-10) yerleştirildi. Heidegger bu bütünü *Jahrbuch für Philosophie und phaenomenologische Forschung*'da 1928 yılında yayımladı. Yeni elyazmaları *Husserliana*'nın X. cildini oluşturdu, başlığı şuydu: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Alıntının yapıldığı Fr. çev. Henri Dussort; bu metni Gerard Granel gözden geçirmiş ve *Husserliana* X'un metnini esas almıştır. Rudolf Bernet'nin önsözüyle yayımlanmış bir basımı daha vardır (*a.g.y.*).

rak eklemlenmesi sorununun "maddesel" düzeyde –Yunancada "madde" anlamına gelen *hulê* düzeyinde– ortaya çıkması dikkat çekicidir. Burada maddesel'in anlamı, anlam birliklerine göre algılanan nesnelerin morfolojisine az çok benzeyen her türlü morfolojiye karşıttır. Zamanın içsel bilinci ve kendi kendini oluşturması işte bu kadar kökten bir düzeye ulaşma iddiasındadır.

Husserl'e borçlu olduğumuz şu iki fenomenolojik keşfe dönmeyeceğim: Bir yandan biraz önce akıp gitmiş ve "hâlâ" şimdiki zamana bağlı olan akış (*flux*) evresinin "akılda tutma" ile yaşayan şimdi'ye artık bağlı olmayan zamansal evrelerin "anımsanışı" arasındaki farklılık, öte yandan ânın konumsal özelliği ile imgenin konumsal olmayan özelliği arasındaki fark. Bunları anının geçmiş gerçekliğini imgeselliğin gerçekdışılığından ayırmayı hedefleyen "nesnesel" bir fenomenoloji çerçevesinde ele almayı denemiştim. Bu bölümdeki bakış açımıza, yani özel hatırlama ile kamusal anmanın karşılaşması perspektifine göreyse, *bilinç*, özellikle *içsel bilinç* fenomenolojisine ait olduğunu söyleyen bir araştırmanın varsayımları üstünde yoğunlaşacağım.

1905 tarihli *Leçons*'un üçüncü kısmı, zamansallık çözümlemesinin hâlâ "bireysel bir nesneye" (§ 35), süren bir şey, ses ya da melodiye dayandığı önceki kısma eklemleniyor. Bu "bir şeyin" özdeşliği bizzat süresi içinde oluşturulmuştu. Artık oluşturulmuş zamansal özdeşliğin yerini alan şey akışın devamlılığıdır. 36. paragraf şu başlığı taşır: "Mutlak öznellik olarak zamanı oluşturan akış". Nesnenin, yani bireysel sürecin ve ona bağlı yüklemlerin silinmesi dili boş bırakmaz: "Şimdi" ile "bir zamanlar" arasında, güncel bir evre ile geçmişlerin sürekliliği arasında bulunan görünüşlerin sürekliliğine dayalı iç ilişki varlığını sürdürür. Şimdi kategorisinin kullanımının farklılığını belirtelim: Artık sadece süren bir şeyin başlangıcını ya da kesilmesini değil, görünmenin saf güncelleşmesini ifade etmektedir. Elbette bu akışı, oluşturulmuş olan şeye göre adlandırmayı sürdürüyoruz, "ama söz konusu akış zamansal bakımdan 'nesnel' bir şey değildir": "Mutlak öznelliktir ve eğretilemeli olarak 'akış' biçiminde, güncel bir anda 'şimdi' fışkıran bir şey, kökensel bir kaynak nokta, vb. diye adlandırılması gereken şeylerin mutlak özelliklerine sahiptir. Güncelliğin yaşanmışlığında belli bir kökensel kaynak noktamız ve akılda tutma anları sürekliliği var elimizde. Bütün bunlara verecek ad yok elimizde" (*a.g.y.*).

Aslında verilecek ad yok, diyemeyiz tam olarak. Husserl'in William James ve Bergson ile paylaştığı akış eğretilemesi kaynak eğretilemesine izin verir. Böylece sürekliliği ifade etmek üzere bir gönderim ekseni korunur. Bu eksen de kaynak noktasıdır; bir şeylerin başlangıcı değil, fışkırmanın şimdi'si. Akılda tutma sözcüğünü kullanmaya devam edebiliriz, ama süre olarak oluşturulmuş herhangi bir şeyin desteği olmadan.

Sözcüğü görünmenin hesabına yazmalı. Peki hâlâ birlikten söz edebilir miyiz? Tek akıştan? Evet, şu anlamda: "Şimdi"nin "artık değil"e, "henüz değil"in "şimdi"ye sürekli olarak dönüşmesi, tek akışın oluşturulmasıyla eşdeğerlidir; tabii akış olmasa da, hiçbir şey oluşturulmamışken "oluşma" sözcüğünün hâlâ bir anlamı varsa: "İçkin zaman bütün içkin nesne ve süreçler için bir tek zaman olarak kurar kendini. Buna bağlı olarak içkinliklerin zamansal bilinci bir bütünün birliğidir" (§ 38). Bu bütün "bilinç tarzlarının, akıp geçmiş varlık tarzlarının *continuum*'undan (sürekliliğinden)" başka bir şey değildir (*a.g.y.*); birbiri ardına ya da –aynı anda– beraber ortaya çıkmak: genellikle ardışıklık ve birlikte-varoluş denilen şey budur. Süren şeylere başvuruyu bir yana bırakma zorunluluğu ve –aynı zamanda– olanaksızlığı, Husserl'i endişelendirmiyor değildir: "Peki bu ne demektir? Bununla 'Bakın' demekten başka bir şey söylemiş olmayız" (*a.g.y.*). Neye? İçkin şimdi'nin ("sesin şimdi'si") sürekli olarak dolaysız geçmişin bilinç tarzlarına dönüşmesine. Bu da Husserl'in "biçimsel" dediği yeni bir şimdi ortaya koyuyor (*a.g.y.*). Akış konusunda kullanılan dile dayanarak biçim kavramına başvurulduğunu belirtelim: "Biçimi itibariyle bilinç, kökensel bir duyumun bilinciyle özdeştir" (*a.g.y.*). Ancak biçimin dilini varsayımın, *a priori*'nin dili gibi ve bu anlamda görünmezliğin[17] dili gibi gören Kant'ın aksine bu biçimlere belli bir sezgisellik bağlanır: Şimdi, eskiden, aynı zamanda, birbiri ardına, sürekli (*stetig*). Bu sezgisellik evre durumuna bağlanır; yönelmişlik bildiren sözcüklerin sürekli kullanılmasıyla ifade edilir, ama "(akılda) tutma" (*rétention*) sözcüğünün iki anlamı arasında kalarak ikiye bölünür: Bir şeyin süresini anlatan kullanımı ile güncel evrenin akışın birliği içinde sürmesini anlatan kullanımı. "Sese içkin zamansal birlik ile bilinç akışının kendi birliği tek bilinç akışı içinde oluşur" (§ 39). Husserl şaşkınlığını gizlemez: "Bilinç akışının kendi birliğini oluşturduğunu söylemek ne kadar şaşırtıcı (hatta başta saçma) olursa olsun, bu böyledir" (§ 39). Görünürdeki bu paradoksun çözümü şudur: Süren şey evreler *halinde* oluşur, ama bakış akış *üzerine* çevrilir. Böylelikle önümüzde iki yönelmişlik var. Biri süren şeye yöneltilmiş enlemesine yönelmişliktir (bu durumda sesin akılda kalmasından söz edilir), diğeri ise akılda tutmanın ve akılda tutmaların akılda tutulması dizisinin "hâlâ"sını hedefler: "Böylece, akış sırasında sürekli olarak kendi üstüne kapanan boylamasına bir yönelmişlik akışı kateder" (*a.g.y.*). Husserl şöyle sürdürür: "Eğer boylamasına yönelmişliğe yerleşirsem dönüşlü düşüncemin bakışını sesten geri çekerim" (§ 33) ve artık sadece akılda tutmanın kökensel görünüş-

17. Bkz. P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, III. cilt, *Anlatılan Zaman*, Paris: Seuil, "L'ordre philosophique" dizisi, 1985; yeni basım "Points Essais" dizisi, 1991; bkz. bu son basımda, s. 82-109.

le ilişkisini, kısaca akışın sürekli yeniden doğuşunu görürüm. Ama iki yönelmişlik iç içe girmiştir. Başka bir deyişle akışın mutlak oluşumuna, ancak süren bir şeyin oluşumuyla bağlaşım içinde nüfuz edebiliriz. Bu iki yönelmişlik arasındaki bağlaşım sayesinde şunu yazabiliriz: "Zamanı oluşturan içkin bilinç akışı *var olmakla* kalmaz, öyle bir var olur ki akış onun içinde bizzat ortaya çıkmak zorunda kalır ve biz de kaçınılmaz olarak akışı onun akıntısı içinde kavramak zorunda kalırız" (§ 39). Yeni bir güçlük çabucak bertaraf edilir: Akışın bizzat ortaya çıkması ikinci bir akış içinde mi olacaktır? Hayır: Sonsuz bir gerileme tehdidi yoktur. Akışın oluşumu sondur; çünkü oluşturan ile oluşanın, içkin içeriklerin –yani alışıldık anlamıyla yaşantıların oluşumu– "mutlak bilinç akışının işi" (§ 40) olduğu için örtüştüğü bir kendi kendini oluşturmadan ibarettir bu oluşum. Bu işin sınırları var mıdır? Akılda tutmaların akılda tutuluşunun muhtemel geleceği konusunda da bu soru sorulmuştu: "Bu 'belirlenmiş' akılda tutmalar ve ileriye-uzanmaların karanlık bir ufku vardır; geçip giderken, akışın güncel içeriğini akışın birliğine kaydeden geçmiş ve gelecek akımlarına bağlı belirlenimsiz evrelerden geçerler" (§ 40). Ufukla ilgili soru bir yere bağlanmamış. Genetik bir fenomenoloji alanında ne doğum ne de ölüm sorusuna yer vardır. Süren şeyin su götürmezliğine gelince; bu, Kant'a göre duyarlılığın *a priori* biçimlerinde bulunmayan sezgisellikten beslenen bir kendi kendini oluşturmaya dayanır. "İzlenimin" çifte değeri budur; fantazi ve anıyla ilgili bağlaşık çözümlemede "mevcutlaştırma"[18] (*présentification*) dediğimiz "yeniden üretimler " işte bu çifte değere göre düzenlenir. Zamansal ipucu, anının "nesnesel" içeriği karşısında neyse, şimdiki zaman da bir şeyin mevcutlaştırılması (Husserl burada "izlenimsel bilinç" diyor) karşısında odur. İkisi birbirinden ayrılamaz. Bağlaşım şöyle kurulur: "Algı nesneye ilişkin bilinçtir. Ancak bilinç olarak kavranan algı aynı zamanda bir izlenimdir, 'içkin' şimdiki zamana ait bir şeydir" (§ 42). Bu düğüme, bu "nesnesel" mevcutlaştırma ve dönüşlü şimdi'nin bu buluşma noktasına "kökensel bilinç" denir. Bu kökensel bilinç hakkında, kendinden daha özgün başka hiçbir akış gerektirmeyen mutlak akış hakkında söylediklerimizi söyleyebiliriz: Birincil bilincin "bilinç nesnesi haline geleceği bilinç artık kalmamıştır" (*a.g.y.*). Bu bakımdan bu "birincil" anlamında kökenseldir. Bu kökensel karşısında bir şeyin bilincine özgü enlemesine yönelmişlik, bir "nesneleştirme" olarak alınabilir: "İçkin zaman içkin görünümlerden oluşan nesneler zamanı biçiminde nesneleşir; çünkü fenomenolojik zaman birimleri olarak duyum içeriklerinin azalan çoklu-

18. Aynı zamanda *Gegenwärtigkeit* terimiyle de karşılaşıyoruz. Burada "mevcudiyet" olarak çevriliyor (Husserl, *Leçons*, *a.g.y.*, s. 117); çevirisi sorun çıkarmayan *Präsentation*'un (sunum) yanında bir de –yine kimilerince "sunum" olarak çevrilen– *Gegenwärtigung* (mevcutlaştırma) var.

ğu içinde (yani fenomenolojik olarak zamansal olan bu içeriklerin değerlendirilmelerinin azalan çokluğu içinde) özdeş bir şeylik (*chose*ité) ortaya çıkar. Bu şeylik bütün evrelerde kendini daima azalan çokluk içinde gösterir" (§ 43). Böylelikle süren bir şeyi hedefleyen enlemesine yönelmişlik, dönüşlü düşünce tarafından çözümlenen boylamasına yönelmişliğe destek olduğunda, önceki kesitin çözümlemeleri arasındaki ilişki tersyüz olmuş olur. Peki nesnesel fenomenolojinin, mevcut'un/şimdi'nin mevcudiyetinin mutlaklaştırılmasına direnişi bitmekte midir? Oluşturulmuş herhangi bir nesnelliğin desteği olmadan böyle bir akış birliği nasıl dile getirilebilir? Husserl ilişkiyi inatla tersyüz eder: Süren bir şeye sahip olmak için kendini oluşturan bir akış gereklidir. *Saf* fenomenoloji girişimi işte bu kendi kendini oluşturmayla sona erer.

Zamansal akışın kendi kendini oluşturmasına verilen öncelik, bu aşırı öznelciliğin bireysel hafıza ve kolektif hafızanın eşzamanlı oluşması fikrine karşı çıkardığı engelleri öyle hemen göstermez. Ayrıca akışın içinde oluşmuş aşkın bilincin kendini aşkın *ego* olarak tanımladığının, başka deyişle *cogito/cogitatum* çiftinin *ego cogito cogitatum* üçlüsü içinde kendini açımladığının farkına varmak gerekir. Daha önce *Ideen I*' de başlatılan bu radikalleştirme hareketi dördüncü *Méditation cartésienne*'de, yani özneler-arası sorunsalla ilgili bölümün önsözünde açıklanmıştır. Akışın aşkın bilinci tek bir ben'in bilinci olarak tanımlanacaktır. Burada zorluk, yalnız bir *ego*'dan "biz" haline gelebilecek "öteki"ye geçiştedir.[19] Oysa benbilimsel yaklaşımda eksik olan şey, ilksel bir namevcudiyetin, yabancı bir ben'in, o andan sonra yalnız kendi bilinci içine girmiş olan bir öteki'nin tanınması, kabullenilmesidir.

O zaman şu soru ortaya çıkıyor: Namevcudiyete ilişkin tanımama, fenomenolojik girişimin bütününü etkileyebilir mi? Ayrıca zamanın içsel bilincine ilişkin fenomenoloji diğer namevcudiyetle, *ego* durumundaki ötekinin namevcudiyetiyle bağlantılandırılabilecek içsel bir namevcudiyetle malul değil mi?

Araştırmamızın en başında Platon'un *eikōn* kavramıyla ortaya koyduğumuz namevcudiyetin mevcudiyete geçişi sorunu, fenomenolojinin felsefi ufkundan silinmiş görünüyor. Oysa mevcut imgenin namevcut bir şeyle ilişkisi sorunu, *Theaitetos*'tan beri geçmişin temsili bilmecesini oluşturmaktaydı; çünkü öncelik işareti namevcudiyet işaretine eklenmekteydi. Bu durumda şunu sorabiliriz: Zaman akışı kendiliğinden oluşunca, bir şeyin süresinin oluşturuluşunun ötesine aşamalı olarak geçişi sağlayan dinamizm de bizzat zaman kavrayışı içinde olumsuzluğun gittikçe azalması demek değil midir? Bu azalmayla birlikte, özün alanındaki yabancı da azalır.

19. *Leçons*'da şöyle söylenir: Akış "yalnız ve tek"tir (§ 39).

Namevcudiyetin azaltılması anının "nesnesel" fenomenolojisi düzleminde önce algı, ilk anı, ikinci anı arasındaki ilişkilerin çözümlenmesiyle, sonra da anı ile diğer mevcutlaştırmalar arasındaki ilişkilerin çözümlenmesiyle başlatılır. Ancak bu silimsiz çözümlemelerin herhangi birinde olumsuzluk belirtisinin olmadığı söylenemez. Söylediğimiz gibi, ikinci anı ilk anı değildir, ilk anı da algı değildir. Biraz önce meydana gelmeye başlamış olan şey, çoktan solmaya, kaybolmaya yüz tutmuştur. Gerçi korunur (akılda tutulur), ama çoktan yok olmuş şeydir korunan. Yeniden anımsamanın algı ile hiçbir bağı yoktur, geçip gitmiştir, artık yoktur, ama "biraz önce olup bitmiş" olan şey bir kopmadır; artık ortada görünmemektedir. Bu anlamda hafıza zinciri boyunca gittikçe artan bir namevcudiyetten söz edebiliriz.

Bu durumda yorumsal varsayım şudur: Bu farkların yok edilmesine çalışan üst kategori "biçim değiştirme" üst kategorisidir. Yaptığı en büyük işlem, akılda tutmayı anımsamanın aleyhine olacak biçimde, zamansal çözümlemelerin baş kavramı haline getirmesidir. Biçim değişikliği terimleriyle söylersek, akılda tutma genleşmiş, sürdürülebilen bir algıdır. Algının ışığına "hâlâ" katılmaktadır; onun "artık değil"i, bir "hâlâ"dır. Husserl'in sunduğu anı fenomenolojisi, *anamnêsis*'e, kayıp zamanın yeniden ele geçirilmesi, yani farklılık içindeki özdeşliğin olumlanması olarak kavranan tanımaya eşdeğer bir kavram önermekte zorlanır; oysa Aristoteles'in sunduğu anı fenomenolojisi, geçmiş zaman arayışı ile hatırlama duygusunun ruhtaki mevcudiyetine eşit bir yer verir. Anı fenomenolojisinin ikinci anıyı birinci anı içinde şimdi'nin gerçek bir eklentisi olarak eritmesi yolundaki genel eğilimini, biçim değiştirme üst kategorisinin baskın oluşuna bağlayabiliriz. Bu eritme işlemi, akılda tutmaların akılda tutuluşu fikri aracılığıyla gerçekleşir, ikinci anının dolayımlama işlevi de burada bulunur. Oysa temel zamansal deneyim uzaklığın ve zamansal derinliğin deneyimi ise, ki bana göre öyledir, işte gerçek anı bu ikinci anıdır. Buradan çıkan sonuca göre betimlemede her türlü diyalektik bertaraf edilmiş ve anı fenomenolojisini üzerine inşa ettiğimiz bütün kutuplar (1. bölüm § 2) bir anlamda düzlenmiş, biçim değiştirme fikri altında ezilerek ortadan kaldırılmıştır.

İkinci fenomenolojik çözümleme dizisine, yani mevcutlaştırma ailesi içinde anının yeriyle ilgili diziye gelince; ötekiliğin giderilmesi girişimine daha çok direnir: Bütün o *Bild*, *Phantasie*, *Erinnerung* dizisi mevcutlaştırma, yani mevcudiyet-dışı, ya da daha doğrusu mevcutlaştırmadışı/sunum-dışı tarafında yer alır (yeniden-sunumların çözümlemesinin, "şimdi" anlamını taşıyan baskın bir "mevcut" kuramı tarafından vaktinden önce yutulmasını engelleyen bu nüansı bir kez daha vurguluyorum). Bu bakımdan güncellik ile güncel olmama arasındaki zıtlık, temel, indirgenemez bir zıtlık gibi görünüyor. Husserl'le birlikte *Bild*, *Phanta-*

sie, *Erinnerung*'u çok çeşitli biçimlerde çakıştırabiliriz: Bu hareket büyük mevcutlaştırma ya da yeniden-sunum ailesinin üyeleri arasında da gerçekleşebilir. "Fantastik", "kurgusal" ve "hatırlanmış" konularında negatiflik hep olagelmiştir. Bu nedenle Husserl fenomenolojisi bunu açığa çıkarmak için her tür betimleme aracını kullanır, ama bu fenomenolojinin dinamizmi, kendi keşfini küçümsemeye, hatta yok saymaya iter onu.

Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps'ın üçüncü kısmında bu görülüyor. Anının "nesnesel" çözümlemesinin hafızayla ilgili dönüşlü çözümlemeye kayması sayesinde, negatiflik tamamen gözden kaybolmuş, kendi içine gömülmüştür. Hiç yanıltmayan bir işaret vardır: Akılda tutma sorunsalının tek başına önceliği. Bu sorunsal ikiyle çarpılarak, tekrarlanarak, anımsama sorununu yutar, geriye artık sadece akılda tutmaların akılda tutuluşu sorunu kalır bir tek.[20] Daha önemlisi: Enlemesine ve boylamasına dediğimiz iki yönelmişlik sorunu, akılda tutmaya bağlanır, başka bir şeye değil. Böylelikle birlik sorunsalı bu sorunsalın zamansal nesnelerin (bir ses, bir tek ses) oluşumuna bağımlı olmasına karşın akış düzeyinde yer alır. Böylelikle akış kendine özdeş olma ayrıcalığından yararlanır. Bu durumda artakalan farklılıklar çok aşamalı ve "azalan süreklilik" fikirlerine sığınır (§ 35). Böylece sondaki "görünümlerin sürekliliği" fikri başlangıçtaki biçim değiştirme fikrini taçlandırır.

Mevcudiyetin zaferi karşısında direnç noktalarını birçok alanda aramak gerekiyor: Öncelikle nihai oluşma düzleminde ve oluşmakta olan akıştaki boylamasına yönelmişlik ile zamansal nesnelerin enlemesine yönelmişliği arasındaki baskın bağlaşımda, dönüşlü düşünme sürekli olarak anının "nesnesel" yapısının desteğini talep eder. İkinci olarak *Leçons*'un açtığı yolu izlersek, ilk anı ve ikinci anı olarak sayısı ikiye çıkan anı, akılda tutma diktatörlüğüne direnir. Son olarak o göz alıcı mevcutlaştırma ailesiyle –kurmaca, "betim", anı– ilgili fenomenoloji, yeniden-sunum ile sunum arasındaki bölünmeyi gösterir.

Çerçeveyi belirledikten sonra, önceki düşüncemize dönelim şimdi: Kendilik bilincindeki içsel bir negatifliğin yadsınması, kendilik bilincinin benbilimsel oluşumunda yabancıyla ilişkinin temel niteliğinin yadsınmasına benzemiyor mu? Soru yanıtsız kalmaktadır.[21]

20. Yeniden anımsamaya başvuru yok değildir, ama akılda tutma ile bitişik haldedir. Bu açıdan 39. paragraf "akılda tutma içinde ikinci derecede korunan" şeyden söz eder. Bundan başka, akılda tutmaların akılda tutulması kavramı her tür ötekiliğin iptal olduğu bir "önce-aynı-zamanda" (*antero-à-la-fois*) içinde birleşir (§ 39). Buna karşılık "izlenim ve yeniden üretim" karşıtlığının dönmesi sonucu, şimdi'den kopma olgusunun yeniden baskın çıkmaya başladığı doğrudur (§ 42). Ancak iki olgu arasındaki doğrulama ve bağlaşım, aralarındaki farkların tanınmasına baskın gelir.

21. Husserl'in metinlerine alışkın okurlar benim çözümlemelerim ile Husserl'in bilgili ve mükemmel yorumcusu Rudolf Bernet'ninkiler arasındaki yakınlığı fark edecek-

Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps'ı okumayı böyle şaşkınlık içinde bir yana bırakıp, kendi sorunumuza, bireysel hafıza ile kolektif hafıza arasındaki ilişkiye dönüyoruz.[22] Bir sıçrayışla, aşkın bilinç kuramı ve özneler-arasılık kuramının dönüm noktasında, fenomenolojinin diğer tarafına geçiyoruz. Husserl beşinci *Méditation cartesienne*'de yalnız *ego*'dan, kendisi de bir biz haline gelebilecek öteki'ye geçmeyi dener.[23]

Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps' da, zaman deneyimini ortak bir deneyim haline getirecek bir yol öngörülmez. Bu aşamada fenomenoloji, ruhsal alanın nesneleştirilmesi olarak gördüğü için savaştığı "psikolojizmle", yalnız bilincin bilimi olma sorunsalını paylaşıyordu hâlâ. Bu durumda, aşkın idealizmin özneler-arasılığı içine alacak biçimde kapsamı genişletilirse, bir "ortak hafıza" fenomenolojisinin yolunu açıp açamayacağı sorusu akla geliyor. Nitekim ünlü beşinci *Méditation*'un son paragraflarında, fiziksel doğanın ortaklaştırılmasından tutun (§ 55), "toplumsal ortaklaştırma" tartışmasından çıkan bir oluşum olan şu ünlü "özneler-arası üst topluluğun" ("üst düzey kişilikler" olarak da adlandırılır, § 58) kuruluşuna varıncaya kadar bütün anlam düzeylerinde deneyimin "ortaklaştırılması" teması öne-

---

lerdir: Bkz. Bernet, "Einleitung", *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana*, X. cilt, Hamburg: Felix Meiner, 1985, s. xi-lxxvii; yine aynı yazar, "Die ungegenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysis des Zeitbewusstseins"; *Phänomenologische Forschungen*, E. W. Orth (haz.), Friburg, Münih, Verlag Karl Aber, 1983, s. 16-57; ayrıca: "La presence du passe dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps", *Revue de metaphysique et de morale*, cilt 19, no: 2, 1983, s. 178-98. R. Bernet'nin tezi –yorumun inkâr edilmeyen şiddetine karşın– kabul edilebilir görünüyor. Bu teze göre Husserl düşüncesinde açıkça söylenmeyen şeyi, Heidegger'in Batı felsefesinde varlık'ın unutuluşu kılığında hüküm sürdüğünü düşündüğü "mevcudiyet metafiziğine" fark edilmeyen bağlılığında bulabiliriz. Ancak bu tez yine de Husserl'in fenomenolojisinin kendi alanı olan silimsiz çözümleme alanında düzeltilmesinin önünü kesmemeliydi. Tez şimdiki zamandaki zamansal deneyim başvurusunu terk etmeyi gerektirmiyor. Şimdi'nin mührü olmadan bir şeyin başladığını ya da bittiğini nasıl söyleyebiliriz? Canlı şimdi ile nesnel zamanın dakik ânını birbirine karıştırmamak yeterli olacaktır: Nesnel zamanın indirgenmesi bu karışıklıktan korur. Şimdi olmadan ne öncesi, ne sonrası, ne zamansal uzaklık, ne zamansal derinlik olabilir. Augustinus'un da fark ettiği gibi, *distentio animi* bizzat canlı şimdiki zamanda işler. Ebedi bir şimdiki zamanın anılması, zamanın içindeki zıtlaşma ve gerilimleri çözme olanağı vermek bir yana, R. Bernet'nin sözünü ettiği yırtılmaya bir karşıtlık ve tumusol kâğıdı olarak hizmet eder ("La presence du passe..." *a.g.y*, s. 179). Son raddede, bir farklılık fenomenolojisinin kendine özdeş mevcudiyet felsefesiyle aynı alanı işgal etmesini sağlayan tersyüz oluş kendine özgü birtakım zorluklar yaratır. Heidegger'in düşündürdüğü yorumlardan farklı yorumlar da olanaklıdır: Husserl, bu düşünce damarını mevcudiyet metafiziğinin yegâne sayılan köksoy'una (*phylum*) bağlamak zorunda kalmadan Fichte'nin özdeşlik felsefesi varsayımlarını yeniden gündeme getirmemiş miydi? Emmanuel Levinas ve özellikle büyük yapıtı *Zaman ve Başka* (çev. Özkan Gözel, İstanbul: Metis, 2005) ile birlikte, ilk yadsımanın temelde etik olup olmadığı ve tek tek alınan bütün ötekilik biçimlerini görmemizi engelleyen şeyin, ötekinin kökensel başkalığı-

rilir. Aşkın fenomenolojinin bu genişletilmiş bağlamında, "ortak hafıza" sözcüğüne kesinlikle rastlanmaz. Ancak sözcük, "kısmen ya da tamamen ayrı toplulukların içinde edilgen ya da etken olarak, yaşadığı somut dünyalar" (*a.g.y.*) olarak anlaşılan "kültürel dünyalar" kavramıyla uyumlu olarak gelişebilirdi.

Fenomenolojinin ortak yaşam alanını içine almasının neye mal olacağını hesaplamak gerekir. Öncelikle aşkın idealizmi, tekbenciliği meşru bir itiraz olarak kabul edecek kadar radikalleştirmek gerekmiştir. Bu bakımdan "aşkın deneyimin 'kendi öz' denen alana indirgenmesi" (§ 44) deneyimin içselleştirilmesinin uç noktasını oluşturur. Kırk yıl önce o kadar iyi tanımlanmış zamansal deneyim, bu kendi alanına potansiyel olarak tayin edilmiştir. Zamansal deneyimin akış ve ucu açık bir ufuk değeri taşıdığı, 46. paragrafın başlığında bile açıkça vurgulanmıştır: "Yaşantı Akışının Güncelliği/Fiililiği ve Potansiyelliğinin Alanı Olarak Özgüllük". "Kendi" alanının zorunlu kıldığı bu bölüm sonraki yorumun temelini oluşturur: Öteki'nin "yabancı" olarak kurulması, benbilimle zirvesine çıkan Husserlci aşkıncılığın zayıflamasını değil güçlenmesini ifade eder. Gerçekten de yabancı olarak öteki deneyimi, başka yerde açıkladığım paradokslar pahasına, kendinin alanı "içinde" oluşturulur.[24] Husserl'in *Paarung* ("eşleme", § 51) terimiyle belirttiği olgunun iki ayrı yorumu arasında zorlu bir yarış başlar. Bir yandan öteki tastamam yabancı, yani ben-olmayan olarak, ama ben "içinde" kurulur. Eşsiz bir benzer-

---

nı tanımamazlıktan gelme olgusu olup olmadığını sorabiliriz. Ancak aynı şekilde negatiflik karşısında görülen çok sayıdaki körlük biçiminin tek nedeninin olmadığını, farklılık adına zaferini paradoksal biçimde sağlayan, sistemli bir birleşmeye kapalı bir "aile benzerliği" olduğunu da varsayabiliriz. *The Hospitality of Presence, Problems of Otherness in Husserl's Phenomenolgy* de (Stokholm: Almqvist & Wicksell, 1998) O. Birnbaum, Husserl'in yapıtında bütün negatif figürleri arasında bulunan bu aile benzerliğinin kaynaklarını başarıyla açımlamıştır. Buna göre en dikkate değer aile benzerliği iki yadsıma; zamanın içindeki namevcudiyetin yadsınması ve benbilimde yabancı namevcudiyetinin yadsınması arasındadır – yabancı figürü olmadan hiçbir benbilim var olamaz. Yine R. Bernet'nin bu konudaki çalışması: "L'autre du temps", *Emmanuel Levinas, Positivite et Transcendance*, J.-L. Marion (haz.), Paris: PUF, "Epimethee" dizisi, 2000, s. 143-63. Geriye *Husserliana*'nın XXIII. cildini ele almak kalıyor: *Vorstellung, Bild, Phantasie, a.g.y.*; ayrıca yönelimsel nesne olarak anı ile zamanın idraki olarak hafıza arasındaki ayrıma da bakmalı; şimdiki tartışmamız da zaten bu son konuyla ilgili.

22. *Zaman ve Anlatı*, III. ciltte, başka bir soruna öncelik vermiştik: Kant'ın aşkın estetiğinin dayatmaya çalıştığı zaman bilincinin, görünmezlik karşısındaki sezgiselliği sorunuydu bu.

23. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, haz. ve giriş, S. Strasser, *Husserliana*, I. cilt, Lahey: Nijhoff, 1963. İlk Fransızca çeviri G. Peiffer ve E. Levinas'a aittir (Paris: Armand Colin, 1931; Vrin, 1947); yeni basım M. de Launay'nin sunumu ve notlarıyla birlikte yapılmıştır (Paris: PUF, 1991). *A l'ecole de la phenomenologie*'de (Paris: Vrin, 1986) bütünü itibariyle *Meditations cartesiennes*'i ve özellikle beşinci *Meditation cartesienne*'i çözümlemiştim.

24. P. Ricoeur, "La cinquième *Meditation cartésienne*", *a.g.y.*, s. 197-225.

lik tarzı sayılan "tam-sunum (*appresentation*)" kavramına başvuran bu iki okuma arasında pek de sağlam olmayan bir denge önerilir.[25] Bu bakımdan kendinin alanına indirgeme ve bunu izleyen benzerlikli tam-algı (*aperception analogique*) kuramının, beşinci *Meditation cartesienne*'in sonunda taslağı çıkarılan deneyimin "ortaklaştırılmasına" ilişkin fenomenolojinin zorunlu iki durağını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Böylece kendinin alanı, eşleme ve ortaklaştırma gibi kavramlar bir zincir oluşturur ve bizi Max Weber'in büyük yapıtı *İktisat ve Toplum*'un en başına anlaşılır-açıklayıcı bir toplumbilim başlığı altına yerleştirdiği anahtar kavramlarla eşleştirmeyi denediğim, fenomenolojik bir toplumbilim diyebileceğimiz şeyin eşiğine getirir.

Aşkın idealizm ve özneler-arasılık kuramının eşleştirilmesiyle ilgili ilkesel zorluklar üzerinde durmayacağım. Öncelikli olarak gördüğüm bir soruyu sormak istiyorum: Ortak deneyim kavramına ulaşmak için "kendi" fikrinden çıkıp öteki deneyiminden geçmek ve sonuçta öznel deneyimin ortaklaştırılması denen üçüncü bir işleme mi girişmek gerekir? Bu sıra gerçekten tersine döndürülemez mi? Bu geriye döndürülemezliği gerekli kılan şey fenomenolojik betimlemeye özgü zorunluluktan ziyade aşkın idealizmin spekülatif varsayımı değil mi? Peki saf fenomenoloji –yani varsayımları olmayan fenomenoloji– düşünülebilir, yapılabilir bir şey mi? Ben de bilmiyorum. Ayrımı ve, itiraf etmeliyim ki, Hegel'in *Ansiklopedi*'de ve daha önce *Tinin Fenomenolojisi*'nde, "Tin" başlığının eşiğinde (6. bölüm) öznel tin kuramından nesnel tin kuramına sıçramak zorunda kalışını unutmuyorum. Bir an gelir, *ben*'den *biz*'e geçilir. Peki ya bu an yeni bir başlangıç gibi özgün bir an değil midir?

Bu zorluklar ne olursa olsun, beşinci *Meditation cartésienne*'in bakış açısında kalırsak, toplumbilimin kolektif bilinç kavramı, olsa olsa özneler-arası alışverişlerin ikinci bir nesneleştirilme sürecinden doğabilir. Bu durumda bu varlıkları, bireysel bilince ilk elde atfettiğimiz benzer yüklemlere bağımlı özneler olarak görmemiz için, onları doğuran oluşum sürecini unutmak yeter. O zaman özneler-arası alışverişlerin nesneleştirilmesinden kaynaklanan bu ürünleri Husserl'in öz *ego* karşısındaki bütün *alter ego*'lara atfettiği benzerlikli nitelik kapsamına alabiliriz. Bu benzerlikli aktarma sayesinde birinci şahsı çoğul olarak kullanabilir ve hafızanın bütün ayrıcalıklarını bir biz'e –sahibi kim olursa olsun– atfedebiliriz: Benimlik, devamlılık, geçmiş/gelecek kutupları gibi. Kolektif varlıklar oluşturulmasının bütün yükünü özneler-arasılığa

25. Böylece benzerlikli "tam-algı"dan söz edilir. Özneler-arasılık konusuna ayrılmış ve Iso Kern tarafından yayımlanmış elyazmaları arasında yüzlerce sayfa, bu nerede olduğu belirsiz benzerlikli tam-algıya hasredilmiştir.

yıkan bu varsayımda asla unutulmaması gereken bir şey var: Kolektif hafızanın ilgili grupların tarihinde akışı etkileyen olayların bıraktığı izlerin derlendiği yer olarak kabul edilmesi ve bu hafızanın, ortak anılarını bayramlar, törenler, toplu kutlamalar sırasında sergileyebileceğinin kabul edilmesi ancak benzerlik sayesinde ve sadece bireysel hafıza için olanaklıdır. Benzerlikli aktarma kabul edildiğinde bu özneler-arası üst toplulukları anılarına bağımlı özne olarak görmeye, zamansallıklarından ya da tarihselliklerinden söz etmeye, kısaca anıların benimliğinin kolektif anıların "biz"i tarafından sahiplenilmesine engel olacak bir şey kalmaz. Bu durum da yazılı tarihe grupların fenomenolojik varoluşunda bir dayanak noktası vermeye yeter. Fenomenolojiye göre "zihniyetlerin", "kültürlerin" tarihi bunu gerektirir, ama daha fazlasını değil.

II. DIŞ BAKIŞ: MAURICE HALBWACHS

Maurice Halbwachs'ın düşüncesi, *La Mémoire collective*'in[26] (Kolektif Hafıza) yayımlanmasından onlarca yıl sonra, görülmemiş bir yankı buldu.[27] Bu tür bir takdire kayıtsız kalamayız, çünkü tarih hafızayı ancak kolektif hafıza olarak destekler, düzeltir, eleştirir, hatta içerir. Kolektif hafıza tarihe uygun bir karşılık oluşturur.

Hafızayı doğrudan grup ya da toplum adını verdiği kolektif bir varlığa bağlamak gibi böylesine cüretkâr bir felsefi kararı Maurice Halbwachs'a borçluyuz. *La Mémoire collective*'den önce "hafızanın toplum-

26. Maurice Halbwachs, *La Memoire collective*, Paris: PUF, 1950 (Jeanne Halbwachs Alexandre tarafından yayımlanmıştır); Maria Jaisson'un katkılarıyla Gerard Namer'nin hazırladığı eleştirel basımdan alıntı yapacağız, Paris: Albin Michel, 1997.

27. Bkz. Patrick H. Hutton, "Maurice Halbwachs as historian of collective memory", *History as an Art of Memory*, University of Vermont, 1993, s. 73 vd. Yazar bir bölümde Halbwachs'ı Wordsworth ve Freud'un yanı sıra Philippe Aries ve Michel Foucault arasında baş köşeye oturtur. Mary Douglas da İngilizce çevirisine önemli bir önsöz yazmıştır ("Introduction: Maurice Halbwachs 1877-1941", M. Halbwachs, *The Collective Memory*, New York: Harper and Row, 1980). Burada yazar Halbwachs'ın katkısını Edward Evans-Pritchard'ınkine benzetir. Kendi incelemesi olan *How Institutions Think* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986) unutmayı konu alan bölümde ele alacağımız "yapısal hafıza kaybı" incelemesi için Maurice Halbwachs'tan destek alır. Halbwachs'ın yapıtında, Emile Durkheim'ın toplumbilimine basit bir katkıdan başka şeyler de bulan, örneğin kolektif hafıza ile tarih arasında bir karşılaştırmaya başladığını düşünen Fransız yazarlar çoktur. Bu bakımdan bu bölümde *La Memoire collective*'in "Bireysel Hafıza ve Kolektif Hafıza" başlığını taşıyan 2. bölümü incelemekle yetineceğiz (*a.g.y.*, s. 51-96). Yerini eleştirel tarih felsefesi çerçevesinde bulacak olan "Kolektif Hafıza ve Tarihsel Hafıza" adlı bölümü bir yana bırakacağız (s. 97-142). Kolektif hafıza ile tarihsel hafıza ayrımı, tanıtlamamızın bu aşamasında bizi ilgilendiren ayrımla, yani bireysel hafıza ile kolektif hafıza ayrımıyla eşdeğer ağırlıktadır.

sal çerçeveleri" kavramını oluşturmuştu.[28] O dönemde hafızayı saf toplumbilim içinde ve Emile Durkheim'ın çizgisinde üçüncü şahısla ifade ediyor ve hafızanın nesnel gözleme izin veren yapılara sahip olduğunu düşünüyordu. *La Mémoire collective*'de attığı adım, anılarını hatırlamakta olan kişisel hafıza çalışmasının kolektif hafızaya başvurduğunu düşünmek olmuştur. "Bireysel Hafıza ile Kolektif Hafıza" başlığını taşıyan 2. bölüm baştan başa birinci tekil şahısla ve neredeyse özyaşamöyküsel bir üslupla yazılmıştır. Metin esas olarak şunu söylemektedir: Anımsamak için başkalarına gereksinim vardır. Ancak şunu eklemektedir: Bizim hafızamız hiçbir şekilde bu hafızadan türetilemez; bu hafıza bizimkinden türetilir. Burada yapacağımız eleştirel okumanın amacı, sonucu sınamak. Ancak önce şunu söylemek gerekiyor: Bir gruba mensup olmak denen bireysel deneyimin incelikli bir çözümlemesi ve başkalarından alınan eğitim sayesindedir ki, bireysel hafıza kendi kendine vâkıf olur. Seçilen strateji bu olunca başkalarının tanıklığına başvurma olgusunun ele alınan ilk konu olması şaşırtıcı değildir. Esas itibariyle, bizim anı tipolojimizde hafızayla ilgili iki büyük olgu olan hatırlama ve tanıma olgularına doğru yol alırken başkalarının hafızasıyla karşılaşırız. Bu bağlamda tanıklık, birinin bir başkası tarafından derlensin diye söylediği şey değil, benim geçmişe ilişkin bilgi diye başkasından aldığım şey olarak görülür. Bu bakımdan bu yolda rastlanan ilk anılar paylaşılan anılar, ortak anılardır (Casey'nin "Reminiscing" [Yâd Etme] başlığı altına yerleştirdiği anılar). Bu tür anılar bizim "aslında asla yalnız olmadığımızı" öne sürmemize olanak sağlar; böylece daha en başında –düşünce varsayımı olarak bile olsa– tekbencilik devredışı bırakılmış olur. Bu anılar arasında en dikkate değer olanlar birlikte gezilen yerlere ilişkin anılardır. İnsanın düşüncede kendini şu ya da bu grup içine yerleştirmesi için bulunmaz fırsatlardır bu tür anılar. Anının hatırlanmasında, başkalarının tanıklığından bir grubun üyesi olarak sahip olduğumuz anıların rolüne geçilir. Söz konusu anılar bizden bakış açımızı değiştirmemizi ister ki, bu da kuşkusuz yapabileceğimiz bir şeydir. Başkaları tarafından bizim için yeniden kurulan olaylara böylece nüfuz ederiz. Başkaları da bütün içindeki yerlerine göre tanımlanır. Bu bakımdan okul sıraları hafıza bakış açısının değişmesi için bulunmaz yerlerdir. Genelde her gruba bir yer tayin edilir. Hafıza bu yerler sayesinde korunur ya da şekillendirilir. Biraz önce söylediğimiz gibi, yolculuk anıları, birlikte –(yer)– değiştirmenin kaynaklarıdır.[29]

28. M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la memoire*, Paris: Alcan, 1925; yeni basım, Albin Michel, 1994.

29. Biraz ileride Halbwachs'ın hafıza ile mekân arasında kurduğu ilişkiye değinme fırsatımız olacak. Bu *La Memoire collective*'in bir bölümünün başlığını oluşturuyor: "Kolektif Hafıza ve Mekân" (*a.g.y.*, s. 193-236)

Ele aldığımız kitabın bu bölümü, o sıralar Charles Blondel'in savunduğu ve bireysel bilincin anıyı hatırlamak ve tanımak için gerekli ve yeterli koşul olduğu yolundaki psikolojist diyebileceğimiz teze saldırmasıyla, kritik bir evreye girer. Arka planda Bergson'un karaltısı, yanı başında ise genişlemekte olan insan bilimleri alanında öne geçmek için tarihçilerle rekabet arzusu belli olmaktadır. Dolayısıyla savaşın başladığı yer merkezdeki hafıza olgusunun topraklarıdır. Negatif tanıtlama: Şu ya da bu anıyı hafızasında saklayan gruba ait olmadığımız zaman, kendi hafızamız dış destek olmadığı için zayıflar. Pozitif tanıtlama: "Ancak bir ya da birçok grubun bakış açısına yerleşmek ve bir ya da birçok düşünce akımı içinde gezinmek koşuluyla anımsayabiliriz" (*La Mémoire collective*, s. 63).[30] Başka bir deyişle tek başımıza anımsamayız. Halbwachs burada anının kökeninin duyumsanabilir bir sezgide, olduğu gibi korunmuş olduğunu ve birebir hatırlandığını ileri süren duyumcu teze saldırır. Böyle bir anı bulunmadığı gibi, düşünülemez de. Bu bakımdan çocukluk anıları mükemmel bir örnektir. Çocukluk anıları toplumsallığın mührünü taşıyan yerlerde geçer: Bahçe, ev, mahzen, vb. Bachelard bu yerler hakkında şunları yazacaktır: "İmge aile çerçevesi içine yerleşir; çünkü baştan beri oradadır, oradan hiç çıkmamıştır" (*a.g.y.*, s. 69). Yine başka bir yerde: "Çocuk için dünya asla insanların, iyi ya da kötü etkilerin olmadığı bir dünya değildir" (*a.g.y.*, s. 73). Buradan anlaşıldığı kadarıyla toplumsal çerçeve kavramı basit bir nesnel kavram olmaktan çıkıp hatırlama çalışmasına içkin bir boyut halini almaktadır. Bu bakımdan yetişkin dönemin anıları, çocukluk anılarından farklı değildir. Bizi mekânsal olduğu kadar zamansal da olan bir gruptan diğerine, bir çerçeveden bir başkasına taşırlar. Bir dostu resminden tanımak demek, onu hangi muhit içinde gördüysek o muhite yeniden yerleşmek demektir. Hiç olmayan, hiç düşünülemeyecek şey, anının yeniden belirmesini açıklamak için –yalnız bir "iç ya da öznel bağın" devrede olduğu– bir "iç devamlılık" fikridir (*a.g.y.*, s. 82-3); kısaca Dilthey'ın (Halbwachs okumamış galiba onu) çok önemsediği, anının tutarlılığından, dolayısıyla "anıların tutarlılığını oluşturan şeyin, bilincin iç birliği olacağı" düşüncesinden vazgeçmek gerekmektedir (*a.g.y.*, s. 83). Böyle bir şeyi kendi içimizde gözlemlediğimiz kesin; "ama burada oldukça doğal bir yanılgının kurbanı oluyoruz" (*a.g.y.*). Bu yanılgı toplumsal çevrenin etkisinin duyumsanamaz olmasıyla açıklanır. Unutmayı konu aldığımız bölümde toplumsal eylem amnezisinden söz edeceğiz. Halbwachs'ın belirttiği gibi, bunları ancak rakip etkiler içimizde çarpışmaya başlayınca fark ederiz. Gelgelelim hissettiğimiz izlenimlerin ya da düşüncelerin özgünlüğü, doğal kendiliğindenliğimizle değil, "bizim dışımızda nesnel gerçeklikle-

30. Burada da yine "yer" ve "yer değişikliği" kavramlarının altını çizebiliriz.

ri olan akımların içimizde karşılaşmasıyla" açıklanır.

Böylece kitabın bu bölümünün en güçlü noktası, ilk sahipleri olduğumuzu ileri sürerek anıları kendimize atfedişimizin doğru olmadığı düşüncesidir.

Peki Halbwachs burada "Asla tek başımıza anımsamayız" tezini, "Anıların atfedilebileceği sahici özneler değiliz" tezinden ayıran görünmez çizgiyi aşmış olmuyor mu? Bir grup içine "yeniden yerleşmek" ve gruptan gruba "geçmek" ve daha genel anlamda grubun "bakış açısını" benimsemek kendiyle devamlılık sağlayacak bir kendiliğindenlik gerektirmiyor mu? Aksi takdirde toplumun toplumsal aktörleri olamazdı.[31] Son çözümlemede bireysel öznenin kendiliğindenliği fikrinin bir yanılgı olarak gösterilmesinin nedeni, "dış dünyaya ilişkin algılarımızın bizzat maddi olay ve olgular silsilesini izlemesidir. Bu durumda zihnimize girip durumları düzenleyen şey doğa düzenidir. Temsillerimiz şeylerin yansımalarından ibaret olduğuna göre başka nasıl olabilir ki? 'Bir yansıma önceki yansımayla değil o anda yeniden kopyaladığı şeyle açıklanır'" (*a.g.y.*, s. 85). Dolayısıyla sadece iki eklemlenme ilkesi vardır: "Maddi olgular ve fenomenler" ile kolektif hafıza. Oysa bunlardan ilki bilince ancak şimdiki zaman içinde yansır: "Duyumsanabilir sezgi daima şimdiki zamandadır" (*a.g.y.*, s. 84). Bundan çıkan sonuca göre, bilinç tarafında, "gerçekliğin sunduğu ayrımlar" (*a.g.y.*, s. 85) "bu şekilde ilişkilendirilen bilinç durumları arasında kendiliğinden ve karşılıklı çekimden" söz edemesek de duyumsanabilir'in düzenini yönetir (*a.g.y.*). Kısaca "bir yansıma kesinlikle önceki yansımayla değil o anda kopyaladığı şeyle açıklanır" (*a.g.y.*). Dünyanın algılanmasına hükmeden tutarlılık mantıklarını kavrayabilmek için, demek ki, kolektif temsillere bakmak gerekir. Hiç beklenmedik biçimde böylece, toplum yapıları yararına kullanılabilecek Kantçı bir tanıtlamaya ulaşıyoruz. Ardından çerçeve kavramının eski kullanımına dönüyoruz: Nesnelerin devamını ve silsilesini kolektif düşünce çerçeveleri içinde buluruz. Bu işlemi ancak kolektif düşünce yapabilir.

Geriye ben'in birliği hissinin bu kolektif düşünceden nasıl kaynaklandığını açıklamak kalıyor bir tek. Aynı anda farklı çevrelere ait olduğumuz yolunda sürekli sahip olduğumuz bilinç yoluyla olur bu; fakat bu

31. Toplumsal bağın oluşturulması konusunda ikinci kısımda başvuracağımız tarihçiler, toplumsal aktörlere, çok çeşitli "sitelerdeki" yaşam sırasında –gerek doğrulama, gerekse itiraz durumlarında– bu girişim yetkisini tanıyacaklardır. Ancak Halbwachs bizzat kendisinin yol açtığı bir itirazın –yani yerleşme, yeniden yerleşme, yer değiştirme hareketlerini yapabileceğimiz kendiliğinden hareketler olarak gören itirazın– ötesine geçiyor. Paradoksal biçimde, Halbwachs'ın duyumcu hafıza kuramına verdiği yanıt, kökensel izlenimin, duyumsanabilir sezginin statüsü hakkında, bu kuramla derin bir uzlaşma üzerine kuruludur.

bilinç sadece şimdiki zamanda var olur. Yazarın verebileceği tek taviz, her bilincin grubun bakış açısına yerleşebildiğini ve bir gruptan diğerine geçebildiğini kabul etmektir. Ancak verilen taviz hemen geri alınır: Bu atıf da toplumsal baskıya alışık olmaktan kaynaklanan bir yanılgıdır; baskı inançlarımızı yarattığımıza inandırır bizi: "Bu nedenledir ki en sık boyun eğdiğimiz toplumsal etkilerin çoğunu fark edemeyiz" (*a.g.y.*). Bu tam-algının eksikliği yanılgının temel kaynağıdır. Toplumsal etkiler karşı karşıya gelip bu zıtlaşma fark edilmeyince eylemimiz her tür etkiden bağımsızlaşır; çünkü eylemimiz özel olarak hiçbirinin etkisi altında değildir: "Aslında eylemin bu etkilerin tümünden kaynaklandığını ve her zaman nedensellik yasasına tabi olduğunu fark etmiyoruz" (*a.g.y.*, s. 95).

Bu dikkate değer incelemenin son sözleri şaşırtıcı bir dogmatizm içinde donup kalmış mıdır? Ben bu kanıda değilim. Bir çözümlemenin vardığı sonuç kalkış noktasını geçersizleştiremez: Toplumsallığın izi başlangıçta kişisel hatırlama eyleminde aranmış ve bulunmuştu. Bu hatırlama işi daima biz'in işidir. Buna inanmak, bunu doğrulamak kökten bir yanılgı olarak sunulamaz. Halbwachs'ın kendisi bile eleştirip karşı çıktığında, aslında "toplumsal bağ" denen bakış açısına yerleşebileceğine inanır. Nitekim Halbwachs'ın metninde dahi kendisini eleştirmek için birtakım kaynaklar bulunabilir. Neredeyse Leibnizci bir bakış açısı, perspektif kavramının kullanımı söz konusudur: "Üstelik kolektif hafıza, gücünü ve süresini dayanak olarak bir grup insana sahip olmasından alsa da, bunlar bir grubun üyeleri sıfatıyla birlikte anımsayan bireylerdir. Her bireysel hafızanın kolektif hafızaya dair bir bakış açısı olduğunu, bu açının toplum içinde sahip olduğum yer değiştikçe değiştiğini ve bu yerin de başka çevrelerle ilişkilerime göre değiştiğini kolaylıkla söyleyebiliriz" (*a.g.y.*, s. 94-5). Her bilince tek yanlı olarak dayatılan yarı Kantçı çerçeve fikrinin kullanımını suya düşüren şey, Halbwachs'ın yer ve yer değişikliği kavramlarını kullanmasıdır.[32]

32. Maurice Halbwachs'ın konumunu zayıflatan şey duyumsanabilir sezgiye ilişkin duyumcu bir kurama başvurmasıdır. Böyle bir başvuru dilbilimsel dönüm noktasından ve özellikle tarih epistemolojisindeki pragmatik dönüm noktasından sonra çok daha zorlaşmıştır. Bu dönüm noktaları hafıza düzleminde de kabul edilebilir. Söylediğimiz gibi, anımsamak bir şey yapmaktır; şunu ya da bunu gördüğünü, yaptığını, edindiğini beyan etmektir. Bu hafıza oluşturma (hafızaya alma) eylemi de dünyanın pratik açımlanışıyla, bedensel ve zihinsel girişimlerden oluşan şebekeye katılır: Biz bu eylemler sayesinde eyleyen özneler haline geliriz. O zaman anı duyumsanabilir sezgiden daha zengin bir şimdi içinde, bir girişimler şimdisi içinde oluşur. Hafıza uygulamasına ayırdığımız önceki bölüm sayesinde, tarihsel işlemi daha eylem kuramı alanına yerleştirmeden, hafıza fenomenlerini ampirik olarak okuyabiliyoruz.

III. ANININ ATFEDİLEBİLECEĞİ ÜÇ ÖZNE: BEN, KOLEKTİFLER, YAKINLAR

Buraya kadarki iki tartışma aynı olumsuz sonucu akla getiriyor: Ne kolektif hafıza toplumbilimi ne de bireysel hafıza fenomenolojisi ileri sürdüğü karşı tezin meşruiyetini sahip olduğu güçlü konumdan üretmeyi başarabilmektedir: Bir yanda bireysel bilinç durumlarının tutarlılığı, diğer yanda kolektif varlıkların ortak anıları koruyup anımsayabilme yeteneği. Dahası, üretme girişimleri bakışımlı değildir; bu nedenle kolektif hafızanın fenomenolojik olarak üretilmesi ile bireysel hafızanın toplumbilimsel olarak üretilmesi arasında kesişim alanları görülmemektedir.

Hafıza sorunsalındaki bir açmazla ilgili bu soruşturmamızın sonunda, iki düşman yaklaşımın içerdiği birbirini tamamlayıcı kaynakları açımlamayı öneriyorum. Husserl fenomenolojisinin (en azından yayımlanmış eserlerinde) idealist önyargısınca, gençliğinin baharındaki toplumbilimin ise pozitivist önyargısınca maskelenmiş kaynaklardır bunlar. Öncelikle iki söylemin kesiştiği dil alanını tanımlamaya çalışacağım.

Burada ruhsal işlemlerin birilerine atfedilmesi kavramı için, söylem anlambilimi ve pragmatiği gibi araçların yardımıyla işlenen gündelik dil önemli bir katkı sunuyor. Çözümlemelerimizin başında belirttiğimiz konular arasında "benim", "benimki" ve bunlardan sonra gelen tekil ve çoğul iyelik zamirlerinin dilbilgisel kullanımı vardı. Bu açıdan anının bu mülkiyet iddiası gündelik dil kullanımında bütün ruhsal fenomenler için bir benim'lik modeli sunar. *İtiraflar*'ın metni itiraf retoriğinden kaynaklanan sahiplenme işaretleriyle doludur. Ancak işlemi İngilizcenin esnekliği sayesinde *appropriate* (sahiplenme/mal etme) deyimi ile birlikte, hem zamir hem de fiil olarak yorumlanan *own* (iyelik anlamında "kendi" ve "sahibi olmak") sözcüğü çevresinde yapılan bazı anlam oyunlarını işe katarak kuramlaştıran kişi Locke olmuştur. Locke hukuk dilinin, *forensic* niteliği sayesinde, edinilmiş mülkiyet ile mülk sahibi arasına belli bir mesafe koyduğunu belirtir. Oysa bu sözcük sahip olanların çokluğuna (*my own self*, vb.), hatta adlaşmış *self*'e, *the self*'e (kendilik) bağlanabilir. Bundan başka *appropriate* sözcüğüne *impute*, *accountable* (kendi hesabına geçirmek, hesap sorulabilir olmak ya da bir başkasının hesabına geçirmek) sözcükleri eklenir. Aslında hukuki bir *ascription* (atıf) kuramı, hesaba geçirme ve sorumluluk kavramlarını açıklığa kavuşturacak bu temel üzerine kurulur.[33] Ancak "sahiplenme" teriminin

33. H. L. Hart, "The ascription of responsibility and rights", *Proceedings of the Aristotelian Society*, no. 49, 1948, s. 171-94. Ad olan *ascription* ile fiil olan *to ascribe* özgül olarak bir şeyin birine atfedilmesini ifade etmek üzere "betimlemek" ile "kural koymak" arasında bir yerde oluşturulmuştur.

hukuki bir bağlamda kullanımı, anlam alanını daraltmamalıdır. *Başkası Olarak Kendisi* adlı yapıtında bu kapsamın bir kısmını, eylem ile eyleyen arasındaki ilişki bağlamında geri kazandırmaya çalışmıştım.[34] Burada bu açılımı hem anının edilgen olarak akla gelmesi biçiminde, hem de etken anı arayışı biçiminde, anıyı da içine alarak daha ileri götürmeyi öneriyorum. Sözcüğün geniş anlamıyla *pathos* ile *praksis*'i içeren bu işlemler bir atfa, bir sahiplenmeye, bir hesaba geçirmeye, kısaca bir yüklemeye, *ascription*'a konu olurlar. Eylem kuramına ait bu sahiplenme fikrinin hafıza kuramına aktarılması, ruhsal alanın tamamını ilgilendiren genel bir savla olanaklı hale gelir. Buna ilişkin ipucunu P. F. Strawson'un yapıtı olan *Les Individus*'de (Bireyler) buldum.[35] Strawson'un özel anlamda pratik yüklemler ile genel anlamda ruhsal yüklemler arasında kurduğu genel ilişkilerle ilgili olarak geliştirdiği savlar içinde biri var ki, bizi doğrudan ilgilendiriyor: Yüklemler kendi'ye atfedilebiliyorsa başka'ya da atfedilebilir. Atfın bu hareketliliği üç ayrı önerme içerimliyor: 1) atfın askıya alınması ya da işlemden geçirilmesi, 2) bu yüklemlerin iki farklı atıf durumunda aynı anlamı taşımaları, 3) bu çoklu atfın kendine yükleme ile başkasına yükleme arasındaki bakışımsızlığı koruması (*self-ascribable/other-ascribable*).

İlk varsayıma göre atıf, atıftan ayrı tutulmuş ruhsal yüklemlere dengeli bir içerik verme amacıyla atfın askıda bırakılması işlemini, bir anlamda, telafi eder. Aslında bundan önceki iki bölümde anıyı bir tür imge, hatırlamayı da bir arama girişimi olarak tanımlamıştık. Bu arama işleminin sonunda aranan anıya ulaşılabilir de ulaşılamayabilir de. İşte bu tanımlamayı yaparken, açıkça söylemesek de, aynı şeyi yapmıştık. Platon *eikōn*'dan söz ederken anının kime "geldiğini" sormaz. Aristoteles hatırlama işlemini araştırırken, "arayışı yapan kişi" sorusuyla ilgilenmez. Bizim hatırlama, ezberleme ve anma arasındaki ilişkileri konu alan fenomenolojik soruşturmamızın özelliği, atıf konusundan kaçınmasıydı. Atıf açısından hafıza hem özel hem de tekil bir durumdur. Tekil bir durumdur, çünkü hafıza fenomenleri ruhsal fenomenlerdir. Bunlardan duygu ve eylem diye söz edilir. Bu nitelikleriyle herhangi bir kimseye, rasgele birine atfedilirler ve açık atıflar olmasalar bile anlamları anlaşılabilir. Bu yüzden bu fenomenler edebiyatta, roman türünde üçüncü şahıs "o" ile, kimi kez özyaşamöyküsündeki birinci şahısla ("Uzun süre

34 P. Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, *a.g.y.*, dördüncü inceleme.

35. P. F. Strawson, *Individuals*, Londra: Methuen and Co, 1959; Fr. çev. *Les Individus*, Paris: Seuil, 1973. Genel savı *Başkası Olarak Kendisi*'nin birinci incelemesinde genel "tanımlayıcı gönderge" (Bir bireyin başka biri olmadığı nasıl anlaşılır?) kuramı çerçevesinde ele almıştım (*a.g.y.*, s. 39-54). Bunu dördüncü inceleme olan "Atfın Çıkmazları"nda uygulayıp belirginleştirmiştim (*a.g.y.*, s. 118 vd.). Burada bu son çözümlemeyi hafıza fenomenlerine uyguluyorum.

erkenden yattım"), hatta dua ya da ilenme biçiminde ikinci tekil şahısla ("Rabbimiz, unutma bizi") ortaya çıkan ruhsal anlamlar *dağarcığına* girerler. Atfın askıda kalması, aynı zamanda ruhsal fenomenlerin kurgusal kişilere atfedilmesinin koşulunu oluşturur. Her tür atfın askıda kalması ruhsal yüklemlerin kendi başlarına anlaşılabilmeleri İngilizlerin *Mind* dediği, bizim "ruhsal" diyebileceğimiz şeyi açıklığa kavuşturuyor: Ruhsal, *Mind*, belli bir kültürde hazır tutulan ruhsal yüklemler dağarcığıdır.[36] Bununla birlikte hafızaya ilişkin fenomenler birçok bakımdan tekildir. Öncelikle atıf, anının varlığını oluşturan duyguya ve onu bulacak zihin çalışmasına o denli katılır ki, atfın askıda kalması özellikle soyutlaşır. Fransızcada hafıza ile ilgili fiillerin zamirli biçimi, bir şeyin anısını "kendini anımsama" haline getiren bu katılıma tanıklık eder. Bu nedenle "anımsamak" fiili ile "anı" (anı, anılar) arasındaki farkın belirlediği içsel farklılaşma fark edilmeyebilir, gözden kaçabilir. Atfın bu şekilde hafıza fenomenlerinin tanımlanıp adlandırılmasına dahil edilmesi, içebakış geleneği düşünürlerinin hafızayı nasıl kolaylıkla kendiliğin alanına bağladıklarını açıklamaktadır kuşkusuz.[37] Bu bakımdan içebakış ekolünü, Husserl'in deyişiyle, anımsanan "şey" olan *noeme*'yi, *noese*'den ("kim"iyle birlikte düşünülen anımsamadan) ayırmamızı sağlayan ayrıştırmanın yadsınmasıyla tanımlayabiliriz. Böylelikle benim'lik kişisel hafızanın ayırt edici ilk özelliği olarak benimsenebilir. "Kim"in "ne"ye yoğun biçimde katılması bir bilincin anısının bir başka bilince aktarılmasını oldukça zorlaştırır.[38] Bununla birlikte Strawson'un belirttiği ikinci varsayımı oluşturan çoklu atfı olanaklı kılan şey de atfın askıda kalmasıdır: Eğer bir fenomen *self-ascribable* (kendine yüklenebilir) ise, *other-ascribable* (başkasına yüklenebilir) de olması gerekir. Gündelik dilde ve daha ileri bir düşünümsel düzeyle kendimizi böyle ifade ederiz. Dolayısıyla başkasına atıf kendine atfın üstüne eklenmez, yan yana var olur. Biri olmadan diğeri olmaz. Husserl'in *Paarung* ("eşleme") adını verdiği şey, yani ötekinin algılanmasında iş başında olan olgu, yüklemöncesi düzlemde dilbilimsel anlambilimin *other-ascribable* (başkasına atfedilebilir) dediği şeyi olanaklı kılan sessiz işlemdir. Başka bağlamlarda *Einfühlung* diye adlandırılan şey, başkasının yaşamına kendi-

36. Bu atıf kuramını Jean-Pierre Changeux ile olan tartışmamda sınamıştım: *Neden, Nasıl Düşünürüz? Etik, Insan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Metis, 2009, s. 121-7.

37. Burada önerilen hafıza eylemlerini kendine atfetme tasavvuru, kendini tanık gösterme denen dil ediminin çözümlemesinde değerli bir destek bulmaktadır; dil edimi denen tanığın tanıklık edimine katılımının tanığıdır (bkz. ileride, II. kısım, 1. bölüm).

38. Hafıza konusunda atıfla ilgili bu vurgu Husserl'in, algıda olduğu gibi *ad extra* yönelmişlikten, zamansallık ekseninde hafızanın güzergâhına özgü boylamasına yönelmişlik olan *ad intra* yönelmişlik haline gelen yönelmişlikle ilgili söz dağarcığının neden değiştiğini açıklıyor. Bu boylamasına yönelmişlik zamanın içsel bilincidir.

mizi aksettirmemizi sağlayan bu duygusal imgelem, algı düzlemindeki *Paarung*'dan ya da dil düzleminde öteki'ye yükleme olgusundan farklı bir işlem değildir.

Geriye üçüncü önerme kalıyor: Çoklu atıf içinde kendine atıf ile başkasına atıf arasındaki bakışımsızlık. Bu bakışımsızlık atfın "yerine getirilmesi" –ya da doğrulanması– üstünde etkili olur. Yabancı için doğrulanma –adı budur– tahmine bağlanır. Doğrulanma ötekinin davranışları düzlemindeki sözel ve sözel olmayan ifadelerin kavranıp yorumlanmasına dayanır. Bu dolaylı işlemler Carlo Ginzburg'un daha sonra "ipucu veren yöntemler" dediği şeylerdendir;[39] bu yöntemin rehberi duygusal imgelemdir – *Einfühlung*. Duygusal imgelem, Husserl'in "tam-sunum" adını verdiği tarzla bizi ötekinin canlı deneyimiyle karşı karşıya getirir; yine de duygusal imgelem için bilfiil "yeniden yaşamak" diyemeyiz. Kendine atıf durumunda "yerine getirme" –adı budur– doğrudan, dolaysız, kesindir. Eylemlerimin üzerine mesafesiz bir mülkiyetin, bir benimliğin mührünü basar. Tema-öncesi, söylem-öncesi, yüklem-öncesi bir bağlanım atıf yargısını öyle destekler ki, kendilik ile anıları arasındaki mesafe görünmez olur ve içebakış okulunun savları haklı çıkar. Gerçekten de atıf yargısı, ancak hafıza fenomenlerinin kendiliğinden kendine atfedilmesinin dönüşlü düzlemdeki karşılığı olduğu zaman açıklığa kavuşur; bu soyutlama keyfi değildir: Gündelik dil pratiğinin öne çıkardığı, hafızanın dilsel uğrağını oluşturur ve tam anlamıyla *Mind*'ı, "zihinsel"i adlandırıp tanımlamamızı sağlar. Genel bir anlamlama kuramından gelen "yerine getirme" teriminin kullanımını doğrulayan şey de işte bu ince ayrımdır. Bu özellikler "kendine atfedilebilir" anlamın "yerine getirilmesi"ni, "başkasına atfedilebilir" anlamın bir özelliği olan "tam-sunum"dan ayırır. Tahmine bağlı, dolaylı değildir; kesin ve dolaysızdır. Ötekiyi ilgilendiren konjonktürde bir hatanın, kendine atıfla ilgili bir yanılsamanın farkına varılabilir daha sonra. Bu anlamlarıyla alındığında hata ve yanılsama, bakışımsız doğrulama beklentisi atfa her defasında farklı bir anlam (bir yanda *self-ascribable*, öbüründe *other-ascribable*) verdiği için, en az atıf yargısıyla ilgili tarzlar kadar bakışımsız olan, birtakım düzeltme işlemlerinden kaynaklanırlar. Bu noktada Husserl'in, beşinci *Meditation*'da, "yerine getirme" olgusundaki bakışımsızlığa dair gözlemleriyle ruhsal yüklemlerin çoklu atfına ilişkin gözlemleri birebir örtüşür.

Hafıza fenomenlerinin birine atfedilmesinde varolan bu bakışımsızlığı öğrenince kendimizi denizin ortasında buluruz. Bireysel hafıza ile kolektif hafıza arasındaki uyuşmazlık hayaleti, limana ulaştığımızı dü-

39. Carlo Ginzburg, "Traces. Racines d'un paradigme indiciaire", *Mythes, Emblemes, Traces. Morphologie et histoire*, Paris: Flammarion, "Nouvelle Bibliotheque scientifique", 1989, s. 139-80 (özgün basım: *Miti, Emblemi, Spie*, Torino: Einaudi, 1986.

şündüğümüz anda karşımıza çıkıverir. Bu son varsayımı ilk ikisinden ayırdığımızda durum öyle değildir: Bakışımsızlık çoklu atıf kapasitesinin ek bir özelliğidir. Bu ise hafıza fenomenlerinin herhangi birine atfedilmeyen diğer ruhsal fenomenler gibi tanımlanabilmesi için atfın askıya alınmasını gerektirir. İki hafıza sorunu çözülmemiş, çerçeve içine alınmıştır. Kendine atfetmeyi farklı kılan şey benimlik, *my own*, görüntüsü altındaki sahiplenme olgusudur. Buna uygun dilsel biçim, eylem durumunda hesabına geçirme denen özgül kılığa bürünen öz-belirlemedir. Ancak Locke ile birlikte *self* ile *conciousness*'ın olduğu her yerde hesaba geçirmeden söz edebileceğimizi gördük. Bu geniş zeminde sahiplenmeyi atfın *self-ascribable* tarzı olarak görebiliriz. İşte kendini kendi anılarının sahibi olarak belirleme kapasitesi, hangi terimi kullanırsanız kullanın, *Paarung*, *Einfühlung*, *other-ascribable* yoluyla ötekine ve bana aynı hafıza fenomenlerini atfetmeye götürür.

Genel anlamda ruhsal fenomenlerin özelde de hafızaya ilişkin fenomenlerin birine atfedilmesi kavramıyla ilgili olarak belirlediğimiz bu varsayım zincirine dayanarak, fenomenolojik sav ile toplumbilimsel sav arasında bir karşılaştırma yapabiliriz.

"İdealist önyargı" adını vermeye cüret edeceğim şeye pek bağlı olmayan bir hafıza fenomenolojisi, hafıza toplumbilimiyle girdiği rekabetten feyz alabilir ve –birbirinden ayrı dönüşlü bilinç seviyelerinde de olsa– kendilerini eylemlerinin failleri olarak tanımlayabilen öznelerin katıldığı toplumsal gerçekliğe doğrudan uygulanma yönünde geliştirebilir kendini. Ötekinin mührünü taşıyan hafıza uygulamasının varlığı da bu gelişimi teşvik eder. Beyan etme evresinde hafıza dil alanına girer: Söylenen, dile getirilen anı öznenin kendi kendine sunduğu bir söylemdir. Oysa bu söylem ortak dilde, çoğunlukla anadilde sunulur; bunun da ötekilerin dili olduğunu söylemek gerekiyor. Gelgelelim anının söze ulaşması kolay bir iş değildir. Engellenen Hafıza başlığı altında sözünü ettiğimiz buhranlı deneyimleri hatırlatmanın tam yeridir. Hafızayı bir çalışma haline getiren yeniden anımsama işine, üçüncü bir kişi, örneğin psikanalist yardım edebilir. Psikanalistin, Marie Balmary'nin deyişiyle, hastanın anımsamasına "izin" verdiği söylenebilir. Locke'un *forensic* diye adlandıracağı bu izin belirtileri, fantazmaları, düşleri vb. kendine göre anlaşılır ve kabul edilebilir bir hafıza zinciri oluşturmak amacıyla dile getirmeye çalışan hastanın –"analiz edilen" terimi daha iyi açıklıyor aslında– çalışmasına eklemlenir. Sözellik yoluna sokulmuş olan hatırlama aynı zamanda bu şekilde anlatı yoluna girer ki, bu söz konusu anlatının kamusal yapısı açıktır. İşte bu gelişim çizgisi üstünde, üçüncü kişi önünde söylenen, onun tarafından alımlanan ve muhtemelen bir arşive kaldırılan tanıklığın usulleriyle karşılaşacağız (bkz. II. kısım).

Engellenen Hafıza'ya yakın bir başlıkta, yani Manipüle Edilen Hafıza başlığı altında gördüğümüz tanımlama fenomenleriyle birlikte ele alınacak olursa "kamusal alanda hafıza" konusu ilginçtir: Ötekiyle karşılaşmayı kişisel güvenlik açısından en büyük tehlike kaynağı olarak belirlemiştik o bölümde. Ötekiyle karşılaşmanın nazik olmasının nedenlerini anlamadan önce, dünyaya gelen herkese bir ad verme işlemine hak ettiği dikkati yöneltmemiz gerekir. Her birimizin bir adı vardır ve kendimiz koymamış, bir başkasından almışızdır o adı: Bizim kültürümüzde, beni bir soy çizgisine bağlayan bir soyadım, kardeşlerimden ayıran bir adım var örneğin. Bütün yaşamın üstüne –bildiğimiz zorluklar ve çatışmalara rağmen– konulmuş olan bu ötekinin sözü, hafıza çekirdeği etrafında dönen bütün kişisel sahiplenme işlemlerine dilsel bir destek, tam anlamıyla özgöndergeli bir hava verir.

Ama fenomenoloji, ancak doğrudan toplumsal gerçekliğin fenomenolojisi haline geldiğinde toplumbilimin kapalı alanına girebilmiştir. Sözünü ettiğimiz bu gelişim, Husserl'in son büyük yapıtı olan *Avrupa Bilimlerinin Bunalımı*'nda destek bulmuştur. Yapıtta tekil olmayan, özellikle de tekbenci olmayan, ama bir hamlede topluluksal bir biçim alan "yaşam dünyasının" yüklem-öncesi yönlerine dikkat çekilmektedir. Fenomenolojinin toplumsal alana açılımı Alfred Schutz'un kayda değer yapıtını doğurmuştur.[40] Shutz tıpkı beşinci *Meditation* gibi, ötekinin algısıyla ilgili zorlu evreler üstünde pek durmadan geçip gider. Ona göre ötekinin deneyimi kendinin deneyimi kadar ilkel bir veridir. Dolaysızlığı, bilişsel bir kesinlikten çok pratik bir inancın dolaysızlığıdır. Onunla birlikte, onun üzerinde eylediğimiz ve eyleminden etkilendiğimiz için inanırız ötekinin varlığına. Böylece toplumsal dünyanın fenomenolojisi, eyleyen ve acı çeken öznelerin bir çırpıda bir topluluğun ya da bir kolektifliğin üyeleri haline geldikleri birlikte-yaşama rejimine bodoslama dalmış olur. Dolayısıyla kavramsallığını benbilimsel bir kutuptan türetme kaygısı olmaksızın kazanmaya davet edilir. Bu fenomenoloji "ötekine yönelimi" toplumsal eylemin ilkel bir yapısı olarak gören Max Weber'in kavrayışlı toplumbilimiyle kolayca eşleşmiş,[41] çoğulluğu pratik felsefenin birincil verisi olarak gören Hannah Arendt'in siyaset felsefesiyle de sonraki aşamaya geçmiştir. Toplumsal gerçekliğe ilişkin fenomenolojideki gelişmelerden biri toplumsal gerçeklik düzlemindeki hafı-

40. Bkz. A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viyana: Springer, 1932, 1960; İng. çev. *The Phenomenology of the Social World*, Evanston: Northwestern University Press, 1967. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Collected Papers*, 3 cilt, Lahey: Nijhoff, 1962-66; ve *The Structure of the Life-World*, Londra: Heinemann, 1974.

41. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr; Fr. çev. J. Chavy ve E. de Dampierre yönetiminde: *Economie et societe. Concepts fondamentaux de la theorie sociologique*, Paris: Plon, 1971; bkz. § 1 ve 2.

za fenomenolojisiyle doğrudan ilgilidir: Bu gelişme sonuç kısmında değineceğimiz ortak alana kaydolan kuşaklar-ötesi fenomene başvurur.[42] Alfred Shutz çağdaşlar, öncüller ve ardılların egemenliklerinin hep birlikte oluşturduğu silsile konusuna önemli bir bölüm ayırır.[43] Çağdaşların egemenliği temel eksendir: "Ötekinin bilinci ile benimkinin eşzamanlılığını ya da neredeyse eşzamanlılığını" ifade eder. Yaşanmış bakış açısına göre açımlanmakta olan iki süreyi işbirliğine sokan "birlikte yaşlanmak" olgusunca belirlenir söz konusu eksen. Bir zaman akışı bir başkasına eşlik eder, elbette birlikte sürdükleri müddetçe. Paylaşıma sunulmuş dünya deneyimi hem mekân hem de zaman ortaklığına dayanır. Bu paylaşılan hafızayı konu alan fenomenolojinin özgünlüğü özellikle saf bir "biz" kutbu ile "insanlar", "onlar" kutbu arasındaki muhtelif kişileşme derecelerinden ve anonimliğin terse çevrilmesinden ileri gelir. Ardıllar ve öncüllerin dünyaları, öncelikle çağdaşlık fenomeninde belirlenmiş bu beraber yaşama fenomeninin kayda değer özelliklerini iki yöne doğru, geçmiş ve gelecek, hafıza ve beklenti yönlerine doğru genişletir.

Fenomenolojinin toplumsal alana açılması onu toplumbilimle yan yana getirir. Oysa toplumbilim bazı çağdaş yönelimleri bakımından fenomenoloji yönüne doğru, fenomenolojinin toplumbilim yönüne doğru yaptığı harekete koşut bir hamle yapar. Burada birkaç kısa belirlemeyle yetineceğim; çünkü bu evrimlerin bizi ilgilendiren etkileri daha çok tarihyazım alanında olmuştur. Beklenti noktası konusunda üç belirlemede bulunacağım. İlk olarak, en ilginç gelişme bu yapıtın ikinci kısmında sözünü edeceğim eylem kuramı içinde olmuştur. Ben de Bernard Lepetit gibi[44] etkileşim ilişkileri çerçevesindeki toplumsal bağın ve bu temele oturtulan kimliklerin oluşmasını vurgulayacağım öncelikle. Girişimler ve engeller kendi diyalektiklerini geliştirir. Böylece algısal ve genel anlamda bilişsel fenomenlerle sıkı sıkıya belirlenmiş bir fenomenolojiyle araya mesafe konulmuş olacaktır. Temsil fenomenleri –bunlar arasında hafızayla ilgili fenomenler de var– düzenli olarak toplumsal uygulamalara bağlanacaktır. İkinci olarak, kolektif hafıza toplumbiliminin sorduğu soruları toplumsal fenomenlerin zamansal boyutu konusunda tarihçiler de sormaktalar: F. Braudel'de ve *Annales* okulu tarihçilerinde uzun, orta ve kısa sürelerin/vadelerin üst üste yığılması; ayrıca yapı, konjonk-

42. Bkz. *Zaman ve Anlatı*, III. cilt, *a.g.y.* Burada fenomenolojik zaman ile tarihin üçüncü zamanı arasında, ölümlünün zamanı ile kamusal zaman arasındaki geçişi sağlayan bağlayıcılar çerçevesinde "kuşakların sürekliliğini" ele alıyorum. Kuşakların birbiri "yerine geçmesi" insan biyolojisine bağlı bir fenomendir. Buna karşılık Dilthey'ın ve Mannheim'ın kavrayışlı toplumbilimi, "kuşaklar arasındaki bağın sürekliliği" fenomenini niteleyen özellikleri belirler.

43. *The Phenomenology of the Social World*, *a.g.y.*, 4. bölüm, s. 139-214.

44. Bernard Lepetit (haz.), *Les Formes de l'experience. Une autre histoire sociale*, Paris: Albin Michel, "L'Evolution de l'histoire" dizisi, 1995.

tür ve olay arasındaki ilişkilerle ilgili gözlemler, toplumbilimcilerin kolektif hafıza konusunda karşılaştıkları sorunların tarihçiler tarafından yeniden ele alınmasının ürünüdür. Böylece tartışma kolektif hafıza ile tarih arasındaki sınıra itilmiş olmaktadır. Son belirleme ise şu: Tarihçilerin, ölçek değişimleri ve ilişkilerini dikkate almaları, hafıza fenomenlerinin mikro-tarih kademeleri ile makro-tarih kademeleri arasında yeniden paylaşılmasını sağlayacaktır.[45] Bu bakımdan tarih, bireysel hafıza ile kolektif hafıza gibi kutuplar arasında yer alan birtakım dolayım şemaları sunacaktır.

Bu bölümü ve kitabımızın ilk kısmını bir öneriyle bitirmek istiyorum. İki kutup, yani bireysel hafıza ile kolektif hafıza arasında; bireylerin canlı hafızası ile ait olduğumuz toplulukların kamusal hafızası arasındaki alışverişlerin somut olarak gerçekleştiği bir dolayım alanı yok mu? Bu alan, farklı bir hafıza atfetme hakkımızın bulunduğu yakınlarımızla olan ilişki alanıdır. Yakınlarımız, bizim için önemli olan ve bizi önemli sayan bu kişiler, mesafe olarak kendimiz ile ötekiler arasında bir yerde durur. Farklı mesafeler aynı zamanda, yakınlığı sürekli hareket eden, dinamik bir ilişki haline getiren mesafe koyma/mesafeyi kaldırma olgusunda farklı tarzlar, etken ve edilgen tarzlar demek: Yakınlaşmak, kendini yakın hissetmek gibi. Yakınlık dostluğun bir kopyasıdır – yani, *politeia*'ya, *polis*'in yaşamı ve etkinliğine katılmasıyla tanımlanan yurttaş ile yalnız birey arasında bir yerde duran, eskilerin yücelttiği *philia*'nın. Aynı şekilde yakınlarımız da kendimiz ile diğer insanlar arasında bir yerde bulunur. Alfred Shutz'un tanımladığı çağdaşlık ilişkileri de oraya yönelir. Yakınlar yakındaki ötekiler, ayrıcalıklı ötekilerdir.

Peki yakınlar hafıza atfının neresinde durur? Yakınlarla olan bağ hem soy ve hısımlık ilişkilerini hem de çok çeşitli aitlik biçimlerine[46] ya da karşılıklı büyüklük düzenlerine[47] göre dağılmış toplumsal ilişkileri enlemesine ve seçerek* keser. Paylaşılan hafıza açısından yakınları nasıl bu hesaba katarım? Yakınlar "birlikte yaşlanmaya" özel bir tını kazandırır. Söz konusu tını insan yaşamını sınırlayan iki "olay"la, yani doğum ve ölümle ilgilidir. Birincisi hafızamın dışındadır, ikincisi ise tasarılarımın önünde bir engeldir. İkisi de toplumu ancak medeni durum

* Fransızcada evlilik yoluyla kurulan akrabalık bağına *affinité élective* (seçilebilen akrabalık) denmesine gönderme. –*ç.n.*

45. Jacques Revel (haz.), *Jeux d'echelles. La microanalyse à l'expérience*, Paris: EHESS-Gallimard-Seuil, 1996.

46. Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'experience. Essai sur l'identité contemporaine*, II. cilt, *Les Ordres de la reconnaissance*, Paris: Cerf, 1991.

47. Luc Boltanski ve Laurent Thevenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris: Gallimard, 1991.

açısından ve kuşakların yenilenmesi gibi demografik bir açıdan ilgilendirir. Ancak benim yakınlarım için bu iki olay önemlidir, önemli olacaktır. Yakınlarımdan bazıları benim ölümüme üzülecektir. Bazıları, doğumuma sevinmiş ve doğum mucizesini;[48] ömrüm boyunca kendimi tanımlamak için kullanacağım adımın verilmesini kutlamıştır. Bu arada yakınlarım varolduğumu onaylayan ve aynı şekilde benim de onların varlığını kabul ettiğim kişilerdir. Karşılıklı onaylama sözü herkesin kendi gücünü ve zaafını kendisinin yarattığı savının paylaşıldığını anlatır. Ben buna *Başkası Olarak Kendisi* adlı kitabımda tanıklık (*attestation*) adını vermiştim. Yakınlarımdan beklediğim şey benim tanıklığımı onaylamalarıdır: Eylemlerimin sorumluluğunu alabilmemdir, konuşabilmem, hareket edebilmem ve anlatabilmemdir. Bu konuda üstadımız yine Augustinus'tur. *İtiraflar*'ın onuncu kitabında şunu okuyoruz: "Bu ruh kardeşliği (*animus* [...] *fraternus*) kanıtını yabancıdan, 'ağzı küfür sözleriyle dolu, sağduyu dediği şey de günahtan başka bir şey olmayan, başka ırktan birinin oğullarından' beklemiyorum; ruh kardeşliğini davranışımı onaylayınca/tasvip edince (*qui cum approbat me*) benim için sevinen ve onaylamayınca/tasvip etmeyince benim için üzülen kişiden beklerim. Bu yüzden beni ister tasvip etsin ister etmesin, seviyordur. İşte kendimi böylelerine açacağım (*indicabo me*)" (*İtiraflar*, X, IV, 5-6). Ben de eylemlerimi onaylamayan, ama varoluşumu onaylamamazlık etmeyenleri katıyorum yakınlarım arasına.

Demek ki tarih alanına sadece bireysel hafıza ile kolektif hafıza kutuplaşması denen varsayımla değil, hafızanın insanın kendisi, yakınlar, ötekiler gibi üç ayrı konuma atfedildiği varsayımla geçmek gerekmektedir.

48. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958; Fr. çev. *Condition de l'homme moderne*, Paul Ricoeur'ün önsözü, Paris: Calmann-Levy, 1961, 1983, s. 278; Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şenel, İstanbul: İletişim, 1994.

İKİNCİ KISIM

TARİH EPİSTEMOLOJİ

"Bu, Halikarnassoslu Herodotos'un yapıp sunduğu araştırmadır (*historiê*). İnsanoğlunun yaptıkları zamanla silinip gitmesin ve gerek Yunanlıların gerekse Barbarların meydana getirdikleri harikalar bir gün unutulmasın; tek amacı budur. Bir de, bunlar birbirleriyle neden dövüşürlerdi diye merakta kalınmasın. Iranlı anlatıcılar (*logioi*) derler ki, kavgayı Fenikeliler çıkardı..."[1]

Bu yapıtın ikinci kısmını tarihsel bilginin epistemolojisine ayırdık. Burada araştırmamın geldiği aşamayı ve temel eklemleniş noktalarını anlatacağım.

Bir yandan, hafıza fenomenolojisini tamamlanmış sayıyorum, ama elbette bireysel ve kolektif hafızayla bütünleşmiş tarihsel bilginin kendini anlama sürecinde ortaya çıkarabileceği kültürel varyasyonları bir yana koymak gerek. Hafızanın "tarih-ötesi" diyebileceğimiz özellikleri ile tarih boyunca büründüğü çeşitli ifadeler arasındaki girift birleşme, zamanı geldiğinde dikkate alınacak, tarihsel durumun yorumbilgisel temalarından biri olacaktır (III. kısım, 2. bölüm). Ancak önce, çalışmamın orta kısmına yön veren dilek uyarınca, tarihin insan bilimi olarak özerkliğinin tam kıvamma ulaşması gerekir. Böylece ikinci derecede bir düşünüş düzleminde bir soru ortaya çıkacak: Çoğunlukla örtük kalmış bir felsefe tasarısının iç sınırları nedir? Söz konusu tasarı sadece tarih biliminin epistemolojik özerkliği tasarısı değil, Alman tarih okulunun doğuşu ve yükselmesini belirleyen, pek sevilen bir deyişe göre, tarihin kendine dair bilgisinin özyeterliliği tasarısıdır. Tarihin hakikat hedefi[2] ile hakikate

1. Herodotos, "*Histoires*", *L'Histoire d'Homere à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire* içinde, François Hartog'un derleyip yorumladığı metinler; Fr. çev. Michel Casewitz, Paris: Seuil, 1999, s. 45. Herodotos: Tarihin mi babası (Cicero), yoksa yalancılığın mı (Plutarkhos)? (Türkçesi: *Herodot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991.)

2. François Dosse, *L'Histoire* (Paris: A. Colin, 2000) adlı yapıtında tarihin tarihini kateden altı güzergâh belirliyor. Birincisi "hakikatin efendisi tarihçi"yi sahneye koyu-

uygunluk hedefi (ya da başka bir deyişle hafızanın sadakati) arasındaki çatışma ancak bu şekilde, yeni bir eleştirel tarih felsefesinin sınırları üstüne düşünülerek iyi bir sona ulaştırılabilir (III. kısım 1. bölüm). Bu bölüme kadar hafıza açısından tarihin konumu askıda bırakılacaktır. İlerledikçe, bilişsel ve pragmatik yönleriyle hafıza açmazlarının altında, özellikle daha önce olmuş ve şimdi mevcut olmayan bir şeyin temsiliyle ilgili açmazın ve uygulanan bir etkinlik, bir pratik olarak hafızanın maruz kaldığı doğru ya da yanlış kullanımla ilgili açmazın belirişini görmezden gelemeyiz elbette. Ancak tarihsel bilginin canevinde duran hafıza açmazlarına böyle bir dönüş, tarihin bilinip uygulanması ile canlı hafıza deneyimi arasındaki ilişkiler sorununu çözmez, her ne kadar bu çözüm sonuçta belirsiz özellikler gösterse de. Ayrıca sözünü ettiğimiz özellikler sınırdaki bir düşünüşün savaş alanında zorlukla elde ettiği özellikler olmalıdır.

Son olarak, tarihsel bilginin hafıza fenomeni karşısındaki özerkliği bilimsel ve edebi bir disiplin sayılan tarihin tutarlı bir epistemolojisinin başlıca varsayımıdır. En azından bu çalışmanın orta kısmında kabul edilen varsayım bu.

Aşağıdaki epistemolojik çözümlemeyle aşılan alanı tanımlamak için, tarihsel işlem ya da –daha doğrusu– tarihyazım işlemi deyişlerini benimsedim. Bu deyişi, Pierre Nora ve Jacques Le Goff'un birlikte gerçekleştirdikleri *Faire de l'histoire* adlı o büyük tasarılarına Michel de Certeau'nun yaptığı katkıya borçluyum.[3] Bundan başka Michel de Certeau'nun başvurduğu üçlü yapıyı ana hatlarıyla benimsiyorum, elbette bunlara önemli konularda farklı içerikler yükleyerek. Bu hem açık hem de verimli üçlü yapıyı Uluslararası Felsefe Enstitüsü'nün ısmarladığı bir çalışmada sınamıştım.[4] Bu iki rehberi aklımda tutarak görgü tanıklarının ifadelerinden arşivlerin oluşturulmasına kadar uzanan ve epistemolojik program olarak belgesel kanıtların oluşturulmasını hedefleyen aşama-

---

yor (s. 8-29). Hakikat sorunsalı ilk *histōr* olan Herodotos'tan ziyade Thukydides ve onun "hakikat tapınması" ile başlıyor (s. 13); bayrağı âlimliğin doğuşu ve yenilgisi devralıyor. Yöntemci okul ve C. Seignobos'la birlikte zirvesine ulaşıyor, sonra da F. Braudel, bu sorunsala yapısal bir biçim atfediyor; bu ise F. Dosse'un yapıtında ikinci güzergâhın sonunda "nedenselciliğin bunalımı" başlığı altında sorgulanacaktır (bkz. ileride s. 209, dipnot 4).

3. Kısmi ilk basımda, (Jacques Le Goff ve Pierre Nora, haz., *Faire de l'histoire*, Paris: Gallimard, "Bibliotheque des histoires" dizisi, 1974), Michel de Certeau "tarihsel işlem" deyişini öneriyordu. *L'Ecriture de l'histoire*'ın tam baskısında (Paris: Gallimard, "Bibliotheque des histoires" dizisi, 1975), "tarihyazım işlemi" deyişini temelli benimsiyor.

4. P. Ricoeur, "Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, ecriture", Guttorm Fløistad (haz.), *Philosophical Problems Today*, I. cilt, Dordrecht-Boston-Londra: Kluwer Academic Publishers, Institut international de philosophie, 1994, s. 139-201.

ya "belge aşaması" diyorum (1. bölüm). "Neden" sorusunu (Olaylar neden şöyle değil de böyle gelişti?) yanıtlayan "çünkü" bağlacının çeşitli kullanımlarıyla ilgili aşamaya ise "açıklama/anlama aşaması" diyorum. Açıklama/anlama biçimindeki çift başlık, açıklama ile anlama arasındaki zıtlığın reddedildiğini gösteriyor. Tarihsel "çünkü"nün işlenişini bütün genişliği ve bütün karmaşıklığıyla kavramamızı engelleyen şey işte bu zıtlık olagelmiştir (2. bölüm). Son olarak, tarih okuyucularının bilgisine sunulan söylemin edebi ya da yazılı hale getirilmesine de "temsil aşaması" diyorum. En büyük epistemolojik mesele, açıklama/anlama aşamasında bulunsa da bununla sınırlı kalmıyor; çünkü tarihçinin niyeti, yani geçmişi olduğu gibi –buradaki "olduğu gibi"ye hangi anlam verilirse verilsin– temsil etme niyeti, tam olarak yazı aşamasında ortaya çıkar. Hatta bu üçüncü aşamada hafızanın en büyük açmazları bütün güçleriyle sahneye çıkar: Daha önce olmuş, ama şimdi mevcut olmayan şeyle ilgili açmaz, bir de tarihin yeniden-kurma seviyesine çıkardığı geçmişin hatırlanmasını amaçlayan uygulamayla ilgili açmaz (3. bölüm).

Bu üç bölümlü ikinci kısmın her bölümünün başında bu aşamalara özgü programı geliştireceğiz. Burada ise tarihle ilgili bu üçlü aşamayı belirlemekle yetineceğiz.

Tarihyazım işleminin üç kesitini nitelemek için "aşama" sözcüğünü benimsedik. Terimin kullanılmasında herhangi bir anlam belirsizliğine yer vermemek gerek: Burada zamandizinsel olarak ayrı evreler değil, birbiri içinden süzülüp gelen yöntemsel anlar söz konusudur. Hep söylenir, hiç kimse açıklama tasarısı, anlama varsayımı olmaksızın arşivlere başvurmaz. Ayrıca bir dizi olayı anlatısal, retorik ya da imgesel ve doğrudan edebi bir biçime başvurmadan açıklamaya kalkamaz. "İşlem aşaması" terimi her tür zamandizinsel anlamdan arındırılmalıdır. Aşamaların, çizgiselliğini gizlemeyen silsileli evrelere, basamaklara dönüşebilmesi ancak tarihyazım işleminin meydana gelme anlarıyla ilgili söylemimiz içinde mümkündür. Seviye deseydik, bu terim daha ziyade üst üste binme, yığılma olgusunu ifade ettiği için, "birbirini izleme" anlamını tamamıyla bir yana bırakmış olurduk. Ancak o zaman da başka bir anlam belirsizliği görülürdü: Marksizmin temel metinlerinin (bunları Marx'ın büyük yapıtıyla karıştırmıyorum) kullanıp suistimal ettiği altyapı ve üstyapı arasındaki ilişki konusundaki belirsizlik. Tarihyazımsal üç işlemden her biri diğer ikisi için temel seviye değeri taşıyor; çünkü her biri diğerleri için gönderge işlevi görüyor. Sonuçta bu terim zamandizinsel bir silsile düzeni olmadığı, tarihçinin geçmişin gerçek halini yeniden-kurma niyetini göstermesiyle işlemin ilerleyişini vurguladığı içindir ki, "aşama" terimini tercih ediyorum. Gerçekten de geçmiş şeyleri oldukları gibi temsil etme niyeti –daha önce de ima ettiğimiz gibi– ancak bu üçüncü aşamada açıkça ortaya çıkıyor. Hafıza karşısında

meslekten tarihçilerin yazdıkları bilişsel ve pratik tarih tasarısını tanımlayan şey budur. Evre çalışmamda seçtiğim üçüncü terim, tasarının üç evresine de içkin olan özgüllüğü bütünüyle tamamlayan *program* terimidir. Bu anlamda diğer iki adlandırma karşısında çözümleme açısından bir ayrıcalığa sahiptir. Bu nedenle her seviyede, girişilen işlemlerin doğasını vurguladığım her seferinde, bu terimi kullanıyorum.

Bu genel yönlendirici notun son sözlerini *tarihyazım* terimine ayırdım. Terim, yakın zamana kadar, bizim burada üçlü ritme göre yürüttüğümüz epistemolojik soruşturmayı ifade ediyordu çoğunlukla. Certeau gibi ben de bu terimi iş başında kavranan tarihsel bilinci oluşturan işlemin kendisini ifade etmek üzere kullanıyorum. Bu sözcüklerin seçimi büyük bir avantaj sağlıyor ve eğer bu adı, sadece adı oluşturan sözcüklerin (tarihyazım ya da tarihin yazımı) ima ettiği işlemin yazıyla ilgili aşaması için kullanacak olursak, bu avantajı kaybederiz. Tarihçinin, bütün aşamaların toplamı olarak görülen niyetini, yani geçmişe ait olup şu anda mevcut olmayan şeylerin şimdiki zamanda temsilini ifade etmek, tanıtlamak, sergilemek söz konusu olduğunda, üçüncü aşamaya, "tarihyazım" teriminin kapsamını korumak amacıyla, "tarihin yazımı" değil de "edebi" ya da "yazılı" aşama diyorum. Gerçekten de yazı tarihsel bilgilenmenin hafızadan uzaklaşıp arşivleme, açıklama ve temsil gibi üç ayrı maceraya atılmak için aştığı eşiği, dil eşiğini oluşturur. Tarih baştan sona yazıdır. Bu bakımdan arşivler tarihin karşılaştığı ilk yazıdır; bundan sonra da tarihin kendisi yazılılık/kitabilik denen edebi tarzla yazıya dönüşür. Böylelikle açıklama/anlama, yukarı doğru yazı ile aşağı doğru yazı gibi iki tür yazı arasında çerçeve içine alınmış olmaktadır. Açıklama/anlama birinci yazının enerjisini toplar, ikincinin enerjisini önceler.

Ancak tarih bilgisinin yukarı doğru yazıdan hareketle yazılması bir güven sorunu ortaya çıkarıyor: Tarih ile hafıza arasındaki ilişki sonuçta nedir? Bu sorunun yanıtı tarihsel bilginin epistemolojisi içinde bulunamaz. Eleştirel tarih felsefesinin, çözmek zorunda olmasa da, ifade etmek ve tanıtlamak zorunda olduğu bir güven sorunudur bu. Ancak bu soru(n) tarih bilgisinin yazıya geçirilmesinin kökeni sorusuyla birlikte sorulur. Açıkça söylenmese de hayalet gibi bütün araştırmanın üstünde kol gezer. Sonradan neyin geldiğini ve bu yapıtın üçüncü kısmında neyin işleneceğini bilen bizim için bu söylenmemişlik (tıpkı yöntemli bir *epokhe* gibi) bir tür askıya alma, yedeğe alma anlamına gelmektedir.

Öndeyiş bölümüne Platon'un yazının icadını işlediği *Phaidros* mitinin bir tür parodisini koymayı seçmemin nedeni bu yedeğe alma olgusunu tastamam soru, sorgulama şekliyle ifade etmekti. Gerçekten de mitte yazı yeteneği, hafızaya karşı bir seçenek olarak, yani tarihin hakikat iddiasının bizzat hafızanın güvenilirliğine bir anlamda meydan okuması olarak görüldüğü için, bu yetenek üçüncü kısmın başında görece-

ğimiz gibi tarihin yerine hafızanın konmasına dönük her tür hayalin paradigması olarak yorumlanabilir. Böylece geriye dönüşü olmayan bir kültürel seçimin, tarih yazımı seçiminin ciddiyetini vurgulamak amacıyla, Platon'un yazının icadını anlattığı *Phaidros*'unu –yeniden yazmaya değilse de– kendi tarzımda yeniden yorumlamaya çalıştım. *Phaidros* mitinin önermelerinden birini kullanırsak yazı-tarihin *pharmakon* olup olmadığı sorusu epistemolojik soruşturmanın yakasından düşmeyecek, eleştirel tarih felsefesinin düşünümlü düzleminde yeniden gün yüzüne çıkacaktır.

Son derece rasyonel bir epistemolojik çözümlemenin dışına çıkıp mite başvurmanın nedeni ne olabilir? Amaç tarihsel bilginin doğuşuna, başlangıcına, ilk zamanlarına ilişkin her soruşturmanın gelip saplandığı açmazla başa çıkmaktır. Tam anlamıyla meşru olan ve önemli çalışmalar[5] adadığımız bu soruşturma, kendisi de tarihsel bir çalışma olduğu için edimsel bir tür karşıtlık üstüne kuruludur – yani bu başlangıcı yazma çabası, kendi doğumunu düşündüğüne göre, çoktan doğmuş olduğunu varsaymaktadır. O zaman kökeni başlangıçtan ayırmak gerekir. Zamandizince kesitlenmiş bir tarihsel zaman içinde başlangıç belirlenmeye çalışılır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın belirttiği çatışkıların ima ettiği gibi, bu başlangıç bulunamayabilir de. Gerçi tanıklıkların eleştirel olarak ele alınması gibi bir şeyin başlangıcı belirlenebilir, ama tarihsel düşünce tarzında bir başlangıç değildir bu – tabii bundan ortak deneyimin kolektif hafızaya indirgenemeyecek tarzda zamansallaştırılmasını anlıyorsak. Bu belirleyemediğimiz önce'lik, Jacques Derrida'nın *Gramatoloji*'de[6] büyük bir vukufla belirlediği gibi, şu ya da bu biçimde hep sözelliğin eşlik ettiği yazıya geçirmenin önce'liğidir. İnsanlar göstergе-

5. François Châtelet, *La Naissance de l'histoire*, Paris: Minuit, 1962; yeni basım Seuil, "Points Essais" dizisi, 1996. Bkz. A. Momigliano, *Studies in Historiography*, Londra, 1969 (özellikle: "The place of Herodotus in the history of historiography", s. 127-42). François Hartog, *Le Miroir d'Herodote. Essai sur la representation de l'autre* (Paris: Gallimard, "Bibliotheque des histoires" dizisi, 1980, yeni basım 1991; Türkçesi, *Herodotos'un Aynası*, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi, 1996); bu yapıtta Hartog, Herodotos'un "önsöz"ünde *aedos*'un yerini *histôr* un almasına işaret ediyor (s. ii-viii, 275-85). Homeros Musalarla olan özel ilişkisini belirtirken ("Anlat bana Tanrıça, binbir düzenli yaman adamı...", *Odysseia*, I, 1), Herodotos kendinden ve memleketinden üçüncü tekille söz eder: "Bu, Halikarnassoslu Herodotos'un yapıp sunduğu araştırmadır"; ardından Thukydides onun Peleponnesoslularla Atinalılar arasındaki savaşı "yazıya geçirdiğini" söyleyecektir. Böylece Yunanlıların şanı (*kleos*) ile Barbarlarınki, "açıklanıp" "kaydedildikten" sonra, artık "sonsuza dek kalıcı (*ktêma*)" olacaktır. Bununla birlikte *aedos* ile tarihçi arasında bir kopmadan, kesin bir ayrılıktan ya da ileride söyleyeceğimiz gibi, yazılılık ve sözellik arasında bir ayrılıktan söz edilemez. Tarihin şiddeti karşısında unutmaya karşı verilen savaş ve övgü kültürü bütün söylev enerjisini tragedya içinde harekete geçirir. Düşünce olayı olarak mitten kopma ise ancak yazının doğuşu gibi mit terimleriyle ifadesini bulabilir.

6. *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu, 2011.

ler arasına mesafe koymuşlar, ama aynı zamanda –eğer bunun bir anlamı varsa– bu göstergeleri sözel akışın zamansal sürekliliği içinde birbirine zincirlemişlerdir. Bu nedenle yazılı tarihçiliğin başlangıcını bulmak mümkün değildir. Tarihsel bilgiye tarihsel bir başlangıç bulma olgusunun döngüsel niteliği, doğuş kavramının iki anlamını ("başlangıç" ve "köken") birbirinden ayırmayı gerektirir. Başlangıç, bir tarihçi tarafından "tarihin tarihi" demek olan sürecin başına yerleştirilen gün-ay-yılı belli olaylar dizisidir. Tarihin doğuşunu araştıran tarihçi, tarihsel bilginin önceden belirlenmiş ortamında oluşan geriye dönüşlü bir hareketle, işte bu başlangıca ya da başlangıçlara doğru gider. Köken ise bambaşka bir şeydir: Bütün girişimi ve dolayısıyla zaman içinde başlangıcını da olanaklı kılan mesafe koyma ediminin oluşmasını ifade eder. Bu oluşma her zaman günceldir ve hep oradadır. Tarih her zaman mesafe oluşturma olgusundan doğar. Arşiv izinin dışsallığına başvuru da yine bu mesafe koyma işleminden ibarettir. O nedenle bunlar tarihsel bilginin ve tarihçilik mesleğinin başlangıcından önce gelen sayısız türdeki grafik, yazılı izde bulunur. Demek ki köken başlangıç değildir. Ayrıca doğuş kavramı da iki anlamlılığı, başlangıç ile köken kategorileri arasındaki açıklığı gizler.

Platon'un miti kullanmasını haklı çıkaran şey işte bu doğuş açmazıdır: Başlangıç tarihseldir, köken ise mitik. Burada dünyanın yaratılışı, bir kurumun doğuşu ya da bir peygamberin misyonu gibi kendi kendini varsayan her tür başlangıcın tarihine uygun bir biçimin yeniden kullanılması söz konusudur kuşkusuz. Felsefenin yeniden kullandığı mit, inisiasyon sıfatıyla ve diyalektiğe ek olarak karşımıza çıkar.

ÖNDEYİŞ

Tarih: İlaç mı, Zehir mi?

Tarihin yazılışının mitik doğumunu Platon'un *Phaidros*'unun üslubuyla anlatacağım. Yazının kökenine ilişkin mitin, yeniden yazma sayesinde, tarihin başlangıcına ilişkin bir mit olarak okunması. Bu açılım, deyiş yerindeyse, bizzat mit tarafından olanaklı kılınmıştır; çünkü Lysias gibi hatiplerin "yazılı söylevine" karşı ironi öne çıkarılmış olsa bile esas amacı hafızanın yazgısıdır. Mitin yazının icadına yaklaştırdığı başka şaşırtıcı icatlar da vardır: Aritmetik, geometri, tavla, zar oyunu gibi. Peki ya Platon, kendi yazısını tersinden almıyor mu, kendi diyaloglarını yazıp yayımlamamış mıdır? Oysa yazının ve ona bağlı diğer bütün uyuşturucuların icadı işte bu gerçek hafızaya, saf hafızaya karşı bir tehdittir. Şu halde tarih ile hafıza arasındaki çatışma nasıl olur da miti ilgilendirmez?

Gerçeği söylemek gerekirse Jacques Derrida'nın ardından[1] beni de hayran bırakan şey, tanrının krala sunduğu *pharmakon*'la ilgili aşılmaz çift-anlamlılıktır. Soru: Tarihin yazılışı konusunda da, bunun ilaç mı yoksa zehir mi olduğunu sormamız gerekmiyor mu? Tarihe uygulanan doğuş kavramının iki anlamlı olması gibi, bu soru da yakamızı bırakmayacak, III. kısmın başındaki Öndeyiş'te, Nietzsche'nin *Zamana Aykırı Bakışlar 2*'siyle birlikte yeniden karşımıza çıkacak.

Mite girelim: "İşte ey Kral Toth! Mısırlılara daha çok bilgi, daha çok bilim ve daha çok hafıza (*mnēmonikōterous*) sağlayacak bilgi; bilginin (*sophias*) ve hafızanın (*mnēmēs*) ilacı (*pharmakon*) bulundu" (247e)![2] Toth'un "harflerin babası", "*grammata* babası" olarak adlandırdığı kişi tarafından sunulan uyuşturucuların en önde geleni *grammata*'dır (harftir). Peki tarihyazım bir bakıma *ars memoriae*'nin, yani hafıza yarıştırma konusunu işlerken anlattığımız yapay hafızanın mirasçısı değil mi-

1. Elbette "Platon'un eczanesi"ne ("La pharmacie de Platon") ayırdığı muhteşem denemesinin açtığı yolda (*La Dissemination*, Paris: Seuil, "Tel Quel", 1972, s. 69-197).

2. Fransızcası: Platon, *Phedre*, çev. Luc Brisson, Paris: Flammarion, "GF" dizisi", 1989, 1997.

dir? Ayrıca bu anlatıda geçmiş zamandaki olayların anımsanması anlamında hatırlamadan ziyade ezberleme söz konusu değil miydi?[3] Kral, tanrıya sanatı doğurması için seve seve izin verir, ama değerlendirme işini kendi üstlenir ve bu işe de "önyargı" ve "yararlılık" adını verir. Daha sonra Nietzsche *Zamana Aykırı Bakışlar 2*'de tarih konusunda aynı şeyi yapacaktır. Peki tanrının ihsanı karşısında ne yapar? "Gerçekten de bu sanat onu öğrenenlerin ruhunda unutma yaratacak; çünkü onlar, hafızalarını (*mnēmēs*) kullanmayı bırakacaklar: Yazıya (*graphēs*) güvenecekler, hatırlama işini (*anamimnēskomenous*) içlerinden, kendi çabalarıyla değil, dışarıdan, yabancı izler (*tupōn*) yardımıyla gerçekleştirecekler. Demek ki sen hafıza işine değil hatırlama (*hupomnēseōs*) işine bir ilaç (*pharmakon*) bulmuşsun" (275a).[4] Hafıza kavramı çevresinde toplanan fiil ve adlar önemli ve çeşitlidir; tanrının ihsanı bölünmez bir yetenektir: "hatırlayabilme" yeteneği. Ancak kralın sözümona ilacının çare olduğu şey tastamam anımsayıştır (*ana-*). Ayrıca ilaç diye benimsediği şey hafıza değil *hupomnēsis*'tir, *yaklaşık hafıza*'dır; yani "yazılı sözün (*logous gegramnenous*), bu yazıda belirtilen şeyleri, bunları zaten bilen bir kişiye hatırlatma görevinden çok daha fazlasını yaptığını düşünen safdillere" (275c-d) "kesin" (*saphes*) ve "sağlam" bir şey sunan bir tekniktir. Burada yine yaklaşık hafıza (ben "ezberleme" sözcüğünü öneriyorum) söz konusudur.

Anlatı sürüyor: Yazı ile yapıtlarını "canlı varlıklar" (*hōs zōnta*) gibi gösteren "resim" (*zōgraphia*) sanatı arasında benzerlik kurulur. Bu yakınlaştırmaya şaşmamamız gerekir: Mum üstündeki damga tartışmasında da sırasında karşımıza çıkmıştı.[5] Damga eğretilemesinden kayda geçirme işleminin yazıtın bir başka versiyonu olan yazısalcılığa (*graphisme*) geçmiştik. Demek ki genel anlamıyla burada bir kayda geçirme söz konusu. Ayrıca resim ile akrabalığı endişe verici (*deinon*, "korkunç") görülür (275d). Tarihyazımın edebi düzleminde anlatı ile tabloyu karşılaştıracağımız zaman bu konuyu gerektiği kadar işleyeceğiz: Tablo Roland Barthes'ın "gerçek etkisi" dediği şey yoluyla gerçekliğe inandırır; bu etki, iyi bilindiği gibi, eleştiriyi susmaya mahkûm eder. "Yazılı söylemler" konusunda da durum budur: "Bunları sorgularsanız törensi bir edayla donup kalır, sessizliklerini korurlar." Onlardaki düşünce'sizlik

3. Tarihyazım ile *ars memoriae* arasındaki süreklilik konusunda bkz. Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory*, *a.g.y.*

4. Fikirleri tutarlı bir bağlama yerleştirdiğimde, *hupomnēsis*'i "hatırlama" olarak çeviren Luc Brisson'dan ayrılıyorum. Sözcüğü "ezberleme" ya da "hatırlatıcı" olarak çevirmeyi yeğliyorum. *Theaitetos*'ta (142 c 2-143 a 5) M. Narcy şöyle çeviriyor: "anımsamamı sağlayacak şeyleri yazıya geçirdim". Ayrıca ilginç bir dipnot var (*a.g.y.*, s. 306): "*hupomnemata*: Tam anlamı, hafızaya destek". Léon Robin ise "notlar" diye çeviriyor.

5. Bu arada "iz"in çok-anlamlılığıyla ilgili varsayımımı hatırlatayım: Maddi işaret olarak iz, duygusal işaret olarak iz ve belgesel işaret olarak iz. Ama hep dışsallık olan iz.

"sadece bir tek anlamı ve hep aynı anlamı ifade etmelerine" yol açar (*a.g.y.*). Oysa en fazla tekrara dayalı kısım ezberlenmiş yazılardan başka nerede karşımıza en açık biçimde çıkar? Dosyamız gittikçe boğucu hale geliyor: Söylem yazıldığında bir muhatap arar – kime hitap ettiği bilinmez. Yazılıp yayımlanan tarihsel anlatının durumu da budur: Rüzgâra savrulmuştur; Gadamer'in *Schriftlichkeit* –yazılılık– hakkında dediği gibi, okuyabilen herhangi birine seslenir. Buna koşut eksiklik şudur: Sorgulandığında tek başına "ne kendini savunabilir ne de işin içinden çıkabilir" (275e). İşte her kitabın olduğu gibi tarih kitabının da durumu budur: Sözceleyeni ile iplerini koparmıştır. Bir zamanlar metnin "anlamsal özerkliği" dediğim şey burada bir sıkıntı gibi sunulmuştur. Bu özerkliğin metni mahrum bıraktığı desteği bağlamlaştırma ve yeniden bağlamlaştırma çalışmasında bulabiliriz, ki okuma dediğimiz şey zaten bu ikisinden oluşur.

Peki o zaman diğer söylem –"bir öncekinin öz kardeşi" (276a) olan söylem–, yani gerçek hafıza söylemi nasıl bir özellik sunar? Bu söylem, "bir bilgiyi aktarırken öğrenen kişinin ruhuna yazılan, tek başına kendini savunabilen, kimin önünde konuşmak kimin önünde susmak gerektiğini bilen" bir söylemdir (*a.g.y.*). Kime uygun olacağını kendi belirleyen bu söylem, hakiki hafızanın söylemidir, yani "zamana" ait olduğunu ve paylaşıldığını kesinkes bilen mutlu hafızanın söylemidir. Bununla birlikte yazıyla taban tabana bir zıtlık yoktur. İki söylem biçimi meşruluk farklarına rağmen kardeştirler ve, en önemlisi, ikisi de yazıdır, yazıttır. Ancak gerçek söylemin yazılı olduğu yer ruhtur.[6] Bu derin akrabalık sayesinde "yazılı söylemin bir anlamda bir imge (*eidōlon*)" (276a) olduğunu söyleyebiliriz. Bu imge canlı hafızada "yaşayan", "bir ruha sahip", "can taşıyan" bir imgedir (276a). Yukarıda kullanılan yaşam eğretilemesi canlı varlıkların resmiyle, ekip biçmeyi, yetiştirmeyi, hasadı bilen çiftçinin topraklarını da içine alacak biçimde genişletilebilir. Doğru hafıza için yazıt tohum ekmedir, doğru sözler "tohumlar"dır (*spermata*). Böylece bu ruh yazısına ve "bu yazılı harflerden oluşan bahçelere" (276d) "canlı" yazı diyebiliriz. İşte *logos*'lar arasındaki akrabalığa karşın, canlı hafıza ile cansız kayıt arasında böyle bir fark vardır. Canlı hafızanın bünyesindeki bu yazı koşulu yazıyı göze alınacak bir tehlike haline getirir: "Ancak [çiftçi] yazdığı her seferinde kendisi için bir hatıralar hazinesi oluşturuyor demektir. Günün birinde unutkan yaşlılığa ulaşırım diyerek bu narin ürünlerin yetiştiğini görmek isteyen herkes aynı yolu izler" (276d). Unutuş ikinci kez dile getirilir. Yukarıda yazı ihsanı

6. Tastamam Platoncu anımsayışa başvurmadan ruhsal iz fikriyle, olay rastlantısını oluşturan ilk izlenimin, duygunun, *pathos*'un sürmesiyle bu diğer yazıtı ele almayı haklı gösterebilirim.

ile ortaya çıkmıştı, şimdi ise yaşın bir etkisi olarak kendini gösterir. Ancak eğlence fırsatları sunmaktan da geri kalmaz. "Gayrimeşru kardeş ile meşru kardeş" arasındaki akrabalığı koruyan şey unutmaya karşı verilen savaş değil midir? Ya unutuş karşısındaki oyun? Nietzsche'nin *Zamana Aykırı Bakışlar 2*'de yerden yere vurduğu yaşlıların hoşuna gidecek oyunlardır bunlar. Ancak adaleti konu alan ve diyalektiği yöntem edinen söylemleri harekete geçiren oyun öyle ciddi bir oyundur ki! İnsanın keyif aldığı, bir insanı olabildiğince mutlu eden bir oyun: Gerçekten de burada doğru olan, güzellikle taçlanır (277a)!

Unutma ve oyun dolayımı o denli önemlidir ki, söyleşim bir başka düzeye, canlı hafıza ile cansız kayıt arasındaki zıtlığın ikincil kaldığı bir düzeye çıkar. Aşırı kışkırtıcı mitin şiddetinden çıkıp felsefeye girmiş oluruz (278a). Gerçi söylemler "ruha yazılmıştır", ama aslında koltuk değneğiyle (*hupomnēsis*) ilerleyen bu hafızanın teminatı olan yazılara yardım ederler.

Söyleşimin başından beri Sokrates'in boy hedefi olan Lysias'ın durumu hareket noktası olarak alınabilir: Şikâyetin konusu, söylevlerini yazması değil, bunların sanata karşı olmasıdır. Onda olmayan sanat da rengârenk bir ruh gibi alacalı bulacalı olan söylemin tanımlanması, bölümlenmesi ve düzenlenmesiyle ilgili sanattır. "Konuşulan ve yazılan sorunların her biri hakkındaki hakikati" (277b) bilmedikçe, geniş anlamıyla, siyasi yazıları içeren "hitabet türü"ne hâkim olunamayacaktır (277c). Bu durumda iş hem epistemolojiktir, çünkü doğruluk söz konusudur, hem de etik ve estetiktir, çünkü sorun "söylevleri yazıldığı gibi okumanın hangi durumlarda güzel, hangi durumlarda bayağı (utanç verici, *aiskhron*)" olduğu konusunda anlaşma sorunudur (277d). Bu durumda yazı neden biraz önce mitin sağlam hafıza için kullandığı "büyük sağlamlık" ve "büyük açıklık" (*a.g.y.*) niteliklerine sahip olmasın? Yasaların durumu bu değil mi? Öyleyse hakaret bu haliyle yazıya değil söylemin adaletli ve adaletsizle, iyi ve kötüyle olan ilişkisine yöneliktir. "Ruha yazılan" söylevin diğerlerine üstün gelmesi ve bu diğerlerine elveda demekten başka yapacak bir şeyin kalmaması işte bu ölçütün gereğidir (278a).

Bu elveda, mitin *pharmakon*'una mı yöneliktir? Bu nokta belirtilmemiştir. Çare mi yoksa zehir mi olduğunu bilmediğimiz bir ilacın belirsizliğini felsefi bir söylemin giderip gideremeyeceğini de bilmeyiz.

Phaidros mitini hafıza ile yazılı tarih arasındaki ilişkiler düzlemine aktardık, peki bizim için bu belirsiz durumun eşdeğerlisi ne olabilir? *Phaidros*'un sonunda yazının dikkatlice sağaltılması ve piç kardeş ile meşru kardeş arasında bir aile toplantısının tasarlanması bizim açımızdan bir yandan tarihyazımca eğitilen, aydınlatılan bir hafızaya; diğer yandan da düşüşe geçmiş bir hafızayı canlandırabilecek ve böylelikle

Collingwood'un istediği gibi geçmişi "yeniden yaşatabilecek", "yeniden fiili hale getirecek" bilimsel bir hafızaya denk düşmektedir. Peki bu istek asla yerine getirilemeyecek bir istek değil midir? Yerine getirilebilmesi için tarihin hafızaya zararlı bir şey (tıpkı sonunda ilaç mı zehir mi yoksa ikisi birden mi olduğu bilinmeyen, mitteki *pharmakon* gibi) olduğu kuşkusundan kurtulmak gerekir. Bu yok edilemeyen kuşkuya defalarca değineceğiz.

1

Belge Aşaması: Arşivlenen Hafıza

YOL GÖSTERİCİ BİLGİ

Bu II. kısmın ilk bölümünü, yukarıda önerdiğimiz üçlü bölümlemeye göre, tarihyazım etkinliğinin belge aşamasına ayırdık. Aşama başlığı altında, etkinliğin birbirinden ayrı zamandizinsel evrelerini değil, sadece epistemoloğun mesafeli bakışının ayırt edebileceği program seviyelerini kastettiğimiz unutulmasın. Bu aşama, tek başına ele aldığımızda, evreleri temkinli bir anlam çözümlemesine izin veren bir süreç gibidir. Çıkış noktası daha beyan aşamasında kavranan hafızadır. Varış noktasının adı belgesel kanıttır. Bu iki uç arasında geniş bir mesafe bulunmaktadır. Biz bu mesafeyi şu şekilde tarayacağız: Önce tarihin biçimsel mekân ve zaman düzeyindeki hafızadan ayrılış noktasını belirleyeceğiz. Tarihyazım işlemi düzeyinde, Kant tarzı bir aşkın estetiğin belirlediği haliyle, a priori *biçimlerin eşdeğerlisinin ne olabileceğini araştıracağız: Birbirinden ayrılamayan bu tarihsel zaman ve coğrafi mekân nedir? (I. Kesit, "Oturulan mekân" ve II. Kesit, "Tarihsel zaman").*

Biçimden içeriğe, tarihsel mekân-zamandan geçmişle ilgili söylenenlere geçerken, ifade veren hafızanın tanıklık yoluyla nasıl ortaya çıktığına bakacağız. Tanığın tanıklığına bağlanışına hak ettiği önemi vereceğiz (III. Kesit, "Tanıklık"). Bir başkasının aldığı tanık ifadesi üstünde bir süre duracağız. Bu an, söylenen şeylerin sözellikten yazılılığa geçtiği andır ve artık tarih onun yakasını bırakmayacaktır. Aynı zamanda derlenen, korunan, başvurulan arşivin zamanıdır bu. Arşivin kapısından içeri giren tanıklık, tehlikeli bir alana girmiş demektir. Burada diğer tanıklıklarla acımasızca karşılaştırılacak, üstelik hepsi tanık değeri taşımayan belgeler yığını içine gömülecektir (IV. Kesit, "Arşiv"). Bu durumda tarihte kanıtın ilk bileşeni olan belgesel kanıtın geçerliliği sorunu karşımıza çıkacaktır (V. Kesit, "Belgesel kanıt").

Bu bölümler, Phaidros *miti ışığında ele alınınca, tarihyazımın hafızayı genişletme, düzeltme ve eleştirme, böylece hem bilişsel hem de prag-*

matik alanda kendi hatalarını düzeltme kapasitesine olan güvenin sağlamlığına işaret eder. III. kısmın başında bizim karşı çıktığımız, hafızanın tarihe çerçeve olma işlevinden sıyrılıp tarihin yan alanlarından, onun araştırma konularından biri olabileceği yolundaki fikir en kesin teminatını, "angarya" işe giden tarihçinin, arşivdeki tarihçinin kendine güveninde bulur. Sırf büyük insanlık suçlarını inkâr edenleri –ki arşivlerde bozguna uğrarlar– silahsız bırakmak için bile olsa, bunun böyle olması iyidir. Arşivlerde çalışmanın gurur kaynağı olan keyfilik karşısındaki zaferi kutlamak şöyle dursun, tarihyazım işlemlerinin sonraki aşamalarında kuşkunun gerekçeleri epey güçlü olacaktır.

Bununla birlikte her şeyin arşivde başlamadığını da unutmamak gerekir. Her şey tanıklıkla başlar. Bu tanıklığın ilkesel güvenilirliği tam olmayabilir. Ayrıca son çözümlemede bir şeylerin olup bittiğini, birinin bunlara şahsen tanık olduğunu öğrenmemiz için tanıklıktan daha iyi bir yol yoktur; öte yandan, esas, hatta kimi zaman tek yol, tanıklıkların karşılaştırılmasıdır.

*

I. OTURULAN MEKÂN

Phaidros mitini yeniden ele alarak şimdiki araştırmamıza kazandırdığımız boyut, kayıt kavramı hakkındaki düşüncelerimizi düzenlemeye dönüktür. Gelgelelim bu kayıt kavramının kapsamı söylemin sözlü ifadelerini bir maddi araç yardımıyla yazıya geçirmekten ibaret değildir. Baskın fikir, kaydın hafıza çalışması için bir destek, bir yardımcı olarak benimsenen dışsal izler olduğudur. Kayıt kavramının geniş kapsamını korumak için öncelikle kayıt/yazıtın biçimsel koşullarını, yani ister kolektif olsun ister özel, yaşayan hafızaya özgü mekânsallığa ve zamansallığa etki eden dönüşümleri ele alacağız. Tarihyazım öncelikle arşivlenmiş hafızadır. Ayrıca tarihsel bilginin epistemolojisince derlenmiş olan sonraki bilişsel işlemlerin hepsi bu ilk arşivleme hareketinden doğar, ama mekân ve zamanın tarihçilik amacıyla dönüştürülmesi, arşivleme hareketini olanaklı kılacak kesin koşuldur.

Burada Kantçı *Aşkın Estetik*'in kökeninde bulunan ve mekânın yazgısını zamanın yazgısına bağlayan koşut bir durum ortaya çıkar: Anlatılan bir tarihin (hikâyenin) kahramanlarının devindiği mekân ile anlatılan olayların geçtiği zaman, hafızadan tarihyazıma geçerken birbiriyle ilişki içinde anlam kazanır. Profilini ileride açıklayacağımız tanığın açık ifadesi bunu iyi dile getiriyor: "Oradaydım". Dilbilgisel olarak hikâye zamanı ("oradaydım" ifadesindeki "idim") zamanı, zarf da ("orada")

mekânı belirtir. Algı ve eylemin yaşanmış mekânına ait "burada" ve "orada" ile hafızanın yaşanmış zamanına ait "geçmiş zaman", bu ikisi beraberce bir mekânlar ve tarihler sistemi içine yerleştirilir. Bu sistemde, yaşanmakta olan deneyimin buradalığına ve şimdisine başvuru bertaraf edilir. Birbirine koşut iki bilim, bu iki dönüşümün yazının sözellik karşısındaki durumuyla ilişkili olduğunu gösterir: Bir yandan harita tekniğiyle birlikte coğrafya bilimi (Vatikan müzesindeki devasa harita galerilerini anmadan geçemeyeceğim!) ve diğer yanda tarihyazım vardır.

Aşkın Estetik'te Kant'ın izinden giderek mekân/zaman çiftinin mekân kısmını ele almayı seçtim. *Phaidros* mitine göre yazıya özgü bütün "dış izlerde" ortak olan dışsallık ânı, bu şekilde en baştan vurgulanmış olmaktadır. Ayrıca burada, her iki *a priori* biçimin tarihçilik amacıyla dönüştürülmesini belirleyen devamlılık ve kopuş nöbetleşmesi daha kolay çözülebilmektedir.

İlk elde karşımızda anının akla gelmesine içkin bedensel ve çevresel mekânsallık vardı. Bunu ortaya koymak için hafızanın dönüşlülük kutbundaki dünyasallığını öne çıkardık.[1] Şu kentteki şu evde oturmuş olmanın ya da dünyanın şu bölgesine yolculuk etmiş olmanın anısı son derece çekici ve değerlidir. Hem mahrem bir hafıza hem de yakınlarla paylaşılan bir hafıza meydana getirir: Bu tür anılarda bedensel mekân, doğrudan doğruya, iyi ya da kötü durumdaki yollarıyla, farklı biçimde aşılan engelleriyle oturulabilir dünyanın bir kesiti olan çevresel mekâna bağlanır. Algıya olduğu kadar uygulamaya da açık mekânla olan ilişkimiz ortaçağ diliyle "çetin"dir.

Paylaşılan hafızadan aşamalı olarak kolektif hafızaya ve geleneğin kutsadığı yerlere bağlı anma etkinliklerine geçilir: Bu canlı deneyimler vesilesiyle, ilkin hafıza mekânı kavramı girer işin içine. Kavram, bu ifadenin sonradan ünlenmesini sağlayan ifade ve belirlemelerden önce ortaya çıkmıştır.

Coğrafya biliminin tarihin tarihselliğine koşut olarak çizdiği mekânsallık yolu üzerindeki ilk işaret levhası "yer" ya da "mekân" fenomenolojisidir. Bunu öncelikle, hafıza fenomeninin dünyasallığı konusuyla ilgili önemli kavramlarını önce de kullandığımız E. Casey'ye borçluyuz.[2] Seçilen başlık "şeyleri yerine yerleştirmeyi" amaçlayan bir nostaljiyi düşündürse de, Odysseus gibi, ne İthake'ye döndüğünde ne de ziyaret etti-

1. Bkz. geride, I. kısım, 1. bölüm.

2. Edward S. Casey, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington: Indiana University Press, 1993. Bu yapıt *Remembering* ile *Imagining*'i bir araya getiren bir üçlemenin üçüncüsüdür. *Remembering*'den alıntılarımız için bkz. I. kısım, s. 56-59 ve s. 52. E. Casey şunları söyler: "İmgelem bizi bizden *öteye* götürür, oysa hafıza bizi bizden *geriye* götürür; yer bizi üstünde tutar ve bizi çevreler, *altımızda* ve *çevremizde* kalır" (önsöz, s. xvii).

ği sitelerde yerini yadırgayan, etiyle kemiğiyle canlı bir varlığın macerasıdır. Gezginin gezmesi en az yerleşiğin oturması kadar hakkının teslim edilmesini ister. Gerçi benim yerim bedenimin bulunduğu yerdir. Ancak yerleşmek ve yer değiştirmek, yer'i aranacak bir şey haline getiren ilksel etkinliklerdir. Hiçbir yer bulamamak korkunç bir şey olurdu. Biz kendimiz yıkıma uğrardık. Evinde bile yerini yadırgama duygusuna eklenen endişe verici yabancılık *–Unheimlichkeit–* hayalet gibi dolaşır üstümüzde; boşluğun tastamam egemen olacağı bir durum olur bu. Ancak bir yer sorunu vardır; çünkü mekân da dolu, doymuş değildir. Aslında patlama yaşayan çağdaş kültürün hem hareketlendirdiği hem de felç ettiği şu "yolcu, gezgin, aylak, serseri" olma tehlikesi olsa da, yer değiştirmek her zaman için olanaklı, hatta çoğunlukla gereklidir.

"Yer"in anlamına ilişkin araştırmamız, yerleşme ve yer değiştirme gibi gündelik dilde kullanılan ifadelerden destek bulur. Bunlar çift olarak yer alan ifadelerdir. Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde vurguladığı gibi, Eukleidesçi, Descartesçı, Newtoncu mekân, önündeki bedenin canlı deneyimlerini anlatır. Burada beden mutlaktır; yakın olsun uzak olsun, ora'nın nirengi noktasıdır; içeri alınanın ve dışlananın, yukarının ve aşağının, sağın ve solun, önün ve arkanın, kısaca bir beden tipolojisi belirleyen bir yığın asimetrik boyutun nirengi noktasıdır. Bu bedensel tipoloji en azından örtük olarak bazı etik değerler kazanır, örneğin yükseklik ve sağ taraf gibi. Bedensel boyutlara bir yandan özel duruşlar –ayakta, yatmış–, tavırlar –ağırbaşlı, laubali–, öne, arkaya, yana hareketler gibi karşıt değerli olabilecek belirlenimler eklenir: Hareket eden insan, ayaktaki insan, yatağa düşmüş hasta ya da âşık, ayaklandıran, yükselten sevinç, çökerten üzüntü ve melankoli, vb. Kendine ait kutupları olan oturma, ikamet etme edimi de işte bu durgunluk ve hareket seçeneklerine göre kayda geçer: Kalmak ve yer değiştirmek, bir çatı altına sığınmak, eşiği aşmak ve dışarı çıkmak. Burada G. Bachelard'ın *Mekânın Poetikası*'nda işlediği evin, mahzenin, çatı katının açımlanması geliyor aklımıza.

Aslında bedenin yer değiştirmesi, hatta bir yerde durması, öz bedene içkin buraya ve oraya yapılacak göndermeden kopuk bir mekân üstüne kaydolmuş noktalara, çizgilere, yüzeylere, hacimlere, mesafelere örtük de olsa bir gönderme olmaksızın, ne ifade edilebilir, ne düşünülebilir, hatta ne de hissedilebilir. Bedenin ve çevrenin yaşanmış mekânı ile kamusal mekân arasına geometrik mekân girer. Geometrik mekâna göre özel yerler yoktur, sadece sıradan yerler vardır. Oturma, ikamet etme fiili yaşanmış mekân ile geometrik mekân arasında bulunur. Oysa oturma fiili ancak inşa etme fiiliyle oluşturulur. O andan sonra mimari, geometrik mekân ile bedensel durumun kullandığı mekânın birlikte oluşturduğu muazzam kompozisyonu ortaya çıkarır. Oturmak ile inşa

etmek arasındaki bağlaşım böylece üçüncü bir mekânda oluşur – tabii benim tarihin zamanı için önerdiğim üçüncü zaman kavramına koşut bir kavram düşünürsek şayet; çünkü mekânsal yerler takvimdeki tarihlere benzer. Bu üçüncü mekân, yaşanan yerlerin (mekânın) geometrik parselleri olarak yorumlanabileceği gibi, sıradan yerler tablosu üzerinde "mekânların" üst üste binmesi olarak da yorumlanabilir.

Bağımsız bir işlem olarak görülen inşa etme fiiline gelince; zamanın anlatıdaki olayla anlaşılır kılınması ile aynı türden bir anlaşılırlığı öne çıkarır.[3] "Anlatılan" zaman ile "inşa edilen" mekân arasında çok sayıda çakışma ve benzerlik vardır. Bunlardan hiçbiri evrensel zamanın ve geometricilerin mekânının kesitlerine indirgenemez. Ancak buna tam bir alternatif de sunmazlar. Biçimlenim (*configuration*) her iki yönden de her iki değerlendirmenin kopma ve kaynaşma noktasında üstelik her iki tarafta işe karışır: İnşa edilen mekân aynı zamanda ölçülebilir ve hesaplanabilir geometrik mekândır. Yaşama alanı olma özelliği, geometrik özelliklerinin üstüne biner, bunlarla karışır, tıpkı anlatılan zamanın kozmik zamanı ve fenomenolojik zamanı birlikte dokuması gibi. İster kalınacak yerin sabitlediği mekân olsun, ister gelinip gidilen dolaşım mekânı olsun, inşa edilmiş mekân yaşamın en büyük etkileşimleri için bir siteler sisteminden oluşur. Anlatı ile inşaat, biri süre diğeri malzeme üstünde, aynı türden bir kayıt gerçekleştirirler. Her yeni yapı tıpkı metinlerarası ilişki kuran bir anlatı gibi kentsel mekâna yerleşir. Anlatısallık mimarlık fiilinin içine doğrudan işlemiştir; çünkü bu fiil yerleşmiş bir geleneğe göre belirlenir – ya bir yeniliktir ya da bir tekrar. Zamanın mekân üzerindeki etkisini en iyi şehircilik ölçeğinde görebiliriz. Bir kent aynı mekânlarda farklı çağları karşılar, kültürel zevk ve biçimlerden kalıntılar sergiler. Kent hem görülmesi hem de okunması gereken yerdir. Anlatılan zaman ve oturulan mekân burada ayrı ayrı binalardan çok daha sıkı biçimde birbirine bağlanmıştır. Ayrıca kent çok daha karmaşık duyguları harekete geçirir; çünkü yer değiştirilecek, yakınlaşılacak ya

3. "Architecture et narrativite" (*Catalogue de la Mostra "Identità e Differenze"*, Triennale de Milan, 1994) başlıklı yazımda daha önce *Zaman ve Anlatı I*'de serimlediğim üç tür *mimêsis*'e bağlı kategorileri mimarlık düzlemine aktarmıştım (*a.g.y.*): Bunlar ön-biçimlenim, biçimlenim, yeniden biçimlenim (*préfiguration, configuration, refiguration*) kategorileriydi. Oturma fiilinde mimari etkinliğin yeniden tasarımını görüyordum; çünkü korunak ve dolaşma evin iç mekânını ve dolaşmak için sunulmuş mesafeleri çizer. Yine inşa etme fiili de anlatıda konu etme yoluyla anlatısal biçimlenimin eşdeğerlisi gibi görülüyor; anlatı sırasında da inşaat sırasında da anlatıcının ve inşa edenin zihninde aynı iç tutarlılık isteği vardır. Nihayet inşa etme fiilinin bir sonucu olan bu yapıda oturma fiili "yeniden biçimlenim"in eşdeğerlisi olarak görünüyor. Bu kavram anlatı düzeneğinde okuyucunun gerçekleştirdiği bir fiildir: Tıpkı okuyucu gibi oturan da inşa etme fiilini beklenti, direniş ve itirazlarla karşılar. Bu denemeyi gezginliğe övgüyle bitirmiştim.

da uzaklaşılacak bir mekân sunar. Kentte insan kendini yolunu şaşırmış, başıboş, kaybolmuş hissedebilir; oysa kamusal mekânlar, adları belli meydanlar, ritüelleşmiş anmalara ve toplanmalara davet eder.

E. Casey'nin son düşünceleri bu noktada güç kazanır.[4] Vahşi doğanın çekiciliği, inşa edilmiş ile inşa edilmemiş arasındaki, mimari ile doğa arasındaki zıtlıkla güçlenir. Doğa marjinalleşmez. Uygarın mükemmel'i vahşi yerlerin (*wilderness*) önceliğini ortadan kaldırmaz. Köklerinden kopma ve yalnızlık gibi sarsıcı deneyimlerle karşı karşıya kalmış Amerika'ya ilk yerleşenlere ilişkin efsanevi iki deneyim vardır: köklerinden kopma ve kasvet. Yurtlarındaki köklerinden kopmuş, köylerin ve kırların artık teselli vermediği kentlilerin kötü tavırlarıyla birlikte bu deneyimler yeniden belirir. Hiç zarar görmeden vahşileşebilecek (*going wild in the Land*) tek kişi, E. Casey gibi evinin sıcaklığını, huzurunu özleyen, bu arada vahşi halde kalmış bir köyün, Amerikalı bilge Thoreau'nun *Wilden*'de sergilediği tutuma göre, dostça bir manzaranın *Unheimlichkeit*'ına da açık kapı bırakan kişidir. Ancak Fransa'da da Du Bellay'imiz ve onun "küçük Lire'si" var...

Koşullara bağlı bu gözlemler, olaylar ve yerleri birlikte ören, kesit ve durakların yanı sıra oldukça geciken bir dönüşü, yani "her şeyi eski düzenine döndüreceği" düşünülen şu İthake'ye dönüşü kutsayan bu anlatının verdiği derse halel getirmez. Casey'nin anımsattığı gibi, Joyce *Ulysses* için yaptığı hazırlık araştırmalarında şöyle bir yazı yazmıştı: "Topical History: Places Remember Events" (Mekânsal Tarih: Mekânlar Olayları Anımsar, *Remembering*, s. 277).

Ancak tarih zamanına bir insan bilimine layık bir mekânsal karşılık verebilmek için yer konusundaki düşünüşte bir basamak daha çıkmak, mimarinin inşa edilmiş mekânından coğrafyanın oturulan toprağına geçmek gerekiyor.

İnsan bilimleri içinde coğrafyanın, tam anlamıyla tarihin bakışımlı karşılığını oluşturduğuna ilişkin söylenecek çok şey var. Fransa'da coğrafya, daha sonra değineceğimiz tarihle ilgili bazı yöntemsel dönüşümleri öncelemiştir.[5] Nitekim Martonne'dan önce Vidal de La Blache tarih-

4. Casey mimarinin çıkardığı sorunları bilmez değil. Bununla birlikte "Building sites and cultivating places" adlı bölümde (Casey, *Getting Back into Place*, *a.g.y.*, s. 146-81) "kıyıların oluşturduğu yerlere" ilişkin deneyimde doğal dünyaya giriş vurgulanmıştır. Yapının son halini çevresine göre aldığı düşünülür; anıtlar sınırlar üstünde belirginleşir. Kent ile yapı yarışmaya devam eder. Bu yaklaşım parklar ve ekili alanlara, genelde şatolara ve daha az itibarlı yapılara verilen önemin gölgede bıraktığı haklı bir değerlendirmeyi sağlar. Buna karşılık inşa etme sanatının yarattığı özgül sorunlar, yer ile mekânın katışmaktan çok birbiriyle zıtlaştığı bir yaklaşım nedeniyle, hak ettiği yeri alamıyor; yer ile mekânın katışmasının, kozmik zaman ile fenomenolojik zaman arasındaki katışma gibi olduğunu düşünüyorum.

çi tarihin pozitivizmine karşı çıkmış ve "ortam", "yaşam biçimi, "gündelik'lik" gibi kavramları öne çıkarmıştır. Yaptığı bilim, konusu öncelikle "yerler", "manzaralar", "çeşitli doğal ve beşeri olguların yeryüzündeki etkileri" olduğu için bir tür coğrafyaydı (F. Dosse, *L'Histoire en miettes*, s. 24). Mekân deneyiminin geometrik yönü, ileride ölçek oyunları konusunda izine yeniden rastlayacağımız haritacılıkla görselleştirilir.[6] Beşeri yön ise hücre, doku, organizma gibi biyolojik kökenli kavramlarla belirlenir.

Annales tarihini etkilemiş olan şey, bir yandan kırsal manzaraların istikrarlı yapılarıyla temsil edilen sürekliliklerin vurgulanması, diğer yandan bölgesel monografilerin bollaşmasında ifadesini bulan tasvir merakıdır. *Annales* okulunda toprağa, özellikle kırsal manzaraya bağlılık ve süreklilik merakı, manzaraların istikrarıyla "uzun süre"nin neredeyse hareketsiz oluşunun ilişkilendirildiği gerçek bir jeopolitika nedeniyle, basit bir yansımanın ötesine geçer. Braudel mekânın süreyi yavaşlattığını söyleyecektir sık sık. Bu mekânlar sırasıyla bölgelerin, denizlerin ve okyanusların mekânıdır. Akdeniz'in olayın hem mekânı hem de kahramanı olduğu büyük yapıtında, "Akdeniz'i tutkuyla seviyorum," der Braudel. Tıpkı L. Febvre'in F. Braudel'e yazdığı gibi: "Bu iki kahramanın, Felipe ile İçdeniz'in güçleri eşit değil" (aktaran *L'Histoire en miettes*, s. 129). Bu gözlemleri harekete geçiren sorunu, yani coğrafyacıların ve tarihçilerin mekânının yaşanan deneyimin bedene ve bedenin muhitine kök salan mekânından kopması sorununu özel bir kopma olarak değerlendirmemek gerekir. Yukarıda varoluşsal düzlemden ileri gelen belirlemelerin üst düzeyinde bir kopma, kaynaşma ve tekrarlanma silsilesi olduğuna değindik. Okyanusla çevrelenen toprak oturulan bir toprak olduğu için, coğrafya geometri değildir. Bu nedenle Vidal de La Blache okulunun coğrafyacıları, mekânı bir ortam olarak ele alır. Oysa Canguilhem'in belirttiğine göre, ortam bir tartışmanın *–Auseinandersetzung–* kutuplarından biridir, öbür kutbu da canlılar oluşturur.[7] Bu bakımdan Vidal de La Blache'ın olabilirciliği (*possibilisme*) von Uexküll ve Kurt Goldstein'ın diyalektiğini önceler. Ayrıca Braudel'in jeo-tarihinde ortam ve mekân denk terimler olarak alınsa da, ortam bir yaşam ve uygarlık ortamı olarak kalır: Braudel "Her uygarlığın temelinde insanın

5. İzleyen belirlemeleri François Dosse'tan alıyorum: *L'Histoire en miettes. Des "Annales" à la nouvelle histoire*, Paris: La Decouverte, 1987; yeni basım, Pocket, "Agora" dizisi, 1997; bu yeni basım ve önsözünü okuyacağız (Türkçesi: *Ufalanmış Tarih*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İş Bankası, 2008). Coğrafyanın etkisi konusunda bu son basımda, bkz. s. 23-24, 72-77, 128-38.

6. Bkz. ileride, s. 237-45.

7. G. Canguilhem, "Le vivant et son milieu", *La Connaissance de la vie*, *a.g.y.*, s. 129-54.

ve tarihin işlediği bir mekân vardır," der, *II. Felipe Çağında Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*[8] adlı yapıtında. Ayrıca, "Her uygarlık bir tarihte belli bir insanlığın belli bir mekâna yerleştirilmesi değilse nedir?" diye sorar (aktaran *L'Histoire en miettes*, s. 131). İşte jeo-tarihi oluşturan şey bu iklim ve kültür karışımıdır. Jeo-tarih de sonraki bölümde ele alacağımız eklemlenme tarzlarına göre başka uygarlık düzeylerini belirler. Jeopolitiğin bakışı "zamansaldan ziyade mekânsal" olarak anlaşılabilir (*L'Histoire en miettes*, s. 132). Ancak bu, kurumsal ve olaylara bağlı düzeye göredir; bu düzey ise coğrafyanın toprağı üstüne yığılmış ve zamansal yapıların engeline tabi olan katmanlar düzeyidir. Braudel'in büyük kitabının yeniden anlatma ve bu yapıtı *Akdeniz*'in büyük anlatı konusu olarak okuma girişimimde şunu belirlemiştim: Yapıtın temasını oluşturur görünen ilk bölümün mekânı, oturulan bir mekândı. Akdeniz bir içdenizdi, oturulan ya da oturulamaz, konuksever ya da konuksevmez topraklar arasındaki denizdi. Mekân tarihin bildiği en yavaş salınımların kayda geçtiği ortamdır.[9]

Braudel'in diğer büyük yapıtı olan *Maddi Uygarlık*'ta[10] da benzer gözlemler dile getirilmiştir: Zaman içinde birbirini izleyen şeyler "iktisadi dünyalar"dır. Bir mekâna kayıtlı olan, ama insanların etkinliği ile tanımlanan yerler arasında eklemlenen ve, merkezin çağlara göre değiştiği, genişleyen iç içe dairelere bölünmüş dünyalardır bunlar. Bu "çeşitliliğe dayalı coğrafya" (*L'Histoire en miettes*, s. 151) mekâna, iktisadı coğrafyaya bağlayan ve coğrafyayı geometriden farklı kılan mübadele oyunlarının mührünü mutlak suretle basar.

8. Fernand Braudel, *La Mediterranee et le Monde mediterraneen à l'epoque de Philippe II*, Paris: Armand Colin, 1949; Türkçesi: *II. Felipe Çağında Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, İstanbul: Eren, 1989.

9. Burada *Akdeniz*'in ilk bölümü konusunda o zaman belirlediklerimi alıntılamak istiyorum: "İnsan her yerde varlığını korur, onunla birlikte bir sürü karakteristik olay meydana gelir: Dağlar özgür insanlar için sığınma ya da korunma yeri olarak dikkati çeker. Kıyılardaki ovalara gelince; bunlardan sömürgeleştirme, drenaj çalışmaları, toprakların iyileştirilmesi, halkların dağılımı ve her çeşit yer değiştirmeyle (yaylaya çıkma, göç etme, istila etme) birlikte söz edilir. Denizlere, kıyılara ve adalara gelince; bunlar da söz konusu jeo-tarih içinde, insanlar açısından ve insanların deniz üzerindeki hareketlerine göre yer alırlar. Denizler, kıyıları ve adalarıyla birlikte, insanlar tarafından keşfedilmek ve araştırılmak üzere vardırlar. İktisadi ve siyasi bağımlılık ilişkilerine (Venedik, Cenova, vb.) değinmeden onlardan söz etmek, birinci düzeyde bile olanaklı değildir. İspanyol ve Osmanlı imparatorlukları arasındaki büyük çatışmaların gölgesi deniz manzaraları üstüne çoktan yansımıştır. Ve güç ilişkileriyle birlikte de, olaylar uç vermeye başlar. Böylece ikinci düzey birinci düzey tarafından hem içerilmiş hem de öncelenmiş olur: Buna bağlı olarak jeo-tarih de hızla jeopolitiğe dönüşmüş olur" (P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı II*, çev. Mehmet Rifat, İstanbul: YKY, 2009, s. 200-1; küçük değişikliklerle –*ç.n.*).

10. Fernand Braudel, *Civilisation materielle, Economie et Capitalisme, XV^e-XVIII^e siecle*, 3 cilt, Paris: Armand Colin, 1979; Türkçesi: *Maddi Uygarlık*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2004.

Sonuç olarak mekân söylemi de eti kemiği olan varlıkların işgal ettikleri, kaybettikleri, yeniden buldukları "yerlerin" fenomenolojisinden –mimariye özgü anlaşılabilirlik sayesinde– oturulan bir mekânı tanımlayan coğrafyaya uzanan bir güzergâh çizer. Bu güzergâh üzerinde, yaşanan mekân zaman zaman geometrik mekân tarafından yok edilir, ardından *oikoumenē*'nin (ekonominin) hiper-geometrik düzeyinde yeniden kurulur.[11]

II. TARİHSEL ZAMAN

Yaşanan mekân, geometrik mekân ve oturulan mekân diyalektiğine, yaşanan zaman, kozmik zaman ve tarihsel zaman diyalektiği karşılık gelir. Mekân düzeninde yer belirleme gibi kritik bir işleme ise, zaman düzeninde tarih belirleme işlemi karşılık gelir.

Zaman ve Anlatı'da yaptığım takvim zamanı çözümlemesine dönmeyeceğim.[12] Buradaki konu farklı; çünkü benim için önemli olan, fenomenolojik açı ile kozmolojik açının uzlaşmasından çok, yaşayan hafızanın tarihsel bilginin "dışsal" konumuna geçmesidir. Dolayısıyla "üçüncü zaman" kavramı tarihyazım işleminin olabilirliğine ilişkin biçimsel koşullar olarak ortaya çıkar.

Benveniste'in "kronik zaman" tanımıyla yetineceğim. Ben buna kanıtlama gerekleri yüzünden "üçüncü zaman" diyordum: 1) bütün olayların, zaman eksenini tanımlayan temel bir olaya bağlanması; 2) zaman aralıklarını sıfır noktasından önce ve sonra olmak üzere iki karşıt yöne göre katedebilme olanağı; 3) yinelenen aralıkları adlandırmaya yarayan birimler dağarcığı: Gün, ay, yıl, vb.

İşte bu oluşumu, hafıza zamanının tarihçilikle bağlantılı dönüşümüyle ilişkilendirmek gerekiyor. Bir anlamda kayıt olgusu olarak tarihlendirme; tarihlendirebilme gibi bir yetenekle, canlı deneyime bağlı kökensel bir tarihlendirilebilirlikle ve özellikle de geçmişten uzaklaşma duygusuyla, zamansal derinliğin idrakiyle ilişkisiz değildir. Aristoteles *De Memoria et Reminiscentia*'da eşzamanlılık ile ardışıklığın hatırlanan olaylar arasındaki ilişkileri ilkel olarak nitelediğini kabul eder; aksi halde hatırlama çalışmasında zincir oluşturmak amacıyla bir başlangıç

11. Yaşanan, inşa edilen, katedilen, oturulan mekânın macerasını, bu yapıtın III. kısmında ele alacağımız "tarihselcilik" ontolojisiyle aynı düzlemde olacak bir "*yer*" *ontolojisi* ekleyerek uzatmak mümkün aslında. Bkz. Pascal Amphoux ve diğ., *Le Sens du lieu*, Paris: Ousia, 1996 – ve A. Berque ve P. Nys (haz.), *Logique du lieu et Œuvre humaine*, Paris: Ousia, 1997.

12. Bkz. P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı III*, *a.g.y.*, s. 190-8 (alıntılanan sayfa 1991 basımından).

noktası seçmek söz konusu olamayacaktır. Aralıklara ilişkin duygunun ilkel niteliği zamanın hareket ile olan ilişkisinden ileri gelir: Eğer zaman "hareketle ilgili bir şey" ise, iki ânı belirleyip bunları önce ve sonra diye birbirine bağlamak, farklılıklarını (*heteron*) değerlendirmek ve aralıkları ölçmek (*to metaxu*) için bir ruh gereklidir. Bunlar zamanın "önce-sonra'ya göre hareket sayısı" olarak tanımlanmasını sağlayan işlemlerdir (*Fizik*, IV, 11-219b). Zamanın fiziksel harekete bağlanmasına karşı çıkan Augustinus'a gelince; ruhun zaman uzunluklarını başka bir şeye başvurmadan ölçebilme ve bu çerçevede örneğin kısa ve uzun hecelerin telaffuz sürelerini karşılaştırabilme gücüne bir retorikçi olarak hayrandır. Kant'a göre zamansal uzanım kavramı bir zorluk çıkarmaz; mekânsal uzanımla yersiz bir karşılaştırmadan doğmaz, mekânsal uzanımdan önce gelir ve onu olanaklı kılar. Husserl süreyle bağlantılı zaman ilişkilerini zamanın içsel deneyimine içkin "idrakler"den ayrılamayacak *a priori*'ler olarak kabul eder. Nihayet "süre" düşünürü Bergson bile saf anıda anılan olayın, tarihiyle birlikte geldiğinden kuşku duymaz. Dilde "Ne zaman?", "Ne zamandan beri?" "Ne kadar süredir?" biçimindeki, beyan edici hafıza ve tanıklık söylemiyle aynı anlamsal düzeye ait olan soruların da gösterdiği gibi, uzanım herkes için ilkel bir olgu olarak görülür; "Oradaydım" ifadesine "Bu olay 'önce', 'esnasında', 'sonra', '-den beri', 'şu kadar zamanda' oldu bitti" gibi bir onaylama eklenir.

Bununla birlikte takvim zamanının katkısı tamamıyla zamansal bir kiplikten, yani olayların dışındaki tarihler sisteminden ibarettir. Coğrafi mekânda bedenin ve çevrenin mutlak burada'sına bağlanan yerlerin, diğer konumlar arasında, planı haritacılık tarafından çizilen sıradan yerler haline gelmeleri gibi, şimdiki an da mutlak şimdiliği ile, insanlığın az çok yaygın olarak benimsediği şu ya da bu takvim sistemine giren takvimin tam olarak hesaba izin verdiği tarihlerden biri haline gelir. Özellikle hafıza zamanıyla ilgili olarak hatırlanan geçmişin "eskiden"i artık tarihlendirilmiş geçmişin "öncesinde"si içine kaydolmuştur: Bakışımlı olarak, beklentinin "daha sonra"sı beklenen bir olayla, gelecek tarihler tablosunun çakışmasını belirleyen bir "işte o zaman" haline gelir. Bütün dikkate değer çakışmalar, son olarak kronik zamanda toplumsal bir olay ile gökcisimsel türde kozmik bir tasarı arasındaki çakışmalara gönderme yapar. *Ars memoriae*'ye ayırdığımız sayfalarda, birtakım zeki kişilerin bu hesapları insan yazgıları üzerinde anlamsız bir hâkimiyet kurmak için nasıl kullandıklarına değinmiştik.[13] Bilginlerin ezberleme gösterilerinin zamanı artık geçti, ama ortak yaşamın birçok özelliği, tarihi belli çakışmaların hesabıyla idare ediliyor. Tarihçiler bir yana, iktisatçıların, toplumbilimcilerin, siyasetbilimcilerin bildikleri kısa, orta,

13. Bkz. geride, I. kısım, 2. bölüm.

uzun vade, döngü, dönem, vb. ayrımlar –bunları daha sonra göreceğiz– tarihlendirilmiş olayların aralıklarının ölçülebildiği aynı takvim zamanına dahildir. İnsan hayatının kısalığı da belirsiz kronik zamanın uçsuz bucaksızlığı üzerinde daha da kısalır.

Takvim zamanı katmanlı bir zaman temsilleri dizisi üzerinde belirginleşir. Bu temsiller –tıpkı takvim zamanı gibi– fenomenolojiye göre yaşanmış zamana indirgenemez. Bu nedenle Krzystof Pomian *L'Ordre du temps*'da[14] (Zamanın Düzeni) "zamanı görselleştirmenin, göstergelere tercüme etmenin dört yolu" olduğunu söyler: Kronometri, kronoloji, kronografi, kronozofya (önsöz, s. ix). Bu düzen esas olarak bilinebilir'i aşan bir düşünülebilir'den ileri gelir (Kant'ın belirlediği *Denken* ile *Erkennen* ayrımını kullanıyoruz); tarihçilerin tarihi de işte bu düşünülebilir'in sınırlarına tutunur. Düşünülebilir olan bu eklemlenmeler, mit ile akıl, felsefe ile teoloji, spekülasyon ile simgesel imgelem gibi ayrımları dikkate almaz. *L'Ordre du temps*'ın önsözündeki bu gözlemler bizim konumuzla yakından ilgilidir: Gerçekten de tarihsel bilginin karşısında sadece kolektif hafızanın bulunduğunu düşünmemek gerekir. Tarihsel bilgi de kötülük, aşk ve ölüm gibi sorunların yarattığı alan kadar zengin bir spekülatif alanda kendi betimleme ve açıklama mekânını elde etmelidir. Böylece yazarın yapıtı boyunca ele aldığı tarihçilik pratiğine en yakın kategoriler –olaylar, tekrarlar, çağlar, yapılar– zaman düzeninin dört uzvu üzerinde belirir. Yine burada kronometri ve kronoloji zamanı içinde takvim zamanını görüyoruz. İlki yinelenen, geri dönen zamanın kısa ya da uzun döngülerini belirtir: Gün, hafta, ay, yıl; ikincisi uzun dönemlerin çizgisel zamanını gösterir: Yüzyıl, binyıl, vb.; farklı biçimlerde temel ve kurucu olaylarca kesitlere bölünür bunlar; Yunan olimpiyatları gibi birkaç yıllık döngüler buraya kaydolur. Saatler ve takvimler bu iki tür zamanı ölçer, oysa kronoloji aralıkları –çağlar gibi– hem niceliksel hem de niteliksel anlama sahiptir. Tarihçinin yönelimine daha yakın olan kronoloji, olayları bir dizi tarih ve ada göre düzenlemeyi, çağlar ile bunların altbölümlerini düzenlemeyi bilir. Ancak doğa ile tarih arasındaki ayrımı bilmez: Kozmik tarihten, yeryüzünün tarihinden, yaşamın tarihinden söz etmeyi sağlar; insanlık tarihi bunun sadece bir parçasıdır. Kronografyayla birlikte takvimi bir yana bırakabilecek kayıt sistemlerine geçilmiş olur. Kaydedilen epizotlar diğer epizotlar karşısındaki yerlerine göre tanımlanır: İyi ya da kötü, sevindirici ya da üzücü olaylar silsilesi. Bu zaman ne döngüsel ne de çizgiseldir, biçimi olmayan bir zamandır: Anlatıcı görevini gören vaka'nın (*chronique*) anlattığı zaman bu zamandır. Elbette daha sonra anlatı yoluyla anlatıcı anlattığı hikâ-

14. Krzystof Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris: Gallimard, "Bibliotheque des histoires" dizisi, 1984.

yeyle bağını koparır. Üzerinde daha uzun duracağımız kronozofyaya gelince; konusu, usavurulan tarihin, yani bizim yaptığımız tarih tasarısının ötesine geçer. Bu tarih anlayışı, zamanı durağan zaman, döngüsel ya da çizgisel biçimde geriye işleyen zaman gibi tipolojilerle kavrayan çeşitli düşünce ailelerince geliştirilmiştir. Bu büyük temsillerden elde edilecek tarih "tarihin tarihi"ne denktir. Bu işi yapan tarihçiler belki de bunu hiç aşamadılar, çünkü olaylara bir anlam yüklemek gerekiyordu: Devamlılık karşısında devamsızlık, döngü karşısında çizgisellik, dönemlere ya da çağlara ayırma. Bir kez daha tarih, burada esas itibarıyla yaşanmış zaman fenomenolojisiyle ve halka ya da bilginlere özgü anlatım uygulamalarıyla değil, sınır tanımayan bir "düşünülebilir" düzeniyle karşılaşmaktadır. Oysa bundan doğan kategoriler her zaman için "uygarlığımızın" zamansal "mimarisini" oluşturur (*a.g.y.*, s. xiii). Bu bakımdan tarihin zamanı, bu uçsuz bucaksız "düşünülebilir" düzenin sınırlanması kadar yaşantı düzeyinin de aşılmasından kaynaklanır.

Tarihsel zaman, korkunç bir kendi kendini sınırlandırma pahasına, zaman üzerine geliştirilen büyük kronozofya spekülasyonlarıyla elde edilir. Pomian'ın zengin çözümlemelerinden açıklama/anlama ve ister "olay", ister "tekrar", ister "çağlar", ister "yapılar" (bunlar kitabın ilk dört bölümünün adları) söz konusu olsun, geçmişin temsili aşamasında tarihsel söylemi oluşturan kronozofyanın sürekliliğiyle ilgili olanı alacağız sadece. Ancak bu kategorilerle epistemolojik araştırmamız sırasında birçok kez karşılaşacağız. Tarihin, hafızanın sadakat tutkusunun karşısına çıkardığı sanılan hakikat arayışıyla yüzleşmeden önce, bunların hangi "düşünülebilirlik" aşırılığından elde edildiğini bilmek iyi olacaktır. Pomian'ın kronozofyayla kastı İslam ve Hıristiyanlığın (Danyal ve Augustinus'ta) büyük dönemlendirmeleri ve bu dinlerin kronolojiyle uyuşma çabalarıdır. Bu alanda dinsel ve siyasal kronozofyalar çarpışır. Rönesans'ta dönemler sanat "çağı" ve XVIII. yüzyılda ise "yüzyıl" olarak belirlenir.

Olay kavramının, en az spekülatif ve bu nedenle de en açık kavram olduğunu söyleyebiliriz. Michelet ve Mabillon, Droysen ve Dilthey münferit olarak belirlenmiş olan olgunun önceliğini güven içinde doğrularlar. Olayın algılanması, görünebilirlik alanına indirgenmiş olduğundan, doğrulanabilir bir şey değildir. Bunu, bizzat geçmişin kendisine tekabül eden bir görünmezlik hâlesi sarar ve algıya değil de araştırmaya konu olan araçlara tabi kılar. Görünmez ile birlikte sahneye spekülasyon girer ve "tarihsel kronozofyalar tipolojisi" ortaya çıkar (*a.g.y.*, s. 26). Hıristiyan Batı'da sürekli ile süreksiz arasındaki ilişkiler, özellikle bir tarih teolojisi düzleminde dindışı tarih ile kutsal tarih zıtlığı üzerinden elde edilmiştir. Sırasıyla Braudel'in olaya dayalı olmayan tarihini, siyasetin

dönüşünün peşisıra gelen "olayın dönüşünü", hatta olay ile yapıyı birlikte ele alan daha karmaşık modelleri ele alacağımız zaman, bu spekülatif tarihi gözden kaçırmamak gerekir.[15]

"Tekrarlar" kavramını bir yön ve öncelikle kronozofya safındaki bir tipolojiyle sağlanan anlam kavramı olmadan oluşturabilir miyiz? Buna karşı durağan zaman ile, dairesel ya da çizgisel olsun ve ileriye dönük ya da geriye dönük olsun, tekrarlanamayacak zaman arasındaki zıtlığı göstermek zorundayız. İşte şimdiki zamanın, tarihin bütünü içinde anlam kazanması bu büyük yönelimler sayesindedir. Böylelikle çağlardan, yüzyıllardan, devirlerden, evrelerden, dönemlerden söz edebiliyoruz. Olay kavramı gibi tarihsel zamanın mimarisi kavramı da tarihin bütünsel zamanının ayrışması sayesinde elde edilir. Bu ayrışma da farklı yerel zamanlar arasındaki ilişkiler sorununu doğurur. Peki cücelerin bakışının "keskinliğini" bunları omuzlarında taşıyan devlerin "büyüklüğüyle" karşılaştıran Bernard de Chartres gibi konuşmayı artık bıraktık mı? Rönesans zamanlarını karanlık çağlarla karşılaştırmaktan, bazı döngüsel olguların kaydettiği salınımları gözetlemekten, ilerlemeleri ve gerilemeleri belirlemekten, kaynaklara dönmeyi övmekten, tarihin birikimsel etkilerini zevklerin ve âdetlerin bozulmasından korumaktan vaz mı geçtik? Artık eskiler-modernler tartışması yapmıyor muyuz?[16] Vico ve Turgot'yu okumuyor ve anlamıyor muyuz? "İlerleme kronozofyasının" (*a.g.y.*, s. 58) gerileme felsefelerinin hayaletine karşı "savaşımı" ufkumuzu hiç terk etmedi kuşkusuz: Daha sonra ele alacağımız modernlik karşıtı ya da yanlısı söylem, sürekli olarak bu kanıt dağarcığından yararlanır. Meslekten tarihçilerin hâlâ bildikleri birikimsel ve geriye dönüşsüz çizgisel zaman fikrinin kronozofik konumunu kolay kolay itiraf edemiyoruz. XX. yüzyıl dönemecinde döngüsel zamanın kronozofyası bunu göstermeye yeter. Bu yüzden, fiyatlar ve iktisadi dalgalanmalar tarihinin yükselişinden sonra, diğerleriyle birlikte E. Labrousse gibi iktisatçıların çok sevdiği döngüler, döngüsel zaman ile çizgisel zaman arasında sentezin yolunu açarlar. Hatta Braudel tarzı yığılma ve buna bağlı yapı, konjonktür ve olay gibi üçlü yapılarla eklemlenme, bilimsel bir görüntünün ardındaki kronozofik kalıntıyı ele vermektedir. Bu anlamda zaman yönüyle ilgili yöntemli bir bilinmezcilik (*agnosticisme*) uğruna her tür kronozofyanın aşılması süreci bitmemiştir. Tarih ilginçliğini korumak istiyorsa, yani umuda, özleme, sıkıntıya hitap etmek istiyorsa öyle olması istenmeyebilir belki.[17]

15. Bkz. Paul Veyne, *L'Inventaire des differences, leçon inaugurale du College de France*, Paris: Seuil, 1976. Pierre Nora, "Le retour de l'evenement": Jacques Le Goff ve Pierre Nora (haz.), *Faire de l'histoire*, I. cilt, *Nouveaux Problèmes*, *a.g.y.*

16. Bkz. III. kısım, 1. bölüm, "'Bizim' Modernliğimiz", s. 347-58.

Çağlar kavramı belki de daha sarsıcıdır (*a.g.y.*, 3. bölüm), çünkü büyük devrelere ayırarak yerleşir kronolojinin üstüne. Batı'da tarih öğretimi ile antikçağ, ortaçağ, modern zamanlar, çağdaş dünya arasındaki araştırma bu şekilde sürdürülüyor. Benveniste'in tarihsel zaman hesabında sıfır noktasına verdiği işlevi anımsıyoruz. Hıristiyan Batı için İsa'nın doğumu, İslam için Hicret. Ancak dönemleri belirleme işinin İbrani İncili'nde belirtilen Danyal'ın düşüne, sonra Augustinus'a göre dört monarşi kuramına kadar uzanan zengin bir tarihi vardır, daha sonra eskiler ile modernlerin birbirine rakip dönemlendirmeler üstüne girdiği peş peşe kavgalar çıkıyor karşımıza. Yaşamın çağları ile karşılaştırma da, biyolojik yaşlanmanın tarihe yansıtılması konusunda duyulan kuşkulara karşın taraftar buluyor: Tarih sonunda ölüm olmayan bir yaşlılık dönemi yaşayacak mıdır? Aslında dönem kavramı döngüsel ya da çizgisel, durağan ya da gerileyen dönemlere ilişkin temsillerden ayrı bir tarihe elvermez. Bu açıdan Hegel'in *Tarih Felsefesi*, tarihsel zamanın çeşitli düzenlemelerine ilişkin etkileyici bir sentez sunuyor. Hegel'den sonra da "Hegel'den vazgeçme" isteğine rağmen soru yeniden sorulur: İktisat tarihinin benimsediği "basamak" (*stages*) terimi gibi, döngüler ile çizgisel kesitlerin çakıştığı alandaki terimlerde herhangi bir kronozofik kalıntının kalıp kalmadığı sorusu. Söz konusu olan, ne yönü ne de sürekliliği olan bir tarih olasılığından başka bir şey değildir. İşte burada dönem teması yerini, Pomian'a göre, yapı temasına bırakır.[18]

Peki dönemleri belirlemeden tarih yapılabilir mi? Yani, tarih öğretilebilir mi, üretilebilir mi? Claude Levi-Strauss'a göre "zaman içinde art

17. Pomian çizgisel, birikimsel ve geriye dönüşsüz bir zaman temsilinin üç büyük olgu tarafından kısmen doğrulandığını belirtmeyi göze almış: Nüfus artışı, eldeki enerjinin artışı ve kolektif hafızada saklanan bilgi miktarının artışı (*L'Ordre du temps*, *a.g.y.*, s. 92-99).

18. Bu konudaki son metni Claude Levi-Strauss'un *Irk, Tarih ve Kültür* adlı yapıtında buluyoruz (çev. A. Oyacıoğlu, H. Bayrı, I. Ergüden, R. Erdem, İstanbul: Metis, 2010, 5. basım). Pomian buradan çok anlamlı bir bölümü alıntılar: "Tarihöncesi ve arkeolojik bilgilerin gelişimi, bizim *zaman içinde art arda dizilmiş* olarak düşünmeye zorlandığımız uygarlık biçimlerini mekân içinde sergilemek eğilimindedir. Bu iki şey ifade eder: Öncelikle, ilerleme' (eğer bu terim hâlâ daha önce uyguladığımızdan çok farklı bir gerçekliği belirtmeye uygunsa) ne kaçınılmazdır, ne de süreklidir; aklamalar, sıçramalar ya da biyologların dediği gibi mutasyonlardan kaynaklanır. Bu atlama ve sıçramalar sadece daha ileri doğru ve sürekli aynı yönde olmaz; yön değiştirerek giderler, bunu çeşitli yönlere hamle olanakları bulunan, ancak bunların hiçbiri aynı yönde olmayan satrançtaki ata benzetebiliriz. İlerlemekte olan insanlık, her bir yeni hareketiyle onun için artık tırmanılmış olan basamaklara yeni basamaklar ekleyen, merdiven çıkmakta olan bir adama pek benzetilemez; bu ilerleme daha çok, zar atmakta olan ve şansı zarların üzerine dağılmış bir oyuncuyu hatırlatır, her atışında zarların masanın üzerinde farklı birleşimlerde saçıldığını görür. Birinde kazanılan, sürekli öbüründe kaybedilir ve tarih sadece zaman zaman birikimseldir, yani kısacası sonuçlar uygun bir birleşim için toplanır" (aktaran *L'Ordre du temps*, *a.g.y.*, s. 149; Türkçesi: *Irk, Tarih ve Kültür*, s. 36).

arda dizilmiş olarak düşünmeye zorlandığımız uygarlık biçimlerini mekân içinde sergilemek" gerekecektir. Bunu başarmak Koselleck'e borçlu olduğumuz yapıtta sıkça yinelenen kavrama göre tarihten her tür beklenti ufkunu kesip almak demek değil midir? Lévi-Strauss için bile tarih, beklenti ufku olmayan bir uzanım mekânı kavramı üstüne kapanamaz, çünkü "tarih sadece zaman zaman birikimseldir, yeni sonuçlar uygun bir birleşim için toplanır".

Geçmişin büyük kronozofyalarının izini, Pomian'ın zaman düzeninin dördüncü eklemini oluşturduğunu düşündüğü "yapılar" düzeyinde belirlemek zordur. Ben bunun rolünün, yapı kavramının konjonktür ve olay kavramlarıyla değişken kompozisyonlar çizdiği tarihyazım işleminin bir evresi olduğunu göstereceğim. Ancak bütünsel tarih hareketiyle ilgili büyük spekülasyonların sonunda, bunun doğuşunu anımsatmak iyi olacaktır. Gerçi insan ve toplum bilimleri ona işlevsel bir boyut kazandırmıştır, ama spekülatif kökeninin izini "birkaç istisna dışında (bu bilimlerin) her birinin kuramda ve tarihte çift" oluşunda buluruz (*a.g.y.*, s. 165). Kuramsalın deneysel karşısındaki özerkliğinin dilbilim ve antropolojiyle ilintili olarak öncelikle biyolojide elde edildiği düşünülüyordu. Yapılar konusu yeni konulardandı, tıpkı matematiksel bir nesnenin kanıtlanabileceği gibi kanıtlanabilir bir gerçekliğe ya da varlığa sahip kuramsal nesnelerdi bunlar. İnsan bilimleri alanında kuram ile tarihin iki açıdan ele alınışını ve ayrıca "kuram ile yapı-nesne'nin insan ve toplum bilimleri alanına eşzamanlı olarak girmesi"ni Saussure dilbilimine borçluyuz (*a.g.y.*, s. 168). Kuram başlangıçlar, gelişimler, soyağaçları meselesini tarih bilimine bırakıp sadece zaman-dışı şeylerle ilgilenmelidir. Burada yapı-nesne, söz'den ayrılmış dil'dir. Bu dilbilimsel alanın, bu dilbilim modeli ve Saussure'den sonra gelen modellerin tarihyazım işine aktarımının iyi ve kötü sonuçları hakkında epeyce sözümüz olacak: Özellikle artsürem ve eşsürem kavramları fenomenolojik bağlarından koparak yapısal bir sistemde yerlerini alacak. Nedensizliğin düşmanı olan sistematik ile sessiz olaylarca kesitlenmiş tarihsel arasındaki uzlaşma, R. Jakobson'da gördüğümüz gibi bir spekülasyon haline gelir (bkz. *L'Ordre du temps*, s. 174). Bilim olarak tarih, dilbilimin kuramsal mekâna girmesiyle ve bu mekânda edebiyat, özellikle de şiir diline ilişkin incelemelerin kabul görmesiyle ilintilidir. Ancak XX. yüzyılın son çeyreğinde yapısalcılık adeta tarihyazımın alnına hain bir ölüm öpücüğü kondurmuş olduğu için, tarih kuramının süreç ile sistem arasındaki bağ adına göğüs germek zorunda kaldığı bir şey vardır: Tarihi mantıksal ya da cebirsel bir katışkı (*combinatoire*) içinde eritme iddiası.[19] Bi-

19. Tarihsel'in sistematik içinde "yapısalcı bir kuram olacak genel bir biçim-doğum (*morphogenese*)" inşası pahasına parçalanıp dağılma tehdidinin yarattığı sorunu

zim eylem kuramından ileri gelen modellere başvurmamız bu yapısalcı modellerin hegemonyasına başkaldırı anlamına gelmektedir. Ancak bu modellerin tarih kuramı üzerinde uyguladıkları baskıdan izler de yok değildir; sözgelimi Noam Chomsky'den aldığımız ve fail/eyleyen, eyleme gücü (Charles Taylor'daki *agency*) ve engeller, normlar, kurumlar gibi eylem yapılarına göre yeniden biçimlendirilen edinç (*competence*) ile edim (*performance*) kavramları, bu tür önemli geçiş kavramları... İnsanlığın zihinsel dinamizmine, üretici etkinliğine aşamalı yapılanma değişiklikleri doğurma gücünü veren von Humboldt gibi yapısalcılık öncesi dil felsefecileri de yeniden keşfedilecek ve layık oldukları yere yerleştirilecekler. Şöyle diyordu von Humboldt: "Zihin için var olmak eylemektir." Tarih de bu üretici boyutta yeni baştan kavranır. Ancak von Humboldt'la ilgilenmek isteyen meslekten tarihçiler Pomian'ın seve seve andığı son derece kuramsal boyutu bilmezden gelemezlerdi: "Temel gerçekliğiyle kabul edilen dil sürekli olarak, anbean önceleyici bir geçiş halindedir (...) Kendi içinde dil yapılıp bitmiş bir eser (*ergon*) değil, yapılmakta olan bir etkinliktir (*energeia*). Bu yüzden tam tanımı sadece doğuşsal (*genetique*) olabilir"[20] (aktaran *L'Ordre du temps*, s. 209).

Spekülatif geçmişe ayırdığımız bu oldukça kuramsal ve uzun açıklamanın bir tek amacı vardı – tarihçilere bazı şeyleri anımsatmak:

– Tarihyazım işlemi ikili bir çıkarımın ürünüdür: Hafızanın canlı deneyiminden ve zamanın düzeni konusundaki birkaç binyıllık spekülasyondan yapılan çıkarımlar.

– Birkaç kuşak tarihçiyi kendine çekmiş yapısalcılık, spekülatif yönüyle, bilimsel hatta bilimselci bir kronozofya olarak büyük teolojik ve felsefi kronozofyaların uzantısı olan kuramsal bir evredir.

– Tarihsel bilgi döngüsel ya da çizgisel zamandan, durağan zamandan, düşüşten ya da ilerlemeden söz ettiğinde bu tarihsel zaman yaklaşımlarını asla elden bırakmamıştır belki de. Bu durumda bu birkaç yüzyıllık kurgusal tarihin izini saklamak ve bunu kendi simgesel evrenine

---

çözmek için Pomian'ın Rene Thom ile birlikte harcadığı olağanüstü çabayı anımsatmalıyım.

20. Pomian, "L'histoire des structures"; J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel (haz.), *La Nouvelle Histoire*, Paris: Retz, CEPL, 1978, s. 528-53; kısmi yeniden basım: Brüksel: Complexes, 1988. Yazar tözün ontoloji düzlemine kaymasını vurguluyor. *L'Ordre du temps*'da yapı kavramı için önerilen tanımlama da buradan ileri geliyor: "Gerçekliği kanıtlanmış ve tanımı bir kuramca yapılmış ve tutarlılığıyla anlaşılabilirliği bu kuramca belirlenen yeniden kurulabilecek ya da görünür bir nesnenin gerçekleştirdiği (başka deyişle kanıtlanabilir bir nesne oluşturan) akılla kavranabilen ve birbirine bağımlı ilişkiler bütünü" (Pomian, *a.g.y.*, s. 215). Pomian'a göre, kuramsal nesne olarak yapı, kitabı yöneten ikililerin dümen suyundadır: Görünür/görünmez, verili/inşa edilmiş, gösterilen/kanıtlanabilir. Kuramsal/tarihsel ise bunun bir veçhesidir.

dahil etmek tarihin eğittiği bir hafızanın görevi olmayacak mıdır? Bu ise tarihin öncesinde değil sonrasında, hafızanın en üstün yönelimi olabilirdi. Augustinus'un *İtiraflar*'ında okuduğumuz gibi hafızanın sarayları olayların anısından, dilbigisi kurallarından, retorik örneklerden ibaret değildir; bu saraylarda kuramlar da korunur, buna hafızayı kucaklamayı bahane edip aslında onun canına kasteden kuramlar da dahildir.

III. TANIKLIK

Tanıklık bizi bir çırpıda biçimsel koşullardan "geçmişteki şeylerin" (*praeterita*) içeriklerine, tarihyazım işleminin olanaklılık koşullarından fiili sürecine götürür. Tanıklıkla birlikte, beyan edici hafızadan başlayıp arşiv ve belgelerden geçerek belgesel kanıtta son bulan epistemolojik bir süreç başlar.

İlk olarak arşivlenen hafıza ânı olan kayıt ânını askıya alacak ve başlı başına tanıklık üzerinde duracağız. Bu erteleme neden? Birçok nedeni var. Öncelikle tanıklığın birçok kullanımı vardır: Tarihçilerin başvurması için hazırlanan arşiv bunlardan sadece biridir; ama bu kullanım tanıklığın günlük yaşamda ve buna koşut olarak bir mahkemenin kararıyla hukukta kullanılmasının ötesine geçer. Bundan başka, tarihsel alan içinde bile, tanıklık arşivlerin kurulmasıyla yolunu tamamlamış olmaz; geçmişin anlatı yoluyla, retorik süsler, imgeselleştirmeler yoluyla temsili sırasında da epistemolojik yolun sonunda yeniden karşımıza çıkar. Bunun da ötesinde günümüzde XX. yüzyılın kimi vahşetlerinin yol açtığı bazı ifade tarzları altında sadece açıklamaya ve temsile değil, aynı zamanda arşivde koruma altına almaya da direnir, öyle ki tarihyazımın kıyısında kalır ve onun niyetinin hakikiliğini kuşkuya düşürür. Yani biz bu bölümde tanıklığın yazgılarından sadece birini izleyeceğiz. Bu ise tanıklığın arşivlenmesinin belirlediği, belgesel kanıtın onayladığı yazgıdır. İşte tanıklığın çok çeşitli biçimlerde kullanılabileceğini bilerek esasını araştırmanın yararı ve önemi de buradan geliyor. Bu kullanımlardan birinden yapılacak alıntılarda birçok kullanımda ortak olan noktaları belirlemeye çalışacağız.[21]

21. Renaud Dulong'un yapıtına olan borcumu buradan ifade edeyim: *Le Temoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris: EHESS, 1998. Bu yapıt, sonunda yer alan "tarihsel tanıklık" ile tarihyazım arasındaki antinomi savını, yani özellikle gazilerin ve Holokost'tan kurtulanların tanıklığına odaklanarak oluşturduğu bu savı kabul etmesem de, buradaki çözümlemenin ilk versiyonlarından birini oluşturmamı sağladı. Bunlar gerçekten de tarihyazımsal açıklamaya ve temsile direnen tanıklıklardır. Özellikle de arşivlenmeye direnirler. Bu durumda sorun, ta ki en talepkâr düşünüşüne varıncaya kadar her aşamasında kendi sınırlarına çarpan tarihyazım işlemine giden yolda bu sınır tanıklıkların anlamıdır (bkz. ileride, III. kısım, 1. bö-

Tanıklığın hukukta ve tarihyazımda ortak olarak kullanılan çekirdeği en kolay gündelik uygulamada belirlenir. Bu kullanım temel sorunu hemen karşımıza çıkarır: Hangi noktaya kadar tanıklığa güvenilebilir? Bu soru doğrudan güven ile kuşkuyu karşı karşıya getirir. Tanıklığın anlamının özüne yaklaşma şansını işte bu kuşkunun hangi koşullarda oluştuğuna bakarak yakalayabiliriz. Gerçekten de yaşanmış bir sahnenin algılanmasıyla başlayıp, anının akılda tutulmasıyla süren, sonra da olayın parçalarının yerine konulmasını açıklayıp anlatma aşamasına odaklanan işlemler zincirinin her halkasında kuşku kendini gösterebilir. Gözlemcilerin güvensizliği deneysel bilim alanı olan hukuk psikolojisi çerçevesinde bilimsel bir kılığa bürünür. Temel testlerden birinde filme alınmış bir sahne bir yığın özne tarafından sözlü olarak anlatılır. Bu test insan zihninin gerek algılama sırasında, gerek hatırlama gerekse sözel anlatım sırasında, önerilen işlemler açısından ne derece güvenilir olduğunu gösteriyor gibi. Testin yapaylığına, testin koşullarını belirleyen ve kanıtlanacak olayın gerçeklik konumunu geçerli kılacak kişinin testi yapan kişi olmasına dikkat çekmek gerekiyor: Bu konum deney yapılırken "cepte" sayılır. Bu durumda göz önünde tutulan ve ölçülen şey, deneyi yapanın gerçeklikten sapmasıdır. Bu varsayımın örtük modeli kamera objektifinin kuşkuya yer bırakmayan sadakatidir. Deneyin sonuçlarını da gözardı etmemelidir kesinlikle: Bizim için mesele genel anlamda tanıklığın gözden düşürülmesi bağlamında bu girişimin sonuçlarını eleştiriye tabi tutmak değil, ancak bir yandan Dulong'un "kayıt paradigması" dediği şeyi, yani videoyu, öte yandan "tarafsız gözlemci" düşüncesini, yani deneyin öznelerinin tabi tutulduğu önyargıyı sorguya açmaktır.

Hukuk psikolojisinin "düzenleyici modeli"ne ilişkin bu eleştiri sıradan konuşmadaki tanıklığa götürüyor bizi. Bu yaklaşım tarihyazımın açıklayıcı ve temsil edici aşamalarındaki eylem kuramıyla, ayrıca toplumsal bağın ve bundan kaynaklanan kimliklerin oluşumu düzeyindeki eylemle ilişkisi bakımından temsil sorununa verilecek öncelik ile derin bir işbirliği içindedir.[22] Hukuksal açıdan kullanımı ile tarihyazımda kullanımının ötesindeki tanık olmak eylemi her iki etkinlik arasındaki açık akrabalık nedeniyle anlatma eylemiyle aynı kapsama sahiptir. Buna bir de, tanıklıkla daha gizli bir akrabalığı olan "söz verme" eylemini eklemek gerekecektir. Tarihsel açıdan arşive koyma ve hukuk açısından mahkemeye çıkarma, hem belgesel kanıt olarak hem de kararın açıklanması olarak, düzenlenmiş birtakım belirli kullanımları oluşturur. Sıra-

lüm). Ancak Dulong'un yapıtı, kuramlaştırmasa da, arşivi dışlamayan temel bir tanıklık tanımı oluşturmuştur.

22. Bkz. biraz ileride, 2. ve 3. bölümlerde "yol gösterici bilgi" başlıkları.

dan konuşmadaki gündelik kullanım, tanıklık etme eyleminin temel özelliklerini daha iyi yansıtır; Dulong bunu şu tanımla özetler: Tanıklık etme eylemi "geçmiş bir olayın özyaşamöyküsü yoluyla onaylanan anlatısıdır, bu anlatı resmi ya da gayrı resmi koşullarda gerçekleştirilmiş olabilir" (*Le Témoin oculaire*, s. 43).

Bu işlemin temel bileşenlerini çözelim:

1. Birbiri üzerine iki veçhe belirlenir ilkin: Bir yanda aktarılan olayın olumsal gerçeklik olduğu iddiası, diğer yanda failin bildirdiği deneyimin onaylanması ya da doğrulanması, yani failin en baştan güvenilir sayılmasıdır. İlk veçhe sözlü ifadesini, anlatıcının olaya karıştığı söylenmese de –çünkü Benveniste'in anlatı ile söylem arasında belirlediği ayrıma göre sahne kendi kendini anlatır– basit bir bilgiyle yetinebilecek bir anlatımda, yaşanmış bir sahnenin tasvirinde bulur. Önemli ayrım: Bu bilgi önemli sayılmalıdır; tanık olunan olay anlamlı sayılmalıdır; bu ise söylem ile anlatı arasında yapılacak açık seçik bir ayrımı sorunlu hale getirir. Geriye kanıtlanan olumsallığın gerçeklik ile kurmaca arasında kesin bir sınır çizmesi kalıyor. Hafıza fenomenolojisi daha en başında bizi bu sınırın sorunlu niteliğiyle tanıştırmıştı. Üstelik gerçeklik ile kurmaca arasındaki ilişki bizi sürekli rahatsız eder, ta ki geçmişin tarihçilik bağlamında temsil edilmesi aşamasına kadar. Demek ki tanıklığın ilk bileşeninin belli bir ağırlığı vardır. Bu eklemlenme sırasında bir dizi kuşku ortaya çıkar.

2. Tanıklığın özgül yanı şudur: Gerçeklik iddiası tanıklık eden öznenin özbelirlemesiyle (*autodesignation*) eşleşir ve bu ikisi birbirinden ayrılmaz.[23] Tanıklığın tipik ifadesi olan "Oradaydım" sözü işte bu eşleşmeden ileri gelir. Kanıtlanmış olan şey, hem geçmiş şeylerin gerçekliği hem de, aynı anda, anlatıcının olay yerindeki mevcudiyetidir. İşte kendini tanık olarak ortaya atan kişi öncelikle tanığın kendisidir. Tanık kendi kendini adlandırır. Üç belirtici özbelirlemeyi vurgular: Birinci tekil kişi, fiilin geçmiş zamanı ve bir bura'ya göre bir orası'nın belirlenmesi. Bu kendi kendine gönderme niteliği kimi kez "önsöz" vasfı taşıyan bazı giriş sözcelerinde vurgulanmıştır. Bu tür iddialar bir anlık bir tanıklığı bütün bir yaşamöyküsüne bağlar. Aynı hamleyle özbelirleme bizzat "tarihler içine sıkıştırılmış" olan kişisel bir tarihin silinmez bulanıklığını gösterir gibi olur. Bu nedenle tanığa bir darbe vurabilecek duygusal iz, tanıklığın alımlayıcısının buna verdiği önemle illaki bağdaşmayabilir.

23. Tanığın kişisel bağlanımını onaylamasını sağlayan dil edimi, yukarıda önerilen anının kişinin kendisine atfedilmesiyle ilgili çözümlemeye çarpıcı bir doğrulama getiriyor (I. kısım 3. bölüm): Burada şimdiden özbelirlemenin ön-yüklemini görüyoruz.

3. Özbelirleme söyleşimsel bir durum yaratan bir alışveriştir. Tanık eylemin bütün muhataplarına göre üçüncü kişi konumunda, büyük olasılıkla fail ya da kurban olarak tanık olduğunu söylediği olayın gerçekliğini birinin önünde doğrular.[24] Tanığın bu söyleşimsel yapısı aslında güvenilir kişi boyutunu ortaya çıkarır: Tanık kendisine inanılmasını ister. "Oradaydım" demekle kalmaz, "Bana inanın" da der. Tanıklığın doğrulanması, tanıklığı alımlayan ve kabul edenin vereceği yanıtla tamamlanır; o andan sonra tanıklık onaylanmış olmakla kalmaz geçerli de sayılır. Yürüyen süreç olarak geçerlilik güven ile kuşku arasında kalmamızı sağlayacak yolu da açar. Başta andığımız hukuk psikolojisinin epey güçlü nedenlerden dolayı beslediği kuşkularla ilgili iddialar öne çıkarılabilir. Söz konusu iddialar şu gayet iyi bilinen yanlış algılama, yanlış anımsama veya yanlış kurgulama koşullarıyla ilgili olabilir. Bunlar arasında Freud'un *Düşlerin Yorumu*'nda "ikincil işleme" (*élaboration secondaire*) dediği zaman aralığı da göz önüne alınmalıdır. Tanıklık yapan, genelde inanılan öznenin kişisel unvanlarıyla ilgili endişelere neden olabilir. Daha önce benzer durumlar olabileceği gibi tanığın sahip olduğu ün de işin içine girer. Bu durumda geçerli sayma, tanığın kişisel olarak doğrulanması anlamına gelir. Tanığın güvenilirliği dediğimiz sorun işte bunun sonucudur; güvenilirliğin takdiri ise yoğun ve karşılaştırmalı büyüklükler düzenine dahil olur.

4. Kuşkulanma olanağı da birçok tanıklığın, birçok tanığın birbiriyle karşılaştığı, yüzleştiği bir tartışma mekânı açar. Bazı genel iletişim koşullarında bu mekân için kamusal alan denebilir. Tanıklık eleştirisi işte böyle bir arka planda ortaya çıkıp tanıklık pratiğine eklenir. Tanık bir anlamda ifadesine üçüncü bir madde ekleyerek bu koşulları öngörür: "Oradaydım," der, "Bana inanın," diye ekler ve "Bana inanmıyorsanız başka birine sorun," der, bu sözünde elbette hafif bir meydan okuma da vardır. Böylece tanık, muhtemelen çelişkili şeyler söylemesi için çağrılıp konuşmayı kabul eden kişi olur.

5. Bu durumda tanıklığın güvenilirliğini ve sadakatini güçlendirmeye yönelik ahlaki türden ek bir boyut işin içine girer: Tanığın tanıklığını yineleyip yineleyemeyeceği. Güvenilir tanık zaman içinde tanıklığını olduğu gibi koruyabilen kişidir. Bu koruma sayesinde tanıklık, verilen söze, özellikle sözden önce verilen söze, sözünü tutmaya, sözünün eri olmaya benzer. Böylece tanıklık, basit bir aynılıkla farkı bakımından

24. E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-europeennes*'de (Paris: Minuit, 1969) Roma hukukunda *tertius*'tan türetilmiş *testis* sözcüğünün sözlü bir anlaşmaya tanık olup bunu doğrulayabilecek üçüncü kişileri ifade ettiğini belirtir (aktaran: Dulong, *Le Temoin oculaire*, *a.g.y.*, s. 43).

– bireyin, kimliğinin biyolojik kaidesi olan, ölüm düşüncesinden ayrılmayan genetik niteliği ya da daha doğrusu formülünün farkı– tıpatıplığı (*ipséité*) özgülleştiren söylem edimleri arasında, söz verme edimiyle buluşur.[25] Tanık söylediklerinin aynısını kendisini sorguya çeken herkese söyleyebilmelidir.

6. Tanıklık durumunun bu istikrarlı yapısı, tanıklığı, toplumsal bağı oluşturan ilişkiler bütünü içinde bir güvenlik etmeni haline getirir. Yine, toplumsal aktörlerin büyük bölümünün genel güvenliğe yaptığı güvenilirlik katkısı, tanıklığı bir kurum haline getirir.[26] Kullanacağımız ifade çelişkili görünse de, "doğal kurum" diyebiliriz. Bu ifade, sıradan sohbette bir anlatının herkesçe doğrulanmasını, belirli kurumlar bünyesindeki arşivleme faaliyeti ve mahkeme ortamında, dava usulüne uygun şekilde tanık ifadesi alınması gibi "yapay" kullanımlardan ayırdığı için yararlı bir ifadedir. Yapaylıkların hatırlanmasına ilişkin sıradan uygulamayı *ars memoriae*'deki çalışma ürünü ezberlemeden ayırmak için koşut bir deyişe başvurmuştum: Doğal hafıza ile yapay hafıza arasında ayrım yapılabilmektedir. Kurumlaşan şey öncellikle yinelenebilecek tanıklığın istikrarıdır, sonra her tanıklığın, –bu tanıklık ötekinin sözüne güvenmeye dayandığından– toplumsal bağın güvenliğine yaptığı katkıdır.[27] Bu güvenilirlik bağı, gittikçe bütün alışverişleri, sözleşmeleri ve anlaşmaları içine alır ve toplumsal bağın ilkesine, ötekinin sözüne güvenmeyi sağlar. O derece ki bu, söz konusu toplulukların *habitus*'u, hatta hep yedekteki kuralı haline gelir: Önce ötekinin sözüne güvenmek, sonra da eğer geçerli nedenler varsa bundan kuşkulanmak. Benim kullandığım anlamıyla burada muktedir insanın bir yeteneği söz konusu: Ötekinin sözüne verilen değer toplumsal dünyayı özneler arasında paylaşılan bir dünya haline getirir. Bu paylaşım "ortak hissiyat/sağduyu" diyebileceğimiz şeyin en büyük bileşenidir. Yozlaşmış siyasal kurumlar yalan dolan nedeniyle dile olan güvenin sarsıldığı bir gözetleme ve hafiyelik ortamı yarattığında, bu hissiyat ağır yaralar alır. Yukarıda sözünü ettiğimiz manipüle edilen hafıza sorununu, bu noktada büyütülmüş

25. Tıpatıplık ile aynılık ayrımı konusunda bkz. *Başkası Olarak Kendisi*, *a.g.y.*, s. 167-80 (1996 yeni basım). Verilen söz konusunda: Henrik von Wright "On promises", *Philosophical Papers*, I, 1983, s. 83-99: Şu ya da bu olayın olup bittiğini "doğrulamak", doğru olduğunu söylemek, "geçmiş hakkında bir söz" vermek gibidir.

26. Burada görgü tanıklığını "doğal bir kurum" olarak ele alan Renaud Dulong'la tamamıyla aynı fikirde olduğumu belirtmek istiyorum (Dulong, *Le Temoin oculaire*, *a.g.y.*, s. 41-69). Yazar çözümlemelerinin, Alfred Schutz'un *The Phenomenology of the Social World*'de (*a.g.y.*) fenomenolojik toplumbilim konusundaki çözümlemesiyle ve Hannah Arendt'in kamusal alan kuramıyla yakın olduğunu belirtiyor.

27. Von Wright'ın "On promises"de "kurum" sözcüğüne verdiği anlam budur. Bu kullanım Wittgenstein'daki dil oyunları ve "yaşam biçimleri" kavramlarına yakındır.

bir halde, bütün bir toplumun iletişim yapılarında buluyoruz.[28] Ötekinin sözüne güvenme olgusu sadece karşılıklı bağımlılığı değil, topluluk üyelerinin insanlık açısından benzerliklerini de güçlendirir. Karşılıklı güven benzer varlıklar arasındaki bağı özgülleştirir. Toplumsal bağın oluşumuyla ilgili günümüz kuramlarındaki farklılık temasına yapılan aşırı vurguyu dengelemek için bunu yeri geldikçe söylemek gerekiyor. Karşılıklı olma özelliği, eyleyenlerin birbiri yerine geçemezliğini düzeltir. Alışveriş Hannah Arendt'in sık sık söylediği gibi, başka insanlarla birlikte, insanlar arasında yaşadığımız *–inter homines esse–* duygusunu güçlendirir. Bu ara yer, alanı *mutabakat*'a olduğu kadar *uyuşmazlık*'a da açar. Hatta potansiyel olarak birbirinden farklı olan tanıklıkların eleştirisi bu *uyuşmazlık*'ı arşive gidecek tanıklığa yönlendirir. Sonuç olarak bir toplumun dilsel güvenliğinin orta derecede sağlanması, tek tek her tanığın güvenilirliği, yani yaşamöyküsel olarak doğrulanmasına bağlıdır. "Tarihsel tanıkların" yalnızlığı işte bu varsayılan güven temeli üstünde trajik bir şekilde kendini gösterir. Bu tanıkların olağanüstü deneyimi vasat, sıradan anlayışın tam olarak kavrayacağı bir şey değildir. Bazı tanıklar vardır ki kendilerini dinleyip anlayabilecek bir dinleyici kitlesini asla bulamaz.[29]

28. Bkz. geride, I. kısım, s. 99-106.

29. Ortak algıların dünyası söz konusu olduğu sürece ortak bir dünya varsaymak nispeten kolaydır. Melvin Pollner'in "Evenement et monde commun" (Olay ve Ortak Dünya) altbaşlığını taşıyan "Que s'est-il reellement passe?" (Gerçekte Ne Oldu?) adlı yazısında (J.-L. Petit, haz., *L'Evenement en perspective*, Paris: EHESS, "Raisons pratiques" dizisi, 1991, s. 75-96) varsaydığı şey işte bu basitleştirilmiş durumdur. Burada ortak hissiyatı/sağduyuyu tanımlayan şey ortak dünya varsayımıdır: "Bu varsayım ve sağladığı müdahale işlemleriyle oluşan bütüne sıradan aklın dili (*an idiom of mundane reason*) diyoruz" (Pollner, *a.g.y.*, s. 76). Gerçekten de, anlaşmazlıkların belirlenmesini ve kıvrak zekâyla üstesinden gelinebilecek bulmacalar (*puzzles*) olarak görülmesini sağlayan şey işte bu "düzeltilemez", yani yanlışlanamaz görünen varsayımdır. Kültür dünyası söz konusu olduğunda, uzlaşma ölçütleri daha zor oluşturulur. Anlaşmazlık konularının çarpıtma olarak görülmesi de sorun yaratır. Yukarıda belirttiğimiz videoya alma ve gözlemcinin sorumluluk almaması modellerini safça benimsemiş olsaydık, böyle bir durumda olurduk. Olası ortak dünya varsayımı uyuşum değil uyum ideali haline gelir. Bu ideal de bir tek algı dünyası temelinde paylaşılan bir yaşam varsayımıdır. Tarihçilerin ilgilendikleri kanıtlanmış olaylar, önemli, anlamlı olaylar olarak kabul edilince algı alanlarını aşar ve kanı alanına yerleşirler. Varsayılan ortak hissiyat son derece kırılgan bir *doxa* dünyasıdır; bu dünya tartışmaya yol açan anlaşmazlıkları, uzlaşmazlıkları doğuracak ayrılıklar yaratabilir. Kişilerin ileri sürdükleri kanıtların geçerliliği sorusu işte bu koşullarda ortaya çıkar. Böylece tarihçi ile yargıcın kanıtlama mantığına yer açılmış olur. Ancak toplama kampından kurtulmuş tanıkları dinleme konusunda gözlemlenen güçlük belki de bu öne sürülen ortak hissiyat dünyasının güven verici tutarlılığını sorguya açabilecek en endişe verici olgudur. Burada "olağanüstü" tanıklıklar söz konusu; yani "sıradan" kavrayışı, Pollner'in *mundane reason* dediği kavrayışı aşan tanıklıklar. Bu bakımdan Primo Levi'nin *Si c'est un homme: Souvenirs*' deki (özgün basımı: Torino: Einaudi, 1947; Fr. çev. Martine Schruoffeneger, Paris: Julliard, 1987; yeni basım: 1994) cesaret kırıcı düşünceleri ve daha da ötesinde *Les Nauf-*

IV. ARŞİV

Arşiv ânı tarihyazım işleminin yazıya geçirilme ânıdır. Tanıklık kökensel olarak sözeldir; dinlenir, duyulur. Arşiv ise yazılıdır; okunur, bakılır. Meslekten tarihçi arşivde bir okurdur.

Önce belgeler arşivlenir, ardından arşiv kurulur ve arşive bakılır.[30] Arşivleme süreklilik çizgisinde bir kopuşa yol açar. Söylediğimiz gibi, tanıklık, beyan edici hafızaya anlatısal bir devamlılık kazandırır. Oysa anlatı, yapısalcılığa bulaşmış bir edebiyat eleştirmeninin de seve seve vurgulayacağı gibi, pekâlâ anlatıcısından ayrılabilir. Fenomenolog da ondan geri kalmaz: Her tür sözcelemede söyleyiş ile söylenen şey arasında ince bir ayrım oluşur; bu da sözceye, söylenmiş şeylerin söylenişine –dar anlamıyla– edebi diyebileceğimiz bir yazgı kazandırır. Anlatılan bir öykünün olay örgüsü haline getirilmesi de bir metnin anlambilimsel özerkliğini güçlendirir. Yapıt biçimindeki kompozisyon ise bu metne yazılmış şeye görünürlük kazandırır.[31]

Tanıklık, anlatıyla arasındaki bu yazısal ortak özelliklere, ifadeyi veren ile alan arasındaki alışveriş yapısından ileri gelen özgül nitelikleri de ekler: Kurumsal konumunun sağladığı yinelenebilme özelliği sayesinde, tanıklık (ifade) yazılı olarak alınıp saklanabilir. Saklanma ise, gü-

---

rages et les Rescapes'dekiler (özgün basım: Torino: Einaudi, 1986; Fr. çev. Andre Mauge, Paris: Gallimard, 1989) bizi düşünmeye sevk ediyor.

30. Tanıklığın arşivlenme ânına işaret eden şey, tarihyazımın tarihinde Herodotos, Thukydides ve diğer Yunan, ardından Romalı tarihçilerde *histōr* figürünün ortaya çıkmasıdır. Yukarıda Hartog'un izinden giderek *aedos*, *rhapsodes* ve *histōr* arasındaki kopma noktalarını belirlemiştim (Yol Gösterici Bilgi, s. 159 dn. 5). Yazar bu bağlamda *histōr* ile tanık arasındaki ilişkiyi belirtiyor. Ondan önce E. Benveniste anlaşmazlıkları karara bağlayan yargıç ile görgü tanığı arasındaki devamlılığı vurgulamıştı: "Bizim için yargıç tanık değildir; bu anlam farklılığı geçişi incelemeyi engelliyor. Ancak görgü tanığı olması, tartışmayı bitirecek tek kişi olması nedeniyle *histōr* a 'bir vicdan meselesi konusunda resmi olmayan bir davayı karara bağlayan' kişi anlamını verebiliyoruz" (*Le Vocabulaire des institutions indo-europeennes*, *a.g.y.*, II. cilt, aktaran: F. Hartog, *Le Miroir d'Herodote*, *a.g.y.*, s. ix). Hiç kuşkusuz burada ifade veren ile ifadeyi alan arasında ayrım yapmak gerekiyor: Tanık-yargıç, "yargıç haline gelmiş tanık" olarak ortaya çıkıyor. Bu nedenle, Hartog görme ile araştırmanın "serimlenmesi" arasına bir dizi "sözceleme imi" yerleştirerek, *histōr* ile görgü tanığı arasındaki mesafeyi açıyor: Gördüm, dinledim, söylüyorum, yazıyorum gibi imler (*a.g.y.*, s. 298). Bu sözceleme oyunu böylelikle göz ile kulak arasında (*a.g.y.*, s. 274), söylemek ile yazmak arasında geçmektedir (*a.g.y.*, s. 270-316); bunların hepsi bir hakikat makamının yaptırım gücünden uzaktır (*a.g.y.*, s. xiii). Bu anlamda yazı, belirleyici işareti oluşturur: "Anlatının inandırabilme yeteneğini" oluşturan bütün anlatısal stratejiler yazı üzerine işlenir (*a.g.y.*, s. 302). Bu sava tarihçilikte temsil kavramıyla ilgili tartışmada döneceğiz (bkz. ileride, s. 266-319).

31. P. Ricoeur, *Du texte à l'action: Essais d'hermeneutique* 2, Paris: Seuil, "Esprit" dizisi, 1986.

nü gelince ehliyet sahibi kişilerin başvurabilmelerini sağlayacak derlemeye, korumaya, tasnif etmeye yönelik özgül kurumların olanaklılık koşulunu oluşturur. Böylece arşiv, beyindeki izi ve duygusal izden ayırdığımız izi, yani belgesel izin yazgısını saklayan fiziksel bir yer olur. Ancak arşiv sadece fiziksel bir yer, mekânsal bir alan değil, aynı zamanda toplumsal bir yerdir. İşte Michel de Certeau, (benden önce) tarihyazım işlemi dediği şeyin üç yönünden ilkini bu açıdan ele alır.[32] Bir ürünü bir yere bağlamak tarihsel bilgiye ilişkin epistemolojinin ilk görevi olmalıdır, der: "Tarihi, bir işlem olarak görmek tarihi zorunlu olarak, kısıtlı bir tarzda, bir yer (istihdam, ortam, meslek), çözümleme işlemleri (bir disiplin) ve bir metnin oluşturulması (edebiyat) arasındaki ilişki olarak görmeye çalışmak demektir" (*L'Ecriture de l'histoire*, s. 64). Bu toplumsal üretim yeri fikri, pozitivizme yöneltilmiş bir eleştiridir. Raymond Aron da *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique* (Tarih Felsefesine Giriş: Tarihsel Nesnelliğin Sınırları Üzerine Bir Deneme, 1938) adlı yapıtında bu eleştiriyi paylaşır. Ancak "nesnenin çözülmesini" vurgulayan Aron'dan farklı olarak Certeau, eyleyenlerin öznelliklerinden, kişisel kararlarından çok, tarihin bilgi kurumu olarak toplumsal konumunun söylenmeyen yönlerini vurgular. Böylece *Le Savant et le Politique*'te (Bilgin ve Politikacı) bilginlerin gücünü siyasal toplumun engellerinden "muaf sayan" Max Weber'den de ayrılır. Certeau tarihçinin konuştuğu "yerin" söylenmemesine neden olan toplumsal bağın gözardı edilmesi olgusunu, tarih söylemini "sunduğu" düşünülen çoğul öznenin dile el koymasına bağlar. Certeau bu noktada, J. Habermas'ın, insan bilimlerinin "siyasallaştırılması"m savunduğu döneme yakındır: "Bu yolla her tekil tarihyazım eserindeki tarihsel söylemin önceliği ve bu söylemin toplumsal bir kurumla ilişkisi ortaya çıkar" (*a.g.y.*, s. 71-72).

Yine de epistemoloji için başlı başına bir konu oluşturan bir süreci –Certeau'nun deyişiyle "belgelerin toplanmasından kitabın yazılmasına uzanan" bir süreci– açıklamak için, tarihçileri toplumun içine yerleştirmek yetmez (*a.g.y.*, s. 75). Arşivlerin oluşturduğu bu toplumsal birimlerin çok-katmanlı mimarisi arşivleme fiilinin çözümlenmesini gerektirir. Bu fiil geçici bir terim olarak belgesel kanıtın oluşturulması olgusuyla birlikte doğrulamaya dönük işlemler zincirine yerleştirilebilir.[33] "Neden?" sorusuna "çünkü" gibi kesin anlamlar taşıyan karşılıklar verme-

32. "Fikirleri yerlere aksettiren hareket (...) tarihçinin hareketidir. Tarihçi için anlamak her yöntemin öncelikle kendi geçerlilik ölçütlerine göre belirlediği malzemeyi yeri belirlenebilen üretim açısından çözümlemek demektir" ("L'operation historiographique", *L'Ecriture de l'histoire*, *a.g.y.*, s. 63; bu incelemenin bir bölümü şu yapıtta yayımlanmıştı: J. Le Goff ve P. Nora (haz.), *Faire de l'histoire*, *a.g.y.*, I. cilt, s. 3-41; başlığı şuydu: "L'operation historique").

den önce kaynaklar oluşturulmalıdır. Certeau'nun da açıkça söylediği gibi, bu kaynaklar "mekânın yeniden paylaştırılması" demektir; bu mekân ise –Foucault gibi söylersek– "ender bulunan şeyleri" toplayanlar tarafından çoktan parsellenmiştir. Certeau, tastamam bilişsel işlemleri çerçeve içine alan şu ya da bu tarzdaki söyleme "izin veren" ve söylemi "yasaklayan" şeye "yer" adını vermektedir (*a.g.y.*, s. 78).

Bu kenara koyma, bir araya getirme, derleme işi ayrı bir bilimin, arşivciliğin işidir. Tarih biliminin epistemolojisi, arşivin sözlü tanıklığın söylenti niteliğinden kurtulmasını sağlayan özellikler nedeniyle arşivciliğe çok şey borçludur. Arşiv depolarının temel kozunu yazılı belgeler oluşturur. Ayrıca bu yazılı belgelerin çekirdeği de geçmişte yaşamış kişilerin tanıklıklarıdır. Ancak sonuçta her tür iz arşivlenebilir. Bu anlamda arşiv kavramı, yazma hareketine, *Phaidros* mitinin kazandırdığı genişliği verir. Bu nedenle arşiv adına yapılacak her savunma askıda kalacaktır, çünkü sözlü tanıklıktan yazılı tanıklığa, arşiv belgesine geçişin, yaşayan hafıza için yararı ve zararı bakımından bir ilaç mı yoksa bir zehir mi –*pharmakon*– olduğunu bilmiyoruz ve belki de hiç bilemeyeceğiz.

Zaman ve Anlatı'da arşiv konusundaki belirlemelerimi hafıza ile tarih arasındaki bu diyalektik çerçevesinde yeniden ifade etmek istiyorum.[34] Burada vurgu, arşivin hangi özellikleri sayesinde sözlü tanıklığın söylenti niteliğinden kurtulduğu üzerinde olacaktır. Kendi etkinliğinin izlerini korumayı hedefleyen gerçek ya da tüzel bir kişinin girişimi öne çıkar. Bu girişim tarih yapma fiilini başlatır. Daha sonra, bu biçimde kenara ayrılmış olan malzeme değişik ölçüde sistematik olarak düzenlenir. Bu düzenleme fiziksel koruma önlemlerinden ve arşivcilik açısından yüksek bir teknik gereksinim arz eden mantıksal işlemlerden oluşur. Her iki işlem de üçüncü aşamanın hizmetindedir – giriş izninden sonra, malzemeyi kurallar dahilinde inceleme aşaması gelir.[35]

Biraz ileride açıklayacağımız bütün çekincelere karşın, arşivin hammaddesinin metinlerden oluştuğunu göz önüne aldığımızda ve ham-

33. Certeau "belgelerin" oluşturulmasını "Uygulama" başlığı ve "Kaynakların oluşturulması ya da mekânın yeniden dağılımı" altbaşlığı altına yerleştirdiği ikinci tarihyazım işlemi çerçevesinde ele alır (Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, *a.g.y.*, s. 84-89). "Tarih biliminde her şey başka biçimde yerleştirilmiş olan nesneleri kenara koyma, bir araya getirme ve böylelikle 'belge' biçimine sokma jestiyle başlar. Bu yeni kültürel dağılım, yapılacak ilk iştir" (*a.g.y.*, s. 84).

34. P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, III. cilt, *a.g.y.*

35. Françoise Hildesheimer, *Les Archives de France. Memoire de l'histoire*, Paris: Honore Champion, 1997. Jean Favier ve Daniele Neirinck, "Les archives", François Bedarida, *L'Histoire et le Metier d'historien en France, 1945-1995*, Paris: Maison des sciences de l'homme, 1995, s. 89-110. Yazarlar 1979 tarihli Fransız yasasında geçen son derece geniş tanımı benimsemişler: "Arşivler tarihleri, biçimleri, malzemeleri ne olursa olsun, gerçek ya da tüzel kişilerin, kamusal ya da özel birimlerin icraatları sırasında ürettikleri ya da elde ettikleri belgelerin tamamıdır" (alıntılanan madde, s. 93).

maddeye ulaşabilen çağdaşların bıraktığı tanıklıklara tekabül eden bu metin arşivine baktığımızda, sözlü tanıklığın arşiv tanıklığına dönüşmesi, incelediğimiz yaşayan hafızanın tarih bilimi adına dönüştürülmesinin ilk ayağıdır. Biz de bu yazılı tanıklıklar hakkında *Phaidros*'un "yazılı söylem"le ilgili söylediklerini söyleyebiliriz: "Dahası var: Her söylem yazıya geçirildiği anda sağa sola dağılır, işi bilen kişilerin eline geçeceği gibi hiç ilgisi olmayan kişilerin de eline geçebilir; üstelik metin kime seslenmesi, kime seslenmemesi gerektiğini bilmez. Hakkında muhalif seslerin çıkması, haksız yere hakarete uğraması halinde babasının yardımına ihtiyaç duyar, çünkü metin ne kendini savunabilir ne de işin içinden tek başına sıyrılabilir" (275d, e). Bir anlamda tastamam şöyledir: Arşiv belgesi her yazı gibi okuma bilen herkese açıktır; bu yüzden belli bir alıcıya yönelmiş olan sözlü ifadenin aksine, belli bir alıcısı yoktur. Bundan başka, arşivlerde uyuyan belge hem dilsizdir hem de yetim. İçerdiği tanıklıklar kendilerine "can vermiş" yazarlardan kopmuştur; kendilerini sorgulamaya ve savunmaya, kendilerine yardım etmeye ve güvenlik sağlamaya yetkili kişinin bakımına muhtaçlardır. Bizim tarihsel kültürümüzde arşivin, başvuran kişi üzerinde otoritesi vardır. Daha sonra söyleyeceğimiz gibi, belge devrimi diye bir şeyden söz edebiliriz. Tarihsel çalışmaların bugün artık geçerliliğini yitirmiş bir evresinde, arşiv çalışması tarih bilgisinin nesnelliğini sağlamakta, tarihçinin öznelliğini engellemekteydi. Arşive başvurmayla ilgili daha etken bir anlayışa göre, yetim metni otorite sahibi metne dönüştüren göstergenin değişebilmesi, kanıt bulma sanatının tanıklığa eşlik etmesine bağlıdır. Bu eşleştirme mahkeme önündeki tanıklıkla meslekten tarihçinin derlediği tanıklığın ortak noktasıdır. Tanıktan kanıt beklenir. İşte o zaman konuşmacı ya da tarihçiye yardım ve destek sağlayan şey, tanıklığın kendisidir. Daha özgül olarak tarih bakımından tanıklığın belgesel kanıt düzeyine çıkması, yazılı metnin "koltuk değnekli hafıza", *hupomnēmē* karşısındaki, mitin ancak ikincil bir yer verdiği yapay hafıza karşısındaki yardım ilişkisinin tersyüz olduğu ânı belirler. Belgesel tarihçiliğin maceraları ne olursa olsun –pozitivizm olsun, olmasın– belge çılgınlığı sarmıştır çağı. Şimdiki söylemin biraz ileri bir aşamasında (III. kısım, 2. bölüm) arşive dayalı hafızayla karşılaşan Yerushalmi'nin korkusuna ve Pierre Nora'nın feryadına değineceğiz: "Arşivleyin, arşivleyin, geriye mutlaka eksik bir şeyler kalacaktır!" Peki aşağılanmaktan kurtulup küstahlığa başlayan arşivlenmiş belgenin *phai makon*'u, ilaçtan çok zehire dönüşmüş olmuyor mu?

Arşivlerdeki tarihçinin peşine düşelim. Tarihsel olgunun inşasında tanıklığın yerini belki de en iyi anlamış yazar olan Marc Bloch'un eşliğinde gireceğiz arşive.[36] Tarihin tanıklığa başvurması keyfi değildir. Tarihin konusunun tanımına dayanır: Konu geçmiş zaman değil, "zaman

içindeki insan"dır. Neden zaman değildir peki? Çünkü zaman "olguların, içinde yüzdüğü plazma ve anlaşılabilecekleri yer"dir, ortamdır (Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Metier d'historien*, s. 52) (Başka bir deyişle, daha yukarıda işaret edildiği gibi, kendi içinde zaman, tarihsel güncelliğin biçimsel koşullarından birini oluşturur). Sonra, Braudel'in toplumsal zaman sorunsalının da göstereceği gibi, zaman, ritimleri bakımından nesnelere göre değişkenlik gösterir. Bundan başka fiziksel doğa da zaman içinde gelişir ve –bu geniş anlamıyla– onun da bir tarihi vardır; çünkü kökenlere olan düşkünlük –kökenlere tapma– zamanın doğrudan ve özel biçimde temalaştırılmasına bağlıdır. Bu yüzden tanımda insanlara gönderme yapılması gerekmektedir. Ancak burada "zaman içindeki insanlar" söz konusudur, bu da şimdi ile geçmiş zamanlar arasında temel bir bağın olmasını gerektirir. Tanıklık kategorisinin şimdi içinde geçmişin izi niteliğiyle sahneye çıkması işte bu diyalektik sayesindedir –"şimdiyi geçmişle anlamak" ve buna bağlı olarak "geçmişi şimdiyle anlamak". Böylece Marc Bloch'a göre iz, tanıklığı koruması altına alan üstün kavramdır; tastamam "dolaylı" bilginin işlemcisini oluşturur.

Marc Bloch tarih bilimiyle tanıklığın ilişkilerini iki cephede inceliyor. İlk cephe "tarihsel gözlem" başlığını taşıyor (2. bölüm), ikincisiyse "eleştiri" (3. bölüm).

Tarihte gözlemden söz edilebilir, çünkü doğrudan ya da araçlı gözlem doğa bilimleri için neyse iz de tarihsel bilgi için odur. Burada tanıklık ilk alt kategori olarak yerini almaktadır. Tarihteki kullanımı ile sözelliğin hâkim olduğu sıradan alışverişlerde kullanımını birbirinden ayıran o işareti daha en başından taşır. Yazılı bir izdir bu – tarihçinin arşiv belgelerinde karşılaştığı iz. Sıradan ilişkilerde tanıklık ve bunun alımlanması bütünsel olarak eşzamanlı olsa da tarihte tanıklık geçmiş ile şimdi arasındaki ilişkiye, birinin diğeri tarafından anlaşılma biçimine bağlanır. Bu durumda yazı temelde geriye dönük bir bilimin, "geriye işleyen" bir düşüncenin aracısıdır.

Ancak "yazılı tanıklık" diyemeyeceğimiz izler de vardır; bunlar da tarihsel gözlemden, yani arkeolojinin malzemesi olan "geçmişin kalıntılarından" (*a.g.y.*, s. 70) oluşur: Çanak çömlek parçaları, gereçler, paralar, resimler, heykeller, eşyalar, cenaze gereçleri, konut kalıntıları, vb. Bunlara biraz daha ileri giderek "yazılı olmayan tanıklıklar" bile diyebiliriz. Burada elbette daha sonra ele alacağımız sözlü tanıklıklarla karıştırma tehlikesini göze alıyoruz.[37] Bundan başka, tanıklıkları geçmişe

36. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Metier d'historien*, Jacques Le Goff'un önsözüyle, Paris: Masson, Armand Colin, 1993-97 (1. basım Armand Colin, 1974, Georges Duby'nin önsözüyle; Türkçesi: *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: Gece, 1994). Kütüphanelerden uzakta, inzivada yazılan yapıt, büyük tarihçinin tutuklanıp yazgısına mahkûm olmasıyla yarım kalmıştır.

yönelik gönüllü tanıklıklar ve tarihçinin boşboğazlığı ve açgözlülüğünün hedefi olan gönülsüz tanıklıklar olarak ikiye ayırabileceğiz.[38] Bu tanımlama zinciri –zaman içindeki insanlarla ilgili olarak biliminsanının bıraktığı, izlerle edinilen bilgi, yazılı ve yazılı olmayan tanıklıklar, gönüllü ve gönülsüz tanıklıklar– tarihçiliğin meslek ve tarihçinin zanaatkâr statüsünü güvence altına alır. Sonunda "ilerleyen araştırma, gönülsüz tanıklıklara daha fazla güven duymaya başlar" (*a.g.y.*, s. 75). Komutanların itirafları değil özyaşamöyküleri, günceleri, anlaşmaları ve bazı gizli raporları gibi birçok arşiv belgesi gönülsüz tanıklıkların ürünüdür. Arşivleri dolduran malzemeler aslında çok dağınıktır. Bunlara hâkim olmak özel teknikler, hatta araştırma için gerekli olan belgeleri toplamayı sağlayacak birtakım yardımcı disiplinlerin uygulanmasını ve çeşitli rehberlere başvurulmasını gerektirir. Meslekten tarihçi şu soruyu aklında taşır hep: "Size söyleyeceğim şeyi nasıl bilebilirim?" (*a.g.y.*, s. 82). Bu zihniyet yapısı tarihi, sözcüğün Yunancadaki kökeninde olduğu gibi, "araştırma" haline getirir.[39]

Gözlemde bulunan "zamanın tanıklıkları" ile ilişki (*a.g.y.*, s. 69) –arşivlerde saklanmış olan "başkalarının dedikleri"– iki karşıt çizgi çizmeye izin verir: İlki tarih ile toplumbilim arasından geçer, diğeri tarihin ortasından geçer ve tarihi iki yöntemsel tavra böler. Zamana kayıtsız olan Durkheim toplumsal değişim konusunda toplumbilimi alçakgönüllülükle tarihçilere emanet etme eğilimindedir. Bu bakımdan tarihin savunulması, daha ileride sözünü edeceğimiz gibi, tanıklığın özle karşılaşması demek olan bir "olay savunusu" olacaktır zorunlu olarak (Pierre Nora'nın "olayın dönüşü" lehindeki düşünceleri, Marc Bloch'un düşünce çizgisine kaydolmaktadır). Marc Bloch toplumbilimcilerden "ucuz düşünmemeyi" öğrendiğini itiraf etmiş olsa bile, tarih ile toplumbilim arasındaki kavga sert, kimi kez acımasız olacaktır. İkinci ayrım çizgisi izler karşısındaki etkin rolü nedeniyle açıkça yeniden kurucu bir yöntem ile Marc Bloch'un "pozitivist" dediği yöntemi, yani zihinsel tembellikleriyle alay ettiği ustaları Seignobos ile Langlois'nın yöntemini karşı karşıya getirir.[40]

Tarihin yazılı ve yazılı olmayan tanıklıklarla ilişkisinin incelendiği ikinci cephe "eleştiri" alanıdır. Bu terim tarihi, bir bilim olarak özgülleş-

37. Daha ileride yazılı ve yazılı olmayan tanıklıklar arasındaki ayrımı, ikincisini Carlo Ginzburg'un önerdiği ipucu ve ipucu veren bilgi kavramıyla yakınlık kurarak derinleştirmeye çalışacağım.

38. "İyi tarihçi efsanedeki dev anasına benzer. İnsan kokusu aldığında avının yakında olduğunu bilir" (Bloch, *Apologie pour l'histoire*, *a.g.y.*, s. 51).

39. Bundan başka, arşiv belgelerinin fiziksel narinliğini, doğal afetleri, tarihsel felaketleri, insanlığın irili ufaklı yıkımlarını söylemeye gerek var mı? İzlerin, özellikle belgesel izlerin silinmesi olarak unutma konusunu ele alırken bu konuya döneceğiz (bkz. III. kısım, s. 465-73).

tirir. Gerçi itiraz ve yüzleşme hukuki ve tarihsel eleştiri işlemleri dışında, insanlar arasında geçerlidir. Ancak kalıntılara eklenen yazılı tanıklıkların sınanması tam anlamıyla bir eleştiriye olanak vermiştir. Aslında eleştiri sözcüğünün, Kant'ın buna bilme yetisinin sınırlarının açımlanması sırasında atfettiği aşkın işlevi üstlenmeden önce, diğerlerinin söylediklerinin desteklenmesi anlamını kazanması, tarih alanında gerçekleşir. Tarihsel eleştiri hemen inanma ile Pyrrhoncuların ilkesel kuşkuculuğu arasında zorlu bir yol açmıştır. Üstelik basit sağduyunun da ötesinde. Tarihsel eleştirinin doğuşunu *La Donation de Constantin* (Konstantin'in Bağışı) ile Lorenzo Valla'ya kadar götürebiliriz.[41] Tarihsel eleştirinin altın çağını üç büyük isim belirler: Bollandist tarikatından, bilimsel aziz öykülerinin kurucusu Cizvit Papebroeck; diplomatiğin kurucusu, Saint-Maur'lu Benedictusçu Don Mabillon; eleştirel İncil tefsirinin kurucusu hatip Richard Simon. Bu üç isme *İlahiyat ve Siyaset Risalesi* (*Tractatus*) ile Spinoza'yı, ayrıca çok-yönlü bir kuşkucu olan Bayle'i eklemek gerekiyor. Descartes'ı da anmak gerekir mi? *Yöntem*'in matematikçi havasını öne çıkarırsak hayır, tarihçilerin kuşkusunu yöntemli Des-

40. Charles Seignobos gerçekten şunu söylemiş midir: "İnsanın kendine soru sorması çok yararlıdır, ama bunlara yanıt vermesi çok tehlikelidir"? Bu sözden kuşkulanan ama yine de alıntılayan Marc Bloch şunu da ekler: "Elbette bu bir laf ebesinin sözü değil. Ancak fizikçiler gözüpeklik göstermeseydiler bugün fiziğin durumu ne olurdu?" (Bloch, *Apologie pour l'histoire*, *a.g.y.*, s. 45)

41. Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin* (*Sur la "Donation de Constantin" à lui faussement attribue et mensongere*, 1440 civarı), Fr. çeviri: Jean-Baptiste Giard, Paris: Les Belles Lettres, 1993, Carlo Ginzburg'un önsözü. Tarihsel eleştirinin bu kurucu metni bir okuma ve yorumlama sorunu ortaya çıkarmaktadır, çünkü "aynı yapıtta retoriği, filolojiyi, uydurma söyleşiyi ve belgesel kanıtlar üzerinde ayrıntılı tartışmayı birleştirmektedir" (Ginzburg, *a.g.y.*, s. xv). Kanıtlarının kaynağı (*ta tekmērai*) (1354a) "ikna edici" ve "olası" kavramlar çevresinde retoriğe özgü akılcılık olan bir retorik model için Aristoteles'e kadar gitmek gerekiyor. Gerçi Aristoteles retoriğin hukuksal biçimini düşünüyordu. Bu biçim de geçmişe ait eylemlerde "insanların eylemlerini" (*ta prattonta*) (1357a) ilgilendiriyordu. Gelecek eylemleri ilgilendiren ve retoriğin en soylu biçimi olan söyleşiye dayalı retorikten ve ayrıca şimdiki zamana ait eylemlerin övgüsü veya yergisiyle ilgili epideiktik retorikten farklıydı. Bu model İtalyan Rönesansı-'nın bilginlerine Valla'nın iyi bildiği Quintilianus tarafından *Institutio oratoria* adlı yapıtıyla aktarılmıştır. Yapıtın V. kitabında kanıtlar konusunda geniş bir bölüm vardır. Bu kanıtlar arasında resmi vasiyet ve kâğıtlar gibi belgeler (*tabulae*) bulunmaktadır. Ginzburg'un belirttiğine göre, "*Decret de Constantin* bu son kategoriye dahil olmaktadır" (Ginzburg, *a.g.y.*, s. xvi). Bu arka plana yerleşen Valla'nın yazılarındaki tür karışımı pek de şaşırtıcı görünmüyor. Metin iki bölümden oluşur. İlkinde Valla, Konstantin'in Papa Sylvestre'e sunmuş olabileceği imparatorluk mülklerinin büyük bölümünün pek gerçeğe benzemediğini savunmaktadır. Bu retorik bölüm Konstantin ile Papa Sylvestre arasında uydurma bir söyleşi biçiminde düzenlenmiştir. İkincisinde Valla bağışın dayandığı belgenin (*Decret de Constantin*) sahte olduğunu göstermek için mantıksal, üslupsal ve "eski tarz" kanıtlar kullanır.

"Polemikçi ve retorikçi Valla ile modern tarih eleştirisine öykünen Valla arasında aşılmaz görünen mesafe"den (Ginzburg, *a.g.y.*, s. xi) hareket eden Ginzburg, Nietzs-

cartesçi kuşkuya benzetirsek evet.[42] Marc Bloch'un gayet iyi söylediği gibi, "belge ile savaş" artık bir temele dayanmaktadır. Temel stratejisi, gerçeği sahteden ayırmak amacıyla kaynakları incelemektir; bunun için de yanılabileceklerini ya da yalan söyleyebileceklerini bile bile tanıkları, anlattıklarını karıştırmadan, ama "anlamak için" "konuşturmak" gerekir (*a.g.y.*, s. 94).

Bu eleştiriye, sonuçlarını J. Bentham'ın *Traité des preuves judiciaires*'inkilerle (Hukuksal Kanıtlar Üzerine) karşılaştırabileceğimiz bir "yalancı tanıklıklar" kartografyası ya da tipolojisi borçluyuz; Marc Bloch bunu öngörmüş olabilir ama tarihsel eleştiri bunun üzerinde epeyce bir yol katetmiştir.[43]

Marc Bloch'un katettiği yol örnek niteliktedir. Temelde anlaşmaya dayalı aldatmaca olan sahtekârlıktan hareket eden Bloch yalan söyleme, üstünü örtme, çarpıtma eylemlerinin nedenlerine geçer. Bunlar gönüllü sahtecilere, usta yalancılara ait olabileceği gibi, yalanlara uygun bir çağda herkese ait olabilir. Bloch aldatmacanın daha usturuplu yollarını ele alır: Gizli tahrifatlar, ustalıklı eklemeler gibi. İstemdışı hatalara ve tanıklığın psikolojisinden ileri gelen tastamam patolojik kusurlara da yer vardır (önemli bir gözlem: Olaya bağlı olumsallıklar insan yazgılarının içsel itkilerinden daha fazla açıktır hataya). Marc Bloch, özellikle ortaçağ alanındaki tarihçilik deneyimiyle propaganda ve sansürün rolünü iyi bilen, ayrıca söylentilerin zararlı etkilerini de ölçebilen, sorumlu bir yurttaş deneyimini birleştirmek için XX. yüzyılın iki büyük savaşında yaşadığı askerlik deneyimini kullanmakta duraksamaz.

---

che'nin ardından retoriği tarihçilerin sözümona donuk pozitivizmine karşı bir kuşku makinası gibi kullanan çağdaşlarıyla tartışır. Bu uçurumu yok etmek ve kanıt kavramının tarihyazımda uygun bir kullanımını bulmak için Aristoteles ile Quintilianus'un ardından retorik ile kanıtın henüz birbirinden ayrışmadığı o önemli zamanlara doğru gitmeyi önerir. Retoriğin de kendine özgü bir akılcılığı vardır; Ginzburg'un daha ileride ele aldığım "ipucu paradigması" konusundaki önemli makalesinde de gösterdiği gibi, kanıt, belgesel kanıtın pozitif ya da yöntemsel versiyonunu doğuran Galileo modeline uymaz. Bu nedenle tarihçilerin Lorenzo Valla'ya olan borçları büyüktür: Aziz Maurus tarikatının Benedictusçu bilgeliği de ondan kaynaklanır, J. Mabillon'un diplomasiyi keşfetmesi de onun sayesindedir (Bkz. Blandine Barret-Kriegel, *L'Histoire à l'âge classique*, Paris: PUF, 1988). Bu belgesel hakikat arayışı XX. yüzyılda Monod, Langlois, Seignobos, Lavisse, Fustel de Coulanges'ın yöntem ekolüyle, kaynakların iç ve dış eleştirisine ilişkin yöntemsel kurallarda ortaya çıkar.

42. Descartes'a Giordano Bruno'dan sonra *ars memoriae*'nin düşüşü ve yok oluşu bağlamında değinmiştik: bkz. geride I. kısım, 2. bölüm, s. 86-87.

43. Fransızca özgün basım: Etienne Dumont, Paris: Bossange; İng. çev. Londra: Balwin, 1825. J. Bentham'ın bu risalesi hakkında R. Dulpong'a (*Le Temoin oculaire*, *a.g.y.*, s. 139-62) ve Catherine Audard'a (*Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, cilt I, *Bentham et ses precurseurs, 1711-1832*, metinler ve sunum Catherine Audard, Paris: PUF, 1999) başvurulabilir.

Marc Bloch "Essai d'une logique de la méthode critique" (Eleştirel Yöntemin Mantığı Üzerine Deneme) adlı yazısını (*a.g.y.*, s. 107-23) bu tipolojiye kaydeder. Bu yazı sonradan birçok kimsenin çalışacağı geniş bir şantiye açar. Merkezde, karşılaştırma uğraşıyla birlikte benzerlikler, farklılıklar oyunu vardır; burada sıradan çelişki, örnek bir teknik biçime kavuşur. Biçimsel çelişkinin temel yasaklaması dışında –bir olay hem olmuş hem de olmamış olamaz– tanıtlama, intihalcilerin işlemi, beceriksizliklerini açığa çıkarma, dikkate değer aykırılıkları belirleme sanatından, olasılıklar mantığına doğru ilerler.[44] Bu bakımdan Marc Bloch bir olayın olma olasılığını arşiv okurunun edindiği gerçeklik yargısı olasılığıyla karıştırma hatasına düşmez. Zar oyununda en başta şansların eşit olması durumunun tarih bilimindeki eşdeğerlisi ne olabilir? "Tanıklık eleştirisinde bütün zarlar hilelidir" (*a.g.y.*, s. 116). Yandaşlık ile karşıtlık arasında kuşku, seçilen çeşitlemenin gerçeklik derecelerinin ağırlığına göre bir bilgi aracı haline gelir. Belki de olasılıktan çok akla yakınlıktan söz etmek gerekir. Bir itirazda dile getirilmeye değer olan kanıt, akla yakındır.

Biraz önce belirttik: Kanıtın geçerli kılınmasına ilişkin işlemler ile iç ve dış tutarlılık konularında yapılacak çok şey vardır. Ayrıca bu alanda çok sayıda araştırmacı da çalışmaktadır. Marc Bloch'un bu eleştiri yönteminin mantığına katkısını Carlo Ginzburg'un "ipucu paradigması"na ilişkin katkısıyla yakınlaştırmak uygun görünüyor.[45] Gerçekten de Marc Bloch'un çözümlemesi arkeoloji konusunda söz edilen ve yazılı olmayan tanıklıkla özdeşleştirilen kalıntı kavramını belirsiz bırakıyor. Oysa kalıntılar, bilirkişi raporlarının da doğruladığı gibi, tanıklıkların desteklenmesinde, aynı şekilde sözel ya da yazılı tanıklıkların yorumlanmasında dikkate değer bir rol oynar. Carlo Ginzburg burada Galileo' nun bilim paradigmasına cesaretle karşı çıkarak ipucu ve ipucu paradigmasından söz eder.

İki soru çıkar karşımıza: Çakıştıkları için tek paradigma altında toplanabilen ipucu kullanımları nelerdir?[46] İkincisi: İpucunun tanıklıkla ilişkisinin ayrıntıları nelerdir?

Birinci sorunun yanıtını metin veriyor. Başlangıç noktasında: Görünüşte dikkat çekmeyen ayrıntıları (kulakmemelerinin kenarları) inceleyerek özgün resmin sahte kopyalarını açığa çıkaran becerikli sanat meraklısı örneği – Freud'un, "Michelangelo'nun Musa'sı" incelemesinde iş-

44. "Burada diğer birçok zihin disiplini gibi tarihsel araştırmanın da yolu olasılıklar kuramıyla çakışacaktır" (Bloch, *Apologie pour l'histoire*, *a.g.y.*, s. 115).

45. Carlo Ginzburg, "Traces. Racines d'un paradigme indiciaire", *Mythes, Emblemes, Traces. Morphologies et histoire*, *a.g.y.*, s. 139-80.

46. Bu yaklaştırma, yazarı görülmemiş bir bilgi birikimi ve derinliğe itiyor: Kırk küsur sayfalık bir makale için tam yüz otuz yedi adet kaynak.

lediği ünlü Morelli. Oysa bu ipucuna dayalı yöntem Sherlock Holmes' ün ve sonrasında bütün polisiye roman yazarlarının gözdesiydi. Freud burada "önem verilmeyen ya da farkında olunmayan özelliklerden, gözlem dışında kalan çerçöpten yola çıkıp gizli kalmış ya da gizlenen şeyleri tahmin etmeye alışmış" psikanalizin kaynaklarından birini bulur ("Michelangelo'nun Musa'sı"). Nitekim dil sürçmeleri denetim gevşeyip de ağzımızdan beklenmedik göstergeler çıktığında ipucu haline gelmez mi? Semptom kavramıyla birlikte, bütün bir hekimlik göstergebilimi bu ipucu kategorisine dahil olur. Geçmişteki sessiz izleri okuyan avcıların bilgisini de anmak mümkün. Bunlardan sonra Ginzburg'un "tıpkı kehanet gibi, şeyler yoluyla şeyleri ifade ettiğini" söylediği yazılar ve yazının kendisi geliyor (*Mythes, Emblemes, Traces*, s. 150). İşte o zaman göstergebilimin bütünüyle ipucuna dayandığı ortaya çıkar. Bu disiplinler yumağının paradigma olarak oluşmasını sağlayacak şey nedir? Birçok özellik vardır: Şifresi çözülen şeyin benzersizliği, şifre çözme işinin dolaylı niteliği, tahmine (*conjecture*, kehanet dilinden alınmış bir kelimedir bu) dayalı oluşu.[47] Nihayet tarih ortaya çıkar: "Bütün bunlar tarih biliminin neden Galileocu bir bilim olmayı başaramadığını açıklamaktadır (...). Tıp gibi tarihsel bilgi de dolaylıdır, ipucuna ve tahmine bağlıdır" (*a.g.y.*, s. 154). Burada sözelliği esasından ayıran metinsellik bir değişiklik yaratmaz, çünkü tarihçi her zaman olduğu gibi burada da bireysel vakaları ele almaktadır. Ginzburg tarihsel bilginin olasılığa dayalı niteliğini tekillikle olan bu ilişkisine bağlıyor.

İpucu paradigmasının açtığı alan uçsuz bucaksızdır: "Gerçeklik bulanık olabilir, ama bu gerçekliğin şifresini çözmemizi sağlayacak özel alanlar vardır: izler, ipuçları. İpucuna dayalı ya da göstergebilimsel paradigmanın çekirdeğini oluşturan bu fikir çok çeşitli bilgi alanlarında epeyce yol katetmiş ve insan bilimlerini derinden biçimlendirmiştir" (*a.g.y.*, s. 177-8).

Şimdi de ikinci sorun: Carlo Ginzburg'un ipucu paradigmasının Marc Bloch ve ardıllarının tanıklık eleştirisi karşısındaki yeri. İki çözümlemeden birini seçmek gerektiği kanısında değilim. C. Ginzburg tarihsel bilgiyi ipucu paradigması altında topladığında ipucu kavramını zayıflatmış da oluyor; oysa bu kavram yazılı tanıklık kavramının zıddı olarak alındığında kazançlı çıkıyordu. M. Bloch'un, kalıntıları, yazılı olmayan tanıklıklar olarak ele alması ise beyan aşamasında hafızadan bayrağı devralan tanıklığın özgüllüğüne haksızlık etmektedir. İpucu belirlenir ve şifresi çözülür; tanıklık kaydedilip eleştirilir. Gerçi her iki işlem de

47. Bu son özellik ipucuna dayalı, kıvrak, keskin zekâyı, M. Detienne ile J.-P. Vernant'ın incelediği (*Les Ruses de l'intelligence: la mètis des Grecs*, Paris: Flammarion, 1974; 2. basım, "Champs" dizisi, 1978; 3. basım: 1989) Yunanlıların *mètis*'ine yaklaştırır.

aynı ustalığı gerektirir, ama uygulama noktaları ayrıdır. İpucu göstergebilimi sözlü ya da yazılı tanıklığın tamamlanması, denetimi ve desteklenmesi için kullanılır; çünkü şifresini çözdüğü göstergeler sözel düzeyde değildir. Parmak izleri, fotoğraf arşivleri ve günümüzde de DNA testleri –canlının biyolojik imzası– sessiz sedasız "tanıklık eder". Söylemlerin birbirinden ayrıldığı noktalar ile kulakmemelerinin birbirinden ayrıldığı noktalar arasında fark vardır.

C. Ginzburg'un yaptığı katkının yararı iz kavramı içinde bir ipucu ve tanıklık diyalektiği açmış olması ve böylelikle de belge kavramına tam kapsamını kazandırmış olmasıdır. Aynı zamanda tanıklık ile ipucunun birbirini tamamlaması, belgesel kanıtı yapılandıran iç/dış tutarlılık dairesine dahil olur.

Nitekim iz kavramı hem tanıklığın hem de ipucunun ortak kökü olarak kabul edilebilir. Bu bakımdan iz kavramının avcılıkta bulunan kökü anlamlıdır: Buradan bir hayvan geçmiş ve izini bırakmış. Bu bir ipucudur. Ancak genişletildiğinde, ipucu da bir tür yazı sayılabilir; çünkü işaret/damga benzetmesi, hafıza fenomenolojisini açıklarken en başta sözünü ettiğimiz *eikōn*, yani yazı ile resim arasındaki ilkel benzerlik bir yana, harf basma işini akla getirir.[48] Ayrıca yazı da böyle bir grafiktir ve bu anlamda bir ipucudur. Aynı nedenle grafoloji yazıyı, yazının *ductus*'unu, yazılma biçimini bir ipucu gibi ele alır. Bu benzerlik oyununda Marc Bloch'un anladığı anlamda ipucu, yazılı olmayan tanıklık olarak adlandırılmayı hak eder. Ancak ipuçları ve tanıklıklar arasındaki bu alışverişler, bunların kullanımdaki farklarını korumalarına engel olmamalıdır. Toparlarsak, işlemden kârlı çıkan taraf nihai kapsamı iz'in baştaki kapsamıyla birleşen ipuçları ve tanıklıklar toplamı, yani belge kavramı olacaktır.[49]

Geriye sınırdaki bir tanıklık biçimi kalıyor sadece: Temelde sözlü olan, ama acılarla yazılmış ve tam bir tanıklık bunalımına yol açacak kadar sorun yaratan tanıklıklar. Esas itibarıyla Anglosakson çevrelerinde "Holokost" diye bilinen soykırımın kamplarından kurtulanlara ait tanıklıklardan söz ediyorum. Bunlardan önce I. Dünya Savaşı'ndan dönenle-

48. Bkz. geride I. kısım, 1. bölüm.

49. İpucu ve tanıklık kavramlarını birleştiren belge kavramı anıt kavramıyla çift haline geldiğinde daha da belirginlik kazanır. J. Le Goff bir makalesinde ("Documento/monumento", *Enciclopedia Einaudi*, Torino: Einaudi, V. cilt, s. 38-48; *Memoire et Histoire* adlı derlemeye çevrilip dahil edilmemiştir) iki kavramın ortak macerasını çizer: İlk başta, kahramanların zaferini ilan etme hevesinde olmadığı bilinen belge, övgü amaçlı anıta üstün gelir; bununla birlikte –ideolojik bir eleştiriye göre– belge de en az anıt kadar dolaylı nitelik taşımaktadır. Belge-anıt biçiminde tek bir kavram talebi de buradan gelir Bkz. *Zaman ve Anlatı*, III. cilt, *a.g.y.*, s. 214-5.

rin tanıklıkları vardı, ama sözünü edeceğimiz sorunları bir tek kamplardan sağ çıkanlar dile getirdi. Renaud Dulong *Le Témoin oculaire* (Görgü Tanığı) adlı yapıtında bu sorunları kitabının en hassas yerine yerleştirmiştir: "Tanık olunan şeyin içinde yaşayarak tanıklık etmek", Primo Levi'nin *Les Naufragés et les Rescapés* (Kazazedeler ve Kurtulanlar) gibi bir yapıtını işte böyle bir başlık altına yerleştiriyor.[50] Bu tür tanıklıklar neden tarihyazım işleminin istisnası olarak görülmektedir? Çünkü bunlar arşivlemenin yanıt veremediği, uygun düşmediği, hatta geçici de olsa tuhaf geldiği bir sorun yaratır. Sınırdaki, özellikle olağanüstü deneyimler söz konusudur – ortak bir anlayışa sahip eğitimli dinleyicilerin sınırlı, sıradan alımlama kapasiteleriyle karşılaştıklarında biraz metanet isteyen deneyimler. Bu anlayış durumlar, duygular, düşünceler, eylemler düzeyinde insani benzerlik duygusu temelinde oluşur. Oysa aktarılacak deneyim sıradan insanın deneyimiyle ölçülemeyecek, insani olmayan bir deneyimdir. Bu anlamda sınırda bir deneyim söz konusudur. Böylece tam ifadesini tarihyazım işleminin sonunda, tarihçinin temsili ve sınırları konusunda bulacak bir sorun öncelenmiş olur.[51] Açıklama ve anlayışın sınırları sorgulanmadan önce kaydın ve arşivlemenin açıklanıp anlaşılması sorgulanmaktadır. Bu yüzden tanıklık bunalımından söz edilebilir. Bir tanıklığın alımlanabilmesi için uygun olması, yani korkunun yarattığı tuhaflıktan olabildiğince arınmış olması gerekir. Bu kesin koşul kurtulanların tanıklıkları konusunda yerine getirilmiyor.[52] İletilme zorluğunun bir başka nedeni tanığın olaylara mesafeli bakamamasıdır. Olaylara "şahit olmamış", neredeyse olayın eyleyeni, aktörü, hatta kurbanı olmuştur. Kendi "ölümünü nasıl anlatabilir?" diye sorar Primo Levi. Utanç engeli diğer engellere karışır. Beklenen anlayışın bir yargı, anında yargı, düşünmeden yargı, mutlak bir hakaret halini alması bundandır. Nihayetinde tanıklığın bunalımını yaratan şey ortaya çıkışının Lorenzo Valla'nın *La Donation de Constantin*'de başlattığı keşifle başa baş gitmesidir: O zaman safdillik ve sahtecilikle savaşmak söz konusuydu, şimdiyse safdillik ve unutma isteğiyle savaşmak. Sorun tersyüz mü olmuştur?

50. Primo Levi, *Les Naufrages et les Rescapés*, *a.g.y.* Yazarın ölümünden bir yıl önce yazılmış bu kitap önceki yapıt olan *Si c'est un homme*... (İnsan Buysa) adlı yapıt üzerine uzun bir düşünüşü içerir. *Les Naufrages et les Rescapés*'nin özellikle "İletişim Kurmak" adlı bölümü okunmalıdır.

51. Saul Friedlander'in derlediği yapıtın başlığı budur: *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 1992; yeni basım: 1992; yeni basım: 1996 (bkz. ileride 3. bölüm).

52. Bu bakımdan Primo Levi, "Tanrı'nın ruhu altında ezilmiş ama insanın ruhunun da var olmadığı, ya da henüz doğmadığı ya da çoktan kaybolduğu, boş ve ıssız bir evrenin 'karmaşasının' verdiği azap vardı hepimizin içinde," der (*Les Naufrages et les Rescapés*, 1994 basım, s. 83-84; aktaran R. Dulong, *Le Temoin oculaire*, *a.g.y.*, s. 95).

Bununla birlikte Primo Levi bile yazmıştır. *L'Espece humaine*'in (İnsan Türü) yazarı Robert Antelme'den sonra yazmıştır;[53] *Par-delà le crime et le châtiment*'ın (Suç ve Cezanın Ötesinde) yazarı Jean Amery'den sonra yazmıştır.[54] Onların yazdıkları üzerine bile yazılmıştır. Biz de şimdi iletişim kurmanın olanaksızlığı ve her şeye karşın tanıklık ettikleri şeylerin tanıklık edilebilme olanaksızlığı üzerine yazıyoruz. Üstelik bu doğrudan tanıklıklar giderek şimdinin tarihçilerince ve yargıları kolektif hafızada köklü uzlaşmazlıklar pahasına yavaşça ilerleyen büyük suç davalarının kamusallığınca çerçeve içine alınmış, ama sindirilmemiştir.[55] Bu nedenle bu "doğrudan anlatılara" değinirken R. Dulong gibi "tarihyazım alerjisinden" söz etmeyeceğim (*Le Temoin oculaire*, s. 219). Kesin olan "genel açıklama alerjisi" (*a.g.y.*, s. 220) tarihsel işlemin eşiğindeki tanıklık ânı ile arşivleme, açıklama ve hatta anlaşılma aşamalarının ötesinde yazısal ifade ânı arasında bir tür kısa devreye neden olur. Ancak Auschwitz'den sonra tanıklığın bunalımı tarihyazımla aynı kamusal alanda gerçekleşmiştir.

V. BELGESEL KANIT

Arşivdeki tarihçiye dönelim. İzler giriş hakkıyla ilgili kurallar gereğince, ehil olan kişilerin başvurması amacıyla ve başvuru süresi belgenin kategorisine göre değişmek kaydıyla, mevcut bir kuruluş tarafından saklandığı sürece tarihçi alıcı konumundadır.

Bu durumda tarihyazım işlemi aşamasına girebilecek tarihsel hakikati gösteren belgesel kanıt sorunu ortaya çıkmaktadır. İki soru: Bir belge ya da bir tomar belge için kanıtlamak ne demektir ve bu şekilde kanıtlanan nedir?

İlk soruya verilecek yanıt, belge aşaması ile açıklama ve anlama aşamasının ve bunun da ötesinde edebi temsil aşamasının eklemlenme noktasında bulunur. Başvurulan belgeye kanıt rolü yüklenmesinin nedeni tarihçinin arşive aklında birtakım sorularla gelmesidir. Böylece sorgulama ve soru kavramları belgesel kanıtın oluşturulmasında ilk sıraya yerleştirilmesi gereken şeyler olur. Tarihçi arşivlerdeki araştırmasına soru dediğimiz silahları kuşanarak başlar. Marc Bloch, kendisinin pozitivist dediği, bizim yöntemci diye nitelemeyi yeğlediğimiz Langlo-

53. R. Antelme, *L'Espece humaine*, Paris: Gallimard, 1957.

54. J. Amery, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Paris: Actes Sud, 1995.

55. Bkz. ileride, III. kısım, 1. bölüm.

is ve Seignobos[56] gibi kuramcılarla karşılaştığında, epistemolojik bir safdillik olarak gördüğü şeye karşı, yani tarihçinin ilk aşamada belgeleri toplayıp okuyacağı, sahihlik ve doğruluklarını tartacağı, sonra ikinci aşamada bunları işe koşacağı düşüncesine temkinle yaklaşan ilk düşünürdür. Antoine Prost *Douze Leçons sur l'histoire*'da, Paul Lacombe'un[57] izinden giderek, "Varsayımsız gözlem olmaz, soru olmadan olgu da olmaz" biçimindeki güçlü beyana saldırır. Belgeler ancak şu ya da bu varsayımı doğrulamaları, yani geçerli kılmaları istendiğinde konuşurlar. Demek ki olgular, belgeler ve sorular arasında karşılıklı bir bağımlılık vardır. A. Prost şöyle yazar: "Olguların ve olası belgelerin sınırsız evreninde özgün bir kesitleme yaratarak tarih konusunu oluşturan şey sorudur" (*Douze Leçons sur l'histoire*, s. 79). Böylece tarihçilerin günümüzdeki çalışmasını "soruların uzantısı" olarak gören Paul Veyne'in iddiasına katılır yazar. Oysa bu uzantıya neden olan şey açıklamayı ve anlamayı tartışmaya açan bir silsile içinde sorgulanan olgunun yeriyle ilgili varsayımlardır. Yazarımızın dediğine göre tarihçinin sorusu "çıplak bir soru değildir, beraberinde belgesel kaynak fikrini ve olası araştırma işlemlerini yanında taşır" (*a.g.y*. s. 80). Dolayısıyla iz, belge ve soru, tarihsel bilginin üç ayağını oluşturur. Sorunun bu şekilde ortaya çıkması yukarıda tanıklık kavramından hareketle oluşturulan belge kavramına son bir bakışa fırsat veriyor. Sorular yumağı içindeki belge sürekli olarak tanıklık eder. Geçmişten kalan her şey potansiyel olarak iz olsa da, hiçbir şey belge gibi olamaz. Tarihçi için belge, "bırakılan iz" fikrinin düşündüreceği gibi, verili bir şey değildir. Aranır ve bulunur. Dahası, çerçeve içine alınır, yani sorgulama yoluyla belge haline getirilir ve kurumlaştırılır. Bir tarihçi için her şey belge olabilir – elbette arkeolojik kazılardan çıkarılan kalıntılar ve başka türden kalıntılar, özellikle fiyat listeleri, fiyat eğrileri, cemaat kayıtları, vasiyetler, istatistik bilgi bankaları, vb. Kısacası geçmişle ilgili bir bilgi bulabileceğine inandığı her şey tarihçi için bir belge haline gelir. Belgeler arasında artık tanıklık değeri taşımayan belgeler çoğunluktadır. Sonraki bölümde sözünü edeceğimiz türdeş başlıklar Marc Bloch'un "gönülsüz tanık" adını verdiği şeyle ilgisini koparır. Belgenin, kendisine yöneltilen sorularla tanımlanması, özellikle yazılı olmayan tanıklıklar için, mikro-tarihin ve günümüz tarihinin sık sık kullandığı mekanik veya elektronik bir ortama kaydedilmiş sözlü tanıklıklar için geçerlidir. Bunların sağ kurtulanların hafızala-

56. C. Langlois, C. V. Seignobos'un *L'Introduction aux etudes historiques*'ın (Paris: Hachette, 1898) daha adil bir okuması için bkz. Antoine Prost, "Seignobos revisite", *Vingtieme siecle, revue d'histoire*, no.: 43, Temmuz-Eylül 1994, s. 100-18.

57. Antoine Prost, *Douze Leçons sur l'histoire*, Paris: Seuil, "Points Histoire" dizisi, 1996. Paul Lacombe, *De l'histoire consideree comme science*, Paris: Hachette, 1994.

rı ile önceden yazılmış tarih arasındaki çatışmada önemli bir rolleri vardır. Bu sözlü tanıklıklar ancak kaydedildikten sonra belge halini alır. Böylece sözel alandan kopup yazılı alana girerler ve sıradan konuşmadaki tanıklıktan uzaklaşırlar. Bu durumda hafızanın arşivlenmiş, belgelenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Konusu kelimenin tam anlamıyla anı olmaktan çıkmıştır, yani bilincin şimdiki zamanı karşısında bir devamlılık ve sahiplenme ilişkisi içinde bulunmamaktadır.

İkinci soru: Tarihyazım işleminin bu aşamasında neyi kanıtlanmış sayabiliriz? Yanıt açıktır: Tarih çoğunlukla yerler, özel adlar, eylem ve durum fiillerini içeren tekil, kısa cümleciklerde ileri sürülebilecek bir ya da birden fazla olgudur. Burada bir karışıklık olabilir: Bildirilen olgularla olup bitmiş olaylar birbirine karıştırılabilir. Burada dikkatli bir epistemoloji, olgu dediğimiz şeyin gerçekten olup bitmiş olayla, hatta –sanki tarihçiler çekip çıkarıncaya kadar olgular belgelerin içinde uyuyorlarmış gibi– görgü tanıklarını buna ilişkin canlı hafızalarıyla örtüştüğü yanılgısına karşı uyarır bizi. Henri Marrou'nun *De la connaissance historique*'te[58] savaştığı bu yanılsama tarihsel olgunun deneysel doğa bilimlerindeki ampirik olgudan esası bakımından farklı olmadığı inancını uzun süre beslemiştir. Daha ileride açıklama ve temsili incelerken, tarihsel olguyu anlatıma, anlatımı da kurmacadan ayırt edilemeyecek bir edebi kompozisyona yedirme eğilimine karşı koymak gerekecektir. Yine aynı ölçüde tarihsel olgu ile hatırlanan gerçek olayın daha en başından birbirine karıştırılmasından da kaçınmak gerekiyor. Olgu olay değildir; olay bir tanığın bilinci sayesinde yaşayabilir, ama bir sözcenin içeriği temsil etmelidir olayı. Bu anlamda hep şöyle yazmak gerekir: Şu ya da bu olayın olmuş olma olgusu. Bu anlamda olgunun belli bir işlem sonucu oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Bu işlem olguyu, yine kendisini oluşturduğunu söyleyebileceğimiz bir dizi belgeden ayırır. Olgunun (belgelere dayalı karmaşık bir dizi işlemle) inşası ve (belge temeline) yerleştirilmesi arasındaki bu karşılıklılık, tarihsel olgunun epistemoloji açısından sahip olduğu özgül konumu ifade eder. Olguya bağlanan doğruluk ya da yanlışlık durumunu belirleyen şey tarihsel olgunun ("olmuş olgu" anlamında) bu önermesel durumudur. Bu düzeyde doğru/yanlış terimlerinin Popper'in yanlışlanabilir/doğrulanabilir kavramları olarak anlaşılması pekâlâ meşrudur. Şu kadar Yahudiyi, bu kadar Polonyalıyı, şu kadar Çingeneyi öldürmek için Auschwitz'de gaz odalarının kullanıldığı doğru ya da yanlıştır. Burada söz konusu olan, inkârcılığın yanlışlanmasıdır. Bu nedenle bu düzeyi doğru sınırlandırmak önemlidir. Gerçekten de "belgesel kanıtın" "doğru" olarak nitelenmesi, hakikatin Pop-

58. Henri-Irenée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris: Seuil, 1954; yeni basım "Points" dizisi, 1975.

per'ci özelliğini uygulamanın gittikçe zorlaştığı açıklama ve temsil düzeyinde gerçekleşmeyecektir.

Burada tarihçilerin olay kavramım kullanma biçimine karşı çıkılabilir, çünkü kavramı kimi zaman kısa ve uçucu olması nedeniyle ve daha da ötesinde toplumsal yaşamın siyasal düzeyiyle özel bir bağı olması nedeniyle kenara itmişler, kimi zaman da geri dönüşüne selam durmuşlardır. Olay ister kuşkulu görülsün isterse uzun bir yokluktan sonra haneye buyur edilsin, tarihsel söylem içinde ancak "nihai gönderge" sıfatıyla yer alabilir. Yanıtladığı soru şudur: Bir şeylerin olup bittiğini söylediğimizde söz ettiğimiz şey nedir? Bu gönderme konumunu kabul etmemek şöyle dursun, bu yapıtın tamamında onu savunuyorum. "Söylenmiş şey" olarak olguyu, tarihsel söylemin ne'sini, "hakkında konuşulan şey" olarak olaydan ayırmamın amacı tarihsel söylem karşısındaki bu konumu korumaktır. Tarihsel söylem "ne hakkında" sorusudur. Bu bakımdan tarihsel olgu iddiası, söylenen (söylenmiş şey) ile Benveniste'in deyişiyle dünyada söylemi tersyüz eden göndergesel hedef arasındaki mesafeyi belirler. Tarihte dünya dediğimiz şey tam olarak, geçmişteki insanların yaşamıdır. Bu konuda söylenen ilk şey de bunun meydana gelmiş olduğudur. Söylendiği gibi mi olup bitmiştir? İşte esas soru budur. Bu soru temsil evresinin sonuna kadar kafamızı kurcalayacak, bu evrede bir çözüm olmasa da temsil gücü (*représentance*) başlığı altında tam ifadesine kavuşacaktır.[59] O evreye kadar olgu ile olay arasındaki gerçek ilişki sorusunu belirsiz bırakmak ve bu terimlerin en iyi tarihçiler tarafından bile birbirlerinin yerine kullanılmasını bir ölçüde hoş görmek gerekir.[60]

59. Bkz. ileride 3. bölüm, § 4, s. 311-9.

60. P. Nora'nın makalesi "Olayın Dönüşü"nde (J. Le Goff ve P. Nora, haz., *Faire de l'histoire*, *a.g.y.*, I. cilt, s. 210-28) esas itibarıyla çağdaş tarihin konumu işlenmektedir; yani şimdiki zamanın "adeta tarihsel bir şimdi anlamıyla yüklü olarak" yaşandığı çağımızda, nakledilen geçmişin tarihsel şimdiye yakınlığı ele alınır (Nora, *a.g.y.*, s. 210). İşte şimdiki zamanın "tarih yapma" üzerindeki ağırlığı sayesinde şunu söyleyebiliriz: "Tarihsel algının yaygın dolaşımı olan görelilik yeni bir olgu içinde bolca bulunur: Olay" (*a.g.y.*, s. 211). Ortaya çıktığı tarihi bile verebiliriz: XIX. yüzyılın son otuz yılı. Söz konusu olan şey "bu tarihsel şimdiki zamanın hızla yükselmesi"dir (*a.g.y.*). "Pozitivistlerden" yakınmanın nedeni yaşayan şimdiki zamandan kopuk bir ölü geçmişi tarihsel bilgilenmenin kapalı alanı haline getirmeleridir. "Olayın ortaya çıkışı"ndan (*a.g.y.*, s. 212) ve "olayın dönüşümleri"nden (*a.g.y.*, s. 216) söz etmemiz, "olay" teriminin meydana gelmiş şeyi ifade etmediğinin kanıtıdır. Söz konusu olan şey medyanın yakaladığı eğlencelik olaylardır. Mao Zedung'un ölümü gibi büyük olaylardan söz eden Nora şöyle yazar: "Olmuş olmaları bunlara tarihsellik kazandırmaz. Olayın olabilmesi için tanınması gerekir" (*a.g.y.*, s. 212). Bu durumda tarih bilimi; medya, sinema, popüler edebiyat ve her tür iletişim aracıyla rekabet içindedir. "Oradaydım" haykırışıyla birlikte doğrudan tanıklıkla ilgili bir konu ortaya çıkar. "Olayın yoğunluğunu azaltmaya eğilimli geleneksel toplumların aksine modernlik, olayı çoğaltır," der Nora (*a.g.y.*, s. 220). Benim söz dağarcığımda olay Nora'nın tarihsel dediği, meydana gelmiş olmak'tır.

Bana göre olay, arşivlenmiş hafızanın ilk kategorisi olarak tanıklığın fiili karşılığıdır. Olayı başka bitişik kavramlara göre üçüncü konuma yerleştiren diğer yapı ve konjonktür kavramları karşısında olaya sonradan ne tür bir özgül nitelik katarsak katalım ya da dayatırsak dayatalım, en ilkel anlamıyla olay, birinin tanıklık ettiği şeydir. Bütün geçmiş şeylerin (*praeterita*) damgasıdır. Ancak tanıklığın söylediği söylenmiş şey bir olgudur, şu ya da bu şeyin olmuş olması olgusudur. Daha açık söyleyelim: "Olgunun iddiasına karşı çıkan şu ya da bu şeyin olmuş olması" yönelinen hedefi yedeğinde tutar. Bu hedef de epistemoloji sürecinin sonunda temsil gücü adı altında işlenecektir. Yalnızca tarihsel söyleme uygun olmayan bir göstergebilim gösteren (anlatısal, retorik, düşlemsel) ve gösterilen (olgunun sözcesi) tarafından oluşturulan özel çift adına, göndergeyi yadsıyabilir. Çoktandır sakatlanmış görünen Saussure dilbiliminden kalma ikili gösterge anlayışına karşı, gösteren, gösterilen ve gönderge'den oluşan üçlü anlayışı öneriyorum. Başka bir yerde söylemi oluşturan şeyle ilgili Benveniste'ten aldığım bir formülü öne çıkarmıştım: Söylem, birinin belli kurallara göre bir başkasına bir şeyler söylemesinden ibarettir.[61] Bu şema içinde gönderge, konuşanın, yani tarihçinin bakışım karşılığıdır ve ondan önce de kendi tanıklığı içinde mevcut olan tanığın bakışım karşılığıdır.

Yazının icadından söz eden *Phaidros* mitinin konuya tuttuğu ışığın ve yarattığı karanlığın altında, bu bölümün başlangıç noktası olan tanıklığa ve son noktası olan belgesel kanıta son bir kez göz atmak istiyorum. İz ve tanıklık kavramları hafızadan tarihe geçişin sürekliliğini sağlasa da, belirlediğimiz bu mesafe alma olgusuna bağlı kopukluğun ucu genel bir buhran durumuna ulaşıyor. Toplama kamplarından kurtulanların zamansız tanıklıklarına bağlı özgül buhran bu genel durumun içinde yer almaktadır. Söz konusu genel buhran bu araştırmaya özel bir renk veren *pharmakon* sorununu ortaya çıkarmıştır. Belgesel kanıt seviyesinde tarihsel eleştirinin sorguladığı şey kendiliğinden tanıklığın güvenilirliği,

---

Onun olay dediği ve "zihinsel anlamıyla" olan sıkı bağı nedeniyle "tarihsel bir oluşturma biçimine yaklaşan" şeyi ben *olgu* sayacağım (Nora, *a.g.y.*, s. 216). "Olay demokratik toplumların mucizesidir," der Nora (*a.g.y.*, s. 217). Bununla birlikte "olayın çelişkisi" de ortaya çıkar (*a.g.y.*, s. 222): Olayın yüzeye çıkışıyla birlikte olaysal-olmayan'ın dibe gömülmüş derinlikleri de su yüzüne çıkar. "Olayın dağınık anlamları demet haline getirme gibi bir meziyeti vardır" (*a.g.y.*, s. 225). "Olayın açıklanmasından sistemin açıklanmasına geçebilmek için tarihçilerin bu demetleri çözmeleri gerekir. Çünkü yegâneliğin anlaşılır olabilmesi, yeniliğin ortaya çıkardığı bir dizinin varlığını gerektirir her zaman" (*a.g.y.*). İşte olay –"çağdaş olay"– böylelikle olayın düşmanları, yapı'nın avukatları tarafından peydahlanan diyalektiklere istemeye istemeye teslim edilir.

61. E. Benveniste, *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, İstanbul: YKY, 1995.

yani işitilen söze, bir başkasının sözüne güvenme biçimindeki doğal harekettir. Böylece gerçek bir buhran başlamış olur; tarihsel bilgiyi başka bir kuşku ekolü olarak görmeye izin veren bir inanç buhranı. Burada kazığa oturtulan şey sadece inanma değil, tanıklığın ilk andaki güvenilirliğidir. *Tanıklık buhranı: Belgesel tarihinin hafızanın iyileşmesine*, hatırlama ve yas çalışmasının devam etmesine katkıda bulunmasının aldığı kaba biçim. Peki her şeyden kuşku duyulabilir mi? Şu ya da bu kişiye güvendiğimiz kadar bir başkasından kuşkulandığımız doğru değil midir? Genel bir tanıklık buhranına dayanılabilir mi ya da böyle bir şey düşünülebilir mi? Tarih, beyan edici hafıza ile bütün iplerini koparabilir mi? Kuşkusuz tarihçi tarihin nihayetinde tanıklığın eleştirisiyle, yani olası, akla yatkın bir anlatı kurmak amacıyla farklı tanıklıkları karşılaştırarak kendiliğinden tanıklığı güçlendirdiğini söyleyecektir. Doğru, ama soru olduğu gibi duruyor: Belgesel kanıt tanıklıkta bulunan eksiklikler için bir ilaç mıdır, yoksa bir zehir mi? Bu karmaşaya ölçülü şekilde karşı çıkıp güçlü bir sağlama yoluyla bir çekidüzen vermek, açıklama ve temsile bağlı olacaktır.[62]

62. Arşivlerde, geçmişin seslerini bulmuş Arlette Farge gibi (*Le Goût de l'archive*, Paris: Seuil, 1989) tarihçiler vardır. "Parçalanmış bir dünya sunan" adli arşivlerin aksine, tarihçilerin arşivi "kimilerinin çalınan bir alet için, kimilerinin de elbiselerine sıçrayan pis su için tartıştığı bayağı olaylar konusunda bayağı şikâyetlerin" duyulduğu yerdir. "Bunlar en düşük düzensizliğin iz bırakan göstergeleridir, çünkü arkada raporlar ve soruşturmalar kalmıştır. Neredeyse hiçbir şeyin söylenmediği ama bu kadar çok şeyin kaynaştığı bu mahrem olaylar araştırma alanlarını oluşturur" (s. 97). Bu izler tam anlamıyla "yakalanan sözler"dir (*a.g.y.*). Öyleyse tarihçinin eski zaman insanlarını konuşturan kişi değil, konuşmaları için onları kendi hallerine bırakan kişi olduğu da vakidir. Bu durumda belge ize, iz de olaya gönderme yapar.

2

Açıklama/Anlama

YOL GÖSTERİCİ BİLGİ

Tarihin hafıza karşısındaki özerkliği, epistemoloji alanında en çok açıklama/anlama düzeyinde belli olur. Gerçekte tarihyazım işleminin bu yeni evresi bir öncekinde zaten vardı, çünkü soru olmadan belge, açıklama tasarısı olmadan soru olmaz. Belge, açıklama için kanıt haline gelebilir. Bununla birlikte tarihsel olgunun belgesel olarak işlenmesi bakımından açıklamanın/anlamanın getirdiği yenilik, belgelenen olayların birbirine eklemlenme tarzıdır. Genel olarak söylersek, açıklamak "neden" sorusuna bir dizi "çünkü" kullanarak yanıt vermek demektir.[1] *Bu bakımdan bu kullanımlar yelpazesini ne kadar geniş tutmak gerekirse, tarihyazım işlemi de farklı biçimlerde doğrulama sınavına tabi modelleme işlemlerine başvuran bütün bilimsel alanlarda ortak işlemlere o kadar yakın tutmak gerekecektir. Bu şekilde model ve kanıt ayrılmaz bir çift oluşturur. Modelleme, münferit neden isnadını işleyen Colingwood'un, ardından da Max Weber'in ve Raymond Aron'un vurguladığı gibi bilimsel imgelemin işidir.*[2] *Bu imgesellik, zihni olasılıklar âleminde özel ve kamusal hatırlama alanından uzağa sürükler. Zihin yine de tarih alanında kalmak ve kurgu alanından uzak durmak isterse, bu imgesellik özgül bir disipline, yani gönderge hedeflerinin uygun biçimde kesitlenmesine boyun eğmek zorundadır.*

Bu kesitleme iki sınırlayıcı ilkeyle yönetilir. İlkine göre tarihçi uygulamasında yürürlükte olan açıklama modellerinin ortak özelliği toplumsal olgu olarak insan gerçekliğine gönderme yapmaktır. Bu bakımdan toplumsal tarih alelade bir kesit değildir, tarih biliminin taraf seçmesini, yani toplum bilimleri tarafına geçmesini sağlayan bakış açısıdır. Daha ileride yapacağımız gibi bazı çağdaş tarih ekolleriyle birlikte

1. G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Basic Blackwell, 1957, 1979.

2. Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı* I, *a.g.y.* Bkz. 1991 basımında s. 322-39 (II. kısım, 3. bölüm).

toplumsal bağın oluşmasına ilişkin pratik tarzlar ile buraya bağlı kimlik sorunsalları, XX. yüzyıl boyunca tarih ile eylem fenomenolojisi arasındaki mesafeyi kısaltacaktır, ama biz bu mesafeyi yok etmeyeceğiz. İnsani etkileşimler ile genel anlamda mesafeler, insan eyleminin eyleyenleri ile eylenenleri arasında oluşan (H. Arendt'in sevdiği deyişle) interesse *(birlikte varlık) mesafesi, tarih bilimini toplum bilimleri arasına kaydeden modelleme süreçlerine ancak hafızadan ve sıradan öyküden epistemolojik bir kopuş değeri taşıyan yöntemsel bir nesneleştirmeyle uygun düşebilir. Bu bakımdan tarih bilimi ve eylem fenomenolojisi diyaloğunun azami ölçüde yararlı olabilmesi için bu ikisinin birbirinden ayrı durması gerekir.*

İkinci kısıtlayıcı ilke tarihin toplum bilimleri alanında kesitlenmesiyle ilgili. Tarih değişim, farklılıklar ya da ayrılıkları vurgulaması bakımından diğer toplum bilimlerinden ve özellikle toplumbilimden ayrıdır. Bu ayırıcı özellik tarihin bütün tavırlarında görülür: Ekonomik gerçeklik, terimin kısıtlayıcı anlamıyla toplumsal olgular, uygulamalar ve temsiller. Bu ortak özellik tarihsel söylemin göndergesini, bütün toplum bilimlerinin ortak göndergesi içinde sınırlarını çizerek tanımlar. Oysa değişiklikler içindeki değişiklikler ve farklılaşmalar ya da ayrılmalar apaçık bir zamansal yananlam içerir. İşte uzun süre, kısa süre, neredeyse anlık olay kavramlarından bu bapta söz edilir. Tarih söylemi böylelikle yeniden hafıza fenomenolojisine yaklaşabilir. Buna şüphe yok. Ancak süre hiyerarşilerini, Labrousse ve Braudel zamanında olduğu gibi, inşa eden ya da o zamandan beri yapılageldiği gibi dağıtan tarihçinin söz dağarcığı, tıpkı bu yapıtın ilk kısmında olduğu gibi, canlı süre deneyimine gönderme yapan fenomenolojinin başvurduğu söz dağarcığı değildir. Bu süreler inşa edilmiş sürelerdir. Tarih bilimi bunların öncelik düzenini karmaşıklaştırmakla meşgulken, tarihçi zamansal yaşanmışlığı daima çoklu süreleri ifade eden terimlerle ve gerektiğinde çok iyi yığılmış sürelerin mimari kesinliğine tepkiyle biçimlendirir. Hafıza zamanın değişken derinliğini sınayıp anılar arasında bir tür hiyerarşi tasarlayarak her anıyı bir diğerine göre ayarlasa da, yine de aynı anda çoklu süreler fikrini oluşturmaz. Bu fikir Halbwachs'ın "tarihsel hafıza" dediği şeyin tekelinde kalır; buna birazdan değineceğiz. Tarihçi bu çoğul süreyi üç öğenin eşgüdümünde kullanır: Ele alınan değişimin özgül doğası (iktisadi, kurumsal, siyasal, kültürel ya da diğer nitelikleri), bu değişimi tanımlayan ve açıklayan değerlendirme ölçeği; son olarak bu ölçeğe uygun zamansal ritim. Böylelikle Labrousse ve Braudel'in, onlardan sonra da Annales *okulu tarihçilerinin iktisadi ya da coğrafi olgulara verdikleri öncelik, makroekonomi ölçeğini ve zamansal ritim terimleriyle açıklanan uzun süre ölçeğini peşisıra getirir. Bu bağlaşım tarih biliminde toplumsal eylemin zamansal boyutunun ele alınmasına ilişkin*

en belirgin epistemolojik özelliktir. Bu özellik gönderge olarak alınan toplumsal olgunun özgül doğası ile öncelik verilen belge arasındaki bağlaşım sayesinde güçlenir. Uzun sürenin zamansal düzlemde yapılandırdığı şey, ayrı ayrı hatırlanabilecek tek tek olaylardan ziyade öncelikle tekrarlanabilir olgu dizileridir. Bu bakımdan bunlar matematik değerlendirme ve işlemeye açıktır. Dizisel ve niceliksel[3] *tarihle birlikte, Bergson ya da Bachelard'ın anladığı anlamda süre kavramından olabildiğince uzaklaşmış bulunuyoruz. Yapılandırılmış ve nicelenmiş sürelerle oluşturulup yapılmış bir zamanın içindeyiz. Yine XX. yüzyıl ortasına damgasını vuran bu cüretli yapılandırma işlemleri sayesinde yakın tarihli uygulamalar ve temsiller, tarihi süreleri nitelikleri bakımından inceleyebilmiş ve böylelikle tarihi eylem fenomenolojisi ile buna bağlı süre fenomenolojisine doğru taşıyabilmiştir. Ancak bu tarih* Annales *okulunun en belirleyici çalışmalarıyla paylaşmayı sürdürdüğü nesnelleştirici tavrı yadsıyor değil.*

Bununla birlikte, tarihsel açıklamanın göndergeleri konusunda, açıklamaya yönelik işlemlerin niteliğini daha kesin biçimde belirlemek gerekiyor. "Neden" sorusuna verilen yanıtları harekete geçiren çeşitli "çünkü..." kullanımları olduğuna değinmiştik. Tam da bu noktada tarih biliminde çok çeşitli açıklama biçimlerinin olduğunu vurgulamak gerekiyor.[4] *Bu bakımdan tarihte özel bir açıklama tarzının olmadığını söylersek haksız sayılmayız.*[5] *Bu, tarih biliminin eylem kuramıyla paylaştığı bir özelliktir, çünkü tarihin sondan bir önceki göndergesi toplumsal bağ yaratabilecek etkileşimlerdir. Bu nedenle tarihin, insan etkileşimlerini anlaşılır kılabilecek açıklama tarzlarını sergilemesi şaşırtıcı değildir. Bir yanda niceliksel tarihin tekrarlanabilir olay dizileri vardır ve bunlar nedensel çözümlemeye tabi tutulabilir, ayrıca bazı düzenlerin kurulmasını da sağlarlar ve bu düzenlilikler sayesinde "etkililik" anlamına gelen neden fikri "yasa" fikrine doğru kayar – yani "eğer ... ise, öyleyse..." biçiminde ifade edilen bir ilişki modeline. Öte yandan toplumsal aktörlerin davranışları çeşitli görüşme, doğrulama ya da kınama manevralarıyla, neden fikrini bahanelerle açıklama fikrine doğru çeker.*[6] *Ancak bunlar sınır durumlardır. Tarih çalışmalarının büyük bölümü, dağınık*

3. Pierre Chaunu, *Histoire quantitative, Histoire serielle*, Paris: Armand Colin, "Cahiers des Annales" dizisi, 1978.

4. François Dosse (*L'Histoire* içinde, *a.g.y.*) tarih yolculuğunun ikinci güzergâhını "neden isnadı" gibi bir kavramı çatısı altına yerleştirir (s. 30-64). Bu yeni sorunsal Polybios'la ve "nedensellik arayışıyla" başlar. "Olasılık düzenini" keşfeden J. Bodin'le sürer. Aydınlanma yüzyılını geçer, F. Braudel ve *Annales* okuluyla zirveye ulaşır; hemen ardından anlatının ele alınmasıyla birlikte, üçüncü sorun olan anlatı sorunsalını doğuracak "yorumlama dönemeci" geçilir.

5. Paul Veyne, *Comment on ecrit l'histoire*, Paris: Seuil, 1971. Antoine Prost, *Douze Leçons sur l'histoire*, *a.g.y.*

açıklama tarzlarının kimi kez eğreti biçimde birbirinin yerini alıp birbirini tamamladığı tarafsız bir bölgede gerçekleşir. Bu bölümü "Açıklama/Anlama" diye adlandırmamın nedeni tarihsel açıklamanın çeşitliliğini vurgulamaktı. Bu bakımdan XX. yüzyılın başında birbirinin karşıtı gibi görülen açıklama ve anlama kavramları konusundaki tartışmanın artık aşılmış olduğunu söyleyebiliriz. Max Weber açıklama ile anlamayı daha en başından birleştirerek toplum kuramının en temel kavramlarını oluşturmakla ne kadar basiretli olduğunu göstermişti.[7] *Daha yakın tarihte H. von Wright* Explanation and Understanding' *de tarih bilimi için nedensel kesitler (yasa sayılabilen düzenlilikler anlamında) ile erekbilimsel kesitleri (rasyonelleştirilebilecek güdülenimler anlamında) birbiri yerine kullanan karma bir açıklama modeli oluşturmuştur.*[8] *Bu bakımdan biraz yukarıda değindiğimiz, belirleyici sayılan toplumsal olgu türü, tanımlama ve okuma ölçeği ile zamansal ritim arasındaki bağlaşım, farklı açıklama modellerinin işlenmesi ve anlama ile olan ilişkisi açısından iyi bir yol gösterici olabilir. Okur bu bağlamda yorumlama kavramının kullanılmamasına şaşırabilir. Ne de olsa yorumlama kavramı* Verstehen-erklären *kavgasının en şiddetli döneminde anlama kavramıyla yan yana durmamış mıydı? Yorumlama Dilthey tarafından yazıya bağlı ve genellikle yazıt fenomenine bağlı özel bir anlama biçimi sayılmamış mıydı? Yorumlama kavramının önemini küçümsemek bir yana, bu kavrama Dilthey'ın verdiğinden çok daha geniş bir alan ayırmayı öneriyorum. Bana göre yorumla ilgili üç tarihsel söylem vardır: Belgesel düzeyde, açıklama/anlama düzeyinde ve geçmişin edebi olarak temsili düzeyinde. Bu anlamda yorumlama üç düzeyden geçen tarih biliminde hakikat arayışının özelliklerinden biridir: Yorumlama doğrudan doğruya her tarihyazımsal işlemdeki hakikat arayışının bir bileşenidir. Konuyu kitabımızın üçüncü kısmında ele alacağız.*

Bu bölümün başında sözcükler ve anlamlarla ilgili son bir uyarı: Okuyucu açıklamaya/anlamaya ilişkin bu soruşturmada yorumlama konusundaki suskunluktan ziyade tarihsel söylemin anlatısal boyutu ko-

6. *Zaman ve Anlatı*'da çözümlemelerimin esasını bu nedensel açıklama ile bahanelerle açıklama arasındaki karşılaştırmaya ayırmıştım. Bkz. P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, I. cilt, II. kısım, 2. bölüm.

7. Max Weber, *Economie et Societe*, *a.g.y.* Bkz. I. kısım, I. bölüm, § 1-3.

8. Henrik von Wright'ın yarı nedensel modelini birkaç ayrıntıyla birlikte *Zaman ve Anlatı*'da sundum (Fransızca baskıda: I. cilt, *a.g.y.*, s. 235-55). O zamandan beri birçok yazımda açıklama/anlama kavgasını yatıştırmaya çalıştım. Bu zıtlaşma insan bilimlerinin Comte'çu pozitivizmin baskısıyla doğa bilimlerinde geçerli olan modellerin etkisine kapıldığı bir zamanda ortaya çıkmıştı. Wilhelm Dilthey, "tin/kültür bilimleri" denen bilimlerde, insan bilimlerinin doğa bilimleri tarafından yutulmasına karşı verilen direnişin kahramanı olmuştur. Tarih bilimlerinin fiili uygulaması daha ölçülü ve daha diyalektik bir tavra davet etmektedir.

nusundaki suskunluğa şaşıracaktır. Bu incelemeyi bilerek erteledim ve üçüncü tarihyazım işlemine, yani geçmişin edebi olarak temsili çerçevesine aktardım. Diğer iki işlem ne kadar önemliyse bu çerçeveyi de aynı önemde sayacağız. Bu demek oluyor ki Zaman ve Anlatı*'nın üç cildi boyunca yürüttüğüm tartışmaların kazanımlarını yadsımıyorum. Ancak anlatısallığı daha sonra belirteceğimiz biçimde yeniden sınıflandırdığımızda, anlatısalcı ekol taraftarlarının yol açtıkları ve karşıtlarının da benimsediği bir yanlış anlamaya son vermek istiyorum. Bu yanlış anlamaya göre, olayı kurgulama olgusunu niteleyen tasarlama eylemi*[9] *nedenlere dayalı açıklamanın yerini alabilir. Louis O. Mink'in hâlâ saygı duyduğum haklı davası, bu öfkeli alternatifin dayatılması nedeniyle tehlikeye giriyor. Her şey hesaba katıldığında, anlatısallığın bilişsel işlevini daha iyi anlamak için bu işlevi tarihsel söylemdeki geçmişin temsili evresine bağlamak gerektiğini düşünüyorum. Bu ise, geçmişin temsiline hizmet eden açıklama/anlama tarzlarına, olayı kurgulama olgusuna ait tasarım eyleminin nasıl eklendiğini kavramak demektir. Temsil bir kopya, edilgen bir* mimesis *olmadığı için, anlatısallık tarihyazım işleminin tamamıyla edebi evresiyle birleşmekten dolayı herhangi bir* diminutio capitis*'e (bölüm azalmasına) uğramayacaktır.*

Bu bölüm özel bir çalışma varsayımı üzerine kurulmuştur. Açıklamaya/anlamaya özgü anlaşılırlık türünü bir dizi tarihyazım işlemi konusuyla, yani temsille sınamayı öneriyorum. Böylece bu bölümde bir yöntem ile bir konu yan yana gelmiş oluyor. Bunun nedeni şu: Temsil kavramı ve bu kavramın zengin anlam örgüsü bu yapıtı boydan boya kaplıyor. Eski Yunan'daki eikōn *sorunundan beri hafıza fenomenolojisinin çapraşık konuları arasında bu kavram öne çıkmıştır; gelecek bölümde bizzat geçmişin yazılı temsiliyle tarihyazımsal işlem (sözcüğün dar anlamıyla tarihin yazımı) sırasında yeniden ortaya çıkacaktır. Böylelikle temsil kavramı kitabın epistemolojik bölümünde iki kez karşımıza çıkacaktır: Açıklamayla/anlamayla ilgili özel bir konu olarak ve bir de tarihyazım işlemi olarak. Bu bölümün sonunda temsil kavramının iki ayrı kullanımı karşılaştırılacaktır.*

Bu bölümde nesne olarak temsil, iktisadi, toplumsal, siyasal olgunun yanında özel bir gönderge işlevi görüyor. Bu gönderge tarih söyleminin bütünsel konusu olarak alınan toplumsal değişimin daha geniş alanına dağılmıştır. Bölümün en uç noktası da bu.

Tartışmanın bu aşamasına geçmeden önce şu aşamalara değineceğiz.

9. Burada Louis O. Mink'in terimlerini kullanıyorum, *Historical Understanding*, Cornell University Press, 1987.

İlk kesitte, tarihçi olsun olmasın gözlemcilerin Fransız tarihyazımının buhran dönemi diye niteledikleri döneme kadar XX. yüzyılın ilk iki çeyreğindeki önemli dönemlerini hızla gözden geçireceğiz. Temel olarak büyük Annales *macerasının yapılandırıldığı ve Fernand Braudel'in güçlü kişiliğinin mührünü taşıyan bu zamandizin çerçevesinde yöntem sorunlarını, ayrıca burada özellikle öne çıkardığımız konuyu enine boyuna tartışacağız: Bu konu uzun süre "zihniyetler" terimiyle ifade edildi ve ilk olarak toplumbilimde "ilkel zihniyet" deyişini kullanan Lucien Lévy-Bruhl tarafından önerilmişti (I. kesit, "Zihniyet Tarihinin Öne Çıkışı").*

Bu ikili soruşturmayı, yöntem bunalımının yanı başında zihniyet tarihine ilişkin bir başka bunalımın ortaya çıktığı âna kadar sürdüreceğiz. Zihniyet tarihi, "ilkel zihniyeti" konu alan toplumbilimden doğmuş olmanın bedelini ödemeye devam ediyor.

Bu ikili soruşturmaya ara verecek ve sözü benim "titizliğin üstatları" dediğim üç yazara; Foucault'ya, Certeau'ya ve Elias'a bırakacağız. Zihniyet tarihini bütünsel olguya yeni bir yaklaşım olarak, tarihyazımın yeni konusu olarak yeni bir şekilde sunabilmek için bu yazarlardan yardım alacağım. Bu monografiler boyunca okurun zihniyet kavramını temsil kavramıyla birleştirmesini sağlamaya çalışacağız. Amacımız ise temsil kavramının zihniyet kavramının yerine geçeceği, bunu eylem ve eylemi yapanlar lehine olacak biçimde gerçekleştireceği ânı hazırlamak (II. kesit, "Titizliğin Üstatları: Michel Foucault, Michel de Certeau, Norbert Elias").

Zihniyetin yerine temsili koyacağız, ama bunun hazırlığını ölçek kavramını konu alan uzun bir ara kesitle yapacağız: Mikro-tarihte aynı şeyleri görmesek de, İtalyan microstorie*'nin sunduğu tarih, zihniyetlere ve temsillere yaklaşımımızı "ölçek nispetleri" yoluyla çeşitlendirmektedir: Makro-tarih uzun sürenin yapısal engellerin ağırlığına ne denli dikkatliyse, mikro-tarih de tarihsel faillerin belirsiz durumlardaki girişim ve müzakere yeteneğine karşı o kadar hassastır.*

Böylelikle, ölçek çeşitleri kavramı çerçevesinde ve ayrıca toplumların bütünsel tarihi için Bernard Lepetit'nin Les Formes de l'expérience*'ta (Deneyimin Biçimleri) önerdiği yeni bir yaklaşım çerçevesinde zihniyet fikrinden temsil fikrine geçilmiş olmaktadır. Burada toplumsal uygulamalar ile bu uygulamalara eklemlenmiş temsiller vurgulanmaktadır. Temsiller toplumsal bağ ile bunun kozu olan kimliklerin yapılandırılmasında simgesel bileşen işlevi görür. Temsillerin işlemselliği ile toplumsal fenomenlere uygulanabilecek çeşitli ölçütler arasındaki bağ üzerinde özellikle duracağız: Tesirlilik ve zorlayıcılık ölçeği, kamu nazarında büyüklük ölçeği, birbiri içine geçmiş süreler ölçeği (III. kesit, "Ölçeklerin Değişiklikleri").*

Bölümü eleştirel bir notla bitireceğiz. Burada nesne olarak temsilin ve sonraki bölümün konusu olan işlem olarak temsilin ortaya çıkışını doğrulamak için "temsil" sözcüğünün çoklu anlamından yararlanacağız. Bu bölümün son sayfalarında Louis Marin gibi büyük bir figür görülecek ilkin. Burada temsil tarihine dönüşmüş olan zihniyet tarihi açıklamaya/anlamaya ilişkin maceraları yer yer vurgulayacak (IV. kesit, "Zihniyet Fikrinden Temsil Fikrine").

*

I. ZİHNİYET TARİHİNİN ÖNE ÇIKIŞI

Tarih biliminde "açıklama" konusuyla ilgili devasa bütünce içinden sırasıyla ya da birbiri yerine kültür tarihi, zihniyet tarihi, nihayet temsil tarihi olarak adlandırılan olgunun ortaya çıkışını, yerleşmesini ve yenilenmesini seçtim. Daha ileride, düşünme sürecinin tamamını ortaya koyduktan sonra neden bu son adlandırma biçimini seçtiğimi açıklayacağım. Şimdiki kesitte hemen gerekçelendiremeyeceğim bu sürecin seçimini yorumlamayı tasarlıyorum. Gerçekten de zihniyet kavramı, eleştiriye pek dayanamayan bir kavramdır, çünkü berraklıktan, netlikten yoksundur, ya da biraz daha insaflı olursak, üst-belirlenimi yoktur. Dolayısıyla tarihçilerin karşısına çıkış nedenleri çok daha ilgi çekicidir.

Benim ele aldığım konuyu ilgilendiren nedenler şunlardır.

Meslek olarak tarihçiliğe olabildiğince yaklaştığımda, bu "yeni" konulardan birinin gittikçe öne çıkması ilgimi çekti. Son zamanlarda tarih bilimi bu konuları öyle geniş biçimde işliyordu ki yukarıda "geçerli konu" olarak, yani ilgili her söylemin en yakın referans noktası olarak nitelediğim şey haline geldi. Oysa bu öne çıkış aynı zamanda önemli değerlerin, iktisadi, toplumsal, siyasal olgular düzenini önem ölçütüne göre ve nihayet tarihsel bakışın makro ya da mikro-tarih terimleriyle benimsenen ölçeğine göre etkileyen geçerlilik derecelerinin de baştan dağılımını gerektirir.[10] Referans noktalarının ve yakında geçerli olacak konuların değişmesi, yöntemler ve açıklama tarzları düzeninde de değişikliğe neden olur. Münferitlik (bireylerin ya da olayların tekilliği), tekrarlanabilirlik, dizileştirme kavramları özellikle sınamaya tabi tutulacaktır; bunun da ötesinde kolektif sınırlama ve buna bağlı olarak toplumsal aktörlerin etken ya da edilgen alımlamaları da öyle. Böylece yolun sonunda

10. Bu ifadeyi tarihte hakikat ile yorum ilişkisini ele aldığım III. kısmın 1. bölümünün IV. kesitinde gerekçelendiriyorum (s. 377-86).

sahiplenme ve müzakere gibi oldukça yeni kavramların ortaya çıktığını göreceğiz.

Tarihçilik mesleğinden biraz uzaklaştığımda ise tarihle ilgili şu varsayımı doğrulamak istedim: Toplumla ilgili bilimlerden biri olarak tarih, canlı deneyime, kolektif hafızanın canlı deneyimine mesafeli durma disiplinini bozmaz – çoğunlukla haksız olarak pozitivizm ya da yüzyıl başında Seignobos ve Langlois çağını nitelemek üzere daha doğru biçimde "tarihselci tarih" denen şeyden uzaklaştığını açıkladığında bile. Bu "yeni konuyla" birlikte tarih bilimi –bilerek ya da bilmeyerek– özellikle eylem fenomenolojisine ya da hoşlandığım deyişle, eyleyen, acı çeken insanın fenomenolojisine daha sıkı bağlanır. Mesafelerin kısalmasına karşın zihniyet ve/veya temsil tarihi epistemolojik sınırın öbür yakasında kalmaya devam eder. Bu sınır, epistemolojiyi –hafıza muktedir insan dediğim şeyin kudretlerinden birini oluşturduğu için– kitabımızın hafızayı ve özellikle kolektif hafızayı ele alan bölümünde uygulanan fenomenolojiden ayırır. Temsil tarihinin en son gelişmeleri, tarihe nesnel olarak bakmaya izin verdiği ölçüde kudret kavramına yaklaşır – yapabilme, söyleyebilme, anlatabilme, kendini kendi eylemlerinin kaynağı olarak gösterebilme kudretlerine. Bu yüzden temsil tarihi ile eylem yorumbilgisinin diyaloğu, tarihsel bilginin görünmez eşiğinin aşılmasını engelleyecek kadar artmıştır.

Ancak zihniyet ve temsil tarihi konusunda işime yarayacak daha hassas bir neden var – bu girişimin bütün sonucunu etkileyecek bir neden. Bu bölümün son kesitine şimdiden girmiş gibi olacağım, bu nedenin ileride açıklayacağımız üzere temsil kavramının, zihniyet kavramına yeğleneceği noktadan itibaren kendini dayattığını söyleyebilirim. O andan itibaren karmaşıklık ya da belirsizlik değil, üst-belirlenim olgusu ortaya çıkar. "Temsil" sözcüğü bu yapıtta üç farklı bağlamda geçmektedir – bunun anlamsal bir tesadüf olmadığını, yani söz dağarcığının zayıflığından ya da sığlığından ileri gelen bir eşseslilik sorunu olmadığım ayrıca göstermek gerekecektir. Temsil kavramı öncelikle Eski Yunan'daki *eikōn* sorunsalı ve bunun sıkıntı veren *phantasma* ya da *phantasia* ile ilişkili olarak o büyük hafıza muammasını ifade eder. Daha önce birçok kez söylediğimiz gibi, hafıza fenomeni eskiden olmuş olan, ama artık olmayan bir şeyin zihindeki mevcudiyetinden ibarettir. Anı ister sadece mevcudiyet olarak ve bu nedenle de *pathos* olarak anılsın, isterse tanıma olgusuyla sonuçlanacak hatırlama eylemi sırasında etkin olarak aransın, temsildir (*représentation*), yeniden-sunumdur (*re-présentation*). Temsil kategorisi ikinci olarak tarih kuramı konusunda, tarihyazım işleminin üçüncü evresinde, yani tarihçinin arşivde başlayan çalışması bir kitabın ya da bir yazının yayımlanmasıyla karşımıza çıkar. Tarihin yazımı edebi yazıma dönüşür. Böylelikle açılan düşünce alanında rahatsız edici bir

soru belirir: Tarihsel işlem, tarihi hafızadan ayıran ve muhtemelen hafızanın sadakat dileğiyle yüzleştiren hakikat tutkusunu nasıl korur, nasıl taçlandırır? Daha açık sorarsak: Edebi yazımı sırasında tarih kurmacadan nasıl ayrılır? Bu soruyu sormak aslında tarihin ne bakımdan geçmişin temsili olduğunu, oysa kurmacanın, en azından niyet olarak öyle olmadığını, ama olsa bile bunun fazladan bir şey olduğunu sormak demektir. İşte böylelikle tarihyazım son aşamasında hafızanın en başta ortaya koyduğu muammayı yineler ve bizim kabaca yazı bağlamında *Phaidros* mitiyle işlediğimiz bütün keşiflerle zenginleştirir. Bu durumda sorulacak soru şudur: Geçmişin tarihsel temsili, hafızaya dayalı temsilin açmazlarını çözer mi, yoksa sadece geçiştirir mi? Tarihçilerin "temsil" terimini kavramsal içeriği bakımından bu iki büyük duruma uygun biçimde kullandıklarını belirtmek gerekiyor. Bizim söylemimizin başındaki hafızaya dayalı temsil ile tarihyazım işleminin sonundaki edebi temsil arasında, temsil belli bir tarihçi söyleminin konusu, başvuru konusu olarak kendini gösterir. Tarihçilerin nesne olarak temsili, geçmiş hafıza yoluyla temsil edilirken ortaya çıkan ilk muammadan hiç eser taşımıyor ve geçmişin tarihsel olarak temsilinin son aşamasındaki muammayı öncelemiyor olabilir mi?

Bu kesitin sonraki sayfalarında Fransız *Annales* okulunun kuruluşundan, tarihçi olsun olmasın, gözlemciler tarafından bunalım dönemi olarak adlandırılan zamana kadar, zihniyet tarihinin parlak anlarını kısaca hatırlatmakla yetineceğiz. Zaman zaman bu genel görünüme bilerek ara verecek ve üç büyük girişimle yüzleşeceğiz. Bunlar her ne kadar zihniyet ve temsil tarihinin kesin sınırları içinde kalmakla yetinseler de insan bilimlerinin tamamından kesinlik talebinde bulunmuşlardır. Bu talebe sonraki tarih biliminin yanıt verip vermediğini, hatta daha genel anlamda temsil tarihinin bunu yapabilecek güçte olup olmadığını sormak gerekiyor.

Öncelikle *Annales* okulunun ilk kuşağını, okulun kurucuları olan Lucien Febvre ve Marc Bloch'u ele almamız gerekiyor. Bunun nedeni sadece derginin kuruluş tarihinin 1929 olması değil, aynı zamanda kurucuların yapıtlarında zihniyet teriminin önem kazanmasıdır. Terime verilen önem sonraki kuşakta, Ernest Labrousse ve özellikle Fernand Braudel'in temsil ettiği dönemde de aynı seviyeye çıkacaktır. Bu nokta oldukça dikkat çekici, çünkü *Annales d'histoire economique et sociale* (İktisat ve Toplum Tarihi Yıllığı) –adını böyle koymuşlardı– ilginin öncelikle siyasetten iktisada kaydığını gösteriyordu. Ayrıca Seignobos ve Langlois tarzı tarihin, yani Comte'un mirasıyla karıştırılmasına neden olacak biçimde haksız yere pozitivist diye adlandırılan, ama Leopold Ranke'nin Alman okuluna bağlılığı nedeniyle de tarihselci olarak ni-

telenmesi pek yanlış sayılmayacak tarihi kesinlikle reddediyordu. Münferitlik, olayın ve bireylerin tekilliği, yer yer anlatıyla kesitlenen zamandizin, anlaşılabilirliğin özel mekânı sayılan siyaset külliyen reddedilir. Düzenlilik, sabitlik, süreklilik aranır, tıpkı Vidal de La Blache tarafından zirveye ulaştırılan coğrafyada ve Claude Bernard'ın deneysel tıbbında olduğu gibi. Bir yığın olayla karşılaşan tarihçinin sözümona edilgenliği yerine arşiv belgeleri karşısındaki tarihçinin etkin müdahalesi önerilir.[11] Bununla birlikte Lucien Febvre zihniyet kavramını Lévy-Bruhl'den almıştır, ama bunu tarihsel yaşamöyküsünden kaynaklanan vakaya dayalı tarihe bir arka plan kazandırmak için yapmış, bu arka planı da "zihniyetin alet edevatı" diye adlandırmıştır.[12] Zihniyet kavramı "ilkel zihniyet" denen olguyla genelleştirildiğinde bir taşla iki kuş vurulmuş oluyordu: Tarihsel soruşturmanın alanı iktisat ve özellikle siyasetin ötesine taşınıyordu. Ayrıca filozofların ve belli başlı bilim tarihçilerinin uyguladıkları düşünce tarihinin karşısına, toplumsala demir atmış bir tarih çıkarılıyordu. Böylelikle zihniyet tarihi uzun bir süre iktisat tarihi ile tarihten arındırılmış düşünce tarihi arasında uzun bir çizgi izlemiştir.[13]

Febvre *Luther*'i 1929'dan önce yayımlamıştı (1928); daha sonra da *Rabelais* ve *Marguerite de Navarre*'ı yayımladı.[14] Yaşamöyküsü gibi görünmelerine karşın bu üç kitap aslında bir soru ortaya atıyorlardı ve bu da tarih biliminin geçmişi temsil edebilme konusunda sahip olduğu gücü, bir bakıma temsilin sınırlarını irdelediği zaman, yeniden karşımıza çıkacak bir soruydu.[15] Febvre XVI. yüzyılda inançsızlık sorunuyla karşılaştığında, bir dönem için mevcut "inanılabilirin" (bu deyiş Febvre'e ait değil), "zihinsel alet edevatın", açıkça tanrıtanımaz olan bir dünya görüşünü tebliğ edemeyeceğini, hatta kuramayacağını ikna edici bir biçimde ortaya koymuştu. Zihniyet tarihinin, bu "zihinsel alet edevat" ile düşünenin kim olduğu sorusunu yanıtsız bırakmak pahasına da olsa gösterebileceği şey, belli bir çağın insanının dünya hakkında neyi hayal

11. İlk tohumu 1903 yılında F. Simiand "Methode historique et science sociale" adlı ünlü makalesinde atmıştır: *Revue de synthese historique*, 1903; *Annales*'de yeniden basım: 1960; hedef tahtasında duran kitap Seignobos'un *La Methode historique appliquee aux sciences sociales* (1901) adlı yapıtıydı. Binbir türlü alaya konu olan tarihselci tarih, *Annales*'in yarıştığı *Revue historique* adlı derginin kurucusu olan Gabriel Monod' nun istediği biçimde yöntemci okul olarak adlandırılmalıydı. Yukarıda söylediğimiz gibi daha hakkaniyetli bir yargıyı Antoine Prost veriyor: "Seignobos revisite", *a.g.y.*

12. L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris: Armand Colin, 1953.

13. A. Burguiere, "Histoire d'une histoire: la naissance des *Annales*"; J. Revel: "Histoire et science sociale, les paradigmes des *Annales*", *Annales*, no: 11, 1979, "Les *Annales*, 1929-79", s. 1344 vd.

14. L. Febvre, *Un destin: M. Luther*, Paris: 1928; yeni basım: PUF, 1968; *Le probleme de l'incroyance au XVI^e siecle: la religion de Rabelais*, Paris: Albin Michel, 1942.

15. Bkz. ileride, II. kısım, 3. bölüm.

edip neyi edemeyeceğidir. Peki zihinsel alet edevat kavramı bu olguyu içeriyor diye, kolektiflik olgusu bir yana mı bırakılmıştır? Bu konuda tarihçi, C. Blondel'in psikolojisine ve Lévy-Bruhl ile Durkheim'ın toplumbilimine güvenir.

Oysa Marc Bloch *Les Rois thaumaturges*'de (Büyücü Krallar, 1924), sonra da *La Societe feodale*'de (Feodal Toplum, 1939, 1940, 1948, 1967, 1968) benzer bir sorunla karşılaşmıştı: Kralların sıraca hastalarını iyileştirdikleri dedikodusu; böyle bir yalan haber nasıl yayılmıştı, kraliyete duyulan yarı dinsel bir inanç sayesinde değil mi? Zaman dışına çıkarabilecek her tür yoldan uzak durarak özgül bir zihinsel yapının gücünü; "feodal zihniyeti" varsaymak gerekir. Tarih bilimi, toplumsal alandan kopuk düşünce tarihinin aksine, "duyumsayış ve düşünme biçimlerini" bilinçli olarak tarihsel işlemden geçirmelidir. Kolektif, simgesel pratikler, çeşitli toplumsal öbeklerin gözden kaçan zihinsel temsilleri önem taşımaktadır; öyle ki Febvre, Marc Bloch'un soruna yaklaşımında bireyin silinip gitmesinden endişelenir.

Norbert Elias'ın uygarlık dediği, toplum ile birey arasındaki oyun iki ekolün kurucuları tarafından aynı ölçüye vurulmamıştır. Bloch'ta Durkheim'ın izi daha derindir, Febvre ise Rönesans insanlarının bireysellik özlemlerine dikkat çeker.[16] Ancak onları birleştiren şey bir yandan uygarlık olgularının toplumsal tarih temelinde belirginleştiğini düşünmeleri, öte yandan da bir toplumdaki faaliyet alanlarının birbirine olan bağımlılıklarına gösterdikleri dikkattir. Bu dikkat sayesinde Marksist düşünce gibi alt ve üst yapı ilişkileri arasına sıkışıp kalmazlar. Üstelik tarih biliminin, bu bilime komşu olan toplumbilim, etnoloji, psikoloji, edebiyat ve dilbilim incelemeleri gibi toplumsal bilimler arasında uzlaştırıcı bir gücü olduğuna inanılmaktadır. François Dosse'un[17] adlandırdığı gibi "*Annales*'e göre ortalama insan", işte bu toplumsal insan, ebedi değildir; insanmerkezciliğin, Aydınlanma'dan, M. Foucault'nun o kadar çekiştirdiği hümanizmden kalmış köhne bir figürdür. Ancak tarih biliminde hakikat konusuyla hep bir arada bulunan yorumdan[18] kaynaklanan bu dünya görüşüne karşı yapılacak itirazlar ne olursa olsun, bizim söylemimizin bu aşamasında evrimleşmekte olan zihinsel yapıların iç eklemlerinin ne olduğunu ve özellikle bunların toplumsal aktörler üzerinde uyguladıkları baskının nasıl algılandığını ya da bu baskıya nasıl maruz kalındığını pekâlâ sorabiliriz. *Annales*'in dönemin toplumbilimi ya da psikolojisine kayan determinizmi ancak tarih kendi üstüne kapa-

16. Febvre'in *Rabelais*'si ile Bahtin'in *Rabelais*'si karşılaştırılmalıdır.

17. François Dosse, *Ufalanmış Tarih*, *a.g.y.* Bu bölümün ilerleyen sayfalarında tarihçi Bernard Lepetit'nin izinden giderek ele alacağım gelişmelere değinen 1997 tarihli giriş bölümü okunmalıdır.

18. Bkz. ileride, III. kısım, 1. bölüm.

nıp, iktidar pratiği noktasında toplumların üstü ile altı arasındaki diyalektik sorgulandığında, tam olarak gündeme getirilebilecektir.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra *Annales* okulu (ve artık değişen adıyla *Économies, sociétés, civilisations* dergisi) iktisadı özel bir referans noktası olarak almasıyla ünlenmişti. Bu ilk belirleyici öğeyle, yinelenebilir olgulara ve bilgisayar yardımıyla istatiksel olarak işlenmiş dizilere uygulanan nicelikleştirme aracı birbirine uyar. *Annales*'in ilk kuşağının hümanizmi iktisadi ve toplumsal güçlere yapılan başvurunun yüceltilmesiyle bastırılmış gibiydi. Claude Levi-Strauss'un yapısalcılığı hem yüreklendiriyor hem de rakip çıkıyordu.[19] Bu durumda baskın toplumbilimin değişmezlerinin karşısına tarihsel niteliğini koruyan, yani değişen yapıları çıkarmak gerekir. İşte ünlü uzun süre veya vade kavramı da buna yanıt verir. Braudel bu kavramı Ernest Labrousse'un "yapı, konjonktür, olay" biçimindeki üçlüsünü hatırlatan bir şema uyarınca aşağı doğru inen, "süre"lerden oluşmuş bir piramidin tepesine yerleştirir. Böylelikle önemsenen zaman, varlıklarıyla süreleri yavaşlatan coğrafyacıların mekânıyla bir arada bulunur. Braudel'in olay karşısında duyduğu korku öyle iyi biliniyor ki, artık buna değinmeye bile gerek yok.[20] Diyalektikleştirilmiş olmaktan çok soyut spekülasyona bağımlı bir ampirik çoğulculuk uyarınca –Georges Gurvitch'in toplumsal zamanların çoğullaştırılmasıyla ilgili sunduğu özenli kurgunun aksine– yığılmış zamansallıklar arasındaki ilişki sorunlu kalır. Braudel modelinin bu kavramsal zayıflığı, ancak tarihçinin gözden geçirdiği ölçeklerin çeşitliliği sorunu hesaba katılınca ortaya çıkacaktır tam olarak. Bu bakımdan kuruculardan kalmış ve sonrakilerin de iyice yineledikleri bütünsel tarih anlayışı çekingen bir öneride bulunur: Toplumsal bağın bileşenleri arasında, Marksistler gibi, yatay ya da dikey çizgisel bağımlılıklar belirlemek yerine bağımsız olduklarını vazetmek. Bu karşılıklı bağımlılık ilişkileri, kendi içlerinde ancak düşüncenin daha sonraki bir evresinde, uzun süre tercihi o güne kadar nedensiz kalmış, iktisadi ilişkileri model alan makro-tarih tercihine bağlanınca sorgulanacaktır.

Uzun süre ile makro-tarih arasındaki bu ortaklık *Annales*'in ikinci kuşağının zihniyet tarihine yaptığı katkıyı belirler. Burada hiyerarşik

19. Claude Lévi-Strauss, "Histoire et ethnologie", *Revue de metaphysique et de morale*, 1949; şu yapıtta yeniden basılmıştır: *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1973; bu yazıya Fernand Braudel'in verdiği karşılık: "Histoire et science sociale. La longue duree", *Annales*, 10 Aralık 1958, s. 725-53; bu yazı da şu kitapta basılmıştır: *Ecrits sur l'histoire*, Paris: Flammarion, 1969, s. 70.

20. Braudel'in başyapıtı *II. Felipe Çağında Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'ndaki (*a.g.y.*) epistemolojiyi *Zaman ve Anlatı I*'de ayrıntılı biçimde serimlemiştim (*a.g.y.*, s. 182-90). Bunu yaparken yapıtın şimdilerde "anlatısalcı" diyeceğim bir kurgulamasını yapmış, Akdeniz'i büyük bir jeopolitik olay örgüsünün yarı canlı kahramanı olarak görmeyi yeğlemiştim.

hale getirilmiş üçlü süre haricinde, bir üçlüyü daha hesaba katmalıyız: İktisadi, toplumsal ve kültürel üçlüsünü. Ancak bu yumağın üçüncü katı, dizisel ve niceliksel tarih yandaşı Pierre Chaunu'nün hoş belirlemesiyle, tıpkı diğer iki kat gibi uzun süre seçiminin sonucu olan yöntemin kurallarına uyar. Yinelenebilir, dizisel, nicelenebilir olgulara atfedilen öncelik, zihniyet olgusu için, iktisadi ve toplumsal olgular için de geçerlidir. "Boyunu kat kat aşan büyük güçlerin altında ezilen insan" görüşü, tıpkı Braudel'in diğer büyük yapıtı olan *Maddi Uygarlık*'ta (*Ekonomi ve Kapitalizm*, 1979) görüldüğü gibi, iktisadi güçlerin acımasız baskısını ve coğrafi yerleşim alanlarının sürekliliğini bahane eden aynı kaderciliğin ürünüdür. Max Weber'in çelik kafesine yaklaşmış olmuyor muyuz? Braudel'in Max Weber'in Protestan ahlakı ile kapitalizm konusundaki savları karşısında ifade ettiği çekincelerin de düşündürdüğü gibi, ekonomizm bu üçüncü katmanın açılmasını engellemiş olmuyor mu? Tarih biliminin yakın toplumsal bilimleri bir araya getirme düşü, yapısalcılığın musallat olduğu antropolojiden başka kime yaradı? Oysa yapısalcılığı tarihselleştirmek istemiyor muydu tarih bilimi? Braudel en azından emekliliğine ve sonrasında ölünceye kadar, dağılma tehlikesine var gücüyle karşı çıkmış, bütünsel tarih arayışını tek çare olarak sunmuştu.

Derginin 1979'da çıkardığı elli yıllık bilançoda[21] editörler dergi çevresinde toplanan yazarların "bir kuramdan ziyade bir program" önerisinde bulunduklarını hatırlatır. Ancak gittikçe uzmanlığa kayan, teknikleşen bir araştırmaya tabi tutulan pek çok konu nedeniyle "edinilen sonuçların sorulan sorulardan daha değerli sayılacağı birikimsel bir tarihin yeniden belirme tehlikesi" olduğunu da kabul ederler. Jacques Revel, A. Burguiere'in yukarıda adını verdiğimiz yazısına karşılık olarak yazdığı "Histoire et science sociale, les paradigmes des *Annales*" (Tarih ve Toplumsal Bilim, *Annales*'in Paradigmaları; s. 1360-77) adlı makalesinde bu tehlikeyle yüzleşir. "Yarım yüzyıldır süren entelektüel bir hareketin nasıl bir birliği olabilir?" diye sorar. "İlk yılların oldukça derli toplu programı ile son zamanlardaki sağa sola dağılmalar arasında ne gibi bir ortak nokta bulunabilir?" Revel birbirini dışlamadan izleyen paradigmalardan söz etmeyi yeğler. Soyutlamanın reddi, şematizme karşı somutluk talebi bu paradigmaların dile getirilmesini zorlaştırmaktadır. Öncelikle derginin ilk yıllarında "toplumsal olgu eklemli, sistemli bir kavramlaştırma konusu" yapılmamakla birlikte, iktisadi ve toplumsal olgunun görece baskın olduğu gözlemlenir; "toplumsal olgu, olguların karşılıklı bağımlılığını kuran mütekabiliyetlerin, ilişkilerin dökümünün yapılacağı mekân olmuştur hep". Tarih çevresinde toplumbilim ve psi-

21. "Les *Annales*, 1929-79", *Annales*, 1979, s. 1344-75.

koloji de dahil olmak üzere toplumsal bilimlerle bir ağ örme isteği ve Claude Lévi-Strauss'un *Hüzünlü Dönenceler* (1955) ile *Yapısal Antropoloji*'deki (1958) "kimi kez terörist bir kılığa bürünen tarih karşıtlığına" gösterilen direnç, hem bu isteği hem de bu direnişi destekleyen kavramsal yapıdan daha iyi görülüyor. Bu yüzden devamlılık, daha da ötesinde kopuş konularını ele almak kolay değil. "Yirmi yıldır nasıl bir bilgi yığınının gözümüzün önünde çözülüp dağıldığını" bilmiyoruz. Yoksa insan, deyiş yerindeyse, bu geçici nesnenin silinip gitmesine karşın araştırma alanının sonraki kesitlerini belirlememizi sağlayacak "bilimsel söylemin özel bir düzenlenişini" gerçekleştiren birleştirici bir tema haline mi gelmiştir? Yazar, tarihin parçalanması üzerine söylemini, hatta F. Dosse'un "ufalanmış tarih" söylemini gayet iyi anlamakta, bütünsel tarih talebine bağlı reddi ve kabulü sürdürmektedir: Küçük bölmelerde kapalı kalmaya itiraz, bir tutarlılık ve bir çakışmaya olan inanç. Ancak endişesini gizleyemez: "Sanki bütünsel tarih programı özel tarihlerin eklenmesine yarayacak ve düzenlenişi sorun çıkarmayacak tek bir yansız çerçeve sunuyormuş gibi davranılıyor." Buradan çıkan soru şu: "Parçalanmış tarih mi, yoksa inşa edilmekte olan tarih mi?" Yazar bir tercih yapmıyor.

Peki bu kavramsal bulanıklık içinde, bu bilançoda sözü edilmeyen zihniyet tarihinin (ki tarih ağacının başka büyük dallarından da söz edilmiyor) durumu nedir?

Bu sorular ve bu endişeler karşısında anlaşılabilirliğin dümenini, ipleri başka ellere vermek pahasına olsa da, zihniyet tarihi bölgesine doğru çeviren birkaç tarihçi olmuştur. Bütün yapıtı "tarihsel psikoloji" başlığı altına sokulabilecek Robert Mandrou bunlardan biri.[22] *Encyclopaedia Universalis* zihniyet tarihinin savunulması ve betimlenmesi görevini ona vermiştir.[23] Mandrou konuyu şöyle tanımlıyor: "[Tarihin] amacı dünya kavrayışlarını ve kolektif duyarlılıkları dile getiren tavırların, ifadelerin, suskunlukların ortaya koyulmasıdır. Toplulukların ya da bütün toplumun benimsediği ya da maruz kaldığı ve kolektif psikolojinin içeriğini oluşturan temsiller ve imgeler, mitler ve değerler bu araştırmanın temel öğeleridir." (Burada Fransızca yazan yazarların zihniyeti ile Almanların bizde zihniyet [*mentalité*] kavramıyla dile getirilebilecek *Weltanshauung*'u arasındaki denkliği görüyoruz.) Yönteme gelince, Robert Mandrou'nun kendisinin uyguladığı "tarihsel psikoloji" kesin tanımları

22. Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique* (1961); yeni basım: Paris: Albin Michel, 1998. *De la culture populaire en France aux XVII^e et XVIII^e siecles. La Bibliotheque bleue de Troyes* (1964); yeni basım: Paris: Imago, 1999. *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siecles. Une analyse de psychologie historique*, Paris: Seuil, 1989.

23. *Encyclopaedia Universalis*, 1968, VIII. cilt, s. 436-8.

bulunan işlemci kavramlara dayanır: Dünya görüşleri, yapılar ve konjonktürler. Bir yandan dünya görüşlerinin kendilerine özgü tutarlılıkları vardır, diğer yandan belli bir yapısal devamlılık önemli bir istikrar kazandırır dünya görüşlerine. Bir de son olarak, uzunlu kısalı ritimler ve çalkalanmalar konjonktürel tesadüfleri vurgular. Böylelikle Mandrou, Ernest Labrousse'unkini anımsatan bir kavramsallığa göre (yapı, konjonktür, olay) zihniyet tarihinin anlaşılabilirliğine fazlasıyla kredi tanıyan, ama Michel de Certeau'nun aksine kolektif psikolojinin psikanalitik bir yazıya geçirilmesine pek güvenmeyen bir kolektif zihniyet tarihçisi olarak karşımıza çıkar.

Ayrıca Jean-Pierre Vernant 1965 yılında *Annales* okulunun kıyılarında, birçok baskısı yapılacak en önemli kitabı *Mythe et Pensée chez les Grecs*'i (Eski Yunan'da Mit ve Düşünce) yayımlar.[24] Vernant yapıtını "tarihsel psikoloji incelemesi" olarak niteler ve psikolog Ignace Meyerson'un etkisinde (kitabı ona ithaf etmiştir) yazıldığını ve yine bir Helenist olan Louis Gernet'ye yakın olduğunu açıklar. Burada "Yunanlının içsel tarihine, zihinsel düzenine, İÖ. VIII. yüzyıldan IV. yüzyıla kadar, mekân ve zaman çerçevesi, hafıza, imgelem, kişi, irade, simgesel pratikler ve göstergelerin kullanımı, düşünüş biçimleri, düşünce kategorileri gibi psikolojik etkinlik ve işlevlerini etkileyen değişiklikler araştırılmaktadır" (*Mythe et Pensée chez les Grecs*, s. 5). Yirmi yıl sonra yazar yapısalcı çözümlemeye yakın durduğunu kabul eder. Bu çözümleme başka birçok bilgin tarafından Yunan mitlerine ya da mit öbeklerine uygulanmıştır. Bunlar arasında Marcel Détienne vardır ve Vernant ile birlikte *Les Ruses de l'intelligence: la mêtis des Grecs* (Aklın kurnazlıkları: Eski Yunan'da *Mêtis*, Flammarion, 1974) adlı yapıtı yayımlar. Pierre Vidal-Naquet ile birlikte yayımladığı *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Eski Yunan'da Mit ve Tragedya, Maspero, 1972) yapıtı da hiç kuşkusuz aynı izleri taşımaktadır. Jean-Pierre Vernant'ın *Annales*'in ilk kuşağındaki hümanizmden kopmamış olması dikkat çekicidir. Son çözümlemede onun için önemli olan şey mitten akla doğru uzanan bol kıvrımlı yoldur. Tıpkı *Mythe et tragédie*'de olduğu gibi burada da, "V. yüzyıl tragedyasında eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen, irade sahibi fail-insanın ilk taslağının nasıl çizildiğini," göstermek ister (*Mythe et pensée chez les Grecs*, s. 7). Yazar ısrarla vurgular: "Mitten akla: Uzaktan baktığımızda bu kitabın sonunda Yunan düşüncesinin yazgısı işte bu iki kutup arasında belirlenmiştir" (*a.g.y.*). Ancak, tıpkı "hileden, tertipten, kurnazlıktan, aldatmacadan ve her türlü oyundan mürekkep, Yunan'a özgü bu hınzır zekânın tezahürleri" (*a.g.y.*), yani Yunanlıların "ne tamamıyla mite ne de akla da-

24. J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, Paris: Maspero, 1965; yeni basım: La Découverte, 1985.

yalı" *mêtis*'ini konu alan soruşturmanın da gösterdiği gibi, bu zihniyet biçiminin özgüllüğü, hatta tuhaflığı yok sayılmaz.

Bununla birlikte zihniyet tarihinin *Annales* okulu içinde temel eğiliminin, Labrousse ve Braudel'in yer aldığı ikinci kuşaktan itibaren ve özellikle "yeni tarih" diye nitelendirilen dönemde varlığını korumak için çok daha belirsiz bir savunmayı benimsemesi gerekmekteydi. Bir yanda parçalanmış tarihten, hatta ufalanmış tarihten söz edilmesine yol açan bir mihenktaşı noksanlığı görüntüsü, öte yanda tam da bu dağınıklık sayesinde bir süre için bir berraklaşma. Böylelikle Jacques Le Goff ile Pierre Nora'nın birlikte hazırladığı *Faire de l'histoire*'ın (Tarih Yazmak) III. cildinde zihniyet tarihi "yeni tarihin yeni konuları" arasında yer almaktadır. "Yeni sorunlar"ın (ilk bölüm) ve "yeni yaklaşımlar"ın (ikinci bölüm) yanı başında, zihniyet tarihi tam da bütünsel tarih tasarısı silikleştiği anda ayakları üzerinde durmaya başlar. Eski iktisadi tarihin sultasından geriye, Bloch ve Febvre'in hâlâ yücelttiği hümanizme ait insan figürünün silinmesi pahasına, kimi yazarlarda uzun süreye ve niceliksel incelemeye duyulan meraktan başka bir şey kalmamıştır. Özellikle iklim tarihi bu "insansız tarih" için birtakım ölçü ve stratejiler sağlar.[25] Dizisel tarihe karşı bu inatçı bağlılık beraberinde bu özel tarihin rehberliğini kabul eden yazarlardaki zihniyet kavramının bulanıklığını getiriyordu. Bu bakımdan Jacques Le Goff'un "zihniyetler" denen bu "yeni konuyu"[26] sunma biçimi, kesinlik isteyenler için Duby ile Mandrou'nun önceki bilançolarından daha çok hayal kırıklığına yol açmıştır. İleride *topos*'un, muhtemelen silineceğini haber verecek biçimde, hızla yükselmesi Marcel Proust'un endişe verici bir sözüyle selamlanmıştır: "Zihniyet hoşuma gidiyor. Bunun gibi yeni çıkarılan sözcükler var." Bu deyişin bilimsel bir gerçekliği kapsayıp kapsamadığı, kavramsal bir tutarlılık içerip içermediği sorgulanabilir. Ancak eleştirmen, bunun belirsizliğinin bile "tarihin ötesini" –yani iktisadi ve toplumsal tarihi– ifade etmeye yönelik olduğuna inanmak ister. Böylelikle zihniyetler tarihi "iktisadi ve toplumsal tarihle, özellikle de bayağı Marksizmle zehirlenmiş kişiler için [...] tamamıyla yabancı bir alan" sunar; onları zihniyetler denen bu "başka yer"e götürür. Böylelikle "hortlaklara" (*Faire de l'histoire*) bir surat çizen Michelet'nin beklentisi gerçekleşmiş olur. Aynı zamanda Bloch ve Febvre'le de barışılır; kavram etnolog ve toplumbilimcilerin tercihleri uyarınca, çağlara ve çevrelere göre biçimlendirilir. Arkeolojiden söz edilecekse Foucault'nun anladığı anlamda değil sıradan anlamıyla katmanbilgisi olarak söz edilecektir. İşlem tarzlarına

25. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris: Flammarion, 1967.

26. Jacques Le Goff, "Les mentalites: une histoire ambigue", *Faire de l'histoire*, III. cilt, *Nouveaux Objets*, *a.g.y.*, s. 76-94.

gelince; zihniyetler kendiliğinden, taşıyıcılarının haberi olmadan işlemektedir. Biçimlendirilip dile getirilmiş düşüncelerden çok klişelerden, farklı oranlarda yıpranmış, değişime uğramış miraslardan, tehlikeyi göze alıp "kolektif bilinçdışı" diyebileceğimiz dünya görüşlerinden oluşur zihniyetler. Zihniyet tarihinin bir süreliğine "yeni konular" arasına rahatça yerleşmiş olmasının nedeni, belge alanının, bir yandan bir çağın kolektif tanığı haline gelmiş her tür izi kapsayacak şekilde, öte yandan ortak zihniyete göre kıyıda kalmış tavırlarla ilgili her tür belgeyi kapsayacak şekilde genişlemesidir. Bu kavramın, çağdaşların çağdaşlığının artık kalmadığını söyleyen karşıtların işine yarayacak biçimde, ortaklık ile kıyıdakiler arasında gidip gelişi, anlamsal belirsizliğine karşın, zihniyetler kategorisine başvuruyu haklı çıkarmıştır. Ancak bu durumda yeni bir konu olarak ele alınacak şey tastamam zihniyet tarihi değil, *Faire de l'histoire*'ın III. cildinin üst üste yığdığı temalardır: İklim, şölen, kitap, beden;[27] ayrıca adı verilmeyenler, özel yaşamın büyük duyguları,[28] genç kız ve ölüm.[29]

Zihniyetin sözünü ettiğimiz genişleme pahasına tarihin "yeni konuları" arasına sokulması kabul edilecek şey değildi. Zoraki inkârın altında yatan neden sadece anlam belirsizliğine karşı çıkma isteği değildir. Daha ciddi bir karmaşadır bu neden, yani kavramın hem inceleme konusu, hem iktisadi ve siyasal bağdan ayrı bir toplumsal bağ, hem de açıklama tarzı olarak bulanık biçimde kullanılmasıdır. Bu karmaşayı Lucien Levy-Bruhl'ün mirasına ve onun "ilkel zihniyet" kavramına bağlamak gerekir. Bilimsel ve mantıksal akılcılığa göre akla uymayan inançlar ilkel zihniyet ile açıklanır. Zihniyet kavramını farklı toplulukların ya da toplumların düşünüş süreçlerine ya da inanç bütünlerine betimleyici ve açıklayıcı özellikler kazanmasına yetecek kadar uygulayarak, Levy-Bruhl'ün 1949'da yayımlanan *Defterler*'inde eleştirdiği "gözlemci önyargısının" aşıldığı sanılır. Sunulan söylemlerin içeriğinin değil, örtük bir vurgunun, inancın altında yatan bir sistemin ayırt edici özellik olarak değer taşıdığına inanılır. Ancak hem ayırt edici özellik hem bir açıklama ilkesi haline getirilen zihniyet kavramı XX. yüzyıl başındaki toplumbilimden kalma ilkel zihniyet kavramının yörüngesinde kalır.

27. Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, Paris: Fayard, 1978; yeni basım: 1979, Pluriel" dizisi; Michelle Vovelle, *Piete baroque et Dechristianisation en Provence au XVIII^e siecle. Les attitudes devant la mort d'apres les clauses des testaments*, Paris: Plon. 1973.

28. *Histoire de la vie privee* (haz. P. Aries ve G. Duby), Paris: Seuil, 1987; yeni basım: 1999, "Points" dizisi; Türkçesi: *Özel Hayatın Tarihi*, çev. Turhan Ilgaz, Roza Hakmen ve diğ., İstanbul: YKY, 2006-10.

29. Philippe Aries, *L'Homme devant la mort*, Paris: Seuil, 1977. Ayrıca Alain Corbin'in şu çok güzel kitabına da bakılabilir: *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siecle*, Paris: Flammarion, 1982.

Geoffrey E. R. Lloyd yıkıcı etkiye sahip *Demystifying Mentalities* (Zihniyetleri Gizeminden Arındırma) başlıklı denemesinde işte bu kirli karışımı parçalarına ayırmaya çalışmıştır.[30] Lloyd'un savı basit ve dolaysızdı: Zihniyet kavramı yararsızdır, zararlıdır. Betimleme aşamasında yararsız, açıklama aşamasında ise zararlı. Katılım fikri gibi "ilkellere" atfedilen mantık-öncesi ve mistik özellikleri betimlerken Levy-Bruhl'ün işine yaramıştı. Bu kavram sayesinde çağımızın tarihçileri, günümüz gözlemcisinin kendi dünya kavrayışını göremediği bir çağdaki inançların farklı ya da uyumsuz kipliklerini açıklamışlardı: Mantıklı, tutarlı, bilimsel bir gözlemci, geçmişin, hatta şimdinin bu tür inançlarını, tamamıyla saçma olmasa da, muammalı ya da çelişkili olarak görür. Bütün bilim-öncesi ve süregelmiş bilim-berisi olgular bu tanımlama kapsamına girmektedir. Bu tanımlama, gözlemcinin faillerin dünya görüşü üzerine yansıttığı bir kurgudur.[31] Bu noktadan sonra zihniyet kavramı betimlemeden açıklamaya doğru kaymaya başlar ve yararsız olmayı aşıp düpedüz zararlı hale gelir; çünkü bu kavram "değer yargısının –bilim, mit, büyü ve düzanlam ile eğretileme arasındaki zıtlık– önemli bir yer tuttuğu betimlemelerimizde kullanmaya alıştığımız açık kategoriler"in ortaya çıkışını belirleyen bağlamları ve durumları sergilemekten kaçınır (*Demystifying Mentalities*, s. 21). Lloyd'un yapıtının geri kalan bölümü, özellikle Klasik Yunan döneminde ve Çin'de akılcı ve bilimsel bir gözlemci kategorisinin ortaya çıktığı bağlam ve koşulların güzel bir incelemesine ayrılmıştır. Bilim-öncesi (büyü ve mit) ile bilimsel arasındaki ayrım özellikle siyasal koşullar ve sözün tartışmalı bağlamlarda kamu tarafından kullanımına ilişkin retorik kaynaklarla ilgili yoğun çözümlemelere konu olur. Bu noktada J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet ve M. Detienne'inkilere benzeyen bir sorun çözme biçimi görülüyor.[32] Zihniyet kavramının bütünsel olarak ve topyekûn temalaştırdığı söylenmeyen ve örtük şey, dereceli ve koşullara bağlı kazanımlarla örülü karmaşık bir ağ içinde dağılır gider.

30. Geoffrey E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, 1990; Fr. çev. F. Regnot, *Pour en finir avec les mentalites*, Paris: La Decouverte/Poche, "Sciences humaines et sociales" dizisi, 1996.

31. "Özenle gözlemlenmesi gereken temel ayrım toplumsal antropolojinin *fail* ile *gözlemci* kategorileri arasında kurduğu ayrımdır. Görünüşte muammalı ya da açıkça çelişkili olan şeyi değerlendirirken çok önemli bir sorunun ortaya çıktığını gösteriyorum: Dilsel ya da başka kategorilere ait *açık* kavramların olup olmadığını belirlemek gerekir" (Lloyd, *a.g.y.*, s. 21).

32. Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensee grecque*, Paris: PUF, 1962; yeni basım: 1990, "Quadrige" dizisi; Türkçesi: *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem, 2002; *Mythe et Pensée chez les Grecs*, I. cilt, *a.g.y.* M. Detienne ve J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence: la mêtis des Grecs*, *a.g.y.* P. Vidal-Naquet, "La raison grecque et la cité", *Le Chasseur noir. Formes de pensee et formes de societe dans le monde grec*, Paris: Maspero, 1967, 1981, 1991.

Peki Lloyd zihniyetler konusuna son noktayı koymuş mudur? Tembelce bir açıklama tarzı söz konusuysa, evet, elbette. Ama söz konusu olan şey, inanç sisteminde söylem içerikleriyle çözülemeyecek şeylere uygulanan bulgulatıcı bir kavram olarak zihniyetse, yanıt daha kuşkuludur. Bunun kanıtı da bizzat Lloyd'un Yunan tarzı akılcılığın yeniden inşasında "araştırma tarzı" kavramına sürekli başvurmasıdır.[33] Bu durumda "[gözlemciye göre] tuhaf, garip, çelişkili, tutarsız ya da çelişkilerle dolu sözceler ya da inançlar" değil (*a.g.y.*, s. 34), bir çağda elverişli bulunan "inanılabilir" diyebileceğimiz şeydir söz konusu olan. Gerçi bu inanılabilirlik gözlemciye göre tanımlanmıştır, ama elverişliliği faillere göredir pekâlâ. L. Febvre de bu anlamda açık ateizmin XVI. yüzyıl insanı için elverişli bulunan bir kavram olmadığını söyleyebilmiştir. Bu şekilde vurgulanan şey inancın akıldışı, bilim-öncesi, mantık-öncesi niteliği değil tam da Lloyd'un "araştırma tarzı" dediği düzlemde farklı, ayırt edici niteliğidir. Bu durumda zihniyet kavramı iktisat, toplum ve siyasetin keşfe açtığı alandaki tarihsel söylemin "yeni konusu" konumuna yükselir. Bu bir *explicandum*'dur, kolaycı bir açıklama ilkesi değil. "İlkel zihniyet" gibi yetersiz bir kavramdan kalan miras zihniyet kavramının ilk günahı olarak görüldüğüne göre, bundan vazgeçmek ve temsil kavramını bu kavrama yeğlemek gerek.

Önce titizlik yanlısı bazı üstatların ekolüne geçerek (ikinci kesit), sonra da aracı bir kavramla, ölçek ve "ölçek değişiklikleri" (üçüncü kesit) kavramıyla yan yola saparak, bu anlam değişikliğini zor da olsa belirleyebileceğimizi sanıyoruz.

II. TİTİZLİĞİN ÜSTATLARI: MICHEL FOUCAULT, MICHEL DE CERTEAU, NORBERT ELIAS

Bu üç üstadın sözlerine kulak vermeden, ne Braudel'in ne de Labrousse'un zihniyetler ile temsillere ilişkin tarih modelini yakın zamanlardaki tarihyazım eleştirisinin eline bırakmak isterim. Bunlardan ikisi dar anlamıyla tarihyazımın dışında olmasına karşın bütün insan bilimlerinde

33. Klasik Yunan döneminde düzanlam ile mecazi anlam arasındaki ayrım konusunda yazar şunları belirtiyor: "Burada çetin bir tartışmanın bir öğesini ve aynı zamanda bir ürününü görmek gerekir. Bu tartışmada yeni araştırmalar, rakipleri (bir tek geleneksel bilgeliğe talip olanlar da değil hani) arasından sıyrılıp çıkmak için savaşır" (Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, *a.g.y.*, s. 63). Daha ileride Yunan felsefesi ve bilimi ile siyasal yaşamın gelişmesi arasındaki bağlar konusunda yazar, bu varsayımın bazı, "Eski Yunan'da oluşturulan araştırma tarzlarının ayırıcı özelliğine" götürüp götürmeyeceğini sorar (*a.g.y.*, s. 65). Sürekli yinelenen "araştırma tarzları", "düşünce tarzları" gibi deyişler için bkz. s. 66, 208, 211, 212, 215, 217, 218.

süregiden tartışmayı görülmemiş bir derinliğe ulaştırmıştır. Bir yanda, öncesi olmadığını iddia eden bir bilimi, "bilginin arkeolojisi" olarak adlandırılan bir bilimi savunan M. Foucault var, diğer yanda toplumsal oluşumlarla ilgili bir bilimin, tarihe düşman görünen, ama açıkça tarihsel bir tarzda gelişip serpilen bir bilimin taraftarı N. Elias. Bu ikisi arasında ise, içerideki *outsider* (yabancı), Michel de Certeau yer alıyor.

Annales okulunda rağbet gören modellemeye başkaldırmış meslekten tarihçilerin söylemi üzerinde titizlik talebinin baskısını korumak istiyorsak, Foucault ile Elias'ın ele aldığı konuları yan yana koymamız gerekiyor.

Bilginin Arkeolojisi'nin eleştirel okumasına tam da arşiv kuramı yerini arkeoloji kuramına bırakırken ara vermiştik.[34] Foucault bu dönüm noktasını, girişimin tersine dönmesi olarak tasvir eder: Çıplak sözceleri söylemsel oluşumlara indirgeyen geriye dönük çözümlemenin ardından, olası uygulama alanlarına yönelmenin tam zamanı! Ancak burada, başlangıç noktasının tekrarlanması söz konusu değil kesinlikle.

Arkeoloji, düşünce tarihiyle karşılaştığı için kendi yolunu çizebilmiştir öncelikle. Gelgelelim henüz kendi yolunu çizememiş bir bilim alanının karşısına, ekolleşme yolundaki bu hoyrat çabasını koyar. Nitekim kâh düşünce tarihi "kıyıda, kenarda kalanların tarihini anlatır" (*Bilginin Arkeolojisi*, s. 179) (simya ile hayvan ruhları, almanaklar ile diğer değişken diller), kâh biz "gelişmeleri çizgisel tarih biçiminde kurarız" (*a.g.y.*, s. 180). Yeniden bir dizi yadsımayla karşılaşırız: Sürekliliklerin yorumlanması ya da yeniden kurulması, yapıtların anlamına psikolojik, sosyolojik ya da antropolojik bakımdan odaklanma söz konusu değildir. Kısaca arkeoloji geçmişi kurmaya, olmuş olanı tekrarlamaya çalışmaz. Peki ne yapmak ister, neleri yapabilir? "Aslı yeniden yazmadır, başka bir şey değil; yani eldeki dışsallık biçimidir, daha önceden yazılmış olanların kurallı olarak dönüştürülmesidir" (*a.g.y.*, s. 183). İyi ama ne demek bu? Arkeolojinin tanımlama kapasitesi dört cepheye yayılmıştır: Yenilik, karşıtlık, karşılaştırma, dönüşüm. İlk cephede, köken değil önceden-söylenmiş'ten kopma noktası anlamına gelen "özgün" ile, yalpalı'nın aksi değil önceden-söylenmiş'in yığılmış hali anlamına gelen "düzenli" arasında hakemlik eder. Söylemsel pratiklerin sergilediği düzenliliği, sözcelem türdeşliğini sağlayan benzerlikler sayesinde, bir de bu türdeşlikleri yapılandırıp, –tıpkı dilbilimde Propp'un, doğa tarihinde de Linne'nin yaptığı gibi– türetim çizelgelerini oluşturmayı sağlayan hiyerarşiler sayesinde anlarız. Arkeoloji ikinci cephede düşünce tarihindeki

34. Michel Foucault, *L'Archeologie du savoir*, Paris: Gallimard, "Bibliotheque des sciences humaines" dizisi, 1969; Türkçesi: *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

tutarlılığa saygı gösterir; o kadar ki, bu tarihi "neredeyse bulgulatıcı bir kural, bir usul zorunluluğu, neredeyse araştırma ahlakının bir kuralı" haline getirir (*a.g.y.*, s. 195). Gerçi bu tutarlılık araştırmanın varsayımı değil, sonucudur; en iyi çözüm değerini taşır: "En basit araçlarla en fazla çelişkinin çözülmesi" (*a.g.y.*, s. 196). Üstelik çelişkileri de kendi içlerinde tanımlamak gerekiyor. İşte söylemin ayrılığı, uyuşmazlığı, sertliği de buradan ileri gelir. Üçüncü cephede arkeoloji söylemler-arası hale gelir, ama dünya görüşleri arasında bir karşılaştırmaya dönüşmez. Bu bakımdan *Kelimeler ve Şeyler*'de genel dilbilgisi, doğa tarihi ile iktisat arasındaki rekabet, dışavurma, yansıma, etkileme gibi kavramlara prim vermeden yapılacak bir karşılaştırmanın nasıl olabileceğini göstermiştir. Burada niyetler ile güdüleri ele alan bir yorumbilgisi değil, özgül eklemlenme biçimlerinin eleştirel olarak tartışılması söz konusudur. Arkeolojinin yazgısı dördüncü cepheye, yani değişim ile dönüşümler cephesine bağlıdır. Foucault kendini ne durağan düşüncelerin yarı eşzamanlılığına –rahmetli Eleacılık!– ne de olayların çizgisel silsilesine –rahmetli tarihselcilik!– kaptırmıştır. Süreksizlik izleği patlayıverir, kopukluklarla, kaymalarla, boşluklarla, anlık paylaşımlarla; Foucault sürekliliğe, geçişlere, öne almalara, önceden tasarlamalara pek "alışmış tarihçilerin" karşısına işte bunları çıkarır (*a.g.y.*, s. 221). Arkeolojinin can damarı burasıdır: Arkeolojinin bir paradoksu varsa, o da farklılıkları artırabilmesi değil, alışılmış değerleri tersine çevirerek farklılıkları indirgemeye karşı çıkmasıdır. "Farklılık düşünce tarihine göre ya kusur ya da tuzaktır. Çözümleme güya buna takılmak yerine uyanık olup onu aşmalıdır. [...] Buna karşılık arkeolojinin konusu, genelde engel olarak görülen şeyi tanımlamaktır: Arkeolojinin tasarısı farklılıkları aşmak değil, analiz etmek, tam olarak nelerden oluştuklarını söyleyip *ayırt etmektir*" (*a.g.y.*, s. 222-3). Aslında itici güç kavramının aşırı yükünü sırtlamış değişim fikrinden vazgeçip dönüşüm fikrine bakmalıdır, hani akış eğretilemelerine pek bulaşmamış şu dönüşüm fikrine. Acaba süreklilik ideolojisinin yerine süreksizlik ideolojisini koyduğunu söyleyerek Foucault'yu eleştirmek mi gerek? Böyle bir şey iltifatı yolunca yordamınca iade eder.[35] Benim çıkardığım ders bu; ileride sözünü etmeyi düşündüğüm paradoks da bu.

35. "Arkeolojiyi süreksizliği öncelikli araştırma konusu yapıyor diye eleştirmeye kalkanlara, tarih ile zaman konusunda agorafobisi olanlara, kopma ile akıldışılığı birbirine karıştıranlara şunu diyeceğim: Kullanma biçiminizle sürekliliğin değerini aslında sizler azaltıyorsunuz. Geri kalan her şeyin bağlanacağı temel öğe gibi görüyorsunuz onu; ilk yasa haline, her tür söylemsel uygulamanın temel ağırlığı haline getiriyorsunuz; her tür dönüşümü bu durağanlık içinde, sanki her hareketi yerçekimi içinde inceler gibi incelemek istiyorsunuz. Onu yansızlaştırarak, zamanın dış sınırına doğru, kökensel bir edilgenliğe doğru sürükleyerek verebiliyorsunuz bu konumu ona. Arkeoloji bu düzeneği tersine çevirmeyi amaçlıyor, daha doğrusu süreklilik ile süreksizliği bir-

Foucault'da arşiv temasını ele alırken dile getirdiğim gibi, arkeoloji teması, entelektüel çilecilik diye nitelediğim icraat karşısında aynı şaşkınlığı yaratır. Foucault, iki baskın düşünceyle, söylemsel oluşumların kaydı olarak kavradığı arşiv ve söylemler-arası dönüşümlerin tanımlanması olarak kavradığı arkeolojiyle tamamen yansız bir alan ya da daha doğrusu pahalıya patlayacak şekilde yansızlaştırılmış bir alan belirlemiştir. Bu alan da sözceleyenleri olmayan sözceler alanıdır. Foucault' dan başka kim diretebilirdi bunda? Peki, bu şekilde yansızlaştırılmış söylemler değil de temsil/pratik bağının oluşumu ile dönüşümlerini düşünmeye nasıl devam edebiliriz? Arşivden arkeolojiye geçen Foucault "girişimin yönünü tersine çevirmeye", "olası uygulama alanlarına kaymaya" çağırıyordu (*a.g.y.*, s. 177). Sözcelerden arındırılmış bölgenin yansızlığı üzerinde kesin yargılara varan bir alanda Foucault'dan sonra işte bu tasarıyı sürdürmek gerekmektedir. Kendi söylemine yakın gönderge olarak toplumsal bağı, geçerlilik kuralı olarak da toplumsal temsil/pratik bağlarını dikkate alan tarihyazımın görevi, sözce kuramındaki kesin anlamıyla söylemsel oluşumlar ile dilin her tür sözceye indirgeme eylemine direndiği söylemsel olmayan oluşumlar arasındaki bağlara ulaşmak, ham sözcelere ait yansızlık alanından çıkmak olacaktır. Aslına bakılırsa Foucault "siyasal kurumlar ile olayların, ekonomik uygulamalar ile süreçlerin" ortaya çıkardığı sorunu yok saymaz (*a.g.y.*, s. 212). Dahası, "söylemsel olmayan alana" ait bu örnekleri "karşılaştırmalı olgular" çerçevesinde kullandığında, arkeolojinin görevini "özgül eklemlenme biçimlerini tanımlamak" olarak belirler (*a.g.y.*). Peki arkeoloji bu çıkışı gerçekleştirmeksizin sözünü ettiğim değişikliği yapabilir mi?[36] Bağımlılık ile özerklik kavramları işlevlerini yitirince "eklemlenme" sözcüğü de büyük ölçüde programa bağlı kalır. İşte Foucault'nun değişikliğini değiştirme pahasına, işlevsel kılınması gereken de bu.

---

birine karşı kullanmayı amaçlıyor (yani şimdiye kadar süreksizliğe atfedilen işlevi sürekliliğe vermek gibi bir şey söz konusu değil); sürekliliğin nasıl dağılma ile aynı koşullarda, aynı kurallara uyarak oluştuğunu, bir de –farklılıklarla, icatlarla, yeniliklerle ya da sapmalarla tıpatıp aynı biçimde– söylemsel pratik alanına nasıl girdiğini göstermeyi amaçlıyor" (Foucault, *a.g.y.*, s. 227-8).

36. Örneğin *Kliniğin Doğuşu* nda ele alınıp, *Bilginin Arkeolojisi* nde yeniden değinilen klasik hekimlik konusu. Arkeolojik bir işlemin, tıbbi olan ve olmayan uygulamalarla, siyasal uygulamalarla ne ilgisi olabilir? Burada yadsınan şey açık: İfade, yansıma, simgeleme fenomeni, konuşan öznelerin bilinci tarafından devralınan nedensel ilişki. Peki söylemsel olmayan uygulamalarla nasıl bir pozitif ilişkisi vardır? Foucault "siyasal pratiğin", örneğin tıbbi söylemin "ortaya çıkış, araya giriş, işleyiş koşullarından" birini, nasıl, hangi sıfatla oluşturduğunu belirleme görevini yükler arkeolojiye (*a.g.y.*, s. 213). Ancak arkeolojinin bu durumun anlamı ile biçimini belirlemesi söz konusu değildir.

Michel de Certeau'dan söz etmeden Foucault'dan ayrılmak istemiyorum, zira Certeau adeta bilginin arkeolojisini dengeleyen bir öğe sunuyor.[37] Ayrıca açıklama/anlama düzleminde bir "Certeau faslı" var. Bu fasıl esas itibariyle "yer", "çözümleme işlemleri" ile "bir metnin kuruluşu" üçlüsündeki ikinci dilime denk düşüyor (*L'Ecriture de l'histoire*,[38] s. 64). "Pratik" (*a.g.y.*, s. 79-101) terimiyle karşılanan can damarına, *L'Absent de l'histoire*'ın[39] sonucunu eklemek gerekiyor (s. 171 vd.), ama bu arada aynı kitabın Foucault'yu doğrudan hedef alan sayfalarını da unutmamalı: "Dilin Kara Güneşi" (*a.g.y.*, s. 115-32).

Tarihyazım pratiği eleştirel evresine öncelikle araştırma kısmıyla girer, belgelerin üretilmesiyle hızını alır. Bu belgeler, Foucault'ya göre arşiv kılığına girmiş "nadir eşya" koleksiyonu gibi, toplanıp bir kenara, insanların mevcut pratiklerinden uzağa konur (*a.g.y.*, s. 185). Certeau bu başlangıç hamlesini, araştırmayı "yerin üretiliş" tarzlarından biri haline getiren paylaştırma olarak niteleyip hamleye mührünü basmaktan geri kalmaz. Ancak Foucault'nun mührü de, açıkça model kavramına bağlanmış sapma kavramının vurgulanmasıyla göze çarpar: Geçerli sayılan farklılıkların sapma yaratması modellere bağlıdır. Böylece Certeau'nun uyguladığı din tarihinin ortaya koyduğu temsil tarihi alanında "büyücülük, delilik, bayram, halk edebiyatı, köylülerin unutulmuş dünyası, Oksitanya gibi bütün sessiz satıhlar" (*a.g.y.*, s. 92) sapma yaratırlar. Her seferinde "çözümlemenin başlangıç noktası olarak aldığı koşullar ile birimleri ilgilendiren farklılıkları ortaya çıkarmak" (*a.g.y.*) geçerli hareket olmaktadır. "Sınırlarda çalışma", bir zamanlar tarihin pekâlâ benimsediği toptancı iddiayı karşısına alır (*a.g.y.*). Peki hangi modeller söz konusudur? Foucault arkeolojisine göre sözce sistemleri değil, başka bilimlerden alınmış modellerdir bunlar: Ekonometri, şehircilik, türdeşin bilimi olarak kavranan biyoloji. Foucault'ya göre bu tür modeller, *Bilginin Arkeolojisi*'nin başında sözü edilen "söylemsel oluşumlar" arasına yerleştirilebilir. Bununla birlikte modellere bu tür bir başvuru, Certeau'ya tarihte tikel'in yerinin "düşünülebilir'in sınırı" olduğunu, bu durumun da özel bir retoriği gerektirdiğini söyleten o cüretli genellemeyi doğrulamaya yetmektedir. Buradaki retoriğin ana hatları, temsil ile edebi yazının daha sonraki evresinde doğacaktır; bu arada söz konusu genellemeyi Michel de Certeau'nun tarihyazım işlemi sorunsalına yaptığı en büyük katkı olarak görebiliriz.

Ancak daha önce, *L'Absent de l'histoire*'ın sapma kavramının anla-

37. Michel de Certeau figürünü daha önce iki kez görmüştük (bkz. s. 156, 190). Katettiğimiz yolun her evresinde bu figür yeniden karşımıza çıkacak.

38. Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, Paris: Gallimard, 1984.

39. Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Paris: Mame, "Reperes sciences humaines et sociales" dizisi, 1973.

mını genişlettiğini, sapma fikrini namevcutluk fikrine bağlayarak bunu yaptığını söylemek gerekiyor. Bu namevcutluk fikri, tarihte gerçeklik konusunu işleyeceğimiz bölümde daha iyi anlatacağımız gibi, Certeau' ya göre geçmişin ayırıcı özelliğidir. Bu anlamda tarih geniş bir "aykırılıklar bilimi (*heterologie*)" (*L'Absent de l'histoire*, s. 173), "ötekinin izlerinin" araştırıldığı bir süreç oluşturur. Peki ama hafızanın (adını denemenin son sayfasında anmış) derdi de zaten bu namevcudun ilk söylemini ikon biçiminde yeniden üretmek değil midir (*a.g.y.*, s. 180)? Hafıza ile tarihin sadece namevcudun yüceltilmesine indirgenmesi karşısında ne denli dikkatli davransak da, hafıza söyleminin varsayılan sürekliliğinin karşısına tarihsel söylemin apaçık süreksizliklerini, Foucault'nun o dediğim-dedik tarzıyla koyamayız. İşte Certeau, Foucault'dan ayrılığını belki de bu noktada belirginleştirmeye başlar. "Dilin Kara Güneşi: Michel Foucault" adlı, kısa ama etkili denemesinde (*a.g.y.*, s. 115-32) Certeau, kendi farklılığının peşine düşer. Hayranlığını, itirazlarını, kerhen kabullerini, nihai çekincelerini birbiri ardına sıralar. Gerçi, doğrudur, bilgi arkeolojisinden çok *Kelimeler ve Şeyler*'le son halkası tamamlanan üçlüye gönderme yapmaktadır. Certeau, *epistémé*'nin "epistemolojik kaideye" özgü düzeni ile birbirini izleyen *epistémé*'lerin kopuşları arasındaki nöbetleşmeyi iyi karşılasa da, tam olarak tatmin olmaz: Bu nöbetleşmenin arkasında gizlenen "kara güneş" nedir? Bizzat Foucault' nun dile getirdiği ölüm değil midir? Ancak Foucault, tutarlılık ile olay arasındaki nöbetleşmenin "anlatısı"nın ardına saklanır. Akılsa anlatının altında tam anlamıyla "kendi tarihi sayesinde sorguya açılmış" olur (*a.g.y.*, s. 125). Bu aşamadan sonra arkeoloji, bu söylenmemiş'ten kaynaklanan "anlam belirsizliğinden" kurtulamaz. Certeau da bu kuşkunun izinden giderek mesafe koyar: "Hiç kimsenin bilmediğini bilecek kişi kimdir?" (*a.g.y.*, s. 161). Foucault'nun yapıtında "Kim, nereden konuşuyor?" (*a.g.y.*) Soru, Mayıs 68'le yeniden gündeme gelir. Derken daha zehirli bir ok fırlatılır: "Bütün dili temellendiren ölümden söz etmek karşı koymak değildir, olsa olsa bu söylemi avcuna almış ölümden kaçmaktır" (*a.g.y.*, s. 132). Korkarım Certeau burada yolunu şaşırıyor, zira yapıtının kalbini oluşturan tarihsel söylemin ölümle kurduğu ilişkinin yarattığı sorun'un içinden Foucault'dan daha iyi çıktığına emin olamıyor. *Bilginin Arkeolojisi* ile *L'Ecriture de l'histoire*'ı açıp bunları aynı bakışla okuyan bir okur, Foucault ile Certeau arasındaki gerçek ayrılığı başka bir yerde, üretim fikrinde, daha da açıkçası "yerin üretimi" fikrinde bulacaktır. Bilginin arkeolojisi, Certeau'nun deyişiyle, kendi üretim yerini söylemiyor. Certeau, söylem üzerine söylemin mutlak yansızlığından çıkarak, anlam üretici başka pratikleri konu alan bu söylemi dile getirmeye başlayarak –zaten temsiller tarihinin görevi budur– Foucault'dan ayrılıyor. Certeau bunu yaparken de üretim yeri sorununun yarattığı güç-

lüğü, tarih yazma eyleminin, insanların tarihi yazarken kullandıkları pratiklerden farklı bir şey olduğu o başlangıç ânına kadar götürür. Certeau'yla en son karşılaşmamız tarihte gerçeklik konusunda olacaktır. Michel de Certeau'nun Foucault'dan ayrılışının gerçek nedenini, Certeau'nun araştırmalarının psikolojiye başvurmanın hem temel hem de kurucu olduğu bir felsefi antropolojiye kök salmış olmasında aramak gerekecektir. Benim burada özetini çıkardığım "tarihyazım işlemi" konulu önemli makale ile "Freud yazıları" ortak başlığını taşıyan iki makalenin *L'Ecriture de l'histoire*'da bir araya gelmesi rastlantı değil: Tastamam psikanaliz ile yazı söz konusu, daha doğrusu tarihçilerin tarih yazımları ile ilgisi çerçevesinde psikanalizin yazısı söz konusu. Bu denemelerden ilki olan "Freud'un Tarihi Kullanışı" *Annales*'de yayımlandı (1970). Cevabı aranan soru analist olarak Freud'un tarihi nereye koyduğudur. Gelgelelim, tarihten bir şeyler öğrenmemiz, "tarihin karanlık bölgelerinden" baba adı, Oidipus, aktarma gibi Freud'un ün kazandırdığı "kavramları tırtıklamamıza" (*L'Ecriture de l'histoire*), kısaca psikanalizi kullanmamıza değil, şeytanla yapılan sözleşme gibi tuhaf bir durum karşısında, "efsaneyi" (okunan efsaneyi) "tarih" haline getiren analistin işini yeniden yapmamıza bağlıdır.[40] Burada Freud söz konusu olduğuna göre, şu sonuç çıkar: Başkalarının, ilk elde tarihçilerin anlattıkları tarihi kullandığında değil de, kendi tarzında tarih yaptığında, Freud öğretici olur. Certeau'nun çalışmasının büyük bölümünün bu tarih yazma tarzları arasındaki alışverişlere dayanması bir yana, tarihsel bilginin epistemolojisi içinde psikanalize başvuruyu doğrulayan şey işte bu alışverişin kendisidir. İkinci deneme, "Tarih Kurgusu" ana başlığının bir altbaşlığı olan "*Musa ve Tektanrıcılık*'ın Yazımı". Bu tartışmalı metinde Freud'un anlatmak istediği, etnolojinin kesin doğrularına göre etnolojik bir hakikat değil, bu hakikatin "roman", "kuramsal kurgu" diye adlandırdığı bir şekilde "oluşturulması" ile masalın, yani bir gelenek bünyesinde üretilmiş "efsanenin" ilişkisidir. Demek ki bu başlığıyla tarihçilerinkine benzeyen bir yazı; tarihin alanında beklenmedik biçimde bitiveren yazı söz konusu. Tarihsel roman, tarihçilerin yazısının yanı başında yer alır. Sonraki bölümde anlatacağımız edebiyat türünün tarih ile kurgu arasında kalmışlığı, zorluğu yaratmakla kalmayıp sürekli artırır da. Şimdilik önemli olan, tarihsel yazı türünün bu şekilde üretilen hangi tür yazıya göre konum aldığıdır. Tarihsel söylemin içindeyken diğer tarih yazma tarzlarının dışına çıkan bir epistemolojinin psikanalizi hesaba katmasını haklı çıkaran da tarihsel söylemin işte bu tarih yazma tarzları arasındaki "ye-

40. *La Possession de Loudun* (Paris: Gallimard, "Archives" dizisi, 1980), tarihin kaleme alınması konusunda benzer bir soru ortaya atacak, sonradan Fransız mikro-tarihi olacak şeye de katkıda bulunacaktır.

ri"dir. Böylelikle tarihin alanı ve açıklama/anlama tarzı genişler. Her noktası denetim altında olan bu açılım da Certeau'nun titizlik ve kesinlik isteğinden ileri geliyor.

Norbert Elias'ın örnek yapıtıyla tarihçinin kullanımına sunduğu titizlik, Michel Foucault'nun titizliğinden farklıdır: Uygulamaya dayalı alanın dışındaki söylemsel işlemleri konu alan söylemin titizliği değil, bu kez ortaçağ sonundan XVIII. yüzyıla kadar genel olarak iktidarın ilerleyişini konu alan etkin tarih içinde iş başına geçirilen kavramsal aygıtla ilgili söylemin titizliği söz konusudur. Bu yapıtın eleştirilecek bir yanı varsa, kavramsal tutarlılığı değil, gelecek kısımda göreceğimiz gibi, farklı bir seçimle karşılaşmadığı sürece sorun yaratmayan makro-tarih ölçeğinin seçilmesidir. Öte yandan Elias'ın yapıtının, içinden geçtiğimiz karışık, anlamsal olarak bulanık alanı terk ederken uygulayacağımız okumayla karşılaştığında savunmasız kalmayacağını da eklemek gerekiyor.

Rehber olarak, *Batı'nın Dinamiği*'nin "Bir Uygarlık Kuramı Taslağı" başlığını taşıyan ikinci bölümünü alıyorum.[41] N. Elias'ın "uygarlık süreci" dediği şey, doğrudan doğruya bizim temsiller tarihinin kuruluşuyla ilgili uğraşlarımızı ilgilendiriyor. Burada bir süreç söz konusu; bu süreç –*La Societe de cour*da[42] (Saray Toplumu) Roger Chartier'nin, başlığından itibaren vurguladığı gibi– önemli bir toplumsal oluşum, merkezi güç, Eski Rejim'in monarşi evresi olarak değerlendirilen devletin, uygarlık ya da uygarlık süreci diye adlandırdığımız insan duyarlılığı ve davranışının değişikliklerine eklemlendiği noktada yer alır. Açıkça toplumsal aktörler seviyesine yerleşen gelecekteki mikro-tarih karşısında Norbert Elias sosyolojisi, *Annales*'inkine benzeyen bir makro-tarihtir. Bunun iki nedeni vardır: Bir yandan uygarlık süreci, iktidarın, vergi ve diğer katkıların tekelleşmesi gibi toplumun devlet olarak örgütlenmesi seviyesinde bulunan çok kapsamlı fenomenlerle ilintilidir, bir yandan da bu süreç bir zorunluluklar sistemi olarak tanımlanır, ama bu zorunluluklar

41. *Batı'nın Dinamiği* adlı yapıtı *Uygarlık Süreci*'nin II. cildini oluşturuyor (1939, 1969); ana başlığı: *Über den Prozess der Zivilisation*: Fr. çev. Pierre Kamnitzer, Paris: Calmann-Levy, 1975; Türkçesi: *Uygarlık Süreci*, çev. Ender Ateşman-Erol Özbek, İstanbul: İletişim, 2000. Norbert Elias bu yapıta *La Societe de cour*'daki (Saray Toplumu) en önemli sonuçları ekliyor. Bu son yapıtın tuhaf bir yazgısı olmuştur. O sıralar Frankfurt Üniversitesi'nde Karl Mannheim'ın asistanı olan yazar, yapıtı 1933'te tamamlamış ama kitap, "Sosyoloji ile Tarih" başlığını taşıyan bir girişle birlikte ancak 1969 yılında basılabilmiştir.

42. Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft*, Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1969; Fr. çev. Pierre Kamnitzer-Jeanne Etore, *La Societe de cour*, Paris: Calmann-Levy, 1974; yeni basım: Paris: Flammarion, "Champs" dizisi, 1985; Roger Chartier'nin önsözü: "Toplumsal Oluşum ile Ruhsal Ekonomi: Uygarlaşma Sürecinde Saray Toplumu" (s. i-xxviii).

zamanla içsel hale gelir, sonunda da kalıcı bir oto-zorunluluk halini alır. Elias buna *habitus* adını veriyor. Uygarlığın hedeflediği şey de, kurumsal zorunluluklara bağlı olarak uygarlaşan şey de kendiliktir (*soi*). Toplum merdiveninin tepesinden aşağı doğru ilerletilen bir çözümlemenin, toplumsal modellerin merkez bir çekirdekten, saraydan, toplumun eşgüdümlü ve tabi kılınan katmanlarına doğru yayıldığı saray toplumunu incelerken son derece etkilidir. Bu durumda Ernest Labrousse'un yapı ile konjonktür arasında kurduğu ilişki ya da Braudel'deki süre ölçeği hiyerarşileri akla gelir doğal olarak. Aslında olgular daha karmaşıktır, ayrıca *habitus* kategorisi tarihsel nitelikli bir dinamik fenomeni, fizik nitelikli mekanik fenomenden ayıran bütün özellikleri barındıracaktır. Elias'ın –zorunluluktan söz ettiği halde– determinizmden söz etmemesi, ama hem siyasal örgütlenmeyi etkileyen değişimlerin hem de insan duyarlılığı ve davranışını etkileyen değişimlerin birbirlerine bağımlı oluşunu dile getirmesi dikkat çekicidir.

Bu bakımdan Elias'ın özgüllükleri titizlikle vurgulanmış anahtar kavramlarına özen gösterilmelidir. Bu kavramlar şunlardır: Saray toplumu gibi toplumsal örgütlenme fenomenlerini ifade etmek üzere "oluşum" ya da "yapılanma"; saray toplumunu yöneten savaşçıların papazlaşması, ayrıca ileride bu toplumun parçalanmasına yol açacak aristokrasi/idari burjuvazi rekabeti[43] gibi toplumsal dinamiğin itici güçlerini ifade etmek üzere "gerilim dengesi"; hem siyasal iktidar içinde dağılım ve değişiklikleri hem de itkilerin, duyguların, temsillerin dağılımını yöneten ruhsal ekonomiyi etkileyen düzenli dönüşümleri ifade etmek üzere "oluşumların evrimi". Norbert Elias'ın betimleyip çözümlemelerinde kullandığı aygıtı tek terimle anlatmak gerekirse, "karşılıklı bağımlılık" denebilir. Bu terim toplumsal aktörlerin tepkisine daha duyarlı bir yaklaşım içinde, adına "benimseme/sahiplenme" diyebileceğimiz bir şeye açık kapı bırakıyor. Elias bu eşiği –yanındaki o önemli belirsizlik ile birlikte– aşmış değildir, ama durabileceği yer açıkça gösterilmiştir: Toplumsal zorunluluğun oto-zorunluluğa doğru çizdiği yolun üstündedir – zaten "Bir Uygarlık Taslağı"nda öne çıkarılan da budur. Bu kez de *habitus*, sonuç kategorisi gibi bir sorun ortaya çıkar. Bu yolu Elias tek yönlü kateder; diğer tarafa da gitmek gerekir. N. Elias'a göre önemli olan, sürecin bütün bireylerce istenip onaylanan anlamda akılcı olmamasıdır:

43. Tarih ile sosyoloji arasındaki ilişkiler konusunda 1969 basımının önsözü bir sargıya varmaz, zira eleştirinin kucağına düşen, Ranke tarzı bir tarih söz konusudur, tekil bireye, karar mercilerinin iradesine, iktidar sahiplerinin akla uygun isteklerine ayrıcalık tanıyan bir tarihtir bu. Ancak saray gibi toplumsal oluşumların tarihsel özelliği, değişimden muaf sanılan, varsayımsal değişmezler ve her tür kimliği safdışı bırakır. Toplumsal değişim kavramı Elias'ı her şeye karşın tarihçilerin yanına çekiyor. R. Chartier'nin önsözü bu noktada çok açıktır.

Akılcılaştırma da oto-zorunluluğun bir etkisidir. İşte bundan sonra rekabetin artan baskısından ileri gelen toplumsal farklılaşma gittikçe artan bir farklılaşmayı, yani davranışlar ile temsillerin daha sağlam, daha düzenli, daha denetimli olarak birbirlerine eklemlenmesini sağlar. Bu da, *habitus* teriminin birebir eşanlamlısı olan "ruhsal ekonomi" deyişini iyi özetliyor. Gerçi zorunluluk söz konusudur, ama bu, gerilimlerin dengelenmesi seviyesinde ifadesini bulabilecek çok sayıda yedek karşılık içeren bir oto-zorunluluktur. Elias'ın bütün tanıdık terimleri diyalektikleştirilebilir: Farklılaşma, istikrar, kalıcılık, denetim, öngörülebilirlik. Oto-zorunlulukla tanımlanan bütün fenomenler, uygarlık sürecinin çözmeye çalıştığı uç noktalara doğru sapmalar için dağılım formülleri oluşturur: Dolayısıyla *habitus* uca doğru sapmalar arasındaki dengeyi sağlayacak bir düzenlemeden ibarettir.[44] Bu bakımdan oto-zorunluluk dağılımı fenomeni ilginçtir: Bu fenomen, toplumsal katman kavramının yanında (öncelikle savaşçı/saraylı, sonra da aristokrat/burjuva çiftiyle) bir de ruhsal katmanı işin içine sokar. Bu ruhsal katman, Elias'ın Freud kuramında karşı-tarihselcilik diye değerlendirdiği şeye uzak durmasına karşın, psikanalitik kuramın mercilerine (üstben, benlik, id) yakındır. Bu katmandan katmana (toplumsal katmandan ruhsal katmana) sıçrama fenomeni dağılma, sonra da yeni merkezlerde toplanma fenomenlerini doğurur; bu fenomenler de bizi "uygarlaştıran" zıtlıkların azalması için uygun ortamı sağlar.

Batı'nın Dinamiği'nın zihniyetler ile temsillerin tarihine yaptığı en önemli katkı, Elias'ın iki büyük oto-zorunluluğu incelemesi olmuştur: Akılcılaştırma ve edep. Norbert Elias entrikalarıyla, kavgalarıyla saray yaşamını, düşünme tarzlarının, duyguların düzene koyulduğu, hem insan kalbinin hem de toplumsal alanın aşikâr kılındığı o canalıcı aşamalardan biri sayar. Akılcılaştırma bu aşamayı özetler; Elias bu konuda La Bruyère'den, Saint-Simon'dan cesaret alır. Bu bakımdan sarayın mirası Maupassant ile Proust'a kadar adım adım izlenebilir. Burada düşünce tarihinin akıl dediği şeyden daha dikkate değer bir şey söz konusudur: İnsanların toplumsal olarak bir arada oluşları ile "tarihin toplumsal psikolojisi"nin bir bütün olarak ruhsal ekonominin *habitus*'u saydığı şey arasında sıkı bir denklik vardır (*La Dynamique de l'Occident*, s. 251). Düşünce tarihi sadece içerikleri, "fikirleri", "düşünceleri" bulmak ister; bilgi sosyolojisi ideolojileri, hatta üstyapıları; psikanaliz ise toplumsal

44. "Aslında bireysel uygarlaşma süreçlerinin sonucunun, dağılım eğrisinin iki ucunda tam pozitif ya da tam negatif olduğu çok nadir görülür. 'Uygarlaşmışların' çoğu bu uç noktalar arasında bir yerde bulunur. Toplumsal açıdan olumlu özellikler ile olumsuz özellikler, kişisel açıdan da tatminkâr eğilimler ile tatminkâr olmayan eğilimler karşılaşarak değişik oranlarda birbirlerine karışır" (*La Dynamique de l'Occident*, *a.g.y.*, s. 201-2).

tarihten ayrı rakip merciler arasındaki çatışmayı bilmek ister. Akılcılaştırma, başka insanlarla karşılıklı ilişkileri içinde evrilen her insanın içindeki bağdır. Uygarlık süreci, ruhsal yapıları etkileyen değişiklikler ile toplumsal yapıları etkileyen değişiklikler arasındaki bağlaşıklıktan başka bir şey değildir. *Habitus* ise iki sürecin kavşağında yer alır.[45] "Batılıların *habitus*'unun" fethettiği ikinci figür edep figürüdür. Uygarlık rejiminde dış şiddet tehditlerinden sonra gelen içsel tehlikeler karşısındaki korkunun düzene koyulması demektir edep. Düşkünlüğün ifşa edilmesi korkusu –başkasının üstünlüğü karşısındaki zayıflığın esasını bu oluşturur[46]– ruhsal ekonominin zeminini oluşturan çatışmanın en önemli parçasıdır. Burada da "toplum oluş bir yana bırakılarak edep duygularından söz edilemez" (*a.g.y.*, s. 265). Gerçi edebin tanımlanmasıyla ilgili söylenecek çok şey vardır (Elias edep'i "utanıp sıkılmaya" bağlar). Ama özü itibariyle bu, entelektüel düzendeki akılcılaştırmanın karşısında duygusal düzende yer alan korkuların içselleştirilmesi sürecinin doğasıyla ilgilidir.

Norbert Elias'ın çözümlemelerini, toplum merdiveninin üstünden aşağıya doğru tek-yönlü olarak tanımlanan süreçlerin diyalektikleşmesine uygun hale getirebilecek noktaları yeterince anlattık.[47] Biraz ileride benimseme temasının zorunluluk izleğini nasıl dengelediğini inceleyeceğiz. Bu tür bir diyalektikleştirmenin yolunu bizzat Elias güzel bir metinle açıyor. Metinde önce alışkanlıkların oluşumunun –yukarıda değindiğimiz anlamıyla– akılcı olmayan niteliğini vurguluyor, sonra da şöyle sürdürüyor: "Ancak bizim bu 'uygarlığı' daha 'akla yatkın', gereksinimler ile amaçlara daha uygun bir uygarlık olarak görebilmemizi dışlamaz bu. Zira karşılıklı bağımlılık düzeneklerinin bilinçsiz eylemi, karşılıklı bağımlılık/ruhsal *habitus* şebekesine bilinçli müdahalelerin sınırını genişletebiliyorsa, uygarlık süreci sayesindedir. Bu müdahaleler, onları kurala bağlayan içkin yasaları bilmemiz sayesinde olanaklı hale gelir" (*a.g.y.*, s. 185).[48]

45. Akılcılaştırma, mikro-tarihin belirsizlik üstüne koyduğu vurgu ile Elias'ın itkisel düzenleme olarak kavradığı akılcılığa yaptığı vurguyu karşı karşıya getirecek bir tartışma için iyi bir başvuru terimi olabilir.

46. Burada Almancada sıkıntıyla karışık utanma, ar duygusu anlamına glen *Schamangst* söz konusu; yoksa bir başka gelenekte –Simmel ya da Max Scheler geleneğinde– suçluluğun karşıtı olarak görülen kavram değil.

47. Burada Roger Chartier'nin *La Soçiete de cour*'daki önsözüne katılıyorum. "Elias her toplumsal oluşum ya da tasarımı, burada bireyleri birbirlerine bağlayan özgül karşılıklı bağımlılık şebekesinden yola çıkarak tanımlamış, bu sayede farklı grupların kurdukları ilişkilerin dinamiği ile karşılıklılığını aynı düzeyde anlamıştır. Böylece toplumsal baskınlığı ya da kültürel dağılımı ilgilendiren basitleştirici, tek-yönlü, sabit temsillerden uzak durabilmiştir" (önsöz, s. xxv).

48. Norbert Elias'ın zihniyet ve temsil tarihine katkısı kısmi bir uzantısını Pierre Bourdieu'nün çalışmasında, sosyolojik düzlemde bulur. Bourdieu *habitus* kavramını

III. ÖLÇEK DEĞİŞİKLİKLERİ

> Çeşitlilik. Her kent, her köy uzaktan bakıldığında bir kenttir, bir köydür; ama yaklaşıldığında evler, ağaçlar, kiremitler, yapraklar, karıncalar, karıncaların bacakları ve daha neler neler vardır. Bütün bunlar köy adı içine bohçalanmıştır.
>
> Pascal, *Düşünceler*.

Önceki çözümlememizde ele almadığımız bir sorun vardı: Ölçek sorunu; daha açık söylersek, tarihçi bakışının kullanacağı ölçeğin seçilmesi sorunu. Gerçi Labrousse ile Braudel'in ve *Annales* okulunun büyük çoğunluğunun önerdiği modeller açıkça makro-tarihsel bir yaklaşım gösterir – tarihin iktisadi ve coğrafi temelinden toplumsal ve kurumsal katmana ve "üçüncü tür" denilen başat zihniyetlerin en istikrarlı biçimlerini doğuran fenomenlere doğru ilerleyen bir yaklaşım. Ancak bu makro-tarihsel bakış bilerek seçilmemiştir, yani seçenek olabilecek başka bir bakışa yeğlenmiş değildir. Labrousse'taki "yapı, konjonktür, olay" dizisi, Braudel'deki süre hiyerarşisi örtük olarak bir ölçek oyunu üstüne kurulmuştu,

---

gözden geçirir ve "toplumsal aktörlerin dış nedenlerce önceden belirlenmiş hammaddeler ya da esas olarak içsel nedenlerle yönlendirilip tamamen akılcı bir eylem programını yürüten küçük monadlar olmadığını gösteren" bir kavram olarak görür. Böylelikle de N. Elias'ın oluşturduğu kendiliğin kuruluşu ve kurumsal zorunluluk diyalektiği tarafına geçer (P. Bourdieu [Loïc J.-D. Wacquant ile birlikte], *Reponses*, Paris: Seuil, "Libre examen" dizisi, 1992, s. 110).

Bourdieu, Norbert Elias'ın çizdiği toplumsal zorunluluk ile oto-zorunluluk güzergâhını *habitus* kavramına daha zengin bir kapsam vererek tamamlar: "Pratikler ile pratiklerin algısını düzenleyen, yapılandırıcı yapı olarak *habitus* da yapılandırılmış bir yapıdır: Toplumsal algıyı düzenleyen mantıksal sınıflandırma ilkesi de, toplumsal sınıflara bölünüp bunlara dahil olma olgusunun bir ürünüdür" (Pierre Bourdieu, *La Distinction, critique sociale du jugement*, Paris: Minuit, 1979, s. 191). Böylece *habitus* bir yandan temsilleri davranışlara eklemlemeyi, diğer yandan bu temsiller ile davranışları Bourdieu'nün "toplumsal mekânın yapısı" dediği şeyle bir araya getirmeyi sağlar. Bu "toplumsal mekânın yapısı" da "sıradan aktörlerin (sosyoloğun ya da okurun sıradan tavırları da buna dahildir) toplumsal dünyaya bakışlarını yönelttikleri bütün noktaları" kavramayı sağlar (*a.g.y.*, s. 189).

Habitus bireylerde, "bir sınıflandırma sistemi"nin ortaya çıkmasına yarar; bu sistem "gereklilikleri sürekli olarak stratejilere, sınırlamaları da tercihlere dönüştürür. Ayrıca bir karşıtlık/bağlaşıklık sistemindeki durumlarına göre anlam, yani değer kazanan, hem sınıflandırılan hem de sınıflandırıcı *yaşam üsluplarını* oluşturan bütün 'seçimleri' her tür mekanik belirlenimden uzak biçimde doğurur" (Bourdieu, *a.g.y.*, s. 195). Böylece "toplumsal mekânın yapısından" (bir de Bourdieu'ye göre toplumsal mekânı kesitleyen "alanların" yapısından) temsiller ile davranışlara gidiş geliş, olanca karmaşıklığıyla kavranmış olur. Her "alanın" kendi mantığı vardır, bu da bir aktörün yapıtları ya da davranışları olan "yapılandırılmış ürünleri (*opus operatum*)" doğuran "yapılandırıcı yapılara (*modus operandi*)" "geri tercümeyi" zorunlu kılar (*a.g.y*, s. 192).

ama türünün en iyi örneği olmayı sürdüren Braudel'in *Akdeniz*'inin üç bölümlü oluşunun da gösterdiği gibi, süre hiyerarşisini yukarıdan aşağıya doğru okuma tercihinden, ölçek değiştirmemizi ve hatta ölçek seçimini –bu seçimden kaynaklanan bütün özgürlük ve engellerle birlikte– tarihçinin takdirine bağlı bir yetenek olarak görmemizi sağlayacak kadar söz edilmemişti. Tarihçinin bakışındaki bu hareketlilik tarih biliminin XX. yüzyılın son üç çeyreğindeki önemli kazanımlarından biri olmuştur. Jacques Revel yöntemsel özgürlüğün uygulanışını "ölçekler oyunu"[49] terimiyle ifade etmekte sakınca görmez;[50] biz de yeri gelince bu özgürlüğü tarihte hakikat arayışını konu alan yorumla ilişkilendireceğiz.

Kimi İtalyan tarihçilerin benimsediği mikro-tarih yöntemi bu ölçek oyununun sonucudur.[51] Bir köyü, bir aile grubunu, toplum dokusu içinde ele alınacak bir bireyi gözlem ölçeği olarak alan *microstoria* taraftarları işledikleri mikro-tarihsel seviyeyi geçerli kılmakla kalmamış, ölçek farklılaşması ilkesini de tartışma konusu yapmışlardır.[52] Bizim burada yapacağımız şey *microstoria*'nın savunusu ve serimlemesi değil, ölçek farklılaşması kavramının incelenmesi. Amacımız bu özgün sorunsalın, kendi içinde zaten çökme (kesit I) tehlikesiyle karşı karşıya olup bir de bulanık kavramlarıyla tatmin edemediği titizlik veya kesinlik talepleri yüzünden sarsılan (kesit II) zihniyet ya da temsil tarihine katkısını görmektir.

Bourdieu beğeniyi incelerken Elias'ın tasarladığı, bizim de yukarıda sözünü ettiğimiz toplumsal katman ile ruhsal katman arasındaki alışverişi sergilemiş olur: "Hem gerçeklerle hem de kurgularla ilişkiye girmenin farklı tarzları, ayrıca bu tarzların simülasyonunu sunduğu kurgulara ya da gerçeklere inanmanın farklı yolları [...] çeşitli sınıflara, sınıf fraksiyonlarına özgü yatkınlık sistemi (*habitus*) içine iyiden iyiye sızmıştır. Beğeni sınıflandırır, dahası sınıflandıran şeyi de sınıflandırır..." (*a.g.y.*, s. vi). Dolayısıyla Bourdieu, temsilleri açıklamak için bu çetrefil "yatkınlıklar sistemi" içindeki alışverişi kavramak gerektiğini, sonra da aktörlerin "toplumsal mekânın yapısıyla" tarihsel bağlarını anlamak gerektiğini gösteriyor: "Göz, eğitimin yeniden ürettiği tarihin bir ürünüdür," (*a.g.y.*, s. iii) diye yazar Bourdieu beğeni konusunu incelerken.

Demek ki incelediğimiz haliyle bu *habitus* kavramı "üretim yasalarını, *modus operandi*'yi yaratan genel yasaları" kavramayı sağlıyor (*a.g.y.*, s. 193, dn. 4). Ayrıca bu, sadece "ürünleri, *opus operatum*'u" dikkate almakla yetinmeyerek "pratiğin birliğini" kuruyor (*a.g.y*). Hem *habitus*'u hem de Pierre Bourdieu'nün bu *habitus*'u yöntemsel olarak kullanışını açıklama/anlama evresindeki bulgulatıcı değer işte böyle gerekçelendirilmektedir.

49. Jacques Revel, (haz.), *Jeux d'echelles. La microanalyse à l'experience*, *a.g.y.*

50. Bkz. ileride III. kısım, 1. bölüm.

51. J. Revel kendisiyle B. Lepetit'nin çevresine ("De l'echelle en histoire") en faal mikro-tarihçileri toplamıştır: Alban Bensa, Mauricio Gribaudi, Simona Cerutti, Giovanni Levi, Sabina Loriga, Edoardo Grandi. Bu adlara, sık sık gönderme yapacağımız Carlo Ginzburg'u da eklemek gerekir.

52. "Hemen belirtelim, 'mikro' boyut bu durumda herhangi bir ayrıcalığa sahip değildir. Önemli olan farklılaşma gösterme ilkesidir, yoksa özel bir ölçeğin seçimi değil" (Jacques Revel, "Microanalyse et construction du social", *Jeux d'echelles*, *a.g.y.*, s. 19).

Ölçek farklılaşması fikrine bağlı anafikir şudur: Ölçek değiştirildiğinde ortaya aynı sıralanış değil, makro-tarihsel ölçekte fark edilmeyen bağlantılar çıkar. Pascal'in *Düşünceler*'inde okuduğumuz muhteşem aforizmanın anlamı budur. Bu kitapta ileride değineceğim Louis Marin de bu aforizmayı sever.[53]

Ölçek kavramı haritacılık, mimari ve optikten alınmıştır.[54] Haritacılıkta bir dış gönderge vardır: Haritanın temsil ettiği alan. Bundan başka farklı ölçekli haritalarda ölçülen mesafeler benzeşim ilişkilerine göre belirlenebilir, bu da bir toprak parçasının belli bir ölçeğe alınınca küçülmesini sağlar. Bununla birlikte bir ölçekten diğerine aktarılırken bilgi seviyesinde bir değişiklik olur. Yol ağlarını düşünelim: Büyük ölçekte ana hatları görebiliriz, daha küçük ölçekte ise yerleşim birimlerinin dağılımını. Bir haritadan diğerine mekân aynı mekân, toprak aynı topraktır; ölçek değişikliği olsa da alan aynı alandır. Bu, basit bir oran değişikliğinin olumlu yönüdür: Ölçekler arasında herhangi bir muhalefete yer yoktur. Buna karşılık bazı ayrıntılar, karmaşık yerler gözden kaçar, yani daha büyük ölçeğe geçildiğinde bilgi kaybı olur. Bu iki özellik –boyutların orantılı, bilgilerin ayrışık oluşu– haritacılığa bağımlı coğrafya bilimini etkiler.[55] Aynı jeopolitik içinde, tıpkı Braudel'in *Akdeniz*'inin birinci bölümünü tekrar okuduğumuzda olacağı gibi, ölçek değişikliğiyle birlikte uygunsuz bir jeomorfoloji ortaya çıkar. "Akdeniz" sözcüğü, incelediğimiz konuyu Pascal'in köy dediği olguyla buluşturuyor: İnsanın, kitabı bitirdikten sonra, "bütün bunlar Akdeniz adı içine bohçalanmış," diyesi geliyor!

Mimari ve şehircilikte ölçek fikrinin işlevi de konumuzla yakından ilgili. İşin içine haritacılıktakine benzer orantı ilişkileri ve seçilen ölçeğe göre bilgi kazancı ya da kaybı arasındaki denge giriyor. Ancak hari-

53. Pascal'den başka bir fragmanla yakınlığını görmek gerekiyor:
"Sonsuzlukta bir insan nedir?
"Ama aynı büyüklükte başka bir mucize görmek isterse o zaman bildikleri şeyler arasında en narin şeylere baksın. Bir kurdun minicik gövdesinde çok daha küçük bölümler vardır: Eklemli bacakları, bacaklarında damarları, damalarında kan, kanda suyuk, suyukta su damlacıkları, su damlacıklarında buhar – bu en son şeyleri de bölmeye çalışıp bu kavrayışlarla gücünü harcasın dursun; en sonunda ulaşacağı nesne bizim şimdi sözünü ettiğimizdir. İşte o kişi doğanın olağanüstü küçüklüğünün burada olduğunu düşünecektir belki" (fragman 185, Michel Le Guern, haz., s. 154; fragman 84, "La Pleiade" dizisi; fragman 71, Brunschvicg, tomar XV, Lafuma 9203 kopyası, s. 9).
Louis Marin'e de bakılabilir: "Uzaktan her kent, her köy...: Pascal'in manzarası", *Litterature*, no: 161, Şubat 1986, s. 10, Bernard Lepetit'nin alıntısı: "De l'echelle en histoire", J. Revel (haz.), *Jeux d'echelles*, *a.g.y.*, s. 93.

54. Bernard Lepetit, *a.g.y.*, s. 71-94; Maurizio Grimaudi, "Echelles, pertinence, configuration", J. Revel (haz.), *Jeux d'echelles*, *a.g.y.*, s. 113-39.

55. Yukarıda yer kavramı konusunda söylediklerimiz bu konuyu hazırlıyor. Bkz. II. kısım, 1. bölüm.

tanın araziyle ilişkisinden farklı olarak, mimari ya da şehircilik planının göndergesi inşa edilecek bir bina, bir kenttir; bundan başka bina ve kent, doğa, görünüm, iletişim ağı, kentin halihazırda yapılı bölümleri, vb. arasında oluşan bağlamlarla değişken ilişkilere sahiptir. Mimari ve şehircilikteki ölçek kavramlarına özgü bu nitelikler tarihçiyi ilgilendirir, çünkü tarihyazım işlemi bir anlamda mimari bir işlemdir.[56] Tarihsel söylem bir yapı gibi inşa edilmelidir. Her yapı önceden inşa edilmiş bir çevreye dahil olur. Geçmişe ilişkin tekrar okumalar aynı zamanda, kimi kez büyük yıkımlar pahasına da olsa, yeni inşaatlar demektir: İnşa etmek, yıkmak, yeniden inşa etmek tarihçinin alışkın olduğu işlerdir.

Bu iki alan sayesinde tarihte optik eğretileme kullanılmaya başlamıştır. Bakışı ayarlamaya yönelik çalışmalar dikkati çekmez, çünkü sergilenen manzaranın doğası, hatta güzelliği, optik aletin öğrenilmiş yordamlar yoluyla üstlendiği ayarlama işlemlerini unutturmaktadır. Tarih bilimi de kimi kez bir mercek, hatta bir mikroskop, kimi kez de bir teleskop gibi çalışır.

Tarihçilerin kullandığı biçimiyle ölçek kavramı, boyutların aynı ölçüyle ölçülemez olmasına dayalıdır. Ölçeği değiştirdiğimizde, tıpkı Platon'un *Devlet*'te ruh ile kent-devlet ilişkisi konusunda söylediği gibi, aynı şeyleri daha küçük ya da daha büyük boyutta, küçük harflerle ya da büyük harflerle görüyor olmayız. Farklı şeyler görürüz. Artık ölçek küçültmeden söz edemeyiz. Bunlar biçimlenme ve nedensellik bakımından farklı eklemleniş biçimleridir. Bilgi kazancı ile kaybına ilişkin hesap, bulgulatıcı farklı imgelem türleri ortaya koyan modelleme işlemlerine de uygulanır. Bu bakımdan ölçek seçimine bağlı olduğunun farkına varmayan makro-tarihten tek bir şikâyetimiz olabilir: Makro-tarih özgül olarak tarihsel olmayan, haritacılığa ait, makroskopik optiğe ait bir modeli bilmeden benimsemektedir. Bu nedenle Braudel'de süre hiyerarşisinin kullanımı konusunda belirgin bir tereddüt vardır: Bir yandan, çizgisel olarak türdeş olan sürelerin, bütün sürelerin bizzat gezegen düzenine endeksli bir tek takvim zamanına dahil edilmesini sağlayacak biçimde birbiri içine girdiği varsayılır ve bu olaya dayalı tarihin işlediği zamandizin suistimallerinden kaçınılmaya çalışılmasına rağmen öyle düşünülür; öte yandan, sürelerin aralarında diyalektik ilişki olmaksızın üst üste binmiş oldukları gözlenir. Zihniyet tarihi hiç kuşkusuz ölçek farklılığından çok bu yöntem zayıflığından zarar görmüştür, çünkü kitle zihniyetlerinin uzun süreye bağlı olduğu düşünülüyor, daha küçük ölçeklere yayılmaları pek dikkate alınmıyordu. Hatta kavramı kullanma-

56. III. kısmın giriş faslında sözünü edeceğimiz Nietzsche'deki anıtsal tarih kavramı ve tarih konusundaki söylemimizde birçok kez dile getirdiğimiz belgeye eşlik eden anıt kavramının yeri bunu doğruluyor.

da tam bir usta olan Norbert Elias'ta, bile kendi kendini engellemeye ilişkin olguların her defasında belirlenen toplum katmanlarına –saray, ruhban asiller, kent, vb – dağıldığı varsayılır. Ancak davranışlar ve duyarlılık modellerinin toplumun bir katmanından diğerine dağılımının incelenmesinde rol oynayan ölçek değişikliklerinin farkına varılmamıştır. Zihniyet tarihi, genel olarak toplumsal baskı kavramı ile mesajların toplumsal aktörler tarafından farkına varılmadan etki eden karşı konulmaz bir güç olarak kabulü arasındaki ilişkiyi ele almaya çalışmıştır, çünkü iktisat tarihinin makro-tarihsel modellerini toplumsala ve "üçüncü tür" olgulara uygulamakla kalmıştır. Bilginlerin kültürü ile halk kültürü arasındaki ilişkilerin ele alınması toplumsal ölçekte yukarıdan aşağıya doğru yürütülen bu okumaya bağlı varsayımdan özellikle etkilenmiştir. Benzer ikili sistemlerden ileri gelen diğer çiftler aynı önyargıyla dondurulmuştur: Güç karşısında zayıflık, otorite karşısında direniş ve genel olarak Weber'in tahakküm (*Herrschaft*) şemasına göre tahakküm karşısında itaat.[57]

İtalyan *microstoria* hareketine katılan iki tanık yapıt özellikle dikkatimi çekti. Carlo Ginzburg, kitabının[58] kısa ve etkili giriş bölümünde, "Geçmişteki tabi sınıfların davranış ve tutumları konusunda kesin bulguların çok seyrek" olması nedeniyle bir istisnayı ele alarak "hemen hemen tümüyle karanlıkta geçen bir hayattan sonra Engizisyon un, Kutsal Makam'ın emriyle yakılarak idam edilen Menocchio takma adlı, Friuli değirmenci Domenico Scandella'nın hikâyesini" anlattığını belirtir. Değirmenci hakkında açılan iki davanın kayıtlarına dayanılarak "düşüncelerinin ve duygularının, hayallerinin ve isteklerinin zengin bir tablosu" çizilir (*a.g.y.*, s. 13). Bunlara meslek yaşamına, ailesine ve okuduğu kitaplara ilişkin başka belgeler eklenir. Bu belgeler "tabi sınıfların kültürü ya da halk kültürü" denilen olguyla ilgilidir. Ginzburg ölçekten değil kültür düzeyinden söz ediyor. Bu düzeyin kendi kendini tanımla-

57. Mikro-tarih yöntemlerine ilişkin metinleri okurken büyük antropolog Clifford Geertz'in Giovanni Levi ve başkaları tarafından, belli bir coğrafi genişlikteki kültürler düzeyinde ortak saydığı inançları edilgen alıcılara dayatılan modeller olarak tasvir etmekle eleştirildiğini görmek şaşırttı bizi ("I pericoli del Geertzismo", *Quaderni storici*, aktaran J. Revel (haz.), *Jeux d'echelles*, *a.g.y.*, s. 26, dipnot 22 ve s. 33, dipnot 27). Buna karşılık İskandinav yazar Fredrik Barth kimlik konusundaki alan çalışmalarında toplumsal aktörlerle konuşmak için Clifford Geertz'i kaynak alır (*Ethnic Groups and Boundaries*, Londra: Georges Allen, 1969). Ayrıca bkz. *Selected Essays of Frederick Barth*, I. cilt, *Process and Form in Social Life*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1981. *Jeux d'echelles*'de Barth'la ilgili bir tanıtım yazısı var: Paul Andre Rosental, "Construire le 'macro' par le 'micro': Fredrik Barth et la *microstoria*", *a.g.y.*, s. 141-59.

58. Carlo Ginzburg, *Le Fromage et Les Vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siecle*, Fr. çev. Paris: Aubier-Flammarion, "Histoire" dizisi, 1980. (Türkçesi: *Peynir ve Kurtlar. Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, çev. Ayşen Gür, İstanbul: Metis, 2007. Göndermeler Türkçe çeviriye. *–ç.n.*)

yan disiplinlerden önce var olduğu düşünülmektedir. Toplumsal tarihte görülen, toplumsal ve mesleki kümelerin –burjuvazi gibi– kendi kendine gönderme yaparak, hatta kendi kendini tarihin ereği gibi göstererek tanımlaması pratiğine İtalyan mikro-tarihine mensup olmayan başka tarihçilerde de rastlıyoruz; buna ileride değineceğiz. Kültür –halk kültürü, bilginlerin kültürü– terimleri ve buna bağlı olarak, bayağı Marksçılıkla ya da sömürgecilik karşıtlığıyla ilişkili ideolojik tartışmalarda yer alan egemen sınıf ve tabi sınıf terimleri yeniden tezgâha alınmıştır. Büyük ölçüde sözlü olan bir kültürde yazılı belgelerin azlığı bir mazeret olabilir. Hatta yukarıda zihniyet tarihindeki yerini belirlediğimiz Mandrou bile halk sınıflarına dayatılan kültürü başarılı bir özümsemenin sonucu sayıp öncelikle ele aldığı yolundaki eleştiriden kurtulamaz[59] (Certeau'nun *La Possession de Loudun* adlı yapıtıyla ilgili olarak bu konuya döneceğiz). Halka yönelik edebiyat halk tarafından üretilen edebiyatı gizlememelidir, ama öncelikle bu edebiyatın var olması ve ulaşılabilir olması gerekir. Menocchio'nun itirafları için durum budur. Nadir bulunan belgeler oldukları için, sayı ve anonimlikten başka hiçbir şeyi anlamlı bulmayan dizisel, niceliksel tarihin sorularından kurtulmuştur.

Peki ama bu durumda kıssa anlatmamak, olay tarihi içine düşmemek elde midir? İlk yanıt itirazın özellikle siyasal tarih için geçerli olduğudur. Daha ikna edici bir diğeri de tarihçinin gün ışığına çıkarıp söylem haline getirdiği şeyin halihazırdaki tarihsel dilin gizil ve dağınık özellikleri –ki bilgisayar bilmez bunları– olduğudur. Bu tarihçinin yaptığı iş, halktan birinin yaptığı okumaları birbirine eklemlemektir. Almanaklar, şarkılar, dua kitapları, azizlerin yaşamları, her tür broşür ulaşır değirmenciye; adamcağız da kendi özel durumuna göre bunları yeniden biçimlendirir. Niceliksel tarihi bir yana bırakırsak iletişimimiz kopmaz. Bundan başka bu biçimlendirmeler halktan, basit birinin güncel yeniden

59. "Halk sınıfları tarafından üretilen kültürü, kitlelere dayatılan kültürle eşit saymak ve halk kültürünün özelliklerini *Bibliotheque Bleue*'deki atasözleri, ahlak kuralları ve hayvan hikâyeleriyle özdeşleştirmek anlamsızdı. Mandrou'nun sözlü kültürün yeniden kurulmasında karşılaşılan güçlükleri aşmak için seçtiği bu kestirme yol, bizi yalnızca başlama noktasına götürüyordu" (Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar*, s. 16). Genevieve Bolleme'in işporta edebiyatına başvurusu da aynı itirazlarla karşılaşıyor. Buna karşılık Bahtin, halk kültüründeki karnavalı ve karnavalla ilgili temaları merkeze koyan Rabelais'nin, zamanının halk kültürüyle ilişkisini anlattığı temel kitabı konusunda eleştiriden muaf kalıyor. Gelgelelim betimlemeye çalıştığı halk kültürünün kahramanları fazlasıyla Rabelais'nin sözcükleriyle konuşmuşlardır. Emmanuel Le Roy Ladurie'nin "Roman Karnavalı" çözümlemesi düşmanca kaleme alınmış bir belge temeline oturtulmuş olsa da Ginzburg'un affına uğruyor. Buna karşılık Foucault'nun bizim kültürümüzü oluşturan dışlamalar, yasaklamalar konusundaki ısrarı halk kültürünü tıpkı *Deliliğin Tarihi*'nde olduğu gibi yalnızca "onu bertaraf eden hareket" yoluyla var etme tehlikesiyle karşı karşıya bulunuyor. Eğer delilik sadece kendisini dışlayan aklın erişebildiği dil tarafından ifade edilebiliyorsa, kahramanlar sessizliğe yazgılıdır.

okuma gücünü ifade etmekle kalmaz, canlanma fırsatı çıktığında diriliveren o geleneklerin, uyuyan sapkınlıkların yüzeye çıkışını da belirtir. Bizim zihniyet tarihi konusuyla ilgili olarak buradan çıkaracağımız sonuç, zihniyet kavramının bile reddedilmesi gerektiğidir; çünkü bu tarih bir yandan "belli bir dünya görüşünün cansız, müphem, bilinçdışı öğelerini" vurgular (*Peynir ve Kurtlar*, s. 25) ve diğer yandan da sadece bir ortak kültürün "sınıflar-arası" yananlam öbeğini elde tutar. "XVI. yüzyıl insanlarından" söz eden Lucien Febvre'in kurtulamadığı önyargı da budur. Bununla birlikte büyük Fransız tarihçi, toplumbilimsel "kolektif zihniyet" kavramının talihsiz mirasından ayrılmayan önyargılara direnecektir. Menocchio da kendi hesabına matbaanın icadından, okur ve yorumcusu olacağı Reform'dan sonra gelen bu cehalet çizgisinin neresinde duracağını bilemez.[60]

Dikkatimi çeken diğer kitap Giovanni Levi'nin *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piemont du XVI^e siecle* (Köydeki İktidar. XVI. yüzyılda Piemonte'de Bir Cincinin Tarihi) adlı yapıtı.[61] Yapıtta Jacques Revel'in "L'histoire au ras de sol" ("Düzayak Tarih") adlı bir giriş bölümü bulunuyor. Bu kitapta Norbert Elias'ın uğraştığı alan söz konusu; ama daha küçük ölçekte, köyde. Ne kalabalık ne de birey ele alınır. Önce adı sonra sayısı verilen –fiyatlar ya da gelirler, zenginlik seviyesi ve mesleklerin dağılımı gibi– sayıya dayalı belirleyiciler de söz konusu değildir; ortak normlara, âdetlere ilişkin, ağır, hatta hareketsiz tarihin düzenli olguları da yoktur. Ele alınan olguların ortaya çıkışı ve eklemlenişi ölçek değişikliğinin ürünüdür. Uzun süre içinde izlenen katışmalar yerine, çözülmesi gereken bir yığın karşılıklı ilişki vardır. Toplumsal eyleyenlerin yaşadıklarının diriltilmesi beklenmemelidir; sanki tarih artık tarih olmaktan çıkıp kolektif hafıza fenomenolojisiyle buluşuyor gibidir. Bu ince sınır çizgisine saygı duymak, tarihi kolektif de olsa hafızadan ayıran epistemolojik kopmanın örtük olarak dile getirilmesini de dışlamayan bizim savımız açısından önemlidir. Etkileşimler derlenip yeniden inşa edilir.[62] Önemli sözcük –yeniden inşa– söylenmiştir; bu sözcük, çok sınırlayıcı olan *microstoria* teriminin ötesine geçip "temsil tarihi" gibi daha uygun bir ada kavuşacak olan zihniyet tari-

60. Carlo Ginzburg'un özenli önsözünün sonunda cüretli bir önceleme vardır: Walter Benjamin'in "Tarih Üzerine Tezler"de açtığı yolda Menocchio bize öncülük eder. Şöyle yazmıştı Benjamin: "Hiçbir olay tarih için kaybolmuş sayılamaz. Ama ancak kefaretini ödemiş bir insanlık geçmişine tümüyle sahip çıkabilir." Kefaretini ödemiş ve böylece "özgürlüğüne kavuşmuş insanlık" biçimindeki son söz de Ginzburg'un aynı inancın altına attığı imzadır (*Peynir ve Kurtlar*, s. 27).

61. Özgün başlık: Giovanni Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*, Torino: Einaudi, 1985. Kitabın burada alıntılanan Fransızcası: *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piemont du XVI^e siecle*, Paris: Gallimard, "Bibliotheque des histoires" dizisi, 1989 (Jacques Revel'in önsözüyle).

hini başlatacaktır. Ancak değişik oranda denetlenebilen bu kutuplaşmaya girişmeden önce mikro-tarihsel ölçek seçimine bağlı bir tarihi en kritik noktasına kadar götürmek gerekir. Daha önce söylediğimiz gibi daha küçük, hatta minik ölçekte, büyük ölçekte göremediğimiz şeyleri görürüz. Ancak göremediğimiz ve görmeyi beklememiz gereken şey başoyuncuların yaşamış olduklarıdır. Gördüğümüz şey etkileşim içindeki toplumsallıktır: İnce etkileşimdir bu, ama mikro ölçekte yapılandırılmıştır. Ayrıca biraz tereddütle de olsa Giovanni Levi'nin yeniden inşa girişiminin, Carlo Ginzburg'un bilinen makalesi "Traces. Racines d'un paradigme indiciaire"de (İzler. İpucuna Dayalı Bir Paradigmanın Kökleri) önerdiği ünlü "ipucu paradigmasını" kısmi olarak karşıladığını söyleyeceğim.[63] Burada uygulanan mikroçözümleme ne dedektifin, ne sahte resim uzmanının ne de psikomedikal bir göstergebilimin öngörüsüne yakındır. Yaşanmış olaylardan uzaklaşan gerçeğin yeniden inşası işlemi ipucundan da uzaklaşır ve kesitleme, eklemleme, tanıkların yüzleştirilmesi gibi "deneysel tarih"ten söz etmemize olanak veren klasik işlemlere yaklaşır. Peki deneyimin konusu nedir? Köyün mikro-tarihsel ölçekteki iktidar icrası. Bu ölçekte görülen şey iktisadi gerçeklikler, hiyerarşik ilişkiler, merkez ile çevre arasındaki alışverişler bağlamında, yani kısaca köyde olup biten etkileşimler içinde karşılaşılan ailevi ve bireysel stratejilerdir. Strateji terimiyle birlikte akılcılığın önemli bir figürü gün ışığına çıkıyor. Bunun belirsizlik bakımından ne kadar üretken olduğunu ileride anlatacağız. Belirsizlik büyük ölçekteki toplumsal normların işleyişine, "uzun süreli" zihniyet tarihinin neredeyse değişmeden kalan olgularına bağlı sabitlik, süreklilik, güvenlik, kısacası kesinlik gibi terimlere taban tabana zıttır. Strateji göstergesi altında sunulan tutumların gizli ya da açık amacının belirsizliği azaltmak mı, yoksa sadece bu belirsizliğe katılmak mı olduğu sorusunu sorabiliriz.[64] "Kitabın gerçek kahramanı olan büyük toplumsal ve siyasal oyun" (Revel, "Önsöz", *Le Pouvoir au village*, s. xxv), deyiş yerindeyse, Norbert Elias'ın *Batı'nın*

62. "XVI. yüzyılda Piemonte'nin minicik bir kesitini incelemeye çalıştım. Arkalarında belge bırakan Santena köyünün bütün sakinlerinin yaşadıkları olayları yeniden inşa etmeye yönelik yoğun bir teknik kullandım" (aktaran J. Revel, haz., G. Levi'nin kitabına önsöz, *a.g.y.*, s. xiii).

63. Carlo Ginzburg, "Traces. Racines d'un paradigme indiciaire", *Mythes, Emblemes, Traces. Morphologie et histoire*, *a.g.y.*

64. Revel'in alıntısı: "Bütün toplumlar gibi bu toplum da her tür davranışın düzenlenmek zorunda olduğu, öngörülemeyen alanı bilen bireylerden oluşmuştur. Belirsizlik hem geleceği bilememekten hem de başka bir olgudan kaynaklanır: İçinde hareket edilen toplumsal çevrede iş başında olan güçler hakkında sınırlı bilgiye sahip olunduğu her zaman bilinir. Her tehlikeye düşman, kendini korumak için durağan değerlere sarılmış, edilgen, güvensizlikten felç olmuş bir toplum değildir bu. Öngörüyü iyileştirmek, böylece güvenliği artırmak güçlü bir teknik, psikolojik ve toplumsal yenilenme modeli oluşturur" (J. Revel, haz., G. Levi'nin kitabına önsöz, *a.g.y.*, s. xxiii, xxiv).

Dinamiği'nde yeniden inşa ettiği olguyla aynıdır. Ancak buradaki anlam Pascal'in cümlesindeki gibi, "bütün bunlar köy adı içine bohçalanmıştır". Bir bakıma, köyü belirginleştiren ayrıntılar belirlenebilir bazı kurallara göre bohçayı yeniden oluşturmaya götürür diyebilir miyiz?

Mikro-tarihten makro-tarihe geçiş meselesi de yine bununla ilgilidir.[65] Makro-tarihin bilinen "uzun süre" kuralı olmaksızın tabi sürelere el atması eleştirilse de, mikro-tarih de bütünsel, ama aşağıdan görülen tarih tasarısını ele aldığını ifade edecek kanıtlara sahip midir? Somut olarak alındığında sorun köyün, köydeki iktidarın o çağda ve o bölgede uygulanan devlet iktidarına eklemlenmesini sağlayan aracı biçimlerinin belirlenebileceği bir yer olup olmadığı sorusudur: İşte bu belirsizlik mevcut güçlerin değerlendirilişini etkileyen olgudur. Yapıtın görevi de hiyerarşinin alttan görüldüğü bu ilişkileri açımlamaktır. Epistemoloji terimleriyle dile getirilen tarihsel bilgiye ilişkin soru, bu köyün ve köydeki etkileşimlerin tarihinin temsil gücüne ilişkin bir soru haline gelir. Oyuncuların belirsizliği aynı zamanda analizin belirsizliği mi demektir? Bu belirsizlik, nihayetinde basit bir vaka tarihi sunacak olan genelleme gücü üzerinde de bu denli etkili olabilir mi? Peki bu ders Norbert Elias'm saray toplumu ve benzer toplumlarla ilgili incelemesinden çıkardığı dersle taban tabana zıt bir genelleme olabilir mi?[66] Kısaca "bu şekilde çerçevelenen bir kesitin temsil gücü ne olabilir?" (Revel, "Önsöz", s. xxx) Edoardo Grendi, Revel'in hoş bir karşıtlama (*oxymore*) olarak nitelendirdiği bir formül önerir: "Sıradışı ahlak". Formül reddettiği

65. Mikro-tarih ile makro-tarih arasındaki ilişki ve karşılıklı süreklilik meselesi insan bilimlerinde verilerin bütünleştirilmesi denen temel epistemolojik sorunu ortaya çıkarır. "Mikro" ölçekten "makro" ölçeğe geçebilir miyiz, birindeki sonuçları diğerine aktarabilir miyiz?

Öyle görünüyor ki iktisat ve toplumbilim bu soruya olumsuz yanıt veriyor.

E. Malinvaud'nun iktisat alanındaki araştırmaları mikro-iktisadi alandan (bir bireyin bazı varsayımlara göre davranışlarını inceler) makro-iktisadi alana (toplulukların, bütünün davranışlarını inceler) –matematiksel– bir geçişin olmadığı, arada hiçbir köprü ("*no bridge*") bulunmadığı sonucuna ulaşıyor.

Toplum bilimlerinde verilerin bütünleştirilmesi, bireyselden kolektife aktarımı engelleyecek saptırıcı, beklenmedik sonuçlar doğurabilir. Condorcet akılcı bireysel tercihlerden hareketle akılcı kolektif bir tercihin (yani seçimlerin geçişli olabilmesine saygılı olacak bir tercihin) oluşturulamayacağı sonucuna ulaşmıştı. R. Boudon *Effets pervers et Ordre social*'de bu bütünleştirme etkisini, "bir sistemin eyleyenlerince açıkça amaçlanmayan ve birbirlerine bağımlılıklarının sonucu olan bir etki" olarak tanımlar. Böylece bir birey için geçerli olan sonuçlar bireyler topluluğuna genellenemez.

Toplum bilimlerinin tuttuğu bu ışık sayesinde mikro-tarih ile makro-tarihin farklı geçerlilikleri olduğu ve birinden diğerine geçişin henüz çözülmemiş temel bir epistemolojik sorun olduğu sonucuna ulaşabiliyoruz.

66. Revel bundan kuşku duyuyor gibi: "Düzayak yerde okunduğunda, bir yerin tarihi, muhtemelen diğer yerlerinkinden çok farklıdır" (J. Revel, haz., G. Levi'nin kitabına önsöz, *a.g.y.*, s. xxx).

şeyler bakımından değer taşır daha ziyade. Örnek olma kavramının niceliksel ve dizisel tarih modeline göre istatistik terimleriyle yorumlanması. Bu formül, farklı düzeydeki ölçeklerden dünya görüşlerini –bu dünya görüşleri bütünselleştirilmeksizin– karşılaştırmaya davet ediyor gibidir. Ölçeklerle ilgili bu üstten bakış bizi hangi üst noktaya ulaştırabilir? Bu üstten bakışın gerçekleştirilebileceği yüksek bir yerin olduğu kuşkuludur. Zaten Pascal'den alınan iki fragman hem "çeşitlilik" hem de "sonsuzluk" başlığını taşımıyor mu?

IV. ZİHNİYET FİKRİNDEN TEMSİL FİKRİNE

Şimdi de bir sonraki kesite girişi oluşturacak kavramsal sıçrayışı açıklamam gerekiyor.

İlk paragrafın sonunda zihniyet kavramını zihniyet tarihinin bir parçası olduğu bütünsel tarih fonu üzerinde büyük bir karmaşa içinde bırakmıştık. O zaman iki tür taleple karşılaşmıştık: Bir yanda, birbirlerinden çok farklı ama her biri kendi tarzında parçalanmış tarihi birleştirmeyi sağlayabilecek kavramsal güce sahip olduğunu iddia eden üç söyleme ait talep; öte yanda ise, görünüşte *Annales*'in altın çağında baskın tarihyazım ve mikro-tarih ölçeği tercihinin, tam tersi olan tercihe bağlı özgün bir tarihyazım talebi, böyle bir örtük talep. Tarih alanının yeniden biçimlendirilmesine doğru yavaş ve dikkatlice ilerlemenin zamanı geldi. Zihniyet tarihi, temsil ve pratiklerin tarihinin başlığı ve işlevini üstlenerek birleştirici bir rol oynayacak.

XX. yüzyılın son üç çeyreğinde tarihteki kargaşadan uzaklaşmak amacıyla üç kez talep edilen kavramsal kesinliğe büyük ölçüde yanıt veren bütünsel bir yaklaşımı rehber alacağım. Zira bu yaklaşım ölçek değişiklikleri konusunu son noktasına ulaştırıyor. Şu bulanık "zihniyet" kavramı yerine, çoğunlukla hiç açıklama yapmaksızın, daha iyi eklemlenen, daha diyalektik olan temsil kavramının geçirilmesinin, genel ölçek değişikliği kavramı konusunda önereceğimiz kullanımlarla tamamıyla tutarlı olduğunu göstermeye çalışıyorum.

Sözünü ettiğim bütünsel yaklaşım en açık tasvirini Bernard Lepetit' nin hazırladığı ortak kitapta bulur: *Les Formes de l'experience. Une autre histoire sociale* (Deneyim Biçimleri. Bir Başka Toplumsal Tarih).[67] Kitapta bir araya getirilen yazarlar yakın başvuru terimi olarak –ben buna tarihsel söylemin geçerli konusu diyorum– ele alınan toplumlarda toplumsal bağın kuruluşu ve buna bağlı kimlik tarzlarının oluşumunu benimsiyorlar. Baskın hava, temel vurgunun toplumsal pratikler ve bu

67. J. Revel, *a.g.y.*

pratiklere bağlı temsiller üzerinde olduğu, pragmatik bir yaklaşımla belirleniyor.[68] Bu yaklaşımın pragmatik aklın eleştirisine ait olduğunu söylemesi meşrudur. Söz konusu yaklaşım burada Husserl ve Merleau-Ponty'nin göstergebilim ve diğer dil (ya da söylem) oyunlarına yönelik çalışmaların çoğalması yoluyla zenginleştirdiği fenomenolojiden ileri gelen bu eylem fenomenolojisiyle karşılaşır, ama onunla karışmaz. Toplumsal bağ ile toplumsal bağı etkileyen değişikliklerin tarih söyleminin geçerli konusu gibi görülmesi bize, pratik aklın eleştirisinin tarihsel dalını gösterir. Bu şekilde Labrousse modelinde ve Braudel dünyasında ortaya koyulan epistemolojik kopma kesinlikle yadsınmamıştır; "öncelikli soru olarak toplumsal kimlikler ve bağlar sorusunu"[69] ortaya atan yeni araştırma programı bu kopmayı bile bile üstüne almıştır.

Annales okulunun daha önceki programlarının sürdürüldüğü görülüyor, zira bu bölümün girişinde belirlenen üç sorunsal –en geçerli sayılan değişiklik türü (iktisadi, toplumsal, siyasal, kültürel, vb. değişiklik), betimleme ölçeği değişikliği ve zamansal rejim değişikliği– blok halinde ve birbirine bağlı şekilde yer değiştirmektedir.[70]

Bunların ampirik aklın eleştirisine bağlanmaları dikkatleri her zaman fazlasıyla sorunlu bir konu olan toplumsal bağın kurulması konusuna çeker; bu nedenle artık yapıdan ziyade yapılandırmadan söz edilir; bunlar da toplumları birlikte tutabilecek kurumlar olan normlar, âdetler, hukuk kurallarıdır. Daha sonra, pragmatik aklın eleştirisiyle kurulan bu kendiliğinden yakınlık dikkatleri pratikler ile kuramsal ya da, daha doğrusu, simgesel uygulamalar olarak görebileceğimiz temsiller arasındaki eklemlenmelere çekmiştir.[71] Nihayet pragmatik aklın eleştirisine başvuru, çoğunlukla hiç düşünülmeden, zihinle ilgili söz dağarcığından temsille ilgili söz dağarcığına geçişi sağlamaktadır. Artık ilk terimin yerine son terim kullanılacaktır.

Zihniyet kavramının haklı olarak eleştirilen anlamsal bulanıklığı, rahatlıkla "zamanın havası" ile, hatta Hegel'i anımsatacak biçimde "halkların ruhu/tini" ile özdeş sayılan fenomenin küt ve ayrımsız niteliğinden ileri gelir. Çünkü zihinsel ve bütünsel toplumun diğer bileşenlerinin yan yana getirilmesi bunun içsel diyalektiğini ortaya koymaya yetme-

68. Bernard Lepetit, "Histoire des pratiques, pratique de l'histoire", *a.g.y.*, s. 12-16.

69. Bernard Lepetit, *a.g.y.*, s. 13.

70. *Annales* okulunun sorumlularının dergiyi eleştiren iki yazıya gittikçe yaklaşmaları dikkat çekici: "Histoire et science sociale. Un tournant critique?", *Annales, ECS*, 1988, s. 291-3. Özellikle "Tentons l'experience", *Annales , ESC*, 1989, s. 1317-23.

71. Burada Clifford Geertz'in toplumbilimine olan borcumu yeniden belirteyim; "simgesel olarak dolayımlanmış eylem" kavramını ona borçluyum (bkz. *Du texte à l'action*, *a.g.y.*, ve *Ideologie et Utopie*, *a.g.y.*). Bu nedenle *Quaderni*'deki mikro-tarihçilerin Geertz'ten uzak durmaları bana biraz haksızlık gibi görünüyor (bkz. geride s. 240, dn. 57).

mektedir. Temsil fikri toplumsal uygulamaya ya da uygulamalara iyi eklemlendiğinde, zihniyet kavramının sergileyemediği diyalektik kaynakları ortaya koyacaktır. Ölçek değişiklikleri fikrini genelleştirerek[72] toplumsal pratik ile bir tutulan temsil fikrinin gizli diyalektiğini ortaya çıkarmak için iyi bir yöntem elde edilebileceğini göstereceğiz.

Gerçekten de ölçek değişikliklerinde önemli olan şu ya da bu ölçek seçimine verilecek ayrıcalık değil, Pascal'in önceki kesitin başına koyduğumuz aforizmasında söylendiği gibi, ölçek çeşitliliği ilkesinin kendisidir. Bu durumda bu çeşitlilik uygulamasına çok farklı etkiler atfedilebilir. Ben kimlik ve toplumsal bağ temalarıyla ilgili olarak bunlardan üçünü belirledim. Hepsi farklı biçimde ve kendi tarzında XX. yüzyılın son çeyreğindeki tarihyazımı mercek altına almaya katkıda bulunuyor. Ölçek değişiklikleri birbiriyle çakışan üç çizgiden oluşur: Birincisine toplumsal normların etkililik ve zorlayıcılık derecesiyle ilgili değişiklikleri koyuyorum; ikincisinde toplumsal bağın dağıldığı çok çeşitli aidiyet alanlarında yürürlükte olan meşrulaştırma derecelerini ayarlayan değişiklikler vardır; üçüncüsünde ise toplumsal zamanların niceliksel olmayan veçheleri – bu da bizi tarih biliminde açıklama/anlama konusunda bütün soruşturmamızı yönlendirmiş olan toplumsal değişim fikrini yeniden ele almaya götürür. Üç inceleme çizgisi konusunda Pascal'in, her ölçekte başka bir ölçekte görmediğimiz şeyleri gördüğümüzü ve her bakışın belli bir yeri olduğunu ifade eden sözleri unutulmamalı. Bu üç güzergâhın sonunda temsil fikrinin zihniyet fikrine yeğlenmesini sağlayan diyalektik yapıyla yüz yüze geleceğiz.

1. *Etkililik ya da zorlayıcılık ölçeği*

Mikro-tarihin daha önce doğruladığı gibi, ölçek çeşitliliğinin ilk yararı, dikkatleri, son düzeydeki toplumsal aktörlerin her tür toplumsal baskıya, özellikle simgesel düzeyde uygulanan baskılara boyun eğdikleri iddiasını sorguya açacak biçimde, bireylerin, ailenin ya da grubun stratejisine doğru çekmesi olmuştur. Nitekim bu iddia makro-tarihsel ölçek tercihiyle ilgisiz de değildir. Bu tercihe bağlı modellerde hiyerarşiye girmiş ve birbirine karışmış görünen şey sadece süreler değil, aynı zamanda davranış ve pratiklere hükmeden temsillerdir. Toplumsal eyleyenlerin boyun eğişine ilişkin iddia makro-tarihsel bir ölçeğin göstergesi olduğu için mikro-tarihsel seçim tam tersi bir beklenti yaratır – tartışma ve müzakerelerin belirsizlik olarak değerlendirildiği eğreti stratejilere ilişkin bir beklenti.

72. "Burada esas olan, belli bir ölçekten çok, ölçeklerin çeşitliliğidir" (J. Revel, "Önsöz", *Le Pouvoir au village*, *a.g.y.*, s. xxx/xxxiii).

Bakışımızı mikro-tarihin ötesine çevirirsek, *microstoria*'nın incelediği toplumların dışındaki toplumlarda, egemen sayılan davranış modellerinin uyguladığı baskı ile mesajların alınması ya da alınan mesajların özümsenmesi arasında çok karmaşık ilişkiler olduğunu görürüz. Aynı şekilde bilgin kültürü ile halk kültürünü ve buna bağlı güç/zayıflık, otorite/direniş gibi diğer çiftleri zıtlaştıran ikili sistemler çatırdamaya başlar. Bunların karşısında dolaşım, müzakere, sahiplenme veya benimseme vardır. Kavranması gereken şey toplumsal oyunun karmaşıklığıdır. Ancak makro-tarihsel görüş de pek reddedilmiş değildir: Simgesel düzenlerin ve bunların toplumlardaki yukarıdan aşağıya doğru zorlayıcı etkilerinin peşine düşen Norbert Elias'ı okumayı sürdürebiliriz. Daha büyük ölçekte okunaklı olan olgulara göre değerlendirilen mikro örgütlenmelerin temsil gücünün ne olduğunu sorabiliriz, çünkü makro-tarihsel görüş yok edilmemiştir. Bununla birlikte benzer bağlamlarda birçok kez karşılaşacağımız "mesafe, uzaklık" (*ecart*) kavramı, farklı ölçeklerde çizilmiş tablolar arasındaki birleştirici kaynaklar içinde yer almaz. Yine üst taraftaki sistemler alt taraftan gözlemlenmiştir.[73] Bu bakımdan uzun süreli tarih modellerinin temsiller alanına yayılması makro-tarihsel bakışın sınırları içinde meşruluk kazanır: Zihniyetlerdeki özellikler uzun sürelidir. XX. yüzyıl başında Durkheim'ın tam da "kolektif temsiller" diye ifade ettiği sorundan hiçbir şey eksilmemiştir, çünkü *Annales* hareketinin etkisiyle uzun bir süre zihniyet terimi kullanıldıktan sonra bu terim yeniden ortaya çıkmıştır. Farkına varılmayan uzlaşımlar ve uzlaşım tarzları konusundaki uzlaşım fikirlerine bağlı olan Durkheim'ın "temel normlar" fikri en azından sorunsal ve pragmatik gücünü korumaktadır.[74] Esas iş, bu yol gösterici kavramları uzlaşma konusundaki uzlaşma kurallarının benimsenmesini belirleyen kavramlarla diyalektik ilişki içine sokmaktır. Bundan başka, kopmayı isteyen güçlere direnen yaratım güçlerinin zorunlu iktisadını hesaba kattığımızda, belli bir durağanlık, hatta unutma ilkesine benzetilen malum *habitus* fikrine değer vermeye yönelebiliriz.[75]

Farklı bağlamsallık kurallarına uyan kurumlaşma sorunu ve normlar sorunu, ancak bu ruhla ve etkililik ya da zorlayıcılık ölçeği başlığı altında, beraber ele alınabilir.[76]

73. Paul Andre Rosental, "Construire le 'macro' par le 'micro': Fredrik Barth et la *microstoria*", J. Revel (haz.), *Jeux d'echelles*, *a.g.y.*, s. 141-60.

74. "Durkheim'da 'temel norm' aslında üç zorunluluğu karşılar. Normun özelliği sayesinde toplum bütünlüğünü, kendi dışında bir düzenleme ilkesi olmadan ve münferit durumlar yüzünden norm dışında kalmadan ya da dayanışmanın gözden geçirilip, yeni zahmetlere girilerek yeniden oluşturulmasını gerektirmeyecek biçimde korur. Bu norm bir varsayım ya da bir totoloji, yani ayrıntılı biçimde özgülleşmesini sağlayan bir açıklama oluşturur." (B. Lepetit, "Histoire des pratiques. Pratique de l'histoire", B. Lepetit (haz.), *Les Formes de l'experience*, *a.g.y.*, s. 17-18).

Kurum fikrinin başlıca kullanımları arasında (hukuksal-siyasal kullanım, düzenli işleyen örgütlenme, ilişki değerlerini, normlarını, modellerini, rolleri birbirine bağlayan geniş anlamda örgütlenme) düzenlilik fikri dikkat çekmektedir. Toplumsal bağın kuruluşuna yönelik dinamik bir yaklaşım kurumsal düzenlilik ile toplumsal yaratıcılık arasındaki yapay zıtlığı aşacaktır – tabii kurumdan ziyade kurumlaşmadan söz ediyorsak.[77] Bu bakımdan kurumsal tortulaşma sürecinin, tarihyazım işleminin belgelendirme düzeyinde gördüğümüz arşivleme çalışmasına benzetilebileceğini düşünüyorum: Aynı anlamda toplumsal pratiğin arşivlenmesinden söz edebilir miyiz? Bu şekilde yorumlanınca kurumlaşma süreci temsillerin etkililiğinin iki veçhesini ortaya koyuyor: Bir yandan tanımlama terimleriyle (temsillerin mantıksal, sınıflandırıcı işlevidir bu) diğer yandan zorlama, engel koyma terimleriyle (bu ise davranışların uygunlaştırılmasına yönelik işlevdir). Temsile giden yolda kurum, kimliği ve zorlayıcı baskıyı oluşturur. Bununla birlikte öncelikle kuruma atfedilen zorlayıcı yön ile toplumsal deneyimde belirlenen sözümona yıkıcı yönü birbirinin karşıtı olarak görmemek gerekiyor. Kurumlaşma süreci, dinamik bir bakış açısından ele alındığında doğmakta olan anlamın üretilmesi ile yerleşmiş durumdaki zorlamanın üretilmesi arasında gider gelir. Temsillerin etkililik ölçeği ancak bu şekilde ifade edilebilir. Norbert Elias'ın simgesel güç kılığı altında gizlenen fiziksel güçler arasındaki ilişkiler konusundaki çözümlemeleri ya da Michel Foucault'nun *Hapisanenin Doğuşu*'nda ele aldığı konu, zorlayıcılık ölçeği olarak görülen etkililik ölçeğine yerleştirilebilir. Önemli olan "insanların kurumlara ihtiyacı olmasıdır, bu da kurumlara hizmet ettiklerinde kendi kendilerine hizmet ettiklerini söylemenin bir yoludur" (J. Revel, "L'institution et le social", s. 81).

Başka bağlamlarda kavramsal referans noktası olarak norm yeğlenmektedir. Bu normda vurgu, sırasıyla izin verileni ve yasaklananı belirleyen değerlendirme süreci üzerinde ya da cezaya tabi tutulan yükümlülük duygusunun türleri üzerinde bulunur. Ahlaki alandan hukuksal alana kayan norm fikri hem davranışları tanımlama ve nitelendirme düzeyinde hem de zorlayıcılık dereceleri düzeyinde etkililik ölçeğinin değişkenliğine uygundur. Meşrulaştırma veya kınama işlemlerinde birbirine karşıt onaylama ve onaylamama tarzları, işte bu ölçeğe yerleştirile-

75. Unutuş konusunu işleyeceğimiz kısımda ele alacağız bunu.

76. Jacques Revel, "L'institution et le social", B. Lepetit (haz.), *Les Formes de l'experience*, *a.g.y.*, s. 63-85; Simona Cerutti, "Normes et pratiques, ou de la legitimité de leur opposition", *a.g.y*, s. 127-51.

77. Böyle bir düşünce düzleminde önemli bir başvuru kaynağı Luc Boltanski'nin beyaz yakalılarla ilgili kitabıdır. Kurulma aşamasında ele alınan, tarihi belli bir kurumla ilgili dikkat çekici bir örnek: *Les Cadres. La formation d'un groupe social*, Paris: Minuit, 1982.

bilir. Davranışların etkileşimine ilişkin çoğul rejimlerde norm fikrinin uygulanış çeşitliliğini ele alırken bu konuya daha geniş yer vereceğiz. Şimdiden bunun genel diyalektik yapısını gözlemleyebiliriz: Haklı ile haksız figürleri, birbirine karşıt değerlendirmelerin temel referans noktası olarak alınabilir. Haklı figürleri iddia edilen ya da üstlenilen meşruluk tarzlarının sınırlarını çizerken, haksız figürleri de kınanan gayrimeşruluk tarzlarını belirler. Bu temel kutuplaşmaya, sürecin dinamiği bakımından çatışmaları müzakere edecek toplumsal aktörlerin temel yetkinlikleri de eklenir. Bu yetkinlik, karşı çıkılan ya da benimsenen davranışların tanımlanması düzeyinde olduğu kadar, reddedilen ya da kabul edilen zorlayıcılık seviyelerinde de uygulanır.[78] Haklı çıkarma ile kınama arasında ilginç bir kavram, "düzeltme" kavramı, "uygun" eylem kavramı vardır.[79]

2. *Meşrulaştırma dereceleri*

Ölçek değişiklikleri temasının öğretici bir kapsam kazandığı ikinci hat, toplumsal aktörlerin kamu nazarında talep edebilecekleri büyüklük dereceleridir. Ancak büyüklük ya da küçüklük öyle kolay elde edilmez. Bir anlaşmazlık bağlamında davranışımızın haklı olduğunu hissettiğimiz takdirde, büyüğüzdür. Büyüklük ve haklılık kol kola gider. Haklılık kavramı kurum ve norm kavramlarına yeni bir anlaşılma boyutu ekler. Anlaşmazlık, çatışma, tartışma ve kavga geçerli bağlamı oluşturur. Tarihsel alanın birliğinin genel ilkesi olarak toplumsal bağın kuruluşunu ve buna bağlı olan kimlik arayışını aldığımız anda, büyüklük ile haklılık çiftini oluşturmaya başlamıştık zaten. Toplumsal aktörler haklılık taleplerini uzlaşmazlık durumlarında açığa vururlar. Kınama stratejilerinde iş başında olan adaletsizlik duygusu meşrulaştırma stratejlerinde de iş başındadır. Burada sorulması gereken soru şu: Şiddete başvurmadan uzlaşmayı nasıl gerekçelendirmeli ve özellikle anlaşmazlıkları uzlaştırma yoluyla nasıl yönetmeli? İşte büyüklük değerlendirmesi burada göz önüne alınır. Bu büyüklük bir sınıflandırma gereksinimi, yani eleme sınavları sırasında (kahramanlık hikâyeleri gibi bağlamlarda gördüğümüz bir kavram) değerlendirme ölçeklerini referans noktası olarak alan bir tanınma gereksinimi sergiler. Luc Boltanski ve Laurent Thévenot, çatışma türlerinin çoğulluğunun bir sonucu olan haklı çıkarma/gerekçelendirme rejimlerinin çoğulluğunu göz önüne alarak büyüklük bileşenine tamamla-

78. Kınama davranışlarının incelenmesi konusunda bkz. Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme competences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris: Metaille, 1990, birinci kısım, "Ce dont les gens sont capables".

79. Laurent Thevenot, "L'action qui convient": Patrick Pharo ve Louis Quere (haz.), *Les Formes d'action*, Paris: EHESS, "Raisons pratiques" dizisi, 1990, s. 39-69.

yıcı bir anlaşılırlık eklemiştir. Ticaret düzleminde büyük olan kişi siyasette ya da kamu nazarında ya da estetik yaratım alanında büyük olmayabilir. Bu durumda temel kavram "büyüklük iktisadı" olur.[80] Bizim araştırmamız için, ölçek fikrinin bir versiyonu olan hiyerarşik büyüklük fikrine toplumsal bağın yatay çoğulluğu fikrini eklemeliyiz. İki sorunsalın çakışması tek tip bir ortak çıkar fikriyle kolayca karıştırılabilecek ortak zihniyetten kopmamızı sağlamaktadır. "Site üyelerinin ortak insanlığı" (Boltanski ve Thevenot, *De la justification*, s. 96) fikri reddedilemez elbette. Bu fikir, özellikle köleliği ya da alt-insan yaratmayı dışlayarak, insanları insan olarak eşit saymaktadır. Ancak farklılık olmadan bu bağ siyasallaşmaz. Ortak insanlık aksiyomuna bir de "benzememe" aksiyomunu eklemek gerekiyor. Eleme sınavlarını harekete geçiren ve haklı çıkarma işlemlerini kışkırtan şey budur; bunlar da "düzenli insanlık" modelini tatmin edecek uzlaşmanın oluşturulmasına yönelmiştir (*a.g.y.*, s. 99). Böylelikle girişim eğreti ve bu anlamda belirsiz kalır, çünkü "her dünyanın dışında ya da üstünde onları dengeleyecek bir makam yoktur ve bu nedenle yukarıdan bakıldığında hukukların çokluğunu muhtemel seçenekler olarak görebiliriz" (*a.g.y.*, s. 285).[81] Buradan, haklı çıkarma girişimlerinin ayrı sitelerde, çoğul dünyalarda anlam taşıyabileceği sonucu çıkıyor.[82] Yapıtın ortaya attığı zor soru, "Şurada ya da burada geçerli olan haklı çıkarma ölçütleri nelerdir?" sorusudur. Ölçüt, ayrı eylem alanlarının tanımlanması ölçütüne bağlıdır.

Böylelikle konumuzu –temsil tarihi bakımından ölçek değişiklikleri temasının verimliliği konusunu– doğrudan ilgilendiren iki tartışma açılmış olur. İlki temel haklılaştırmadan ikincil haklılaştırmaya geçip, belli bir alanda son haklılaştırmaya ulaşan geriye dönük işlemin bitmiş niteliğiyle ilgilidir. Siteler ile dünyalar bu şekilde gerekçelendirilen eylem

80. Luc Boltanski ve Laurent Thevenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, *a.g.y.* Bu yapıta *Le Juste*'te değiniyorum (Paris: Esprit, "Essais" dizisi, 1995, s. 121-42), ancak "hukuk makamlarının çoğulluğu" gibi farklı bir bağlamda. Bu ise ele aldığımız yapıt ile şu yapıtı karşılaştırmamızı gerektiriyor: Michael Walzer, *Spheres of Justices. In Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1982; Fr. çev. Pascal Engel, *Spheres de justice: une défense du pluralisme et de l'egalite*, Paris: Seuil, 1977. Walzer'inkiyle karşılaştırıldığında, Boltanski-Thevenot'nun işlediği konu bir eylem alanının bir başkasına baskınlığı değil, çatışmaların çözümlenmesi, yani ortak yararı amaçlayan uzlaşımlardır.

81. Burada Hannah Arendt'in yapıtını baştan sona kaplayan, insanlığın çoğulluğu fikriyle bir karşılaştırma yapılabilir belki.

82. Yazarlar "site" ile "dünya" arasında ayrım yapıyorlar: İlk terimi, örtük gerekçelendirme sistemlerine göre oturmak, ikamet etmek fiili esas alınarak bölünmüş toplumsal mekân kesitleri için kullanıyorlar; ikinci terim her siteyi oluşturan bağın eleme sınavlarında doğrulandığını akla getiriyor. Bu sınavlar bazı aygıtlara, nesnelere, birtakım şeylere dayanır ve bunlar da her iki yönüyle (yani maddi ve toplumsal yönleriyle) uygun bir toplumbilime konu olurlar.

rejimlerinin tutarlığı sayesinde birbirlerinden ayrılırlar. Yine söyleyelim, sorun sınıflandırma değil değerlendirmedeki hiyerarşi sorunudur. Aristoteles'in sisteminde olduğu gibi, bir yerlerde durma gerekliliğini kabul etmek gerekir. Sitelerin birbiri ardına sayılması –esinli site, evcil site, tüccar site, kanı sitesi, sivil site, sınai site– bu tür bitmiş bir nihai haklılık koyutu üzerinde gerçekleşir. Bu zorluk ikinci bir zorluk doğurur: Şu ya da bu siteye uygun nihai haklılığı hangi söylemler işlemektedir? Şu ya da bu siteye ya da dünyaya özgü kanıtları nasıl tanıyabiliriz? Burada yazarlar özgün ama külfetli bir strateji benimserler: Sıradan tartışmalardaki kanıtlamaları teşhis etmek için haklılık işlemini dönüşlülüğün zirvesine ulaştıran daha eklemli, daha güçlü söylemler altına yerleştirirler bunları. Böylelikle şirket yöneticileri ve sendika sorumluları yönünde ilerlerken filozoflar, ilahiyatçılar, siyasetçiler ve yazarlar yardımcı güçler olarak eserleriyle buyur edilir. Adam Smith, Augustinus, Rousseau, Hobbes, Saint-Simon, Bossuet tam da sıradan uzlaşmazlıklarda sarf edilen söylemleri oluşturan söylemleri sunarlar. Bu durumda soru, kurucu söylem ile haklı sayılan söylem arasındaki uyum ilişkisiyle ilgilidir. Felsefenin kanıtlama geleneği olarak toplumsal bilimlere yeniden dahil edilmesine sevinebiliriz, bu da hem felsefe için dolaylı bir haklılık hem de bu iki yazar gibi toplumbilimci ya da iktisatçılar için toplum bilimlerinin bir anlam tarihine ait olduğunun kabul edilmesi demektir. Bunun karşılığında toplumbilimcilerimizin okudukları metinler ile toplumsal aktörlerin sarf ettikleri söylemler arasında kurulan bağın gerçek niteliğini sorgulayabiliriz, çünkü büyük kurucu metinler bu amaca yönelik değildir ve bunlar genel kural olarak toplumsal aktörler ya da kamusal tartışma sahasında onları temsil edenler tarafından bilinmemektedir. Yazarlarımızın giriştikleri işe yapabileceğimiz itiraz karşılıksız kalmaz, çünkü toplumsal mekân bambaşka bir ölçeğe, yani arketip metinler ile daha zayıf söylemler arasında dağılmış okuma ölçeğine yer verir. Bunlardan yazı olarak ikincileri gibi birincileri de bir yığın okura sunulmuştur. Nihayetinde XVI. yüzyıl İtalyası'nda Friulili değirmenci, rastlantı sonucu okuduğu kitaplar sayesinde, giriştiği kurnazca pazarlıklarda argüman sıkıntısı çekmez. Evet, okumanın da yazınınkilere karışan ölçekleri vardır. Bu anlamda sıradan müzakerecilerin daha düşük çaplı metinlerini çözmeye yarayan büyük metinler de, arketip metinleri ilgili sitelerde telaffuz edilen örtük söylemlerle birleştiren tarihçilerin yazdığı metinler ile toplumsal aktörlerin kimi kez kendileri hakkında yazdıkları metinler arasında bir yerde bulunur. Bu yazma ve okuma zinciri, tarihin konusu olarak temsil fikri ile tarihin aracı olan temsil fikri arasında devamlılığı sağlar.[83] Temsil fikri, kabul edilen ilk anlamı bakımından açıklama/anlama sorunsalına ait olmaya devam etmektedir; ikinci anlamda ise tarihin yazımı sorunsalına geçmektedir.

3. *Toplumsal zamanların niceliksel olmayan yönlerine ilişkin ölçek*

Ölçek çeşitlemeleri kavramının uygulanışına ilişkin bu geniş incelemeyi toplumsal değişimin zaman bileşenine ilişkin niceliksel olmayan yönleri ele alarak tamamlamak istiyorum. F. Braudel okurlarının iyi bildikleri "uzun", "orta" ve "kısa" sürelerin birbiri içine girmiş olması, ilk çözümlemede uzun süre açısından yüzyıl terimleriyle, konjonktürler için onyıllar, hatta tarihi belli olaylar için gün ve saat terimleriyle ölçülen zaman mesafeleri arasındaki ilişkilerin çözümlenmesine dayanıyor. Ortak bir zamandizin, takvim zamanı üzerinde belirlenen tarih ve aralıkları belirlemektedir. Bu amaçla ölçülebilir süreler, kaydedilen olguların yinelenen, sayılabilen, istatistiği çıkarılabilen yönleriyle ilişkilidir. Ancak ölçülebilenlere ait çok iyi belirlenmiş bu alanda bile ele alınan süreler, söz konusu değişikliklerin hızı ya da hızlanması gibi yaygın büyüklükler kılığında birtakım yoğun veçheler sunabilir. Sadece görünüşte ölçülebilir olan bu iki kavrama ritim, birikimsellik, yinelenme, direnme ve hatta unutulma gibi yoğunluk değerleri eklenir, çünkü toplumsal aktörlerin gerçek kapasitelerinin yedeğe alınması, zamansal güncellik boyutuna bir gizillik (*latence*) boyutu kazandırır. Bu bakımdan, toplumsal aktörlerin kapasitelerinin kullanılabilirliğine ilişkin bir ölçekten söz edebiliriz.[84]

Bununla birlikte ölçek ve ölçek çeşitleri kavramlarını tarihsel zamanın bu yoğun kipliklerine uygulayabiliriz. *Annales* okulunun açtığı ölçekler şantiyesini bırakıp gitmemiz için hiçbir neden yok. Ayrıca zihniyet özellikleriyle ilgili uzun süre gibi bir mesele de var. Bütün toplum için, aynı zamanda çoğunluğu toplumsal mekânı yapılandıran siteler ve dünyalar için de geçerli bu uzun süre. Bu bakımdan eylem dünyasını, biraz önce yaptığımız gibi sadece etkililik ölçeğiyle değil, aynı zamanda, birazdan yapmaya çalışacağımız gibi, zamansal rejim ölçeğiyle de iç içe geçirmeyi öğrenmek gerekir. Burada da ölçeklerden birinin sözümona ayrıcalığını değil, ölçeklerin çeşitliliğini vurgulamak gerekir.

Yaygın değil de yoğun büyüklük terimleriyle ele alınan, Durkheim'ın "başarılı uzlaşma" kavramına bağladığı süre kavramını yeniden ele almak gerekiyor: "Başarılı bir uzlaşma, tam da başarılı olduğu için, öykünmeci tekrarlarının düzenliliği sayesinde norm haline gelir," diyor B.

83. Okuma ile ilgili toplumbilimsel çalışmalar bu noktada savımızı güçlendiriyor. Bkz. Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude*, Paris: Albin Michel, 1998.

84. Bu kullanılabilirlik tarzlarına ilişkin tipoloji, hafızanın, engellenme, manipülasyon ya da hükmedilme biçiminde iyiye ve kötüye kullanımlarıyla ilgili belirlemelerimizle kolayca uyuşacaktır. (Bkz. geride, I. kısım, 2. bölüm.)

Lepetit (*Les Formes de l'experience*, s. 19). Bu noktada düzenlilik kavramı apaçıklığını kaybeder. Düzenlilik, tekrarlama kavramıyla bir araya gelince, aktörlerin kapasitesine ait benimseme davranışının muadilini çağrıştırıyor. Böylelikle çakışan süreçlerde bir zamansallık ölçeği açılmış oluyor. Yukarıdan aşağı doğru çizgisel inişin karşısında, sürenin kullanımıyla ilgili hep yürürlükte olan yeni düzenlemeler vardır. Tarihyazımda kullanımda olan bu zamansal kavramları daha ayrıntılı olarak gözden geçirmeliyiz. Bunu yaparken geriye doğru ilerlemeli ve yapısalcılık, hatta Marksizmin etkisinde öne çıkarılan şu meşhur ve adeta donuk yapılara tercih edilen bazı kavramları da ihmal etmemeliyiz. XX. yüzyılın son çeyreğindeki tarih kültürüne özgü sıçrama, mesafe, çatlak, buhran, devrim kategorileri de yeniden ele alınmalıdır. Bu kavramların savunusunda geçerli noktalar yok değil: Toplumbilim istikrar özelliklerine ayrı bir yer verdiğine ve tarih de istikrarsızlık çizgileri üstünde durduğuna göre, tarihçi, yapıdan ziyade mesafeye önem vererek disiplinini toplumbilim karşısında güçlendirmiş olmuyor mu? Elbette. Ama bana kalırsa, biraz önce sıralanan kategorilere bir radikallik havası kazandıran istikrar ve istikrarsızlık, süreklilik ve kopma ve diğer karşıt çiftler de toplumsal değişim fikriyle ilgili kutuplar çerçevesinde ele alınmalıdır.[85] Bu hiper-kategori, adı geçen karşıt çiftlerle aynı kavramsal düzeyde yer almıyor; tarihsel bilginin temel göndergesinin, yani toplum fenomeni olarak kavranan geçmişin özellikleriyle tutarlıdır. Toplumsal bağın, kimlik, okunurluk, anlaşılırlık konularıyla birlikte oluşumunu ilgilendiren dinamik veçheleri de bu gönderge düzeyinden ileri gelir. Toplumsal değişimin meta-kategorisine karşılık süreklilik ve kopma, istikrar ve istikrarsızlık bir tek spektrumun karşıt kutupları gibi ele alınmalıdır. Bu bakımdan Michel Foucault'da bilgi arkeolojisinin yararlı etkisiyle tartışmada öne çıkmış olan süreklilik ve kopma kavramları kadar geniş ölçüde incelenmesi gerektiğini düşündüğüm istikrar kavramını toplumbilimciye bırakmak için hiçbir neden yoktur. İstikrar kategorisi sürenin ölçülü olmayan veçheleriyle ilgili kategoriler arasında en ilginçlerinden biridir. "Olduğu gibi kalmak" şeklinde bir sürüp gitme biçimi vardır. Birikme, tekrarlanma, daimilik bu ana hatta yakın özelliklerdir. Bu istikrar özellikleri biraz yukarıda ele alınan kurum ve normların etkililik derecelerinin değerlendirilmesine yardım eder. Etkililik ve zorlayıcılık dereceleri ölçeğine koşut bir zamansallık tarzları ölçeğine kaydolurlar. Arkasında Aristoteles'in *hexis* kavramıyla çizilmiş uzun bir geçmişi olan, ortaçağda yeniden yorumlanmış, Panofsky ve özellikle Norbert Elias tara-

85. İzleyen gözlemler, Andre Burguiere'in makalesinin ("Le changement social") ve Bernard Lepetit'nin makalesinin ("Le present de l'histoire") okunmasıyla ortaya çıktı: B. Lepetit, *Les Formes de l'experience*, *a.g.y.*, ilki s. 253 vd., ikincisi s. 273 vd.

fından yeniden devreye sokulmuş olan ve Pierre Bourdieu'nün de Elias' tan aldığı *habitus* kategorisini bu zamansallık ölçeğine yerleştirmek gerekiyor. Alışkanlıkların yavaş akan bir tarihi var. İleride hafıza/unutuş çiftinin diyalektiğini ele alırken, bu kategorinin ne denli verimli olduğunu göreceğiz. Ancak şimdiden şunu söyleyebiliriz: Bu kategori Norbert Elias'ın *La Societe de cour*'da (Saray Toplumu) iş başına geçirdiği aşırı tarih-karşıtı kategorilerin zamansal veçheleriyle yan yana konulmalıdır.

Toplumsal değişiklik kipliği olarak istikrar, siyasal düzlemde ortaya çıkan güvenlik kavramıyla yan yana getirilmelidir. Gerçekten de bu ikisi zamansal tarzlar ölçeğinde iki komşu kategoridir. İkisi de kimi kez gerçekliği bakımından kimi kez de otoritesi bakımından değerlendirilen toplumsal bağın süresi ve sürekliliğiyle ilişkilidir. Fikirlerin gücünün birçok zamansallaşma tarzı vardır.

Kutuplu, dinamik bir alana yerleştirilen bu kategoriler karşılık olarak normların bulunduğu alana ait değerlerin benimsenmesini gerektirir. Bu karşı-karşıyalık, bu yanıt pekâlâ rastlantı, sakınma, kuşku, kopma, eleştiri düzleminde olabilir. Mikro-tarihin çok yükseğe oturttuğu belirsizlik kategorisi de aynı düzleme kaydolur. Bu kategori istikrar kazanma yolunda ilerleyen temsillerin saymaca veçhesini yakından ilgilendirir. Toplumsal bağın yırtılması ve örülmesi arasında gidip gelen en tartışmalı kategori budur. Belirsizliği azaltmayı hedefleyen stratejiler, belirsizliğin de –değişmezlik kategorisinde olabileceği gibi –diyalektik olmayan bir kategoriye dönüşemeyeceğini veciz bir biçimde göstermektedir.[86] *Le Pouvoir au village*'ın yazarı şöyle diyor: "Uzun vadede, bütün kişisel ve ailevi stratejiler belki de göreli bir denge sağlayan ortak sonuç içinde dağılıp kaybolmaktadır" (J. Revel'in yapıtı tanıtırken kullandığı alıntı, s. xiii). "Toplumsal kuralların" aktörler tarafından "stratejik kullanımında" dikkat çekici bir nedensel ilişki vardır. Bu ise bir eylemin akışını en iyi duruma getirme eğilimi olabilir. Bu kullanım hem birlikte yaşamanın yatay ekseninde hem de etkililik ve zamansallaştırma ölçeklerinin dikey ekseninde işleve sahiptir, çünkü toplumsal oyun, merkez ile kenar, başkent ile yerel topluluk arasındaki ilişki şebekesini, kısacası kaçınılmaz olarak hiyerarşik bir yapıya sahip iktidar ilişkisini etkilemektedir.[87] Temsil tarihinin çıkarabileceği en önemli sonuç, bu stratejik

86. Bu konudaki tartışma için bkz. J. Revel'in "Sunuş"unun sonları: Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village*, *a.g.y.*

87. Giovanni Levi'nin Santena'da sunduğu şey "büyük tarihin yerel biçimlendirilişi"dir (Revel, *a.g.y.*, s. xxi-xxii). Buradan yola çıkarak kitabın başkahramanının belirsizlik olduğu söylenebilir mi? (*a.g.y.*, s. xiii). Revel bu kategoriyi yeniden diyalektikleştirir ve şunu yazar: "Santenalıların zamanı değerlendirme kavramalarına yardımcı olan en büyük figürdür bu. Kompozisyonlarını bu kategoriye göre kurmalı ve bunu olabildiğince küçültmelidirler" (*a.g.y.*). Soruyu bizzat G. Levi açıyor: "Her tehlikeye düşman, kendini korumak için durağan değerlere sarılmış, edilgen, güvensizlikten felç

mantığın benimseme ölçeklerine kaydolmasıdır. Denge arayışı kesin bir zamansal kategoriye de, B. Lepetit'nin önerdiği gibi, yani toplumsal aktörlerin şimdiki zamanına da atfedilebilir.[88] Tarihin şimdiki zamanı teriminden, birbiri içine girmiş sürelerden kurulu hiyerarşinin kısa zamanı değil bir denge durumu anlaşılmalıdır: "Burada kopma ya da güvensizlik ve yaygın öykünmenin yol açtığı yıkımlar vardır. Bunun nedeni de olanaklılık alanını önceden kısıtlayan, bu çerçeve içinde görüşlerin ve davranışların çeşitliliğini güvence altına alan, bunların eşgüdümünü sağlayan uzlaşımların varlığıdır" (B. Lepetit, *Les Formes de l'expérience*, s. 277). Şunu söyleyebiliriz: "Bireysel irade ile kolektif norm, tasarının hedefi ile o ânın durumunun özellikleri arasındaki ayarlamalar şimdiki zamanda gerçekleşir" (*a.g.y.*, s. 279).[89] Gerçi tarihsel olan her şey çatışma ve kınama durumları içine düşüyor değildir. Yeni kuralların koyulması, yeni kullanımların yerleştirilmesi ya da eski âdetlerin yenilenmesi yoluyla güven tazeleme durumlarına da indirgenemez. Bu durumlar sadece geçmişin başarıyla benimsendiğini gösterir. Uygun eyleme karşıt uyumsuzluk da, tarihin aktörlerinin şimdisi anlamında, şimdiki zamana aittir. Geçerliliğin benimsenmesi ya da reddi, tarihin şimdisinin diyalektik bir yapıda olduğunu rahatlıkla gösterebilir. Sürelerle ilgili ölçekleri konu edinen bir araştırmanın ancak tarihsel şimdiki zamanı göz önüne alarak tamamlanabileceğini belirtmek yararsız olmaz.[90]

olmuş bir toplum değildir bu. Öngörüyü iyileştirmek, böylece güvenliği artırmak güçlü bir teknik, psikolojik ve toplumsal yenilenme modeli oluşturur" (*a.g.y.*, s. xxiv). Dikkat edileceği gibi yazar belirsizliğin azalması ile güvenliği birbirine yaklaştırmaktan geri durmamıştır. Strateji fikrinin mantığı bunu gerektirir, çünkü kâr ve zarar biçiminde hesap yapmaya zorlar. Yukarıdan aşağıya uygulanan iktidara ilişkin tek taraflı bir görüşe karşı çıkılmış olduğu düşünülebilir: Aslında adı sanı bilinmeyen bir köyün bireysel ve ailevi stratejilerinin ince ince çözülmesiyle sergilenen şey, iktidar yoğunlaşmasına ilişkin eğilim yasasına ters düşmez; basit bir yerel *podestat*'ın başoyuncular arasındaki dengeden çekip çıkardığı "maddi olmayan" iktidar, elle tutulamayan sermaye, ancak belirsizliği azaltmayı hedefleyen bir stratejik mantığın ışığında anlaşılabilir.

88. Bernard Lepetit, "Le present de l'histoire", *Les Formes de l'experience*, *a.g.y.*, s. 273-98. Boltanski ve Thevenot şimdiki zamana uygunluk teması çevresinde kümelenmiş aynı zamansal tarzlar öbeğine başvuruyordu (aktaran B. Lepetit, *a.g.y.*, s. 274).

89. Yazar, L. Thevenot'ya gönderme yapıyor: "L'action qui convient", *Les Formes d'action*, *a.g.y.*

90. Bernard Lepetit'nin 'tarihin şimdiki zamanı" konusundaki belirlemeleriyle benim anlayışım, yani "kuramsal" mevcudiyetten ziyade "pratik" girişim olarak şimdiki zaman biçimindeki fikrim birbirine gayet iyi uyuyor (*Du texte à l'action*, *a.g.y.*). Girişim kategorisi de daha kapsayıcı bir diyalektiğe gönderme yapıyor; bu da tıpkı Koselleck'in *Le Futur passe* de (Geçip Gitmiş Gelecek) tarihin zamansallaştırılmasını nitelemek için kullandığı diyalektik gibidir. Bu daha geniş kavramsal çerçevede, girişim olarak kavranan şimdiki zaman, beklenti ufku ile deneyim mekânı arasında bir değiş-tokuşçu olarak anlaşılmalıdır. Koselleck'in kategorilerini bu kitabın üçüncü kısmında ayrıntılı olarak inceleyeceğim.

V. TEMSİLİN DİYALEKTİĞİ

Tarihsel alanda "zihniyet" maceraları arasındaki gezintinin sonunda, XX. yüzyılın son çeyreğindeki tarihyazım söz dağarcığında zihniyet teriminin, yerini temsil terimine bıraktığını görebilir, hatta kanıtlayabiliriz.

Ölçek çeşitleri konusunda önerdiğimiz üç açıklama –gözlem ve çözümleme ölçeklerinin ötesinde– bizi "temsilin diyalektiği" diyeceğimiz olguya doğru yönlendirmiş bulunmaktadır: Gerçekten de, toplumsal mesajların alıcıları tarafında, karşılık veren hiçbir öğe olmadığı için, eski zihniyet kavramı etkililik ve zorlayıcılık tek yanlı görünüyor. Zihniyet kavramı, siteler ve dünyaların çoğulluğu içinde yürürlükte olan gerekçelendirme işlemlerindeki çeşitlilik karşısında birörnek kalmaktadır; çünkü burada söz konusu olan şey toplumsal mekânın çoğul olarak eklemlenmesi değildir; nihayet toplumsal ritimlerin zamansallaşmasına ilişkin, en az nicelenebilir tarzları da etkileyen çeşitlilikle karşılaştırdığımızda bu zihniyet kavramı kütle halinde işlemektedir, tıpkı "uzun süreli" hareketsiz yapılar gibi ya da döngüsel konjonktürler gibi, zira olay bir kopma işlevine indirgenmiştir. Demek ki zihniyetin tek yanlı, birörnek ve kütlesel niteliği karşısında temsil fikri, toplumsal fenomenlerin çoğulluğunu, farklılaşmasını, zamansallaşmasını ifade eder.

Bu bakımdan siyasal alan temsil kategorisine ait fenomenlerin düzgün biçimde açımlanması için uygun bir alandır. Bu fenomenler bu ad ya da görüş, kimi kez de ideoloji adı altında, niceleme sınırlaması yöntemiyle elde edilebilecek adlandırma ve tanımlama işlemlerine uyarlar. René Rémond'un yapıtı olan *Les Droites en France* (Fransa'da Sağ Yapılar)[91] yapı, konjonktür ve olay kavramlarını birleştiren, dikkate değer bir sistematik açıklama örneği sunmaktadır. Böylelikle temsil kavramının kavram-dışı ve bilim-dışı olduğunu söyleyen yoğun suçlamalar yalanlanmış olmaktadır.[92]

91. René Rémond, *Les Droites en France*, Paris: Aubier, 1982.

92. Kitabın iki konusu vardır: Bir taraftan Fransız Devrimi'nden bu yana siyasal düşüncelerin sağ ile sol arasında iki yana dağılımında belirleyici olan unsur, öte yandan sağa ait olduğu bilinen görüşlerin üçe bölünmesini belirleyen unsur (Meşruiyetçilik, Orleancılık, Bonapartçılık). Yazar "sistem" dediği şeyin sonradan yapılma bir şey olduğunu kabul eder ve sistemi "Fransız siyasal yaşamını anlama denemesi" olarak sunar (*Les Droites en France*, *a.g.y.*, s. 15). Çağdaş Fransa'nın siyasal tarihindeki tempoyu belirleyen bu figürlerin ne sayımı ne de tanımı doğrudan gözleme dayalı verilerdir. Tanımları fiilî uygulamadan çıkarsansa bile, analistin oluşturduğu "önermelerden", "aksiyomlardan" ileri gelmektedir: "Bütün toplumsal gerçeklik yekpare ve biçimsiz bir bütün gibi görülür; burada ayrım çizgilerini çeken, sonsuz varlığı ve durumu birkaç kategori altına sığdıran zihindir" (*a.g.y.*, s. 18). Buna karşılık Rene Rémond zihnin yarattığı bu inşanın "gerçekle" doğrulandığını, bunun astronomidekine benzer bir açıklama ve öngörü değeri olduğunu, çünkü gerçeğin aslında siyasal eylemlerin yürürlükteki

Bu üçlü girişten sonra temsil kavramı da anlamsal geçerliliğini tehlikeye düşüren bariz bir çok-anlamlılık geliştirmektedir. Gerçekten de kavrama bir sınıflandırma işlevi yükleyebiliriz: Temsil kavramı yerler, topraklar, toplumsal mekân kesitleri ve intisap topluluklarıyla kurulmuş aitlik bağlarını düzenleyen toplumsal uygulamaların sayımını içerebilir. Olmadı, düzenleyici bir işlev yükleyebiliriz: Toplumsal olarak paylaşılan şema ve değerlerin ölçülüp biçilmesini sağlayacak bir ölçü olabilir veya toplumsal aktörlerin muhtelif bağlarının kırılganlığını artıran fay hatlarını çizebilir. Demek ki temsil fikri, gereğinden fazla anlama gelme gibi bir tehlikeyle karşı karşıya: Tek tek herkesin hem birbirini hem de bir bütün olarak herkesi tanımasına giden birden çok yolu ifade edebilir pekâlâ; bu durumda zihniyet fikrinin ataları arasında yer alan "dünya görüşü" kavramıyla birleşebilir.[93]

Böyle bir anlam çoğalması tehlikesine karşı, tarihçinin söylemine konu olan temsil kavramını, sözcüğün bu kitapta kullandığımız diğer

---

tahminlerinden oluştuğunu düşünür. Bu anlamda "ayrımın tamamıyla gerçek" olduğunu söyleyebiliriz (*a.g.y.*, s. 29): "Diğer alanlardan ziyade özellikle siyasette, gerçek sayılan şey ileride gerçekten de öyle olur ve ilk başta olduğu şey kadar ağırlığı olur yine" (*a.g.y.*). En büyük varsayım aidiyet ölçütlerinin içerik değişikliklerine uyan siyasal fikirlerin özerkliğidir (özgürlük, ulus, egemenlik). Birliklerin bütünsel tutarlılığını sağlayan "bağlı önermeler sistemi" bu temel üstünde ortaya çıkar (*a.g.y.*, s. 31): İki adlandırmanın birbiri karşısında göreli oluşu; iki kutupluluğun ve buna benzer çiftlerin yapısal ve topolojik veçhesi; dağılım ve biçimlendirme ölçütlerinin, uç noktalar hariç, bir "daha çok" ile bir "daha az" sayesinde konjonktürel olarak yenilenmesi; 1789 Kurucu Meclisi'nde mekânsal dağılım konusuyla birlikte, koşullara karşı duyarlılık. Burada temsillere uygulanan üçlüyü, yani "yapı, konjonktür, olay" üçlüsünü görmüyor muyuz? İkili yapıya verilen öncelik, idrak ve siyasal eylem tarafından ikili yapılar lehine yapılan tercih konusunda cüretkâr bir kurguya izin verir ("partiler sabit bir eksen etrafında döner, tıpkı balede birbirinden hiç kopmadan dönen dansçılar gibi"): Bir yanda yatay eksen, diğerinde ise uygulamayla ilgili bilmeceler. Yazarın bu tür "arketipleri" Max Weber'in ideal tipine benzetmesi yerindedir (*a.g.y.*, s. 39). Bununla birlikte Fransa'da sağ-sol ikiliği konusunda yapı kavramına verilen öncelik bazı sınırlarla karşılaşıyor. İlk olarak sağ adlandırmasının olumsuz niteliği öylesine güçlü ki, sistemlerin dinamizmini doğrulayan solun bütünüyle sağa kayması "anlaşılmaz", "tuhaf", "çelişkilerle dolu" niteliğini korumaktadır (s. 35). Bununla birlikte "siyaset oyununa giriş, uygulamanın öğrenilmesi, işleyiş kurallarının zamanla benimsenmesi rejimle tedrici olarak işbirliğine yol açmaktadır" (*a.g.y.*, s. 36). Pragmatik bir zorlama mıdır bu? Açıklama toplumsal eylem pragmatiği ve "uygun" eylemin koşulları konusundaki düşüncelerimizle birleşiyor gibi – bununla birlikte tarafların girişim ve uygunluk rollerini mikrotarihte olduğu gibi belirsizlik durumlarıyla kuramlaştırmaya gitmemeli. İkinci olarak; yapıtın temel savını oluşturan sağın üçe bölünüşüyle ilgili kanıtlar ikili yapı hakkındaki parlak savununun ardından sorun yaratıyor. Bu dağılımın geçerlilik kanıtı bir anlamda daha tarihsel, çünkü daha az sistematik. Bu durumda kanıt olan şey üç adlandırmanın epey uzun bir süre zarfında tanımlanabilmesi, yani "her üçünün de kuşaklar boyunca sürdüğünün" görülmesidir (*a.g.y.*, s. 10). Burada "ayrıntıların" önemi vardır: Okurun siyasal mekânda yönünü bulabilmesi için beş yüz sayfa gerekmiştir.

93. Jacques Le Goff, "Les mentalites: une histoire ambigue", *Faire de l'histoire*, *a.g.y*, III. cilt, s. 83.

iki anlamına yaklaştırmayı uygun görüyorum. Bir sonraki bölümde tarihyazım işleminin son aşaması olarak anlaşılan temsil kavramıyla karşılaşacağız; burada sadece sık sık söylendiği gibi tarihin yazımı değil –tarih, baştan sona, arşivden tarih kitaplarına kadar, yazıdır– açıklama/anlama kavramının edebiyata, ilgili bir kitle tarafından okunmak üzere sunulan kitaba dahil oluşu söz konusudur. Bu evrenin –yinelersek, bir dizi işlem arasında bir evre değildir bu, ancak eğitsel serimlemeyle yolun sonunda ortaya koyulabilecek bir uğraktır– temsil adına layık olmasının nedeni, tarihçinin söyleminin edebi ifade sırasında geçmişi *doğrulukla* temsil etme isteğini, talebini, iddiasını beyan etmesidir. Bu hakikat isteğinin bileşenlerini ayrıntılı olarak ileride serimleyeceğiz. Böylelikle tarihçi "temsil" teriminin o üzücü muğlaklığıyla yüz yüze gelir: Bu terim zihniyet fikrinin asi mirasçısı olarak, bağlamlara göre, tarihçinin söyleminde nesne olarak temsili, tarihyazımsal evre açısından da işlem olarak temsili ifade eder.

Bu bakımdan okumanın tarihi, temsil tarihinde bu temsillerin nasıl alımlandığına işaret eder. Roger Chartier'nin okuma ve okur tarihine ilişkin çalışmalarında büyük ölçüde gösterdiği gibi, kamusal ve özel işlem olarak ayrılan okuma tarzları metinlerin anlamının anlaşılması üzerinde etkili olur. Dolayısıyla "elektronik temsiller" döneminde –çoğaltma tekniklerinde ve metin mecralarında meydana gelen devrimler gibi– metinlerin aktarılmasında görülen yeni tarzlar, okuma pratiklerinde, hatta bu yolla yazı pratiklerinde bir devrime yol açıyor (Roger Chartier, *Lectures et Lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris: Seuil, 1987; Roger Chartier, haz., *Histoire de la lecture. Un bilan de recherches*, Paris: IMEC ve Maison des sciences de l'homme, 1995). Böylelikle temsil halkası da kapanmış olmaktadır.

Akla şöyle bir varsayım geliyor: Tarih yazma faaliyetiyle tarihçi, aslında, kendilerini ve içinde yaşadıkları dünyayı anlama çabasıyla tarih yazanların o yorumlama jestini bilimsel düzeye taşıyarak, bir bakıma bu jesti yaratıcı bir şekilde taklit etmiş olmuyor mu? Temsilleri, toplumsal aktörlerin toplumsal bağı kurup buna çok çeşitli kimlikler kazandırmak için kullandıkları uygulamalardan ayırmamaya özen gösteren pragmatik bir tarihyazım anlayışı içinde bu varsayım son derece makuldür. İşlem olarak temsil ("tarihi" yazma uğrağı) ile nesne olarak temsil ("tarih" yazma uğrağı) arasında bir *mimesis* ilişkisi olacaktır elbette.

Üstelik tarih söylemini bireysel ve kolektif hafızanın eleştirisi bağlamına yerleştirmeye pek alışkın olmayan tarihçiler, "temsil" teriminin biraz önce belirttiğimiz iki kullanımını, tematik açıdan ele alma sırasında olmasa da, zamanla ilişki kurma, yani hafıza oluşturma eylemi sırasında, daha ilkel bir kullanıma doğru taşıma eğiliminde de değildir: Hafıza oluşturma eyleminin de isteği, talebi, iddiası, yani geçmişi sadakat-

le temsil etme iddiası vardır. Oysa hafıza fenomenolojisi Platon ve Aristoteles çağından beri hafıza fenomenini yorumlamak üzere anahtar bir kavram önermiştir – yani hafızanın eskiden meydana gelmiş, şimdi namevcut olan bir şeyi mevcut kılma gücünü. Mevcudiyet, namevcudiyet, eskilik, temsil... – bu kavramlar hafıza söyleminin ilk kavram zincirini oluşturur. Böylece hafızanın sadakat isteği tarihin, ayrı bir kurama sahip olmayı bekleyen doğruluk isteğinden önce gelmektedir.

Bu yorumbilgisel anahtar "nesne olarak temsil"in sırrını açıklayıp sonra da "işlem olarak temsil"in sırrına erişebilir mi?[94]

Birkaç tarihçi temsil tarihi çerçevesinden çıkmaksızın bunu denemiştir. Onlara göre önemli olan, toplumsal aktörlerin kendilerini ve dünyalarını anlama girişimlerinde kullandıkları dönüşlülük kaynaklarını güncellemektir. Clifford Geertz'in *The Interpretation of Cultures*'da[95] önerdiği ve uyguladığı yöntem budur, zira toplumbilimci bu kavrama her kültüre içkin olan kendi kendini anlama özelliklerini taşımakla yetinir. Tarihçi de bu yola girebilir. Peki bu "kendiliğinden kendi kendini anlama" olgusunda olmayan çözümleme aracını edinmeden bunu yapabilir mi? Yanıt kaçınılmaz olarak olumsuzdur. Ancak temsil fikrinin bu şekilde işlenmesi, tarihçinin tarihyazım işleminin başından sonuna, yani arşivlerin okumasından kitabın yazılmasına, açıklama/anlama aşamasından edebi biçim haline getirmeye kadar uyguladığı kavramlaştırma ayrıcalığının ötesine geçmez. Dolayısıyla "nesne olarak temsil" hakkındaki söyleme, tarihten farklı bir söylem alanından alınmış çözümleme kesitleri ve tanımlar dahil etmek çok şaşırtıcı değil: İşte Louis Marin'in, Carlo Ginzburg'un ve Roger Chartier'nin yaptığı da budur.

Chartier, Furetière'in *Dictionnaire universel*'ine (Evrensel Sözlük, 1727) bakınca, burada genel anlamda temsil fikrinin ikili yapısının ana çizgilerini keşfeder: Namevcut şeyin anılması, ama orada olmadığında kendisini temsil eden ve ikame edilmiş şey sayesinde anılması; ikinci olarak da gözler önündeki bir mevcudiyetin sergilenmesi, namevcut şeyin yerine bir şey geçirmek demek olan ikame işlemini gizlemeye meyilli mevcut şeyin görünürlüğü. Bu kavramsal çözümlemenin şaşırtıcı yönü Yunanlıların hafızayla ilgili imge, yani *eikōn* konusunda önerdik-

94. İşleri biraz daha karıştıracak ama, temsilin siyasal boyutunu da ele almak gerekir: En önemli bileşenleri, ileride karşılaşacağımız temsil etme, ikame etme ve görünür figürasyon gibi kavramlar aracılığıyla, hafızaya dayalı ve tarihyazımsal temsile yaklaşır. Aslında tarihçilerin ele aldıkları nesne olarak temsillerde bu siyasal boyut yok değildir. Yukarıda sözü edilen temsil fikrinin sınıflandırıcı ve simgesel işlevine "temsil edenlerin (kolektif makamlar ya da tek tek bireyler) grubun, topluluğun ya da sınıfın varlığını görünür ve sürekli biçimde belirtmek için kullandıkları kurumsallaşmış ve nesnelleşmiş biçimler" eklenir (Roger Chartier, "Le monde comme representation", *Au bord de la falaise*, *a.g.y.*, s. 78).

95. Bkz. Paul Ricoeur, *L'Ideologie et l'Utopie*, *a.g.y*, s. 335-51.

leri çözümlemeyle sıkı sıkıya türdeş olmasıdır. Ancak bu çözümleme imge alanında hareket ettiği ölçüde, hafıza tanımı için kaçınılmaz olan zamansal başvuruyu, bir "öncesine gönderme"yi içermez. Buna karşılık genel bir gösterge kuramına açılır. *Logique de Port-Royal*'in (Port-Royal Mantığı) büyük yorumcusu Louis Marin de bu yönde ilerler.[96] Temsil ilişkisi burada bir ayırt etme, farklılaştırma işlemine tabi tutulur. Bu işlem de yanlış anlamaları engelleyecek anlaşılırlık koşullarını tanımlama uğraşıyla birlikte yer alır; daha sonra Schleiermacher de simge yorumbilgisinde aynı şeyi yapacaktır. Namevcut'un dolaylı olarak imlenmesi konusunda imgeye özgü görünürlük önceliğinden kaynaklanan doğru ve yanlış kullanımlar işte bu eleştirel düşünce neticesinde anlaşılmaktadır. Bu noktada kavrama ilişkin çözümleme –Montaigne, Pascal ve Spinoza'da okuduğumuz– zayıf bir inanışın güçlü imgeler doğurduğunu söyleyen karşıt iddiadan kaynaklı tuzakları aydınlatmak için gayet yararlıdır. Tarihçi, iktidara bağlı temsillerin toplumsal gücünü araştırmak için ihtiyaç duyduğu desteği bu yazarlarda bulur, böylelikle Norbert Elias'ın iktidar toplumbilimiyle eleştirel ilişkiye girebilir. Temsil diyalektiği yukarıda etkililik ölçeği açısından ele alınan fenomenlere yeni bir boyut kazandırır. İşte bu etkililik, simgesel şiddetle temsil ve ikame edilen fiziksel şiddetin şiddet olmadığı fikrine uygulanan ek bir anlaşılırlık derecesinden yararlanır.

Chartier'nin "Représentation: le mot, l'idée, la chose"[97] (Temsil: Sözcük, Fikir, Şey) başlıklı makalesine yanıt veren Carlo Ginzburg, Furetière'in işaret ettiği ikame ve görünürlük diyalektiğini birikiminden ileri gelen bir yığın örneğe boğar. Esas itibarıyla İngiltere'de kraliyet cenazelerinde kukla, Fransa'da boş tabut kullanılması gibi iktidarın icrası ve tezahürüne bağlı ritüel uygulamalar söz konusudur. Yazar simgesel nesnelerin bu şekilde kullanılmasında hem orada olmayan şeyin –cenazenin– ikamesini, hem de mevcut şeyin görünür kılınmasını –kukla– görmektedir. Zaman içinde yolculuk ederken Roma cenaze törenlerinde küçük mum figürlerin yakıldığı törenlerden söz eder. Buradan ölüm –namevcudiyetin en üst derecesi– ve ölüler ile kurulan ilişkilerin tarzlarına geçer; var olmayanlar, namevcutlar, geri gelme tehdidinde bulunur ya da kuklalar, mumyalar, "dev heykeller" veya başka tür heykeller aracılığıyla kalıcı bir mezar arayışı içindedirler.[98] C. Ginzburg tarihçi olarak "belli bir topluma ait imgelerin çoğunlukla anlamı belirsiz konumu-

96. Louis Marin, *La Critique du discours. Etudes sur la "Logique de Port-Royal" et les "Pensees" de Pascal*, Paris: Minuit, "Le sens commun" dizisi, 1975.

97. *Annales*, 1991, s. 1219-34. Ginzburg'un makalesinin *Annales*'in bu sayısında "Pratique de la representation" (Temsil Pratiği) başlığı altına alındığını belirtelim.

98. Ginzburg burada Gombrich'e ve onun büyük yapıtı *Sanat ve Yanılsama*'ya, (çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Remzi, 1992) olan borcunu belirtiyor. Bu arada *Medita-*

na" (adı geçen makale, s. 1221) ilişkin kapsayıcı bir yorum veremediği için, örneklerin birbirine benzemediğini kabul etmeyi yeğler, ama denemesini tam da araştırma tasarısının konumuyla ilgili yanıtsız bir soruyla bitirir: "Göstergenin ya da imgenin evrensel konumuyla (tabi böyle bir konumu varsa) mı ilgilidir bu? Yoksa özgül bir kültürel alanla mı? Öyleyse hangi alanla?" (*a.g.m.*, s. 1225.) Son olarak tarihçinin bu çekimserliğini ele alacağız.

Çekinme nedenlerinden biri sarsıcı bir olguyla karşılaşmasıdır: "İmgenin konumu konusunda Yunanlılar ile aramızda derin bir kopma olmuştur, biz de bunu inceleyeceğiz" (*a.g.m.*, s. 1226). Bu kopma Hıristiyanlığın zaferinden ileri gelir: Yunanlılar ve Roma imparatorları ile bizler arasında bir kopma yaratmıştır zafer; kopma da şehitlerin kutsal emanetleri kültüyle anlamını kazanmıştır. Elbette imgeler ile öte dünyanın bağdaştırılmasından genel terimlerle söz edebiliriz; ancak Hıristiyanlık tartışmaları sırasında antik tanrıların ve tanrılaştırılmış kişilerin imgeleri olarak görülen yasak putlar ile iman edenlerin inancına sunulmuş kutsal emanetler arasında kurulan zıtlık çok güçlüdür. İmgelere tapma konusunda ortaçağ Hıristiyanlık mirasını da hesaba katmalıdır; bunu yaparken de dallanıp budaklanmış bir ikonografyanın dolayımından geçmek gerekir; Evkaristya teolojisi ve uygulamasına da ayrı bir yer vermek şarttır. Burada temsilin en büyük bileşeni olan mevcudiyet, kurban olayıyla ilgili anıtsal işlevinden başka hem bir namevcut'u, tarihteki İsa'yı, hem de ölüp dirilmiş Mesih'in bedeninin gerçek mevcudiyetini ifade eder. Carlo Ginzburg'un makalesi bu denli yüklü bir tarihe doğru yol almaz; yazar soruşturmasını XIII. yüzyılın ilk çeyreğindeki Evkaristya ile sınırlandırır. Bununla birlikte Ginzburg, kralın kuklasının tefsiri ile kutsamada Mesih'in gerçek mevcudiyetinin tefsiri arasında ince bir köprü kurar.[99]

İşte bu aşamada Louis Marin bayrağı devralıyor.[100] Marin, Evkaristya'nın teolojik modeli dediği şeyi Hıristiyan toplumunda bulunan bir gösterge kuramıyla tefsir etmiştir. Port-Royal göstergebilimin oluştuğu ayrıcalıklı yerdir; bu göstergebilimde sözceleme mantığı ("Bu benim be-

---

tion on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art'ı da unutmamak gerekiyor: Londra: Phaidon, 4. basım, 1994.

99. "XIII. yüzyıl sonu ile XIV. yüzyıl başında kutsama ayinlerinde Mesih'in bedensel olarak gerçek mevcudiyeti sayesinde, benim incelemenin başında belirttiğim, devlet soyutlamasının bu somut simgesi, bu olağanüstü nesne, adına *temsil* denen kralın kuklası berraklaşmış oldu" (Ginzburg, "Representation: le mot, l'idee, la chose", *a.g.y.*, s. 1230).

100. R. Chartier ile birlikte ben de tarih epistemolojisinin Louis Marin'in bütün yapıtlarına olan borcunu, bu herkesçe bilinen borcu itiraf ediyorum (Bkz. "Pouvoirs et limites de la representation. Marin, le discours et l'image", *Au bord de la falaise*, *a.g.y*, s. 173-90).

denim") ile gerçek mevcudiyet metafiziği değerlerini değiştokuş eder.[101] Ancak Louis Marin'in bu engin imge sorunsalına katkısı o denli büyük ki, bir sonraki bölümde buna daha geniş yer vereceğimi memnuniyetle söyleyebilirim, çünkü söz konusu katkı tarihyazım söyleminde temsilin kullanımına, toplumsal aktörlerin temsile ilişkin kendi pratikleri hakkında kendi başlarına öğrenebileceklerinden çok daha fazla ışık tutmaktadır.

Louis Marin'in son büyük yapıtı olan *Des pouvoirs de l'image*'dan[102] (İmgenin Güçleri) önceki çalışmalarında temsile ilişkin genel kuramın iki kullanımı arasında tereddütte kaldığı görülebilir. Temsil konusunda önerdiği çift-yönlü tanım hem "nesne olarak temsil" kuramına hem de "işlem olarak temsil" kuramına uygun düşer. Bu tanım Furetiere'inkini anımsatmaktadır: Bir yandan "namevcut'un ya da ölü'nün mevcutlaştırılması" ve öte yandan "bakışın öznesini, duygulanım içerisinde kuran kendi kendini sunma işlemi" (*Des pouvoirs de l'image*, s. 18). Bu öneri ileride değineceğimiz, tarihyazımın edebi ifadesine ve eskiden zihniyet tarihi başlığı altına yerleştirilen toplumsal fenomenlere çok iyi uymaktadır. İlk olarak şunu söyleyebiliriz: Nasıl ki toplumsal aktörler toplumsal bağı ve bu bağa katkılarını düşünmekte, bu yolla kendilerini örtük olarak kendi varlıklarının ve toplumdaki davranışlarının okurları haline getirmekte ve böylelikle bu anlamda kendi şimdiki zamanlarının tarihçileri haline gelmektedirler. Tarihçi de aynı şekilde geçmişi düşünmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte *Des pouvoirs de l'image*'da önemli olan imgenin toplumsal etkisidir: "İmge hem gücün aleti, hem kudretin aracı, hem de kudretin iktidara dönüşmesinin temelidir" (*a.g.y.*). Marin, tıpkı *Portrait du roi*'da[103] (Kralın Portresi) yapmak istediği gibi, iktidar sorununu imge sorununa bağlayan temsil kuramından, temsilin toplumsal tesirini incelemeye doğru kayıyor açıkça. Böylece Norbert Ealias'ın uğradığı bir bölgeye gelmiş oluyoruz: Simgesel çarpışmaların yapıldığı bu meydanda, ölümüne bir kavga vardır ve kaba kuvvet yerini göstergelerin gücüne olan inanca bırakmıştır. Pascal'i anabiliriz, ama sadece Evkaristya ve gerçek mevcudiyetle ilgili göstergebilim alanında değil, muktedirlerin "aygıtının" kınanması yolunda da. Bu bakımdan *Düşünceler* de imgelem kuramı taslağı çoktan simgesel tahakkümün kuramına dönüşmüştür bile. İşte burada, karşıt ve yıkıcı okuma girişimleriyle

101. Louis Marin şöyle yorumluyor: "Böylelikle teolojik beden bizzat göstergebilimsel işlevin kendisidir ve 1683'te Port-Royal için gerçek mevcudiyete ilişkin Katolik dogma ile gösterenin temsiline ilişkin göstergebilimsel kuram arasında tam bir uyuşma vardır" (alıntılayan Chartier, *a.g.y.*, s. 177).

102. Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*, Paris: Seuil, "L'ordre philosophique" dizisi, 1993.

103. Louis Marin, *Le Portrait du roi*, Paris: Minuit, "Le sens commun" dizisi, 1981.

birlikte yazılı mesajların alımlanmasına ilişkin kuram, *Des pouvoirs de l'image*'da öne çıkarılan simgesel şiddet kuramı ile toplumsal aktörlerin çeşitli otorite makamlarınca kendilerine yöneltilen emirlere verecekleri karşılıkların çeşitliliği konusunda biraz önce önerilen araştırma girişimlerini birleştirebilir. Bu bakımdan kaba kuvvetin yerine bu kuvvetin icrasına bağlı düzdeğişmeceli imgelerin gücünün geçmesine bağlı unutuş, bu "imge iktidarının" kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkmış olmuyor mu? Louis Marin'in son kitabı, metin ile imgenin birbiriyle yarışının ön plana çıktığı yeni bir yol açıyor. Temsil kuramı bir kez daha tarihyazım işleminin edebi ifadesine doğru kaymaktadır.

Bu kesiti bir sonuca bağlamak yerine bir şaşkınlığa değinerek bitirmek istiyorum: Temsil tarihi, tarihyazım işleminin bir evresi olarak temsilin incelenmesini açıkça öngörmeden, kendiliğinden bir anlaşılırlık derecesine ulaşabilir mi? Genel bir temsil tanımı ile örneklerin –bu örneklerde namevcudun anılmasıyla mevcudiyetin sergilenmesi birbiriyle yarışıyordu– ayrışıklığı arasında kalmış olan C. Ginzburg'un şaşkınlığını gözlemledik. Bu itiraf belki de "nesne olarak temsili" ele almak için en uygun yol – elbette toplumsal aktörlerin kendilerini ve "temsil olarak dünyayı" anlayabilmelerinin, ancak tarihçinin tarihyazım işlemine dahil olan temsil uğrağı hakkındaki fiili düşünüşü sayesinde açık bir ifadeye kavuştuğu doğruysa (ki biz burada doğru olduğunu varsayıyoruz).

3

Tarihçilikte Temsil

YOL GÖSTERİCİ BİLGİ

Tarihçilikte Temsil'*le birlikte tarihyazım işleminin üçüncü aşamasına ulaşmış oluyoruz. Aslında buna tarihin yazımı ya da tarihyazım denmesi pek doğru değil. Bu kitabın değişmez savlarından biri, tarihin tepeden tırnağa yazı olduğudur: Arşivlerden tutun da yazılmış, yayımlanmış, okumaya sunulmuş tarihçi metinlerine kadar. Kısacası yazının mührü ilk aşamadan üçüncü aşamaya, ilk kayıttan son kayıda kadar sürer. Belgelerin okurları vardır, "karbon kâğıtlı" tarihçilerdir bunlar. Tarih kitabının okurları vardır ve bunlar potansiyel olarak okuma bilen herkes, ama aslında aydın kitledir. Böylelikle kamusal alana çıkan, tarih yazımının taçlanması olan tarih kitabı yazarını "tarih yapma"nın kalbine götürür. Arşiv nedeniyle eylem dünyasından ayrılmış tarihçi, metni okurların dünyasında belirdiğinde yeniden arşive dönmüş olur: Onun kitabı da tarih belgesi olmuştur ve tarihsel bilgiyi sürekli gözden geçirme işlemine tabi kılan yeni kayıtlara açılır.*

Tarihsel işlemin bu aşamasının kitabın yazılı olduğu gerece bağımlı olduğunu vurgulamak için, Michel de Certeau'nun izinden giderek yazılı temsilden[1] *ya da, edebilik göstergelerinin bilimsellik ölçütlerine eklemlenişini belirlemek üzere, edebi temsilden söz edebiliriz: Gerçekten de tarih, bu en son yazma aşaması sayesinde edebiyat alanına ait olduğunu beyan eder. Bu bağlılık aslında belge aşamasının başından itibaren örtük biçimde vardır, ancak tarihin metne dönüştürülmesi sırasında*

1. Michel de Certeau *L'Operation historiographique*'in (Tarihyazım İşlemi) üçüncü aşamasını "Une ecriture" (Bir Yazı) başlığıyla sunuyor (*a.g.y.*). Ben de çalışmamda aynı bölümlemeyi benimsedim. Ayrıca "tarihçi yazısı" diye adlandırdığı (*a.g.y.*, s. 103) "edebi olarak sunulan temsil" konusunu da bu kesitte inceliyor (*a.g.y.*, s. 101). Ona göre yazı "pratiğin tersyüz edilmiş imgesi", yani tam anlamıyla bir yeniden inşadır; "(yazı) geçmişe ilişkin anlatılar yaratır ve bu anlatılar kentlerdeki mezarlıklarla eşdeğerlidir; kentlerde ölümün mevcudiyetini belirler ve itiraf eder" (*a.g.y.*). Yolun sonunda bu temaya döneceğiz.

görünür hale gelir. Burada unutulmaması gereken şudur: Epistemolojik kesinlik veya titizlik isteğinin yerine estetik kaygısı güden bir sapmayı koyan bir kayma hareketi söz konusu değil. Anımsatmak gerekirse, tarihsel işlemin üç aşaması birbirini izleyen evreler değil birbiri içine girmiş düzeyler oluşturur; bu düzeyler ancak eğitsel kaygı nedeniyle zamandizinsel bir silsile içindeymiş gibi gösterilir.

Bununla ilgili söz dağarcığı ve anlamsal seçimlere ilişkin son bir şey söylemek gerekiyor. Bu üçüncü düzeye neden yorum adını vermediğim sorulabilir – kaldı ki bu ad pekâlâ yerinde bir ad olurdu. Geçmişin temsili iddia edilen olguların yorumundan ibaret değil midir? Elbette. Ama bir paradoks var: Yorumu tarihsel işlemin sadece temsil düzeyine uygulayarak bu kavrama hakkını teslim etmiş olmayız. Tarihte hakikat konusuna ayrılmış sonraki bölümde yorum kavramının, hakikat kavramı gibi geniş bir uygulama alanı olduğunu göstermeye çalışacağım. Bu kavram tam olarak tarihin hakikat amacına ilişkin dikkate değer bir boyutu belirtir. Bu anlamda tarihyazım işleminin her seviyesinde yorum vardır; örneğin kaynakların seçimiyle birlikte belgeleme aşamasında, benzer açıklama tarzları arasında yapılan seçimle ve, daha açık biçimde, ölçek değişiklikleriyle birlikte açıklama/anlama düzeyinde. Bu durum, zamanı geldiğinde yorum olarak temsili ele almamızı engellemeyecektir.

"Temsil" sözcüğünün seçimi de birçok şekilde gerekçelendirilebilir. Bu sözcük öncelikle aynı sorunun açıklama aşamasından yazısal ya da edebi aşamaya kadar sürdüğünü belirtir. Önceki bölümde açıklamanın/anlamanın ayrıcalıklı konusunun, toplumsal bağların ve bunlara konu olan kimliklerin oluşumu düzeyinde temsil olduğunu gördük. Toplumsal aktörlerin birbirlerini anlama tarzlarının tarihçilerin nesne olarak temsil ile toplumsal eylem arasındaki bağlantıyı düşünme biçimine benzediğini varsaydık. Hatta yokluğa yapılan gönderme ile mevcudiyetin görünürlüğü arasındaki, "nesne olarak temsil"de çoktan fark edilir hale gelmiş diyalektiğin işlem olarak temsilde açıkça ortaya koyulduğunu da ima etmiştik. Daha radikal biçimde, aynı terminoloji seçimi tarih işleminin her iki aşaması arasında değil, tarih ile hafıza ilişkileri düzeyinde derin bir bağın olduğunu ortaya koymaktadır. Hafıza fenomenolojisi Platon ve Aristoteles'ten sonra hafıza fenomenini temsil olarak tanımlamıştır, zira anı daha önceden görülmüş, duyulmuş, öğrenilmiş, edinilmiş bir şeyin imgesi olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla geçmişe dair söylenmiş bir şey olarak kavranan hafızanın hedefi temsil olarak dile getirilebilir. Geldiğimiz noktada kitabın başında belirttiğimiz ikon (eikōn) *sorunsalı yeniden ortaya çıkıyor. Bizim söylemimizde hafızayla ilgili temsilin peşinden tarihsel temsil gelmektedir. "Temsil" terimini epistemolojik sürecin son aşamasını ifade edecek biçimde kullanmamızın esas nedeni budur. Oysa bu temel bağlaşım kesin bir termi-*

nolojik değişikliği tartışmaya açıyor: Edebi ya da yazısal temsil son çözümlemede temsil gücü olarak telaffuz edilmelidir. Burada önerdiğimiz farklı terminoloji tarihsel işlemin etken niteliğini vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda tarihi hafıza ile onun kurucu açmazının bilimsel mirasçısı haline getiren yönelimsel hedefi de belirtir. Dolayısıyla vurgulanacak şey şudur: Tarihsel düzeyde temsil, edebiyat kılığına girmeden tutarlılık kazanacak bir söyleme sözel giysi giydirmekle kalmaz, başlı başına bir işlem oluşturur ve bu işlemin ayrıcalığı da tarihsel söylemin göndergesel hedefini gün ışığına çıkarmaktır.

Bu bölümün hedefi de bu olacak. Ama bu hedefe ancak son açıklamalarda ulaşabileceğiz. Önce temsilin özgül kaynaklarını açımlayacağız, büründüğü anlatı biçimlerini ele alacağız (I. kesit, "Temsil ve Anlatı").[2] *Yukarıda anlatının tarihsel söylemin oluşmasına katkısını incelemeyi neden ertelediğimizi açıkladık. Tartışmayı, anlatı-tarih taraftarlarının ve karşıtlarının sürükledikleri açmazdan çıkarmak istedik: Anlatısal tasarım haline getirme işi anlatı taraftarı diyebileceğimiz kişilere göre, nedensel açıklamaya alternatif oluşturan bir açıklama tarzıdır; kimileri içinse sorun-tarih anlatı-tarihin yerine geçmiştir. Ancak her iki taraf için de anlatmak açıklamak demektir. Anlatısallığı, anlatı işleminin üçüncü evresine yerleştirdiğimizde, uygun olmayan bir talepten kurtarmakla kalmaz, ayrıca temsil gücünü de ortadan kaldırmış oluruz.*[3] *Temsil/öyküleme denkliği üstünde durmayacağız. Anlatı haline getirmenin tam anlamıyla retorik olan veçhesini ayrı bir tartışmaya bırakacağız (II. kesit, "Temsil ve Retorik"): Olay örgülerinin seçiminde üslup ve düşünce figürlerinin seçici işlevi –anlatı dokusu içine olası kanıtların sığdırılması–, yazarın ikna ederek inandırma kaygısı. Okuyucunun metni alımlarken sahip olduğu özgül konumları da anlatıcının retorik araçlarla dile getirdiği taleplere yanıt verir.*[4] *Bölümün sonunda, tarihsel söylem ile kurmaca arasındaki ilişkiler sorunuyla birlikte ortaya çıkacak bir sorunsala doğru büyük bir adım atmış olacağız (III. kesit, "Ta-*

2. François Dosse, *L'Histoire* adlı yapıtının üçüncü bölümüne "anlatı" adını veriyor (*a.g.y.*, s. 65-93). Anlatının yolu Titus-Livius'tan Tacitus'a uzanır, oradan Froissart ve Commynes'den geçer, J. Michelet ile doruğuna ulaşır, sonra anlatıdaki çeşitli "arayollara" sapar ve M. de Certeau tarafından tarihyazım işlemine dahil edilir.

3. Şimdiki çalışmamız açıklama-temsil ile anlatı ayrımının yapılmadığı *Zaman ve Anlatı*'ya göre bir ilerleme sayılır. Ayrımın yapılmama nedeni, bir yandan hafıza konusu bir yana bırakılarak dikkatlerin daha ziyade anlatısallık ile zamansallık arasındaki doğrudan ilişki sorununa çekilmiş olması, öte yandan açıklama/anlama işlemleri hakkında hiçbir ayrıntılı çözümlemenin önerilmemesiydi. Ancak esasında olay örgüsü ve olay örgüleme bu yapıtta olduğu gibi öncekinde de çok önemli bir yer tutar.

4. Bu konuda da bu kitap, retoriğin kaynaklarının anlatısallığın kaynaklarından farklılık gösterdiği *Zaman ve Anlatı*'dan ayrılıyor. Anlatının retorik veçheleri ile göstergebilimsel veçhelerini birbirinden ayırmayı amaçlayan bu çabamız, Hayden White'ın savlarını tartışırken okuma varsayımlarımızı sınamak için iyi bir fırsat olacaktır.

rihçinin Temsilleri ve İmgenin Büyüsü"). Edebi biçimler bağlamında tarihsel anlatı ile kurmaca anlatı arasında yapılan karşılaştırma iyi bilinir. Onun kadar iyi bilinmeyen ise, bu sayfaların temel figürü olan Louis Marin'in "imgenin iktidarları" dediği olgunun ne denli geniş olduğudur. Bu iktidarlar uçsuz bucaksız bir imparatorluğun sınırlarını çizer. Söz konusu imparatorluk da gerçek'in değil, gerçek-olmayan'ın imparatorluğudur. Geçip gitmiş mazi anlamına gelen "şimdiki-zamanın namevcudu"na bu namevcudiyet meleğinin kanatları değmemiş olabilir mi? Peki anıyı imgeden ayırmanın zorluğu zaten hafıza fenomenolojisinin en büyük sancısını oluşturmuyor muydu? Geçmişe ait olduğu söylenen şeylerin imgelere dökülmesi sorunuyla birlikte, şimdiye kadar fark edilmeyen, temsil uğraşını etkileyen sorun, yani anlatıya özgü bir okunurluk arayışının yanı sıra bir de görünürlük kaygısı çıkagelir. Anlatısal tutarlılık okunurluğu sağlar; sözü edilen geçmiş sahnelenir, gözler önüne serilir. Bu ise imgenin namevcut şeye bağlanması ile imgenin artık açık biçimde "işlem olarak temsil" düzeyinde ortaya çıkan kendi görünürlüğüne kaydolması arasında, ilk kez "nesne olarak temsil"le ilgili olarak fark ettiğimiz oyundur.

Bölümün ana eklemlerini bu şekilde kabaca gözden geçirmemizden anlaşılacağı gibi, önerilen ayrımlarla ilgili iki sonuç beklenmektedir. Bir yandan tarihsel temsil fikrinin yazısal ve edebi veçheleri içinde çok çeşitli yönlerini belirlemeyi hedefleyen tamamıyla analitik bir çalışma söz konusudur. Böylelikle temsilin çeşitli kaynakları ortaya konulup sergilenecektir. Diğer yandan bu bölümün nihai konusunu, yani "temsil etme gücü" diye nitelediğimiz tarihsel söylemin geçmişi temsil edebilme kabiliyetini her adımda biraz daha öne almak söz konusudur (IV. kesit, "Temsil Gücü"). Bu başlık altında bizzat tarihsel bilginin yönelimselliğini belirliyoruz. Bu ise geçmişin hafızası olarak, hafızanın sağladığı bilginin yönelimselliği üzerinde belirir. Oysa temsil ile öyküleme, temsil ile retorik, temsil ile kurmaca arasındaki ilişkilerin ayrıntılı çözümlemesi tarihsel bilginin yönelimsel hedefinin belirlenmesine giden yolu çizmekle kalmıyor, aynı zamanda bu belirlemeye karşı direnişte bir ilerleyişi de gösteriyor. Böylelikle öyküleme olarak temsil safça olup bitmiş şeylere yönelmiyor, mevcut haliyle anlatısal biçim, hoşuma giden adlandırmayla söylersek, tarihsel anlatının göndergelilik itkisine bağlı karmaşıklığını ve bulanıklığını araya sokuyor. Anlatısal yapı kendisiyle bir döngü oluşturmaya ve anlatının göndergesel ânını metindışı, gayrimeşru, dildışı safra sayarak dışarıda bırakmaya meyillidir. Temsilde göndergesel geçerliliğe dair kuşku, mecazlar ve retorik açısından yeni bir biçim kazanır. Mecazlar da söylem ile olup bittiği iddia edilen şey arasında bir engel oluşturmuyor mu? Bunlar söylemsel enerjiyi söylem ve düşünce hilelerinin tuzaklarıyla yakalamazlar mı? Ayrıca kuşku, tem-

sil ile kurmaca arasındaki akrabalık konusunda zirvesine ulaşmıyor mu? Hafızanın içinde sıkışıp kaldığını düşündüğümüz açmaz da işte bu evrede belirir, zira anı bir tür imge, ikon olarak ortaya çıkar. Gerçekdışı olarak namevcut imgesel ile geçmiş namevcut imgesel arasındaki ayrım nasıl korunmalıdır? Yolun sonunda tarihsel temsilin edebi kurmacayla iç içe girmesi, hafıza fenomenolojisini uğraştıran açmazın aynısını yeniden ortaya çıkarır.

Demek ki bu bölümün dinamiğini tedrici bir dramatizasyonla sergileyeceğiz. İtirazlar, tarihin yönelimsel hedefine ilişkin düşünceyi doğrulayacaktır; bu doğrulama ise, kuşkuya karşı zor bir "bununla birlikte..." biçiminde dile getirilecek itirazın silinmez mührünü taşıyacaktır.

*

I. TEMSİL VE ANLATI

İzleyen çözümlemelere temel oluşturan varsayım, tarihsel bilginin mimarisinde anlatısallığın yeriyle ilgilidir. Bir yandan, kısa olduğu için "anlatısalcı" (*narrativiste*) diyeceğim bir tezin karşıtları ve savunucularının ilginç biçimde ağızbirliği ederek söylediklerine karşın anlatısallık, açıklamanın/anlamanın yerini alacak bir çözüm değildir. Öte yandan, olay örgülemenin tarihsel işlemin saf bir bileşeni olduğu, ama başka bir düzeyde, yani açıklama/anlama düzeyinde olduğu kabul edilir. Bu düzeyde olay örgüleme, neden ["çünkü"] ya da amaç ["için"] bildiren *parce que* kullanımlarıyla rekabete girmez. Kısaca anlatısallığın alt bir basamağa kaydırılması, düşürülmesi söz konusu değildir, zira anlatısal tasarım işlemi açıklamanın/anlamanın her tarzıyla birleşebilmektedir. Bu anlamda anlatısal yönüyle temsil, tıpkı ileride belirteceğimiz diğer yönlerinde olduğu gibi, belgesel aşamaya ve açıklama aşamasına dışarıdan eklenmez, bunlara eşlik eder ve bunları taşır.

Yani öncelikle söyleyeceğim şey şu: Anlatısallıktan açıklamanın/anlamanın bir boşluğunu doldurması beklenmemelidir. Aşıp geçmeyi önerdiğim bu kavga hattında, anlatı-tarih ile sorun-tarih arasındaki geçici zıtlıkla ilgili şikâyetlerini bildiren[5] Fransızca konuşan tarihçiler ile olay örgüleme olgusundaki tasarlama eylemini, neden, hatta amaç bildiren ifadelerin özellikle açıklandığı düzeye çıkaran İngilizce konuşan yazarlar ilginç biçimde birleşmektedirler. Anlatısallığı kimi kez bir engel kimi kez de bir açıklama ikamesi haline getiren görünürdeki seçenek böyle oluşmuştur.

5. François Furet, "De l'histoire-recit à l'histoire-probleme", *Diogene*, no. 89, 1975; şu yapıtta yeniden basılmıştır: *L'Atelier de l'histoire*, Paris: Flammarion, 1982.

Braudel ve *Annales* okulundaki ona yakın duran yazarlarda, güçlü kişilerce alınan kararlar vurgulandığında her şey "olay, anlatı, siyasetin önceliği" silsilesi üzerine kurulur. Gerçi olayın tarihsel bilgi nesnesi olmadan önce anlatıya konu olduğunu herkes bilir; belgesel kaynaklar arasında özellikle çağdaşların anlatıları özel bir yer tutar; bu konuda Marc Bloch'un verdiği ders asla unutulmamıştır. Sorun artık bu ilk elden anlatıların eleştirisiyle üretilen tarihsel bilginin, bilginlerce biçimlendirildiğinde, onları anlatı sanatını beslemiş başka tür anlatılara benzetecek özellikler edinip edinmedikleridir. Olumsuz yanıt iki türlü açıklanır. Ya anlatının aracı olduğu bilinen kısıtlayıcı bir olay anlayışı, tarihsel bilginin küçük, hatta ayrıksı bir bileşeni olarak görülür – bu durumda anlatı süreci olay sürecidir– ya da anlatıbilimin, dilbilim ve göstergebilim içinde gelişmesinden önce anlatı, hem geleneğe, efsaneye, folklora ve mite çok bağlı, hem de modern tarih ile geleneksel tarih arasındaki epistemolojik kopmayı belirleyen sınavları geçecek kadar gelişmemiş, ilkel bir söylem biçimi olarak görülmüştür. Aslında iki bakış açısı kol kola gider: Zayıf bir olay anlayışına karşılık zayıf bir anlatı anlayışı vardır. Olay süreci artık ayrı bir anlatı sürecini gereksiz kılmaktadır. Oysa olaya dayalı bu tarih işleminin uzak ataları vardı. K. Pomian, Mabillon ve Voltaire'in tarihi, hafızayı doldurmaktan başka bir iş yapmayıp nedenlere ve ilkelere ulaşmamızı, böylelikle insan türünün derin doğasını anlamamızı engellemekle suçladıklarını anımsatır. Bununla birlikte eğer olay-tarihi işleyen bir yazı XX. yüzyılın ikinci çeyreğini beklemek zorunda kalmışsa, bunun nedeni, iki savaş arasında kalan dönemde siyasal tarihin B. Croce'nin "bireysel olarak belirlenen" olgular adını verdiği kültüyle birlikte sahnenin önüne çıkmış olmasıdır. Ranke ile Michelet olayın tekil, yinelenemez olarak ele alındığı bu tarih üslubunun aşılmamış ustaları olarak kalmaktadır. İşte *Annales* okulunun şiddetle saldırdığı şey de siyasal tarihin önceliği ile tekil, yinelenemez olaya ilişkin önyargının birleşmesidir. F. Braudel bu yinelenemez tekilliğe bir de kısalık ekler ve bu sayede "uzun süre" ile "olaya dayalı tarihi" birbirinden ayırır. Ona göre bireysel eylemi, özellikle siyasal kararları verenlerin icra ettikleri –ve olayları yönlendirdiği iddia edilen– eylemin ayırt edici özelliği olayın uçuculuğudur. Son çözümlemede olayın tekilliği ve kısalığı, olaya dayalı denilen tarihin temel varsayımına, yani bireyin tarihsel değişimin iticisi olduğu inancına uymaktadır. Anlatı-tarih ise olaya dayalı tarihin basit bir eşanlamlısı sayılır. Bu şekilde tarihin anlatısal konumu ayrı bir tartışmaya konu oluşturmaz. Özgül anlamıyla olayın önceliğinin reddi ise, tarih araştırmasının ekseninin siyasal tarihten toplumsal tarihe kaymasının doğrudan sonucudur. Gerçekten de siyasal, askeri, diplomatik, tarihte, kilise tarihinde tarihi bireylerin –devlet başkanları, komutanlar, bakanlar, din adamlarının– yaptığına inanılır. Burada

da patlamaya benzetebileceğimiz "olay" hüküm sürer yine. Dolayısıyla, savaşları ve olayları anlatan tarihin eleştirisi, bütünsel insani olguyu ele alan, ama iktisadi ve toplumsal koşulları da iyice vurgulayan bir tarihin savunulmasının polemiğe dönük arka yüzüdür. İşte yukarıda ele aldığımız kısa süre olarak anlaşılan olay kavramına karşıt uzun süre kavramı bu eleştirel bağlamda doğmuştur. Toplumsal gerçekliğin bağrında, daha önce söylediğimiz gibi, an ile "geçmesi uzun süren zaman" arasında güçlü bir karşıtlık olduğu sezgisi baskın çıkar. Braudel daha da ileri giderek aksiyomu paradoksa yaklaştırır ve şunu söyler: "Toplumsal bilim olaydan neredeyse korkar." "Olay, anlatı, siyasetin önceliği" silsilesine karşı yapılan bu cepheden saldırı, iktisattan alınan sayısal işlemlerin topluca tarihe girmesi ve nüfus, toplum, kültür tarihine, hatta manevi tarihe kadar yayılmasıyla güçlü bir destek bulmuştur. Bu gelişmeyle birlikte tarihsel olayın doğasıyla ilgili temel varsayım, yani tekil niteliği nedeniyle olayın yinelenmediği varsayımı sorguya açılmış olmaktadır. Gerçekten de sayılara dayalı tarih temelde "dizisel bir tarih"tir.[6]

Annales taraftarlarına göre anlatı, tekil olayların derlenmesi ve kültürel aktarımın geleneksel biçimi olarak sorun-tarihe engeldir, oysa Atlantik ötesi anlatısalcı ekole göre anlatı, insan bilimleri ile doğa bilimlerinin ortaklaşa sahip olduğu açıklama tarzlarıyla yarışabilir. Anlatı, tarihin bilimselliğine engel olmaktan çıkıp, onun yerini alır. Bu düşünce ekolünün anlatının anlaşılabilirlik kaynaklarını yeniden değerlendirmesinin nedeni, tarihsel bilgiye ilişkin yasabilimsel (*nomologique*) modelin[7] temsil ettiği uç bir zorunlulukla karşılaşmasıdır. Oysa anlatının anlaşılırlığı, anlatıbilime ve onun derin yapılardan hareketle anlatının yüzeyindeki etkileri yeniden kurma iddiasına pek bir şey borçlu değildir. Anlatısalcı ekolün çalışmaları daha ziyade sıradan dil, bu dilin grameri ve doğal dillerde işlediği biçimiyle mantığı konu alan araştırmalardır. Böylelikle, *Annales* tarihçilerinin dikkate aldıkları tek şey olan anlatının epizodik niteliği bir yana bırakılmış ve biçimlendirme niteliği öne çıkarılmıştır. Anlama ile açıklama arasındaki çatışma bakımından anlatısalcı yorumlar bu ayrımın geçerliliğini yadsıma eğilimindedir, çünkü anlatıyı anlamak aynı zamanda içerdiği olayları ve aktardığı olguları açıklamak demektir. Bundan sonra sorulacak soru anlatısalcı yorumun, anlatılan hikâyeler (*stories*) ile belgesel ipuçları üzerine kurulu tarih

6. Buna bağlı olarak önceki bölümde yapı kavramının güçlenmesini anlattık. Bu kavram tarihçiler tarafından iki anlamda anlaşılmaktaydı: Durağan anlamda, belli bir bütündeki ilişkilerin mimarisi; dinamik anlamda, özgül olay fikrini dışlayan sürdürülebilir istikrar. Oysa konjonktür terimi yapının uzun süresi karşısında ortalama zamanı dile getirir (*Zaman ve Anlatı*, I. cilt, *a.g.y.*). Böylelikle olay, yapı ve konjonktürün ardından üçüncü sırayı almış ve "bir modelde gözlemlenen kopmalar" olarak tanımlanmıştır (bkz. K. Pomian, *L'Ordre du temps*, *a.g.y.*).

7. Bkz. P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, I. cilt, *a.g.y.*, s. 200-17.

(*history*) arasında meydana gelen epistemolojik kopmayı ne derece hesaba kattığıdır.

Zaman ve Anlatı'da anlatısalcı ekolün birbirini izleyen savlarını imledim.[8] Louis O. Mink'in yapıtına olabildiğince özel bir yer ayırmak gerek. Bu yapıt uzun süre dağınık kalmış, yazarın ölümünden sonra, *Historical Understanding* (Tarihsel Anlayış) başlığı altında bir araya getirilmişti. Yapıtın temel konusunu iyi özetleyen başlık bizi yanıltmamalı; burada, Dilthey'da olduğu gibi, anlama ile açıklama kesinlikle birbirine karşıt değildir; aksine tarihsel açıklamanın özellikleri, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndeki yargıyla aynı türden bir anlaşılırlık bağışlanmış, "birlikte ele almak" anlamında biçimlendirici, sinoptik, sentetik bir eylem olarak tanımlanmalıdır. Dolayısıyla Mink'te *verstehen*'in öznelerarası özellikleri değil, aktarılan olaylara göre bir bütün kabul edilen anlatının "derleme" özelliği vurgulanmaktadır. Gittikçe kesinleşen bir dizi yaklaşımın sonunda anlatının biçiminin kendi başına "bilişsel bir araç" olduğu fikri ortaya çıkmakta, ama aynı anda tarihsel bilgiyle ilgili açmazlar da keşfedilmektedir. Bu açmazlar sadece anlatısalcı yorumun ortaya koyabileceği açmazlardır. Aradan geçen zaman sayesinde, bu açmazları kesinlik ve dürüstlükle sergileyen Louis O. Mink'in değerini bugün anlayabiliyoruz. Ortaya atılan soru, bütün "edebi tarih" felsefesini allak bullak edecektir: Her ikisi de anlattığına göre, tarih ile kurmaca arasında ne fark var? Anlatısal biçimin de başlı başına bilişsel bir işlevi olduğu fikri, sadece tarihin gerçekte olup bitenleri anlattığını söyleyen klasik yanıtı dışlar. "Tarihte hakikat açmazı" adını verebileceğimiz bu açmaz, tarihçilerin sıklıkla aynı olaylarla ilgili olarak farklı ve birbirine karşıt anlatılar oluşturmalarıyle göze batar. Birinin vurguladığı olayı diğerinin bir yana bıraktığını mı, yoksa bunun tam aksinin olduğunu mu söylemeli? Gerekli birtakım değişiklikleri yapmayı göze alıp rakip versiyonları birbirine ekleyebilseydik, bu açmazı bertaraf edebilirdik. Anlatıya tam bir hakikat gücü katan şeyin, bizzat tarih kılığına sokulmuş yaşam olduğunu mu söylemeli? Ancak yaşam tarih değildir ve tarih olabilmesi bizim ona bu niteliği atfetmemize bağlıdır. Şu halde bu biçimi, bizim yaşamımızda, başkalarının yaşamında, kurumların, grupların, toplumların, ulusların yaşamında bulmuş olduğumuzu nasıl iddia edebiliriz? Bu iddia tarih yazma tasarısından atılmıştır. Bu durumdan çıkan sonuca göre "yaşantı olarak evrensel tarih" fikrine sığınmak artık olanaklı değildir. Gerçekten de her tarihin bir başı, bir ortası ve bir sonu olduğuna ve anlaşılırlığını kendi iç yapısından aldığına göre, "yaşantı olarak evrensel tarih"in bu sözümona benzersiz ve belirlenmiş âlemi ile bizim kurduğumuz tarihler arasında ne gibi bir ilişki

8. Bkz. P. Ricoeur, *a.g.y.*, s. 255-311.

olabilir? Sadece biçimlenim düzeyinde anlatı değil olay kavramı da bu ikilemden yakasını kurtaramaz. Terimin kullanım kurallarını sorgulayabilir (Rönesans bir olay mıydı?), iki tarihçinin aynı olaylardan farlı anlatılar çıkardığını söylemenin bir anlamının olup olmadığını sorabiliriz pekâlâ. Eğer olay, anlatının bir kesitiyse, anlatının yazgısına tabi demektir. Ayrıca anlatısallıktan kurtulmuş ham bir olay yoktur. Bununla birlikte "aynı olay" kavramından vazgeçilemez, zira, söylediğimiz gibi, aynı konuyu işleyen iki anlatıyı karşılaştıramayız. Peki her tür anlatısal bağlantıdan arındırılmış olay nedir? Terimin fiziksel anlamıyla bir "beliriş" mi saymalı? Ama o zaman da olay ile anlatı arasında yeni bir uçurum açılır, bu da fiilen üretildiği biçimiyle tarih ile tarihyazımı birbirinden ayıran uçuruma benzer. Mink'in tarihi, hakikat iddiası bakımından kurmacadan ayırt eden genel anlamı korumasının nedeni, tarihsel bilgi fikrinden vazgeçmemiş olması olabilir. Bu bakımdan yayımladığı son denemede (*Narrative Form as a Cognitive Instrument*/Bilişsel Bir Araç Olarak Anlatı Biçimi) yazarın nasıl bir şaşkınlık içinde olduğu belli olmaktadır. Gelgelelim yazarın ölümü yapıtı yarım bırakmıştır. Kurmaca ile tarih arasındaki farkı son kez ele alan Mink, sağduyunun kesin konumundan uzaklaştırılabilmesi olasılığını felaket olarak görmekle yetinir. Tarih ile kurmaca arasındaki zıtlık ortadan kalksaydı ikisi de özgül niteliklerini yitirirdi – yani tarih hakikat iddiasını, kurmaca da "güvensizliğin bile isteye askıya alınması" niteliğini. Ancak yazar ayrımın nasıl korunabileceğini söylemez. Mink bilmeceyi çözmekten vazgeçerek bunu bizzat tarihsel girişimin işi olarak görmeyi yeğlemiştir.

Anlatının biçimlendirme eylemi olarak açıklama gücünün taraftar ve karşıtlarını karşı karşıya getirmek yerine iki tür anlaşılırlığın; anlatısal anlaşılırlık ile açıklayıcı anlaşılırlığın nasıl birleşebileceklerini sormak daha yararlı olacaktır.[9]

Anlatısal anlaşılırlıkla ilgili olarak anlatısalcı ekolün hâlâ sezgisel olan gözlemlerini, söylem göstergebilimi düzeyinde anlatıbilimin daha çözümleyici çalışmalarına yaklaştırmak gerekiyor. Buradan "anlatısal tutarlılık" gibi karmaşık bir kavram çıkar. Bunu Dilthey'ın, anlatı öncesi özelliklerinden tanıyabileceğimiz "yaşamın tutarlılığı" kavramından ve açıklamadan/anlamadan ileri gelen "nedensel ya da teleolojik bağlantı (ya da bağlantılılık)" kavramından ayrı tutmak gerekir. Anlatısal tutarlılık ilkine kök salmış, ikincisine eklemlenmiştir. Bu tutarlılığın tam olarak getirdiği şeye "ayrışıkların sentezi" diyorum. Bu terim gerek çeşitli olaylar arasında, gerekse aynı anlam birimindeki nedenler, niyet-

9. Lawrence Stone, "Retour au recit, reflexions sur une vieille histoire", *Le Debat*, no: 4, 1980, s. 116-42.

ler, tesadüfler arasındaki eşgüdümü ifade etmektedir. Olay örgüsü bu eşgüdümün aldığı edebi biçimdir: Bu eşgüdüm karmaşık bir eylemi bir başlangıç durumundan, anlatıbilim çerçevesinde kendine özgü formülleri olan düzenli değişiklikler yoluyla, son aşamaya ulaştırmaktan ibarettir. Bu değişimlere mantıksal bir kıvam verilebilir: Bu ise Aristoteles'in *Poetika*'da olası ve gerçeğe benzer (*vraisemblable*) diye nitelediği şeydir; burada gerçeğe benzerlik olasılığın, okuyucuyu ikna etmeye, yani anlatılan hikâyenin tutarlılığına inandırmaya dönük yüzünü oluşturur.[10]

Anlatısal tutarlılıkla ilgili iki ayrı konu üzerinde duracağız.

Öncelikle olayın tam anlamıyla anlatısal tanımını açıklama sırasında verilecek tanımlarla daha sonra oluşturmak gerekecek. Anlatım düzeyinde olay, meydana gelen ve eylemi ilerleten şeydir; olay örgüsünün değişik bir biçimidir. Beklenmedik bir sapma yaratan olaylara ani olaylar denir – Aristoteles bunu, "tiyatro cilvelerini" (*peripeteiai*) ve "şiddetli etkilerini" (*pathē*) düşünerek, "beklenenin aksine" (*para doxan*) diye ifade eder.[11] Genel anlamda uyum ile yarışa giren her tür uyumsuzluk, olay değerini taşır. Olay örgüsü ile olay arasındaki bu birlik tarihyazımsal düzlemde önemli uygulamalara gebedir. Üstelik bu, anlatısal olayın potansiyellerinden sadece birini, yani aniliğe eklenen kısalığı işleyen, olaya dayalı tarihin ötesine geçer. Deyiş yerindeyse genişlik, menzil ve anlatılan hikâyeye göre uzun süreli olaylar vardır: Rönesans, Reform, Fransız Devrimi, birkaç yüzyıla yayılmış olay örgülerine karşılık bu tür olaylardır.

İkinci konu: Hikâye ile birlikte anlatının kişileri –karakterleri– olay örgüsü içine yerleştirildiğinden, anlatısal tutarlılık ile birlikte yer alan anlatısal kimlik tanımlama (*identification*) kavramının da tarih alanında önemli uygulamaları olabilir. Kişi kavramı olayla aynı genişlikte bir anlatısal işlemcidir; kişiler anlatılan eylemin eyleyenleri ve bu eyleme maruz kalanlardır. Böylelikle Braudel'in büyük kitabındaki Akdeniz, II. Felipe döneminde "bizim deniz"in yükselişi ve düşüşü diyebileceğimiz yarı-olay örgüsündeki yarı-kişilik olarak görülebilir. Bu bakımdan II. Felipe'nin ölümü, Akdeniz'deki olay örgüsüne göre bir olay değildir.[12]

10. *Poetika*, *katharsis*'i açıkça seyircinin bu tutarlılığı algılamasıyla bağlantılandırır. Bu anlamda korku ve acıma duygularıyla "arınma", olay örgüsünün zihnen kavranması sayesinde gerçekleşir (*Zaman ve Anlatı*, I. cilt, *a.g.y.*, s. 66-105).

11. Uyumun, olay örgüsünün içinde olayın şaşkınlığının yarattığı uyumsuzluğu telafi etmesini sağlayan anlatı ânını ifade eden tanıma *–anagnorisis–* kategorisinin de kaynağı aynı şekilde genel bir olay örgüsü kuramıdır.

12. *Zaman ve Anlatı*'da, geleneksel anlatı ve kurmaca anlatı biçimindeki kategorilerin tarihinin uzantısını hesaba katarak, olaya ve kişiliklere kısıtlayıcı ek olan "yarı" önekini getirmiştim. Bugün bu "yarı" önekini kaldırma ve anlatısal kategorileri tarihyazım düzleminde tam yetkili işlemciler olarak görme taraftarıyım, zira tarih ile top-

Aristoteles'in *Poetika*'sının düşündürdüğü üçüncü bir konu da tragedyada bizden daha iyi, komedyada ise bizimle eşit ya da bizden aşağı kişiliklerin ahlaki olarak değerlendirilmesiyle ilgilidir. Bu tartışmayı, tarihçi ile yargıç arasındaki ilişkileri konu alan daha geniş bir düşünme çabası çerçevesinde ele almak üzere, sonraki bölüme bırakıyoruz. Ancak olay örgülerine uygulanan retorik kategorilerden söz ederken, ahlaki açıdan kabul edilemez, korkunç diye nitelenen olayların temsile getirdiği sınırlar sorunuyla karşılaştığımızda bu tartışmayı öngörmek gerekecek.[13]

Şimdi de "anlatısal tutarlılık" ile "nedensel ya da ereksel bağlantı" arasında, yukarıda adı geçen iki anlaşılırlık türüne tekabül eden iki kompozisyon örneği önermek istiyorum. Louis O. Mink'in bilmecesinin çözümü ve daha genel anlamda bu bölümün sonuna doğru gelişimini izleyeceğimiz açmazın çözümü işte bu analizin uygulanışına bağlıdır: Anlatısal biçim ve fiilen meydana gelirken büründükleri kılıkla olaylar arasında doğrudan bir bağ aramak boşunadır; bu bağ ancak açıklama yoluyla ve bundan da önce, tanıklığa ve başkasının sözüne duyulan güvene bağlı kalan belgeleme düzeyiyle kurulan dolaylı bir bağı olabilir.

İlk örneği önceki bölümde ölçek değişiklikleri kavramının kullanımında görmüştük. Olay örgülemenin oluşturduğu onca "ayrışıklar sentezi" arasında, ölçek değişimlerinin anlatıya aktarılma sürecini hesaba katabilir miyiz? Aslında ne makro-tarih ne de mikro-tarih tek ölçek üzerinde sürebilir. Gerçi mikro-tarih bir köy, bir birey grubu ve aile gibi bir ölçekteki etkileşimlere ayrıcalık tanır, müzakereler ve çatışmalar bu düzeyde bulunur, ayrıca tarih de belirsiz durumu bu düzeyde aydınlatır. Ancak mikro-tarih, başka bir ölçekte olup biten iktidar ilişkilerini aşağıdan yukarıya doğru okumaktan da kendini alamaz. Bu zemindeki yerel tarihlerin örnek oluşturabilmeleriyle ilgili tartışma, küçük tarihin büyük tarihle iç içe olduğunu varsayar. Bu bakımdan mikro-tarih, yol alırken anlatısallaştırdığı ölçek değişikliği sürecine girmekten çekinmez.

---

lumsal eylemin meydana geldiği uygulama alanı arasında bu yapıtta var olduğu ileri sürülen bağ Aristoteles'in "eyleyenler"le ilgili kategorisini doğrudan tarih alanına uygulamamıza izin vermektedir. Bu durumda mesele, anlatısallığın daha az bilimsel olan diğer kullanımlarından hareketle aktarılması ve genişletilmesi değil, anlatısal tutarlılık ile açıklayıcı bağlantı arasındaki eklemlenimdir.

13. Aristoteles'in marjinal gördüğü ama *muthos*, fabl, olay örgüsü gibi "parçaların" çevresine yerleştirdiği bir olay örgüsü bileşenini, gösteriyi (*opsis*) incelemeyi bir yana bırakıyorum (*Poetika*, 57 ve 62 a 15). Gösteri, anlama katkıda bulunmasa da çözümleme alanından dışlanamaz; olay örgüsünün okunabilirlik veçhesine eklenen görülebilirlik veçhesidir o. Yazısal biçimi sahneye ne kadar koyması ve sergilemesi gerektiği sorusuyla ilgilidir. Burada hoşa giden şeylerle ayartma olgusu olasılık yoluyla ikna olgusuna eklenir. Bu konuda temsilin retorik bileşeni ve özellikle "imgenin büyüsü" ile ilişkili olarak söyleyeceklerimiz olacak.

Makro-tarih için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Bazı biçimlere bölünerek belirli bir seviyeye yerleşir ve buradan ayrılmaz: Tarihsel zamanı büyük anlatılarla kesitlere bölen dönemleri belirleme işleminin durumu böyledir; burada önemli bir anlatısal kavram ortaya çıkıyor: Ankersmit'in, temsil ile temsil etme gücü arasındaki ilişkiyle ilgili (içerimlerini ileride tartışacağımız) bir anlatısal mantık bağlamında geliştirdiği "menzil" kavramıdır bu.[14] Bir olayın menziliyle kasıt, kaynağından uzaktaki etkililiğidir. Olayın menzili, anlam birliği süren anlatının menziliyle bağlaşım içindedir. Bu türdeş düzeyde, dönem düzeyinde durduğumuzda anlatısal'ın önemli veçhelerinin farkına varırız – örneğin özel adların (ya da yarı-özel adların) kullanımıyla ortaya çıkan kişileştirmenin: Rönesans, Fransız Devrimi, Soğuk Savaş, vb. Bu özel adların, bir anlamda yüklemlerini oluşturdukları betimlemelerle ilişkileri, Ankersmit'in *narratio* adını verdiği bu son derece ayrıksı tekilliklere hangi anlatısal mantığın uygun olduğu sorusunu karşımıza çıkarır. Ancak makro-tarihin anlatısal kaynakları eşit düzeydeki etkilerle sınırlı değildir. Norbert Elias'ın yapıtının da gösterdiği gibi monarşik saray gibi bir iktidar sisteminin etkileri, bireysel ruhsal seviyedeki özdenetim davranışlarına kadar iner, bu kadar geniş bir ölçekte ortaya çıkar. Bu bakımdan *habitus* kavramını bir anlatısal geçiş kavramı olarak görebiliriz; bu kavram, sonuçları arasında kaybolan nedenlerin unutulması pahasına, anlam üretimi denen üst düzeyden daha alttaki somut icra düzeyine inen yol boyunca, her aşamada iş görür.

İkinci örnek, olay kavramıyla ilgili. Olayın anlatılan eylem düzeyinde değişim yaratıcısı olarak gördüğü anlatısal işlevi yukarıda anımsatmıştık. Ancak olayı açıklama düzeyinde tanımlamaya yönelik bütün çabalar arasından, olayı yapıya ve konjonktüre bağlayan ve kenar, fark gibi fikirlerle bağdaştıran çabayı vurgulamıştık. Olaya ilişkin iki tanımlama arasındaki uçurumu aşabilir miyiz? Burada ortaya bir varsayım çıkar: Niyetleri, nedenleri ve tesadüfleri kaynaştıran, "ayrışıkların sentezi" anlamındaki olay örgüsü kavramına tam kapsamını kazandırdığımızda, epistemolojinin ayırdığı üç uğrak –yapı, konjonktür, olay– arasında bir tür anlatısal kaynaşma sağlamak anlatıya düşmez mi? Ölçek oyunlarının anlatısallaştırılması konusunda ifade ettiğimiz fikir bunu akla getiriyor, zira bu üç uğrak hem etkililik hem de zamansal ritimler düzeyinde farklı ölçeklerden kaynaklanır. R. Koselleck'te bu varsayımı biçimlendirmek için belirleyici bir destek buldum. *Le Futur passé* (Geçip Gitmiş Gelecek) adlı derlemede bulunan "Temsil, Olay, Yapı" başlıklı bir deneme var.[15] Yazar, yapıların daha ziyade tanımdan ve anlatıda

14. Franklin R. Ankersmit, *Narrative Logic; a Semantic Analysis of the Historian's Language*, Lahey: Nijhoff, 1983.

ayrı ayrı tanımlanabilecek katmanlar olarak var olan olaylardan kaynaklandığını belirttikten sonra, bunları çakıştıran dinamiğin anlatıyı yapı ile olay arasında bir aracı haline getiren bir anlatısallaştırmaya uygun geldiğini ima eder. Anlatısal biçimin bu katıştırma işlevi, bu biçimin *veni, vidi, vici* tarzında önce ve sonraya dayalı basit bir zamandizinsel silsileden uzaklaşmasıyla gerçekleşir. Anlam birimi olarak olay örgüsü, yapılarla olayları aynı biçimlenim içinde birbirine eklemleyebilir; böylelikle baskın bir yapı anlatılırken, bu konu savaşla ilgili bir olaya eklenebilir. "Uzun süre"ye bağlı bir olgu olarak yapı, anlatılan olayın olanaklılık koşulu haline gelir. Burada anlamları ancak *post eventum* (olaydan sonra) anlaşılan *in eventu* (olayın içinden) yazılardan söz edebiliriz. Anlatı sırasında yapıların betimlenmesi, olayları zamandizinlerin bağımsız nedenleri olarak aydınlatıp berraklaştırmaya katkıda bulunur. Zaten ilişki de tersine çevrilebilir bir ilişkidir. Bazı olaylar, uzun süreli toplumsal fenomenler için ipucu değeri taşıdıklarından ve bu fenomenler tarafından belirlendiklerinden, önemli görülür: İş hukukunda şu ya da bu usul, uzun süreye ilişkin toplumsal, hukuksal ya da iktisadi fenomenlere önemli ölçüde ışık tutabilir.[16] Anlatıda yapı ile olayın birbiri içine girmesi, süre ve etkililik ölçeği üstünde farklı düzeylerde bulunan fenomenler arasındaki anlatısal bütünlüğü iki katına çıkarır. Gerçi betimleme ile öyküleme arasındaki ayrım silinmemiştir, ama betimleme düzeylerin katmanlaşmasına neden olduğuna göre, bu katmanları birbirine bağlamak da anlatıya düşer. İki kavram arasındaki bilişsel ilişki ayrım düzenine bağlıdır. Bu ilişki, anlatısal biçimlenim sırasında bu iki kavramın birbirine yaptığı göndermelerde eğitsel bir tamamlayıcı bulur. Burada katmanlı süreler arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki vardır yapı ile olay arasında. Dolayısıyla anlatı her tür katmanlaşmayı dolayımlayabilir.[17]

15. R. Koselleck, "Darstellung, Ereignis und Struktur", *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt: Suhrkamp, 1979; Fr. çev. "Representation, evenement et structure", *Le Futur passe: contribution à la semantique des temps historiques*, Paris: EHESS, 1990, s. 133-44. Bu deneme "tarih zamanının temsil ettiği şeyi tanımlamayı" (önsöz) hedefleyen geniş bir soruşturma çerçevesine girmektedir. Yazar bu konuda şöyle söylüyor: "Tarih biliminin sorduğu sorular içinde bu soru, çözülmesi en güç olandır" (*a.g.y.*). R. Koselleck'in bu derlemede ve *L'Experience de l'histoire*'daki (Paris: Gallimard-Seuil-EHESS, 1997) temel savları, sonraki bölümde tarihte hakikat konusuyla ilgili olarak, geniş biçimde tartışılacaktır.

16. Burada Carlo Ginzburg'un "ipucu" paradigmasını görürüz. Bkz. geride, s. 194 ve 197-9.

17. "Modern tarihin süreçsel (*processuel*) niteliği olayların yapılarla, yapıların da olaylarla açıklanmasından başka bir yolla kavranamaz" (Koselleck, *Le Futur passe*, *a.g.y.*, s. 138). Aslında Koselleck yapı ile olayın birbirine yedirilmesine karşı çıkıyor. Zamansal katmanlar asla kendi aralarında bütünüyle kaynaşmazlar; silsilede beklenmedik olay sürpriz yapabilir. İki kavram arasındaki bilişsel ilişki bir mesafe ve ayrılık ilişkisidir ve anlatının bunlar arasında kurduğu müzakere nedeniyle yok olmaz. Kavramsallık ve münferitlik birbirine karışmaz.

Tarihyazım işleminde uygulanan açıklama tarzlarının anlatısallaştırılmasına ilişkin bu iki örnekten iki ders çıkarılabilir. Bu örnekler bir yandan bu işlemin yazısal işlem biçimlerinin açıklama biçimlerine nasıl eklemlendiğini açıklar. Diğer yandan kapalı özelliğinin ötesinde, anlatının yönelimsel hedefinin açıklama sayesinde, tanıklık edilen gerçekliğin bulunduğu tarafa nasıl geçtiğini gösterirler. Şimdi de bu geçişe gösterilen dirençleri açıklayalım.

Aslında tarihin diğer yazısal uğraklarına benzeyen etkilerle birleşince tarihsel anlatının geçmişi temsil etme iddiası konusundaki sorunun çözümünü –paradoksal biçimde– daha da zorlaştıran olay örgüsünün bazı veçhelerine yer vermeden, anlatısallık ile onun tarihyazım işleminin üçüncü aşamasına katkısı konusunu bitirmek istemiyorum. Temsilden temsil etme gücüne giden yolda anlatı bazı engeller çıkarır ve bu engeller biçimlendirme eyleminin yapısına bağlıdır.

İtiraz, metnin iç yapısı ile metindışı gerçek arasındaki ayrışmaya dikkat çeken edebiyat kuramından kaynaklanmıştır. Kurmaca metin ve tarih metni aynı anlatısal yapılara sahip olduğu için, yapısalcı ortodoksinin göndergesel boyuta ilişkin reddi genişleyerek, bütün edebi metinselliği içine alır. Bu itirazın nedeni Saussure'cü modelin münferit göstergelerden –sözlüksel sistemlerde toplananlar gibi– sonra cümlelere ve nihayet büyük metin kesitlerine uygulanmasıdır. Modele göre gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki iki çehreli bir varlık yaratır (dar anlamıyla "gösterge"). Göstergenin kavranışı da istisnai bir nitelik sergiler ve gönderge ilişkisine uymaz. Bu istisnai nitelik, göstergeyi dilbilimin türdeş teması haline getiren kuramsal bakışın ürünüdür. Göndergeyi dışarıda bırakan ve gösteren-gösterilenden oluşan iki kutuplu model dilin göstergebilimsel işleme uygun her bölgesine yayılmıştır. Saussure'cü anlatıbilim, modelin gerektirdiği göndergeleri uzun metin kesitlerinde bu şekilde belirleyebilmiştir. Kurmaca anlatı üzerindeki etkileri –bu konuyu *La Metaphore vive*'de (Yaşayan Eğretileme) tartışıyorum– tarihsel anlatı için olduğu kadar yıkıcı olmamış, aksine tartışılabilir görünmüştür. Tarihsel anlatının kurmaca anlatıyla farkı, içinde bulunan ve aslında temsilin anlamlama gücü (*signifiance*) demek olan göndergesel hedeftir. O yapıtta gönderge boyutunu, Benveniste ve Jacobson'un çözümlemelerine göre, söylemin ilk birimi olan cümleden yola çıkarak elde etmeye çalışıyordum. Cümle yoluyla birisi, birine bir konuda belli bir kod hiyerarşisine göre bir şey söyler, diyordum kendi kendime. Bir şey hakkında bir şey söylemek, söylemin ve daha genel olarak cümle dizisi olan metnin başlıca marifeti gibi görünüyordu bana.[18] Tarihsel söyleme özgü gön-

18. Eğretilemeli söylem için "gibi görmek" ile "gibi olmak"ın birleşme noktasında kendine özgü bir göndergelilik kipliği uygulamaya çalışmıştım. Bu özel gönderge-

dergelilik sorununu ayrı bir sorun olarak görüyorum, çünkü olay örgüleme edimine bağlı bir kapalılık eğilimi dildışı, metindışı dünyaya, kısacası "temsil"i "temsil etme gücü" haline getiren dış dünyaya gönderme yapma arzusuna engel olmaktadır.[19] Ancak geçmişi temsil edebilme dediğim olgunun ruhunu oluşturan onaylamadan/reddetmeden söz etmeden önce[20] tarihyazım işleminin edebi evresinin diğer bileşenlerini daha ayrıntılı incelemek gerekiyor. Bu bileşenlerin tarihsel söylemin metindışı dünyaya gönderme yapmasına ilişkin yadsıması, anlatısal biçimlenimin reddi ile birleşir.[21]

---

liliği, kurmaca anlatıyla ilgili, anlatısal düzeye çekilebilir görmüştüm. Bundan başka, kendine özgü dünyada olma tarzının yapılandırdığı özel beklentileriyle metne yaklaşan okur vasıtasıyla, kurmaca anlatıya özel bir yeniden biçimlendirme gücü kazandırılacağını düşünmüştüm: Kurmaca anlatı işte bu tarzları yeniden biçimlendirmektedir.

19. François Hartog'un daha önce de andığım (s. 159, dn. 5 ve s. 189, dn. 30) yapıtı *Herodotos'un Aynası*, tarihsel temsil fikriyle ilgili tartışmaya bir dizi önemli kanıt sunuyor. "Öteki'nin Temsili" biçimindeki altbaşlığın da gösterdiği gibi Med savaşlarında sahneye çıkan Barbar figürü söz konusudur. Yazar büyük anlatı bağlamından "İskit *logos*'unu" ayrı tutmayı yeğlemiştir (*a.g.y.*, s. 23-30 vd.). Yazar için önemli olan, Iskitleri konu eden sözcelerin varsayılan doğruluğu değildir. Hatta tarihsel büyüklüğü bakımından Med savaşları konusu da bir yana bırakılmış, askıya alınmıştır. Bunun yerine, tıpkı ressamın orantı filtresi gibi (*a.g.y.*, s. 325), geçerli özellikleri süzen "anlatı kısıtlamaları" (*a.g.y.*, s. 54-59) belirledikleri bir anlatı kesitini vurgularlar: "Bu hayali yerli, Atinalının karşısında, aynı derecede hayali bir göçebe olmalıdır, bu da İskittir" (*a.g.y.*, s. 30). *Herodotos Tarihi* metni böylelikle sadece yazıyla sınanan *histōr* için değil oraya başkalığını yansıtan Barbar için ve kendi kimliğini orada bulan Yunanlı için de bir "ayna" olacaktır. Burada örtük bir soru fark ediliyor: Nasıl göçebe olunabilir? Ama sorunun hiçbir göndergesi yoktur: Bu anlamda metinden "çıkılmamaktadır". Aynı bağlama ait sözcelerle karşı karşıyayız (ötekiler, Barbarlar, Yunanlılar); "ötekinin temsili" bir tek "ötekilik retoriğinden" ileri gelmektedir (*a.g.y.*, s. 225). Okuma zaman zaman metin dışına çıksa da, Med savaşları çerçevesinde olup bitmiş olaylarla ilgilenmek için değildir bu çıkışlar; V. yüzyıl Yunanlılarının imgelemi konusunda ve metiniçi düzeyde kalırlar: "Dil yoluyla, dil içinde gerçekleşen ve imgelem düzeyinde işlev gören çıkışlar"dır bunlar (*a.g.y.*, s. 326). "Bir anlatı etkisi" (*a.g.y.*, s. 329), "Herodotos'un aynası" budur, dünyayı gösteren ayna.

Bu çalışmanın kendi sınırlarını (Med savaşları nedir?) çizmesi tamamıyla meşrudur. Ancak tarihte doğruyu söyleme sorununu daha da zorlaştırmaktadır: İnandırma uğraşı bunu sürekli geciktirir, hatta maskeleyebilir de. Böylelikle anlatısal çizginin çelişkisi güçlü biçimde sergilenmiştir: Göndergeye doğru götüren bir rehber olan anlatı aynı zamanda yansıttığı şeydir. Peki ama "Yunan imgelemi üzerinde metin etkisini değerlendirme" (*a.g.y.*, s. 359) konusu, gönderge sorununu bir başka biçimde yinelemiyor mu? Metin bu etkiyi yaratmış mıdır? Herodotos'u okuyan V. yüzyıl Yunanlısını referans alacak bir okuma tarihi gerekli görünüyor. O Yunanlıyı Salamis Savaşı ndan daha iyi bilip tanıyabilir miyiz?

20. P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, III. cilt, *a.g.y.*: "Tarihin inşası ile onun zıddı, yani hem yok edilmiş hem de izleri korunan bir geçmiş arasındaki ilişkiye, temsil etme gücü (ya da yerini tutma gücü) diyeceğiz."

21. Biçimlenim ile yeniden biçimlenim arasındaki genel ilişkiler hakkında bkz. *Zaman ve Anlatı*, I. cilt, *a.g.y.*, "Üçlü *mimēsis*", s. 105-69.

II. TEMSİL VE RETORİK

Retoriğin mecazları ile anlatı yapıları birbiri içine girmiş olsa da, tarih söyleminin tam anlamıyla retorik boyutu özel bir dikkati hak ediyor. Bu noktada Vico'ya ve ondan kalan iki mirasa temas ediyoruz: Düşünce ve söylem figürlerinin betimlenmesi düzeyi, ki bunlara "mecaz" denir –başlıcaları eğretileme, düzdeğişmece, kapsamlayış ve ironidir– ve bir de mantığın egemen olma iddialarına karşı retoriğin kanıtlama tarzları savunusu.

Araştırmamızın bu yeni aşamasının hedefi sadece yazılı temsil işlemlerinin alanını genişletmek değil, ayrıca anlatısal ve retorik biçimlenimlerin anlatının yüzünü geçmişe doğru çeviren gönderge eğilimine karşı koydukları direniş biçimlerini sergilemektir. Belki de bu şekilde anlatısal retorik taraftarlarının içine düşebilecekleri estetik sapmanın eleştirisine karşı belli bir gerçekçiliğin karşı saldırısına tanıklık edebileceğiz. Tartışmanın taraftarları XX. yüzyılın son yirmi otuz yılında "temsilin sınırlarını" ortaya çıkaran korkunç olayların betimlenmesi sorunuyla karşılaştıklarında olan şey tam da buydu. Tartışmanın bir bölümü Fransa sahnesinde oldu, ama bahsettiğimiz karşılaşma fırsatı Amerika sahnesinde çıktı.

Fransızların tartışmaya katkısı yapısalcılığın altın çağına kadar uzanmaktadır: Ferdinand de Saussure'ün izinden giderek, sözden farklı olan dilin genel yapısal özellikleriyle sıkı bir benzerlik gösteren anlatısal kodların çeşitli veçhelerini gün ışığına çıkarmayı amaçlayan yöntembilimsel devrimi benimseyen Fransız ekolünün altın çağma. Bu ekolde temel koyut, anlatı yapılarının dilin temel birimlerinin yapılarıyla aynı olduğu düşüncesidir.[22] Bunun sonucu olarak dilbilimin sınırları anlatı göstergebilimini içine alacak kadar genişletilir. Anlatı kuramı üzerindeki temel etkisi türün edebi tarihinden alınmış her tür gözlemin dışarıda bırakılması, yapıların zaman-dışı (*achronie*) niteliğinin söylem uygulamasının artzamanlılığından ayrılması, ayrıca *Zaman ve Anlatı II*'de[23] evrelerini çizdiğim mantıklılaştırma ve zaman-dışı bırakma olgularına önem verilmesi olmuştur. Tarihsel alanla ilgili etkileri aslında hiç ortaya çık-

22. Roland Barthes, "Introduction à l'analyse structurale des recits", *Communications*, no: 8, 1986, *Les Niveaux de sens du recit*. Bu metin *Poetique du recit*'de yeniden basılmıştır: Paris: Seuil, 1977. Burada şunu okuyoruz: "Anlatı büyük bir cümledir; tıpkı durum bildiren her cümlenin bir anlamda bir anlatı başlangıcı olması gibi". Ayrıca "burada önerilen benzerliğin sadece bulgulatıcı bir değeri yoktur: Dil ile edebiyat arasında bir özdeşliği de ima eder" (*a.g.y.*, s. 12).

23. P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, II. cilt, *Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi*, Paris: Seuil, 1984, yeni basım "Points Essais" dizisi, 1991, 2. bölüm, "Anlatısallığın Göstergebilimsel Kısıtlamaları". Alıntılanan sayfalar yeni basımdandır.

mayabilirdi, zira bu anlatı göstergebilimi Vladimir Propp çizgisinde, daha çok kurmaca düzlemde geliştirilmişti. Burada en fazla, anlatının olağanüstülüğü gözden kaçırılabilirdi, bu da öyle kolay kolay bir yana bırakılacak bir nokta değildir, çünkü bu olağanüstülük duygusu ile XX. yüzyıl tarihinin ateşleyeceği korku duygusu arasında istemeden de olsa bir yakınlık kurulmuştur. Bununla birlikte genel göstergebilim düzeyinde Saussure modelinin seçilmiş olması, tarihin gönderge iddiasına yönelik bir tehdit içeriyordu. Göstergenin gösteren-gösterilen biçimindeki ikili kuruluşunun doğurduğu, göndergenin dışlanması durumunun tarihsel söylem işlemindeki sonuçlarını daha önce belirtmiştik. Yapısalcılığın tarihe ulaşması için taraftarlarının bilimsel diye niteleyebileceğimiz kaygılarının, temsil pratiklerinin tamamında varsayılan hümanizme yönelik tartışmalı ve ideolojik bir kaygıyla birleşmesi gerekmiştir. Anlatı-tarih, XIX. yüzyıl Avrupası'ndan miras kalan gerçekçi romanla aynı sanık sandalyesine oturtulmuştur. Böylece kuşkuya bir de merak eklenmiş, anlatı-tarihin kendisi, doğa üzerinde ve tarih üzerinde egemenlik kurduğu yanılsamasına kapılmasına yol açan bir iktidar sistemine uygun bir özne yaratmakla suçlanmıştır.[24] Roland Barthes'a göre "tarih söylemi" bu tür kuşkucu eleştirinin özel hedefini oluşturmaktadır. Dilbilim alanında göndergenin dışlanmasını temel alan yazar, anlatı-tarihi, tarihyazımın ortasına gönderge yanılgısını yerleştirmekle itham eder. Yanılgı şudur: Dışarıda, kurucu olduğu söylenen gönderge, yani *res gestae*'nin zamanı, gösterilenin, yani tarihçinin aktardığı olgulara atfettiği anlamın zararına olacak şekilde gerçek sanılır. Böylelikle gönderge ile gösteren arasında bir kısa devre oluşur ve "sadece gerçeği ifade etmekle görevli söylem, imgesel yapıların temel unsurundan, yani gösterilenden feragat edebileceğini sanır." Gönderge ile gösterilenin gönderge yararına kaynaşması gerçek izlenimi verir; bu sayede, utangaç bir gösterilen haline getiriliveren gönderge, "Bu meydana geldi" türünden ayrıcalıklara sahip olur. Tarih, temsil ettiği gerçeği bulduğu yanılsamasını yayar. Aslında söylemi "hileli, edimsel bir söylemdir ve burada saptayıcı, betimleyici (görünen) şey, aslında otorite edimi olan söz ediminin göstergesidir." R. Barthes makalesinin sonunda anlatısal tarihin düşüşüne ve yapısal tarihin yükselişine alkış tutar; ona göre bu basit bir ekol değişikliği değil, gerçek bir ideolojik dönüşümdür: "Tarihsel anlatım ölüyor, çünkü tarihin göstergesi artık gerçekten ziyade anlaşılabilirdir." Geriye,

24. R. Barthes, "Le discours de l'histoire", *Informations sur les sciences sociales*, 1967, s. 153-66; yeni basım: *Le Bruissement de la langue*, Paris: Seuil, 1984. "L'effet de reel", *Communications*, 1968; yeni basım: *Le Bruissement de la langue*, *a.g.y*, s. 153-74. Ayrıca bu konuda Yeni Roman kuramcılarının (özellikle Ricardou'nun, *Le Nouveau Roman* adlı yapıtında) gerçekçi romandaki "gönderge yanılgısına" yönelttiği eleştiriyi de analım.

sözümona göndergenin kovduğu bu gösterilenin bertaraf edilme düzeneğini belirlemek kalıyordu. İkinci makale de bunu yapmaya çalışıyor ve başlığı tam da "L'effet de réel"dir (Gerçek Etkisi). Bilmecenin anahtarı gerçekçi romanlardaki ve aynı dönemde tarihteki kavramların, yani anlatının yapısını, gidiş yönünü hiç etkilemeyen "boş" ayrıntıların üstlendiği rolde aranıyor; bunlar anlatı boyunca belirlenen anlamla karşılaştırıldıklarında "anlamı olmayan alanlar"dır. Gerçek etkisini ele almak için işte bu anlamsız alanlardan hareket etmek gerekiyor. Gerçekçi romandan önce notlar sırf estetik olan, kesinlikle göndergesel olmayan bir gerçeğe benzerliği sağlamaya yöneliktir; gönderge yanılsaması, notun "anlam'a karşı direncini" "varsayılan bir gerçeğe" karşı direnişe dönüştürmekten ibarettir: Bu yolla eski gerçeğe benzerlik ile modern gerçekçilik arasında bir kopma olur. Ancak yine aynı yolla yeni bir gerçeğe benzerlik doğar ki bu da gerçekçiliktir; bu kavramla kasıt "göndergeyle değer kazanan sözcelerden başkasını kabul etmeyen her tür söylem"dir. Yine "bir şeylerin olmuş olmasını söz için yeterli ilke sayan" tarihte de olan budur. Bu sav XIX. yüzyıl gerçekçi romanının önemli bir özelliğini tarihsel anlatıya aktarmak demektir.

Her ne şekilde olursa olsun göndergenin, bir kimsenin bir başkasına bir şey hakkında yönelttiği söylemin indirgenemez boyutunu oluşturduğu alternatif modellerle daha iyi anlaşılabilecekken, tarihsel söylemi kendisine pek uymayan bir dilbilimsel modelle anlama çabasının bu kuşkuyu doğurup doğurmadığını sorabiliriz haklı olarak. Tarihyazım düzeninde göndergeliliğin özgüllüğü ise açıklanmayı bekliyor. Benim savım şu: Bu özgüllüğün sadece tarihsel söylemin kullandığı mecazların işleyiş düzeyinde farkına varılabilir, ama belgesel kanıt, neden/amaç bildiren açıklama ve edebi biçime sokma yollarından geçmelidir. Bu üç işlem tarihsel bilginin sırrı olarak kalır.[25]

Tarihsel temsilin özellikle retorik kaynaklarının açımlanmasına en büyük katkıyı Hayden White yapmıştır.[26] Söz konusu katkı okurlarının

25. "Gerçek etkisi"nin oluşumunda "notların" işleviyle ilgili daha teknik bir tartışma gerekiyor. Bu notlar bazı romanları gerçekçi olarak nitelemek için iyi bir ölçüt oluşturur. Peki tarihsel anlatıda da aynı şekilde mi işlev görürler? Burası kesin değil. Ben bunları, tarihsel söylemin edebi yapılarının okunurluğuna olduğu kadar görünürlüğüne de bağlamak gerektiğini düşünüyorum. Notlar görmemizi, dolayısıyla inanmamızı sağlar. Ancak o zaman bile, notlar, gerçekçi ya da natüralist romanın kaçındığı şekilde, sayfa altına alındıklarında tekil olgularla ilgili sözcelerin dayandıkları belgesel kanıtları gösteren "dipnotlar'dan ayrılamaz. Dolayısıyla "dipnotlar" tarihsel söylemde belgesel göndergenin birinci dereceden edebi ifadesidir.

26. Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press, 1978 (Türkçesi: *Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Tarihsel İmgelem*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost, 2008). *Tropics of Discourse*, Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press, 1978; *The Content of the Form*, 1987. Bu yapıtlar konusunda bkz. *Zaman ve An-*

bilinç alanını genişletmeye çalışan bu düşünürün güçlü çözümlemeleri kadar, yarattığı soru işaretleri bakımından da önemlidir. Yazarın Holokost edebiyatı çevresinde yarattığı tartışma, Fransızca yazan yapısalcıların savlarının nüfuz edememiş olduğu dramatik bir boyut kazandırmıştır önermelerine. Burada tarihsel bilginin epistemolojisine yapılmış bir katkı değil, imgelemi, –daha açık söylersek– tarihsel imgelemi konu alan bir poetika söz konusu. Bu bakımdan bu katkı, zamanın ruhuna ve *linguistic turn* (dilbilime dönüş) denen olguya sadıktır, zira söz konusu imgelem söylem yapıları içinde değerlendirilmiştir. Demek ki sözel nesneler söz konusudur. Bu belirleme, niyetin büyüklüğünden bir şey eksiltmez. Gerçekten de iki kilit açılmıştır. Birincisi tarihin kurmacayla ilişkisini yönetir. Tarihsel anlatı ve kurmaca anları, dilsel imgelem açısından ele alındıklarında bu anlar tek ve aynı sınıfa, "sözel kurmacalar" sınıfına aittirler. Tarihsel söylemin göndergesel boyutuna bağlı bütün sorunlar bu yeni sınıflandırmadan hareketle ele alınacaktır. İkinci kilit ise profesyonel tarihyazım ile tarih felsefesi, en azından dünya çapında büyük anlatılar biçimini alan tarih felsefesinin bir bölümü arasındaki ayrımla ilgilidir. Bu bapta Michelet, Ranke, Tocqueville, Burckhardt, Hegel, Marx, Nietzsche, Croce aynı çerçeve içine alınmıştır. Bunlarda ortak olan sorun, tarihsel imgelemin retorikten, daha doğrusu mecazlar retoriğinden kaynaklanan bir kılık altında söyleme dökülmesi sorunudur. Tarihsel imgelemin bu sözel biçimi olay örgülemedir, *emplotment*'dır.

Metatarih'te yazarın bakışının genişliği, özellikle olay örgüleme işleminin girişime iyi kurulmuş bir sınıflandırma havası veren bir dizi tipoloji sayesinde kavranmasıyla kendini gösterir. Ancak bu sınıflandırmanın imgelemin derin yapıları düzeyinde işlediğini asla gözden kaçırmamak gerekir. Derin yapı ile görünen yapı arasındaki bu zıtlığı göstergebilimciler de psikanalistler de biliyorlardı. Sözel kurgularla ilgili bu belirgin durumda, zıtlık tipolojileri yaymak ve yan yana getirmek yerine hiyerarşiye koymayı sağlar. Sözünü edeceğimiz dört tipoloji ve bunların birleşmeleriyle oluşan kompozisyonlar, şu anki tarihsel imgelem düzleminde kombinasyon matrisleri olarak görülmelidir.

Bu program yöntemli bir şekilde gerçekleştirilir. White'ın Vico çizgisine yerleştirdiği temel tipoloji olan olay örgüsü tipolojisi, üçlü tipoloji hiyerarşisinin en üstünde bulunur. İlki estetik algıdan ileri gelir: Bu, olay örgüsünün *story* (hikâye) boyutudur. Louis O. Mink'inkine yakın biçimde, anlatılan tarihin düzenlenişi, vakayinamelerde hep geçerli olan basit zamandizinin ötesine geçer ve tarih boyunca "çizgiye" –*story-line* (hikâye çizgisi)– başlangıç, geçiş ya da sonuç diyebileceğimiz motif

---

latı, I. cilt, *a.g.y.*, s. 286-301; III. cilt, *a.g.y.*, s. 273-82. Ayrıca bkz. R. Chartier, "Figures rhetoriques et representation historique", *Au bord de la falaise*, *a.g.y.*, s. 108-25.

unsurlarıyla bir düzen getirir. Önemli olan nokta, tıpkı yukarıda belirtilen anlatısallık taraftarlarında olduğu gibi, *story*'nin sadece yapısal düzeneği nedeniyle "açıklayıcı bir etkiye" sahip olmasıdır. Burada retorik tarihsel bilginin epistemolojisiyle ilk kez rekabete girmektedir. Çatışmanın derecesi iki gözlemle artar. H. White'ın son yapıtının vurguladığı gibi, biçim konusunda şunu söylemek gerekir: Olay örgüleme, tarihin çehresini anlatılan olayların ayrışık anlamlarının önüne geçirir, çünkü vurgu şu ya da bu olay örgüsünün kaydolduğu biçimlenim sınıfının tanımlanmasındadır. Biçimlendirme olgusundan önce geldiği kabul edilen şeyi araştıran retorikçi, anlatılaştırma denemelerinden başka bir şey bulamaz, elbette işlenmemiş bir hammaddeyi *–unprocessed historical record–* saymazsak. Bu mesele, anlatılan tarihin en baştaki biçimlendirilişi sırasında olgusal verilerin statüsünü tartışmaya açar.

İkinci tipoloji, daha ziyade anlatının bilişsel veçheleriyle ilgilidir. Ancak retorikçilerde olduğu gibi, kanıt kavramı, serimleyici niteliğinden çok ikna edici niteliğiyle alınmaktadır.[27] Alıntılar biçimci, organikçi, mekanikçi ve konjonktürel kanıtları birbirinden ayıran tarih dışı alanlardan alınmış olsa da, anlatısal ve tarihsel söyleme özgü bir kanıtlama tarzının olması ve bunun da özel bir tipolojiye ait olması özgün bir fikir oluşturur.[28]

Üçüncü tipoloji, ideolojik içerimler tipolojisi, daha ziyade ahlaki ve siyasal bağlanım tarzlarından, yani mevcut pratiğe katılımdan ileri gelir. Bu anlamda Bernard Lepetit'nin tarihin şimdiki zamanı diye adlandırdığı olguya bağlıdır. Bu tipolojinin, olay kahramanlarının ahlaki sorumluluklarından ayırt edemeyeceğimiz bazı olaylara katılımları konusunda yaratacağı sorunu ele alacağız.

Daha sonra H. White'ın tam anlamıyla "açıklayıcı tarz" olarak gördüğü olay örgüleme konusu geliyor; H. White dört unsurlu tipolojisini Northrop Frye'ın *Eleştirinin Anatomisi* başlıklı kitabından alıyor: Romanesk, trajik, komik, satirik; böylelikle Vico retoriğiyle de buluşuyor.

H. White'ın girişimini uygun bir terimle nitelemek istersek, yazar gibi bizim de üslup kuramından söz etmemiz gerekecek. Şu ya da bu tipolojiye ait öğeler arasındaki her kombinasyon bir yapıtın üslubunu tanımlar ve buna biz baskın kategori diyebiliriz.[29] H. White'ın temel yapı-

27. Kanıtlama konusuyla ilgili retorik kuram, çağdaşlarımızın yabancı olduğu bir tartışma değil. Bkz. Wayne C. Booth, *Kurmacanın Retoriği*, çev. Bülent Doğan, İstanbul: Metis, 2012. Retorik ile mantık ilişkilerine daha yakın duran Stephen E. Toulmin: *The Uses of Argument*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958; Fr. çev. *Les Usages de l'argumentation*, Paris: PUF, 1993.

28. Sonuç olarak bu fikir Aristoteles'in *Poetika*'sına çok uzak değil, zira olay örgülemeye bir olasılık katsayısı bağlanır. Dahası eğretileme, olası söylemlerin kuramı olan retoriğe ait olduğu ölçüde, söylemin üretilmesinin kuramı olan poetikaya da aittir.

tının önemini yadsıyor değiliz. Hatta R. Chartier ile birlikte biz de Hayden White'ın yetmişli yıllarda çağdaşı Paul Veyne ve Michel Foucault ile karşılaşma fırsatının olmamış olmasına üzülebiliriz. İmgelemin derin yapısı fikri tartışılmaz üretkenliğini yaratıcılık ile kodlama arasında kurduğu bağa borçludur. Bu dinamik yapısalcılık son derece akla yatkındır. İmgelemden ayrılan paradigmaların olabileceği tek şey, iyi kötü arındırılmış bir sınıflandırmanın cansız kümeleridir. Paradigmalar, sınırsız sayıda görünür yapı doğurmaya yönelik matrislerdir. Bu bakımdan White'ın belirlenimcilik ile özgür seçim arasında tercih yapmasını engelleyen eleştiriyi kolayca yadsıyabiliriz: Kısıtlı bir seçim alanı açmak tam da biçimsel matrislerin işidir. Bu anlamda düzenli bir üretimden söz edebiliriz; bu ise Kant'ın şematizm kavramını, yani "imge üretmeye yönelik yöntemi" anımsatan bir kavramdır. Buradan çıkan sonuca göre, imgesel çeşitlilik mekânında sınıfsal katılıklara ya da başıboşluklara yöneltilen itirazlar, icra konusundaki tereddütler ve zaaflar ne olursa olsun, tasarının özgünlüğü tarafına geçer. Yazarın olası bir düzensizliğin sınırsızlığı karşısında paniğe kapılıp geri çekilebileceği fikri, bana göre, bürüneceği niyet okuma görüntüsü nedeniyle hem uygunsuz hem de haksızdır.[30] Biraz fazlasıyla dramatik bir ifade olan *bedrock of order*, dikkatleri, hem bir engel hem de bir icat mekânı olarak iş gören kodla-

29. H. White'ın aynı adla aldığı kavramla G. G. Granger'nin üslup kavramını karşılaştırmak gerekir (*Essai d'une philosophie du style*, Paris; Armand Colin, 1968). Aradaki fark White'da üslubun, tekil bir duruma uygun tekil bir yanıtla ilgili bir üretim değil, imgelemin derin yapılarına hükmeden engellerin görünür düzlemde ifadesi olmasıdır.

30. Hanz Kellner, *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1989. Saldırının iki hedefi var: Bir yandan anlatılmak istenen bir tarih olduğu, öte yandan da bu tarihin doğru (*right*) yöntemi kullanan namuslu ve çalışkan bir tarihçi tarafından "düzgün biçimde" (*straight*) anlatılabileceği iddiası. Bunlardan sadece ikinci şikâyet White'a dokunur. Michel Foucault'da olduğu gibi düzenin dayatılmasında iradi, yani baskıcı bir şeyler olmalıdır. Kopma konusundaki karşıt sav, arşivin itibarını taşıyan belgenin göz önüne alınmasıyla başlar. Geçmişin kırıntıları, aynı zamanda bu geçmişle ilgili tanıklıklar da dağınıktır; belgeciliğin seçerek yarattığı yıkıcı etkilere bir de sözümona "belgesel kesinliği" sakatlayan bilgi kayıpları eklenir. Böylelikle retorik, belgeleme eylemine eklenmez ve onu daha kaynağındayken kuşatır. Böylece anlatının, belgesel kesinliğin boşluklarının yarattığı sıkıntıyı gidermesi beklenir. Ancak anlatı da başka kopmalara bağlı olarak başka sıkıntılar yaratır. İşte H. White'ın getirdiği mecaz incelemesi ile girişilen tartışma da burada ortaya çıkar. Buna göre White'ın dört temel mecazı üzerinde yeni bir sistem oluşturulmazsa mecazi okuma da rahatsız edici olmaktadır, yani yeni bir sıkıntı kaynağına dönüşmektedir. "*Bedrock of order*" (düzenin kaidesi) denen şeyi ironinin sistem içinde ve sisteme bir bakış açısı olarak en üstün mecaz kabul edildiği, alegorik bir oyun olarak anlamak gerekir. White'ın *Tropics of Discourse*'un sonunda biraz da sempatiyle karışık bir sıkıntıyla "*the absurdist moment*" (abesçilik ânı) adını verdiği şey karşısında gerilediğinden kuşkulanılıyor. Eleştiri bize tarihi nasıl yazmak gerektiğini, tarihçilik mesleğinin "abartılı" değil, tam olarak yöntemsel bir kuşkuyla nasıl müzakere ettiğini söylemez; sadece tarihi nasıl yazamayacağımızı söyler.

ma fikrinin yarattığı sorunun öneminden uzaklaştırmaz. Dolayısıyla edebiyat geleneklerinin tarihi boyunca üslup pratiğinin önerdiği aracıların açımlanması için yer açılmış olmaktadır. Biçimcilik ile tarihselcilik arasındaki bu bağlantı henüz kurulmamıştır: Hem bulunmuş hem de icat edilmiş bir kurallar sistemi, seçeneğin ötesine geçen özgün gelenekselllik özelliklerini sunmalıdır. Üslup denen şey için de aynı durum söz konusuydu. Buna karşılık White'ın, olay örgüleme işlemlerini en iyi halde tarihsel bilginin bilimsel işlemleriyle alakasız, en kötü halde de bunları ikame edebilecek açıklama tarzları olarak görüp çıkmaza girmiş olmasına çok üzülüyorum. Burada bu retorik kuramın tarihsel anlatı ile kurmaca anlatı arasına bir çizgi çekme konusunda haklı bir kuşku yaratan tam bir *category mistake* (kategori yanlışı) vardır. İmgelemin derin yapılarını, romanesk olay örgülerinin yaratımı ile tarihsel olay örgülerinin yaratımına yarayan, tıpkı XIX. yüzyıl türlerinin tarihinde bu ikisinin birbiri içine geçmiş olmasının da gösterdiği gibi, ortak matrisler olarak ele almak ne kadar meşruysa, tarih bilimini kurmacadan ayıran göndergelilik uğrağını belirlemek de o kadar ivedidir. Gelgelelim bu ayrım ancak edebi biçimler içinde kalındığında yapılabilir. Bu durumda sağduyuya ve tarihte hakikat ile ilgili en geleneksel sözcelere başvurarak bir çıkış tasarlamamıza yardım edecek hiçbir şey yoktur. Temsil tarzlarını açıklama/anlama tarzlarına ve bu tarzlar aracılığıyla da belgeleme uğrağına ve varsayılan doğruluk matrisine, yani olayın meydana geldiği yerde bulunduklarını beyan eden kişilerin tanıklığına sabırla eklemek gerekir. Bu gönderge arayışının sebebi salt anlatısal olarak belirlenemez. İşte White'ın hiç uğraşmadığı şey de karmaşık işlem evrelerinde ele alınan tarihsel söylemin birleştirilme uğraşıdır.

Tarihsel söylemin göndergeliliğine bağlı açmazlar hesaba katıldığında White'ın anlatı retoriğinin önerilerini "nihai çözüm" biçiminde ifade edilen korkunç olaylarla sınaması ise her tür okul ödevini aşan örnek bir meydan okumadır.

Bu meydan okuma en güçlü ifadesini Saul Friedlander'in yapıtı *Probing the Limits of Representation*'a adını veren "temsilin sınırı" kavramında bulur.[31] İfade iki tür sınırı belirleyebilir: Bir yandan kültürümüzde "nihai çözüm" denilen olaya okunurluk ve görünürlük kazandırmak üzere elde bulunan temsil biçimlerinin bir bakıma tükenişi; diğer yandan olayın canevinde yükselen, yani belli bir retorik geleneğin dil-dışı gördüğü, göstergebilim alanında ikamet edemeyeceğini düşündüğü söylemin kökeninden ileri gelen bir söylenmiş, temsil edilmiş olma talebi, isteği. İlk durumda iç, ikincisinde ise dış sınır söz konusudur. Bu durumda sorulması gereken soru bu iki sınırın tam olarak nasıl eklemlendiği

31. Saul Friedlander (haz.), *Probing the Limits of Representation*, *a.g.y.*

olacaktır. Holokost (adıyla anmak gerek), tartışmamızın bu noktasında deneyimin ve söylemin sınırındaki bir olgunun tekilliğini, sadece anlatısal ve retorik biçimleriyle temsilin sınırlarının değil bütün tarih yazma girişimlerinin keşfedileceği bir durumun örnek değerini akla getirecektir.

H. White'ın mecaz incelemesinin krize girmesi kaçınılmazdı.[32] Oysa Almanya'da bile *Historikerstreit* (tarihçilerin tartışması) adıyla bilinen büyük kavga 1986 ile 1988 yılları arasında, Nazi dönemi üstüne çalışan saygın tarihçileri ve Habermas gibi önemli bir filozofu, nazizmin benzersizliği, Stalinizmle karşılaştırmanın geçerliliği gibi konularda görüş ayrılığına düşürmüştü. Esas mesele ise H. Arendt'in benimsediği, totalitarizm kavramının içeriği ve son olarak Alman ulusunun aynı ulus olup olmadığıydı.[33]

Amerika'da "Tarih, Olay ve Söylem" başlıklı kolokyum işte bu nasyonal sosyalizmi ve özelde de "Auschwitz"i "tarihselleştirme" (*Historiserung*) olanağına ilişkin sorular ve tutkularla yüklü bir arka planda yapılmıştır. Bu kolokyum sırasında Hayden White ve Carlo Ginzburg tarihsel hakikat konusunda farklı görüşler savunmuştur. Anlatısal ve retorik biçimleriyle temsilin sınırları sorunu, dolayısıyla, bu büyüklükte bir olayın temsilini sınama –deneyip görme– boyutuna ulaşabilmiştir. Tarihselleştirme ve mecazlaştırma, aynı kavga ve aynı sınav.

Saul Friedlander *Probing the Limits*'teki önsözünde bir şema önerir; bu şemaya göre temsilin iç sınırları kavramını söylemin dış sınırından hareketle oluşturmak gerekir. Bu şekilde yazar, temsilin kendi kendine oluşturduğu çemberden bile isteye çıkar. Avrupa'nın göbeğinde bir "*event at the limits*" (sınırda olay) meydana gelmiştir (*Probing the Limits...*, s. 3). Bu olay insanlar arasındaki dayanışmanın en derin katmanlarına kadar yayılmıştır: "*Auschwitz has changed the basis for the continuity of the condition of life within history*" ("Auschwitz, tarih içindeki yaşam koşulunun süreklilik temelini değiştirdi", *a.g.y.*). Tarih-üzerine-söylem değil tarihte-yaşam. Beklentilerinin temsil üzerinde etkili olmasını sağlayan bir *claim to truth* (hakikat talebi) aynanın ardından yükselir; söz

32. *The Content of the Form*'daki iki makalesi (*a.g.y.*, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality" ve "The Politics of Historical Interpretation") meslekten tarihçiler cenahından, yani Momigliano, Ginzburg, Spiegel ve Jacoby'den gelen birtakım eleştirilere hedef olacaktır.

33. Bu anlaşmazlığın ifade edildiği başlıca metinler *Historikerstreit* başlığıyla yayımlandı: Münih: Piper, 1987; Fr. çev. *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularite de l'extermination des Juifs par le regime nazi*, Paris: Cerf, 1988. Ernst Nolte'un ünlü başlığı, "Un passe qui ne veut pas passer" (Geçmek İstemeyen Bir Geçmiş) Batı dünyasının geriye kalanında malum yazgıyla karşılaşmıştır. Henry Rousso bunu, biraz değişik bir başlıkla ("Un passe qui ne passe pas" - Geçmeyen Geçmiş) Fransa'da Vichy rejimine uygulayacaktır.

konusu beklentiler edebi türlerin iç sınırlarını açığa çıkarır: "There are limits to representation *which should not be but can easily be transgressed*" ("Temsilin *kolayca aşılabilecek ama aşılmamasında yarar olan* birtakım sınırları vardır"; vurgu yazarın, *a.g.y.*). Sıkıntı durumunda kalmaya mahkûm olan ihlalin niteliğini belirleyemesek bile bazı olay temsilleri konusunda *yanlış* bir şeyler olabilir (özellikle ihlalin inkârcılık kadar kaba olmadığı zamanlarda). İhlal fikri göstergebilimin, anlatıbilimin, mecaz incelemesinin masum olmasa da zararsız bir düzeyinde başlayan tartışmaya beklenmedik bir yoğunluk kazandırmıştır. "Sınırdaki" olay ahlaki olarak "kabul edilemez" niteliğiyle (sözcükte yeğinsemenin gücü var), "ahlaki saldırı" niteliğiyle birlikte kendine özgü bulanıklığını da getirir. Böylelikle dilin opaklığını ortaya koyup ele veren şey olayların opaklığıdır. Oysa bu ihbar, tartışmanın herkesçe "postmodernizm" diye adlandırılan bir ânında –yani safdil gerçekçiliğin eleştirisinin söylemin derinlerindeki çok-anlamlılık adına, istikrarlı bir gerçeklik tanımlamayı olanaksızlaştıran dilsel inşaların kendi kendine gönderme yapışı adına zirveye ulaştığı o anda– alışılmadık bir niteliğe bürünür. O andan sonra bu postmodernizm, inkârcılığın çekiciliği karşısında düşünceyi silahsız bırakma suçlamasına nasıl makul bir yanıt verebilir?[34]

Friedlander'in sınırlardaki olaydan temsil işleminin içindeki sınırlara ilerleyen şeması karşısında, H. White elinden geldiğince dürüst biçimde bizzat sözel temsilin retorik kaynaklarından hareket ederek olay yönünde olabildiğince ilerler. Peki ama tarihsel söyleme ilişkin bir mecaz incelemesi bizzat olaylardan ileri gelen "talep" gibi bir şeye, İngilizcedeki sözcüğün güçlü anlamıyla bir *claim to truth*'a ulaşabilir mi?

White'ın denemesi kendi söylemini bir anlamda kendi parçalamış oluyor. Bir yandan yazar, bütün tarihsel temsil olgularının "zorla elde edilemeyecek göreliliğine" değer kazandırıyor. Bu görelilik doğrudan doğruya dile bağlanmalıdır, zira varsayılan bir gerçeği yansıtacak ayna gibi şeffaf bir *medium* (mecra) oluşturmamaktadır. Olay örgüsü/mecaz çifti safdil gerçekçiliğe her tür dönüşe direniş noktası sayılır yeniden. Öte yandan deneme boyunca bir kuşku oluşmaktadır: Olay içinde bile eldeki bütün temsil tarzlarını bozguna uğratacak kadar korkunç bir şey-

34. "*The exterminations of the Jews of Europe as the most extreme case of mass criminalities must challenge theoreticians of historical relativism to face the corollaries of positions otherwise too easily dealt with on an abstract level*" ("Toplu kıyımların en uç örneği olan Avrupa Yahudilerinin soyunu kurutma çabaları, tarihsel göreciliğin kuramcılarını normalde soyut bir düzeyde kolaycacık ele alınan konumların mantıksal sonuçlarıyla yüzleşmeye zorlamalı." *Probing the Limits of Representation*, *a.g.y.*, s. 2). Friedlander bir üst-tarih'in hesabına yazamayacağımız bu eleştirilere, infazcıların, kurbanların ve farklı durumlarda olaylara tanıklık etmiş seyircilerin bakış açısını ekliyor. Demek ki zorluk postmodernizmin icadı değil; postmodernizm "bizzat 'nihai çözüm'" nedeniyle karşımıza çıkan kaçınılmaz bir bilmeceyi ortaya çıkardı.

ler olabileceği kuşkusu. Bu "bir şeylerin" trajik, komik ya da başka türlü bir olay örgüsü sınıfına girecek bir adı olmayacaktır. Yazar ele aldığı konunun ilk hattını izlerken, olayın yoluna bir yığın engel dizmiştir. "Olgusal sözce" (tekil varoluşsal önermeler ve kanıtlar) anlatısal açıklamalar arasında bir ayrım kurmanın olanaksız olduğunu açıklar. Gerçekten de anlatısal açıklamalar olgu listelerini *story* (hikâye) haline getirir. Listelerde olay örgüsü, mecazlar ve kendilerine özgü tipolojiler yer bulur. Elimizde hiçbir kesin kanıtın karara bağlayamayacağı, olguların zaten dil olguları olması nedeniyle olgusal sözcelerden alınma hiçbir ölçütün hakemlik edemeyeceği *competitive narrative*'ler (rakip anlatılar) kalır. Böylece yorum ile olgu arasındaki fark da temelinden aşındırılmış olur – "hakiki" tarih ile "sahte" tarih, "imgesel" ile "olgusal", "mecazi" ile "lafzi" arasındaki sınırlar da. "Nihai çözüm" deyişinin ifade ettiği bu olaylara uygulanan gözlemler anlatısal düzeyde olay örgüleme kipliğinin kabul edilemez olduğu fikrine anlam verme olanağını ortadan kaldırır. Bilinen hiçbir olay örgüleme tarzı *a priori* olarak kabul edilemez değildir; hiçbiri de tamamen uygun değildir.[35] Kabul edilebilir/kabul edilemez ayrımının kaynağı mecaz incelemesi değil, alımlama kapasitemizin anlatı kültürümüz tarafından eğitilmemiş bir bölgesidir. Peki G. Steiner gibi "Auschwitz dünyası nasıl akıl dışında kalıyorsa aynı şekilde söylem dışında da kalmaktadır," dersek (aktaran Hayden White, Friedlander, *Probing the Limits* içinde, s. 43), söylenemez'in ve temsil edilemez'in anlamının kaynağı ne olabilir? Bu zorluğu edebi vakayiname dışında her tarzı yasaklayarak –ki bu da hedeflenen olayı anlatısallıktan arındırmak anlamına gelecektir– çözemeyiz. Olayların birebir temsilini her tür mecazlı süslemeden arındırmaya yönelik umutsuz bir çabadır bu: Çözüm olmaktan uzaktır, çünkü XIX. yüzyılın temel roman akımında ve tarihyazımdaki pozitivist ekolde ortak olan safdil gerçeklik yanılsamasına düşer. Olgular sanki lafzi sunumları sayesinde "tarihteki olaylar" şeklindeki temsillerinden ayrılabilirlermiş gibi, olgusal sözcelerin temsil edilemez'e uygun düşeceğine inanmak bir yanılgıdır. Olaylar, ta-

35. Yergi havasında yazılmış gülmece türüyle de olabilir, tıpkı Art Spiegelman'ın *Maus: Survival's Tale*'inde olduğu gibi. A. Hillgruber'in *Zweierlei Untergang: die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des Europäischen Judentums*'daki (Berlin: Siedler Verlag, 1986; İng. çev. *Two Kinds of Ruin: the Shattering of the German Reich and the European Jewry*) iki denemesinde trajik temsili değerlendirmek amacıyla edebi türlerin tarihinden alabileceğimiz kanıtlar da yoktur. Trajedi tarzının gerekli kıldığı kişilikleri kahramanlaştırmaya hiçbir engel yoktur. Friedlander'in yapıtına katkıda bulunan başka bir yazar olan Perry Anderson, yine Hillgruber'in uyguladığı eski retorikteki *collatio*'ya yakın bir edebi türün kaynaklarını açımlar. Bu işlem iki anlatıyı, Yahudilerin öldürülmesi anlatısı ile Almanların eski Doğu topraklarından atılması anlatısını yan yana getirir: İma edilen şey, yan yana getirmenin karşılaştırma olmadığıdır. Ama duygu yükünü birinden diğerine aktararak bunlardan birini temize çıkarmaktan kaçınabilir miyiz?

rih, olay örgüsü hep mecaz ve tasavvur düzeyine aittir. White bu argümanı, gerçeğin gerçekçi temsiline (ki Erich Auerbach bunu Batı kültürünün başat özelliklerinden biri saymıştı) ilişkin bütün girişimi kuşkuya düşürecek kadar ileri götürür.[36] White denemesinin sonunda postmodernizm iddiasında bulunan –o bu tarzlara *modernist* demekte ısrar eder– bazı yazı tarzlarının olayın opaklığıyla ilişkili olabileceğini ima ederek kahramanca bir çıkış denemesinde bulunur: Roland Barthes'tan alınmış, yazıyı eski Yunanca gramerinin "orta yoluna" yaklaştıran "geçişsiz yazı"; White bunu J. Derrida'nın "différance" konusundaki kimi saptamalarında bulduğu düşüncesindedir. Peki *middle voicedness* (orta seslilik) üslubu gerçekçilikle ipleri koparırsa "yeni fiilîlik" ile yakınlık içinde olmasını sağlayan şey ne olabilir? Nitekim totalitarizm *modernist* değil midir? Dili hem opaklığa hem de "nihai çözüm"ün kabul edilemezliğine yaklaştıracak gerçekçi temsil ile ipleri koparmak mı gerekir? Denemenin sonunda, sanki saf gerçekçilikten ödün vermeyen eleştiri, bulunmaz hale gelen gerçekçilikle uzlaşma tasarılarını eğreti kılarak, söylemin dışında bir yerden gelen hakikat talebini çelişkili biçimde güçlendiriyor gibidir.

White'ın karşısında duran Carlo Ginzburg, gerçekçiliğe değil, tanıklığın hedefindeki tarihsel gerçekliğe sahip çıkan tumturaklı bir savunma yapar. Tesniye 19,15'teki açıklamayı anımsatır (Latince olarak): *non stabit testis unus contra aliquem* (Bir kişinin suçunun sabit olması için tek tanık yetmez)– ve Justinianus yasasındaki kaydı buna benzetir: *testis unus, testis nullus* (Tek tanık, tanık yok demektir). Bu arada "Just one witness" (Bir Tek Tanık) başlığı sanki biriktirilen belgeler çift tanıklığın eşiğinde kalıyormuş gibi, umutsuz bir tını verir – tabii olay örgülerinin tutarlı ve kabul edilebilir bir söylem üretme yeteneği bakımından tanıklıkların fazlalığı kastedilmiyorsa.[37] Vidal-Naquet'nin *Les Juifs, la Mémoire, le Présent* (Yahudiler, Hafıza, Şimdi) ve *Les Assassins de la mémoire*'daki (Hafıza Katilleri, La Découverte, 1981, 1991, 1995) gibi yapıtlarındaki savunuya yaklaşan tarihsel geçmişin gerçekliği savunusu karşı çıkılmaz bir doğrulama ve Primo Levi gibi sağ çıkan birini tanıklık etmeye sürükleyen itkinin gücünü artıran ahlaki bir karşı çıkış kılığına

36. E. Auerbach'ın büyük yapıtının adı: *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern: Francke, 1946; Fr. çev. *Mimésis: la representation de la realite dans la litterature occidentale*, çev. Cornelius Heim, Paris: Gallimard, 1968. *Zaman ve Anlatı*'da bu kitaptan söz ediyorum: II. cilt, *a.g.y.*, s. 157, n. 2. İlk bölümde yazar Kutsal Kitap'ta geçen İbrahim, havari Pavlos gibi kişiliklerin, Homeros' taki derinliksiz kişiliklerden farklı olarak, arka düzlemde ne denli derin ve zengin olduklarını vurguluyor. Bu derinliği gerçekliğin bir göstergesi olarak görüyor.

37. Ginzburg; Benedotto Croce ve Gentile gibi İtalyan düşünürlerin görecilik ve idealizmine uzanan kuşkulu köklerini gün ışığına çıkararak White'ın argümanına saldırmayı düşünür. 1987 tarihli *The Content of the Form*'a kadar bunun izini sürer.

bürünür.[38] Holokost edebiyatı konusunu düşünürken bu doğrulama ile karşı çıkmanın iç içeliğini hesaba katmak gerekir. Bu karma konum kabul edilmeden, temsilin olayın "kabul edilemez" boyutunu niçin ve nasıl kendi ifadesine katabildiği anlaşılamaz. Ancak o zaman olay, tarihçi olmak kadar yurttaş olmayı da gerektirir; tarihçinin, önünde hesap vermeye çağrıldığı kolektif hafızaya katılması beklenir. Ancak bunu yaparken profesyonel tarihçi yetkinliğine ait eleştirel kaynakları da beraberinde getirir. "Sınırdaki" olaylar karşısında tarihçinin görevi *Konstantin'in Bağışı* olayından beri âlimce tarihin büyük uzmanlık alanı haline gelen sahte belge avcılığıyla kısıtlı değildir, tanıklıkların kökenine göre ayrılmasını da içine alacak biçimde genişler: Hayatta kalanların tanıklıkları başka, cellatların tanıklıkları başka,[39] kitlesel kıyımlara çeşitli düzeylerde tanıklık etmiş seyircilerin tanıklıkları başkadır; bu durumda tarihsel eleştirinin görevi bakış açıları arasındaki aşılmaz farklılığı bertaraf edecek bütünsel bir tarihin neden yazılamadığını açıklamak olacaktır. Bu eleştirel gözlemler Alman halkının gündelik yaşamının tarihi, iktisadi, toplumsal, kültürel, ideolojik zorlamaların tarihi ve devlet zirvesindeki karar mercilerinin tarihini birbirine zıt sayanların kavgası gibi yararsız münakaşalara son vermeyi sağlayabilir: "İşlevci" denen yorumla "niyetçi" denen yorumun çarpışmasına karşı ölçek kavramı, ölçek seçimi ve ölçek değişiklikleri bu noktada yararlı olabilir. Başka bir alandan öğrendiğimize göre, olgu ve yorum kavramları bile ele alınan ölçeğe göre değişmektedir. Holokost tarihçisi de açıklamayı mazur göstermek, anlamayı affetmek olarak niteleyen koyutun kendisini baskı altına almasına izin vermemelidir. Tarihsel yargıyla iç içe bulunan ahlaki yargı, tarihsel anlamın tanımlama ve açıklama katmanları dışında kalan başka bir katmanından ileri gelir. Bu yüzden tarihçiyi kendi kendini sansürlemesine neden olacak düzeyde rahatsız etmemelidir. Saul Friedlander'in şu ya da bu olay tasavvuruna yönelttiği, "kabul edilemez" olarak ifade edilen ahlaki yargının birkaç örneğini verdiğimiz eleştirel dikkate nasıl eklemlendiğini çok daha önce belirlemek olanaklı mıdır? Bu soru Adorno'nun "*What does coming to terms with (Aufarbeitung) the past mean*?" (Geçmişle birlikte yaşamayı öğrenmek ne demek?) biçiminde sorduğu soru-

38. Friedlander, Carlo Ginzburg'un denemesini şöyle algılamıştır: "White'ın tutumlarının eleştirisi epistemolojik bir yaklaşıma kaysa da, Carlo Ginzburg'un tarihsel nesnellik ve hakikat konusundaki tutkulu savunusu hem derin bir etik tavırdan hem de analitik kategorilerden ileri gelmektedir" (Friedlander, haz., *Probing the Limits of Representation*, *a.g.y.*, s. 8).

39. Saul Friedlander'in derlediği yazılardan birinde C. R. Browning, Polonya'da bir köyde görev yapan bir Alman yedek polis birliğinin arşivleriyle ilgili çalışmasını serimliyor: "German Memory, Judicial Interrogation and Historical Reconstruction: Writing Perpetrator History from Postwar Testimony" (*a.g.y.*, s. 22-36).

dur.[40] Travma, yineleme, *working through* diye anlaşılan hafıza çalışması ve hepsinden öte, kişilere değil tarihin eyleyenlerinin farklı biçimde "müdahil" oldukları durumlara uygulanan aktarma kavramı gibi psikanalitik kategorileri dikkatli kullanırsak işimiz kolaylaşabilir. Hafıza kullanımı ve suistimali, özellikle de engellenen hafızanın güçlüklerinden söz ederken aynı şeyi yapmaya çalışmıştık.[41] Tarih uğraşı sınırdaki olaylar karşısında böyle bir durumla karşılaşır. Burada sözünü ettiğimiz biçimde başvurulan tanıkların durumunun farklılığından yola çıkmak gerekir: Sadece farklı bakış açıları değil, heterojen yönelimler de vardır. Dominick La Capra'nın, *Probing the Limits*'teki yazısında izlediği yol budur: Eski Nazi, genç Yahudi ya da Alman, vb. farklı aktarılabilir durumlar içinde bulunurlar. Bu durumda sorulması gereken soru, son derece travmatik olaylarla ilgili tarihsel bir işlemin *working through* sürecine eşlik etmesi ve bunu kolaylaştırmasından kabul edilir bir ölçütün türetilip türetilemeyeceğidir.[42] Bu anlamda ölçüt epistemolojik olmaktan çok tedaviyle ilgilidir. İşlenmesi zordur, çünkü tarihçi de ayrıcalık tanıdığı tanıklıklar sırasında dolaylı olarak travmaya aktarılabilecek bir ilişki içindedir. Tarihçi de kendi karşılığını seçme ânında bir tanımlama sorunuyla karşılaşır. Bu aktarma ilişkisinin katlanması tarihçinin Soykırım karşısındaki ikili konumunu doğrular: Tarihçi profesyonel uzman olarak

40. Aktaran: Dominick La Capra, "Representing the Holocaust: Reflections on the Historians' Debate" (*a.g.y.*, s. 108-27).

41. Bkz. geride, s. 88-91.

42. "*How should one negotiate transferential relation to the object of study*?" (İnceleme nesnesiyle kurulan aktarma ilişkisini nasıl aşmalı?) diye sorar La Capra (Friedlander, haz., *a.g.y.*, s. 110). Yazar Alman tarihçilerin kavgası sırasında en şiddetli tartışmalarda kullanılan terimlere kendi ölçütünü uygular: Önemli olan soru, Holokost'un (yazar bu sözcüğü kullanır ve bu seçimi özenle gerekçelendirir: *A.g.y.*, s. 357, n. 4) tarihsel olarak benzersiz bir olay olarak mı yoksa benzeri olan bir olay olarak mı değerlendirileceği sorusudur. Burada bizim sorunumuz ise bu değil. Ancak La Capra'nın sağaltıcı diye niteleyebileceğimiz yöntemi uygulayış biçimi ilginçtir. Ona göre bir anlamda, olay yıkıcı etkilerinin büyüklüğüyle ve aynı şekilde katil bir devletin davranışının kökeniyle "benzersiz" görülmelidir. Başka bir anlamda da olayın benzeri bulunabilir, zira benzersizlik farklılığa, farklılık da karşılaştırmaya bağlıdır. Ayrıca burada karşılaştırma eylemi anlama eylemine dahildir. Ancak burada benzersizlik ile karşılaştırılabilirliğin işlenme tarzı önemlidir: Her durumda sorulacak soru, karşılaştırmanın, örneğin durumları aynı düzeye çekerek inkârcılığa katkıda bulunup bulunmadığı, keza aksi durumda, ısrarlı bir şekilde olayın benzersiz olduğunu söylemekle travmayı kutsallaştırarak veya anıtlaştırarak sabitlemeye neden olup olmayacağı sorusudur. Bu travmayı Freud'la birlikte, daha önce gördüğümüz gibi *working through*'ya temel direnişi oluşturan ve *acting out*'a düşmeye neden olan yineleme olgusuyla özdeşleştirmek gerekir. Yukarıda sözü geçen ölçek seçimi konusunda da, Alman halkının gündelik yaşamına girerek ya da zirvedeki kararın sırrına ulaşmaya çalışarak, aynı şeyleri söyleyebiliriz. Bu durumda sorun benzersizlik ya da karşılaştırılabilirliğin önceliği, hatta marjinallik karşısında merkezilik değil, şu ya da bu yaklaşımın "incelenen konuya aktarılabilecek ilişkilerin" iyi şekilde değerlendirilmesini sağlayıp sağlayamadığıdır. *Working through*'nun çıkmazları iki tarafta da aynıdır.

üçüncü tekil şahısla, eleştiren aydın olaraksa birinci tekil şahısla konuşur; ancak uzman ile Raymond Aron'un güdümlü seyirci diyeceği kişi arasındaki ayrım sabitlenemez.

Şimdi hakikat talebinin kökenine, yani en baştaki travmanın vuku bulduğu yere doğru gidersek, bu kaynağın temsilde değil, olay kişileri tarafından farklı biçimlerde karşılanan "tarih yapma"nın canlı deneyimi içinde olmalıdır. Habermas'la birlikte, bunun "insan suretindekilerle dayanışmanın en derin katmanına zarar"[43] vermiş olduğunu söylemiştik. Bu anlamda Auschwitz adlı olay sınırda bir olaydır. Bu olay, tarihçinin söyleminde yer almadan önce bireysel ve kolektif hafızada yer bulur kendine. İşte yurttaş-tarihçiyi geçmiş karşısında sorumluluk konumuna sokan onaylama-karşı çıkma olgusu buradan kaynaklanır.

Temsilin retorik biçimlerinin kendi kendine yeterliliği iddialarına karşı koyulan bu sınıra dış sınır mı demeli? Tarihin hafıza ile ilişkisindeki temel özelliğini, yani içsel olduğu kadar dışsal olan eleştirel bir elden geçirme niteliğini göz önüne alırsak, hayır. Retorik biçimlerin fiili kullanımından çok, anlatısal ve retorik biçimlenimlerin kendi üstüne kapandığını ilan eden ve dil-dışı göndergenin dışarıda bırakılması gerektiğini söyleyen edebiyat kuramına –yapısalcı olsu olmasın– bağlı bu iddianın kökenini göz önüne alırsak, evet. Bununla birlikte "sınırda" diye adlandırılan olayın bünyesinde bulunan iç ve/veya dış sınır, temsilde etkisini gösterir; temsilin özel sınırlarını ortaya koyar, yani hakikat talebiyle ilgili halihazırdaki biçimlerin yaşayan tarihin bağrından yükselen talebe uygun gelmesinin olanaksızlığını gösterir. Bu biçimlerin, özellikle de geçen yüzyıldaki natüralist ve gerçekçi roman geleneğinden kalma biçimlerin tükendiği sonucuna mı varmalı? Kuşkusuz. Ancak bu belirleme muhtemelen okunacak kitap dışında, sahneleme, film, plastik sanatlar gibi başka yollara bağlı alternatif ifade biçimlerinin açımlanmasına engel olmamalı, aksine bunu teşvik etmelidir. H. White'ın *modernist* dediği yazı tarzları sayesinde, gerçekçi gelenekte olduğunu söylediği yanılsamaya koşut bir yanılsamayı beslemekten kaçınarak, söylemin temsil kapasitesi ile olay arayışı arasındaki mesafeyi kapatmaya çalışabiliriz sürekli.

Bu gözlemlerden "nihai çözüm"ün tarihini yazmaya kalkışmanın umutsuz bir girişim olmadığını anlıyoruz – tabii bunu etkileyen ilkeye ilişkin sınırların kökenini unutmazsak. Bu da daha ziyade eleştirinin katetmek zorunda olduğu yolu anımsatmak için iyi bir fırsattır: Eleştiri temsilden açıklamaya/anlamaya, oradan da belgeler üzerinde çalışmaya geçer, ta ki en son tanıklıklara varıncaya kadar; bildiğimiz gibi bu ta-

43. Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt, 1987, s. 163. Makale "Une maniere de liquider les dommages. Les tendances apologetiques dans l'historiographie contemporaine allemande" başlığıyla Fransızca olarak *Devant l'histoire*' da bulunabilir: *A.g.y.*, s. 47-61.

nıklık derlemesi cellatların, kurbanların, hayatta kalanların, farklı biçimde tanık olan seyircilerin sesleri arasında paramparça olmuştur.[44]

Son olarak, Auschwitz adı verilen "sınırdaki" olayın yazılmasıyla ortaya çıkan sorunların tarihyazım hakkında genel bir düşünüş için örnek oluşturup oluşturmayacağını sormak gerekiyor. Bu sorunlar kendi başlarına "sınırda" sorunlar oldukları için örnek niteliği taşır. Yol boyunca bu uç noktadaki sorunlara ilişkin birçok örnek gördük: Ölçek değişikliklerinde tanıkların tutum farklılıklarını bertaraf etmenin olanaksızlığı; farklı türden duygusal yatırımların güvencesindeki inşaları toptancı bir tarih içine tıkmanın olanaksızlığı; benzersizlik fikri içinde bile biriciklik ile karşılaştırılamazlık arasındaki diyalektik. Belki de her tür benzersizlik iki niteliği –yerine göre biriciklik ve/veya karşılaştırılamazlık– bakımından örnek oluşturabilir.

III. TARİHÇİNİN TEMSİLLERİ VE İMGENİN BÜYÜSÜ

İlk yaklaşım olarak tarihçilerin sunduğu temsilin ikonik boyutundan söz edilmesi çözümlememizi büyük yıkımlara uğratmamalıdır. Ya gerçekten de tamamıyla kurulmuş iki ayrı edebiyat türü, kurmaca anlatı ile tarihsel anlatı söz konusudur ya da anlatısallığın daha önce belirlenmiş ve olay örgüleme eylemine bağlı retorik etkiler başlığı altında geniş ölçüde yorumlanmış bazı özellikler vurgulanmaktadır.

İmge terimi altında kökeni bizzat hafızanın ikonik (*eikōn* tarzı) oluşumunda bulunan bir açmaz öne çıkmaktadır.

Bir süreliğine şu "ilk yaklaşım" dediğimiz düzeyde kalalım. Tarihsel anlatı/kurmaca anlatı çifti edebiyat türleri düzeyinde göründüğü biçimiyle açıkça karşıt bir çifttir. Gerçekçi olsa da roman başka şeydir, tarih kitabı başka. Yazar ile okur arasındaki örtük uzlaşmanın doğası gereği birbirinden ayrılır bunlar. Söz konusu uzlaşma söze dökülmemiş bile olsa okur tarafında farklı beklentileri, yazar tarafında da farklı vaatleri yapılandırır. Okur bir romanı açtığında gerçekdışı bir dünyaya girmeye

44. XX. yüzyılın ikinci yarısındaki büyük suç davalarının görülüşü ve yayınlanmasından kolektif hafıza konusunda bekleyebileceğimiz olumlu etki hakkında burada bir şey söylenmemiştir. Bu etki toplu kıyımların "cezai" olarak nitelendirilmesini, yani ahlaki yargıyla hukuki yargının birleştirilmesini varsayar. Böyle bir nitelendirme olasılığı bizzat olaya üçüncü kişinin suçu olarak, yani kendi hukuksal alanında yaşayan her kişiye güvenlik ve koruma sağlamak zorunda olan devletin suçu olarak kaydedilir. Travmatik olayların "tarihselleştirilmesine" ilişkin bu veçhe sadece bu olayların temsilini değil hukuksal tanımlarını da ilgilendirir (bkz. Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, New Jersey: Transaction Publ., 1997). Tarihçi ile yargıç arasındaki ilişkiler bağlamında bu konuya döneceğiz. Ancak böyle bir yasal nitelendirme Auschwitz olayının hiçbir şekilde anlatılamaz olduğu savını yalanlamaktadır. Bu konuyu daha fazla tartışabiliriz, tartışmalıyız da.

hazırlanır ve olayların nerede ve ne zaman gerçekleşmiş olduğu gibi bir soru akıl kârı olmaz. Buna karşılık bu okur Coleridge'in *wilful suspension of disbelief* (şüphenın gönüllü olarak askıya alınması) dediği şeyi gerçekleştirebilecek durumdadır, elbette anlatılan hikâyenin ilginç olması koşuluyla: Okur güvensizliğini, inançsızlığını gönüllü olarak askıya alır ve oyunu sanki anlatılan bu şeyler gerçekmiş gibi oynamayı kabul eder. Tarih kitabını açan okur, arşiv desteğiyle, gerçekten meydana gelmiş olayların dünyasına girmeyi bekler. Ayrıca yazı sınırını geçtikten sonra dikkatini toplar, eleştirel gözle bakar ve bir fizik kitabındaki gibi bir doğru söylem olmasa da, akla yakın, kabul edilebilir, olanaklı ve nihayetinde dürüst ve gerçekçi bir söylem talep eder. Sahtecilik avı için iyi hazırlanmış okur yalancının biriyle yüz göz olmak istemez.[45]

Kurulu edebiyat türleri düzeyinde ne kadar durursak duralım, iki tür anlatının birbirine karışması en azından ilke olarak kabul edilir şey değildir. Gerçekdışı ve gerçeklik ayrı gönderme tarzları olarak kabul edilir. Tarihsel yönelmişlik tarihçinin inşalarının, bu bölümün son tartışmalarında ele alacağımız "temsil gücü" dediğimiz şeyin çözülmüş sayılan zorlukları ne olursa olsun, bir tarihte "gerçek" olmuş olabilecek şeye az çok yaklaşmış inşalar olma isteğini içerir. Bununla birlikte, kurmaca ve hakiki anlatıların okuma kuramının mihenk taşı olan "metin dünyası" diye adlandırdığımız olgu düzeyinde uyguladıkları etkilerin çakışması nedeniyle, "gerçek" geçmiş ile "gerçekdışı" kurmaca ayrımına karşın, bu basit zıtlığı diyalektik olarak işlemek gerekmektedir.[46]

45. *Zaman ve Anlatı III*'te "kurmaca ve zaman üzerindeki imgesel çeşitlemeleri" (2. bölüm) ve "tarihsel geçmişin gerçekliği" (3. bölüm) konularını ayrı ayrı işledikten sonra "tarih ile kurmacanın çakışması" (5. bölüm) konusunu, kurmaca ile tarihsel dünyanın "denge ilişkisi" temelinde ele alıyorum. Kitabın çıkış noktası, hafızayı hesaba katmadan anlatı ile zaman arasındaki ilişkiyi irdelemekti. Kurmacanın yaşanan zaman ile dünyanın zamanı arasındaki fay hattında üretilen imgesel çeşitlemeler konusunu işlerken giriş olarak "tarihsel zamanın bertaraf edilmesi" temasını alıyordum. Ayrıca kurmaca anlatının takvim zamanındaki engelleri aşması, destan ve Yunan tragedyasından modern ve çağdaş romana kadar edebiyat tarihinin belgelediği bir kültür olgusu sayılmıştı. "Anlaşma" sözcüğü Philippe Lejeune'ün yapıtı *Le Pacte autobiographique*'e (Paris: Seuil, 1975) göndermeyle kullanılmıştı (*Zaman ve Anlatı II*, *a.g.y.*, s. 168).

46. Metnin dünyası: "içinde oturabileceğimiz ve kendimize özgü potansiyellerimizi sergileyebileceğimiz dünya" (*Zaman ve Anlatı*, III. cilt, *a.g.y.*, s. 149). Bu tema *Zaman ve Anlatı I*'de üçlü *mimêsis* başlığı altında kullanıldı; burada zamanın biçimlenimi ve daha önce zamanın önbiçimlenimi aşamalarından sonra beti hareketinin üçüncü aşamasını zamanın yeniden biçimlenimi oluşturur (*Zaman ve Anlatı*, I. cilt, *a.g.y.*, *Mimêsis III*, s. 109-29). Kurmaca anlatı ile tarihsel anlatının çakışmasının etkilerine ilişkin kuram *Zaman ve Anlatı III*'te, 5. bölümde, zamanı yeniden biçimlendiren aygıtların en büyük parçasını oluşturur. Kurulu edebiyat türleri arasındaki farkı baştan kabul ettiğimiz sürece tek sorun, hafızanın aracılığı olmadan "tarih ile kurmacanın" fiilen yeniden biçimlenim düzeyinde "çakışması" olabilir. Bu çakışma şu anlama gelir: "Tarih ile kurmaca kendi yönelmişliğini ötekinin yönelmişliğinden ödünç alarak somutlaştırır" (*a.g.y.*, s. 265). Bir yandan kurmacanın tarihselleştirilmesinden söz ederiz, çünkü

Eskiden "tarihsel söylemin kurmacalaştırılması" dediğimiz olguyu artık tarihçinin temsilinde okunurluk ile görünürlüğün çakışması olarak ifade edebiliriz. Bu durumda yeni bir türe ait bu imgelemin anahtarını yukarıda sözünü ettiğimiz retorik etkilerde aramaya yelteniriz. Tarihsel söylemi edebi aşamasında süslemekle kalmayıp eklemlenmesini de sağlayan mecazlara değişmece (*trope*) adını vermiyor muyuz? Düşünce güzel, ama bizi öngörülenden daha uzağa sürüklüyor. Gerçekten de bir halının altını inceler gibi açılıp incelenmesi gereken şey tam da edebiyat metninin alımlanma düzeyinde okunurluk ile görünürlük arasında dokunan bağdır. Aslında anlatı anlamayı ve görmeyi sağlar. Birbiri içine girmiş bu iki etkinin ayrışması, resmetmek ile devamını getirmek, yani betimsel aşama ile anlatısal akış (Aristoteles'in *Poetika*'sında özellikle tiyatrodaki ani olaylar ve şiddetli etkiler bağlamında *peripeteia* [macera] adını verdiği şey de bu akışı hızlandırır) birbirinden ayrılınca kolaylaşır. Tarihçi bu betimleme/anlatma karşıtlığını iyi bilir:[47] Anlatısının başının kök saldığı durumu, bir dizi tabloyu bir araya getirerek betimler; yapıtını aynı şekilde bitirebilir de – elbette Thomas Mann'ın *Büyülü Dağ*'da kahramanı bilerek ve tamamen gözden kaybetmesi gibi, olguları as-

---

kuşkuyu artıran gerilim sadece en gelişmiş tarihsel anlatıların değil, en kendiliğinden yaşam anlatılarının ve sohbet anlatısı diyebileceğimiz anlatıların "gerçekçi" özelliklerinin bertaraf edilmesine dayanır. Hannah Arendt ile birlikte söyleyeceğimiz gibi anlatı, eylemi "kimin yaptığını" söyler; eylem, anlatıyı fiilîlik modeli olarak kendi alanına götürür. Bu anlamda bir şeyi anlatmak adeta olup bitmiş gibi anlatmak demektir. "Gerçekten olup bitmiş gibi" nitelemesi her anlatıya verdiğimiz anlamın bir parçasıdır. Bu düzeyde içkin anlam iddia edilen, yadsınan ya da askıya alınan dış göndergeden ayrılamaz. Geçmiş iddiasının sıradan dildeki konumsal niteliği kurmacada bile göndergenin anlama dışarıdan bağlanmasını gerektirir; olmuş olan bir şey doğrulanır ya da inkâr edilir; kurmaca anlatının "yarı yarıya" durumunu koruması buradan ileri gelir. Kurmaca olay örgülerinin yarı-olayları ve yarı-kişilikleri yarı-geçmişe aittir. Dahası gerçekçi anlatının ulaşmadığı yaşanmış zamansallık veçhelerinin açımlanması bu varoluş simülasyonu sayesindedir. *Zaman ve Anlatı* nın araştırdığı zaman konusundaki imgesel çeşitlemeler açımlama, keşfetme, ifşa güçlerini zamansal deneyimin derin yapılarından alır. Aristoteles'in epik ya da trajik öykülere atfettiği gerçeğe benzerlik niteliği de buradan ileri gelir. Kurmaca anlatı da işte bu gerçeğe benzerlik ilişkisi sayesinde tarihsel geçmişin gerçekleşmemiş potansiyellerini imgesel çeşitlemeler sayesinde bulup çıkarabilir. Öte yandan imgelemin bu açıdan araya girmesine bağlanabilecek bir "tarihin kurmacalaştırılması" etkisi ortaya çıkar: Zaman ölçüsü araçlarının (takvimdeki ve saatteki *gnômôn*) ve tarihsel zamanın –bilimsel imgelemin bir ürünü– tarihlendirilmesini sağlayan bütün araçların oluşturulması. Arşiv belgelerinin bıraktıkları izlere gelince; bunlar ancak Collingwood'un tarihsel imgelem dediği olgunun ürettiği yorumsal varsayımlarla okunaklı hale gelir. İşte o anda şimdiki çözümlememizin üstünden atlayacağı ve sıraladığımız imgesel aracıların ötesine geçen bir olguyla karşılaşırız: Tarihsel imgelemin aslına uygun temsil etme işlevine bağlı "resmetme" gücü.

47. R. Koselleck, "Representation, evenement et structure", *Le Futur passe*, *a.g.y.*, s. 133. Yazar temsil (*Darstellung*) sorunları arasında anlatmak (*erzählen*) ve betimlemeyi (*beschreiben*) belirler, bu arada yapı betimleme tarafına, olay da anlatı tarafına düşer. Bkz. geride s. 253-7.

kıda bırakmayı seçmezse: Tarihçi anlatıyı bitirme stratejilerini bilmiyor değildir. Bu stratejiler aydın okurun gözünde bildik beklentileri boşa çıkaracak ustaca bir oyun anlamını kazanır. Ancak ister yaşam anlatısı olsun, ister kurmaca anlatı, isterse tarihsel anlatı, görünürlüğün okunurluk üzerinde egemenlik kurması anlatıdaki kişilerin portrelerinin sunumu sayesinde olur. Oysa bu kitabın ısrarlı savlarından biri de budur: Anlatının kişileri, birlikte ele alındıklarında anlatılan hikâyeyi oluşturan olaylarla aynı anda yerleştirilir olay örgüsüne. Anlatı dokusunun çizgilerinden ayrılan portreyle birlikte okunabilir ile görülebilir çifti de açıkça ikiye bölünür.

Bu çiftin önemli alışveriş noktaları yarattığı da olur; bu noktalar da kurmaca anlatı ile tarihsel anlatı arasında oluşan anlamlara benzer anlam etkilerinin kaynağıdır. Bir resmi okuyan resim meraklısı[48] ile bir savaş sahnesini resmeden anlatıcıdan söz edilebilir. Bu tür alışverişler nasıl olabilir? Anlatı bir mekânı, bir görünümü, yerleri gözler önüne serdiğinde ya da bütün bir kişiliği görünür kılacak bir yüzün, bir duruşun, bir tavrın üstünde durduğunda mı? Kısacası görünürlük ancak görünürlükle kutupsal bir ilişki, uç noktaların üst üste binmesiyle yok olmayacak bir ayrım olduğunda mı vardır? Ya da her halükârda anlatının gözler önüne serdiğini, gösterdiğini mi söylemek gerekir? Bu ise Aristoteles'in *Retorik III*'te eğretileme konusundaki gözlemleri sırasında ima ettiği şeydir. Filozof "*lexis*'in (söyleyişin) meziyetlerini" araştırırken, başlıca meziyetinin "gözler önüne sermek" olduğunu ifade eder (III, 10, 1410 b 33). Mecazın gözler önüne serme gücü, bütün kapsamıyla ele alınan bir retorik tasarıyı tanımlayan daha temel bir güce, yani "her vakada ikna etmeye uygun olguyu spekülatif olarak keşfetme yetisine" (1356 b 25-26 ve 1356 a 19-20) bağlanmalıdır. *Pithanon*, yani "salt ikna"; retoriğin sürekli teması budur. Gerçi ikna etmek baştan çıkarmak değildir: Aristoteles'in tek isteği retoriği, ikna edici olgu ile olası (*to eikos*) anlamındaki gerçeğe benzerliğin bağı sayesinde, mantık ile sofistik arasında orta noktada sabitlemektir. Retoriğin söylemin ikna etmeye özgü *tekhnē*'si (tekniği) olarak tanımlanması, imgelemin dil figürlerinin görünürlüğü üzerine nakşedeceği bütün itibarların kökeninde yer alır.[49]

48. Louis Marin, *Opacite de la peinture. Essais sur la representation du Quatrocento*, Paris: Usher, 1989, s. 251-66.

49. Aristoteles'te "gözler önüne sermek" eğretilemesinin gücü ile retoriğe ruh veren ikna tasarısı, yani eğretilemenin "bilfiil şeyleri imleyebilme" gücü arasında daha gizli bir bağ kurulur (III, 11, 1411 b 24-25). Peki söylem, bilfiil şeyleri imlemek için ne zaman en uygun durumdadır? Yanıt, söylem üretiminin bilimi olan *Poetika*'da: *Muthos*, fabl, olay örgüsü, "hareket eden ve eylem içindeki kişilerin" bir *mimēsis*'ini, bir öykünüsünü, bir temsilini üretmeyi başardığı zaman (*Poetika* 1448 a 23). Böylelikle söylemdeki görünürlük ile insani şeylerdeki enerji arasında, yaşayan eğretileme ile yaşayan varoluş arasında bir köprü kurulur. –"Gözler önüne sermek" deyişi, Fontanier reto-

Toplumsal temsillerin tarihi çerçevesinde başlatılmış olan namevcudiyet ve mevcudiyet diyalektiği hakkındaki düşüncelerimizde kopan ipleri, büyük eskilerin şaşkınlığına bakarak bağlayabiliyoruz. O zaman toplumsal aktörlerin temsil pratiklerinde bu diyalektiğin işleyişi, ancak toplumsal aktörlerin temsilini sunan tarihçinin söylemiyle ele alınıp açıklandığında aydınlığa kavuşturulmuş olmaktadır. "İşlem olarak temsil", ki artık biz çalışmamızı bu düzeyde yürüteceğiz, tarihin "nesne olarak temsili" bakımından bir tamamlayıcısı olmakla kalmayacak, aynı zamanda fazladan bir değer olacaktır, çünkü işlem olarak temsil nesne olarak temsilin dönüşlü evresi olarak yorumlanabilir.

Burada Louis Marin'in imgenin büyüsüyle ilgili çalışmalarını rehber edineceğiz. Marin bu itibarların XVII. yüzyılın iyi yazarları tarafından monarşinin ve onu cisimleştiren figür olan kralın onuruna yöneltildiğini belirtir. *Potrait du roi*'yı[50] (Kralın Portresi) okurken, bir tür egzotik vaka haline gelmiş olan olgunun ötesinde, kralın övgüsünden kopmuş olduğunu düşünen bir demokrasinin yurttaşları için, imgenin gücünün doğrulanması ile itibarları arasındaki ilişkiler konusunda belli bir eğitimin hâlâ sürüp sürmediği sorusunu bir yana bırakacağım.

Louis Marin ilk anda başka bir yerde mevcut olan bir şeyi ikame etmede imgenin gücünü, iktidarını vurgular. Pascal'de güçlü yankı bulan "etki kuramı" diyebileceğimiz şeyde imgenin geçişli boyutu vurgulanmıştır. "Temsilin iktidar-etkisi, bizzat temsilin kendisidir" (*Portrait du roi*, s. 11). Bu iktidar etkisi siyasal alanda özel bir uygulama alanı bulur, çünkü iktidar orada "mutlak" arzusuyla hareket eder. İmgelemi fantastik yola sokarak afallatan şey iktidar üzerine vurulmuş mutlakiyet damgasıdır: Fiili ebedilik ve onun yerini tutan şey olmayınca "monarkın imgesel mutlak'ı". Kendisine ancak gerçek olduğu kabul edilen bir mevcudiyet kazandırabilecek imgelerle gerçekten bir kral, bir monark olur. Burada Louis Marin baştan çıkarıcı bir varsayımda bulunur: "Mutlak monarkın siyasi imgesel ve simgeseli Evkaristik motife" kavuşmuştur; yazar bu motifin oynadığı merkezi rolü daha önceki çalışması *La Logique du Port-Royal*'de göstermişti. Buna göre "Bu benim bedenim" sözcesi, mantık düzeyinde yüklemli önermenin bütün göstergebilimine hükmetmekle kalmamakta, siyasal düzlemde de iktidar söylemine hükmetmektedir.[51]

---

riğinden Peirce'in göstergebilimine kadar dikkate değer bir varlık sürecektir. Bkz. *La Metaphore vive*, 5 § 2, "Le moment iconique de la metaphore" ve § 6, "Icône et image".

50. Louis Marin, *Portrait du roi*, *a.g.y.*

51. Louis Marin, Ernst H. Kantorowicz'in kitabı *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*'de (Princeton: Princeton University Press, 1937; Fr. çev. *Les Deux Corps du roi*, Paris: Gallimard, 1989) iktidar söylemi tefsiri için bir des-

"Devlet benim" cümlesi *hostia* (mayasız ekmek) ayinindeki cümlenin siyasal ikizidir.[52] Bu "aktarımın", Platon'un *Sofist*'te sözünü ettiği "fantastiğin" çizgisinde bulunan bir "tuzak"tan ileri geldiğini de ancak dışsal, ironik ve eleştirel bir söyleme dayanarak anlayabiliyoruz. Louis Marin bu söylemin Pascal'in güç söylemi ile adalet söylemi arasındaki alışveriş düzenini acımasızca ortaya serdiği ünlü *Düşünceler*'inde dile getirilmiş olduğunu görür. Böylelikle üç söylem düzeyi tespit edilir ve uygulanır: Toplumsal uygulamanın bağrında işleyen temsilin içsel düzeyi; iktidarın övülmesiyle pratiğin temsilin dışındaki düzey; iktidarı temsil, temsili de iktidar olarak gösteren düzey. Temsil ve iktidar düzenine antropolojik bir boyut kazandıran üçüncü söylem monarşinin yıkılışının ötesinde, kralın iktidarına ilişkin yeni yansımalar içinde devam eden benzer bir düzenle ilgili bir başka soruşturmayı harekete geçirebilecek midir? Bu soruyu bir kenara koyuyoruz.

*Transsubstantiation** ilahiyatının siyasal yansımaları ve işlemin potansiyel olarak küfür içeren çarpıtıcı niteliği ne olursa olsun, iktidar söyleminin tarihçinin temsili düzeyinde açığa çıkarıldığında namevcudiyet bildiren anlatının iki biçimini ve gerçek mevcudiyet taşıyan ikonu aynı anda üstlenmesi dikkat çekicidir. Ancak, namevcudiyet ile mevcudiyet birlikte alındıklarında, "bir kral bedeninin, mutlak monark denen bir hükümdarın portresinin fantazması içinde" temsili iktidar olarak üretirler. "Demek ki bir yanda monarkın gerçek ve yaşayan mevcudiyeti olan bir ikon, diğer yanda sonsuza dek ayakta kalacak mezarı olan anlatı vardır."[53] Louis Marin iktidar temsilinin işleyişine ilişkin iki örnek veriyor. İlkinde saray tarihçisi Pellisson-Fontanier tarafından Colbert'e yönelik olarak yazılmış bir "XIV. Louis Tarihi Taslağı" yorumu;[54] burada yarı

---

tek bulur; bu kitap kraliyetin, tacın ve kraliyet onurlarının oluşturulmasında Katolik ilahiyatındaki *corpus mysticum* modelinin sahip olduğu hukuksal ve siyasal işlevi ortaya koyuyor. Kralın fiziksel bedeni ölüyor ve geriye mistik bedeni kalıyorsa, bunun nedeni monarşik kurumun *sacramentum* (ekmek-şarap) ayininin ilahiyatı aracılığıyla "gösterge ile sırrın kutsal gizeminin yinelenmesine" dayanmasıdır (*Le Portrait du roi*, *a.g.y.*, s. 14).

* Madde dönüşümü, Kudas sırasında ekmekle şarabın İsa'nın bedenine dönüşmesi. *–ç.n.*

52. Louis Marin burada "Evkaristya parodisinden" söz eder: "İsa'nın Evkaristik simgeleri" ile "monarkın siyasal göstergeleri" arasındaki "aşılmaz sınır" iktidarın mutlaklık arzusuyla, "mutlak monarkın portresindeki fantastik temsil" sayesinde aşılmıştır (*a.g.y.*)

53. Port-Royal mantıkçıları anlatının ikondan ayırt edilmesi konusunda, *L'Art de penser*'de (II, IV) "Sezar'ın portresi Sezar'dır" sözcesini inceleyerek, göstergeyi de göstergeye imlenen şeyin adını verme hakkını sağlayan temsil olarak tanımlayıp, harita ve portreleri örnek göstererek bir analiz aracı sunmuşlardır (I, IV) (*Le Portrait du roi*, *a.g.y.*, s. 16).

54. "Le Recit du roi ou comment ecrire l'histoire", *a.g.y.*, s. 49-107.

"portre" içindeki görünürlüğü doğuran şey anlatının okunurluğudur. İkincisinde ise XIV. Louis suretinin basıldığı "tarihsel madalyon"un "kraliyet *hostie*"si olarak yorumlanması;[55] burada, kralın şanının yarı anlatısal okunurluğunu sağlayan şey portrenin görünürlüğüdür.

"XIV. Louis Tarihi Taslağı" gerçekte sıradışı bir metindir, çünkü yazının en son alıcısını, yani kralı tuzağa, kraliyetten maddi destek elde etme tuzağına düşürme niyeti tarihin hilelerini okurların gözleri önüne serer. Bu şekilde ortaya konan tarihyazım hilesi övgünün hizmetine girmiş imgelerin kurnazca kullanımına indirgenir. Burada mecazlar retoriğinden başka bir retorik harekete geçer – Aristoteles'in kamusal söylemin üç türüne ilişkin ortaya attığı retorik: Davalara egemen olan hukuksal tür; siyasal kararı etkileyen görüşmeci tür; en açık biçimini cenaze söylevlerinin oluşturduğu epidiktik tür (göstermeci tür diye de adlandırılır). Üslup tarzlarındaki farklılıklardan çok söylemin farklı alıcılarına göre düzenlenmiş bu sınıflandırma, mutlak monarşi döneminde kral kabinesinin gizliliği uğruna feda edilen görüşmeci türün aydınlatılması üzerine, boş kalmış geniş alanı işgal eden övgü söylevinin düzenli kullanımını güçlü biçimde yeniden ele alır. Siyasal iktidar düzeninde övgü kime yapılır? Yüceliğin büyüklüğüne, ışıltısına, ki buna da şan derler. "XIV. Louis Tarihi Taslağı"nın kullandığı imgenin büyüsü, büyüklüğün ve şanın hizmetindedir. Hizmet sunan tarihçinin kurnazlığı kendini "mutlak" görmek isteyen bir iktidarın kendini düşünme biçimini öne çıkarmasındadır: "Bu arzunun yer aldığı siyaset nasıl bir fantazmatik içinde ve nasıl bir fantazmatik sayesinde akılcılaşır? Mutlakiyetçiliğin imgelemi nedir, tarihyazımın bu fantazmatiğin ve bu imgelemin kuruluşundaki rolü ve işlevi nedir?" (*a.g.y.*, s. 59). Deyiş yerindeyse tuzak niteliğindeki argüman dalkavuğun söylediklerinde bulunur: "Kralı her yerde, ama sanki hiç övmüyormuş gibi, yaptıklarını, söylediklerini ve düşündüklerini anlatarak övmeli..." Eğer yaltakçı "[kralın hak ettiği sıfatları ve övgüleri] okurun ağzından nesneler sayesinde alabilirse" kurnazlık başarıya ulaşmış demektir. Büyüklüğü ve yüceliği söylemek yazara düşmez: Anlatının ustaca yönlendirdiği okur söylemelidir bunları. Övgü amacıyla harekete geçirilmiş anlatısal kaynaklar arasında, ordugâh alanının tablolaştırılması, anlatı sırasında çarpışmaların kısa tutulması (yeğinseme yerine geçen, Tacitus'un pek sevdiği *brevitas*), sahnelerin ve oyuncuların resmedilmesi ve okuma zevkini artıracak bütün o mevcudiyet simulakrumları sayılabilir. Anlatısal canlandırmaya (*hypotypose*) yani diğer retorik usullerden çok daha fazla gözler önüne seren[56] ve kişiyi, olayı, sahneyi eğitici örneklere dönüştüren bu "canlı ve çarpıcı betimleme"ye (*Robert Sözlüğü*) ayrı bir yer ayrılmalıdır: "[Tarih] büyük olarak gördü-

55. "L'hostie royale: la medaille historique", *a.g.y.*, s. 147-68.

ğü her şeyi, daha soylu, küçük bir alanda birçok şey içeren ve boşa söylenmiş sözün olmadığı, daha iyi bir kompozisyona sahip bir üslupla çok daha iyi aydınlatır." İşte böyle söyler Pascal "Sonuçların Nedeni" başlığında (*Düşünceler*, V. Bölüm, aktaran, *Le Portrait du roi*, s. 100). Anlatırken gösterme kaygısı Racine ve Boileau'nun *Éloge historique du Roi sur ses conquêtes depuis l'annee 1672 jusqu'en 1678*'inde (1672'den 1678'e Kadar Kralın Fetihleri Hakkında Tarihsel Övgü) çok daha belirgindir. Louis Marin bu yapıttan çok anlamlı cümleler aktarıyor: "Bilhassa onun şanına hayran bazı kişiler odalarında hükümdarın büyük işlerinin küçük boyutlu tablolarını görmek istediler; işte şu kadarcık yere o kadar büyük harikaları sığdıran, her an bunları gözler önüne serebilecek ve böylece zihinlere en değerli düşünce malzemelerini sunacak bu küçük yapıt bu vesileyle oluştu" (*a.g.y.*, s. 148). Anlatı stratejisi, hükümdarı işlerin baş aktörü olarak göstermeyi başardığında, hükümdarın büyüklüğü gözleri kamaştırır.

Jean-Pierre Vernant'ın tanımladığı Yunan *mêtis*'ine layık bir tarihçi hilesidir bu: Övgü tasarısını gizleme ve derinlere gömdüğü bu övgüyü okuyucunun ağzından söyletme kurnazlığı. Bu durumda "kendini mutlaklaştırmak için iktidarın gereksinim" (*a.g.y.*, s. 91) duyduğu bu temsil iktidarını anlatabilecek bir "tarihçi simülasyonundan" (*a.g.y.*, s. 191) söz edebiliriz. Şaşırtıcı olan nokta tarih tasarısının yazarının, bu tuzaktan söz ederek tuzağı bozmaya cesaret etmiş olmasıdır – çağdaş tarihçi buna çok sevinecektir. Bizim için önemli olan soru şudur: Eski Düzen monarşisinin ardından, onun egemenlik ve sıfatlarının halka aktarılmasıyla birlikte tarihyazım temsilden her tür övgü söylemini silip atmış mıdır? Bu aynı zamanda büyüklük kategorisi ve ona bağlı "şan" fikrinin iktidar tarihinin ufkundan hiç iz bırakmadan silinip silinmediğini sormak demektir. Anlatının okunurluğundan, "XIV. Louis Tarihi Tasarısı"nın yazarının son dileğine göre "anlatmaktan çok resmedecek, kâğıt üstüne konan her şeyi imgeleme sunacak" bir anlatısal betimlemenin görünürlüğünü çıkarmak "mutlakiyetin mutlak tarihini mutlakiyetçi şekilde yazma tarzının" mı tekelindeydi (*a.g.y.*, s. 107)? Modern demokrasi kralın övgüsüne ve bu övgünün hizmetindeki fantazmatiğe son mu vermiştir?[57]

56. Doğrudan Aristoteles'in *Retorik*'inden gelen "gözler önüne sermek" deyişi Fontanier tarafından "anlatısal canlandırma"ya uygulanmıştır; L. Marin'in belirttiğine göre, Fontanier kurmacada "gözler önündeki" bir mevcudiyeti bertaraf ederek anlatı üslubunu zirveye taşımaktadır.

57. İleride değineceğimiz Pascal hariç, Büyük Yüzyıl, özeleştiriyi övgü ile yaltaklanma arasındaki ince ayrımın ötesine götürememiş gibidir: Övgü yaltaklanmadan, kilise ya da siyaset kurumunun verdiği izin hesaba katıldığında bir tek ılımlılığı, ağırbaşlılığı, örtüklüğüyle mi ("Kralı her yerde, ama sanki hiç övmüyormuş gibi, övmeli") ayrılmaktadır? La Fontaine'in *Karga ile Tilki* masalında ima ettiği gibi, yaltakçı parazit mi olmalıdır? Burada yaltakçılık konusuyla ilgili olarak Hegel'in *Tinin Fenomenoloji-*

Madalyondaki kral portresinde okunurluk ile görünürlük ilişkisi tersyüz olmuştur. Daha ziyade karşı kutbu oluşturan şey okunurluk ile görünürlüğün alışverişidir. Louis Marin "L'hostie royale: la medaille historique" (Kraliyet *Hostia*'sı: Tarihsel Madalyon) başlıklı incelemesinin başında şunu söyler: "Bir anlatıda kralın tarihini anlatmak onu göstermek demektir. Kralın tarihini ikonuyla göstermek onu anlatmak demektir" (*a.g.y.*, s. 147). Burada bir çaprazlaşma (*chiasme*) vardır: Tablo anlatır, anlatı gösterir; iki temsil biçimi de en özgül, en kendine özgü etkisini öbürünün alanında bulur. Bu yüzden "Tabloyu okuyoruz," deriz. Madalyon, görünürlüğü ve, dahası, gösterirken aynı anda anlattığı için de okunurluğu sağlayabilecek en dikkat çekici ikonik işlemdir. Madalyon, bir metni süsleyen resimlerden, hatta çoğunlukla tarihin bir ânını temsil eden duvar halısından farklı olarak, tıpkı canlandırma gibi, tablo şeklinde özet sunan bir portredir. Kralın portresini özgül bir kayıt tekniğiyle (metal gravür) gösteren madalyon, altın ve onun parlaklığı sayesinde, şanın ışıltısını resmedebilir. Ayrıca madalyon tıpkı para gibi gösterilebilen, dokunulabilen, alıp verilebilen bir şeydir, ama özellikle metalin sertliği ve dayanıklılığı, zaferin geçici parıltısını ebedi şana dönüştürür ve bir hafıza sürekliliği oluşturur. Sureti ve adıyla sabitlenmiş kral figürünün arka yüzündeki yazıda anlatı da işin içine girer; altın'a kazınmış erdemlerin potansiyel anlamda evrensel örnek olmaları sağlanır. Tam ortada da ad parıl parıl parlar. Zafer ve erdemler sayesinde övgüler bu ada yönelir. Tarihsel madalyon, anılan olay vuku bulduğu sırada orada olmayan herkesi uyaran ve paylayan mezarlar gibi "anıt" diye adlandırılmışsa, nedeni budur. Kralın tarihsel madalyonu, "mutlak siyasi iktidarın sonsuz temsiline dönük anıtsal işareti" olmuştur tam anlamıyla (*a.g.y.*, s. 150).

Mutlak monarşinin yıkılışından sonra en azından Batı'da madalyon dönemi kapanmış mıdır? Kralın anlatısında bulunan övgüyle birlikte bu dönem de kapanmış mıdır? Madalyonu "kralın *hostia*'sı", "devlet iktidarının *sacramentum hostia*'sı" olarak adlandırmaya izin veren teolojik yananlamı vurgularsak evet, kuşkusuz (*a.g.y.*, s. 164). Yücelik tematiğine, mutlak hükümdarın şanı sona erdikten sonra da sürüp gitmesini sağlayacak bir anlamda tarihötesi bir kalıcılık atfedersek, belki hayır. Hükümdarın çağımızdaki figürü, portresi posta pulu boyutuna indirgendiğinde bile, biraz parıltı, biraz şanla taçlandırılmaya devam etmiyor mu? Ancak madalyonlar hiçbir yerde hiçbir zaman eksik olmaz...

---

sı'ni yeniden okumak gerekir; L. Marin de "Les tactiques du renard"da bunu öneriyor (*Le Portrait du roi*, *a.g.y.*, s. 117-29); Norbert Elias'ın *La Societé de cour*'da dalkavuklarla ilgili yazdıklarını da ekleyebilirim.

Tarihin gerçekleştirdiği anlatısal ve ikonografik temsilin, toplumsal aktörlerin uyguladıkları temsili gün ışığına çıkardığını söylemiştik. Peki, fantazmatik bir imgelem tarafından üretilip simulakrum diye eşleştirildiklerinde temsil stratejilerini gün ışığına çıkaran şey nedir? Burada konuşan kimdir?

Louis Marin'in *Le Portrait du roi*'da verdiği yanıt dokunaklıdır. Okur Pascal'in güç ile adalet konularını işleyen *Düşünceler*'inde imgelemin itibarlarının yerinden edildiğini görür. *Düşünceler*'in düşünürü, zihin açıklığını tarihyazım düzeyinde değil özellikle felsefi antropoloji düzeyinde sergiler; bu antropolojinin önermeleri coğrafi mekânda ve tarihsel zamandaki her tür konumlandırmadan soyutlar. Daha üstün bir derecedeki bir söylem, diyelim ki düşünce tarihi, şu ya da bu fikrin tarihi ve yerini "biliniyor" olarak görse bile, Pascal'in antropolojisi için durum değişmez. Ancak *Düşünceler*'in böyle okunması istenmiyor: Burada okurla yapılan anlaşma, gizlemeye karşı hakikate bağlılık anlaşmasıdır.[58] Güç ile adalet arasındaki ilişkileri inceleyen ünlü *Düşünceler*'in gün ışığına çıkardığı şey, henüz telaffuz edilmemiş olan "inandırmak" ifadesinin özetlediği imgelemin "etkileri"dir. Bu "etki" bir güç etkisi olduğu ölçüde bir anlam etkisidir. Louis Marin iki önermede bulunuyor:

1. "Söylem bir güce ilişkin imgelemin, adı iktidar olan imgelemin var olma tarzıdır."
2. "İktidar, bir adalet söylemi olarak dile getirilen gücün imgelemidir" (*a.g.y.*, s. 23).

Demek ki bir yandan güç, adalet söylemini kullanarak, diğer yanda adalet söylemi gücün etkilerinin yerini alarak iktidar haline geliyor. Her şey *yerini almak* ile *gibi görünmek* arasındaki ilişkiye bağlıdır; inandırma döngüsüne. Burada imgelem artık sadece, anlatının olaylarını ve kişilerini gözler önüne seren ikonun görünürlüğünü değil, aynı zamanda söylemsel bir gücü belirtiyor.

Burada sanki bir tek yol olabilirmiş gibi bu üç temel sözcüğü, "güç", "adalet", "imgelem" sözcüklerini bir dizi haline getirmeyi telkin eden bir tefsire girişmek söz konusu değil: Bunlar kimi kez ayrı ayrı kimi kez de çift olarak yorumlanır, ama asla üçü birlikte yorumlanmaz. Demek ki Louis Marin "Le roi ou la force justifiee: Commentaires pascaliens" (Kral

58. Övgüye ilişkin işlemlerin basitçe gözden geçirilmesi ile Pascal'deki imgelem eleştirisi arasındaki ikinci dereceden eleştiri, *Portrait du roi*'nın giriş bölümünde, yazarın sonradan *La Critique du discours. Etudes sur la "Logique du Port-Royal" et les "Pensees" de Pascal* (*a.g.y.*) adlı çalışmada inceleyeceği Port-Royal'cilerin dil kuramı için bir "karşı model" olarak gösterilir. Aslında L. Marin'in önerme göstergebilimi ile *sacramentum* teolojisinin çakıştığını düşündüğü teolojik Evkaristya modelinin siyasal kullanımı saptırma olarak nitelendirilmiştir.

ya da Gerekçelendirilen Güç: Pascal Yorumları) başlığını taşıyan "Giriş" bölümünde aslında epeyce akla yakın bir yorum sunar. *Fragmanlar*'dan alınan açıklama dizilerinin kümelenmesi ve dizileştirilmesine yön veren şey, iktidar imgeleminin hilelerinin bertaraf edilmesi kaygısıdır. "Bir art düşünceye sahip olmak ve her şeyi buna göre yargılamak, ama bu sırada da halk gibi konuşmak gerekir" (Lafuma, fragman 91). Metin sadece güç/adalet çiftini ortaya koyar. Şu iddiayı da bir tortu olarak değerlendirebiliriz: "Gücün adalete boyun eğmesi sağlanamayınca güce boyun eğmenin adil olması sağlanmıştır. Adalet güçlendirilemeyince, adil ile güçlü birlikte olsun ve böylece barış olsun, yani iyi hükümdar olsun diye adilleştirilmiştir" (fragman 81). Gücün gerekçelendirilmesi, peşinden gidilecek adil'in unvanları ile boyun eğilecek gücün unvanlarının, sonra da güç ile adaletin görünürdeki bakışımının tersyüz oluşunun gösterileceği bir montaj önermesi olarak yorumlanabilir: "Güçsüz adalet kendi kendiyle çelişir, çünkü her zaman kötüler vardır: Adaleti olmayan güç ise suçludur." Uzlaşmanın ne olacağı sorusu askıda bırakılır: "Demek ki ikisini birlikte..." Konumuz bakımından sadece gücün gerekçelendirilmesi teması önem taşır. İmgelem konusundaki aynı ölçüde ünlü fragman işte bu eleştirel noktaya eklemlenir.[59] Bu "en büyük hata ve sahtelik"ten, "aklın düşmanı bu üstün güç"ten (fragman 81) söz ederken Pascal'in açıkça siyasal iktidarın etkilerini göz önüne almış olması tartışılır: Antropolojik felsefe söylemi sefalet ve böbürlenme gibi çok daha kapsamlı kavramların koruması altındadır. Bununla birlikte 44, 87, 828. fragmanlar olası birçok okuma arasında, imgeselliği gücün gerekçelendirilmesi işleminde bir işlemci olarak görmemizi sağlar: Gerçekten de imgelem bir güçtür –"üstün güç"; "aklı inandırmaya, kuşkulanmaya, inkâr etmeye yöneltir"; "kişilere, yapıtlara, yasalara, büyüklere saygı ve hürmeti sağlayan ünü elinde tutar". Diğer etkiler: "Şefkat ya da kin adaletin görünüşünü değiştirir"; yine: "imgelem her şeyi elinde tutar; güzelliği, adaleti ve dünyanın esası olan mutluluğu sağlar." Yargıçların, hekimlerin, hatiplerin itibarını sağlayacak imgelemden daha üstün bir güç var mıdır? *Fragmanlar* içinde en veciz olanı, bana göre, XXXI. dizideki sınıflandırılmamış kâğıtlar arasında keskin bir kısaltma yoluyla "zorunluluk bağları" ile "imgelem bağlarını" karşı karşıya getiren fragmandır: "Birbirimize saygı duymamızı sağlayan bağlar genellikle zo-

59. Bu arada 185. fragmandaki ironik cümleyi yorumlayan Louis Marin şöyle diyor: "Ne kadar çok kolumuz varsa o kadar güçlüyüz demektir. Yiğit olmak demek gücünü göstermek demektir"; bu düşünce şu ilginç "artıdeğer", daha doğrusu anlam artıdeğeri kavramını işin içine sokmaktadır. Ben de bu kavramı *L'Ideologie et l'Utopie*'de yakın bir bağlamda, yani Max Weber'in tahakküm kuramı ve meşruiyet kazandıran inançlar tipolojisi bağlamında ele almıştım. O zaman, söyleneni, simgesel düzeydeki artıdeğer fikrine özgü bir "artık" olarak inanca yaklaştırmıştım.

runluluk bağlarıdır; zira bütün insanlar hükmetmek istediği halde ancak bir kısmı bunu başarabildiğine göre, farklı derecelerin olması gerekir. [...] İşte imgelem, rolünü burada oynamaya başlar. Bu rolü o âna kadar saf güç oynamıştır. Burada güç imgelem yoluyla tek parça halinde durur; Fransa'da kibarlar, İsviçre'de soylu olmayanlar, vb. Oysa şuna ya da buna saygıyı sağlayan bu bağlar imgelemin bağlarıdır" (fragman 828). Bu noktada Pascal'in söylemi, adaletsiz gücün suçlandığı bir söylemdir; büyüklerin iktidarında asıl saldırdığı "tiranlık"tır, ama iktidarın böbürlenmesine saldırıyorsa, siyasetten daha ötesini hedeflediği içindir.[60]

Tarihyazım işlemine ilişkin eleştirel epistemoloji, Louis Marin'in "Pascal yorumları"nın sevk ettiği bu yolda nereye kadar ilerleyebilecektir? Yetkinlik alanından çok uzağa değil – bunu toplumsal pratiğe bağlı temsil düzeyi olarak anlasak bile. Ancak mutlak kral figürü dışında başka figürlerin, Pascal antropolojisinin olanaklı kıldığı iktidar temsili sorununun genişlemesi sayesinde ucundan kıyısından da olsa aydınlığa kavuşup kavuşamayacağını sorduğumuzda, antropolojik söylemin üst-siyasal boyutunda bir neden, bir teşvik, bir destek bulmak gerekirse, bu epistemoloji epeyce uzağa gidebilir.

Bu konudaki düşüncelerimiz sırasında yolumuzun üzerinde birçok mihenk taşı belirledik. Bu yol bizi mutlakiyet sonrası siyasal biçimlenimler alanına götürür ve bu alanlarda da imgenin başka itibarları yer alabilir, tabii bunlar başka kılıklar altında aynı itibarlar değilse.

Soruyu berraklaştırmak için bir sözcük: "Büyüklük" sözcüğü. Nitekim bu sözcük siyasal ve antropolojik söz dağarcıklarına aittir; ayrıca övgünün retorik tarzı dolayısıyla temsil sorunsalına da bağlıdır. Son kez Pascal'e dönelim. Bir yönüyle büyüklük, insanın zıtlık ve orantısızlıklar düzeninde diğer kutbu oluşturan sefaletle ve onu sefalete götüren kibirle aynı kümede yer alır: "İnsan kendisinin sefil olduğunu bildiği için, insanın büyüklüğü büyüktür; ağaç sefil olduğunu bilmez. Demek ki sefil olduğunu bilmek sefil olmak demektir, ama hepimizin sefil olduğunu bilmek büyük olmak demektir" (fragman 114). Diğer yandan büyüklük siyasetle ilgilidir: "Bütün o sefalet büyüklüğünü kanıtlıyor. Bunlar büyük efendilerin sefaletidir. Mülksüz kalmış kralın sefaletidir" (fragman 116). Pascal ısrarla vurgular: "Çünkü mülksüz bir kraldan başka türlü kral olamadığı için sefildir" (fragman 117). Oysa mülksüz kral figürü ba-

60. Bu nedenle imgelem söylemini örf ve delilik söylemlerinden ayırmamak gerekir. "Saygı ve korku" (fragman 25), "zayıflık" söylemi ile "haklı/gerekçelendirilmiş güç" söylemi arasında köprüyü oluşturmaktadır çünkü. Öyle ki imgelem teması bütün güç ve anlam etkilerini siyasette tüketmez. Yasa fikri de böyle bir eklemlemeye bağlıdır: "Yasa sadece yasadır, başka bir şey değil. Örfün, hakkaniyeti sağlamasının tek nedeni kabul görmesidir, bu da onun otoritesinin mistik temelini oluşturur" (fragman 108).

sit bir figür değildir: Genel anlamda insan mülksüz bir kral olarak görülebilir. Oysa genç hükümdara yönelik şaşırtıcı bir masalda Pascal bu mülksüz kralı "fırtınayla meçhul bir adaya atılmış" olarak görür; "ada sakinleri kayıp krallarını bulmakta zorlanmaktadırlar". İşte kayıp krala benzeyen insan "bütün bir halk tarafından kral yerine koyulur, kral diye bilinir". Peki ne yapar adam? "Ona verilmek istenen bütün nitelikleri kabul eder ve kendine kral gibi davranılmasına izin verir."[61] Demek ki kralı kral yapan bir "portre etkisidir", bir "temsil etkisi"dir. Yine mektuba eğitici gücünü veren şey de hükümdara atfedilen "yasal suistimalci" haline gelmiş "kazazede kral" imgesidir. Bu imgede siyasal olgu ile antropolojik olgu birleşir. Aynı zamanda kralın ve kendilerine "büyükler" diyenlerin ya da başkalarınca öyle bilinenlerin ait oldukları tensel büyüklüğü destekleyen simülasyon halindeki temsillerin sırrı ortaya çıkar.

Büyüklük, biri antropolojik ("insan"), biri siyasal ("kral") iki türe ayrıldığına göre, ilke olarak (bütün ilkeler gibi, "sadece akıl yoluyla değil gönül yoluyla da" bilinen hakikati içinde, fragman 110) bir dağılma ve hiyerarşi kuralı barındırıyor demektir. "Büyüklük düzeni" konusundaki ünlü fragmanı biliyoruz: Tensel büyüklük, ruhsal büyüklük, hayırseverliğe dayalı büyüklük (fragman 308). Her büyüklüğün kendine özgü bir görünürlük derecesi, kendi aydınlığı, kendi parlaklığı vardır; krallar "tensel büyüklükler" bakımından zenginler ve komutanlarla yan yana durur.[62]

Tarihçinin temsiline karışmış olan imgenin büyüsü konusundaki bu soruşturmayı bitirecek olan soru da bu gözlemlerden kaynaklanıyor. Mutlak kral figürünün silinmesinden sonra, iktidar anlatısındaki büyüklük temasından geriye ne kalmıştır? Gelgelelim, iktidar temasının olası direncini sorgulamak aynı zamanda, itibarlı imgeler kafilesiyle birlikte onun edebi yandaşı olan övgü retoriğinin direncini de sorgulamak demektir. Büyüklük siyasal alanı terk etmiş midir? Tarihçiler de övgü söyleminden ve bu söylemin şatafatından yüz çevirmeliler mi ya da çevirebilirler mi?

İlk soruya iki dağınık gözlemle yanıt vereceğim; zira tarihsel işlemin epistemolojisini aşan bir siyaset felsefesi sorusunu, hiç sahip olmadığım bir hâkimiyet havasıyla işlemek istemiyorum. Bununla birlikte

61. Pascal'in *Discours sur la condition des grands*'ında "büyük" biri, mal mülk sahibi biridir, "sahip olmasının varlığını belirlediği zengin"dir (*Le Portrait du roi*, *a.g.y.*, s. 265).

62. Louis Marin bu kazazede kral "imgesine" öyle takılmıştır ki *Le Portrait du roi*'yı, yapıtın girişini oluşturan "Fragments des *Pensees* sur la force et la justice" başlıklı bölümle bakışımlı bir sonla bitirir. Bundan başka yazar *Des pouvoirs de l'image*'da buraya yeniden döner, *a.g.y.*, tefsirler VI, "Le portrait du roi naufragé", s. 186-95.

soruyu bir yana bırakamayız, çünkü kozmopolit bir bakış açısına girilemediğinden, ulus-devlet tarihsel söylemin olağan göndergelerini düzenleyen kutup olarak kalmaktadır. Ulus-devletin düzenleyici kutup olarak kalabilmesi için büyüklük olarak yüceltilmesi gerekmez mi? Soruyu bu şekilde yeniden sorduğumuzda ilk gözlem karşımıza çıkıyor. Bu gözlemi Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ndeki devlet felsefesinden alıyorum. Hegel hükümdarın iktidarını sorgularken (§ 275) rasyonel bütünlük olarak kavranan anayasanın üç öğesinden söz eder: Anayasanın ve yasaların evrenselliğine, karar sürecine "kendi kendini belirleme olarak yüce karar ânı" eklenir; "hükümdarın iktidarının ayırıcı ilkesi" budur (*a.g.y.*). Bu an, monarşi rejiminde hükümdarın doğuştan gelen saygınlığı alnına yazılmış bir bireyde tecessüm eder. Olumsallık, miras hukukunca üstlenildiği için, bu an ne denli olumsal olursa olsun, devlet egemenliğinin kurucu öğelerinden biridir hiç kuşkusuz. Liberal monarşiye sempati duysa da, Hegel'in siyasal düşüncesinin monarşik hükümdarlığın ve bu anlamda da siyasal mutlak'ın yörüngesinden çıkmamış olduğu söylenecektir. Ancak Hegel devrim sonrasının, yani aristokratik devletin aksi olan anayasal modern devletin düşünürüdür. Anayasal rejimde siyasal olgunun yüce karar ânından muaf olup olamayacağı ve, bir sözcükle söylersek, iktidarın kişileştirilmesinden tamamıyla kurtulup kurtulamayacağı sorusu işte bu sınırlar çerçevesinde sorulur. Çağdaş tarih bu kuşkuyu doğruluyor gibi. Eric Weil *Philosophie politique*'te (Siyaset Felsefesi) bu tartışma için akılcı bir çerçeve sunuyor. Weil, devleti kesin terimlerle tanımlıyor: "Devlet tarihsel bir topluluğun örgütüdür. Topluluk ancak devlet olarak örgütlendiğinde karar alabilir" (31. önerme). Siyasal iktidarın icrası sorunu, işte bu karar alma yolunda anayasa çerçevesinde görüşme ve icra aşamasında idarenin de desteğiyle ve yasaların tartışılması ve kabul edilmesi sırasında parlamentonun devreye girmesiyle özellikle devletin fiziksel varlığı ve ahlaki bütünlüğünün tehlikede olduğu üzücü durumlarda kendini gösterir. Gerçek devlet adamı da işte o zaman ortaya çıkar. Devlet adamı kavramıyla birlikte, anayasal düzende Hegel'in "kendi kendini belirleme olarak yüce karar ânı"nın şimdi-buradaki tecessümü olan hükümdar meselesi ortaya çıkar. Bu an aynı zamanda büyüklüğün ânıdır.

Devlet adamı figürü altında kral portresini gizlice işin içine soktuğumuz söylenebilir mi? Bu durumda ikinci gözlemi ileri süreceğim. Bu gözlem daha geniş bir toplumsal alan üzerine dağılmaktadır. Söz konusu alan Pascal'in büyüklükler düzeni konusundaki gözleminde yer almaya değer genişliktedir. XX. yüzyılın son onyılında bir yapıtın[63] alt-

63. Luc Boltanski ve Laurent Thevenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, *a.g.y.*; bkz. geride, benim çözümlemem s. 253-4.

başlığı "Büyüklük Ekonomileri" olabilmiştir. Bu yapıt siyasal iktidarla ilişkisi bakımından değil ama daha geniş anlamda haklılaştırmaya, adalet talebine ilişkin büyüklük fikrine yeni bir yol açar. Hedefi kişilerin değerlendirilmesi olan eleme sınavları işte bu tartışmalı durumlarda eylemlerini haklılaştırmaya ya da çatışmalar ortasındaki eleştirileri desteklemeye yönelik kanıtlama stratejilerine başvurur. Dikkat çekici olan şey sadece büyüklük fikrinin eylem toplumbilimine ve bu yolla da temsil tarihine giriş yapması değil, aynı zamanda çoğul biçimine geri dönmesidir. Büyüklük ekonomileri vardır. Tipik çatışma durumlarında, bu durumların tipik kanıtlarla meşrulaştırılmalarıyla birlikte, ortak iyiliğin meşru biçimlerine büyüklük adı verilir. Burada kanıtların ne şekilde seçildiğinin, hangi siyaset felsefesinin kanonik metnine dayandığının bir önemi yoktur: Bunların indirgenemez çoğullukları nedeniyle, eleme sınavlarının yapıldığı vahye dayalı siteye, haneye dayalı siteye, kamu sitesine, yurttaş sitesine ya da sanayi sitesine göre farklı şekillerde büyük oluruz. Bizim konumuz bakımından önemli olan şudur: Pratik felsefe ve insan bilimlerinde büyüklük, ortak iyiliğin ötekiyle-birlikte-oluş içindeki değerlendirme rejimlerinden biri olan haklılaştırılma/gerekçelendirilme fikriyle bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Burada da "büyüklüğün siyasal biçimleri" söz konusudur (*Le Portrait du roi*, s. 107 vd.); ama bu "siyasal" terimi öyle geniş bir anlamdadır ki portredeki kralın itibarı, kral figürünün kişilerin ve onların adalet taleplerinin portresiyle ikame edilerek bertaraf edilmektedir. Büyüklük temasının dönüşü bundan çok daha etkileyicidir.

Sırasıyla devlete ve haklı eylemin toplumbilimce açıklanmasına odaklanmış bir siyaset felsefesinde büyüklük fikrinin dışarıda kalmaya gösterdiği bu direnç, bizim büyüklük övgüsünde imgenin büyüsüyle ilgili soruşturmamızı taçlandıracak olan soruyu belirliyor. Büyüklük teması zorla ele geçirilemediğine göre, mutlak monarşi çağında övgü ile dalkavukluk arasındaki ince çizgiyi hiç utanmadan aşacak kadar ileri gitmiş olan övgü retoriğinde de peki durum aynı mıdır? Ranke ve Michelet gibi "büyük" adların belirlediği tarihyazım bu açık sorudan kaçamamıştır. Gerçi Ranke, geçmişin eylemlerini yargılamamak, yani bu olayları büyük ya da küçük diye değerlendirmemek için, kendini olayların "geçmişte fiilen nasıl meydana geldiğiyle" sınırlar. Arkasında hiç zorlanmadan bir sadakat iddiası bulduğumuz bu ilke, her şeyden önce bir ölçülülüğün, öznel tercihlerin alanından çıkışın ve seçici bir övgüden vazgeçişin ifadesidir. Peki övgü, *Nachlass*'ta okuduğumuz şu itirafa sığınmış olmuyor mu: "Her çağ Tanrı'nın hükmü altındadır (*unter*) ve değeri ondan önce gelen çağla değil kendi varlığıyla, kendi içinde ölçülür. (...) İnsanlığın bütün kuşakları Tanrı nazarında haklılık kazanmıştır: Tarih meseleleri işte böyle görmelidir"?[64] Çağın ve kuşağın fikirleri ta-

rihsel kişiliklerin fikirlerinden daha dağınıktır, ama bunlar tarihçinin güvenebileceği anlam birimlerini oluşturur, zira Tanrı nazarında haklılaştırma, övgü ketumluğu üzerine ilahiyat mührünü vurur.

Michelet örneği daha da çarpıcıdır: Fransa'yı oluşturan figürler arasında büyük figürlere bu kadar serbestçe ve iştahla hayranlık duymuş pek az tarihçi vardır. Fransa bile kendi adıyla anılmaya hiçbir zaman *Histoire de France*'ın (Fransa Tarihi) birbirini izleyen önsözlerinde olduğu kadar layık görülmemişti.[65] Guizot'dan Furet'ye kadar Fransız Devrimi tarihçileri övgü çemberinin dışında mı kalmışlardır? Ayrıca bundan muaf olmak için sadece pohpohçuluğu bırakmak yeter miydi?[66] Modern çağda, meydana gelen tarih ile anlatılan tarihin ortak ekseni olan ulus-devletin gizli çekiciliği, her tür hile bir yana bırakıldığında, aslında "XIV. Louis tarihi tasarısı"nın açıkça beyan ettiği stratejiyi tekrarlayan, ölçülü bir övgünün göstergesi değil midir? "Kralı her yerde, ama sanki hiç övmüyormuş gibi, yaptıklarını, söylediklerini ve düşündüklerini anlatarak övmeli..." Peki "[kralın hak ettiği sıfatları ve övgüleri] okurun ağzından nesneler sayesinde almak" dileği devam etmiyor mu?

Övgü yerine ithamı, yani eskilerin retorikteki sınıflandırmalarına göre epidiktik söylem sınıfında onun karşıtı olan şeyi koyduğumuzda, soru o kadar tuhaf görünmeyecektir. Peki, kabul edilemez olanın yeğinsemeli ifadesinde, "nihai çözümü" alçaklıkla suçlayan ve yukarıda "temsillerin sınırları" konusundaki düşüncelerimizi kışkırtan uç noktadaki

64. L. Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, M. Herrfeld (haz.), s. 30; aktaran Leonard Krieger, *The Meaning of History*, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1977, s. 6. Ranke *English History*'de "kendi ben'ini silip sözü nesnelere bırakmaya ve yüzyıllar boyunca sahneye çıkmış kudretli (*mighty*) güçleri ortaya çıkarmaya" çalışmıştır (*a.g.y.*, s. 5).

65. Jules Michelet *Histoire de France*'ın, 1869 tarihli önsözünde şunu yazar: " O unutulmaz günlerde büyük bir ışık doğdu ve Fransa'yı gördüm. (...) Önce bir ruh ve bir şahıs gibi gördüm onu..."

66. Fernand Braudel *L'Identite de la France*'ın (Paris: Flammarion, 1990, yeni basım: 2000) daha ilk sayfalarında Michelet'nin sesini yankılar: "En başından şunu söyleyeyim: Fransa'yı Michelet gibi aynı ısrarlı ve karmaşık tutkuyla seviyorum. İyi ve kötü yönlerini, yeğlediklerimi ve istemeye istemeye kabul ettiklerimi birbirinden ayırmadan. Ancak bu tutku bu kitapta hiç işe karışmayacak. Özenle uzakta tutacağım onu, ancak bana hile yaptığı, beni faka bastırdığı zamanlar olabilir, bu nedenle de çok yakından izleyeceğim onu" (s. 9). Pierre Nora *Les Lieux de memoire*'da, özellikle *Les France*'ın üçüncü dizisinde Michelet ve Braudel'den geri kalmaz. Milliyetçilik suçlamasına yanıt verirken, yarı özel "Fransızlık" adı altına laik üçlü olarak hep birlikte tek örgütü oluşturan *Cumhuriyet*, *Ulus*, *Fransalar*'ı yerleştirir ve soru sorar gibi yaparak şunu ekler: " XVI. yüzyılda Etienne Pasquier'den Michelet'ye, Michelet'den Lavisse ve Braudel'e kadar yazılmış bütün büyük Fransa tarihlerinin Fransa'ya duyulan bir aşkın, bir imanın ilan edilmesiyle başladığına ya da bittiğine dikkat ettiniz mi? Aşk, iman, bunlar özenle kaçındığım sözcüklerdir; yerlerine çağın ve etnolojik bakış açısının başvurduğu sözcükleri koydum" ("La nation sans nationalisme", *Espaces Temps, Les Cahiers*, no: 59-60-61, 1995, s. 69).

itham değil midir bu? Sözünü ettiğimiz "sınırdaki" olaylar kendi söylemimizde övgünün yöneldiği büyüklük göstergeleri kutbunun tam aksi değil midir? Aslında ahlaki bilincin Nazi siyasetine yönelttiği itham ile kulların çizdikleri portre aracılığıyla krala yönelttikleri övgüyü sırt sırta getiren sarsıcı bir bakışım var burada...

IV. TEMSİL GÜCÜ

Bu son paragraf hem "tarihçinin temsilleri" bölümünde katettiğimiz yolun bir özeti hem tarihyazım epistemolojisinin kaynaklarını aşan bir sorunun başlangıcı oldu ve tarihte bir varoluş ontolojisinin eşiğinde duruyor. Ben buna tarihsel durum diyorum.

"Temsil gücü" sözü başka yerde tarihçinin yönelimi ya da yönelmişliği dediğimiz şeye bağlı bütün talepleri, bütün açmazları kendi içinde toplamaktadır: Terim, olayların geçmiş seyrinin yeniden inşasını sağlayan inşaların tarihsel bilgisi konusundaki beklentiyi anlatır. Yukarıda bu ilişkiyi yazar ile okur arasındaki bir anlaşma olarak açıkladık. Dildışı gerçeğin betimlenmesini askıya almayı ve bunun karşılığında okurun ilgisini canlı tutmayı öngören kurmaca metnin yazarı ile okuru arasındaki sözleşmenin aksine, tarihsel bir metnin yazarı ve okuru, daha önce –yani anlatı oluşturulmadan önce– gerçekten var olmuş durumların, olayların, sözlerin, kişilerin anlatılması üzerinde anlaşmışlardır. Tarihsel anlatıda okurun ilgisi ya da zevki keyfe kederdir. Bu durumda sorulacak soru da tarihçinin beklentiye, bu anlaşmada belirtilen vaade karşılık verip vermediği, eğer verdiyse nasıl ve ne ölçüde verdiğidir.

Birbirini tamamlayan iki yanıtı vurgulamak istiyorum. İlk yanıt: Vaadin yerine getirilmediği, getirilemeyeceği kuşkusu, çelişkili olarak tarihçinin geçmişi temsil etme niyetini göstermek için en iyi şekilde donanmış olduğu anda, temsil aşamasında zirveye ulaşır: Bu niyet tarihçi temsili denilen bütün işlemlerin ruhu değil miydi zaten? İkinci yanıt: İhanet kuşkusuna, sadece edebi temsil ânında değil, ondan önceki açıklama/anlama ânında ve, daha öncesine gidersek, tarihin hafızaya eklemlenme ânında karşılık verilir.

Nitekim tarihçi temsili aşamasıyla birlikte tarihyazımın okuma sözleşmesine uyması beklentisi zirvesine ulaşıyordu. Temsil (bir şeyin) temsili olmak ister. Açıklama/anlama aşamasının inşaları geçmişin yeniden inşasını oluşturmayı hedefliyorsa, bu yönelim temsil aşamasında söylenmiş ve gösterilmiş görünür: Tarihsel söylemi anlatarak, anlatıyı bir biçimin kalıbına uydurarak ve, bütün bunların üstüne, gözler önüne sererek onaylamış ya da, Roger Chartier'nin sözcükleriyle, geçerli kılmış olmuyor muyuz?[67] Evet, öyle denebilir. *Zaman ve Anlatı*'da tarihçi çalış-

masını harekete geçiren "güçlü kanı" dediğim şey, birbiri ardına anlatısal, retorik ve imgesel üç ayrı yoldan geçerek anlaşmayı doldurup imzalayan edebi yazım sayesinde okurun gözleri önüne serilir. Peki nasıl olur da tarihsel yönelmişlik, çok önceden inşa edilmiş ve edebi biçimlere dökülmeden önce hazırlanmış bir geçmişin anlaşılmasını dilsel bir kılığa sokmakla yetinmeyen yazım tarzlarıyla birlikte zirvesine ulaşmaz? Gerçekten de tarihyazımın yazı biçimi bilişsel değerine katkıda bulunuyor olmasaydı ve açıklama/anlama bir okur kitlesine yazılı olarak ulaştırılmadan önce tamamlanmış olsaydı, durum çok daha basit olurdu. Ancak şimdi bu ifadeyi, Husserl'in *Recherches logiques*'te (Mantık Araştırmaları) belirttiği gibi anlamı bakımından tamamlanmış bir anlam bütünü üstüne koyulmuş, yansız ve şeffaf bir giysi olarak görmekten vazgeçtiğimize göre, yani düşünce ile dili birbirinden ayrılmaz görmeye alışmış olduğumuza göre, dilin devre dışı bırakılmasına taban tabana zıt açıklamalara artık hazırız, yani tarihin edebi yazımı konusunda anlatısallık açıklama/anlama tarzlarına kendi anlaşılma tarzlarını eklemektedir; üslup figürleri de anlatıların kendine özgü okunurluklarına özel bir sergileme boyutu katabilecek düşünce figürleri olarak ortaya çıkmaktadır. Kısaca açıklamayı/anlamayı edebi temsile doğru sürükleyen hareket ve okunurluğu görünürlüğe çeviren temsile içsel her tür hareket tarihçi temsillerinin geçişli enerjisinin hizmetinde kalmak ister. Evet, başlı başına tarihçi temsili, tarihçinin okurla yapılan anlaşmayı görebileceği biçime tanıklık edecektir.

Ancak bununla birlikte...

Bununla birlikte, edebiyat biçiminin gerçekçi itkiyle aynı ritimde olmak üzere, metin dışına atma olgusuna karşı gösterdiği direncin arttığını gördük. Anlatıya, olay örgüsüne içsel bir kapanıklık veren anlatısal biçimler bir bitmişlik görüntüsü vermeye eğilimlidir. Bu bitmişlik, anlatıcı, okurun beklentisini aldatarak okuru birtakım bitmemişlik hileleriyle düş kırıklığına uğratabilir. Böylelikle anlatma eylemi bile bu şekilde ayraç içine alınmış biçimde bu "gerçek"ten kopmaya başlar. Daha önce gördüğümüz gibi, üslup figürlerinin işleyişinden de aynı türden bir etki doğar. Bu figürler söylemsel masal olarak ortaya çıkan her şeyde öylesine ortaktır ki kurmaca ile gerçekliğin sınırı belirsizleşir. Gözler önüne sermeyi amaçlayan stratejilerle birlikte paradoks zirveye ulaşır. Bu stratejiler gerçeğe benzerliği sağladıkları ölçüde, Roland Barthes'ın "gerçek etkisi"ne yönelik eleştirilerini haklı çıkarmaya meylederler. Bu bakımdan mikro-tarih konusunda öncelikle gerçekten de "insanlara yakın" anlatıların yarattığı yakınlıktan kaynaklı inanılırlık etkisinden memnuni-

67. R. Chartier, "L'histoire entre recit et connaissance", *Au bord de la falaise*, *a.g.y.*, s. 93.

yet duyabiliriz; sonra da, biraz düşündüğümüzde, ayrıntılarıyla tuhaf, hatta yabancı gelen betimlemelerin uyandırdığı egzotizm etkisine şaşırabiliriz. Okur Waterloo savaşında, savaş düşüncesini bile oluşturamayan, ayrıca bu düşünceyi, görünürlüğüyle görüntüyü bulanıklaştıran, hatta gözleri kör eden bir tablodaki "ayrıntıyı" yerli yerine yerleştirmek isteyebilecek kişilerce verilen adla yüceltmekten de âciz olan Fabrice'in durumuna düşer. J. Revel'in dediği gibi "duvar halısındaki imge çok yakından okunduğunda kolay kolay çözülemez."[68] Bir sergileme biçimi daha vardır; uzaklaştırma ve, uç noktasında, sürgün etkisi yaratır. Büyük ölçekli yazı, tarihsel devreleri anlatan yazı hâlâ görsel diyebileceğimiz bir etki, yani sinoptik bir görüş etkisi yaratır. Bu durumda bakışın genişliği, tıpkı teleskopta olduğu gibi, menziliyle ifade edilir. Ana hatlarıyla ele alınan tarih, öncekinin tersi olan bir sorunsal ortaya çıkarır. Yeni bir kapalılığın tehdidi söz konusudur; efsaneler ve kurucu destanlar yönünde ilerleyen büyük anlatıların tehdididir bu. F. R. Ankersmit'in kendi içine kapatmayı denediği yeni bir mantık sessizce belirir:[69] Geniş tarih dilimlerini kapsayabilecek *narratio*'ların tehdididir bu da. Özel ad kullanımı –Fransız Devrimi, "nihai çözüm" vb.– döngüsel mantığın belirleyici özellikleridir. Bu mantığa göre özel ad, bütün nitelikler dizisi için mantıksal özne gibi iş görür. Söz konusu nitelikler özneyi olay, yapı, kişi, kurum terimleriyle geliştirir. Özel adın anlamı bu nitelikler dizisinden başka yerde verilmediği için, Ankersmit bu *narratio*'ların, kendi kendilerine gönderme yapmaya meylettiklerini söyler. Buradan bir yandan aynı konuyu işledikleri varsayılan *narratio*'ların arasındaki ölçüsüzlük doğar; diğer yandan da rakip tarihler arasında açılmış bu tartışmanın büyük *narratio*'ların münferit yazarlarına aktarılması gibi bir sonuç ortaya çıkar. Michelet'ye, Mathiez'ye, Furet'ye göre Fransız Devrimi'nden söz etmiyor muyuz? Böylelikle epistemolojik tartışma sonraki bölümde, tarihçinin öznelliğinin iş başına geçişinin vurgulandığı anlamda yorum dediğimiz şeyin alanına aktarılmış olmaktadır: Gerçekten de tek Fransız Devrimi karşısında tek Michelet, tek Furet vardır.[70]

68. Jacques Revel, "Microhistoire et construction du social", *Jeux d'echelles*, *a.g.y.*, s. 15 vd.: "Mikro-tarihçilerle birlikte (...), bir biçim arayışı temelde estetik bir seçimden ileri gelmez (böyle bir seçim olsa bile). Söz konusu arayış bana daha çok bulgulatıcı bir nitelikte görünüyor; bu ise iki tarzda olur. Okuru bir araştırma konusunun inşasına katılmaya davet eder; bu inşayı bir yorumun geliştirilmesiyle bağdaştırır" (*a.g.y.*, s. 32-33). Proust'tan, Musil'den, Joyce'tan sonra romanla kurulan koşutluk XIX. yüzyıl gerçekçi romanının belirlediği çerçeveyi aşan bir düşünüşe davet eder: "Sergileme biçimi ile bilgi içeriği arasındaki ilişki açık bir sorgulamanın konusu haline gelmiştir" (*a.g.y.*, s. 34). Ayrıca yazar egemen söylemin yorumsal modeline bağlı bir sürgün etkisini dile getiriyor: Fabrice Waterloo'yu "sadece karmaşa olarak görür" (*a.g.y.*, s. 35).

69. F. R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, *a.g.y.*

Böylelikle küçük anlatılara uygulanan kapalılık kuşkusu ile büyük menzilli anlatılara uygulanan kapalılık kuşkusu beklenmedik biçimde kesişmektedir. Birinde kuşku, gösteren/gösterilen çifti ile gönderge arasına görünmez bir engel koyar, ikincisinde ise varsayılan gerçeklik ile yarı kişileştirilmiş öznenin oluşturduğu döngü, bir de bu özneyi tanımlayan olaylar dizisi arasında mantıksal bir uçurum açar. Böylelikle okuyucuyu gerçekliğe, konjonktürlere, yapılara ve örgülenen olaylara ikna ettiği düşünülen edebiyat tarzlarının, ikna etmek ile inandırmak arasındaki sınırı ortadan kaldırarak okurun güvenini suistimal ettiği kuşkusu ortaya çıkıyor. Bu durumda bu kamuflaj iyi niyetli tarihçinin iyi yapılmış bir yapıta verdiği içten onayı itiraza dönüştüren bir tepkiye neden olabilir. Bu itiraz beklenmedik şekilde, olayları "aynen (*eigentlich*) geçmişte meydana geldikleri gibi" nakletmeyi öneren Ranke'nin sakin beyanıyla birleşir.

Peki böyle bir itirazı safdillikten nasıl kurtarmalı?

Yanıtı şu iddiada bulur gibi oluyoruz: Tarihsel yönelmişliğe edebi biçim verdiği düşünülen temsil tarzları sorusu soruldu mu, gerçekliğin geçersizlik kuşkusunu onaylamasının tek yolu, yazı aşamasını, anlamaya yönelik açıklama ve belgesel kanıtlamanın önceki aşamaları karşısında kendine ait yere oturtmaktır. Başka deyişle yazı, anlamaya dönük açıklama ve belgesel kanıtlama... – bunlar hep birlikte tarihsel söylemin gerçeklik iddiasını geçerli kılabilir.[71] İtirazı, sadece yazma sanatının "araş-

70. *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language* çözümlemesini, "Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture" adlı yazıda daha geniş inceliyorum (*Philosophical Problems Today*, *a.g.y.*). Burada sırasıyla bir *narratio* ile gösterilemeyen bir şey arasındaki mütekabiliyete ilişkin her türlü kuramın reddedildiğini vurguluyorum – anlatısal biçim ile meydana gelmiş olduğu varsayılan gerçeklik arasındaki ayrışıklığın doğrulanması; Leibniz'in "töz" ile töze bağlı kabul edilen "yüklemler" arasında kurduğu anlatı çekirdeği ve bu çekirdekten anlam çıkmasını sağlayan etki arasındaki ilişkinin benzerliği; son olarak, yazarın beyan ettiği idealizmi dengeleyen büyük anlatıların menzilini en üste çıkarma ölçütlerine yapılan tamamlayıcı başvuru. Bana göre, çeşitli *narratio*'ların, aynı konuyu bir öncekinin yeniden yazdığını söyleyebileceğimiz şekilde çakışmalarına neden olan "gerçeklik" sorunu olduğu gibi durmaktadır. "Geçmiş temsil edilme biçimlerini dayatmaz" dediğimizde, geçmişle kastedilen nedir? Buradaki hata uzun menzilli *narratio*'lara, belgesel usulden ve daha kısa kesitlerle sınırlı açıklamaların meydana getirdiği kısmi sözcelerden bağımsız olarak doğrulayıcı bir katsayı atfetmek değil midir?

71. Hayden White'ın yapıtıyla ilgili tartışmanın sonunda R. Chartier'nin ulaştığı sav budur. Anımsanacağı gibi White olayların tanıklarının güvenilirliğini sorgulayan ve böylelikle "metnin dürüstlüğünü, nesnelliğini es geçmeyi (*pass over*)" sağlayan (*The Content of the Form*, *a.g.y.*, s. 192, aktaran: *Au bord de la falaise*, *a.g.y.*, s. 123) bir göstergebilimsel yaklaşımı kaçınılmaz görmektedir. R. Chartier şöyle karşılık verir: "Tarihin tarihini yapmak, tarihçilerin her verili tarihsel biçimlenim içinde, tam da söylemlerine bu 'dürüstlüğü' ve bu 'nesnelliği' farklı biçimde kazandıran araştırma tekniklerini ve eleştiri işlemlerini nasıl iş başına geçirdiklerini anlamak değil midir?" (*a.g.y.*, s. 123). Başka bir yerde Chartier şunu açıklıyor: "Tarihyazımı anlatılar sınıfına ait görmek, on-

tırma tekniklerine" ve "eleştirel işlemlere" başvurma hareketi, kritik bir doğrulama düzeyine çıkarabilir.

Bununla birlikte H. White'ın *The Content of the Form*'da epigraf olarak kullandığı R. Barthes'ın cümlesini ("Olgunun ancak dilsel bir varoluşu olabilir") anarak kuşku tohumu yeniden atılmış olabilir mi? Bizzat ben tarihsel olguyu işlerken "şöyle şöyle olması...." biçimindeki önermeyi olayın kendisinden ayırmayı önermemiş miydim?[72] Burada önerilen eleştirel gerçekçilik olgusal önermenin berisine doğru bir adım daha atmak ve belgenin tanıklık boyutunu zikretmek zorunda kalıyor. Nitekim tanıklığın gücü belgesel kanıtta kendini gösterir. Ayrıca tanığın üç ayrı beyanının ötesine geçilebileceğini de sanmıyorum: 1) Oradaydım; 2) Bana inanın; 3) Eğer bana inanmıyorsanız başka birine sorun. Tanıklığın safdil gerçekçiliğiyle alay mı edilecektir? Olabilir. Ancak öyle olursa eleştirinin canlı tanıklık içine kök salmış olduğu unutulmuş olur; çünkü tanıklığın eleştirisi gitgide belge alanının tümünü kaplar, hatta neden'in sonucu veya işareti olan, "iz" de denen şeyle ilgili en son bilmeceye erişir.[73] Daha önce anılarımızın gerçekliğinden emin olma konusunda elimizdeki en iyi aracın hafıza olduğunu söylemiştik. Şimdi de şunu söylüyoruz: Tarihçinin geçmişe dair temsilini geçerli kılmak için en iyi araç tanıklık ve tanıklığın eleştirisidir.

Şimdiye kadar "hakikat" sözcüğünü ağzıma almadım, hatta tarihte hakikatle ilgili bir iddiada bulunmadım. Oysa bu yapıtın başında tarihin geçmiş temsiline ilişkin hakikat iddiasıyla hafıza-kaynaklı temsilin varsayılan sadakatini karşılaştırmaya söz vermiştim.

"Hakikat" sözcüğünün "temsil gücü" sözcüğüne ekleyeceği ne olabilir? Tarih söylemini sonraki bölümde yapmaya çalışacağımız gibi, sadece hafızayla ilişki içinde değil, diğer bilimlerle, yani insan bilimleri ve doğa bilimleriyle de ilişki içinde yükümlülük altına sokan tehlikeli bir iddiadır bu. Tarihin hakikat iddiası ancak diğer bilimlerin hakikat iddiası ile ilişki içinde anlam kazanabilir. Bu iddianın değerlendirilme ölçütleri ancak o zaman ortaya çıkabilir. Elbette bu iddianın göndergeyle ilgili olarak tartışmaya açtığı bahis geçmişin kendisidir. Bu bahsi tekabülden, uygunluktan başka sözcüklerle tanımlamak mümkün mü? Peki "gerçeği", temsil iddiası ânına uyan şey olarak tanımlayabilir miyiz? Hakikat sorusundan vazgeçilmediği sürece, hayır. Temsilin bir karşılığı,

---

daki hakikat niyetini, yani olmuş olan şeye uyan temsil olarak anlaşılan hakikat niyetini yanıltıcı saymak değildir elbette" ("Philosophie et histoire: un dialogue", F. Bedarida, *L'Histoire et le Metier d'historien en France, 1945-1995*, *a.g.y.*, s. 163).

72. Bkz. geride, s. 202-6.

73. Tarihyazım için *Konstantin'in Bağışı* çevresindeki ünlü tartışmanın temsil ettiği eleştirel dönemeci ne kadar vurgulasak azdır; bkz. Carlo Ginzburg'un önsözü, Lorenzo Valla, *Donation de Constantin*, *a.g.y.*, s. ix-xxi.

Zaman ve Anlatı'da K. Heussi'den aldığım deyişle, bir *Gegenüber*'i vardır.[74] Ayrıca temsil gücüne özgü hakikat tarzını belirtmek için, bu ikisini eşanlamlı saymaya götürecek, bir "yerine geçme" olgusundan da söz edecek oldum.[75] Ancak tekabül kavramının hangi anlamlarının dışarıda kaldığını, bu kavramı diğer bilgi alanlarında "tekabül" teriminin kullanımlarına göre özgülleştiren şeylerden daha iyi görüyoruz. Tekabülü bir öykünme-kopyaya indirgeyecek *picture theory* (resim kuramı) açıkça dışlanmaktadır. Bu hayaletten bir türlü kurtulamadığımızı söylemek gerekiyor, zira benzerlik fikrini geride iz bırakmadan kovmak zor görünüyor: Platon mimetiği, ikonik ve fantazmatik mimetik olarak ikiye ayırdığında, *eikōn* üzerine bütün söylemini mimetik sanatın içsel ayrımına yönlendirmemiş miydi? Ancak mimetiğin fantastiği de kapsaması için kopya halindeki aynı'yı tekrarlamaktan kaçınması gerekir; bu kadar geniş alanı kavramak istiyorsa öykünmenin asgari bir ayrışıklığı olmalıdır. Sonuçta anlatı, anlattığı olaya benzemez; en inandırıcı anlatıcılar bunu yeterince söylemiştir. Aristoteles'in *Poetika*'da *mimēsis*'i kullanması ise bu asgari ayrışıklığa uymak içindir. Aristoteles'in izinden giderek ben de, geçmişte anlatısal söylemin mimetik kaynaklarını üçlü *mimēsis* ölçüsüyle biçimlendirmeye çalışmıştım: Ön-biçimlenim, biçimlenim, yeniden biçimlenim. *Mimēsis* ile öykünme-kopya arasındaki mesafe en çok bunların sonuncusunda açılır. Geriye yeniden biçimlenim olarak kavranan *mimēsis*'e özgü uygunluk bilmecesi kalıyor. Şunu itiraf etmek gerekiyor: Karşılık, yerine geçme gibi kavramlar bir çözümden çok bir sorunu dile getirir. *Zaman ve Anlatı III*'te yerine geçme yoluyla gerçekleşen uygunluğun oluşturduğu bilmeceye "kavramsal bir eklemleniş" önermiştim.[76] Büyük ölçüde üst-tarihsel olan böyle bir girişimle Ranke'nin, tarihin görevinin "geçmişi yargılamak" değil olayları "aynen meydana

74. K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen: Mohr, 1932, bkz. *Zaman ve Anlatı*, III. cilt, s. 253.

75. Almanca söz dağarcığında *Vertretung* ile *Vorstellung* arasındaki ayrımdan destek alıyordum. Burada "yerine geçme" *Vertretung*'u karşılıyordu (*Zaman ve Anlatı*, III. cilt, s. 253).

76. Bu kavramsal eklemleniş Platon'un son diyaloglarındaki "büyük türler" diyalektiğinden alınma bir diyalektik üzerinde işlemektedir. "Aynı, Başka, Benzer" üçlüsüne ayrıcalık tanıyordum. "Aynı" göstergesi altına Collingwood'a göre geçmişin yeniden yaşatılması (*reenactement*) fikrini koyuyordum. "Başka" göstergesi altına da farklılık ile namevcudiyetin övgüsünü; burada Paul Veyne'i ve onun *Inventaire des différences*'ı ile Michel de Certeau'yu ve onun "tarihteki namevcut olarak geçmiş" vurgusunu çakıştırıyordum. "Benzer" göstergesi altına Hayden White'ın mecaz yaklaşımını yerleştiriyordum. Böylece Ranke'nin "meydana geldiği gibi" sözündeki "gibi"nin çözümlenmesini, anlambilimsel düzlemdeki "gibi-görmek" ile ontolojik düzlemdeki "gibi-olmak"ı birleştirdiğim *La Metaphore vive*'in son bölümündeki "gibi"nin çözümlenmesine yaklaştırıyordum. Böylelikle de geçmişin tarih yoluyla "eğretilemeli olarak yeniden betimlenişinden" söz etme olanağı doğuyordu.

geldiği gibi" göstermek biçimindeki ifadesinden kurtarılması gerekenleri kurtarmaya çalışıyordum. Ranke'nin ifadesindeki "meydana geldiği gibi", aslında benim "yerine geçme" dediğim şeyden başka bir şey değil. Dolayısıyla "gerçekten" meydana gelmiş olan "aynen" meydana gelmiş olandan ayrılamaz.

Bu temsil gücü–yerine geçme kavramını açıklama girişimine bugün ekleyeceğim bir şey yok. Ben daha ziyade tarihçinin temsili ile geçmiş arasında varsayılan uygunluk ilişkisinin temelindeki başka bir bilmeceyle uğraşmak istiyorum. Aristoteles'in hafıza kuramında anıyı (*mnēmē*) genel anlamda imgeden (*eikōn*) önce'lik (*proteron*) özelliğiyle ayırdığını anımsıyoruz. Böylece tarih rejiminde geçmişin, onu anlatan anlatıdan önce'liği koşuluna uygulandığında ikonu oluşturan mevcudiyet ve namevcudiyet diyalektiğinin durumu sorulabilir.

Biz de şunu söyleyebiliriz: Tarihçinin temsili, elbette olmayan bir şeyin şimdiki zamandaki imgesidir, ama namevcut şey ortadan kayboluş ve geçmişteki varoluş biçiminde ikiye bölünür. Geçmişteki şeyler yok olmuştur, ancak hiçbir şey onların hiç meydana gelmemiş gibi olmalarını sağlayamaz. Birçok dilde fiil zamanları ile zaman zarfları arasındaki ince bir oyunla ifade edilen şey işte geçmişin bu ikili konumudur. Fransızcada bir şeyin artık olmadığını, ama eskiden olmuş olduğunu söylüyoruz. "Olmuş olma"nm "artık olmama" içindeki nihai göndergeyi oluşturduğunu ima etmek kabul edilecek şey değildir. Dolayısıyla namevcudiyet, şimdiki zamandaki imgenin hedeflediği gibi namevcudiyet ile kendi "olmuş olma"larına göre geçip gitmiş olan geçmiş şeylerin namevcudiyeti şeklinde ikiye bölünür. İşte bu anlamda "önceden" (zarfı), gerçeği, ama geçmişteki gerçeği ifade etmektedir. Bu noktada tarih epistemolojisi dünyada-olma ontolojisine yaklaşmaktadır. "Artık olmayan ve eskiden olmuş olan olarak geçmiş" göstergesi altına koyulmuş bu varlık rejimine "tarihsel durum" adını vereceğim. Tarihçinin sunduğu temsilin "temsil gücü" olduğu iddiası "artık olmama"nın olumsuzluğu içinde hedeflenen "olmuş olma"nın olumluluğundan başka hiçbir şeye izin vermez. İtiraf etmek gerekir ki, tarihyazım işleminin epistemolojisi tarihsel varlık ontolojisinin kıyılarına sürtüne sürtüne ulaşır kendi iç sınırına.[77]

77. Baştan sona okuyunca görüyorum ki, yazdığım bu ikinci bölümün en sorunlu kavramı elbette temsil gücü kavramıdır, ama bu kavramı daha önce *Zaman ve Anlatı*'da ele almıştım. Bir çözüm ya da, daha kötüsü, bir çare olarak görülen bir sorunun adı mıdır bu sadece? Ancak bir doğaçlamanın ürünü olmadığı kesindir. Tarihyazıma girmeden önce sözlüksel ve anlamsal bakımdan uzun bir tarihi olmuştur:

a) Uzak atası Romalılardaki *repraesentatio* kavramıdır. Bu kavram "temsil edilen" bir otoritenin görünür "temsilcilerince" uygulanan yasal vekillik anlamına gelir. Vekil, yerine geçen, haklarını kullanır, ama temsil ettiği kişiye bağlı kalır. Hıristiyanlıktaki Diriliş kavrayışına temas ettikten sonra kavram yeni bir yoğunluk kazanır; bu yoğunluk, ifadesini dinsel mevzuatta ve onun kutsal alanında bulan tanrısal'ın temsilî mevcudiyetiydi.

b) Sözcük klasik Latinceden Almancaya, *repraesentatio*'nun tam tercümesi olan *Vertretung* yoluyla geçer. H.-G. Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*i'ni Fransızcaya çevirenler *Vertretung*, *repraesentatio*'yu "temsil-vekillik" olarak karşılamışlar (Paris: Seuil, 1996, s. 146). Ayrıca "vekâleten temsil" de denilebilir. Latincedeki *repraesentatio*'yu da kullanabiliriz. Sanat yapıtlarına uygulanan yorumbilgisi bağlamında *Vertretung*, öznel temsil anlamında, tıpkı Kant'ta ve aşkınlık felsefesi geleneğinde olduğu gibi, zihin içinde, zihin için görünen (beliren) *Vorstellung*'un sultasından kurtulmayı başarır. Burada "fenomen", ortaya çıkmayan "kendinde şey"in zıddı olarak kalır. Gadamer *Vertretung* fikrine "ontolojik değerini" vererek bu fikrin tamamıyla gelişmesini sağlamıştır (s. 139). Bu durumda sözcük daha geniş *Darstellung* sorunuyla buluşur; bu sorun da Fransızca çeviride örtük bir varlığın sergilenmesi, gösterilmesi, teşhir edilmesi anlamına gelen "temsil (*representation*)" ile karşılanmıştır. Gadamer'in sanat yapıtı hakkındaki yorumbilgisi bu temaya ayrılmıştır. Böylece *Darstellung/Vertretung* çifti litürjik düzenden çekirdek kavram olan *Bild*, yani "imge-tablo" etrafındaki estetik oyuna geçer. Ancak bu iki kavram pek o kadar estetize edilmiş değildir, en azından *Erlebnis*'e, "yaşanmış" deneyime kapanma anlamında. Tersine, *Bild* sayesinde, estetik alan "sanat yapıtının hakiki varlığı" konusuyla birlikte ontolojik değerine kavuşur (s. 87 vd.). Nitekim *Bild* Gadamer'e göre bir "kopya"dan (*Abbild*) ibaret değildir; kurmaca ya da gerçek kişilerin, eylemlerin ve olay örgülerinin duygusal tonda dünyada olma tarzları biçimindeki geniş anlamıyla kullanılan "model"in (*Ur-bild*) temsilcisidir. Bu "ontolojik sürecin" (*Geschehen*) önemi imge modeline olan bağımlılığının, imgenin bunun karşılığında modele yüklediği "varoluş fazlasıyla (*Zuwachs*)" telafi edilmesidir. Gadamer şöyle söyler: "İmge, modelin gösteriminden başka bir şey olmasa da, model ancak imge sayesinde imge haline gelebilir" (s. 147).

c) "Temsil-vekilliğin" estetik alandan tarihyazım alanına aktarılması girişimini ve bunun yanında *Darstellung/Vertretung* sorunsalını bir bütün halinde bu arka düzleme yerleştirmek gerekir. Anıdaki imge bileşeniyle bu yöne doğru bir yol açılmış olmaktadır. Gadamer'e göre anı, gösterge ve imleme sorunsalına bağlı bir kavramdır (s. 158): Geçmişe işaret eder, ama bunu zihinde canlandırarak yapar. Peki Yunan *eikōn*'unun taşıdığı varsayım da bu değil miydi? Bergson da imge-anı'dan söz etmiyor muydu? Ayrıca anlatıda ve bunun imgeleştirilmesinde, okunurluğa görünürlüğü ekleyebilme gücü olduğunu düşünmüyor muyuz? Böylelikle temsil-vekillik sorunsalını imge-anı'yı içine alacak biçimde genişletmek ve önce sanat yapıtına atfedilmiş olan "varoluş fazlalığı" fikrine onay vermek olanaklı hale gelmektedir; ayrıca anıyla birlikte "temsil edilen, varlığına kavuşur: Varoluş fazlalığına maruz kalır" (s. 158). Canlandırılan temsilin artırdığı şey geçmişteki olayın görünüşüdür.

d) Son olarak anıdan tarihçinin temsiline uzanan yolun kalanını katetmek gerekiyor. Buradaki sav, temsil-vekillik sorunsalının edebiyata, yani yazı alanına ait oluşu nedeniyle bu sorunsalın genişlemesine sınır çekilmediğidir. *Darstellung*'un ontolojik yapısı *Sprachlichkeit*'tan (sözlülük) *Schriftlichkeit*'a (yazılılık) kadar geçerliliğini korur. Böylelikle metin yorumbilgisi, sanat yapıtına uygulanmış olan "varoluşu artırma" teması kapsamına girer. Bu bakımdan tefsircinin özgün düşünceyi ortaya koyması diye ifade edilen çekici düşünce, Gadamer'e göre, Schleiermacher'in örtük varsayımıdır (s. 172). Buna karşılık Hegel her tür onarımın kifayetsizliğinin tastamam bilincindedir. Sadece *Tinin Fenomenolojisi*'nde antikçağ yaşamı ve "sanat dininin" sona ermesi hakkındaki ünlü bölümü okumak yeterlidir: "Musa'ların işleri (...) her neyse odur artık bizim için: Ağaçtan koparılmış güzel meyveler; dostça bir yazgı bize onları sunmuştur,

tıpkı genç ve güzel bir kızın sunduğu meyveler gibi. Onların mevcudiyetlerine ait fiili yaşam artık yoktur..." Hiçbir onarım bu kaybı telafi edemez: Yapıtları tarihsel bağlamlarına yerleştirerek yaşama değil sadece temsile (*Vorstellung*) bağlamış oluruz. Düşünen zihnin/tinin gerçek görevi başkadır: Tinin üst bir tarzda temsil edilmesi (*dargestellt*). *Erinnerung* –içselleştirme– bu görevi yerine getirmeye başlar. Gadamer şu sonuca ulaşır: "Bu noktada Hegel, Schleiermacher'de anlama sorununun ortaya atıldığı çerçeveyi kırar" (*Verite et Methode*, *a.g.y.*, s. 173).

e) Savunmasını yaptığım tarih bilimindeki temsil gücü kavramının arka düzleminde belirlediğim temsil-vekillikle ilgili uzun tarih işte böyle. Bu parlak yükselişe karşın temsil-vekillik, temsil gücü neden sorunlu görünmektedir? Bu rahatsızlığın ilk nedenlerinden biri, kavramın epistemoloji ile ontolojinin eklemlenme noktasında yer almasıdır. Oysa "tarih felsefesine" dönüşle ilgili her tür kuşkuyu yok etmeye çalışan tarihçiler, üçüncü bölümde işlenecek tarihsel koşul ontolojisiyle ilgili verilecek ön bilgileri "metafiziğin" insan bilimleri alanına sokulması olarak görebilir. Kendi hesabıma, tarihsel durum yorumbilgisinden ileri gelen sorunlar zamanında hesaba katılmazsa, tarihsel bilginin epistemolojisi sınırında, gayet meşru olarak "eleştirel gerçekçilik" diye ifade edilen şeyin konumunun açıklığa kavuşmaması gibi bir tehlike olduğunu vurgulamak isterim. Yöntem tartışmalarının ötesinde daha derin bir neden vardır ve bu da tarihte geçmişin temsilinin ortaya çıkardığı sorunun doğasına bağlıdır. Temsil kavramının bulanık kalmasının nedeni, hafızanın geçmişle ilişkisini diğerlerinden ayıran tanıma fenomeninin tarih düzleminde koşutu olmaması olabilir mi? Bu giderilemez farklılık, sanat yapıtının temsil-vekilliğinin anıya ve tarihin yazılmasına doğru genişletilirken bilmezden gelinme tehlikesiyle karşılaşır. Oysa bu açıklık hazıfa ile tarih ilişkileri konusunda sonraki düşüncelerimiz nedeniyle daha da açılmaktadır. Geçmişin bilmecesi nihayetinde yeniden tanımanın olmadığı bir tanımadır. Bununla birlikte bunun anlamı tarihçinin sunduğu temsilin, Sonsöz'ün sonunda küçük hafıza mucizesi olarak nitelendireceğim şey karşısında eksik kalıyor olması mıdır sadece? Böyle bir açıklama, temsil-vekilliğin olumlu yanını, yani kendisi tarafından temsil edilen şeye atfettiği varoluş fazlalığını unutmak olur. Bana kalırsa bu anlam artışının tam da sezgisellik olmadığı için zirvesine ulaşması, tarihçinin sunduğu temsil sayesindedir. Oysa bu anlam artışı tarihyazım işlemlerinin tamamının meyvesidir. Dolayısıyla bu artış tarihin eleştirel boyutunun lehine çekilmelidir. Bu durumda temsil gücü, tarihteki hakikatin hizmetinde olan tek yeniden inşa usulünü ödüllendirmek için pek de kötü bir yol sayılmaz.

ÜÇÜNCÜ KISIM

TARİHSEL DURUM

Tarihyazım işleminin epistemolojik düzlemde incelenmesi sona erdi. Bu inceleme üç uğraktan oluşmaktaydı: Arşiv, açıklama/anlama ve tarihsel temsil. Böylece bu söylemin olanaklılık koşullarıyla ilgili ikinci dereceden bir düşüncenin yolu açılmış olmaktadır. Bu düşünüşü dünyanın tarihi ve aklın tarihi biçiminde iki veçhesi bulunan spekülatif tarih felsefesinin yerine geçirmeye çalışacağız. Bu düşünüşten ileri gelen gözlemlerin tamamı, en genel anlamda nesnel amaçlı bilgilere yönelik anlama tarzlarının incelenmesi demek olan yorumbilgisi başlığı altına yerleştirilmiştir. Tarihsel tarzda anlamak ne demektir? Bu yeni çözümlemeler dizisini başlatan en kapsayıcı soru budur.

Soru iki tür araştırmaya yol açmaktadır. Bu araştırmalar, biri eleştirel, diğeri ontolojik olmak üzere iki cephede sürdürülür.

Eleştirel cephede düşünüş, tarihsel bilgiye bağlı her tür tümel iddiayı sınırlamaktan ibarettir. Hedef, tarihin kendi hakkındaki söylemini, kendi içinde Tarih'in kendini bilen söylemine dönüştüren bazı spekülatif *hubris* tarzlarıdır. Bu bakımdan bu eleştirel inceleme, tarihyazımı yöneten (1. bölüm) epistemolojiye ait nesneleştirici işlemlerin geçerli kılınması demektir.

Ontolojik cephede yorumbilgisinin görevi, yürürlükteki tarihyazımsal bilginin olduğu kadar önceki eleştirel söylemin de varoluşsal denilebilecek varsayımlarını açımlamaktır. Bu varsayımlar, o varlığın, yani bizlerin özel var olma, dünyada olma tarzını yapılandırdıkları için varoluşsaldırlar. Her şeyden önce bu varlığın aşılamaz tarihsel durumuyla ilgilidirler. Bu tarihsel durumu tanımlamak için simgesel bir anlatım olarak "tarihsellik" sözcüğü kullanılabilir, ama ben bunu önermiyorum, çünkü sözcük görece uzun tarihi dolayısıyla, birazdan ortaya çıkarmaya çalışacağım birtakım anlam belirsizlikleri taşıyor. Daha temel bir nedenden dolayı "tarihsel durum" ifadesini yeğliyorum. Durum sözcüğünden iki şey anlıyorum: Bir yandan her birimizin içinde olduğu (Pascal olsa

"hapsolduğu" derdi) durum; öte yandan, ontolojik ya da, eleştirel yorumbilgisi kategorileri konusunda biraz önce söylediğimiz gibi, varoluşsal seviyenin olanaklılık koşulu anlamında bir durumsallık/koşulluluk. Tam da kendimiz tarihsel olduğumuz için tarih yapıyor ve tarih yazıyoruz (2. bölüm).

Bu aşamadan sonra girişimin tutarlılığı tarihsel bilginin eleştirel yorumbilgisine, buradan da ontolojik yorumbilgisine geçişinin gerekliliğine bağlıdır. Bu gereklilik *a priori* olarak kanıtlanamaz. Ancak iş başına geçirildiğinde ortaya çıkar ve bu da onun sınanması demektir. Varsayılan eklemlenme sonuna kadar bir çalışma varsayımı olarak kalacaktır.

Bu yapıtın üçüncü kısmını unutma fenomenini açımlayarak tamamlamak istedim. Sözcük yapıtın başlığında, hafıza ve tarihle aynı düzeyde yer alıyor. Gerçekten de bu fenomen geçmişe ilişkin iki büyük sınıfla aynı genişliğe sahip: Unutma fenomeninde kaybolan şey, hafıza ve tarih boyutlarıyla, geçmiş'tir; bir arşivin, bir müzenin, bir kentin –geçmişin tarihine tanıklık eden bu yerlerin– yıkımı unutma fenomeninden farksızdır. İz'in olduğu yerde unutma da vardır. Ancak unutma sadece hafızanın ve tarihin düşmanı değildir. Daha da bağlı olduğum savlardan biri de, yedekte bekleyen unutmanın varlığıdır; bu unutma, devler arasındaki savaşın bilançosunun çıkarılmasına gerek kalmadan hafıza ve tarih için bir kaynak haline gelir. Unutmanın bu iki değerini, bütün unutma sorunsalını zamanla ilişkilerimizin tamamında örtük olan tarihsel durum düzeyine çekersek anlayabiliriz. Unutma bütünüyle tarihsel durumun zaafiyetinin işaretidir. Bu gözlem bu yapıtta ontolojik yorumbilgisinin ardından gelen bölümde unutma yorumbilgisine ayrılan yerin haklılığını göstermektedir. Önceki bölümün son kesitinde hafıza ile tarih arasındaki ilişkileri gözden geçirerek bir sorunsaldan diğerine geçişi hazırlamıştık. Unutma konusundaki bölümle birlikte başlıktaki üçlü tamamlanmış olacak.

*

Bununla birlikte soruşturmanın bileşenlerinden biri eksik: Bağışlama. Bir anlamda bağışlama da unutmayla çift oluşturur: Bağışlama, mutlu bir unutma değil midir? Daha da önemlisi, barışık hafızanın bir veçhesi değil midir? Elbette. Ancak bunu bir anlamda metin dışında, Sonsöz'de işlememin iki nedeni var.

Bağışlama, suçluluğa ve cezalandırmaya da gönderme yapar; ama biz çözümlemelerimizin tamamında bu sorunsalı bir yana bıraktık. Hafıza sorunu temelde geçmişe sadakat sorunudur; suçluluksa geçmişe ait imgelerin tanınması için fazladan bir bileşen olarak karşımıza çıkıyor. Demek ki, tıpkı bir zamanlar *İstenç Felsefesi*'nin hata konusunu askıya

almış olması gibi, bunu askıya almak gerekecek. Tarih bilimi için de durum farklı değil: Tarih biliminin konusu, hakikat ile hafızanın sadakati arasındaki kritik ilişki olacak. Elbette XX. yüzyılın büyük suçlarını anmadan edemezdik, ancak bunları bu şekilde tanımlayanlar da tarihçiler değil: Bu suçların kınanmasını ve kabul edilemez –ne yeğinseme!– olarak görülmelerini dile getirenler yurttaşlardır, nitekim tarihçi de bir yurttaştır. Ancak zorluk tam da tarafsızlık ruhuyla ahlaki kınama anlamına gelecek bir tarihsel yargıya varmaktadır. Tarihsel durum hakkındaki soruşturma ise suçluluk, yani bağışlama meselesine de girmektedir; ancak bu soruşturma ilkesi, her tür suçlamadan arındırılarak, aktarılmış bir mirasa bağımlı olma anlamını taşıyan "borçlu olma" fikrini oluşturarak bu eşiği aşmamayı ilke edinmektedir.

Diğer neden: Bir yandan suçluluk, borçluluğa kendi ağırlığını katarken, diğer yandan bağışlama da bütün bir hafıza, tarih, unutma sorunsalının eskatolojik ufku olarak sunar kendisini. Kökenlerin bu şekilde birbirinden ayrı olması, bağışlamanın geçmişe ait bütün davalara mührünü basmasına engel olmaz: Bu anlamda bağışlama, bu davaların tamamlanma ufukları olarak sunar kendisini. Ancak bu *eskhaton* (kıyamet) yaklaşımı bütün girişimimiz için *happy end*'i (mutlu sonu) güvence altına almaz: Bu yüzden sadece zor bağışlama konusu ele alınacaktır, o da Sonsöz'de.

ÖNDEYİŞ

Tarihin Yükü ve Tarihsel-Olmayan

Nietzsche'nin tartışmaya katkısını ayrı bir yere, tarih epistemolojisi ve ontolojisinin kıyısına koymak istedik. 1872 yılında Basel'de, o sıralar klasik filoloji kürsüsünde hocalık yapan Nietzsche tarafından yayımlanmış *Zamana Aykırı Bakışlar 2* tarih işleminin eleştirisine hiçbir katkıda bulunmaz; Hegel öncesi ya da sonrası tarih felsefesinin incelenmesine de öyle. Yapıtın aykırı olmasının nedeni kitlesel olarak tarihsel olan bir kültürün engelleri karşısında, anlaşılmaz bir "tarihsel-olmayan" fenomeni altında, tarihten çıkışı sunmasıdır sadece. Bu geminin gövdesinde şöyle bir program ilanını görebiliriz: "Tarihin (*Historie*) yaşam için yararları ve sakıncaları."[1] Nietzsche'nin *Zamana Aykırı Bakışlar 2*'sini okuma önerim bu denemenin üslubuna da yön veriyor; aşırılık havası içinde bir aşırılık inceleniyor: Tarihin aşırılığı. Böylece bunu bu üçüncü kısmın en başında, ikinci kısmın girişinde sözü edilen *Phaidros*'la yan yana koyup karşılaştırmak gerekiyor. Bu sayede bir halka çizilmiş oluyor: Platon mitini okuma önerim zaten bir aşırılıktı, zira tarihyazımı mitin tam olarak hedeflediği *grammata* (yazma) ile yan yana getiriyordu. Şimdi önerdiğim serbest yorumda ise tarihsel kültür aşırılığını, suçlanan *grammata*'yla aynı kefeye koymayı göze alıyorum; bir de tarihsel-olmayan'ın övgüsünü. Bu övgüyü Platon'un yazıdan önceki hafızaya yönelik övgüsüyle yan yana getirme, bir anlamda, tarihyazım-sonrasını ve tarihselcilik-sonrasını eşdeğerli olarak işleme tehlikesini de göze alıyorum. "Tarih hastalığının" iyileşmesi konusunda Nietzsche'nin duraksamasına, hani neredeyse *Phaidros* metninde zehir ile ilaç arasında gidip gelen *pharmakon*'un belirsizliğini akla getiren bu duraksamaya

1. Yayıma hazırlayanlar Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, Fr. çev. Pierre Pusch, Paris: Gallimard, 1990 (Türkçesi: *Zamana Aykırı Bakışlar: Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki, 2006). Bu arada alıntılanan metin için bu çeviriyi seçmemin tek nedeni, başlıkta "güncel olmayan" yerine "aykırı" sözcüğünü yeğlememdir.

kadar gitmeye gerek yok. Okurdan Platon'un hem kendi hikâyesi için hem de mitin felsefi söylemin ön kapısından çıkıp gidişini temsil eden şu çok ciddi "diyalektik" kavramı için uygun gördüğü "oyun"un ruhsatını bana vermesini rica edeceğim.

Yorumun canalıcı noktasına gelmeden önce belirteceğim iki gözlemim var: Bir yanda Platon'un karşı çıktığı suistimal, bütün retoriğe yayılmış olan yazılı söylemin suistimalidir. Nietzsche'nin denemesinde, eskilerin yazıya yerleşmiş retoriğinin yerine benzer bir yer işgal eden şey, modernlerin tarihsel kültürüdür. Gerçi iki bağlam epeyce farklıdır, öyle ki *grammata*'nın gevelediği *anamnēsis* ile Nietzsche'nin denemesinin tarihsel kültürün zararlarından arındırmak istediği yaşamın plastik gücünü birebir üst üste bindirmek akıl kârı olmaz. Benim yorumum da benzer bir okumanın bilinen sınırlarını içermektedir. Öte yandan Nietzsche'nin hedefi tarihsel-eleştirel yöntem, yani tarihyazım değil, bizzat tarihsel kültürdür. Bu kültürün yarar ve sakınca kavramları aracılığıyla karşı karşıya geldiği şey de hafıza değil, yaşamdır. Benzerlik ile eşdeğerliliği birbirinden ayırmak için işte size ikinci bir neden.

Nietzsche'yi aykırı olmaya kışkırtan soru basit: Muzaffer bir tarihsel kültür karşısında nasıl hayatta kalınabilir? Deneme açık seçik bir yanıt vermiyor. Ancak Platon da *Phaidros*'ta kanıtlama diyalektiğinin ne olması gerektiğini söylese de, yazılı retoriğin krizinden sonra *anamnēsis*'in ne olacağını söylemiyordu. Bu bakımdan tarihdışı (*anhistorique*) ile tarih-üstü'nün (*supra-historique*) savunulması *Phaidros*'un sonunda yüceltilen diyalektikle aynı program içinde bulunuyor. Metnin temel gücü bu iki kınamadan gelir. Nietzsche'de kınama tonu başlıkta açıklanır: Bakışların *Unzeitgemässe* olduğu ilan edilir – zamana aykırı, güncel olmayan, Alman kültürünü tarih hastalığından kurtarmak için yardıma çağrılan *Unhistorisches* ve *Suprahistorisches* olduğu.[2] "Zarar" teması önsözden itibaren temele oturtulmuştur.[3] Daha en başında klasik felsefeden istenen şey, yine güncel olmayan bir çaredir.[4]

Denemenin başında önerilen, "tarihsel olmayan tarzda" yaşayan sığır sürüsünün unutması (*Seconde Considération intempestive*, s. 95) ile

2. "Bu bakış zamana aykırı, çünkü çağın haklı olarak gururlandığı bir şeyi, yani tarihsel kültürünü bir hastalık, bir kusur, bir zafiyet olarak anlamaya çalışıyorum; çünkü hepimizin tarihçilik ateşiyle yanıp kavrulduğumuzu, en azından bunun farkına varmak zorunda olduğumuzu düşünüyorum" (*a.g.y.*, s. 94).

3. Yaşam tematiğine uygun düşen tıp diline özgü sözcükler kullanılıyor: Doygunluk, bulantı, tiksinti, dejenere olma, ezici yük, yük, yara, kayıp, kırık, ölü. Öte yandan iyileşme, kurtuluş, çare...

4. Bu kadarını klasik filolog olarak mesleğim sayesinde söyleyebiliyorum: Bilmem ki klasik filolojinin günümüzde ne anlamı olabilir – zamana aykırı bir tesir icra etmekten, yani zamana karşı, dolayısıyla da zaman üstünde ve umulur ki gelecek zaman lehine bir etkide bulunmaktan başka.

her eylemin gerektirdiği "unutma gücü" (*a.g.y.*, s. 96), yani hafızası ve tarihi olan insanın "yaralarını iyileştirmesine, kayıplarını telafi etmesine, parçalanmış biçimleri kendi malzemesiyle yeniden kurmasına" (*a.g.y.*, s. 97) izin verecek güç arasındaki kışkırtıcı karşılaştırmayla ilgili yorumu ilerki bir tartışmaya bırakıyorum. Burada deneme boyunca tarihsel kültür ile modernlik arasında sürekli kurulan bağı vurgulamak istiyorum. Koselleck'in daha önce yorumladığımız denemesinde de ısrarla vurgulanan bu bağ o denli güçlü ki, zamana aykırı gözlemi hem tarihselcilik karşıtı hem de modernlik karşıtı bir savunu haline getiriyor. *Zamana Aykırı Bakışlar 2* hem tema hem de ton bakımından tam anlamıyla tarihselcilik ve modernlik karşıtıdır. İlk paragraftan itibaren bir gerilim yaratılır, anlam belirsizliği korunur: "Tarihsel olan ile tarihsel olmayan bir bireyin, bir halkın, bir uygarlığın sağlığı için aynı ölçüde gereklidir" (*a.g.y.*, s. 98). Gerçi temel vurgu tarihsel-olmayan üzerindedir:[5] "Tarihin fazlası insanı öldürür." Ancak "tarihsel olmayan, tarihsel karşıtı durum adil olmayan eylemi doğurduğu gibi, her tür adalet edimini de üretir" (*a.g.y.*, s. 99). Burada olumsuzluğun sesi daha fazla çıkar: Bu bakımdan *Zamana Aykırı Bakışlar 2* daha önce söylediğimiz gibi, aşırıya kaçar, taşkındır. Yazar da bunu bilir ve itiraf eder: "Ancak daha sonra göstereceğimiz gibi, tarihsel bilginin fazlasının yaşayan varlığa zarar verdiği doğru olsa da, yaşamın tarihin hizmetine muhtaç olduğunu anlamak gerek" (*a.g.y.*, s. 103).

Saldırının şiddetini hafifleten belirsizliği, denemenin başında, metnin yorumcularının gayet iyi incelemiş olduğu ve benim zehir ve ilaç dosyasına aktardığım "üç tarih biçimiyle" ilgili işlemi ele alarak göstermeye çalışacağım. Sırasıyla anıtsal tarihe, gelenekçi tarihe ve eleştirel tarihe yönelik ölçülü çözümlemeler vardır nitekim... Öncelikle bu üç kategorinin yerleştirildiği dönüşlü düşünce düzeyini belirlemek gerekir: Bunlar yukarıda belirlediklerimiz –belgesel kanıt, açıklama, temsil– gibi epistemolojik kategoriler değildir. Ancak tarihselci yanılsamaya indirilen darbelerin hedefi olan süreç kavramının yerleştiği tam dönüşlülük (*réflexivité*) düzeyinden de ileri gelmezler: "'Tarihçi ruhlar' –Nietzsche böyle adlandırmayı önerir– varoluşun anlamının bir süreç içinde tedrici olarak ortaya çıkacağını sanırlar; aşılmış yola bakıp bugünü anlamak ve geleceği daha cesaretle karşılamak için geriye dönüp bakarlar; bütün tarihsel bilgilerine rağmen ne denli tarihsel olmayan bir tarzda düşünüp davrandıklarını bilmezler; ayrıca tarihçilik etkinliklerine bilgi arayışı-

5. Bu bakımdan çeviriye ilişkin bir not: *Das Unhistorisches*'i aslında "tarihsel olmama" diye çevirmemek gerekir, aksi takdirde çok farklı bir sorunsalın alanına girmiş oluruz – yani bambaşka bir felsefe ufkundan kaynaklanan ve tarihselcilik krizinden çıkmaya dönük çok farklı bir girişim oluşturan *Geschichtlichkeit* sorunsalının. İleride buna döneceğiz.

nın değil, yaşamın hükmettiğini de bilmezler" (*a.g.y.*, s. 101). Bu ilk girişimin bulunduğu seviye kasıtlı olarak pragmatik bir seviyedir, zira Tarih'in bilgiyle değilse de yaşamla ilişkisi bu seviyede açık seçik ifade bulur: Yaşamda yararlılığın ölçütü her zaman "etkin ve güçlü insan"dır (*a.g.y.*, s. 103).

Bununla birlikte, Nietzsche'nin tespit ettiği üç düzeyin denemenin merkezine yerleştirilen anlam belirsizliği bakımından nasıl ayrıldığı üzerinde durmak gerekiyor.

Bu çerçevede, anıtsal tarih aşırılıkla değil, "öykünülecek ve aşılacak modellerden" (*a.g.y.*, s. 104) kaynaklanan yararlılıkla tanımlanmıştır; "büyüklük sürekliliğini" bu tarih sayesinde sağlar (*a.g.y.*, s. 105): Gelgelelim tarih hastalığının anlamsızlığa götürdüğü şey tam da bu büyüklüktür. Dolayısıyla aşırılık, yararlılıktan ileri gelir: Aşırılık, benzerliklerin suistimalidir ve bu benzerlikler nedeniyle "geçmişin büyük parçaları unutulur, küçümsenir; bulanık ve tekbiçimli bir dalga halinde geçer gider. Buradan sadece kancaya takılmış birkaç olgu, tıpkı su yüzüne çıkmış adacıklar gibi belirir" (*a.g.y.*, s. 107). İşte o zaman yararlılık geçmişe zarar verir, ancak şimdi'ye de zarar verir: Geçmişin büyüklerine ve muktedirlerine duyulan sınırsız hayranlık, şimdi'nin büyüklerine ve muktedirlerine duyulan kinin kılık değiştirmiş halidir.

Gelenekçi tarih ile ilgili anlam belirsizliği de bundan geri kalmaz; gelenek ve göreneklere saygı duymak, bunları korumak yaşam için yararlıdır: Köksüz ne bir çiçek vardır ne bir meyve; ancak gelmiş geçmiş her şey tekbiçimli bir saygı perdesiyle örtüldüğü ve "yeni ve doğmakta olan şey yadsındığı, saldırıya uğradığı için" geçmiş acı içinde kıvranır. Bu tarih bir tek korumayı bilir, yeni bir şey var etmekten haberi yoktur.

Eleştirel tarih ise tarihselcilik yanılgısıyla aynı şey değildir. Ânı, yargı ânını oluşturur o, zira "her geçmiş mahkûm olmayı hak eder" (*a.g.y.*, s. 113). Bu anlamda eleştirel tarih hak edilen unutma ânını belirler. Yaşam için oluşan tehlike ile yarar burada çakışır.

Demek ki ister anıtsal, gelenekçi, isterse eleştirel olsun, bir tarihe ihtiyaç vardır. *Phaidros*'taki *pharmakon*'a atfettiğim anlam belirsizliğinin tortusu, tarihin ele alınan üç düzeyinde aşırılık olmayışından, yani, büyüklüğe öykünme, geçmiş geleneklere saygı, yargının eleştirilmesi gibi açılardan, tarihin yaşam için su götürmez biçimde yararlı olmasından kaynaklanır. Doğrusu Nietzsche bu metinde yarar ile sakınca arasında denge kurmamıştır, çünkü aşırılığın tarihsel'in bağrına yuvalandığını ilan etmiştir. Denge noktası sorunludur. Nietzsche şunu öne sürer: "Tarih yaşama hizmet ettiği ölçüde tarihsel olmayan bir güce hizmet eder: Bu tabi konumuyla da matematik gibi saf bir bilim haline gelemeyecektir, gelmemelidir. Yaşamın nereye kadar tarihin hizmetine gereksinimi olduğu sorusuna gelince; bir bireyin, bir halkın, bir uygarlığın sağlığıy-

la ilgili en büyük kaygı ve sorulardan biri budur, zira tarihin fazlası yaşamı sarsar, yozlaştırır ve bu yozlaştırma da bizzat tarihi tehlikeye sokar" (*a.g.y*, s. 103). Peki bu durumda başlıkta söylenen bilanço çıkarılmış oluyor mu? Metnin sonunda sorulan soru budur işte.

Modernliğe karşı önceki nüanslardan arındırılmış bu saldırı, tarih ile yaşamın arasına "mükemmel ve parlak bir gökcismini", yani "tarihi bir bilim haline getirme istencini" koyma fikriyle sunulur (*a.g.y.*, s. 115). Bu istenç modern insanın tanımlayıcı özelliklerindendir (*a.g.y.*). Su taşkınına, istilaya benzer bir şiddetin hafızaya uygulanması demektir. Hastalığın ilk belirtisi "hiçbir dışsallığın denk düşmediği bir içsellik –eski halklar bunu bilmez– ile hiçbir içselliğin denk düşmediği bir dışsallık arasındaki büyük zıtlık"tır (*a.g.y.*, s. 116). Bu noktada *Phaidros*'taki hafızayı yabancılaştıran "dış izler" yaftasına yaklaşıyoruz. Ancak yakınma modern bir havaya bürünür, zira iç ile dış kategorileri arasındaki ayrım da modern bir keşiftir ve bu konuda Almanlar ilk sıraya yerleşir: "İçsel derinliğe sahip şu ünlü halk biz değil miyiz?" (*a.g.y.*, s. 119). Ne var ki "ayaklı ansiklopedilere" döndük; bunların her birinin üstüne şu sözler yazılmalı: "Dışarıdaki barbarlar için içsel kültür rehberi" (*a.g.y.*, s. 117).

Düzenli saldırı ilerledikçe, Nietzsche'nin saldırıyı sokmaya çalıştığı kanalları parçalar (5. paragrafın başındaki beş görüş açısı!): Güdülerin kökünün kazınması, maskelemeler, ak saçlı yaşlıların gevezelikleri (*Phaidros*'ta da *grammata*'nın tadına varanlar yaşlılar değil miydi?), "haremağalarının cinsiyetsizliği/tarafsızlığı, eleştirinin biteviye eleştiriyle yinelenmesi", "nesnellik"[6] karşısında sergilenen kayıtsız bir iyi niyet uğruna "adalet talebinin kaybolması",[7] "gidişat" karşısında tembelce sinme, "melankolik kayıtsızlığa"[8] sığınma. Bu durumda metnin hem temel beyanı ("Ancak şimdiki zamanın en büyük gücüyle geçmişi yorumlamaya hakkınız vardır", *a.g.y.*, s. 134) hem de nihai kehaneti ("Sadece geleceği inşa edenlerin geçmişi yargılamaya hakları vardır", *a.g.y.*) yankılanır. Yargısı "her zaman yıkıcı" olan "tarihsel adalet" fikrine yol açı-

6. "Ancak hakikate tutkun insan aynı zamanda adil olma gibi kayıtsız şartsız bir istenci beslediği içindir ki, olur olmaz her yerde yüceltilen bu hakikat açlığında büyük bir şeyler vardır" (s. 128).

7. "Bu safdil tarihçiler 'nesnellik' deyince, geçmişteki kanı ve eylemleri kendi yaşadıkları zamanın genelgeçer kanılarına göre ölçüp biçmeyi anlıyorlar; işleri güçleri geçmişi, güncel eğretilikle yamamak" (*a.g.y.*, s. 130). Biraz ileride: "İşte böylece insan geçmişe örtüsünü serer ve onun efendisi olur. Sanat içgüdüsü işte böyle açığa çıkar – ama hakikat ve adalet içgüdüsü değil. Nesnellik ve adalet birbirinden çok farklı şeylerdir" (*a.g.y.*, s. 131).

8. "İşbölümü! Sıra olun!" biçimindeki savaş çığlığı Pierre Nora'nın yanlıştan döndüğünü gösteren şu itirafında yansımasını bulmuyor mu: "Arşivleyin, arşivleyin, geriye mutlaka eksik bir şeyler kalacaktır"?

lır (*a.g.y.*, s. 136). Sanatın yüceltimini, hatta dinsel inancı saf bilimsel bilgiden ayıracak inşa içgüdüsünün yeniden doğması için ödenecek bedel budur (*a.g.y.*, s. 136-7). Böyle olunca da Hegel'in ihtişamlı tarih felsefesindeki, kavramın kendi kendini gerçekleştirmesi olgusuna taban tabana zıt olan bir yanılsama övgüsüne atılır Nietzsche – hem de hiçbir güvenlik önlemi almadan.[9] Platon bile *Devlet*, III, 404b vd.'de iddia edilen zorunlu hakikati tehlikeye atmak pahasına "kaçınılmaz büyük yalan" uğruna seferber edilmiştir (*a.g.y.*, s. 164). Böylelikle çelişki modernlik fikrinin tam kalbine taşınmıştır: Modernliğin dem vurduğu yeni zamanlar tarihsel kültür tarafından yaşlılık göstergesi altına yerleştirilmiştir.

Bu saldırının ardından tarihsel-olmayan ile tarih-üstü'nün ne olduğunu söylemek çok zor. Bununla birlikte bu sınır kavramlar ile yaşam savunusu arasındaki bağı sağlayan bir tema var: gençlik. Nasıl ki Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nun sonuna doğru doğurganlık teması çın çın çınlamışsa, bu denemenin sonunda da bu tema çınlar. "Burada gençliği düşünerek 'Kara göründü! kara göründü!' diye bağırıyorum" (*a.g.y.*, s. 161) – bu feryat biraz çığırtkanlık gibi görülebilir belki: Anlamını da gençlik/yaşlılık çiftiyle birlikte kazanır. Sözünü ettiğimiz bu çift, metni alttan alta eklemlendirir ve tarihsel durum üstüne düşünme isteğinin ihmal edemeyeceği yaşlılık üstüne düşünme çabasına katkıda bulunur. Gençlik yaşamın bir çağı değil, plastik gücünün eğretilemesidir.

Sürekli yinelenen tarih hastalığı sözü de gençliğe çağrı çerçevesinde alır yerini. Bu söz de mahkûm eden adaletle gizli ittifakı nedeniyle yine zehir olup olmadığını bilmediğimiz şu çareyi hatırlatır. Gerçekten de her şey, o âna kadar lafı uzatıp duran bir denemenin son sayfalarına sıkıştırılmıştır: "Bunların zehir (*Giften*) adları olmasına şaşmamalı – tarihin panzehirleri tarihsel-olmayan ve tarih-üstü güçlerdir" (*a.g.y.*, s. 166). Doğrusu Nietzsche, tarihsel-olmayan ile tarih-üstü'nü ayırt eden sözcükler konusunda cimridir. "Tarihsel-olmayan", "unutma" ve "sınırlı bir ufka kapanma sanatı ve gücüyle" (*a.g.y.*) özdeş sayılır. Denemenin başındaki iki tür unutma, geviş getiren hayvanın unutması ile tarihsel insanın unutmasıyla ilgili gözlemlere doğru bir köprü atılır. Bu unutmanın tarihsel olmadığını biliyoruz. "Tarih-üstü"ne gelince, bakışları olmakta-oluş'tan (*devenir*) alarak ebediyetin kurtarıcı güçlerine, yani sanata ve dine doğru götürür. O andan itibaren zehirden söz eden şey bilimdir. İşte bilgi bu güçlerden ve unutuştan nefret eder, çünkü bilginin

9. Nietzsche Hegel'in "evrensel süreci" kendisinin Berlin'de oluşuyla özdeşleştirdiği görüşünü aşırıya vardırmaktan kendini alamaz (*a.g.y.*, s. 147); sonra gelen her şey "evrensel tarihin *rondo*'sunda bir müzikal *coda*'ya, daha doğrusu, beyhude bir provaya" indirgendiği içindir bu (*a.g.y.*). Gerçi Nietzsche'ye göre Hegel "bunu söylememiştir" (*a.g.y.*); ama buna inanılması için birtakım nedenler sunmuştur.

ölümünü görür onda.[10] Dolayısıyla tarihsel-olmayan ile tarih-üstü tarihin yaşamı istila etmesine karşı, tarihsellik hastalığına karşı doğal birer panzehirdir (*Gegenmittel*). "Kuşkusuz bu panzehir bizim, bütün tarih hastalarının canını biraz yakacaktır. Ama bu, uygulanan tedavinin (*Heilverfahren*) yanlış olduğunu göstermez" (*a.g.y.*, s. 167).

Gençliğin habercisi olduğu şey işte bu tedavidir: Çünkü "gençliğin hem hastalıktan hem de ilaçtan cam yanacaktır" (*Gegenmittel*) (*a.g.y.*).

Ak saçlı öncüllere karşı gençlik: "Bu mesel (*Gleichnis*) hepimiz için geçerli" (*a.g.y.*, s. 169).

10. Colli ve Montinari bu sayfanın daha eski versiyonlarından birini gösterir: "Bilim her ikisini de zehir olarak kabul eder; ancak bilimin zehirleri görüp çareleri görmemesi sadece bilimin bir kusurudur. Bilimde bir dal eksiktir; bilimin yaşama etkilerini inceleyecek ve bir halkın ya da bir uygarlığın sağlığının kaldırabileceği dozu hesaplayacak bir üst dal, tedavi dalı. Reçete: Tarihsel-olmayan güçler unutmayı öğretir; bir atmosferi, bir ufku belirler ve yaratırlar. Tarih-üstü güçler tarihin kışkırtmalarına karşı kayıtsızlığı artırır, şaşkınlığı dindirir, dikkati dağıtırlar. Doğa, felsefe, sanat, merhamet" (*a.g.y.*, s. 113-4).

1

Eleştirel Tarih Felsefesi

YOL GÖSTERİCİ BİLGİ

Yorumbilgisi yolculuğuna eleştirel tarih felsefesiyle başlıyoruz. Spekülatif bir tarih felsefesi olmadığı için, sadece tarihyazım işlemine ilişkin bir epistemolojiye yer olduğunu sanmak yanlış olur. Kant'ın Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde uyguladığına benzer bir felsefi eleştiriden doğan ve "tarihsel yargının eleştirisi" adını hak edecek üst-tarihsel kavramlara da yer vardır. Tarihyazım işleminin üç ânını boydan boya geçen anlamanın doğasını sorguladığından, bunu yorumbilgisinin ilk dalı sayıyorum. Bu temel yorumbilgisinin eleştirel kısmı ikinci dereceden düşünüşü ele alır; bunun ilk anlamı tarihin kendini mutlak bilgi olarak ortaya koyma iddialarının haksız sayılması, ikinci anlamı ise nesnel eğilimli tarihsel bilginin meşrulaştırılmasıdır.*

Kitabımızın ikinci kısmındaki epistemoloji, özellikle disiplinin geliştirdiği zamandizinsel modellerin incelenmesi vesilesiyle bu tür düşünüşe çağrıda bulunur. Ancak Tarih zamanına ait terimlerle dile gelmesi gereken zamansal kategorilerin olanaklılık koşulları ayrıca oluşturulmamıştı. Modelleme dili –Annales *tarihinin ünlü "zaman modelleri"– bu eleştirel girişime yetecek çapta değildi. Tarihyazım işleminde iş başında olan modeller ile tarihin zamansal kategorileri arasındaki ayrımı Reinhard Koselleck sayesinde belirleyebiliyoruz. Yapıtlarının büyük bölümünde ele aldığı "kavramlar tarihi"* –Begriffsgeschichte– *zamanın tarihsel olarak işlenmesine hükmeden kategorileri ve pratik alanıyla ilgili bilgilerin genel olarak "tarihselleştirilmesini" konu almaktadır. Bir sonraki bölüm bu incelemenin de tarihsel durumun ontolojik yorumbilgisine yöneleceğini gösterecektir, çünkü sözcüğün güçlü anlamıyla bu tarihselleştirme bir deneyimden, Koselleck'in yazılarını topladığı kitaplardan birinin adında da görüldüğü gibi, "tarih deneyiminden" ileri gelmektedir. Bu bölüm tarihin kendine dair bilgisini mutlak bilgi, bütünsel düşünüş haline getirme iddiasına getirilen eleştirilerin sınırları içinde ilerleyecek.*

Eleştirinin iki temel anlamı sırayla açımlanacak. İlk iki kesitte eleştirinin olumsuz ucuna ayrıcalık verilecek; son iki kesitte ise tarihin kendine dair bilgisine hem içsel hem de dışsal olan diyalektikler, bu bilginin varsayılan kendi kendini sınırlama özelliğine olumlu biçimde tanıklık eden bu diyalektikler ele alınacak.

Öncelikle Alman romantik ve post-romantik felsefesinin tarihin kendine dair bilgisi için uygun gördüğü tutkunun nerelere kadar çıktığını araştıracağız. Bu soruşturmayı Koselleck'in "Tarih" –Geschichte– *başlıklı uzun makalesinin yol göstericiliğinde yürüteceğim. Bu makale tarihin özel tarihlerin tümünü toplayan kolektif tekil olarak kurulmasını işliyor. Tarihsel kavramlarla ilgili anlambilim, ilgili aktörler tarafından benimsenen "bizzat tarih" (*Geschichte selber*) ifadesinin dile getirdiği özyeterlilik düşü karşısında denetleyici olarak iş görecek. Bu düş "bütün tarihin" silahını sonunda kendine çevireceği noktaya götürülecek (I. kesit).*

Tarihin kendine dair bilgisi en uç, en açık tutkusuna yöneltilen eleştiri daha sonra görünüşte öncekine taban tabana zıt, başka bir iddiaya, yani şimdiki zamanı sadece farklı değil, aynı zamanda başka zamanlara tercih edilmeye değer görme iddiasına da yöneltilecektir. Öz-belirlemeye eklenen kendini yüceltme modernliğin övgüsüne özgüdür. Bana göre "bizim modernliğimiz" deyişi "bizzat tarih" deyişinde bulunan açmaza benzer bir açmaza sürükler. Karmaşa yaratan şey, öncelikle Rönesans ve Aydınlanma'nın, modernliğin "tarihte sık sık" savunulmuş olmasıdır. Ancak bir çağın benimsediği "kendilik" tercihini sarsan şey, örneğin Condorcet ile Baudelaire'de olduğu gibi, değerlendirme ile zamandizini bile isteye birbirine karıştıran, birçok savunma arasındaki rekabettir. Sırf değer terimlerini kullanan bir kanıtlamanın hem evrensel hem de tarihsel şimdi içindeki durumuna ait olduğunu iddia eden bir söylemin anlam belirsizliğini bertaraf edip edemeyeceği sorulur o zaman. Postmodern söylemin iç çelişkiden kurtulup kurtulmadığı ise başka bir konudur. Şu ya da bu şekilde kendi kendini düşünen tarihsel tekillik bir açmaza yol açar ve bu açmaz da kendini mutlak olarak bilen tarihsel bütünlük açmazıyla bakışımlıdır (II. kesit).

Eleştirel yorumbilgisi, tarihin kendine dair bilgisinin bütünsel düşünüş olma iddiasını, açık ya da gizli olarak eleştiren kaynakları tüketmiş değildir. Bu eleştiri dikkatini gerilimlere, diyalektiklere verir; bunlar sayesinde de bu bilgi kendisinin maruz olduğu sınırlamanın farkına varır.

Hukuksal yargı ile tarihsel yargı kutuplaşması dikkat çekici diyalektiklerden biridir. Aynı zamanda tarihin tabi tutulduğu dış sınırlamadır: İki yargı tarzında da bulunan tarafsızlık talebi icra sırasında birbirine zıt engellerle karşılaşır. Sadece üçüncü taraf konumunda olmanın olanaksızlığı, ikisi de birer karar alma güzergâhı olan dava ile arşivin karşılaş-

tırılmasıyla çoktan ortaya çıkarılmıştır. İkisinde de tanıklığa ve kanıta başvurulur; ikisinde de amaç nihai hükümdür. Esas vurgulanan nokta şudur: Hukuksal yargı bireysel sorumluluğa yoğunlaşır. Bu durum tarihsel yargının kolektif eylemin en açık bağlamlarına doğru açılmasıyla karşıtlık içindedir. Tarihçi ve yargıç konusundaki bu gözlemler, büyük davalarda önce ceza hukukuna, ardından da tarihçilerin yargısına tabi tutulan XX. yüzyılın büyük suçlarının önümüze koyduğu sınavın girişini oluşturur. Karşılaştırmanın kuramsal iddialarından biri, yüzyılın suçlarının hem ahlaki hem de tarihsel tekilliğine atfedilen konumla ilgili. Tarihin kolektif hafıza alanıyla iç içe geçtiği noktalarda yaşanan kamuoyu tartışmaları "yurttaşlar arası uyuşmazlığı" gündeme getirir; pratik açıdan bakarsak sözünü ettiğimiz iki yargının alenen icra edilmesi, bu uyuşmazlığın oynadığı sağaltma ve eğitme rolünü vurgulamaya vesile olur. Yurttaş da yargıç ile tarihçi arasındaki üçüncü kişidir (III. kesit).

Son kutuplaşma da tarihin kendine dair bilgisinin tabi olduğu iç kısıtlamayı vurguluyor. Bu kutuplaşma tarihçi ile ötekisi (yani hukuksal yargı) arasında olan bir kutuplaşma değildir; bizzat tarihyazım işleminin bünyesinde olan bir kutuplaşmadır: Hakikat tasarısı ile tarihyazım işleminin kendisinin yorumlama bileşeni arasındaki bağlaşımlarla ilgilidir. Daha doğrusu tarihsel nesnelliğin oluşumunda tarihçinin öznel yükümlülüğü söz konusudur: Arşivden tutun tarihçi temsiline kadar işlemin her aşamasını kateden seçenekler düzeni. Dolayısıyla yorum hakikat tasarısıyla aynı genişliktedir. Bu gözlem bu bölümde gerçekleştirilen düşünme sürecinin sonunda doğrulanmaktadır (IV. kesit).

*

I. "*DIE GESCHICHTE SELBER*", "BİZZAT TARİH"

Koselleck'le birlikte tarihin kendine dair bilgisinin bütünsel düşünüşe, yani mutlak bilginin en üst biçimine, erişme tutkusunun kaynaklarına doğru bir yolculuğa çıkacağız. Tarihyazım işleminde iş başında olan zamansal modeller ile tarihin zamansal kategorilerini ayırdığı için Koselleck'e şükran borçluyuz.

Daha önce *Zaman ve Anlatı III*'te "Deneyim Alanı ve Beklenti Ufku: İki Tarihsel Kategori" başlığını taşıyan ve *Le Futur passé*'ye de alınmış olan ünlü denemeyi ele almıştım. Ancak tarihyazım işleminin epistemolojisinden hiyerarşik anlamda üstün bir söylemden doğan araştırmalar ile bu yazı arasındaki bağlantıyı fark etmemiştim.[1] Deneyim alanı ve beklenti ufku kavramlarıyla ilgili olarak, Kosellecek "tarihin olanaklılığını kurmaya katkıda bulunacak bilgi kategorileri"nin söz konusu olduğunu

belirtir (*Le Futur passé*, s. 208). Köküne inersek, önsözde "tarih biliminin sorduğu sorular içinde çözülmesi en zor olanlardan biri" olarak tanımlanan "tarihin zamanı"nı tanımlamak söz konusudur. Gerçekten de tarihin içerikleri için tek tarihlendirme sistemi yeterlidir. Tarihsel söylemin sınırlandırdığı bütünlerin zamansal ritimleri ise, basit ve arı tarihi, tarihi vurgulayan "tarihin zamanı" gibi bir arka plan üstünde fark edilir.

Koselleck'in, bu kategorileri üst-tarihsel olarak nitelemesi temelsiz değil. Koselleck'teki tarihsel zaman kategorileri ile Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ındaki içsel zaman kategorileri arasındaki benzerlik, kategorilerin statüsü ile ilgili bu değerlendirmeyi doğruluyor. Beklenti ufku ile deneyim alanı ve geleceğin şimdi'si ile geçmişin şimdi'si arasındaki koşutluk epey dikkat çekicidir. Bu iki çift aynı söylem düzeyine aittir ve birbirleriyle yardımlaşırlar: Tarihsel zaman yapıları hafızaya ilişkin zaman kategorilerine daha geniş bir kapsam kazandırmakla kalmıyor, tarihin hafızayı düzeltme görevini yerine getirebileceği bir eleştiri alanı açıyor. Augustinus'taki üç öğeli "şimdi" diyalektiği ise tarihin geçmişini, girişimin şimdi'sine ve, zamanı geldiğinde tarihçinin girişiminde izi bulunacak olan, öngörülmüş bir geleceğe doğru açıyor. Ayrıca Koselleck şunu söyleyebilmektedir: "Ne Aziz Augustinus ne Heidegger tarihin zamanı konusundaki sorgulamalarını ileri götürebilmiştir" (*a.g.y.*, s. 328), ancak *Zaman ve Anlatı III*'te belirttiğim gibi, Gadamer için aynı şey söylenemez. Koselleck'in çözümlemelere katkısı, bu kategorilerin, tarihsel zamanı, özellikle de modernlerin tarihsel değişim görüşünün ayırt edici çizgilerini etkileyen değişimleri belirlemenin koşulu olarak ele alınması olmuştur.[2] Modernlik de bütünsel bir tarihsel olgudur –buna ileride değineceğiz– çünkü Modern Zamanları yeni zamanlar olarak

1. *Zaman ve Anlatı*'nın III. cildinde (*a.g.y.*, s. 375-91), Koselleck'in çözümlemelerine Hegel'in tarih felsefesiyle hesaplaştıktan hemen sonra yer veriyorum ("Hegel'den Vazgeçmek", s. 349-74). Burada bu çözümlemeleri, temel kategorisi –Hans G. Gadamer'den aldığım– geçmişin etkisinde olmak olan tarihsel bilincin yorumbilgisi kapsamına yerleştirmeye çalışıyorum. Kısacası Koselleck, bağımı kopardığım Hegel ile bağlandığım Gadamer arasına yerleşmektedir. Böyle bir bakış açısında eksik olan şey, üst-tarihsel kategorilerin aşkın boyutunun kabulüdür. Bu kabul de ancak baskın bir anlatıbilim kaygısının kısıtlamalarından kurtulan tarihyazım işleminin sabırla baştan kurulmasıyla mümkün olmuştur. R. Koselleck'in incelediği kategoriler üst-tarihsel konumlarını tarihyazım işleminin modellerine göre tanımlar. Yine de ben *Zaman ve Anlatı III*'ün yorumbilgisel yaklaşımını yadsıyor değilim. R. Koselleck'in kendisi Harald Weinrich ve Karl Heins Stierle ile birlikte, *Poetik und Hermeneutik* başlığıyla yayın yapan araştırma grubuna katılmış. Bu dizinin *Geschichte, Ereignis und Erzählung* (Tarih, Olay, Anlatı) adlı V. cildinde, sonradan *Le Futur passé*'ye alınacak makalelerden ikisi yayımlanmıştır: "Histoire, histoires et structures temporelles formelles" (Tarih, Tarihler ve Biçimsel Zaman Yapıları) ve "Representation, evenement et structure" (Temsil, Olay ve Yapı).

2. *Le Futur passé* (Geçip Gitmiş Gelecek) başlığı artık olmayan, geçip gitmiş bir gelecek olarak, tarihin tarih olarak düşünüldüğü dönemin özelliği olarak anlaşılabilir.

kavrar; oysa bu değerlendirme, beklentilerin günümüze kadar edinilmiş bütün deneyimlerden gitgide uzaklaşması olarak düşünülebilir ancak. Dünya-ötesi (*ultra-mondain*) konumları nedeniyle biricik tarihsel süreç içinde biricik ortak deneyime bağlanamayacak olan tarihsel Hıristiyanlığın beklentileri için aynı şey söylenemez. "İlerleme" teriminin belirlediği beklenti ufku "yeni" diye anlaşılan modern zamanların önkoşuludur, ki bu da en azından Almancada modernliğin totolojik tanımını oluşturur. Bu bakımdan "tarih deneyiminin zamansallaştırılmasından" sürekli bir mükemmelleşme süreci olarak söz edebiliriz. Beklenti düzeyinde olduğu kadar yeniden hatırlanan deneyim düzeyinde de pek çok deneyim sıralanabilir, hatta eşitsiz ilerlemeler belirlenebilir. Ancak bütünsel bir yenilik, deneyim alanı ile beklenti ufku arasındaki mesafeyi derinleştirir.[3] Tarihin hızlanması ve tasarruf edilebilirliği (*disponibilité*) gibi kavramlar da aynı döngünün parçasıdır. Hızlanma, aradaki mesafenin ancak sürekli değiştiği takdirde korunabileceğine dair şaşmaz bir ipucudur; iyileşmeyi mesafelerin kısalmasına bağlayan zamansal ritimlerin bir üst kategorisidir hızlanma; hız kavramına tarihsel bir çeşni verir; gecikme'den, ilerleme'den, yerinde sayma'dan, gerileme'den söz etmek zorunda bırakır. Tarihin tasarruf edilebilirliği, hem tarihin aktörlerine hem de tarihi yazarak tarih üzerinde tasarrufta bulunan tarihçilere ait olan bir yeteneği belirtir.[4] "Tarih yapmak" deyimi, XVIII. yüzyıl sonundan önce düşünülemeyecek ve bir bakıma Fransız Devrimi ve Napoleon tarafından değeri artırılmış modern bir ifadedir. Kavramın üst-tarihsel düzeyi, ilerleme düşüncesinden sonra da yaşayabilmesidir, tıpkı Alman dünyası dışında,[5] yetmişli yıllarda Jacques Le Goff ve Pierre No-

3. Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin üçüncü bölümünü oluşturabilecek "tarihsel yargının eleştirisi" gibi bir şey yazmamış olsa da *Yetiler Çatışması*'nda bu eleştirinin ana hatlarını belirtmiştir. İkinci kesitin § 5'inde şunu okuyoruz: "İnsan türünün bir deneyimi olmalıdır. Bir olay olan bu deneyim insan türünde, iyiye doğru ilerlemenin nedeni olmaya ve, özgürlükle donanmış bir varlığın işi olacağına göre, bu ilerlemenin sanatkârı olmaya bir eğilim ve yatkınlık olduğuna delalet edecektir. Kendisine yardımcı koşullar ortaya çıkınca olayın belirli bir nedenin sonucu olduğu da öne sürülebilir." "İnsan türüne ilişkin bu kâhince tarih", fiili tarihin insan türünün kozmopolit hedefine ilişkin sunduğu işaretleri kullanır. Kant'a göre Fransız Devrimi bu işaretlerdendir. Kant bu konuda şunu söyler: "İnsanlık tarihinde böyle bir olay bir daha hiç unutulmaz" (*Yetiler Çatışması*, ikinci kesit § 7).

4. Koselleck bu "tasarruf edilebilirlik" kavramını ayrı bir çözümlemede ele alıyor (*Le Futur passe*, *a.g.y.*, s. 233 vd.).

5. Koselleck'in naklettiği Treitschke'nin ifadesi sık sık alıntılanır: "Tarih temel bilimlerden olsaydı devletlerin geleceğini ortaya çıkarabilirdik, ama çıkaramıyoruz, çünkü tarih bilimi her yerde kişilik bilmecesiyle karşı karşıya kalıyor. Tarihi bireyler, insanlar yapar – tıpkı Luther, Büyük Frederic ve Bismarck gibi. Bu büyük ve destansı hakikat doğruluğunu her zaman koruyacaktır; ancak bu kişilerin nasıl doğru zamanda ortaya çıkmış oldukları bizim gibi basit ölümlüler için bir sır olarak kalacaktır. Zaman dehayı biçimlendirir, ama onu yaratmaz" (Aktaran Koselleck, *a.g.y.*, s. 245).

ra'nın Fransız tarihçilerini etrafında topladıkları (ve Michel de Certeau' dan almış oldukları) gururlu sloganın gösterdiği gibi.[6] Tarihin yapılabilirliği kavrayışının bu kadar inatçı olmasının nedeni tarihle olan iki yönlü ilişkimizi –tarih yapmak ve tarihi yazmak– kapsayıcı bir terimle "muktedir insan" diye adlandırdığım şeyin uygulama alanını oluşturan yeteneğe yanaştırma isteğidir.

Tarihin yapılabilirliği kavrayışının tek yanlı niteliğini en iyi vurgulayan, kolektif tekil şeklindeki tarih kavrayışının oluşturduğu üst kategoriyle bağıdır. Söz konusu kavram, tarihin zamanını düşünmeye olanak veren temel kategoridir. Bir tek tarih olduğu içindir ki, tarihin zamanı da vardır. Koselleck'in *Lexique historique de la langue politico-sociale en Allemagne* (Almanya'da Siyasal-Toplumsal Dilin Söz Dağarcığı) içinde, "Geschichte" gibi basit bir başlıkla yayımlanan özlü makalesindeki temel sav budur.[7] Bu bakımdan, Hegelci tarih felsefesinin kavga gürültü içinde terk edilmesi, Spengler veya Toynbee'nin, hatta dünya çapında hırsları olan takipçilerinin tehlikeli spekülasyonlarının hor görülerek tasfiye edilmesi, sanılmasın ki tarihçileri aynı "tarih" sözcüğünün kolektif tekil kavramıyla ilgili söylemler bütünü ve olaylar dizisinin kolektif tekilini (hem de kolayca yakalanıp eleştirilecek hiçbir anlam karışıklığına yol açmadan) nasıl anlattığını açıklama görevinden kurtarmıştır. Mesele, tarih üzerine eleştirel söylemin aşkın düzeyinden kaynaklanıyor. Koselleck, bir bakıma tarihsel bilimlerin temel söz dağarcığıyla ilgili seçme bir sözlükten, kavramsal anlambilim gibi dikkate değer bir araçtan yararlanıyor. Ancak bu girişimin ortaya koyduğu üst kategoriler, göndergenin ayraç içine alınması koşuluyla kavramları inceleyen ve bundan öteye gitmeyen bir sözlükten farklı olarak, Kant'ın kategorileri gibi, özgül bir deneyimin olanaklılık koşullarıdır. Söz dağarcığı üç ayaklı bir ilişkiye dayanır: Yönlendirici kavram, dilin işleyişi ve deneyim. Bu yönlendirici kavramların uygulama alanı yazarın "tarih deneyimi"[8] dediği şey, yani epistemolojik alana indirgenemeyecek bir şey tarafından, fiziksel deneyimi olanaklı kılan ilişki gibi, dünya ile

6. Ortak kitap *Faire de l'histoire*'ın sunuş yazısında girişimin yeniliği vurgulanır: "Kolektif ve çeşitlilik içeren bir yapıt olan bu kitap yeni bir tarihçiliği işlemeyi ve teşvik etmeyi amaçlamaktadır." Yenilik üç şekilde dile getirilir: "Problemes nouveaux" (Yeni Sorunlar), "Concepts nouveaux" (Yeni Kavramlar), "Objets nouveaux" (Yeni Konular); bu, o dönemde alacağımız tarih alanının "ufalanmasına" verilmiş bir karşılıktır. Bu bakımdan da ileride ele alacağımız tarih kavramının birleştirilmesi girişimiyle uyumludur.

7. "Geschichte" makalesi: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1975. Bu metnin Michael Werner tarafından yapılan Fransızca çevirisi şu derleme içindedir: *L'Experience de l'histoire*, *a.g.y.*

8. "Le concept d'histoire" yazısının da ait olduğu makaleler derlemesinin adı budur: R. Koselleck, *L'Experience de l'histoire*, *a.g.y.*

kurulan saf bir ilişki tarafından oluşturulur. Ancak bu deneyim modern çağa özgüdür. Yazar "yeni bir deneyim alanından" söz eder. İleride üzerinde daha uzun duracağımız bu modernlik göndermesi kavramsal anlambilimin çağa bağlı niteliğini gösterir. Bu çağ mührü girişimi tarihselcilik göstergesi altına yerleştirir; aradığı çıkış bu olmadığı halde, katettiği yol onu buraya getirir.

Bu tarihin başlangıcında safdil bir beklenti ortaya çıkar. Bu beklentinin sonraki seyri giderek büyüyen bir karmaşayı gösterecektir. Koselleck bu beklentiyi "birbirine karışan ve böylece daha önce dile getirilememiş bir deneyim alanı açan uzun süreli olaylara" yaklaştırır (*"Geschichte"*, s. 10). Bir yandan, özel tarihleri ortak bir kavram çatısı altında birleştiren kolektif tekil şeklindeki tarih kavramının doğuşu söz konusudur; diğer yandan ise olay yumakları olarak tasavvur edilen *Geschichte* kavramı ile bilgi, anlatı ve tarihsel bilim olarak tasavvur edilen *Historie* kavramının birbirine bulaşması söz konusudur. Bu bulaşma sonucunda birincisi ikincisini yutar. Her iki kavramsal olay, deyiş yerindeyse, sonuçta tek bir olaydır, yani "başlı başına tarih", "bizzat tarih" (*Geschichte selber*) kavramının üretilmesi olayıdır.

Özel tarihlerin tamamını altında toplayan kolektif tekil şeklindeki tarih kavrayışının doğuşu, tek tarih ile bireysel hafızaların sınırsız çeşitliliği ve –Halbwachs'ın altını çizdiği– kolektif hafızaların çoğulluğu arasında bulunan hayal edilebilecek en büyük mesafenin kapatılması demektir. Tarihin kendi kendinin konusu haline geldiği fikriyle cezalandırılır bu başarı. Yeni bir deneyim varsa, bu tarih adını taşıyan öznenin kendi kendini belirlemesi deneyimidir.

Koselleck tarafından belirtilen ikinci "olay" –*Historie*'nin *Geschichte* tarafından yutulması– tekil kolektif şeklindeki tarih kavrayışının oluşmasıyla iç içe geçmiştir. Kendi kendini konu edinen tarihin özerkliği sonuçta kendi temsilinin düzenlenmesini gerektirir. Bu yutma olayı yöntembilimsel kesinliğe düşkün Niebuhr gibi yazarların tek tük gösterdiği direnişe karşın gerçekleşmiştir. Cicero'ya kadar uzanan eski tanımlama ("Tarih geçmiş şeylerin doğru anlatısıdır") ve antikçağda *historia*'ya kurucu bir işlev yüklenmesi (*historia magistra vitae*) gibi işlemler, bir yandan ortaya çıkarken bir yandan da kendi üstüne düşünen yeni tarih deneyimince benimsenmiştir. Tarihin bu dönüşlülüğünden özgül bir tarihsel zaman kavramı, tam anlamıyla tarihsel olan bir zamansallık doğar.[9]

Safdillik ya da masumiyet aşaması diyebileceğimiz bu aşamada, tarih teriminin "başlı başına tarihe" hakikat iddiası kazandıran gerçekçi bir kıvam taşıdığı söylenebilir.[10]

9. "Tarih kavramında doğası gereği tarihsel olan bir zamanın belirlenmesi, Modern Zamanlar denen deneyimle çakışır" (*a.g.y.*, s. 21).

İlerlemeden önce Koselleck'in, söz konusu makalesini aldığı kitabın bütününe verdiği "tarih deneyimi" adı üstünde düşünmek gerekir. Şöyle söylüyor: "O zamandan beri tarihsel ekolün beslendiği yeni bir deneyim mekânı" (*a.g.y.*, s. 51). Bu deneyim mekânı modernlikle koşut olduğuna göre kestirmeden "modern tarih deneyimi" diyebiliriz. Bu bakımdan okur, deneyim mekânının beklenti ufku ile karşıtlık içinde kullanıldığı *Le Futur passé*'den bu yana Koselleck'in söz dağarcığında meydana gelen önemli değişimin farkına varacaktır (bkz. *Zaman ve Anlatı III*, s. 375-91). Bundan böyle başlı başına tarihe uygulanan, modernlikle tanımlanan deneyim kavramı, zamanın üç durağını içerir. Deneyim kavramı, geçip gitmiş mazi, beklenen gelecek ve yaşanan şimdi arasındaki bağı oluşturur. Tastamam modern olduğu ilan edilen şey, tarihin bu tüm-zamansal (*omnitemporel*) niteliğidir. Bu sırada tarih kavramı yenilenen zamansal anlamının yanında yeni bir antropolojik anlama da kavuşur: Tarih insanlığın tarihidir, bu anlamda dünya tarihidir, dünya halklarının tarihidir. İnsanlık, tarihin bütünsel nesnesi ve öznesi haline gelir, tarih de kolektif tekil biçimini alır.

Voltaire'le birlikte "tarih felsefesi", Kant'la birlikte "kozmopolit açıdan evrensel tarih fikri", Herder'le birlikte "insanlık tarihinin felsefesi" ve Schiller'in "dünya mahkemesi" olarak kurduğu "dünya felsefesi" (*Weltgeschichte*) kavramlarının ortaya çıkışını bu varsayımları unutmadan anlamaya çalışmak gerekir. Bu son gelişmeyle birlikte, tarihin anlatısal alanının genişlemesine bir de tarihin anlamı konusunda evrensel kapsamlı bir ahlaki düşünüş eklenir.[11]

Bu durumda "tarihin kendi kendini doğurduğunu" söyleyen Novalis'in belirttiği spekülatif boyut kalıyor geriye (aktaran "*Geschichte*", s. 48). Hegel'in yapıtı *Tarihte Akıl* bu kavramsal destanı taçlandırır. Felsefenin en yüce fikrini ifade ettiği söylenen rasyonel ile gerçek arasındaki anlaşma, nesnel tinin diyalektiği sayesinde imzalanır.[12] Bu özdeşliğin ken-

10. "Bu deneyim tarzının hakikate içkin bir iddiası var" (*a.g.y.*, s. 22). Biraz ileride: "Abartılı biçimde söylersek, tarih (*Geschichte*) tarihlerin olanaklılık koşulunu hedefleyen aşkın bir kategoridir" (*a.g.y.*, s. 27). Droysen tarihin "bizzat kendisinin bilgisi olduğunu" söyleyecektir (aktaran *a.g.y.*).

11. Koselleck'in inanılmaz sayıda çok belgeye dayandırılmış yazısında, Alman tarih ekolünün büyükleri olan Ranke, Droysen, Niebuhr ve Bruckhardt'ın yanı sıra, Chladenius, Wieland, von Humboldt, F. Schlegel, F. von Schiller, Novalis ve özellikle Herder gibi önemli düşünürlerin katkıları da okunabilir.

12. "Ancak felsefenin getirdiği tek fikir Akıl fikridir – Aklın dünyayı idare ettiği ve bunun sonucunda evrensel tarihin de rasyonel biçimde sürüp gittiği fikri. Bu kanı, bu fikir başlı başına tarih karşısında bir iddiadır. *Felsefe içinse öyle değildir*. Felsefede spekülatif bilgi tarafından *kanıtlanan* şey, Aklın –burada Tanrı ile ilişkisini daha fazla vurgulamaksızın bu terime sarılabiliriz– kendi kendinin *tözü* olduğu, doğal ya da tinsel yaşamın *sonsuz gücü*, *sonsuz maddesi* olduğu, ayrıca kendi içeriğini *sonsuz biçimlerde* gerçekleştirdiğidir (...). İdea doğru, ebedi olandır, mutlak güçtür. Dünyada

dini gösterdiği bağ ise bizzat tarihtir. Ölüler evine girip çıkmakla itham edilen sıradan tarih disipliniyle de araya mesafe konmuştur. Bu bakımdan, tin'in şimdi'nin canevine taşıdığı yaşam gücü olmaktan artık çıkmış soyut dünya fikrine yönelttiği eleştiriden ötürü Hegel'e şükran duyulmalı. Nietzsche'nin yaşam övgüsünde ve Heidegger'in hakiki geçmiş'in olmuş olması ile elimizden kaçan geçip gitmiş mazi arasında kurduğu karşıtlıkta kendisine öfkeli bir çıkış bulacak bir şey var burada. Ancak Hegel felsefesinin (bu bakımdan Romantikler'den ziyade Aydınlanma çağının din karşıtı yöneliminden miras alınmış bir felsefedir bu) kisvesi altında tarih ile akıl arasındaki denklikten güç alan dünyevi bir dinin doğuşunu görmezden gelemeyiz. Tarih insanlığın bünyesinde tin'in *gelişmesidir*. Koselleck'in tarih deneyiminden söz edebilmesinin nedeni, tarih kavramının dinin önceden tuttuğu yeri doldurabileceği iddiasıdır. İdealist tarih felsefesi bu yakınlık ve ikame nedeniyle basit nedensel çözümlemelerin üstüne çıkabilmiş, çok çeşitli zamansallıkları içselleştirebilmiş ve geleceğe açılabilmiş, daha doğrusu yeni bir gelecek açabilmiş, böylelikle bütün kopmaların anası Fransız Devrimi'nin etkisiyle yayılmış kurtuluş sözlerinin yanı başında, yaşamı yöneten tarih, bu eski klişeyi yeniden yorumlayabilmiştir.

Ancak "kopma" sözcüğüyle, dünya tarihi denen ve kapsayıcı, bütünselleştirici olduğu varsayılan fikri içeriden yıkan bir yarılmaya işaret edilir.

Bu yarılmanın gittikçe daha yıkıcı olan etkilerini yakından izleyebiliriz.

Tek tarih ve tek insanlık fikrine karşı en küçük bir ihlal, geniş anlamda –Hannah Arendt'in izinden giderek– *insan çoğulluğu* diye adlandırabileceğimiz olgunun sergilediği çeşitli direnişlerin hesabına yazılır. Bu çoğulluk tekil kolektif olarak kavranan tarihi içten içe kemirir. Evrensel tarihin ya da dünya tarihinin kapsama iddiasında olduğu şey her zaman özel tarihler olmuştur. Oysa bu özel tarihler çok çeşitli ölçütlere göre şekillenir: Coğrafi dağılım, tarihin seyrinin dönemlere bölünmesi, tematik ayrımlar (siyasal ve diplomatik tarih, iktisadi ve toplumsal tarih, kültür ve zihniyet tarihi) söz konusu olabilir. İnsan çoğulluğunun bu farklı çehreleri tarihçilikle ilgili mesleki bir uzmanlaşmanın sonuçlarına indirgenemez. Temel bir olguya, insanın parçalanmasına, hatta dağılmasına bağlıdır bu farklı çehreler. Bir tek insanlık vardır, ama bir yandan da halklar

---

ortaya çıkar ve ona, ihtişamına, büyüklüğüne eş başka bir şey yoktur: İşte felsefe bunu kanıtlar ve kanıtlanmış *sayılan* şey de budur" (Fr. çev. Kostas Papaioannou, Paris: 10/18, "Philosophie et essais" dizisi, s. 47-48). Bkz. *Zaman ve Anlatı*, III. cilt, *a.g.y.*, "Hegel'den Vazgeçmek", s. 349-74. Doğrudur, *Tarihte Akıl* Hegel'in en zayıf yapıtıdır ve dağ misali tırmanılmayı ve aşılmayı bekleyen *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* ile o büyük *Mantık*'ın yanında biraz hafif kalıyor.

(XIX. yüzyılın birçok düşünürü bu nedenle "halkların tin'inden" söz eder), yani diller, âdetler, kültürler, dinler ve siyasal düzlemde de devlet bünyesindeki uluslar vardır. Ulusa yapılan gönderme o denli güçlüdür ki büyük Alman felsefe ekolünün temsilcileri tarihi hep Alman ulusunun bakış açısından yazmışlardır: Özellikle Michelet'ye bakarsak, Fransa'da da durum farklı değildir. Çelişki büyüktür: Vatansever tarihçilerin dünya tarihi olduğunu ilan ettikleri bir tarih. O zaman tarihin kozmopolit bir bakış açısından *yazılıp yazılamayacağı* sorusu çıkar karşımıza.

Özel tarihlerin bütünleşmeye gösterdiği direniş tehditlerin en büyüğü değil: Bu tehdidi şimdilik gerek tarihçilik mesleğinin yetkinliğinin kısıtlı olmasına (tarihsel-eleştirel yöntem gittikçe ince bir araştırmayı gerektirir çünkü), gerekse tarihçiliğin bir özelliğine bağlayabiliriz: Tarihçi hem bir bilgin hem de bir yurttaştır; tarih yazarak tarih yapan bir bilgin, ama aynı zamanda kamusal sahnenin diğer oyuncularıyla birlikte tarih yapan bir yurttaş. Bunun bir sonucu olarak, dünya tarihi ya da evrensel tarih fikrinin epistemolojik konumu belirsizdir. Çok çeşitli bilgilerin kuramsal alanda birleştirilmesini isteyen, uygulama ve siyaset alanında da, ulus-devletler arasındaki barışın sağlanmasını ve demokrasi ideallerinin dünyaya yayılmasını hedefleyen, kozmopolit diyebileceğimiz bir görev öneren Kantçı anlamda *düzenleyici* bir fikir mi söz konusudur?[13] Yoksa, rasyonel ile gerçek'i örtüştüren Hegelci *İdea belirleyici*, kurucu bir fikir mi? İlk kabule göre tarih evrensel, dünyasal *olmalıdır*; ikincisine göre ise kendi üretiminin sürüp giden oluş'u olarak tarih zaten dünyasal, evrensel*dir*. Her iki durumda insan çoğulluğunun direnişi bir çelişki ve dahası bir skandal halini alıyor. Tekil kolektif kavramı, ancak fenomenlerin çeşitliliği, farklılığı, karmaşıklığını "bütün" fikrinin itiraz edilemeyecek bileşenleri olarak gören Leibniz'in "yeterli neden" ilkesi yenilendiği takdirde hak ettiği değeri bulabilir. Düzenleyici fikir ile kurucu fikir ortasındaki yorum, tam anlamıyla diyalektik bir tarih kavrayışının sınırları dışında görünmüyor bana.

Evrensel tarih ya da dünya tarihi fikrinin tarihin işleyişinin zamansallaştırılması düzeyinde çok daha katı biçimde sınandığını düşünüyorum. Modernlik Augustinus'un geçmiş, şimdi ve gelecek arasında kurduğu üçlü ayrıma ve hepsinden de önemlisi buna bağlı bir "ruh gerilmesi" fikrine yeni bir fizyonomi kazandıran yepyeni bir şeyle, artzamanlılık özelliklerini su yüzüne çıkarmıştır. *Le Futur passé*'de Koselleck tarih zamanının temsiliyle ilgili klişenin etkilerini vurgulamıştı. Ancak ilerleme düşüncesi *a priori* olarak geleceğin –daha doğrusu gelecek şeylerin– geçmiş karşısında üstün olduğunu ima etmekle kalmaz. Modern-

13. Bu ihtiyatlı ifadenin sınırları içinde bile, yönlendirici bir bilim olarak dünya tarihi fikri Kant'a göre o denli belirsizdir ki, henüz yazılmamış ve Kepler'ini ya da Newton'unu bulamamıştır.

lik düşüncesine bağlı olan *yenilik* fikri (Almancada modernliğe önce *neuen Zeiten*, "yeni zamanlar" denir sonra da *Neuzeit*, "yeni zaman") en azını alırsak "köhne" damgası yemiş geçmişin gözden düşmesini, en fazlasını düşünürsek "kopuş" anlamına gelen bir yadsımayı ifade eder. XIX. yüzyıl Avrupa *intelligentsia*'sının Fransız Devrimi'ne atfettiği kopuştan söz etmiştik. Daha o zamandan aklın aydınlığı ortaçağı karanlık göstermişti. Aydınlanma'nın ardından devrimin verdiği heyecan geçmiş zamanları ölü gibi gösterdi. Dünya tarihi, evrensel tarih fikrinin paradoksu: Tarihin birliği kendisini yok eden şeyle mi doğmaktadır yoksa?[14] Paradoksu aşmak için yeniliğin enerjisinden doğan bütünleştirme gücünün, yeni zamanların kurucusu sayılan öğeden kaynaklanan kopuş gücünden üstün olması gerekir. Yakın tarihin gidişatı bu gerekliliği karşılamaktan uzaktır. Bu bakımdan çok-kültürcülüğün gelişmesi büyük bir şaşkınlık kaynağıdır.

Geçmişin gözden düşmesi birçok önemli fenomeni de peşinden getirir. İlk olarak dikkat çeken, birden fazla kuşağın bulunduğu bir ölçeğe baktığımızda, –Alfred Schutz'un deyişiyle– çağdaşların kendilerinden öncekilere duyduğu borçluluk hissini yıpratan bir uzaklaşma duygusunun güçlenmesidir. Daha kötüsü ise, aynı dönemde yaşayan farklı kuşaklardan çağdaşların, "çağdaşın çağdaş olmaması" gibi zorlu bir sınavdan geçmesidir. Son olarak bir de Koselleck'in, anlamlı değişiklik olarak algılanan birçok fenomenin aynı zaman diliminde meydana gelmesinin, beklenti ile deneyim arasındaki bağın çözülmesinin bir sonucu olarak yorumladığı "tarihin hızlanması" duygusunu kaydedebiliriz.

Tarihin birliğinin tarihin zamansallaşması düzleminde maruz kaldığı bu derin yozlaşmalar, Augustinus'ta tarihsel sürecin *intentio* (maksat, yönelme) birliğini tehlikeye atan bir *distentio animi*'nin (ruh gerilmesinin) zaferiyle eşdeğerlidir. Ama hafıza düzleminde, öyle bir gönderme vardır ki "şimdi'de hatırlanan geçmişin" tanınmasına karşılık gelen bir tekrar biçimidir aslında. Gelecek zamanların yeniliği tarihi ölü geçmişi baştan inşa etmeye mahkûm ediyorsa, bize geçmişin "bizim" geçmişimiz olduğunu kabul etme umudunu bile bırakmıyorsa, bu "tanımanın" nasıl bir eşdeğerlisini sunabilir ki tarih? Gelecek bölümün sonunda biçimlenecek bir tema, "tarihin endişe verici tekilliği" işte tam bu noktada doğup gelişmektedir.

Eğer daha yıkıcı bir etki, yani her tür insan deneyiminin *tarihselleş (tiril)mesi* de buna eklenmiş olmasaydı, geçmişin gözden düşmesi tari-

14. Koselleck Ruge'nin Marx'a yazdığı 1843 tarihli bir mektubu alıntılıyor: "Geçmişimizi ancak ondan açıkça koparak sürdürebiliriz" (*L'Experience de l'histoire*, *a.g.y.*, s. 85). *Alman İdeolojisi*'nde Marx komünizmin gelmesinin, ancak kendisinden önceki bütün tarihi kendisinin tarihöncesi haline getirmesi durumunda halihazırdaki tarihi dünya tarihine dönüştürebileceğini savunur.

hin kendi kendine yeterli bir bütünlük olarak tanımlanışını içeriden yıkmaya yetmezdi. Değişmez sayılan inanç içeriklerinin görelileşmesiyle kol kola gitmeseydi, geleceğin değerlenmesi sadece bir kesinlik kaynağı olarak kalırdı. Belki de bu iki etki potansiyel olarak birbirine düşmandır, çünkü görelileşme o zamana kadar kendinden emin bir beklentiye eşlik eden tarihselleşmenin temelden yıkılmasına katkıda bulunur. Tarih kavramının tarihi, işte bu noktada, tarihselcilik bunalımının ilk sıraya taşıyacağı, ama Koselleck'in zamanın tarihselleş(tiril)mesi diye adlandırdığı şeyin çarpık bir etkisi olan bir belirsizliğe ulaşır.

İlerleme *topos*'unun teolojik versiyonuna, yani Hıristiyanların ahiret tasavvurlarının bir parçası olan *Heilsgeschichte* –"kurtuluş tarihi"– fikrine baktığımızda, sözünü ettiğimiz yıkıcı etki iyice belirginleşir. Aslında ilerleme *topos*'u da vaktiyle teolojinin "vaat" ve "vaadini yerine getirme" şemasına verdiği destekten yararlanmıştı. Söz konusu şema, daha XVIII. yüzyılda, Göttingen ekolünde *Heilsgeschichte*'nin ilk matrisini oluşturmuştu. Bu şema XX. yüzyılın ortalarına kadar tarih teolojisini beslemeyi sürdürdü. Öte yandan tarihsel görelilik temasının *Heilsgeschichte*'ye indirdiği darbe de ağırdı. Vahiy ilericiyse, bunun karşılığı da kaçınılmazdır: Tanrı'nın hükümranlığının gelişi de tarihsel bir gelişmedir ve Hıristiyanlığın ahiret tasavvurları da belli bir süreçte çözülüp gider. Ebedi kurtuluş düşüncesi bile değişmez göndergesini yitirir. Bu nedenle, *Heilsgeschichte* kavramı önce tarihselleştirmeye bir alternatif olarak, dindışı ilerleme kavramının teolojik ikizi olarak iş görmüş olmasına rağmen, baş aşağı dönerek topyekûn tarihselleştirmenin etmenlerinden biri haline gelmiştir.

Nitekim zamanla bütün deneyim alanları tarihsel görelilikten nasibini almıştır. Bakış açısı ve perspektif kavramlarının kazandığı başarı da bunun kanıtıdır. Ne kadar gözlemci varsa, o kadar çok bakış açısı vardır. Bu fikrin kaynağının Leibniz olduğu söylenebilir belki, ama onda bütün bakış açılarına gönderme yapıldığı unutulmamalı. Yukarıdan bakışla her şeyi görme olanağı ortadan kalktıktan sonra, bakış açılarının çokluğu fikri en büyük dogmacılık karşıtı fikir olarak sunar kendini. Ancak o zaman şu sorunun sorulması gerekir: Her türlü iddianın göreli olduğunu öne süren sav, kendisi de bir iddia olduğuna göre, kendi kendini yıkmıyor mu? Kuşkuculuktan ödünç aldığı kılıkla –"Her önerme, her değerlendirme dile getirildiği tarihin koşullarına bağlıdır"– ifade edildiğinde bu sav da, Karl Otto Apel'in etik-hukuksal geçerlilik anlayışı karşısında kuşkuculuğu savunanlara yönelttiği "edimsel çelişki" suçlamasıyla karşılaşabilir.[15] Köklü biçimde tarihselleştirilecek oldukların-

15. Önermenin anlam içeriğiyle değil, önermeyi telaffuz etme ve o haliyle doğru sayma edimiyle ilgili olduğu için, edimseldir çelişki.

da, hakikat, hatta iyi ve adil fikirlerinin yok olup olmayacağı sorulabilir. Tarihin zamansallaştırılmasının sonucu olan görelilik, hasımların birbirlerine –eğreti bir "Nereden konuşuyorsun?" sorusuyla– yönelttiği "ideoloji" suçlamasını bir süre besleyebilir, ama nihayetinde suçlama, yönelten kişiye dönecek ve felç edici bir kuşku olarak içselleşecektir.[16]

Koselleck "Geschichte" başlığını taşıyan önemli yazısının sonunda hiç çekinmeden bir itirafta bulunur. Tarihçinin şimdi ile ilgili kavgalarda her türlü tavır alışının askıda tutulması konusunda Ranke'nin taşıdığı kaygıları açıkladıktan sonra şöyle yazar: "Bu eski anlaşmazlığa bağlı tavır almalar kadar (belki ondan da fazla), kendisine getirilebilecek bütün itirazları hazırlayan 'başlı başına tarih/bizzat tarih' (*Geschichte selber*) ifadesinin belirsizliğidir" (*a.g.y*, s. 80). Kavramı içeriden kemiren çelişkiler, mutlak bilgi iddiasının ve bu iddiayı besleyen *hubris*'in savunulamazlığını ortaya çıkarmıştır. Koselleck'in "tarih deneyimi" dediği şeyin, benim eleştirel yorumbilgisi düzeyine yerleştirebileceğim kavramlar tarihinin sınırlarını aşıp aşmadığı ve ontolojik yorumbilgisinin konusu olan varoluşsal denebilecek kategorileri işe karıştırıp karıştırmadığı ise ayrı bir konudur. Tarih sözcüğünün iki anlamı, yani meydana gelmiş olaylar ile bu olaylarla ilgili nakledilenler üstüne düşünmenin bize öğrettiği budur.

II. "BİZİM" MODERNLİĞİMİZ

Tarihe uygulanan eleştirel felsefenin temel görevi, daha önce de söylediğimiz gibi, tarihin mutlak olma iddiasında bulunan kendine dair bilgisinin aşmaya kalkışacağı sınırlar üzerinde düşünmektir. Tarihe kendi kendisinin öznesi olarak kurulan kolektif tekil –Tarih– muamelesinin yapılması bu iddianın en açık ifadesidir. Ancak tek ölçü bu değildir. Aynı iddianın daha gizli ikinci bir biçimi taban tabana zıttır: Tarihsel şimdi'yi kendisinden önce gelen bütün oluşumların, özellikle bütün kültü-

16. Koselleck'e göre J. M. Chladenius daha XVIII. yüzyıl ortalarında "bakış açısı" fikrinin yıkıcı etkisinin farkına varmıştı (*L'Experience de l'histoire*, *a.g.y.*, s. 75). Koselleck, "Chladenius bugün bile aşılamamış bir kuramsal çerçeve ortaya koymuştur," diye yazıyor (*a.g.y.*, s. 76). Ancak Hegel'e karşı "hakikati hedefleme ile onun tarihsel göreliliğini gözlemleme arasında bulunan açmazı" açıkça dile getiren kişi, F. Schlegel olmuştur (*Über die neuere Geschichte. Vorlesungen*, 1810-11). Daha da önemlisi, Schlegel Hegel'in felsefi projesinin odağında canalıcı bir çelişki –hem "bütün bakış açılarını" (*Tarihte Akıl*'da Hegel'in kendisi aynen böyle yazar) kucaklama ihtirası hem de özgürlükten, akıldan ve hukuktan yana olma isteği– olduğunu fark etmiştir. Bütünselleşme ile konum alma, spekülatif akıl ile militan yargı arasına girift bir çelişki gelip yerleşir.

rel oluşumların gözlemevi, hatta mahkemesi haline getirme iddiası. Bu iddia ilk bakışta her tür sınır ihlalinin kararsızlığından arınmış bir kavramın, modernlik kavramının baştan çıkarıcı özellikleri altına gizleniyor. Bu kavrama bağlı olanaksız talep ancak tam ifadesine kavuşturulduğu ve "modernliğimiz" diye söylenip yazıldığı takdirde açıkça ortaya konabiliyor. "Zamanımızın geçmişe göre bütün farklılığını, bütün 'yeniliğini' kendi kendisinden yarattığı" düşüncesidir burada söz konusu olan.[17] Zamanımız, çağımız, şimdimiz gibi modernlik fikriyle eşdeğerli onlarca ifade var. Sorulması gereken soru şu: "Bizim" zamanımız nasıl oluyor da kendisinin mutlak olduğunu düşünebiliyor? Soru geride değindiğimiz sorunun birebir bakışımlısıdır: O soruda kolektif tekil olarak Tarih'in, kendini kendisinin mutlak konusu olarak sunan Tarih'in bütünü –"bizzat tarih"– söz konusuydu. Bu savunulamaz konumdan tahliye edilen mutlak düşünme iddiası, bu kolektif tekilin tam zıddına, yani tekil tarihsel âna, şimdiki tarihin şimdi'sine yönelir. Zıddı büyük ölçüde terk edildiği halde bu iddia günümüzde hâlâ yaşıyor. Dünya tarihi veya evrensel tarih gibi sözcüklerin arkasına saklanarak inatla Bütünsel Tarih'e gönderme yaptığı, tarihçilerin tarih alanlarını bu arka plan üzerinde kesip biçtiği yönünde birtakım eleştirilerle karşılaşmaktadır. Ancak aldığı eleştirilere rağmen, ilettiği talep, diğerleri gibi, kaçınılmaz bir taleptir kuşkusuz. Modernlik fikri karşısında katı bir bilinemezcilik uygulanamaz belki de. Nitekim "Hangi zamanda yaşıyoruz?" sorusunu sormamak, bu zamanın diğerlerine göre farklı ve yeni olduğunu söylememek mümkün mü? Bu durumda eleştiriden beklenen tek kazanım, "modernliğimizin" "doğru" anlamıyla ilgili sürüp giden tartışmaların kendisiyle ilgili, sonuçsuz olduğunun itiraf edilmesi olur.

İlk olarak "modernliğimizin" kendisiyle ilgili tekrarlanmamış ve mutlak olma iddiasına karşı, H. R. Jauss'un sözcüğün "tarihte tekrarlanışı" dediği şeyi kanıt olarak göstereceğim.[18] Yapıtımızın ikinci kısmında gösterildiği gibi, kaynağı tarihyazım işlemi olan bir temsil kuramına bağlı bir söylem bu "tarihte tekrarlanışa" tanıklık etmektedir. Tek ama önemli bir farkla: Alelade bir temsil değil, bu işlemin kendine dair temsili söz konusudur, zira "temsilin nesnesi" ile "temsil işlemi" örtüşmek-

17. H. R. Jauss, "La 'Modernite' dans la tradition litteraire et la conscience d'aujourd'hui", *Pour une esthetique de la reception*, Fr. çev. C. Maillard, Paris: Gallimard, 1978, s. 158-209.

18. H. R. Jauss'un yazısının başında belirttiği gibi, tek başına *modernlik* sözcüğü bile "tarihte tekrarlanışıyla, ortaya attığı iddiayı sürekli yalanlamak gibi bir paradoks sunuyor" (*a.g.y.*, s. 158). "Bizzat tarihin" kendini mutlak sayma iddiasının içerdiği görelilige benzer bir görelilik, "modernliğimizin" geçmişteki bütün modernliklerden mutlak olarak ayrıldığı iddiasına da sığmıyor. Modernlik söyleminin başına bela olan kaçınılmaz tartışmalardan kısaca, ancak güncellik bilincinin kendi kendini bütünüyle düşünememesinin semptomlarından biri olarak söz edilecek.

tedir. Bu kendi kendini temsil, söyleminin ait olduğu bütün bir çağa tanıklık etme iddiasındadır. Oysa birçok çağ kendini modern olarak tanımlamıştır. "*Çağımız*" temasından ayrılamayan paradoks da işte bu yinelemeden doğar.

"Bizlerin", yani şimdiki tarihin faillerinin modernliğini doğuran terminolojik tercihleri tekrarlayan ve aynı anlam alanına ait olan terimlerin ardışık belirimlerini incelemiş bir tarihçi var ve biz onun sunduğu anlatının peşine düşebilir, kavramın değerinin üstü örtülü olarak veya açıktan açığa artmasının modernliğe normatif bir anlam kazandırdığı ânı yakalayabiliriz.

Sözünü ettiğimiz araştırmayı *Histoire et Memoire*'da (Tarih ve Hafıza) Jacques Le Goff yapmıştır.[19] Yazar ayrımları şu şekilde sıralıyor. İlk göze çarpan ayrım, biçimsel düzeyde birbirine bitişik olan eşzamanlılık ile ardışıklık kavramlarının içerdiği *önce* ile *sonra* ayrımıdır. Tarihçinin "tarihsel toplumsal bilinç" düzeyinde derlediği bundan sonraki ayrımlara hükmeden *geçmiş* ile *şimdi* karşıtlığı bu ayrım üstüne kurulur (*Histoire et Memoire*, s. 33). Bizi modernlik fikrinin eşiğine getiren net ayrım ise *antik* (eski) – *modern* (şimdiki) karşıtlığıyla kurulur.[20] Bu karşıtlığın "muğlak ve karmaşık bir bağlamda geliştiğini" belirtiyor yazar (*a.g.y.*, s. 59). Gerçekten de "modern" terimi hem birçok kez eş değiştirmiştir (kâh *antik* olmuştur eşi, kâh *eski*, kâh *geleneksel*), hem de yazgısı farklı eşanlamlı sözcüklere (*yakın tarihli*, *yeni*) bağlı olmuştur. Ayrıca eşleşen sözcükler övücü, yerici veya tarafsız yananlamlar kazanmıştır. "Modern"in erken Latincedeki kullanımı tarafsızdır (*modo* zarfı "demin, daha demin" anlamına gelir), *antik* de öyle ("geçmişe ait olan" anlamını taşır). *Antik* sözcüğü Hıristiyanlığın zaferinden önceki Yunan-Latin dünyasını, günümüzde *antikçağ* sözcüğüyle anlatılan dünyayı ifade etmeye başlayınca, kullanımları pek tarafsız olmamıştır.[21] XVI. yüzyıldan itibaren, tarih antikçağ, ortaçağ ve modern (Almancada *neuere* "yeni") çağ diye üç çağa ayrılmış, "modern"in karşıtı olarak da hem *antikçağ* hem

19. Jacques Le Goff, *Histoire et Memoire*, Paris: Gallimard, 1996. Yazar sırasıyla psikologları (Piaget, Fraisse), dilbilimcileri (Weinrich, Benveniste), antropologları (Levi-Strauss. Hobsbawm), tarihçiliğin tarihçilerini (Châtelet, Dupront, Bloch) sorguluyor (s. 33-58).

20. *A.g.y.*, s. 59-103.

21. Engin bir bilgi birikimi sergileyen *La Litterature europeenne et le Moyen Âge latin* (Avrupa Edebiyatı ve Latin Ortaçağı, Fr. çev. Jean Brejoux, 2 cilt, Paris: Pocket, "Agora" dizisi, 1986) başlıklı yapıtı E. R. Curtius'a borçluyuz. Ortaçağ kavramsallığını antikçağdan gelen bir model olarak gören Curtius'un aksine, Jauss, özgünlüğünü vurgular ("La 'Modernite'", *a.g.y*, s. 159). Özellikle tipolojiye başvuru özgün bir eklemlenme tarzı oluşturur. "Tipolojik aşma" fikri Jean de Salisbury'nin Bernard de Chartres'a ait olduğunu söylediği övgüdeki ünlü muğlaklığın anahtarı gibidir: "Bizler devlerin omuzlarına binmiş cüceleriz." Hangisi daha onurludur, devin gücü mü, cücenin keskin bakışı mı?

de *ortaçağ* kullanılmıştır; ayrıca *modern* sözcüğüne, tam anlamıyla övücü bir sözcük olan *yeni* eklenince, *modern*'in tarafsızlığı da ortadan kalkmıştır. Zamandizinsel olarak aşılmış olan antikçağ, XVI. yüzyılda Rönesans kılığına bürünerek örnek niteliğini alınca, sözcüğün anlam bulanıklığı da artmıştır.[22]

Tarihsel anlatı yerici ya da övücü değerlendirmelerle işte bu dönemde karşılaşır. Bu değerlendirmeler Pomian'ın incelediği devrelere ilişkin kronozofya üslubuyla üst üste binmiştir (hükümranlık, çağ, dönem, devre, hatta Büyük Yüzyıl, XIV. Louis Yüzyılı, Aydınlanma Yüzyılı gibi deyişlerdeki yüzyıl). Tarihçi "çağımızın" üstünlüğünü savaş ilanı haline getiren bu aşırı anlam yükleme durumunun tanığı olur. Miras aktarımı gibi basit bir şeyi ifade ederken yeni fikir ve âdetlere direnişin eşanlamlısı haline gelen *gelenek* kavramının yeniliğin karşıtı olmasıyla aşılır bu eşik. Rönesans'ın döngü kavramıyla birlikte işler karışır, çünkü yeniliğin ortaya çıkmasıyla beliren kopmanın ötesinde duran yeniden bulunmuş geçmişe –pagan Yunan-Latin antikçağına– övgüler düzülür. Yunanlıların *mimêsis*'inden miras alınmış olan öykünme kavramının yazgısı da işte çizgisel ile döngüsel'in bu kavşağında belirlenir: Öykünmek kopya etmek anlamında mı, yoksa hayata geri getirmek anlamında mı tekrarlamak demektir? Fransız ve İngilizlerin XVII. yüzyıldaki ünlü eskiler ile modernler/şimdikiler kavgası, antikçağ modellerinin sözümona örnek niteliklerinin karşısına çıkarılan bu değerler etrafında yapılır.[23] İlerleme kavramıyla birlikte çizgisellik kesin bir zafer kazanır; ilerleme de *topos* nitelemesini hak eder, çünkü gelenek denen enkaz karşısında modern ile yeni'nin ittifakının imzalandığı "ortak yer" burasıdır.

"Modern", "yenilik" ve "ilerleme" dizisi, tartışmamızın devamını yönlendirecek iki önemli metindeki kilit söz grubudur: Turgot'nun *İnsan Aklının İlerlemelerinin Tarihi Üzerine Düşünceler*'i (1749) ile Condorcet'nin *İnsan Aklının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı* (1794). İster tarih olsun ister tablo, ikisi de kendisini bütün insanlığa rehber olarak gören Batı bilincinin kazanımlarına ilişkin birer bilanço sunmaktadır. Üst-tarih düzleminde modern'e övgü, tarihin kendi üstüne bütünsel düşünüşü ile özel tarihsel ânın düşünüşünü örtüştürür. Önemli olan, gelecek tahmininin artık geriye dönüp bakmakla dayanışma için-

22. Rönesans çağı hakkında bkz. H. R. Jauss, *Pour une esthetique de la reception*, *a.g.y.*, s. 170-5.

23. Eskiler ile modernlerin kavgası konusunda bkz. Jauss, *a.g.y.*, s. 175-80. Bu "kavga" Fransa'da Aydınlanma Yüzyılı'nın başlangıç tarihini saptamamıza olanak sağlıyor, diye yazar Jauss (*a.g.y.*, s. 175) – zaten Diderot ve d'Alembert de *Ansiklopedi*'de gururla aynı şeyi yazmıştır. Kavganın başlıca konusu antikçağ modellerinin sözümona örnek niteliğiydi.

de olmasıdır. Her yüzyıl artık geleceğin gözleriyle görülebilir. İşte bu anlamda modernliğimizin kendisini kopardığı kuşakların geleceği aşılmış bir gelecek olarak gösterir kendini; Koselleck'in seçtiği o güzel başlık, *Die vergangene Zukunft* (Geçip Gitmiş Gelecek), artık olmayan, daha doğrusu artık bizim olmayan bir geleceğe gönderme yapıyor. Ancak modernlik kavramının tarihi Avrupa Aydınlanması'nın ötesine geçer; söz dağarcığının da tereddütleri birikerek artar. "Eski"nin yerine "antik"in geçirilmesi, Modern Zamanlar ile Antikçağ arasındaki tarihsel uzaklaşmaya işaret ediyordu. "Modern" sözcüğünün yerine "romantik"in geçmesi ise "eski"nin silinmez, örnek, hatta mükemmel anlamındaki "klasik" le değiştirilmesini beraberinde getirmiştir. Romantizmle birlikte "modern"in hem "gotik" hem de "antik" bir geçmişi oldu. Montesquieu'nün her çağın ve her ulusun kendine özgür bir "dehası" olduğu fikri sayesinde zamanımızın üstünlüğü anlayışı da biraz itidale kavuştu. Sözünü ettiğimiz tarihin en şaşırtıcı yönü belki de *roman* ve *romantizm* sözcüklerinin yazgısı olmuştur:[24] Şövalye romanlarında–yani halk dilinde yazılmış bu şiirlerde– olduğu gibi kurmaca, dünyanın imgesine nüfuz eder, gerçeğe benzemezlik, her tür resimselliğin ötesinde kalan yaşamın şiirini devşirir; tıpkı hakikat düzeyinde epik ile trajik'in yalın tarihten üstün olduğunu söyleyen *Poetika*'nın ünlü metninde Aristoteles'in ima ettiği gibi. Ancak bu durumda modernlik fikrinde ağır basan şey, zaman fikriyle uzlaşma değil, şimdiki zamandan tatmin olmama ve onunla anlaşamamadır. Modernlik kendi kendiyle zıtlaşarak kendini tanımlamanın eşiğine gelmiştir. Bu yolda Almanya ve Fransa farklı tutumlar benimser, zira Fransız Devrimi'nin meydana getirdiği büyük kopuş, âdetler ve beğeniler düzeyinde başka bir kopuşu getirmiştir peşi sıra. Stendhal –ki o olmasa Baudelaire'i anlayamazdık– şimdi'nin güncelliğine benzersiz bir itibar atfetmek için, antikçağın karşıtlığına ihtiyaç duymuyordu artık.[25]

Modernlik hakkındaki söylemimiz işte bu noktada birden rejim değiştiriyor. "Modern" sözcüğünün geçmişteki kullanımlarının tarihini, temsil tarihi şeklinde işlenmiş bu tarihi bir yana bırakırsak, tartışmanın ib-

24. Jauss *Fransız Akademisi Sözlüğü*'nün 1798 tarihli baskısını alıntılıyor (*Pour une esthetique de la reception*, *a.g.y.*, s. 187-97): *Romantik* "genellikle akla tasvirleri, şiirleri ve romanları getiren yerler, manzaralar için kullanılır." Yukarıda E. Casey'den yararlanarak, oturulan mekânla ilgili bilincimizde manzaranın tuttuğu yeri incelemiştik. Almanya'da Herder ile ondan sonraki Alman romantizmi, gotik'i şiirsel hakikat mertebesine çıkarmıştır.

25. Jauss'a göre, Stendhal'le birlikte "romantizm şimdi'yi, günlük gerçeklik ile uzak geçmiş arasındaki kutuplu karşıtlığı aşan şey olmaktan çıkarır, güncel yapar; dün' ün güzelliği haline gelince canlı çekiciliğini yitirecek, artık sadece tarihsel bir vaka halini alacak olan bugün'ün güzelliği haline getirir"; romantizm "halklara o anki alışkanlık ve inanışlarına göre en çok zevk verecek yapıtları sunma sanatıdır. Klasisizm ise büyük-büyükbabalarına en büyük zevki vermiş edebiyatı sunar" (*a.g.y.*, s. 196).

resi "modernliğimizin" ve bunun hakkında konuşan bizlerin anlamına doğru kayar. O zaman "bizim" modernliğimizi "başkalarınınkinden", bizden önce kendilerine modern demiş olanlarınkinden ayırmaya çalışırız. Tekrarlanması kaçınılmaz bir kavram olan modernlik, artık söylemimizde bedensel durumumuzun burada ve şimdi'sinin tekilliğine benzeyen bir tekilliğin göstergesi haline gelir. Başka bir deyişle iyelik sıfatı "bizim", koskoca bir dönem boyutuna taşınmış "bu" işaret sıfatı gibi iş görür: "Bizim" dönemimizdir söz konusu olan. Nasıl ki canlı deneyimin "şimdi" ve "burada"sı "eskiden" ve "orada" ile karşıtlık içindeyse, bu dönem de aynı şekilde başka dönemlerle karşıtlığa girer. Bir göreli olmayan, yani bir mutlak ortaya çıkar ve kendi kendini tanımlar. Vincent Descombes "modern" sözcüğünün çağdaş kullanımlarıyla ilgili yazısına şöyle başlıyor: "Başka bir dönemde olsa, 'şimdiki zaman', 'modern dünya', 'modernlik' gibi aşırı yüklü sözcükler yenilenme ve kopuş gibi olguları ifade edebilirdi."[26] "Başka bir dönemde olsa" mı? Bu ifade nesnel temsil tarihiyle ilgili değil, artık bize ait olmayan zamanların adını koyuyor. Yazının devamı şöyle: "Yirmi yıldır [yazının yazıldığı tarihten hareketle hesaplanmalı] yine bu modern ve şimdi temaları felsefecilere geçmişlerine dönme fırsatını sunuyor. Modern denen şey sanki gerimizde kaldı" ("Une question de chronologie", *Penser au présent*, s. 43). Artık geçmiş temsillerin basit gözlemcileri, yazmanları olarak konuşmuyoruz, mirasçıları olarak söz ediyoruz ondan. Sözünü eden bizler için Aydınlanma mirası diye bir şeyin de işin içinde olduğu doğrudur. Çok geçmeden tartışmada taraf olur yazar: "Tek bir Aydınlanma mirasının olduğu varsayılmaktadır" (*a.g.y.*, s. 44). Varsayan kimdir? Adları verilmez; yazar bize ikinci çoğul kişiyle seslenir: "Bu mirası bölemezsiniz" (*a.g.y.*). Düşünceleri, geriye bakış havasından çıkıp kavgacı bir üsluba bürünür. Aynı zamanda yerelleşir: "Bize göre Fransız Aydınlanması Fransız Devrimi'nden ve tarihsel sonuçlarından ayrılamaz. Aydınlanma felsefesi konusundaki düşüncelerimiz, Amerikan Devrimi'ni nirengi noktası olarak alanlarınkiyle ya da Aydınlanma'nın, doğrudan siyasal bir tercüme olmamakla birlikte, *Aufklärung* olduğunu düşünenlerinkiyle birebir aynı olamaz artık" (*a.g.y.*, s. 44-5). Bu nedenle örneğin Leo Strauss'un, hem gerici ile radikal arasında karşıtlık olduğu iddiasıyla hem de zamandizinle oynayarak kullandığı ve modernliğin ilk krizini Jean-Jacques Rousseau'ya atfettiği *the first crisis of modernity* ifadesinde, İngilizce *modernity* sözcüğünü nasıl çevireceğimizi bilemiyoruz. Aslında artık bizim olmayan modernlik, düzenlediği şeye karşı tarafsız, kayıtsız olmaktan vazgeçen bir zamandizine kaydoluyor: "Filozofların [son yir-

26. Vincent Descombes, "Une question de chronologie", Jacques Poulain, *Penser au présent*, Paris: L'Harmattan, 1998, s. 43-79.

mi yıldaki filozofların] ilgilendiği şey kayıtsız bir zamandizin değil; düşünce ve olguların tarihinin takvim yerine anlamlara denk düştüğü bir zamandizindir" (*a.g.y.*, s. 48). Gelgelelim bu nitelikte bir zamandizinin, böyle bir "felsefi zamandizinin" (*a.g.y.*, s. 50) kendisi birtakım itirazlara konu olur: Aydınlanma düşünürleri, Pomian'ın incelediği geçmişin kronozofyalarına layık bir tarih felsefesinin üstün olduğu iddialarına prim vermiştir pekâlâ. Yukarıda Condorcet'nin tablosunda, nesnel tarihyazım edasıyla adı anılan "çağların" durumu buydu. Bu çağlar, burada önerilen felsefi zamandizin kavramına uyar: Condorcet'de modern çağ sadece şimdiki dönemi değil, aynı zamanda aklın zafer kazandığı çağı ifade etmektedir. Felsefi bir dönemlendirme söz konusudur sonuçta. Peki buna yine de zamandizin denebilir mi? Modernlik aslında hem kendi kendine gönderme yapan hem de kendi kendine prim veren bir dönemdir. Kendini "şimdi" ve buna dayanarak da benzersiz diye tanımlar, diğer çağlardan üstün görür. Descombes'a göre, yine bu nedenle Condorcet "modern" sözcüğünün başka kullanımlarına yabancıdır: Örneğin gelenekler ve önyargılarla birlikte soyutlama–uygulama ayrımıyla ilgili kullanımına; sözcüğün insanlara önerilen modellerin tarihsel göreliliğini ortaya çıkaran ve bunun sonucunda da antikçağın başyapıtlarını başarısızlık olarak değil, başka bir çağın başyapıtları olarak gören kullanımına.[27] Tarihçinin baştacı ettiği görelilik bugünün modernliği haline mi geldi bir anda? Her halükârda Condorcet'ye göre modern artık bizim değildir.

Peki neden? Çünkü Baudelaire diye biri gelmiş, Fransız diline "modernlik" sözcüğünü sokmuştur, ama elbette "modern" sözcüğündekinden farklı bir vurguyla: "Modern" sözcüğüne soyut akla ilişkin normatif bir anlayış damgasını vurmuştur. Sözcük artık "tarihsel bir kendilik bilincini" ifade etmektedir. "Modernlik diye bir şey yoktur, *bizim* modernliğimiz vardır" (*a.g.y.*, s. 62). *Modern* ile *antik*'in zaman içindeki konum farklılığı üstüne görüş bildiren salt zamansal bir belirlemenin kökeninde, korunmaya ve *antika* olmaya layık olan şeyi, yani dünyanın canlılığını, bireyselliğini, çeşitliliğini –*Modern Hayatın Ressamı*'nda bulabileceğimiz ifadeye göre, "hayatın güzelliğini"– şimdi'den çekip çıkarma hareketi vardır. Ressam figürlerini, âdetlerden, daha doğrusu sokak ve salon gibi yeni toplumsal mekânlardan alacaktır. Stendhal vasıtasıyla Montesquieu'yü, belki de daha çok –her kültürün aynı ölçüde hak sahibi olduğunu savunan– Herder'i yankılayan bu "âdetler" göndermesi sayesinde, eleştirmen şöyle bir itirafta bulunur: "Her yüzyılın ve her halkın kendine özgü bir güzelliği vardır, bizim de var" (aktaran V. Descombes,

27. "Condorcet insan aklının gelişmelerinde aşamalar ya da birbirine benzemeyen gönderme şemaları olabileceğine kesinlikle inanmaz. Her tür görelilik düşüncesine yabancıdır" (*a.g.y.*, s. 61).

a.g.y., s. 68). Yine: "Mutluluğu aramanın bilinen pek çok yolu olduğu gibi, güzelliğin de pek çok biçimi vardır" (*a.g.y.*, s. 69). Descombes'un altını çizdiği gibi, "yüzyıl ve çağ" gibi iki ayrı anlama gelen *siecle* sözcüğünün zamandizinsel olmayan anlamıyla, yani eski ve modern diye düzenlediği şeyin içeriğinden elde edilen bir zamandizine uygun olarak, "çağın ahlakı" (*morale du siecle*) gibi bir şeyden söz edilebilir (*a.g.y.*). Her devir, her çağ, "ahlakı, aşkı, dini vb. anlamanın bir yolu"dur (*a.g.y.*, s. 72). Görüldüğü gibi buradan belli bir kozmopolitizm çıkarılabilir, çünkü her âdetin, "gerekçesini" açıklayan kendine özgü bir meşruluğu, hatta tutarlılığı vardır. Âdetler de en az diller kadar çeşitlidir (*a.g.y.*, s. 73). Peki Baudelaire'in, kozmopolitizmle ilgili *1855 Dünya Fuarı* konulu yazısında okuduğumuz "tanımlanamayan aşkınlığa" yaptığı göndermenin anlamı nedir? "Ulusları ve onlara ait ürünleri karşılaştırmaya" çalışan eleştirmenimiz, "tanımlanamaz OLAN karşısında bu ulusların aynı ölçüde yararlı" olduğunu kabul eder (*a.g.y.*). Tanımlanamayan bir şimdi'ye başvurmadan yüceltilebilir mi çeşitlilik?

Bu araştırmanın sonunda Baudelaire'in modernliğinin artık neden Aydınlanma'nın modernliğiyle aynı şey olmadığı anlaşılıyor.[28] Peki bizim modernliğimiz hâlâ bu modernlik midir? Yoksa bizim modernliğimiz de bu modernlikle arasına mesafe mi koymuştur?

Demek ki, modernlik kavramı temsil tarihi için tekrar edilebilen bir kavramsa, "bizim zamanımız" dediğimiz şeyi diğer zamanlardan ayıran, kendi modernliğimizi önceki modernliklerden ayrı tutmamızdır. Bu nedenle "modernlik" sözcüğünün iki kullanımı arasında rekabet vardır: İlki temsil tarihinin araştırdığı tekrar edilebilen olguyu, ikincisi ise artık betimleyici "onlar"dan ayrılan "biz" belirticisinin egemenliğindeki farklılığımızı, şu veya bu farklılığımızı kendiliğinden anlamayı ifade eder.

Çağımızı başka çağlardan farklılığıyla tanımlama iddiasının içerdiği paradoksu gözden kaçıran modernlik söylemi, modernliğimizin savunduğu ve örneklendirdiği düşünülen değerlere yönelmekle bir kez daha rejim değiştirir. Böyle bir değerlendirmenin koşulları üzerine önceden düşünülmediği için, övgü ile sövgünün hiç bitmeyen bir çatışma içinde sürekli birbiriyle yer değiştirmesi kaçınılmazdır. Tıpkı Vincent Descombes gibi, artık içeriğe göre zamandizin ile tarihlere göre zamandizini bir-

28. Descombes'un yazısı şu sonucun ötesine geçmiyor: "Şunu savunmaya çalıştım: Bir Fransız yazar için modernlik kavramı, insanlığın ancak bir kısmını temsil etmeye razı olmayı (zar zor da olsa razı edilmeyi) ifade eder. Modernliğimizden söz etmek, insanoğlunun en yüce tutkularını bizim dilimizde, bizim kurumlarımızda, bizim başyapıtlarımızda doğrudan doğruya tecessüm ettirmemeyi kabul etmek demektir" (*a.g.y.*, s. 77). Aynı yazarın bu düşüncesinin devamı şu yapıttadır: *Philosophie par gros temps*, Paris: Minuit, 1989.

birinden ayırmaya bile gerek duyulmaz. Çağımızı başka çağlardan farklılığıyla anlamlı bir şekilde tanımlama olanağını bir kazanım ve tartışılmaz doğru sayarız. Çağımızın artı ve eksilerine yöneliriz dosdoğru. Bu tartışma da iyi yürütülürse –ki Charles Taylor'ın küçük kitabı *Modernliğin Sıkıntıları*,[29] bana göre, bunu başarıyor– modern'i çağdaş'la özdeş saymak gibi basiretli bir karar sayesinde, "modernliğimiz"le ilgili söylemin tuhaflığı bertaraf edilir. Taylor'ın kitabı şöyle başlıyor: "Bu kitapta modernliğin bazı sıkıntılarından söz etmek istiyorum. Sıkıntıyla kastettiğim, uygarlığımız 'gelişirken' çağdaş kültürümüzün ve toplumun insanların kayıp ya da çöküş olarak yaşadığı yönleri" (*Modernliğin Sıkıntıları*, s. 9). Âdetlerin, fikirlerin, uygulamaların, duyguların evrimi geri-döndürülemez olmasaydı bu kavga olmazdı, buna kuşku yok. Ancak çağımızı belirlediği düşünülen "İlerleme mi gerileme mi, iyiye gidiş mi yoksa çöküş mü?" sorusu bu geri-döndürülemezliğe rağmen sorulur. Tartışma düzlemine çekilmesi gereken şey ise, zamansal konumlarına –bugün– göre değil, ahlak ölçeğindeki yerlerine göre belirlenmiş "tanımlayıcı özellikler"dir. Her türlü zamandizin çabucak yansızlaştırılır. "Bazıları XVII. yüzyıldan itibaren tüm modern çağı uzun bir çöküş dönemi olarak" (*a.g.y.*) değerlendirse de, önemli olan bu zamandizin değil, "az sayıda ana melodinin çeşitlemeleri"dir (*a.g.y.*, s. 10). "Dekadans teması" ele alınacaktır (*a.g.y.*, s. 10). Peki değerlendirmeyi yapanlar kimlerdir? Kitap boyunca "insanlar" diye anılanlar. Tartışmanın adı sanı belli bir avukatının olmamasında şaşılacak bir şey yok. Ancak tam da bu nedenle tartışma, içinde bulunulan dönemin "tarihin şimdi'sini oluşturan öğe" anlamıyla ilgili değerlendirmelerin sınırları üstüne bir düşünme süreci olmaktan çıkar. Aslında Taylor'ın ele aldığı üç tema, başlangıçta özel zamansal niteliği olmayan ama çağın izini taşıdığını söyleyebileceğimiz özelliklerin sürekli olarak sızdığı ahlaki bir değerlendirmenin parçasıdır. Taylor'ın incelediği "üç sıkıntı" için durum budur. İlki "modern uygarlığın en büyük kazanımı" olan bireyciliktir (*a.g.y.*, s. 10). Tartışmanın konusu açıkça ahlakidir: Sıkıntının kaynağı "anlam yitimi diyebileceğimiz, ahlaki ufkun kararmasıdır" (*a.g.y.*, s. 17). Teknolojinin tahakkümünün sonucu olan ikincisi, araçsal aklın hâkimiyetinin özgürlüğümüze yönelik tehditleridir. Üçüncüsü Tocqueville'in deyişiyle modern devletin, vesayeti altındaki yurttaşlara dayattığı "yumuşak" zorbalıktır. Bu üç sıkıntının incelemesinde, modernliğe saldıranlar ile onu savunanlar karşı karşıya gelir. Ancak tarafların şimdi'deki konumlarının bir önemi kalmamıştır. Nispeten ayrıntılı olarak incelenen tek sıkıntı olan ilki, "sahicilik idealinin ahlaki gücü" konusunda tartışma yaratır

29. Charles Taylor, *Le Malaise de la modernite*, Paris: Cerf, 1994; Türkçesi: *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı, 1995.

(*a.g.y.*, s. 22). Taylor'ın seçtiği konumun ilginç yanı, tiksinme ya da göklere çıkarma ikiliğinden, hatta işbirliği yapma eğiliminden kurtulmasıdır: "Gereksinimimiz bir düzeltme çabası, böylece bu ideal pratiğimizi değiştirmede bize yardımcı olacak" (*a.g.y.*, s. 27-8). "Sahiciliğin kaynaklarının" (*a.g.y.*, s. 28 vd.) incelemesi, tarihsel değerlendirmeler ile tarihsel olmayan değerlendirmeler arasında gidip gelir. "Sahicilik etiğinin görece yeni ve modern topluma özgü olduğu" öne sürülür daha başlarda (*a.g.y.*, s. 28). Bu etiğin ortaya çıkışı da takip edilebilmiştir: "Kaynağı" romantizmdedir; burada "kaynak" tarihsel anlamda "köken" demektir; ama sözcük aynı zamanda "temel" anlamına da gelir. Üstelik vurgu, köken sorunundan "temel sorunlar ufkuna" (*a.g.y.*, s. 48), sözgelimi "tanıma gereksinimine" (*a.g.y.*, s. 51) kaydırılır. Bireyciliğin kendini gerçekleştirme idealiyle ilgili bu uzun tartışma, diğer iki tartışmaya da model oluşturur. Bütün bunlarda tartışmanın taraflarının şimdi'deki konumlarıyla ilgili hiçbir şey söylenmez. Bu sessizlik ancak evrensel ile şimdi arasındaki ilişkinin aydınlatılmasıyla bozulabilir. Bir yandan modernliğe atfedilen kimi temaların savunulması ve zenginleştirilmesiyle etiksiyasal bir evrensel öngörülür, öte yandan bu söylemi savunan kişi, önemli toplumsal değişiklikler içinde olduğunu fark eder. Tarihsel şimdi kendini belki de ancak evrensel ile tarihsel'in düğümlenme noktası olarak düşünebilir. "Modernliğin" günahları ve sevaplarıyla ilgili akılcı bir tartışmanın tutacağı yön budur.

Modernlik tartışmasının dördüncü evresi, İngilizce konuşan yazarların çoğunlukla *modernist* ile eşanlamlı olarak kullandığı *postmodern* sözcüğünün ortaya çıkışıyla başlar. Tersinden bakarsak sözcük, modern ile modernliğin kabul edilebilir bütün anlamlarının reddedilmesini ima ediyor. Henüz yeni kullanılmaya başlamış modernlik kavramının hem farklılığından hem de kendi kendini tercih etmesinden kaynaklı bir meşruiyeti olduğu için, bütün normatif savların reddedilmesi postmodernist olduğunu söyleyen konumları akla yakın ve olası her türlü gerekçeden yoksun bırakır.

Postmodern Durum'da Jean-François Lyotard bu durumu basiretle kabul edip incelemektedir:[30] "Çalışma varsayımımız şu: Sanayi-sonrası çağdaki toplumlarla ve postmodern çağdaki kültürlerle aynı anda bilgi de statü değiştirir" (s. 11). Ancak bu varsayımın dile getirildiği söylemin statüsü nedir? Sanayi-sonrası dönemin toplumbilimsel nirengi noktaları vardır; ayırt edici özellikleri kesin olarak belirlenebilir: "İşte apaçık tanıklıklar... ama listenin eksiksiz olduğu söylenemez" (*a.g.y.*, s. 12). Bilişimin hegemonyası ve bu hegemonyanın dayattığı mantık, ke-

30. Jean-François Lyotard, *La Condition postmodern*, Paris: Minuit, 1979; Türkçesi: *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi, 2000.

za bilginin metalaşması ve bunun sonucu olarak toplumun bilişimselleşmesi, belirlenebilir bir ölçüte bağlanır.

Lyotard'a göre iflas eden, hem tarihte ifadesini *Annales* öncesi yöntemci ekolde gördüğümüz pozitivizmin, hem de Gadamer ile onun Alman ve Fransız takipçilerinde gördüğümüz, yorumbilgisinin meşrulaştırma söylemleridir. Dolayısıyla buradaki özgün fikir, bu meşrulaştırma söylemlerinin altında gizli duran "büyük anlatılara" yatırılmış retorik gücü, örneğin Hıristiyan teolojisinin seküler biçimlerinin XX. yüzyıl Marksizmine verdiklerini bulup çıkarmaktır. Büyük anlatılar bütün inanılırlıklarını yitirmiştir. İstesek de istemesek de bir gayri-meşrulaştırma söylemine bağlanmış durumdayız.[31] Modernliği, tamamlanmamış bir tasarı olarak gören Habermas'a karşı,[32] Lyotard telaffuz edilen söylemlerin uzlaşmazlık içinde olduğunu söyleyen keskin bir sezgiden ve tartışmalara hakemlik edilmesini isteyen mutabakatın âcizliğinden söz eder.[33] Görünürdeki tek aydınlık nokta: Aşılmaz anlaşmazlıklarla örülmüş ve küçük anlatılarla takviye edilmiş, yerel anlaşma biçimlerine yaslanan bir adalet uygulaması.

Ancak, "anlaşma ölçütü" fikri bile tartışmaya açıldığına göre, Habermas'ınki gibi bir tartışma nasıl karara bağlanabilir? Daha da önemlisi, "İçinde yaşadığımız çağın niteliklerini tanımlamak mümkün müdür?" gibi bir ön sorudan kaçabilecek bir tartışmaya nasıl girebiliriz? Bu zorluk, "modernliğimiz" sözündeki gibi bir sahip çıkma olayının ve çağımızın ya da en azından çağdaş bir akımın kendi kendini "postmodern" diye nitelemesinin karşı karşıya olduğu ortak bir zorluktur. Postmodern kavramının –eğer böyle bir kavram varsa– elbette ağır bir polemik yükü ve eleştiriye dönük su götürmez bir retorik gücü var. Ancak yukarıda sözü edilen edimsel çelişkinin gizli bir biçimi nedeniyle, bu kavram kendi kendinin düşünülmemiş ve düşünülemez olduğunu ilan etmeye mahkûmdur kuşkusuz.[34]

31. "Biçimlendirme tarzı ister spekülatif anlatı ister özgürleştirme anlatısı olsun, büyük anlatı inandırıcılığını yitirmiştir" (*a.g.y.*, s. 63).

32. Jürgen Habermas, "La modernite, un projet inacheve" (Frankfurt Belediyesi' nin Adorno Ödülü'nün verilişi için düzenlediği törende yaptığı konuşma, 11 Eylül 1960), Fr. çev. Gerard Raulet, *Critique*, Ekim 1981, s. 950-67. Yazar postmodern söylemlerin estetikleştirme eğilimini ve liberal siyasette büyük davaların terk edilişine bağlı olan tutuculuk ve fırsatçılık tehlikesini haber veriyor.

33. "Uzlaşma, tartışmaların amacı değildir, sadece bir aşamasıdır" (*La Condition postmoderne*, *a.g.y.*, s. 106).

34. Aslında Lyotard'ın en önemli kitabı *Le Differend*, yani "Anlaşmazlık"tır (Paris: Minuit, 1983). Tavizsiz bir girişten ("İhtilafın aksine anlaşmazlık [en az] iki taraf arasında bulunan, iki tarafın savlarına uygulanabilecek ortak bir yargı kuralı olmadığı için hakça karara bağlanamayan bir çatışmadır", s. 9) sonra, Levinas tarzı bir "yükümlülük"ten ("serbest nedensellik gözlemlenebilecek sonuçlar ya da sonuç dizileri değil

III. TARİHÇİ İLE YARGIÇ

Tarihçinin görevi ile yargıcınkini karşılaştırmamız bekleniyor kuşkusuz. Peki bunu çalışmamızın bu aşamasında, tarih bilgisinin sınırları konusunda gerçekleştirdiğimiz eleştirel düşünme süreci içinde sergilemek niye? Nedeni şu: Tarihçi ile yargıcın kendi hakikat ve adalet niyetlerinin belirlediği rolleri, onları kamusal alanda toplumsal eylemin oyuncularınca işgal edilen yerler karşısında üçüncü kişi konumuna iter. Bu üçüncü kişi konumundakilerin tarafsız olması beklenir. Bu istek kuşkusuz yukarıda ele alınan diğer iki istekten daha mütevazıdır. Söz konusu beklentiyi tarihçi ve yargıç gibi çok farklı iki oyuncunun taşıması, bu ortak beklentinin maruz olduğu iç kısıtlamanın kanıtıdır. Başka oyuncuların da bu tarafsızlık konumunu üstlenebileceğini eklemek gerek: Örneğin demokratik bir devlette bilgileri ve değerleri aktaran eğitimci, hakemlik konumuna yerleşen devlet ve yöneticileri, son olarak özellikle de John Rawls'un *Theorie de la justice*'te (Adalet Kuramı) "cehalet örtüsü" olarak nitelediği, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki duruma yakın bir durumda bulunan yurttaşın kendisi. Verdiğimiz bu örneklerdeki üçüncü kişinin tarafsız olması isteğinin kaynağı, eleştirel tarih felsefesidir, çünkü hakikat ve adalet uğruna sınır boylarında nöbet tutulan hedeflerdir; ancak bu sınırlar içinde söz konusu hedeflerin meşruluğu tamdır. Dolayısıyla tarafsızlık isteğini mutlak bir üçüncü kişinin bulunmasının olanaksızlığı kapsamında düşüneceğiz

Üçüncü kişi rolüne soyunan herkes için ortak bir entelektüel ve ahlaki erdem olan tarafsızlık hakkında son bir söz: Thomas Nagel *Égalité et Partialité*'de (Eşitlik ve Taraflılık) bundan çok söz eder.[35] Yazar "İki Bakış Açısı" başlıklı bölümde genel olarak tarafsız yargının koşullarıyla ilgili olarak şunları yazıyor: "Dünya deneyimimiz ve neredeyse bütün arzularımız kendi bireysel bakış açılarımızdan kaynaklanmaktadır: Şeyleri, deyiş yerindeyse, *buradan* görürüz. Dünyayı kimliğimizi soyutlayarak, ama bulunduğumuz özel konumdan bakarak soyut bir şekilde de düşünebiliriz. Bundan çok daha kökten bir soyutlamayla dünyanın olum-

göstergeler sunar", s. 186) geçerek, yapıt son bölümün başlığı olan "Le signe d'histoire" (Tarih Göstergesi) altına yerleştirilmiş anlatı figürlerinin tek tek ele alınmasıyla sona erer (s. 218-60). Kitabın muammalı sonu anlaşmazlıktan ihtilafa dönmüyor mu? İhtilaf burada sunulan söylem türleri çözümlemesiyle ilgili söylemin rejimi değil midir? Yazar kendi kendine itiraz ediyor. "İhtilaf olduğunu söyleyerek daha başından 'evrensel' bir bakış açısından, yani söylem türleri çözümlemesinin bakış açısından yola çıkarak yargıya varmış oluyorsunuz. Bu tür bakış açılarında iş başında olan, anlatıların bakış açısı değildir. Siz de onlara haksızlık ediyorsunuz..." (*a.g.y.*, s. 227).

35. Thomas Nagel, *Egalite et Partialite* (1991), Fr. çev. Claire Beauvillard, Paris: PUF, 1994.

sallıklarından sıyrılmak da mümkün (...). Her birimiz birtakım uğraşlar, arzular ve ilgilerden hareket eder, başkaları için de durumun aynı olduğunu kabul ederiz. Daha sonra dünyada işgal ettiğimiz özel konumdan düşünce yoluyla ayrılabilir ve varlığını sürdürdüğümüz bu 'ben'e ayrıcalık tanımadan, herkesle ilgilenebiliriz" (*Égalité et Partialité*, s. 9). Bir bakıma "bakış açısının yokluğu" demek olan bu bakış açısı için gayrişahsi diyebiliriz. Aynı şekilde bilgisel ve ahlakidir. Onun için entelektüel bir erdem de diyebiliriz. Bilgi veçhesi, bakış açısının kendi içinde ikiye bölünmesine bağlıdır; ahlaki veçhe ise öteki bakış açısı başkasının bakış açısı olduktan sonra, değer eşitliği ve bakış açılarının saygınlığının örtük olarak onaylanmasına bağlıdır: "İlk aşamada gayrişahsi bakış açısından doğan temel sezgi şudur: 'Her insanın yaşamı önemlidir ve hiç kimse bir diğerinden daha önemli değildir'" (*a.g.y.*, s. 10). Yine: "Aslında, üzerinde yaşayan milyarlarca insandan sadece biri olduğumuz bu dünyayı izleyen iyi niyetli ve tarafsız bir izleyicinin yönetimindeymişiz gibi yaşamamız gerekiyor" (*a.g.y.*, s. 14). Thomas Nagel'in yapıtının geri kalanı, tarafsızlık kavramının adalet kuramına eşitlik kavramı aracılığıyla yaptığı katkıya ayrılmıştır. Yargıç ve tarihçinin dem vurduğu tarafsızlık erdemleri üstüne düşünürken bu yapıta göndermede bulunacağız. İkisi de ünlü *nec studio, nec ira* sözüyle özetlenen aynı meslek ahlakını benimser. Ne yaranma, ne de öç alma duygusu.

Peki tarihçi ve yargıç, meslek ahlaklarının bir parçası olan bu tarafsızlık kuralına ne ölçüde uyabilmektedir? Ayrıca kişisel ve örgütsel yardımların yanında hangi toplumsal ve siyasal yardımlardan yararlanırlar? Bu sorular, Tarih'in kendini bütün bakış açılarının dışında tutma iddiası ve şimdiki çağın modernliğinin geçmişte kalmış bütün modernlikleri yargılama iddiaları karşısında sorulan soruların uzantısıdır. Tarihçinin görevi ile yargıcınkinin karşılaştırılması birçok bakımdan yeni bir şey değil. Bununla birlikte, her iki disiplinin tanınmış sözcülerinin üzerinde büyük ölçüde anlaştığı bu bilançoya, ben de XX. yüzyılın sonunda geçmişteki aşırı şiddet, gaddarlık ve adaletsizlik içeren dramların yol açtığı düşüncelere ilişkin tartışmalı bir sunum eklemek istiyorum. Söz konusu olaylar ele alınan iki mesleğin de uygulama alanında önemli bir rahatsızlık yarattı. Bu rahatsızlık da uzmanların makul saydığı bir *mutabakat* ile kapanabilecek bir tartışmayı alevlendirip derinleştirebilecek birtakım izler, gerektiğinde pekâlâ belgelenebilecek izler bıraktı kamuoyunda.

Yargıçlık ve tarihçilik meslekleri karşısındaki en genel ve en istikrarlı engellerle ilgili olarak –en azından Batı jeopolitik alanında ve tarihçilerin "modern" ve "çağdaş", hatta bir de "şimdiki zamanın tarihi" dedikleri dönemde– yapılan karşılaştırmanın zorunlu bir başlangıç noktası vardır: Mahkemede yürütülen dava ile arşivde başlatılan tarihyazım eleştirisini ayıran yapısal fark. İki durumda da aynı dilsel yapı, yani ta-

nıklık kullanılır; önceki sayfalarda tanıklığı, beyan edici hafızaya kök salışından başlayarak sözlü aşamasına, oradan da bir kurumun geçmişteki etkinliklerine ait izleri koruyup daha sonra başvurmak üzere saklamasını sağlayan arşivin kurumsal çerçevesinde korunup kodlanan belgelere kaydoluşuna varıncaya kadar incelemiştik. Bu incelemeyi yaparken, tanıklığın sıradan konuşmadaki kullanımdan tarihsel ve hukuksal kullanıma geçtiğinde izlediği yolların nasıl da çatallandığını görmüştük. Tanıklığın mahkemede kullanımı ile arşivlerde kullanımını birbirinden ayıran en açık karşıtlıkların altını çizmeden önce, bu ikisinde ortak olan iki özelliği belirtelim: Kanıt kaygısı ve tanıkların inandırıcılığına ilişkin eleştirel inceleme – bu iki özellik hep beraber bulunur. Carlo Ginzburg nitekim *Le Juge et l'historien* (Yargıç ve Tarihçi)[36] adını taşıyan kısa denemesinde Luigi Ferajioli'nin şu cümlesini alıntılıyor: "Dava, deyiş yerindeyse, 'tarihyazım deneyi' için tek fırsattır – davada kaynaklar canlı canlı oynatılır, çünkü bu kaynaklar hem birinci ağızdan dinlenir, hem de birbirleriyle yüzleşirler, çapraz ateşe tabi tutulurlar ve tıpkı psikodramlarda olduğu gibi dava konusunu gözümüzün önünde canlandırmaları beklenir."[37] Aslında hukuk alanında kanıt kullanımının örnek niteliği ancak tahkikat öncesi aşamada ve tahkikat davanın ana safhasından ayrı ise –ki bu her hukuk sisteminde böyle değildir– görülür. Kanıt meselesi ile hakikate uygunluk meselesi işte bu çerçevede, özellikle inandırıcılığı ve gayet haklı olarak doğruluğu yadsınamayan itirafların ifade edilişi vesilesiyle ortaya çıkar. Gerçi itirafın örtüşmesi ölçütü ve bağımsız olarak doğrulatılabilmesi, tarihçi Ginzburg'un "ipuçları paradigması" ile ilgili savlarına kusursuz birer örnektir:[38] Tanıklığın sözlü oluşu ve ileri derece bir uzmanlıkla doğrulanan ipuçlarının maddeselliği birbirini aynı şekilde tamamlar. Doğru olmayışın olası işareti olabilecek "küçük hatalar" da aynı şekilde geçerlidir. Olasılıkları sorgulama, onlarla düşsel olarak oynama konusuna aynı ölçüde öncelik verilir; çelişkiler, tutarsızlıklar, gerçeğe-benzemezlikleri aynı hassasiyetle belirlenir; bilerek ya da bilmeden suskunluklara, ihmallere aynı dikkat gösterilir; son olarak da dilin hata, yalan, kendi kendine telkin, yanılsama gibi tuzaklarına aynı derecede aşinadır. Bu bakımdan hem tarihçi

36. Carlo Ginzburg, *Le Juge et l'historien*, Ortak Çeviri, yazarın sonsözüyle birlikte, Paris: Verdier, 1997 (Aslı: *Il giudice e lo storico*, Torino: Einaudi, 1991).

37. Carlo Ginzburg, *a.g.y.*, s. 24. Bu denemenin yazılma koşulları da konumuzla yakından ilgili. Büyük tarihçi, 1969 yılının sıcak sonbaharında, terörist eylemleri nedeniyle on sekiz yıl ağır hapse mahkûm edilmiş bir arkadaşının lehine sağlam kanıtlar toplayıp sunmuş. Arkadaşı için verilmiş mahkûmiyet kararı, esas itibarıyla "pişman olmuş" başka bir sanığın itiraflarına dayanıyordu. Denemedeki paradoks, kanıt kullanımı bakımından her ikisinin de aynı ilkeye bağlı olduğu kabul edilmesine karşın, bu örnekte tarihçinin yargıca itiraz ediyor olmasıdır.

38. Bkz. geride, s. 197-9 ve s. 243.

hem de yargıç, yanlışların ortaya çıkarılmasında ve dolayısıyla kuşkuların değerlendirilmesinde uzman sayılır.[39]

Ginzburg'un yolundan giderek *historia* sözcüğünün hem tıp diline ait olduğunu, hem hukuk çevrelerinde retorik tanıtlamaya hem de mahkeme önünde ikna sanatına gönderme yaptığını belirtmek yerinde olacaktır. Tıpkı *Annales* okulu öncesinde Danton'u, Jirondenleri ya da Jakobenleri savunan ya da onlara karşı çıkan Fransız Devrimi tarihçileri gibi, tarihçi de çoğunlukla bir davanın savunuculuğunu yapmıyor mu? Ancak, Ginzburg'un tarihçide ve yargıçta ortak olduğunu söylediği kanıtla ilgili bu neredeyse kendine has ısrarını, yazarın tarihçilik söylemindeki retorik öğeye karşı tetikte bekleyen Hayden White gibi yazarların tarihçilik mesleği üstüne düşürdükleri kuşku gölgesine karşı verdiği mücadeleye bağlamak gerek. Şöyle söylüyor Ginzburg: "Başka birçok kimse gibi ben de, kanıt ve hakikat kavramlarının tarihçilik mesleğinin yapı taşları olduğunu düşünüyorum. (...) Temsiller çözümlenirken gerçeklik ilkesi bir yana bırakılamaz" (*Le Juge et l'Historien*, s. 23). "Her ikisinin [tarihçi ve yargıç] de mesleği belirli kurallar çerçevesinde X'in Y'yi yaptığını kanıtlayabilmesi üstüne kuruludur. X, tarihsel bir olaydaki muhtemelen meçhul bir şahsı gösterebileceği gibi cezai takibata uğrayan birini de gösterebilir; Y ise herhangi bir eylemdir" (*a.g.y.*).

Bununla birlikte dava ortamında, tarihçi ve yargıcın ortak noktası olan yargı kaynaklarının canlı canlı sunulduğu yönündeki tezin birtakım sınırları vardır; hatta iddiaların oluşturulması esnasında, tahkikat aşamasında bile bazı sınırlara toslar bu tez. Cadılık davalarına temel oluşturan en fantastik varsayımlar uzun süre –ta ki Roma Engizisyon Kurulu, yargıçlardan kanıtlar, "somut deliller" isteyinceye kadar– itiraza kapalı kalmamış mıdır? Ayrıca çağımızdaki bazı ihanet, komplo, terörizm davaları da bir zamanlar Engizisyon davalarına egemen olan sapkın ruh hali içinde görülmüyor mu? Ancak tarihçinin sunduğu temsillerin karmaşıklığı konusundaki önceki düşüncelerimiz bizi abartılı bir kestirmeye sapıp da "gerçeklik ilkesine" başvurmaktan alıkoyabilir.

Demek ki dava modelinin incelemesini baştan almak ve ön tahkikat –duruma göre bazen tahkikat– aşamasının ötesine taşımak, davanın esasını oluşturan duruşma aşamasından geçirip sonuca, yani hükmün okunmasına kadar götürmek gerekiyor.

Davanın, tipik dava durumunu –ihtilaflı çıkarları, hakları, simgesel

39. Ginzburg, varsayımın rolüyle ilgili gözlemlerini destekleyen "Lucien Febvre' in College de France'taki Açılış Dersi"ni alıntıladıktan sonra, Marc Bloch'un *Les Rois thaumaturges* adlı örnek yapıtını saygıyla anar. Bu yapıtta kralların sıracalı hastaları dokunmayla iyileştirebildikleri inancının dayandığı düzenek ortaya konuyor. Ne de olsa Ginzburg, iddia makamının sanıkları cadı olduklarına ikna ettikleri şu cadılık davalarını iyi bilen biri.

mülkleri karşı karşıya getiren durumu– çeşitli biçimlerde eklemleyen bir ilişkiler ağı üstüne kurulu olduğunu unutmayalım. Bu bakımdan ihanet, yıkıcı faaliyet, komplo ve terörizm konulu davalar örnek olamaz, çünkü bu davalarda işin içine, birlikte yaşamanın ilk koşulu olan güvenlik girer. Burada ele aldığımız konu açısından özel mülklerin paylaşılmasına yapılan itiraz daha anlamlıdır: Bu bakımdan ihlaller, cürümler, hatta suçlar benzer, ortak bir ölçüsü olan iddiaları ortaya atar – ama ileride ele alacağımız büyük suç davaları için bu geçerli değildir. Bu tür vakalarda yasanın ihlali bir tür etkileşimden kaynaklanır; şiddet de içerir içermesine, ama işin içine birçok kişi karışmıştır.

Dava suç oluşturan olguların sergilenmesiyle başlar; amaç bu olguları kendi saf etkilerinin dışında temsil etmek ve münferit bir failin herkesin bildiği varsayılan yasal kuralları ihlal ettiğini, şikâyetinin tahkik edilmesini ve uğradığını düşündüğü haksızlığın giderilmesini ya da tazmin edilmesini isteyen bir mağdur vasıtasıyla ortaya koymaktır.[40] Dolayısıyla geçmişe ait olgular davadan önce suç sayılırsa bu şekilde temsil edilir. Bu olgular vakayı sonuca bağlayacak hükmün gelecekteki toplumsal etkisinin gölgesiyle temsil edilir şimdiki zamanda. Burada zamanla kurulan ilişki özellikle dikkat çekicidir: Şimdiki zamanda temsil, Pascal ve Molière'in alaylarına konu olmuş bir sergilemeden, tiyatrolaştırmadan ve ikinci derecedeki işlevselliğinin bilincinde olan ölçülü bir meşrulaştırma söyleminden oluşur; sadece söylem platformunda oynanan bu sahnelerin canlı mevcudiyeti görünürlük başlığı altına girer. Bu görünürlüğün, geçmişin edebi temsili düzleminde söylenebilirlikle birlikte işlediğini daha önce göstermiştik.[41] Bu mevcudiyet, ancak hukuki yargıya kamusal bir yapı ve konum sağlamak amacını güden cezai işlemlerin yön verdiği toplumsal ayin sayesinde törenleşir. Aynı zamanda suçun bıraktığı maddi, duygusal, toplumsal, vb. her tür iz'in zamanla silinmesine karşı çıkış söz konusudur burada. Garapon bu konuda Jean Amery'nin "zamanın ahlaki olarak tersyüz edilmesi" düşüncesinden söz eder; burada zamanı, unutuşla ilgili bölümde doğrudan işleyeceğimiz yarı-biyolojik zaman olarak anlamak gerek. Yargıç-filozof, Emmanuel Levinas'ın "adaletin üçüncü kişisi huzurunda birlikte mevcudiyet" deyişini de alıntılar. Ek bir ahlaki nitelikten farklı, ama onunla doğrudan ilişkili olan *olguların temsili*, aynı zamanda hasımlar *arasındaki* bir temsil, oyuncuların huzuruna çıkarma, herkesin aynı anda sahneye çıkması demektir; oysa arşiv okuru yalnızdır, sessizliğini ancak bir tarihçi bozabilir. Dolayısıyla dava yeniden inşa edilmiş bir geçmiş zamanı sahneye

40. Bundan sonraki gözlemler Antoine Garapon'a ait: "La justice et l'inversion morale du temps", *Pourquoi se souvenir?*, Paris: Grasset, "Academie universelle des cultures", Forum international Mémoire et Histoire, 1999.

41. Bkz. geride, II. Kısım, 3. Bölüm; özellikle s. 295-311.

koyar ve burada da hafıza için birer sınav olan olgular hedeflenir: Tarihleriyle tanımlanan şeylere uygulanmış fiziksel haksızlıklardan başka, sözleşme fesihleri, mülk, iktidar ve yetki devri konusundaki itirazlar, başka birçok suç ve cürüm hafızada aynı yaraları açar. Bu yaralar hafızayı çalıştırır, çalışma ise yası harekete geçirir; amaç, suç ve cürümün taraflarının, kendilerine özü itibariyle yabancı olsa da, yitirdiklerini yeniden bulmalarıdır. Travmatik sahneden simgesel sahneye geçildiğini söyleyebiliriz. İlerki sayfalarda XX. yüzyılın ikinci yarısında görülmüş büyük davaları ve bunların *uyuşmazlığa* aşina olmayan yollardan ilerleyişini işte bu temele yerleştirmek gerekir.

Dava sahnesi böyleyken, davanın tarihyazım araştırmasıyla karşılaştırılmasına olanak sağlayan özellikleri iki türlüdür. İlk özellikler görüşme evresiyle, ikinciler ise yargının sonuç evresiyle ilgilidir. Davanın görüşme aşaması esasen, çok sayıda oyuncuyu işin içine katan bir dil töreninden oluşur: Tören karşıt tarafların eşit söz hakkına sahip olduğu bir iddialar akını üstüne kuruludur; bu organize karşılaşma, görüntüsü itibariyle bile, anlaşmazlığı besleyen heyecanların dil arenasına taşındığı bir tartışma modeli olmak ister. Böyle bir çapraz söylemler silsilesi içinde, kanıtlama anları, pratik akıl yürütmeler, suç oluşturan olayların anlatılması sahnesinin tutarlılığı ile yasal kuralın olayları cezai olarak tanımlamaya çağrılmasının uygunluğu hakkında yorumda bulunulan anlar üst üste biner.[42] Karar, tam olarak söylersek "mahkeme kararı", bu iki yorum çizgisinin çakışma noktasına düşer; bu açıdan yaptırım olarak cezanın cezalandırıcı özelliği, belli bir durum için hukuku dile getirmek anlamına gelen hükmün en büyük işlevini silemez; hükmün ödül işlevi, hem asayişin sağlanması hem de hakkı teslim edilen kurban veya mağdurların itibarının iadesi işlevine bağlı sayılmalıdır.

Ayrıca aynı olgulara hukuksal yaklaşım ile tarihyazımsal yaklaşım arasındaki en açık fark hükmün kesinliğiyle ilgilidir. Hükme bağlanan şeye kamuoyu karşı çıkabilir ama yeniden hükme bağlayamaz; *non bis idem*, aynı konuda bir daha dava açılamaz; temyiz ise "tek atımlık bir silahtır" (A. Garapon). Davanın karara bağlanması ya da bitirilmesi yavaş olursa, suçun ya da cürümün yarattığı rahatsızlığa bir yenisi eklenir. Ayrıca yargılamamak da son sözü bu rahatsızlığa bırakmak olacak, kurban veya mağdurun uğradığı haksızlıklara bir de görmezden gelme ve yüzüstü bırakılma eklenecektir. Mahkûm için o andan sonra yargılamanın ötesine geçen yeni bir dönem başlayacaktır: İleride unutuş ve affetme başlıkları altında inceleyeceğimiz seçeneklerin açıldığı başka bir beklenti ufku. Durumun böyle olmasının nedeni, kamu düzeni ve kurbanla-

42. Paul Ricoeur, "L'acte de juger" ve "Interpretation et/ou argumentation", *Le Juste*, *a.g.y.*

rın kendine saygısı için olumlu sonuçlarıyla birlikte duruşmaya son noktayı koyan ve yasa gereği olduğu söylenen hüküm, mahkûmda, özellikle tutuklu mahkûmda yatıştırılmamış, arındırılmamış bir anı bırakır ve yeni potansiyel şiddetlere açık bir hastayı talihine terk eder.

Peki bu durumda yargıcın görevi ile tarihçinin görevi nasıl karşılaştırılır? Biraz önce gördüğümüz gibi hükmün mahkeme salonunda okunması, hata ve adaletsizlik karşısında tarihçinin tuttuğu ortak mevzilerde bir yarık açmıştır. Yargıç yargılamalıdır, işi budur. Sonuca varmalı, hükme bağlamalıdır. Suçluyu ve kurbanı, mutlak suretle iki kutuplu bir yerleştirmeyle, doğru bir yere koymalıdır. Tarihçi bunların hiçbirini yapmaz, yapamaz, yapmak istemez; tek başına tarih mahkemesi kurmayı göze alıp böyle bir işe kalkışsa bile, taraflı, hatta militan olduğunu bildiği bir mahkemeden çıkacak kararın eğreti olacağını kabul etmek zorunda kalır. Ama bu durumda tarihçinin cüretkâr yargısı tarihçiler ve aydınların eleştirisine açıktır; yapıtları sınırsız bir revizyona maruz kalabilir, bu da tarihyazımı sürekli bir yeniden yazım haline getirebilir. Yeniden yazıma açık olmak, geçici bir tarihsel yargı ile daimi bir hukuksal yargı arasındaki farkın göstergesidir. Tarafsızlığı savunanların cephesinde açılan gedik, yargılamanın son aşamasıyla birlikte genişler. Bireysel suçluluk ilkesinden hareket eden ceza muhakemesi, doğası gereği, sadece özel ad taşıyan ve dava başında kimlik bilgileri kontrol edilen suçlularla muhatap olur.

Anlatısal düzlemde olduğu kadar normatif düzlemde de yargıçların incelediği şeyler münferit olaylardır, ya da en azından kolektif bir olaya karışmış kişilerin ayrı ayrı eylemleridir – "ortak" işlenmiş suçlarda bile bu böyledir; yargının, anlatısal kesitte ortaya çıkan farazi hakikat ile sanığa isnat edilen suç arasında kurduğu uyum –hükmün açıklanmasının hemen öncesindeki açıklama ile yorumu birleştiren bu *fit* (uygunluk)– failler ile suç oluşturan olguların önceden seçilmesi sonucunda ortaya çıkan sınırlar içinde işleyebilir ancak. Davanın, bütün tarafların bir arada bulunmasıyla kamuya açık yapılmasını tanımlamak için başvurduğumuz "sahneye koyma" işlemi de, bu eylemlerin ve kişilerin sınırlandırılmasına görünürlük kazandırır. İlke olarak hukuksal sahnenin sınırları bellidir. Elbette mahkeme soruşturmayı, sanıkların yaşamöykülerinin ötesine geçirip, işlenen suça bağlı olarak mekân ve zaman içinde genişletebilir. Eylemin koşulları arasında etkiler, baskılar, engeller ve arka planda da toplumdaki büyük düzensizlikler bulunur, suç eylemi de bu düzensizliklerin belirtilerinden biridir. Ne de olsa *Empêtre dans des histoires* (Hikâyeler Arasında, Kıskaçta) adlı kitabı yazan da bir yargıçtır. Tahkikatı sonuçlandırdığı düşünülen kamu davası adeta tahkikat safhasını yeniden açmaktadır. Ancak suçun işlendiği koşullar ve bunların sınırsız genişlikteki etki dalgaları hakkında aşırı hoşgörüyle verilecek ak-

lama kararının etkisi, er geç dava kuralına uyma çağrısıyla önlenecektir; buradaki dava kuralı ise şu ya da bu kişiyi, işlediği iddia edilen şu ya da bu suçtan dolayı yargılamaktır, tabii cezası verilmesi gerekiyorsa hafifletici nedenlerin görece önemi de yargıç tarafından büyük ihtimalle hesaba katılacaktır. Açıklamanın potansiyel anlamda sınırsız olan dairesi, sonuçta mahkûmiyet ya da beraatten başka bir şey olamayacak hükümle birlikte kapanır. Adalet işte o zaman son sözü söylemiş olur.

Yargıcın dikkatle açıp kapadığı bu daireleri tarihçi yeniden açar. Bireysel faillerin sorumlu tutuldukları eylem daireleri, olsa olsa olaya dayalı tarihin alanına girebilir; daha önce gördüğümüz gibi bu tarih süreler ve nedensellikler yığını içindeki düzeylerden biri olarak işlenir. Bu durumda olaylardan bir olay olan suç unsuru, birlikte bir kesit oluşturduğu konjonktür ve yapıların yanı başında sıralanır. Büyük *Annales* dönemi ardından tarihyazım dikkatini tarihsel aktörlerin müdahalelerine daha çok yöneltse de, temsillere toplumsal bağı ortaya çıkaran bireysel ve kolektif eylemlerle bağlantılı olarak baş köşede yer açsa da, etkililik ölçeğine yöntemli bir şekilde yerleştirilen temsiller ancak kolektif olgular sıfatıyla tarihçinin ilgisini çeker. Mahkemede yapılan kişilik araştırması ile karşılaştırılması gayet doğru olan mikro-tarih düzlemi için de aynı şey söylenebilir. Bireysel müdahalelerin en küçük toplum üzerinde bıraktığı iz salt tarihsel bir anlama bürünür.

Dolayısıyla tarihsel yargı ile hukuksal yargı arasında son aşamada ortaya çıkan uyumsuzluk, bu son noktada daha da artar; bu uyumsuzluk hukuksal ve tarihyazımsal işlemlerin bütün evrelerini o kadar etkiler ki yargıç ve tarihçinin tanıklığı, iki rolde ortak olan bu yapıyı, aynı kulakla dinleyip dinlemedikleri sorulur.

Dünyanın dört bir yanında totaliter ya da otoriter rejimlerin XX. yüzyılın ortasında işledikleri suçlarla ilgili davalarda çeşitli sıfatlarla görev almış kişilerin sözlerine kulak vermediğimiz takdirde, yargıçlık ve tarihçilik mesleklerinin karşılaştırılması sıkıcı bir akademik tartışmaya dönüşebilir. Anayasal demokratik rejimlerin kuruluş ya da yeniden kuruluşunu gören geçiş dönemlerindendir bu kişiler. Yargıç ve tarihçilerin sözleri örtüşüyor; ayrıca bu iki mesleğe mensup olanların verdiği yargılar da kuruluş sürecinin ayrılmaz parçaları niteliğinde. Bir yanda İkinci Dünya Savaşı'nın ardından görülen büyük davaların birçok kıtada, özellikle de Holokost'un ardından Avrupa'da oynadığı rolü, öte yanda ise, sorumlu tarihçiler olarak, bu felakete bağlı olayları ele alan Alman tarihçiler arasındaki uzlaşmazlığı anabilirim. Dolayısıyla bir yanda, daha verdikleri hükümlerin yapılmakta olan tarihin tenine kazınmasından önce, ister istemez tarihçinin alanına tevacüz eden mahkeme ve yargıçlar var; diğer yanda ise, kaynağı ceza mahkemelerinin verdiği hükümle yine aynı hukuksal merci olan ahlaki, hukuksal, siyasi mahkû-

miyetin gölgesinde mesleğini icra etmeye çalışan tarihçiler var; mahkemeler görmezden gelemeyecekleri için, aynı hükmü ağırlaştırma, hafifletme, değiştirme, hatta geçersiz kılmayı göze alabilirler.

Aynı olaylara hukuksal yaklaşım ile tarihsel yaklaşım arasında büyük çatışma yaratan bir durum varsa, çatışmayı çözmek değilse bile en azından açıklamak gerekir.

Tartışmanın ilk cephesini aydınlatmak için Mark Osiel'in *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law* adlı yapıtını seçtim.[43] En azından ABD'de birbirini tanımayan iki düşünce ailesini –toplumbilimciler ve kanun adamları (*lawyers*)– yakınlaştırmaya çalışan yazar, XX. yüzyılın ikinci yarısında büyük suçlarla ilgili olarak Nürnberg'de, Tokyo'da, Arjantin'de, Fransa'da kurulan mahkemelerin hukuksal süreçlerini ve verdikleri kararların muhatabı olan halkların kolektif bilincindeki etkilerini araştırmayı öneriyor. Araştırmanın –öncelikle mahkemelerin, sonra da toplumbilimci-yargıcın soruşturması– konusu "kitlesel canavarlık" (ya da idari kıyımlar) terimiyle belirtiliyor; terim, Holokost'un tarihte biricik olduğu yolundaki kabul açısından tarafsız bir ifade gibi görünüyor; ama terimin içeriği açıklandığında, Nazi rejimi ile Japon militaristlerinin, Arjantinli generallerin, Vichy dönemindeki Fransız işbirlikçilerinin rejimi gibi çok farklı rejimlerin işledikleri devlet suçlarını da kapsadığı anlaşılıyor. Yapıtın genel çizgisi şu: Adi suçların hep bir ağızdan mahkûm edilmesini toplumsal mutabakatı (*consensus*) güçlendirmenin doğrudan –mekanik– bir yolu olarak gören Durkheim'ın aksine, Osiel'in ilgilendiği şey, davaların kamuya açık görülmesinin yarattığı uyuşmazlıktır (*dissensus*); ama bu *uyuşmazlığın* kamuoyu üzerindeki ve kendini bu düzlemde hem ifade eden hem de biçimlendiren kolektif hafıza üzerindeki eğitici etkisiyle de ilgilenir. Yazarın böyle bir ihtilaf kültüründen beklenen iyiliklere duyduğu güven, liberal bir toplumun kurulma koşullarını içeren ahlaki ve siyasal amentüye bağlanır – Anglosakson yazarların "liberal" terimine verdikleri siyasal anlam şudur: Militan meşruiyetini, kamusal görüşmeden, tartışmaların ve bu tartışmaların yarattığı düşmanlıkların aleniliğinden alan toplum liberal bir toplumdur (neredeyse totolojik bir tanım). Ayrıca kolektif hafıza, bir toplumun kendi dayanışmasını oluşturmak için ödediği bu ağır bedelin hedefi olduğu için, yapıt hafıza üstüne düşünme olanağı yaratıyor.[44]

Temaya *–uyuşmazlıkla* sağlanan kolektif hafızanın yurttaşlık eğitimi– sadık kalan yazar, mahkemelerin adil ve doğru bir söz –kısacası,

43. Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, *a.g.y.*

44. "Solidarity Through Civil Dissensus" (Yurttaş Uyuşmazlığıyla Sağlanan Dayanışma) başlıklı 2. bölüm, bu savları kusursuz biçimde özetliyor (*a.g.y.*, s. 36-55). Bütün girişimi kuşatan "yasal anlatısallığın poetikası" biçimindeki cüretkâr deyişi aklımızın bir kenarına yazıyoruz.

hem suç oluşturan olayların hem de davanın görülüşünün olağandışılığına rağmen emsal teşkil edecek bir söz– söyleme iddialarına yöneltilen itirazlar üstüne kuruyor kitabını. Ele alınan "altı engelden", hukuksal yaklaşım ile tarihyazımsal yaklaşım arasındaki ilişkilerle doğrudan ilgili olanları alacağım.[45] Tarihyazım yaklaşımı iki kez kullanılır: İlkinde davalar sırasında iddia ve savunma makamlarının elindeki kanıt olarak, ikincisinde ise adalet sarayından kamusal alana giden yolda. Aslında bu iki an tek bir andır, çünkü daha önce söylediğimiz gibi, dava kamuya açık bir sahnede sergilediği olaylara görünürlük kazandırır. Buna karşılık dava kamuoyundaki tartışmalar sayesinde kafalara ve evlere girer, *uyuşmazlığını* yerleştirir buralara. Sorunu yargıçların adil bir tarih yazma iddiaları karşısına çıkarılan "engeller" bakımından ele alan yazar, hukuksal kanıtlama pratiğinin kaçınılmaz olarak yıktığı tarihyazımsal yaklaşımın özgüllüğünden ileri gelen itirazları uçlara taşımaya çalışıyor. Daha önce soyut biçimde söz edilen, şimdi tek tek davaların ayrıntılarıyla resmedilen uzlaşmazlıklar adeta muzipçe artırılıyor. İki yaklaşım arasındaki bütün gerilimler, hukuki suçlamanın bireysel suçluluk ilkesine dayanmasından kaynaklanıyor: Yargıçlar dikkatlerini tarihte az sayıda kişiye, devletin zirvesindekilere ve bunların olayların seyri üzerindeki olası eylem paylarına çevirir. Tarihçi ise bakışını bu şekilde kısıtlamayı kabul etmez; çok daha fazla kişiyi, ikinci plandaki icracıları, kıyıda kalanları, değişik oranlarda tanıklık etmiş sessiz ve işbirlikçi halk kitlelerini içine alacak biçimde genişletir soruşturmasını. Tarihçi, yöneticilerin belirli karar ve müdahalelerini daha geniş, daha karmaşık silsilelerin meydana getirdiği çerçeveler içine yerleştirir. Ceza davası, münferit suçlulardan başka bir şey görmezken, tarihsel soruşturma tek tek kişileri kalabalıklara, akımlara ve anonim güçlere bağlar sürekli. İlginçtir, büyük davalarda sanık avukatları müvekkillerinin lehine olacak biçimde, soruşturmayı olaylar arasındaki bağlantıların yanı sıra bireysel girişim ve müdahalelerin karmaşıklığına doğru çekerler sürekli.

İkinci zıtlık: Ceza davaları, hükmün kesin niteliğinden yararlanarak suç oluşturan olayların sabit bir versiyonunu kurmayı hedefleyen hukuksal işlemlerdir. Gerçi yargıçlar önemli olanın cezalandırmak olmadığını bilirler. Ancak cezayı açıklayan söz tartışmayı bitirir, uzlaşmazlığı "karara bağlar". Bu mecburiyet ceza davasının kısa vadeli hedefinden kaynaklanır: Derhal kesin bir yargıya varmak. Ceza davalarının, uyandırdığı vicdani rahatsızlıkla kamuoyunu eğittiğini iddia edebilmesinin bedeli budur. Davacı kanıtlamasını sonuna kadar götürerek, olaylara ilişkin resmi versiyon, hatta resmi tarih fikrinin yol açacağı tehlike-

45. 4. bölüm, "Losing Perspective, Distorting History" (*a.g.y.*, s. 79-141); 8. bölüm, "Making Public Memory, Publicity", (*a.g.y.*, s. 240-92).

ye işaret eder. "Çarpıtma" suçlaması da burada işin içine giriyor. Bu ise, hileli olduğu iddia edilen bir versiyonun karşısına doğru bir versiyon çıkarırken çelişkiye düşmemeyi beceremeyen tartışmacıları şaşırtabilir. Çarpıtma olarak görülebilecek tek şey, sanıkların mahkûmiyetini destekleyecek hakikate uygun bir anlatıyı önerme, hatta dayatma tasarısıdır. İddiaya göre, bütün hafızalar seçici olduğu için çarpıtıcıdır. Bu nedenle kısmi bir versiyonun karşısına çıkarabildiğimiz tek şey, zayıf bir versiyon olur. Ancak davanın başka bir veçhesi vardır: Dava, sonucundan ziyade işleyişiyle, Hayden White'a az çok yakın "retorikçilerin" eleştirdiği tarihçilerin sözümona kuşkuculuklarını teyit eder.[46] İki tarafın avukatlarına eşit söz hakkı veren ve bu işleyiş kuralıyla birbirine zıt anlatılara ve kanıtlamalara ifade olanağı veren duruşma, ahlaki eşdeğerliliğe ve hatta aklamaya meyledebilecek, tarihsel olarak "dengeli" bir yargılama pratiğini teşvik etmiyor mu? Suçluların avukatları da o ünlü haykırışla (*tu quoque!* – sen de!)* bu stratejiyi uygulamıyorlar mı?

Osiel'in, bu tür itirazları ele alış biçimi ilginç. Bunu eğitici *uyuşmazlık* başlığı altındaki kamusal tartışmaya ilişkin "liberal" görüşüne dahil etmeye çalışıyor var gücüyle. Ancak başarabilmesi için itirazını kuşkuculuk zehrinden arındırması gerek. Bunu da yapabilmek için önce şunu kabul etmesi gerekir: Kaşarlanmış suçluların hiçbir ahlaki kaygı gözetmeyen en namussuz avukatlarının yararlanmaya çalıştıkları tartışma pratiğinin kendisi, duruşmaların yapılmasını sağlayan liberal değerlerin etik üstünlüğüne fiili bir kanıt oluşturur. Bu anlamda dava, suçluların avukatlarının kullandığı ifade özgürlüğünü sağlayan bu üstünlüğe tanıklık eder. Ancak yazarın bir şeyi daha kabul etmesi gerekir: Bütün anlatılar birbirine denk değildir, geçici de olsa daha akla yakın, daha muhtemel bir anlatı sunulabilir ve savunma makamı bunu boşa çıkaramayabilir. Başka bir deyişle bir anlatıyı, bu anlatının geçiş dönemindeki bir demokratik toplumun değerlerini öğretme amacı güdüp gütmediğine bakmaksızın geçerli saymak mümkündür.

Burada tarihyazımın üç evresi, yani belgesel kanıt, açıklama/anlama ve tarihçinin temsili arasında daha ayrıntılı bir eklemlenim kurma talebimi yineliyorum. Mahkeme tarihyazım işleminin sadece –retoriğin ballandırarak anlattığı şu söz sanatları ve mecazlarla damgasını vurduğu– "temsil" aşamasını alıyorsa, nedeni olayı canlandırarak sergilemesi değildir. Fakat oyuncuların ve anlatılan olayların sahası genişletilirken ve çözümleme düzeyleri çoğaltılırken yargıcın sözü tarihçiye bıraktığı-

* Türkçedeki "Tencere dibin kara" deyimiyle benzer bir işlevi olan Latince bir deyim: Suçlayanların da sanıkla aynı suçu işlemiş olduğunu veya olabileceğini öne sürmek için kullanılır. *–ç.n.*

46. Bkz. geride, II. kısım, 3. bölüm, s. 283-91.

nı itiraf etmek gerekir. Yargıcın tarihçi rolüne soyunmaması gerektiğini söylemek akıllıca olur; gücü yettiğince yargılamalıdır – gücünün sınırları da bellidir; ruhu ve vicdanıyla yargılamalıdır. Bu anlamda, Osiel "liberal anlatı", hatta "liberal hafıza" diyecek kadar ileri gider (*Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, s. 238). Ancak tarihçilerin de hem faillerin, hem kurbanların hem de tanıkların hikâyelerini kapsayan bütünsel bir hikâye yazma gibi bir olanakları yoktur. Ama bu, onların yargıçların aksine sınırlarını istedikleri kadar ihlal edebilecekleri (ve aslında etmeleri de gereken) kısmi hikâyeler üzerinde kısmi bir *mutabakat* arayamayacakları anlamına gelmez. Herkes kendi rolünü oynasın!

Bu noktada Almanya'da 1986'dan itibaren yaşanan "tarihçiler tartışmasından" (*Historikerstreit*) bahsedeceğim, ama bu kavgayla ilgili olguların tamamını ele alamayacağım;[47] diğer yönlerine unutuş ile bağışlama konusunu işlerken değineceğim. Yargıç ile tarihçi arasındaki ilişkiler üstüne kafa yorarken karşımıza çıkan soru, Osiel'in kitabının sorduğu sorunun hem birebir koşutu hem de tam tersidir: Tarihyazımsal kanıtlama, XX. yüzyılın büyük suçluları hakkında ceza hükümlerinin verilmesine ve böylelikle eğitici *uyuşmazlığı* beslemeye yasal olarak ne ölçüde katkıda bulanabilir? Tersyüz edilen soru şudur: Hem uluslararası kamuoyu nezdinde hem de hukuksal ve cezai düzlemde hüsrana uğramış bir mahkûmiyet hükmünün gölgesi dururken, meslekten tarihçiler kendi aralarında nasıl ve nereye kadar bir tartışma yürütebilir? Tarihyazım düzleminde aklama olarak algılanmayacak bir *uyuşmazlığa* yer bırakılmış mıdır? Açıklama ile –hadi tasvip demeyelim ama– aklama arasındaki bağ kendi içinde yeterince incelenmemiştir; oysa bu bağ uzlaşmazlığın altında yatan nedendir: Karşılıklı bir suçlama ve aklama oyunu içinde, sanki tarihçiler birbirlerini tarihçi olarak suçlayabilirmiş gibi, birilerinin kuşkusu diğerlerinin kendini haklı çıkarmasının önünü açmaktadır.

Tarihçi mahkûmiyet kararını çok önceden vermiş olan halkın gözü önünde çalıştığı için, tersyüz olan sadece tarihçi ile yargıç arasındaki ilişki değildir; övgüyü ve genel olarak övücü söylemi bertaraf ederek sövgüyü de bertaraf etmiş olan tarihyazım geleneğiyle ilişkisi de altüst olmuştur.

Kral figürünün yerinden edilmesinin ardından övgünün devam edip etmediğini sormuş, ama sövgünün de benzer bir yazgısı olup olmadığı sorusunu bir yana bırakmıştık. Saul Friedlander'in "kabul edilemez" diye

47. *Devant l'histoire*, *a.g.y.* Holokost ile ilgili tarihyazım sorunlarını burada ikinci kez ele alıyorum: İlki tarihsel temsil sorununa bağlı epistemoloji çerçevesindeydi; sorun olayların dil ya da başka yollarla sergilenmesine ve temsilin "gerçekçi" içeriğine göre belirlenen temsil sınırlarına bağlıydı. Burada aynı olgular aksiyolojik yargı ile tarihyazımsal yargının birlikte tuttuğu ışıkta ele alınıyor.

nitelediği şey karşısında, temsil sınırlarını zorlayan mutlak vahşeti temsil etmedeki zorluktan söz etmiştik.[48] Eleştirel tarih felsefesinde şu anda ortaya çıkan şey de işte tam bu sorundur. Kabul edilemez olan, tarihyazımsal olarak ele alınabilir mi? Burada zorluğun en önemli nedeni, suçların olağanüstü büyüklüğüdür. Tarihyazım açısından biriciklikleri, kıyaslanabilirlikleri ne ölçüde olursa olsun –tartışmanın canalıcı noktası budur– suçun büyüklüğüne bağlı bir müstesnalık ve kıyas kabul etmezlikleri vardır. Bu suçlar bizzat devlet tarafından, koruyup kollamakla yükümlü olduğu halkın bir bölümüne karşı işlenmiştir; yönetici seçkinler arasında etkili bir itirazla karşılaşmadan infaz edilmiş, koca bir halk da ciddi bir direniş göstermeden boyun eğmiştir. Dolayısıyla "insanlıkdışı" kavramı, Jean Nabert'in olumsuz normları aşan eylemler anlamında kullandığı "gerekçelendirilemez" sözcüğüyle ifade ettiği olguya denk düşer. Başka bir yerde korkunç'tan, hayranlık verici ve yüce'nin karşıtı diye söz etmiştim; Kant bunların nicelik ve yoğunluk bakımından hayal gücünün sınırlarını aştığını söylemiştir. Bu şekilde ifade edilen şey kötülüğün olağandışı oluşudur. Alman tarihçiler için Christian Meier'in özetlediği görev işte bu "olanaksız" koşullarda belirlenir: "Hem mahkûm et hem anla."[49] Başka bir deyişle: Aklamadan, kaçış ve inkârda işbirliği yapmadan anlamak. Gelgelelim anlamak, biriciklik ve kıyaslanabilirlik kategorilerini ahlaktan farklı amaçlarla kullanmak demektir. Mutlak olarak yeniden hissettiği şeyi halkın yeniden temellük etmesine bu kullanımlar nasıl katkıda bulunur? Ayrıca olağandışı olanı tarihsel anlama çabasının sıradan araçlarıyla nasıl kavrayabiliriz?

Bu tartışmada E. Nolte'nin katkısını bilerek bir yana bırakıyorum, çünkü en tartışmalısı o. Nazi döneminin uzmanı olan Nolte bir saptamadan yola çıkar: "Üçüncü Reich otuz beş yıl önce sona ermiş olabilir ama hâlâ yaşıyor" (*Devant l'histoire*, s. 7). Açıkça şunu da ekliyor: "Bugün Üçüncü Reich'ın anısı hâlâ yaşıyorsa –birtakım marjinaller bir yana– olumsuz bir yananlamla yaşıyor, bunun da haklı nedenleri var" (*a.g.y.*, s. 8). Nolte'nin söylemi inkârcı bir söylem olmak niyetinde değil, nitekim olmamıştır da. Toplama kamplarından sağ çıkanların verdiği ahlaki mahkûmiyet kararını o da benimser: "Olumsuz bir yargı düpedüz yaşamsal bir zorunluluktur" (*a.g.y.*). Nolte'yi endişelendiren şey, tam da olumsuzluk bir destana ve efsaneye dönüştüğü için, kurucu ideoloji düzeyine çıkarılmış bir anlatı arayışının arz ettiği tehlikedir. Bu durumda yapılması gereken, Üçüncü Reich'ın tarihini revizyona tabi tutmaktır; bu revizyon da temelden bir olumsuz yargının basitçe alaşağı edilmesi değildir: "Esas itibarıyla Üçüncü Reich'ın olumsuz imgesi hiçbir reviz-

48. Bkz. II. kısım, 3. bölüm, s. 287-95.
49. *Devant l'histoire*, s. 37 vd.

yon işlemini kabul etmez, hiçbir revizyona konu olamaz" (*a.g.y.*, s. 11). Önerilen revizyon aslında Osiel'in anlatı çerçevesi dediği olgu için önerilmektedir. "Nereden başlamalı?" diye soruyor yazar. "Nereye kadar genişletmeli? Nerede bitirmeli?" Bütün dünya Yahudilerini Eylül 1939' da İngiltere'nin yanında savaşmaya çağıran Chaïm Weizmann'ın bildirgesinden ayrıntılarıyla söz etmek için, ta Sanayi Devrimi'ne gitmekte duraksamaz Nolte. Kuşkusuz revizyon konumunun gerektirdiği geniş bakış açısıdır bu – aynı zamanda korkunç bir indirgemeciliktir. Bu arada ortaya çıkardığı şey de daha önceki birçok imha vakasıdır; en yakın tarihlisi Bolşeviklerle ilgili uzun hikâyedir. "Hitler yönetiminde Yahudilerin imhasını bağlamına yerleştirmeye yapılan itirazın makul nedenleri olabilir, ama bu, tarihi çarpıtmaktadır" (*a.g.y.*, s. 21). Nolte'nin kendi söylemindeki en açık seçik kayma, karşılaştırmadan nedenselliğe geçilirken görülüyor: "Üçüncü Reich döneminde yapılan ve 'Yahudi Soykırımı' denen şey, ilk ya da özgün bir örnek değil bir tepkiydi, tahrif edilmiş bir kopyaydı" (*a.g.y.*). Bu kapsamda üç işlem sayılır: Zamansal bağlam genişlemesi, çağdaş ya da daha önce olmuş olaylarla karşılaştırma, özgün'ün kopya ile olan nedensellik ilişkisi. Bu önermelerin toplamı "bakış açısının gözden geçirilmesi" anlamına geliyor (*a.g.y.*, s. 23). Buradan da şu soru çıkıyor: Bu geçmiş neden geçmek, yitip gitmek istemiyor? Neden örnek olarak değilse de ibretlik bir şey olarak gitgide diri, canlı ve etkin hale geliyor? Çünkü bu geçmiş, alan daraltılıp "nihai çözüm"e yoğunlaşılarak, her türlü eleştirel tartışmadan uzak tutuluyor: "Her ülkenin geçmişi için önem taşıyan en basit kurallar burada iptal edilmiş gibi" (*a.g.y.*, s. 31). Daha önce söylediğimiz üzere bağlamı genişletmeyi, nedensellik bağlarını karşılaştırmayı, araştırmayı gerektiren bu kurallardır işte. Söz konusu kurallar sayesinde, Bolşeviklerin devlet adına işledikleri cinayetlerin, Gulag Takımadası'nı Auschwitz'den "daha özgün" bir olay haline getirerek, Nazilerin ırk adına işledikleri cinayetlerin "mantıksal ve fiili öncülü" (*a.g.y.*, s. 34) olduğu sonucuna varılabiliyor.

Karşılaştırmanın yoğun olarak kullanılması tekilliğin ya da biricikliğin yazgısını belirler, çünkü farklılıklar ancak karşılaştırmayla anlaşılabilir – "bunun tek istisnası gazla öldürme tekniği"dir (*a.g.y.*, s. 33). Eleştirel tartışmayı bu şekilde genişleten Nolte'nin niyeti, bu tartışma sayesinde söz konusu geçmişin, bütün geçmişler gibi "geçip gitmesi", hazmedilmesidir. Geçip gitmek istemeyen şey aslında Nazilerin suçu değil, bu suçun söylenmemiş kökenidir – yani Hitler'in ve Nazilerin kendilerini potansiyel ya da gerçek kurbanı olarak gördükleri, "Asyalıların" işlediği suçtur.

Yargıç ile tarihçi karşılaştırmasına gelirsek, Nolte'nin tuttuğu yol tarihçiyi, özel vakaları tekil olarak ele alan yargıcın tam karşısına yerleşti-

rir.[50] Bir başka cephede Nolte tarihsel yargı ile ahlaki, hukuksal ya da siyasal yargı arasında yeni bir kriz çıkarır. Felsefeci Habermas işte bu noktada devreye girer.[51] Ben burada sadece tarihsel yargı ile ahlaki, hukuksal ya da siyasal yargı arasındaki ilişkilere yer vereceğim. Habermas "çağdaş Alman tarihinin savunma söylemine eğilimi"ni kınarken revizyon ile revizyonizm ayrımını tartışmaya açıyor. Yukarıda değinilen üç kural –alanın genişletilmesi, karşılaştırma, nedensel bağ– "zararları gidermek" için bahanedir (*a.g.y.*, s. 47). Eleştirdiği şey tarihyazım programı değil örtük nitelikteki etik ve siyasal önyargılar, ulusal muhafazakârlık geleneğine bağlı bir neo-revizyonizmin önyargılarıdır. Bu çekirdeğin etrafına şunlar dizilir: Antropolojinin klişelerine doğru çekilme, Heidegger ontolojisiyle tarihsel olgunun özgüllüğünü teknik modernliğe –"bütün kedilerin gri göründüğü bu derin uçuruma" (*a.g.y.*, s. 53)– bağlamak. Habermas, Bolşeviklerden gelen yok etme tehditlerine verilmiş bir yanıt gibi gösterilen Nazi cinayetlerinin benzersizliğinin ortadan kaldırılarak aklandığını söylerken haklıdır. Bununla birlikte Habermas'ınki gibi bir savın, sadece ahlaki ve siyasal yargı düzeyinde değil, özelikle tarihyazımsal düzeyde de Holokost'un biricikliğine dair bir düşüncesinin olması beklenirdi. Bu konuya girmediğinden, revizyon taraftarlarının "mesafe koyma anlayışlarını" ancak ahlaki yananlamları bakımından eleştirebiliyor. Bu yananlamların en inatçısı da ulus-devletin geleneksel hizmeti, yani "ulusal kimlik denen uzlaşımsal biçim"dir (*a.g.y.*, s. 58). Ulusal kimliğin karşısına Habermas, hukuk devletinin kurallarına bağlılığı bir halka mensup olmaktan üstün gören "anayasal vatanseverlik" kavramını çıkarıyor. "Evrenselci anayasa ilkesine dayalı inançlara bağlılık," gerçekten "Almanlar denen kültürel ulusta ancak Auschwitz'ten sonra –ve onun sayesinde– oluşmuş" ise (*a.g.y.*, s. 58), Auschwitz utan-

50. Tartışmanın diğer bir katılımcısı olan M. Stürmer, Auschwitz'in benzersizliğini, ulusal kimliği etkileyen zamansal devamlılığın kopması olarak tanımlıyor; oysa bu kopmanın da Alman geçmişinde öncülleri vardır: Hafızanın kesinliklere demir atmamış olması, Hitler öncesi çağdan başlayarak "tarihsiz bir ülke" yaratmıştır. Nitekim tarihi olmayan bir ülkede her şey mümkün değil midir? Yakın geçmişte görülen barbarlık da, "kaybolmuş tarihi" arama yolunda bugün sergilenen gönülsüzlük de mümkün değil midir (*a.g.y.*, s. 27)? Tarihçiler işte bunun için göreve çağrılıyor: Devamlılığı sağlayarak yakın geçmişin tasallutundan kurtulmak. *Zweierlei Untergang* (İki Kat Yıkım) adlı yapıtın yazarı A. Hillgruber de, Rusya cephesinin çökmesi sırasında Almanya'nın doğu kesimlerindeki Almanların acıları ile soykırım sırasında Yahudilerin çektiği acıları yan yana koyar; ama iki olay arasındaki "karanlık etkileşimi", yani "Reich'ın yıkılışı" ile "Avrupa Yahudiliğinin sonu" arasındaki ilişkiyi açıkça ifade etmez. Böylece tarihçinin dile getirmek zorunda olmadığı kesin bir yargıya açık kapı bırakan bir gerilim yaratır.

51. Jürgen Habermas, "Une maniere de liquider les dommages: Les tendances apologetiques dans l'historiographie contemporaine allemande" (*Devant l'histoire*, *a.g.y.*, s. 47 vd.).

cının neden her tür savunma endişesinden uzak tutulması gerektiği anlaşılır. Bu noktada Habermas'ın savı ile Osiel'in "liberal" hafıza, "liberal" anlatı, "liberal" tartışma savı birleşir. Ancak o zaman da Auschwitz'in kabul edilen biricikliği ile anayasal vatanseverliğin gönüllü evrenselliğini birleştirme hakkına sahip olmak istiyorsak, Osiel'in yaptığı gibi, tarihyazım pratiğinden elde edilen karşıt savlarla çarpışmak gerekecektir.

Tarihçi olarak "Nazi suçlarının benzersizliğinden" söz etmek için önce benzersizlik fikrini –ki biriciklik diyen de var–, eleştirel tarih felsefesinin gerektirdiği şekilde, çözümlemeye tabi tutmamız gerekir.

Bu amaçla şu savları öne süreceğim:

1. Sav

Tarihsel benzersizlik, yukarıda uç noktadaki "insanlıkdışı" ile özdeşleştirdiğimiz ahlaki benzersizlikle aynı şey değildir: Nabert'in "gerekçelendirilemez", Friedlander'in ise "kabul edilemez" dediği aşırı kötülük ise elbette belirli tarihsel özelliklerden ayrılamaz, ama bir bakıma köklerinden koparılmış ahlaki yargıyla ilişkilidir. Bu durumda kaynağı tarihsel yargı olan bir benzersizlik kavramı geliştirebilmek için tarihyazım düzleminde uzun bir yol katetmek gerekir.

2. Sav

Birinci ve sıradan anlamıyla tarihsel benzersizlikle ilgili olarak şunu söyleyebiliriz: Yapılmakta olan tarih düzleminde meydana gelen her olay, zaman ve mekânda tekrarlanamayan her anlatı kesiti, –Cournot' nun kullandığı anlamda– olumsal olan her nedensellik dizisi benzersizdir; ahlaki benzersizlikle arasındaki olası bağın kaynağı, eylemin bireyselleştirilmiş eyleyenlere ve özel adı olan bütün yarı kişiliklere, bütün yarı olaylara bağlanmasıdır.[52]

Tarihsel yargı düzleminde benzersizlik kavramıyla ilgili bu ilk yaklaşım Holokost etrafında gelişen tarihsel tartışmayı da ilgilendiriyor. Bu tartışmada bir tarafta yönetici takımının yaptıklarını, özellikle "nihai çözüm"le ilgili kararın alınışını önemli sayan, niyeti temel alan ekol, karşı tarafta ise kurumların düzenine, anonim güçlere, bir halkın davranışlarına daha çok dikkat gösteren işlevci ekol vardır. Tartışmanın konusu suçun sorumluluğunun birtakım öznelere atfedilmesidir: Bir kişi-

52. Bir anlatıda kişiler ve olaylara dair bir değerlendirmenin hiç olmaması gerçekten zor. Aristoteles *Poetika* da trajedi kişilerini "bizden daha iyi", komedi kişilerini "bizimle eşit" ya da "bizden kötü" diye tanımlar. Doğrudur, insansızlığı poetika alanının dışına atar. Bu nedenle Osiel, edebiyat türlerinden hiçbirinin, trajedinin bile *legal narrative*'e (hukuk anlatısına) uygun olmadığını, bir tek *morality play*'in (ibretlik kıssaların) uygun olduğunu söyler (*Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, *a.g.y.*, s. 283 vd.).

ye, bir gruba veya bir halka.[53] İlk ekolün taraftarları için en büyük yakınlık, bireysel eyleyenlere isnat edilen eylemlere verdikleri önem ile mahkemelerin suça yaklaşımı arasındadır; ahlaki ve hukuksal yargı ile çağdaş tarihin genel eğilimlerine daha uygun olan işlevsel açıklama arasındaki ilişki ise daha gergindir. Bu nedenle de aklama yorumlarına daha çok maruz kalır. Daha önce gördüğümüz üzere, benzersizlik fikrini Alman halkının kendi kendini anlamasındaki zamansal devamlılıkla ilişkilendiren tarihçiler de olmuştur: Bu durumda benzersizliğe bağlanan kopuş aklama –"Holokost olayları kendimizi tanımak için kullandığımız tarihsel zincirin bir halkası değildir"– amacıyla kullanılabildiği gibi, suçlayıcı kanıt –"Böyle bir halk nasıl olur da bu tür çılgınlıklar yapabilir?"– olarak da kullanılabilmektedir. Başka ahlaki seçenekler de ortaya çıkar: Sürekli sızlanma ve melankolinin uçurumuna sürüklenme, ya da yurttaş bilincinin artması –"Böyle şeylerin bir daha asla olmaması için ne yapılabilir?"– gibi.

3. Sav

Benzersizliğin ikinci anlamı kıyas kabul etmezliktir – biriciklik de aynı anlama gelir. Aynı diziye, aynı tarihsel devamlılığa, aynı kimlik belirleyici geleneğe ait olan olaylar ve eylemler arasında karşılaştırma yapılarak birinci anlamdan ikinci anlama geçilir; biraz önce sözünü ettiğimiz istisnalık bu geçiş anlamına bağlıdır. Varsayılan kıyas kabul etmezlik, iki ayrı tarihsel bütün karşılaştırıldığında ayrı bir kategori oluşturur: Aralarında Fransa'daki Terör döneminin, özellikle de kısmen çağdaş olan Bolşevik ve Nazi rejimlerinin işlemiş bulunduğu kitlesel ölçekteki canavarlık ve soykırımlar için bunu söyleyebiliriz. Bunlardan birinin ötekinin nedeni olup olmadığı konusunda görüşümüzü açıklamadan önce, iktidar yapılarıyla, ayrımcılık ölçütleriyle, imha etme stratejileriyle, fiziksel yok etme ve ahlaki küçük düşürme uygulamalarındaki belirleyici benzerlik ve farklar konusunda sizinle anlaşmamız gerekiyor. Bütün bu açılardan Gulag ile Auschwitz birbirine hem çok benzer hem de hiç benzemez. Benzerlik ile benzemezliklerin oranı konusunda başlatılan tartışmanın ucu açık kalır; iddia edilen nedensellik örnek ile kopya arasındaki ilişkiye bağlanınca, tartışma da Almanya'daki *Historikerstreit*'ı yakından ilgilendirir. Benzerliği sapkın bir işlemle "aklama"ya doğru kaydıran şey, suçların eşdeğerliliğinin suçların birbirini telafi etmesine dönüşmesidir (Osiel'in ünlü *tu quoque*! nidası altında bulduğu iddiayı hatırlıyoruz). Tartışma Alman halkından başka halkları da ilgilendirir, çünkü Sovyet modeli, Batı'daki komünist partiler ve, daha geniş bir ba-

53. Hafızanın birtakım öznelere atfedilmesi konusunda öne sürmüş olduğum savlara bakılabilir (bkz. I. kısım, 3. bölüm). İleride ölümün ve ölmenin atfıyla ilgili benzer bir sorun çıkacak karşıma.

kış açısıyla söylersek, birçok antifaşist hareket için öylesine bir norm oluşturmuştur ki sözünü ettiğimiz hareketler iki sistemin birbirine benzediğini uzun süre akıllarından bile geçirmemiştir. İki sistem arasındaki benzerliğin derecesi ne olursa olsun, bir siyasal taklit iradesinin olup olmadığı ve modelin Nazi suçlarının işlenmesine neden olacak bir misilleme politikasına mecbur edip etmediği sorusu sorulmuştur bir kere. Karşılaştırmacılığın çarpık kullanımlarını, revizyonu revizyonizmden ayıran belirsiz sınır üzerinde gizlemek kolaydır kuşkusuz. Ancak tarihyazımda karşılaştırmacılığın dürüstçe kullanılması sorunu koşullara bağlı bu kavgaların ötesine geçer: En canalıcı nokta, başkalarının yanı sıra Hannah Arendt'in benimsediği totalitarizm kategorisidir.[54] Bu terimin altına kitlesel kıyımla (Osiel) ya da, benim de Antoine Garapon gibi tercih ettiğim, üçüncü kişinin suçu kavramıyla tanımlanan bir sınıfı yerleştirmeye hiçbir engel yoktur. Üçüncü kişiyle kastım devlet elbette: İlk görevi, bu devleti meşrulaştırıp kayıt altına alan kurumsal kurallarla sınırları çizilmiş bir ülkede bulunan herkesin güvenliğini sağlamak olan devlet. Öyleyse bu çerçevede sistemler arasındaki fark ve benzerlikleri belirlemek mümkündür. Aynı nedenle kıyas kabul etmezlik, benzerliğin sıfır derecesi anlamını taşır. Bu durumda tartışmalı sorular çoğalmaktadır: Sınıflandırıcı bir tür ne ölçüde ortak bir yapı oluşturur? Varsayılan soykırım yapısı ile fiili soykırım süreçleri arasında nasıl bir ilişki vardır? Zirvede belirlenen strateji ile icra basamakları arasında ne kadar mesafe vardır? Bunlar tartışılabilir. Ancak Holokost'un benzersizliği savının tarihyazım düzeyi için akla yakın olduğunu varsayarsak, ahlaki düzeydeki istisnalık ile tarihyazımsal düzeydeki benzersizliği birbirine karıştırma hatasına düşmüş oluruz. Bu karışıklık iki sistemin –Bolşevik ve Hitlerci sistemin– aynı türe –totalitarizme– mensup olduğu savını da, Nazi suçlarının biricik olduğu iddiasını da genel anlamda etkiler. Buna karşılık aynı türe, yani totalitarizme mensup olmanın –hatta birinin suçunun diğerini de aynı suçu işlemeye özendirmiş, onun nedeni olmuş olmasının–, mirasçıları için nasıl olup da özel bir suçun yükümlülüğünü aklama gibi bir etkisi olabileceğini anlayamıyoruz. Benzersizlik kavramının ikinci anlamı olan "kıyas kabul etmezlik", birinci anlamı, yinelenemezliği silip atmaz: Ortak tür özgül farklılığa engel olmaz, çünkü suçlar tek tek ele alındığında her suçla ilgili verilecek ahlaki yargı için

54. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarism*, New York: Harcourt, Brace & World, 1951, 1958, 1966, 1968; Fransızcası: *Les Origines du totalitarisme*, 3 cilt, Paris: Seuil, "Points" dizisi: I. *Sur l'antisemitisme*, çev. Micheline Pouteau, 1998; II. *L'Imperialisme*, çev. Martine Leiris, 1998: III. *Le Systeme totalitaire*, çev. Jean-Loup Bourget, 1995; Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları I: Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2009; *Totalitarizmin Kaynakları II: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2009.

bu farklılık önemlidir. Bu açıdan tam anlamıyla ahlaki olacak bir tekilliği seve seve savunabilirim; ahlaki tekillikle kastım, dehşet anlarının mutlak suretle benzersizliğidir, adeta kötülük figürlerinin hayranlık verici ile tiksindirici arasındaki bakışım nedeniyle mutlak bir ahlaki benzersizliği olmasıdır. İnsanlıkdışı'nın bir ölçeği yoktur, çünkü insanlıkdışı, olumsuz ölçülerin de dışındadır.

Bu durumda biriciklik ve benzersizlik fikrinin ahlaki anlamları ile tarihyazımsal kullanımları arasında hiçbir bağ yok mudur? Ben bir bağ görüyorum: Tekilin/benzersizin örnek niteliği. Bu fikrin kaynağı, ne yalnız ahlaki takdir, ne tarihyazımsal kategorileştirme, ne de bunların üst üste binmesidir – böyle bir şey belirsizliğe, karışıklığa geri dönmek olur. Bu fikir tarihsel hafıza düzleminde, alımlama süreci içinde oluşur. Sorulacak son soru, sorumlu yurttaşların tarihçiler arasında, hatta yargıçlar ile tarihçiler arasında süren bir tartışmayı nasıl kullandıklarıdır. Bu noktada Mark Osiel'in eğitici *uyuşmazlık* fikri karşımıza çıkıyor yeniden. *Historikerstreit* ile ilgili metinlerin yüksek tirajlı bir gazetede basılmış olması, bu bakımdan anlamlıdır. Tarihçilerin kamusal alana taşınan kavgası, demokrasinin jeneratörü olan *uyuşmazlığın* bir aşamasıdır. "Örnek nitelikte benzersizlik" fikri, ancak suçla ilgili geriye dönük yargıyı suçun yeniden işlenmesini önlemeye dönük bir yemine dönüştüren aydın bir kamuoyu tarafından oluşturulabilir. Böylece vaat kategorisi altına yerleştirilen kötülük üstüne düşünme çabası, bitmek bilmez sızlanmalardan, elimizi kolumuzu bağlayan melankoliden ve, daha da önemlisi, suçlama ve aklama kısır döngüsünden kurtarılabilir.

Tarafsız ama yanılabilir olan bir üçüncü kişi arayışımızın sonunda, yargıç ile tarihçi çiftine bir üçüncü şahsı, yurttaşı ekleyeceğiz. Yurttaş zaman içinde üçüncü kişi olarak belirir: Ceza muhakemesi ve yayımlanmış tarih araştırması sayesinde farklı şekillerde bilgi edinen yurttaşın görüşü kendi özel deneyimine göre oluşur. Öte yandan müdahalesi asla sona ermez, bu da onu tarihçiye yaklaştırır. Ancak o da tıpkı yargıç gibi, "nihai" diyebileceği kesin bir hüküm peşindedir. Her açıdan en son hakem odur. Anayasal demokrasinin "liberal" değerlerini militanca taşıyan da odur. Mahkemedeki cezai sürecin hakkaniyetini ve arşivdeki tarihçinin entelektüel namusunu doğrulayabilecek tek şey yurttaşın kanısıdır. "İnsalıkdışı"na "liberal" değerlerin mutlak zıddı adının –geriye dönük olarak– verilmesini sağlayan da yine bu kanıdır.

IV. TARİHTE YORUM

Tarihin kendi hakikat tasarısı üstüne gerçekleştirdiği düşünüşün maruz olduğu son iç sınırlama, içeriğini ileride tartışacağımız yorum kavramıdır. Bizim bu söylemimizde yorum temasını bu kadar geç ele almamız şaşırtıcı olabilir: Kavramı temsil söylemiyle aynı yer ve mekânda, yani tarihyazım işleminin epistemolojisi çerçevesinde ele almak gerekmez miydi? Bu noktada yorum kavramının kapsamına hakkını daha iyi vereceğini düşündüğümüz başka bir anlambilimsel tercihte bulunduk: Gerçekten de, tarihyazım işleminin temsil gibi bir aşaması –hatta zamandizinsel olmayan bir aşaması– olmaktan uzak olan yorum, bu işlemin bütün seyrini konu alan ikincil düşünüşün bir parçasıdır. İşlemin bütün aşamalarını bir araya getirir; böylelikle hem tarihsel bilginin kendine dair bilgisi üstüne bütünsel bir düşünüşün olanaksız olduğunu, hem de hakikat tasarısının tarihin kendi geçerlilik alanının sınırları içinde geçerli olduğunu vurgular.

Genellikle "tarihte öznellik karşısında nesnellik" başlığı altına yerleştirilen ve kendi üstüne düşünüşün zayıf bir biçimi olarak gördüğüm belli bir tarih felsefesinde, yorum kavramının kapsamı, henüz tam olarak takdir edilmemiştir.[55] Sözü geçen yaklaşımın haklılıktan yoksun olduğu söylenemez; asıl sorun, yaklaşımın, yorum çalışmasını tarihyazım usullerinin merkezine yerleştiremediği için, psikolojizm ve sosyolojizm suçlamaları karşısında savunmasız olmasıdır. Kanonik "öznellik karşısında nesnellik" başlığıyla vurgulanan şey, aslında tarihçinin bilgi sürecinde bir yandan kişisel olarak, diğer yandan toplumsal ve daha doğrusu kurumsal olarak taahhüde girmesidir. Tarihçinin bu iki yönlü taahhüdü, ötekini tanıma denen ülkenin eyaletlerinden biri olan tarihsel bilginin özneler-arası boyutunun basit ve kaçınılmaz bir sonucudur; daha doğrusu geçmişin, insanları yabancı ve geçmişte kalmış olmanın iki katlı ötekiliğini üst üste koyar; Dilthey "yorum"u anlama tarzları arası-

55. Sorunu bu açıdan ilk olarak ellili yıllardaki makalelerimde ele almıştım (*Histoire et Verite* [Tarih ve Hakikat] adıyla derlenmiş makalelerim, Paris: Seuil, "Esprit" dizisi, 1955). İlk basımın önsözünde (1955) "tarihçilerin kısıtlı tarih hakikatlerinden" bahsediyorum (s. 10); ancak bu önsöz o zamanlar derslerimde ele aldığım "felsefenin felsefi tarihi" bakış açısına bağlıydı. Tarihsel bilginin eleştirisi ile sürekli ertelenen doğruluk biriminin eskatolojik anlamı arasındaki kutuplaşma, "epistemolojik kaygı" ile "etik-kültürel kaygının" sürekli birbirinin yerini aldığı bu derlemenin gerçek dinamiğini oluşturuyordu. Hedefim üst-tarihti, yani "tarih felsefesi yapmadan felsefe tarihi yapma cesaretiydi" (*a.g.y.* s. 11). Aslında yalnızca ilk deneme, "Objectivite et subjectivite en histoire" (Tarihte Nesnellik ve Öznellik, 1952, *a.g.y.*, s. 25-48), kitabın birinci kısmının iddialı altbaşlığına yanıt veriyordu: "Verite dans la connaissance de l'histoire" (Tarih Bilgisinde Hakikat).

na dahil eden "kaydederek dolayımlama"nın yarattığı ek ötekiliği de katar buna: Yabancının ötekiliği, geçmiş şeylerin ötekiliği, kayda geçirilmenin ötekiliği... hepsi birleşerek, tarihsel bilgiyi kültür bilimleri kuşağı içine yerleştirir. Dilthey'ın yanı sıra Max Weber ve Karl Jaspers'in de başvurduğu bu sav, Raymond Aron ve Henri-Irénée Marrou gibi meslekten tarihçiler arasında da yankı bulmuştur.

Raymond Aron'un *Introduction à la philosophie de l'histoire* (Tarih Felsefesine Giriş) başlıklı ilk doktora tezinin altbaşlığı "Essai sur les limites de l'objectivité historique"tir (Tarihsel Nesnelliğin Sınırları Üzerine Deneme).[56] Kullandığı bazı kışkırtıcı kavramlar nedeniyle, yapıt kuşkuyla karşılanmıştır. Örneğin anlama ve imleme kavramlarını işleyen ilk kesit "nesnenin çözünüşü" ile bitmektedir (*Introduction...*, s. 120). İfadenin içeriği aslında ılımlı bir savdır: "Bilimden önce, hazır bir şekilde birebir yeniden ortaya konmayı bekleyen bir tarihsel gerçeklik yoktur. İnsanla ilgili olduğu için tarihsel gerçeklik anlamı belirsiz, bitip tükenmeyecek bir olgudur." Anlama çabasında tarihçinin kişisel, toplumsal ve kurumsal taahhütleri vurgulanmış olsa da, "nesnelliğe yönelmek için harcanacak zorunlu çaba" da hesaba katılmıştır (*a.g.y.*): "Bu yönelme ve temellük etme diyalektiği, yorumun belirsizliğinden çok, düşünce özgürlüğünü (her yaratıcı gibi tarihçinin de bu özgürlüğü var) yüceltme eğilimindedir; bu diyalektik, tarih biliminin sahici hedefini açığa vurur. Bu bilim de tıpkı diğer düşünme biçimleri gibi kuramsal olduğu kadar uygulamalıdır aynı zamanda" (*a.g.y.*, s. 121). Raymond Aron "anlamanın sınırları" konulu ikinci kesitin sonunda (*a.g.y.*, s. 153) Jaspers ve Weber'de bulduğunu düşündüğü "anlama" teriminin anlamını aşmaya çalışır. Terimin birbirine zıt ama birbirini tamamlayan diğer iki anlamı arasında denge kurmaya gayret eder. Bir yandan anlama "ruhsal olguların nesneleştirilmesi" anlamına gelir; peki ama bu "nesneleştirme karşılığında verilen ödün nedir?" (*a.g.y.*). Öte yandan anlama "her zaman yorumcuyu bağlar. Yorumcu fizikçi gibi değildir, hem tarihçi hem de insandır. Sırf bilgin olmak istemez, zira anlama çabasının hedefi bilgi'nin ötesine geçer, geçmişin temellük edilmesine yönelir" (*a.g.y.*, s. 154). Bu durumda vurgulanan, "bilinçlerin iletişimi"nin somut koşullarına bağlı "kusurlu nesneleştirme"dir (*a.g.y.*, s. 154). "Tarih ve Hakikat" başlığını taşıyan son kesitte düşünceler, çizilen çerçeveyi aşıp felsefi bir varoluş anlayışına ulaşacak bir tarihsel varlık ontolojisi-

56. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris: Gallimard, 1938. İkinci tezin başlığı: *La Philosophie critique de l'histoire: Essai sur une theorie allemande de l'histoire* (Eleştirel Tarih Felsefesi: Alman Tarih Kuramı Üstüne Bir Deneme), Paris: Vrin, 1938. "Eleştirel tarih felsefesi" ifadesini Raymond Aron'a borçluyum. Metnin Sylvie Mesure'ce gözden geçirilip notlandırılmış yeni bir basımı bulunuyor (Paris: Gallimard, 1986).

nin yolunu tutar ve tarihsel göreliliğin sınırlarını inceler. Nesnelliğin sınırları aslında felsefi bir sözün karşısında yer alan bilimsel bir söylemin sınırlarıdır: "İnsan tarihseldir", yapıtın son bölümü bu fikre darbe indirmeyi sürdürür. Son olarak, her zaman tasarı halindeki özgürlük adına tarihsel zorunluluğun yazgıdan ayrıştırılmasının vurgulanması hafife alınacak şey değildir: "Tarih özgürdür, çünkü önceden yazılmamış, doğa ya da yazgı gibi önceden belirlenmemiştir; insan gibi o da önceden kestirilemez" (*a.g.y.*, s. 323). En nihayetinde, tarihsel nesnelliğin sınırlarını işleyen bir kitabın sonucunu geriye dönük olarak ilan eden karar mercii insan, taraf olan ya da kayıtsız kalan seyirci olarak yurttaştır: "İnsan varoluşu diyalektik, yani dramatiktir, çünkü tutarsız bir dünyada eylemde bulunur, süreye rağmen taahhüde girer, ele avuca sığmaz bir hakikatin peşine düşer, biçimsel bir düşünme çabası içinde olan bölük pörçük bilimden başka da güvencesi yoktur" (*a.g.y.*, s. 350).

Henri-Irénée Marrou'nun buna koşut kitabı *De la connaissance historique* (Tarihsel Bilgi Üstüne) tam da Raymond Aron'un tezinden sonra, Le Roy Ladurie'nin *Les Paysans de Languedoc*'u (Languedoc Köylüleri) ve Paul Veyne'in *Comment on ecrit l'histoire*'ından (Tarih Nasıl Yazılır, 1972) ve elbette Michel de Certeau'dan (en azından ilk baskılarından) önce meslekten bir tarihçinin, tarih üzerine düşünmeyi göze aldığı ilk denemeydi.[57] "İnsan geçmişinin bilinmesi" (*De la connaissance historique*, s. 29), daha doğrusu "geçmişle ilgili bilimsel olarak elde edilen bilgi" (*a.g.y.*) olarak tanımlanan tarihsel bilgi, nesnellik ile öznellik arasında bir bağlaşım olmasını gerektirir, çünkü tarihçinin girişimi sayesinde eskilerin geçmişi ile bugünkülerin şimdisini ilişkilendirir. Tarihçinin müdahalesi asalak bir girişim değildir, tarihsel bilgi denen tarzın kurucu öğesidir. Bu pozitivizm karşıtı sözlerin hedefi Seignobos ve onun keyfi bir biçimde tek başına alıntılanmış şu sözüdür: "Tarih belgelerin düzene sokulmasından başka bir şey değildir" (*a.g.y.*, s. 56). Marrou tarihçinin öncelikle belgeleri sorgulayan kişi olduğunu söyleyerek karşı çıkıyor buna. Tarihçinin hüneri yorumbilgisi olarak dünyaya gelir, "anlama" (özü itibariyle göstergelerin yorumlanmasıdır bu) olarak devam eder. "Ötekiyle karşılaşmaya", "bilinçlerin karşılıklılığına" ulaşmaya çalışır. Tam bir kendini unutma içindeki ben'in *epokhé*'si pahasına, ötekinin anlaşılması tarihçinin pusulası haline gelir. Bu anlamda öznelliğin işe karışması tarihsel bilgi'nin hem koşulu hem de sınırını oluşturur. Dilthey ve Aron'a karşılık Marrou, bizi "ötekiyle aynı doğaya sahip" hale getiren dostluğu vurgular (*a.g.y.*, s 93). Dostluk olmadan hakikat de olmaz. Augustinus'un büyük bir tarihçinin yeteneğine vurduğu damgayı görüyoruz

57. *A.g.y.* 1950 yılında yayımlanan kitaptan önce, s. 23-24'te listesi bulunan on kadar makale yayımlanmıştı.

burada. Demek ki eleştirel tarih felsefesi tarihsel bilgi etiğinin yolunu açmaktadır.[58]

Marrou'nun yapıtının her zaman iyi karşılanmamasının nedeni ("İnsaf! Tarihçinin rolünü o kadar da abartmayalım" diye haykırmıştı Braudel) belki de, nesnellik eleştirisinin koşut bir öznellik eleştirisinden yeterince destek almamış olmasıdır: Birtakım genel sözlerle bir ben *epokhé*'sinden, bir kendini-unutma'dan söz açmak yetmez. Vaktiyle araştıran ben'i duygusal ben'den ayırmak için "iyi öznellik" adını vermiş olduğum olguyu tanımlayabilecek bazı belirgin öznel işlemleri gün ışığına çıkarmak gerekir.[59]

"Şimdi'nin tarihi" de denen çağdaş tarih, tarihte hakikat arayışı ve hakikatin yorumlanışı arasında görülen zorlukları ölçebilmek için önemli bir gözlemevidir. Bu zorluklar esasen tarihte öznelliğin kaçınılmaz olarak işe karışmasından değil, olay ânı ile onu aktaran anlatı ânı arasındaki zamansal konumdan ileri gelir. Bu tür bir tarihle birlikte arşiv çalışması ve çoğunlukla ele alman olaydan sonra hayatta kalmış kişilerin tanıklığı karşı karşıya gelir. René Rémond *Notre siècle, 1918-1988* (Yüzyılımız) adlı yapıtının girişinde işte bu tuhaf durumu ele alıyor.[60] Söylediğine göre, tarihin diğer dönemlerine nispetle bu dönemin tarihinin, konusunun özgüllüğü dolayısıyla iki özelliği vardır: Birincisi "yakın tarihi oluşturan hiçbir an yoktur ki o âna tanıklık etmiş insanlar günümüze ulaşmış olmasın", yani yakın tarih bizimle çağdaştır (*Notre siècle*, s. 7); bu durumda sorulması gereken soru, "birbirinden ayrı tutulması gereken iki rol, ahlakçı ve tarihçi rolleri birbirine karıştırılmadan kendi zamanının tarihinin yazılıp yazılamayacağı" sorusudur (*a.g.y.*, s. 8). İkincisi, işlenen dönemin kapanmamış olması: Bir zaman dilimini en son noktasından başlayarak işlememizi sağlayacak bir sonu yoktur yakın tarihin; ilk özellikte sözü edilen çağdaş olayların inkârına, gelecekteki olayların inkârının eklenmesi gibi bir tehlike de vardır. Bu bakış açısı olmayınca, çok yakın bir dönemin tarihini yazmanın en zor yanı "bir önem hiyerarşisi oluşturup insanları ve olayları değerlendirmektir" (*a.g.y.*, s. 11). Önem kavramı, yorum ve nesnelliği çakıştıran bir kavramdır. Yargı oluşturmanın zorluğu, bakış açısını belirlemeyi etkileyen zorluğun ka-

58. 1975 yılında kaleme alınan ekte Marrou, de Certeau'nun yapıtı *L'Ecriture de l'histoire*'ı saygıyla selamlıyor ve kuşkucu ekol taraftarlarından Roland Barthes'ın "gerçek etkisi" temasıyla ifade edilen kuşkularına direniyor.

59. "Her bilimsel öznellik gibi tarihçinin öznelliği de iyi öznelliğin kötü öznelliğe karşı zaferini temsil eder" (*Histoire et Verite*, *a.g.y.*, s. 36). "Tarihçilik mesleği tarihi ve tarihçiyi yapar" (*a.g.y.*, s. 37). Bu kitapta sırasıyla önem hükmü, tarihçinin geçmişin insanlarıyla aynı tarihe, aynı insanlığa ait olması, bir bakış açısı olarak benimsenen başka bir öznelliğe aktarma gibi konular üzerinde durmuştum.

60. Rene Remond ve J.-F. Sirinelli, *Notre siecle, 1918-1988*, Jean Favier'nin yönettiği *Fransa Tarihi*'nin son cildi (Paris: Fayard, 1988).

çınılmaz sonucudur. Gerçi tarihçi girişiminin gayriihtiyari bir sonucunu öne sürdüğü savın yararlarından biri olarak sunabilir: "En acımasız yargılarını yumuşatabilir, en çok hayranlık taşıyan değerlendirmelerini ayrıntılandırabilir" (*a.g.y.*, s. 12). Bu durumda onu "mesafeleri azaltmak" (*a.g.y.*) ile suçlayabilir miyiz?

Yakın geçmiş üstüne çalışan tarihçilerin karşılaştıkları zorluklar hafıza ve, dahası, yas çalışmasıyla ilgili önceki soruları yeniden gündeme getiriyor. Çok yakın dönemin, tarihi anımsama anlamındaki hafızanın akılda tutma anlamındaki hafızadan ayrılmasını ve –geçip gitmiş olan şey "olmuş olmak" karşısında "artık ... değil" biçimindeki dolayımlama işlevini yerine getirmediği için de– geçmiş'in şimdi'den kopmasını adeta engeller. İleride başvuracağımız başka bir dille söylersek, buradaki zorluk dünün ölüleri için kabir, mezar yapmanın güçlüğüdür.[61]

Yorumdan bir işlem olarak söz etmek, onu tarih söyleminin nesneleştirici sözceleriyle tek vücut olmuş bir dil edimleri –sözcelemler– toplamı olarak görmek demektir. Bu toplamın birçok bileşenini belirleyebiliriz: İlk olarak, muhatabın daha iyi anlaması amacıyla yapılan "karanlık" diye ün salmış anlamları aydınlatma, açıklama, açımlama kaygısı. İkincisi, aynı toplamı başka türlü yorumlamanın her zaman mümkün olduğu, yani rakip yorumlar arasında kaçınılmaz olarak anlaşmazlık, çatışma olacağı kabulü. Üçüncü olarak, benimsenen yorumu, karşı tarafa sunarken makul, mümkün ve muhtemel kanıtlarla donatma iddiası. Son olarak da yorumun arkasında, öznenin asla tam olarak farkına varamayacağı kişisel ve kültürel nedenlerden oluşan anlaşılmaz, bulanık, tükenmek bilmez bir temelin olduğu itirafı. Düşünce, bu bileşenler toplamında dil edimi olarak kavranan sözcelemden, yorumlanan eylemlerin faili olarak kavranan sözceleyene doğru ilerler. Tarihsel bilginin nesnel yanıyla bağlaşım içinde olan bu öznel yanı işte ancak bu işlemler toplamı kurabilir.

Sözünü ettiğimiz bağlaşım incelediğimiz tarihyazım işleminin her aşamasında bulunabilir. Gerçekten de arşivlere bakma, hatta arşivlerin

61. Henry Rousso, Remond'un *La Hantise du passe*'deki çözümlemesini hem doğruluyor hem tamamlıyor (*a.g.y.*, 2. bölüm: "Pour une histoire du temps present", s. 49-93). Marc Bloch'un izinden giderek, geçmiş ile şimdi arasındaki diyalektiğin, tarih mesleğinin kurucu unsuru olduğunu, ama "şimdi'nin çözümlenmesinin de geçmişi anlamayı sağladığını" hatırlatıyor (*a.g.y.*, s. 54). Marc Bloch *L'Etrange Défaite*'i (Tuhaf Bozgun) olayın hemen ardından yazmamış mıydı? Şimdiki zamanın tarihiyle, siyaset ve olay yükselişe geçer. Doğru olabilmesi için olayın üstünden belli bir süre geçmesi gerektiğini savunan "Arada mesafe yok" itirazı, çoğunlukla yerine göre değişiklik gösteren ideolojik bir iddiadır. Bu iddianın amacı, yaşayanlar arasındaki, çağdaşlar arasındaki diyaloğu ve geçmiş'i şimdi'den, arşivi tanıklıktan ayıran belirsiz sınırla ilgili soruşturmayı öne çıkarmaktır. Geçmişin kolektif temsillerde sürüp gitmesi işte bu sınır çizgisinde gerçekleşir sonuçta; geçmişin hayaletinin teşhis edileceği ve kovulacağı yer de burasıdır.

oluşturulması aşamasından itibaren yorum iş başındadır. Arşivlerin oluşturulması bir tercihe bağlıdır: Collingwood'un sık sık söylediği gibi "*Everything in the world is potential evidence for any subject whatever*" ("Dünyada her şey, her konu için potansiyel bir kanıt olabilir", aktaran Marrou, *De la connaissance historique*, s. 289). Bir kurumun kendi etkinliğiyle ilgili saklamayı düşündüğü izleri toplama ve koruma işlemi ne kadar cömert olursa olsun, ister istemez seçici olacaktır; bütün izler arşivlenmeyecektir; her şeyi kapsayan bir arşiv düşünülemez, bütün belgeler de arşiv olmaz.[62] Kurum evresinden, tarihçinin arşivi inceleme evresine geçince, yeni yorumla ilgili yeni zorluklar çıkar karşımıza: Belge sayısı ne kadar kısıtlı olursa olsun, arşivler ilk bakışta –tam bir kaos olmasa da– sınırsız bir dünya oluşturur. Arşivlere bakma işlemini yönlendiren soruların işin içine girmesiyle yeni bir tercih etmeni ortaya çıkar. Bunun için Paul Veyne "soruların uzaması" der; sorular sınırsız olmadığı gibi, soru tercih kuralı da zihin için şeffaf değildir. Neden ortaçağ tarihi yerine Yunan tarihiyle ilgilenmeli? Sorunun açık bir yanıtı, bir karşılığı yoktur. Belge evresinin sert çekirdeğini oluşturan kanıtların eleştirisine gelince, bunun kaynağı biraz önce sözünü ettiğimiz olasılık mantığıdır; ancak birbirine uymayan kanıtların güvenilirliği konusunda inanılırlık sorunu bütünüyle bertaraf edilemez. Belgede izi bulunan ötekinin sözüne güvenme ya da güvenmemenin dozu ne olmalıdır? Kanıt eleştirisinin ortaya çıkardığı aydınlatma ve tanımlama işi, Carlo Ginzburg'un "ipucu paradigması" diye tanımladığı disipline özgü tehlikeyi göze almayı gerektirir. Bu anlamda belgesel kanıt kavramına temkinli yaklaşmak gerekir; tarihyazım işleminin sonraki evreleriyle karşılaştırıldığında ve olasılık mantığının izin ve gerekleri bakımından değerlendirildiğinde, belgesel kanıt tarih disiplininde Popper'in doğrulama ve yanlışlama ölçütlerine en yakın şeydir. Uzmanlar arasında geniş bir uzlaşma olması koşuluyla, olgusal bir yorumun, ulaşılabilen belgenin şimdilik yanlışlanmamış olması anlamında doğrulanmış olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Holokost ile ilgili inkârcı savların yarattığı tartışmada belge evresinin görece özerkliğini korumak önemlidir. Gerçi iddia edilen şeyler ne ham olgulardır, ne de olayların suretleri; iddialar önerme niteliğinde kalır: .... olmuş olması ... İşte tam da bu nedenle bu olgular doğrulanabilir.

Dolayısıyla belgesel kanıt hakkındaki tartışma doğal olarak yorum ile açıklama/anlama arasındaki ilişki meselesine götürür bizi. İki terim arasında olduğu iddia edilen ikili karşıtlık, bu düzeyde aldatıcıdır. Yorum, açıklamanın bir bileşenidir, onun "öznel" yanıdır; elbette daha önce belirttiğimiz anlamda. Yorumda ilk belirlediğimiz şey, yorum işlemlerinin

62. Bkz. II. kısım, 1. Bölüm.

başında gelen aydınlatma kaygısıdır; bu düzlemde belirlenecek işlem, "çünkü" sözdizimsel bağlayıcısının mantıksal olarak türdeş olmayan kullanımlarının sıradan dil düzleminde birbirine karışmasıdır. Sözcüğün kimi kullanımları doğa bilimleri alanındaki nedensellik bağı ya da yasal düzenlilik diye bilinen şeye yakındır; kimi kullanımları ise "nedenlerle açıklama" adını almaya layıktır. Bu ayırt etmeden yan yana getirme eğilimi üzerine "ya... ya da...." sözüyle birtakım tek-yönlü çözümler üretilmiştir; hem mantıksal pozitivizm çağında bilimlerin birliği ilkesine bağlı olanlar tarafından, hem de Wilhelm Dilthey'ın izinden giderek kültür bilimleri ile doğa bilimlerini birbirinden ayırmayı savunanlar tarafından. Max Weber ya da Henrik von Wright'ın savunduğu açıkça karma model ise "açıklama, açımlama" anlamında aydınlatmaya denk düşer.[63] Kapalı dinamik sistemlerde insanın eyleme yeteneğinin bu tür karma açıklama modellerine başvurmayı gerektirdiği gösterilebilir belki. Şu ya da bu açıklama tarzının yeğlenmesinin kişisel nedenleri ise görece bulanık kalır. Bu bakımdan ölçeklerin işleyişi hakkındaki tartışma son derece önemlidir: Neden mikro-tarih yaklaşımını benimsemeli? Bu yaklaşımı gerektiren tarihsel hareketlerle ilgilenmeli? Belirsizlik durumlarında neden öncelikle müzakereyle ilgilenmeli? Çatışma durumlarında ise haklılaştırma amaçlı savlarla? Bu sorularda nedenler, tarihçinin şimdi'si ile nakledilen olayların geçmiş'i arasındaki örtük eklemlenmeyle ilgilidir. Oysa bu eklemlenme kendisi için bile tamamıyla aydınlık değildir. Ölçek işleyişleri sorununun temsil tarihinde tuttuğu yeri göz önüne alırsak, yorum (öznel) ve açıklama/anlama (nesnel) arasındaki bağlaşıma karışan şey, kişisel neden ile aleni sav arasındaki girift bağlantıdır.

Bununla birlikte yazılı temsil üstünde durmaya gerek yok; üstelik öznellik ile nesnellik arasındaki bağlaşım diyalektiğinin doğası konusunda, inkâr tehlikesi en çok bu evrede arttığı halde. "Temsil" ve yorum" terimlerinin çoğunlukla birbiri yerine kullanılmaları da bunu gösteriyor. Bir terimin yerine bir başkasının kullanılması, yazı düzleminde anlatısal, retorik ve imgeselin oynadığı rol hakkında söylenebilecek her şeyi bildiğimize göre, nedensiz değildir. Anlatısal hakkında şu söylenebilir: Herkesin bildiği gibi, bütün olay örgüleri tercihlerde bulunduğuna göre, her zaman için başka türlü anlatmak mümkündür; ayrıca olay örgüsü tipleri ve diğer retorik hilelerle de oynanabilir; anlatmaktan ziyade gösterme yolu seçilebilir. Bütün bunlar gayet iyi biliniyor. Özellikle uzun soluklu anlatılarda sonu gelmez yeniden yazma eylemleri, hem yazarın dehasının hem de zanaatkârın yeteneğinin ifade bulduğu yazma işinin

63. Max Weber, *Economie et Societe*, *a.g.y.*, § 1-3. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Londra: Routledge and Keagan Paul, 1971. Yazar hem toplumsal hem de fiziksel düzlemde insanların müdahalesiyle işin içine giren nedensel kesitler ile ereksel kesitleri birbirine bağlayan karma bir modelden yana.

ne denli dizginlenemez bir dinamik olduğuna tanıklık eder. Bununla birlikte ihtiyatı elden bırakarak yorum ve temsili eşdeğerli sayarsak, çözümleme dediğimiz seçkin araçtan yoksun kalırız, çünkü yorum tarihyazımın diğer evrelerinde de kullanılmaktadır. Ayrıca bu basit sözcüklerin eşanlamlı sözcükler sanılması, temsil katmanını yorum ve kanıtlama arasındaki diyalektiğin daha kolay deşifre edildiği diğer tarihsel söylem katmanlarından ayırma eğilimi, bu eleştirilmesi gereken eğilimi yüceltmektedir. Tarihte nesnellik ile öznellik arasındaki bağlaşımı teşhir eden şey, bütün seyri içinde ve muhtelif kollarıyla tarihyazım işlemidir. Durum böyle olunca, belki de bu belirsiz ifadeden vazgeçmek ve doğrudan doğruya tarihte yorum ile hakikat arasındaki bağlaşımdan söz etmek gerekir.

Tarihyazım işleminin bütün aşamalarında yorumun işin içinde olması, sonuçta, hakikatin tarih alanındaki statüsünü de belirler.

Bu statüyle ilgili düşüncelerini Jacques Rancière *Tarihin Adları: Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme* başlıklı çalışmasında sistemleştirmiştir.[64] Rancière sistemleştirmesini, benim eleştirel yorumbilgisi ile ontolojik yorumbilgisi dediğim şeyler arasındaki eklemlenme noktasında bir yere, poetika başlığı altına yerleştiriyor.[65] Rancière'in kitabı esas itibariyle Braudel'in "yeni tarihi" üzerine ikinci dereceden bir düşünüş, aynı zamanda da *Annales* öncesi dönemden Michelet'ye, sonrası dönemde ise Certeau'ya bir gönderme. Kelimelerin çokanlamlılığıyla, özellikle bizim sürekli yanından geçtiğimiz ama üstünde durmadığımız *histoire* (tarih/hikâye) kelimesinin eşsesliliğiyle, daha genel anlamda ise tarihin söylem içindeki yerini –bilim ile edebiyat arasındaki, bilginlere yakışır açıklama ile yalancı kurmaca, bilim olarak kavranan tarih ile anlatı olarak kavranan tarih arasındaki yerini– belirlemenin olanaksızlığıyla uğraşan bir poetikadır bu. *Annales*'e göre tarihin, toplumsalı konu alan bir bilimin saymaca bilimselliği seviyesine ulaşmasının olanaksızlığı bu bakımdan örnek niteliğindedir. Ancak alternatifin reddedilmesi anlamına gelecek bir "ne ... ne ..."yi nasıl aşmalı? Rancière'in verdiği özgül yanıt "nesnenin ve bilgi dilinin poetikasının geliştirilmesi"dir (*Tarihin Adları*, s. 33). "Poetika" terimini dayatan şey nesnenin dille olan bağıdır: Tarih biliminin kendine has özgüllüğünü belirleyen şey tarihçilerin dilidir. Arşiv, açıklama/anlama ve temsil düzeylerinin yorumlanması sorunu bakımından Rancière'in poetikası temsil evresine indirgenmiş gibi görünmektedir. Ama aslında öyle değildir. Adlar sorunu bir bakıma temsilden başlayıp tarihin ilk atölyesine kadar gitmektedir, çünkü burada

64. Jacques Ranciere, *Tarihin Adları: Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme*, çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis, 2011.

65. Anlatısal bilginin zamansallığın açmazlarına verdiği karşılığa ben de "anlatı poetikası" adını vermiştim. Bkz. *Zaman ve Anlatı*, III. Cilt, *a.g.y.*, II. kısım.

söylenene göre, tarihyazım baştan ayağa bir yazıdır; yazılı tanıklıkların ve bütün anıtlar/belgelerin adlandırmayla ilişkisi vardır, meslekten tarihçinin ad listeleri ve benzer anketlerde karşılaştığı şey hep yazıdır. Arşivlerde "ele geçirilen sözler"in de teslim edilmesi gerekir.[66] Karşımıza şu soru çıkmaktadır: Tarih bir anlatı mı, yoksa bilim mi olacaktır? Yoksa ikisi arasında dengesiz bir söylem mi? Ranciere tarih söyleminin anlatı ve bilimin uyuşmazlığı ile bu uyuşmazlığın giderilmesi arasında, yani bir talep ile bu talebin olanaksızlığı arasında sıkışıp kaldığını söyler.[67] Tarihsel bilginin hakikat tarzı, bu belirlenimsizlik ile belirlenimsizliğin bertaraf edilmesi arasındaki oyundan ibarettir.[68]

Ranciere yöntemi olumluya çevirmek için benim de sınamış olduğum sözleşme kavramına başvurur; iki değil üç ayaklı bir sözleşme önerir: Yasaların ve yapıların gizli düzenini konu alan bilimsel sözleşme; bu düzene okunurluk kazandıran anlatısal sözleşme; düzenin görünmezliği ve anlatının okunurluğunu "kitleler çağının çelişkili koşullarına" bağlayan siyasal sözleşme (*a.g.y.*, s. 36).[69]

Ranciere dil işlemini poetikasının mihenk taşı olarak alır: *Akdeniz*'ın sonunda Braudel, bu işlemle II. Felipe'nin ölüm olayını konu alan anlatısını, hem kral figürünün haşmetli portresi hem de bu figürün ölümünün simgesi düzeyine çıkarmıştır. Böylece hem bütün derinliğiyle tarihsel temsil sorunu, hem de bu temsilin olaysal'ın önceliğine karşı duran büyük yapıt içindeki yeri sorunu gündeme getirilmiş olmaktadır. Olaysal, hem yerinden ediliyor hem de yerine iade ediliyor, ama bunun bedeli tarihçinin girişiminin pozitif bilimsellik içinde erimesidir. Ranciere, üçüncü şahıs anlatısının zamanı ile konuşmacının "ben" diye müdahil olduğu anlatının zamanı arasında kurulan –Benveniste'ten alınmış– ayrımın ışığında, fiil zamanlarının dilbilgisel kullanımını inceliyor ve yapıtın bütününe gizlenmiş anlatısal yapıyla ilgili yapmış olduğum çözümlemeyi tamamlıyor. Ayrım Braudel anlatısında, beklendiği kadar işe yaramamış olabilir. Buna karşılık, krallık görevi ile ölü kralın adının birleştirilmesi, siyaset ile poetikanın buluşmasına tanıklık eder. Sözü geçen kralın ölümü gibi bir arka planla birlikte kralların meşruiyetini yi-

66. Arlette Farges, *Le Goût de l'archive*, *a.g.y.*

67. "Böyle bir inceleme *bilgi poetikası* diye adlandırmayı tercih ettiğim türden bir incelemedir: Bilgi poetikası bir bilginin hangi kurallara göre yazıldığı ve okunduğuyla, kendini özgül bir söylem türü olarak kurduğuyla ilgilenir" (*Tarihin Adları*, *a.g.y.*, s. 34). "Bilgi" (*savoir*) sözcüğü düşünme işleminin potansiyel genişliğini vurguluyor.

68. Hafıza ile tarih arasında 2. bölümün sonunda sözünü edeceğim kararsızlık, ayrıştırılamazlık denen poetika ilkesine yakındır (*a.g.y.*, s. 42).

69. Gerek kralın portresi ve büyüklüğüne dair söylemi incelerken (II. kısım, 3. bölüm, s. 295-311), gerekse yargıç ile tarihçi arasında üçüncü kişi olan yurttaşı sahne önüne çıkaran XX. yüzyılın büyük suçlarından söz ederken, bu üçüncü boyut dolaylı olarak benim de karşıma çıkmıştı.

tirmesi, cumhuriyetçi siyaset ile bu hem siyasal hem de poetik olan rejimin açık ya da gizli olarak meşrulaştırılmasını konu alan tarihsel söylemin eşzamanlı yükselişini ilan eder.[70]

Tarihsel bilgi ile figür-sözcük çifti arasındaki eklemlenmenin büründüğü biçimlerin incelenmesi, ölü kral ve kralların gayrimeşrulaştırılması konularının ötesine geçer. Tarih sadece ölüleri değil, bütün sessiz oyuncuları konuşturmuştur hep. Bu anlamda tarih öteki'nin sözünün temellük edilmesine yönelik "söz fazlalığını" onaylar (*a.g.y.*, s. 52). Dolayısıyla, sözgelimi Fransız Devrimi okumaları arasındaki anlaşmazlık hiçbir zaman sona ermez, çünkü tarih revizyonizme mahkûmdur.[71] Revizyonizmde sözcükler daha ziyade sınıflandırma, yani adlandırma araçları olarak iş görür. Örneğin özel ad mı cins ad mı olduğunu bilmediğimiz "soylu", "toplumsal", "düzen", "sınıf" gibi sözcüklerin işlevi budur; faillerin ideolojisi için ödenen bedel, geriye dönüp bakma yanılsamasıdır. Bu adlandırma işlemi, "kurucu anlatılar" (*a.g.y.*, s. 72), özellikle de kralardan sonra gelene (Fransa, vatan, ulus gibi "kişileştirilmiş soyutlamalar"a) bir ad veren anlatılar söz konusu olduğunda son derece sarsıcı bir hal alıyor. Olay ile ad sahneye koyma işleminde kol kola gider. Gösteren, konuşturur. Dilekçelerle, tutanaklarla desteklense de özellikle "yoksullar", bu adsızlar söz konusu olduğunda, bu söz bağışlama, bu konuşturma kaçınılmaz olur. İkame edilen söylem kesinlikle mimetik değildir; var olmaz, gizliyi üretir: Bu "başkalarının" söyleyebileceklerini söyler. O zaman, kitle çağında kitlelerin destan ile bilim söylemi arasında kendilerine ait bir söylem bulup bulmadıkları sorusu belirir tartışma ufkunda. Peki bu durumda tarihçinin üç ayaklı sözleşmesi ne olur? "Sapkın bir tarih" mi (*a.g.y.*, s. 122)?

70. "Ölü kral" söylemi başka bir sorunsala açılır: Tarihte ölüm. Ranciere'in bu konuya katkısından bir sonraki bölümde söz edeceğim.

71. Genel anlamda revizyonizmin basit bir formülü vardır: "Söylenmiş olduğu gibi olan bir şey hiç olmamıştır" (*Tarihin Adları*, *a.g.y.*, s. 66). İşte bizim temsil gücü sorunsalımızın sınandığı yer de burasıdır.

2

Tarih ve Zaman

YOL GÖSTERİCİ BİLGİ

Önceki bölümü yorumbilgisinin eleştirel cephesine ayırdık; burada eleştiri bir yandan her tür bütünselleştirici iddianın karşısına birtakım sınırlar çıkarmakta, öte yandan kendi sınırlamalarının farkında olan bir tarihyazımın geçerlilik biçimlerinin açımlanmasını gerektirmekteydi. Olumsuz biçimiyle eleştiri, sırasıyla "bizzat tarih"in mutlak bilgisindeki hubris*'ın açıkça dile getirilmesine ve aynı* hubris*'ın kılık değiştirmiş ve normalde bilinmeyen biçimlerine yönelmiştir. Olumlu biçimiyle ise bu eleştiri, yargıç ile tarihçinin oluşturduğu çift gibi ya da bilimsel tarih düzleminde yorumlama ve nesnellik arasındaki gerilim gibi tarihin kendine dair bilgisinin en verimli iç karşıtlıklarından bazılarını göz önüne almıştır.*

Aşağıdaki bölüm eleştirel yorumbilgisinden, tarihsel durumu aşılmazlık tarzı olarak işleyen ontolojik yorumbilgisine geçişe işaret etmektedir.[1] *"Yorumbilgisi" terimi, önceki bölümün son kesitinde tanımlandığı şekilde burada da yorumlama kuramı anlamında alınmaktadır. "Yorumbilgisi" teriminin bağlandığı isimleşmiş fiil "olma (varlık)" ise, Aristoteles'in* Metafizik *E, 2'deki ünlü açıklamasında görüldüğü gibi, çok farklı kabullere konu olabilir: "Varlık çok çeşitli biçimlerde söylenir." Çeşitli kullanımları arasında, felsefi antropoloji düzleminde edim ve güç anlamındaki "olma/varlık" kullanımına ayrıcalık veren yorum kaynaklarını açımlamak için Aristoteles'in bu uyarısını başka bir yerde kanıt olarak kullanmıştım: Bu bölümde "hafıza oluşturma gücü"nü, tıpkı konuşabilme, eyleyebilme, anlatabilme, kendi eylemlerini gerçek faili olarak üstlenebilme gücü gibi bir güç olarak kabul etmeyi öneriyorum.*

1. François Dosse, *L'Histoire* (*a.g.y.*) adlı kitabın dördüncü güzergâhına "zamanın yırtıkları" adını veriyor (s. 96-136). Yazar Aristoteles ve Augustinus'tan Husserl ve Heidegger'e, oradan W. Benjamin, F. Nietzsche, N. Elias ve nihayet M. Foucault'nun temsil ettiği büyük sorgulamalara götürüyor okuru.

Başlı başına varlık konusunda daha fazla bir şey söylemeyeceğim. Buna karşılık, bizden farklı olanların varlık tarzlarıyla karşıtlık içinde bulunan varlık tarzımızı –nihayetinde bu varlığın öbür varlıkla ilişkisi ne olursa olsun– tanımlamaya dönük her çabayı meşru sayacağız. Soruna bu şekilde girince ister istemez Heidegger'e yaklaşmış oluyorum; Heidegger'den XX. yüzyılın büyük kitaplarından biri olan Varlık ve Zaman*'ı almakla yetineceğiz.*[2] *Bu kitabın başındaki açıklayıcı ifadeyi ("Her ne kadar çağımızda 'metafiziği' tasvip etmek bir ilerleme kabul edilse de, varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur.") kabul ediyorsam, söylendiği gibi, "araştırmamı", bu yapıtın ilk sayfalarında yaptığım şekilde Platon ve Aristoteles'in devamına kaydedebilmek içindir.* Varlık ve Zaman*'ın başında, "varlığın anlamı sorusunun yeniden sorulması" (s. 3) talebine uymam, bu bölümün Heidegger'le bir tartışma gibi yürümesini engellemeyecektir. Bu da tartışmaya unutuşu konu alan sonraki bölümde Henri Bergson'un* Madde ve Bellek*'ine yönelik tartışmada öne çıkacak, zıtlaşmadan ziyade işbirliği havasından çok farklı bir hava verecektir.*

İşte Varlık ve Zaman*'daki çözümlemelere yaklaşmama ve aynı zamanda bunlarla çatışmaya girmeme neden olan gözlemlerden birkaçı.*

Öncelikle varlık tarzımızı, farklı "dünyada olma" tarzları nedeniyle başka varlık tarzlarından ayırma denemesinden; bir de bu varlık tarzının, kuramsal, uygulamalı ve duygusal belirlenimleriyle birlikte bir bütün olarak "kaygı" kavramıyla tanımlanmasından söz edeceğim. Bu temel tanımlamayı öylesine rahatlıkla kabul ediyorum ki, toplumsal bağın ve ilgili kimliklerin kısıtlı üretimi sırasındaki belirsizlik durumlarında icra edilen toplumsal eyleme'yi tarihyazıma yakın gönderge tayin ederek, söz konusu tanımlamayı peşin peşin varsaydım. Bu bakımdan, verili basit şeyler (Heidegger vorhanden *diyor, "el altında") ve ele gelir (*zuhanden*, "elin ucunda") şeylerin varlık tarzları karşısında farkı kaygı kavramıyla tanımlanması olan, Heidegger'in* Dasein*'ını nihai başvuru kavramı olarak kabul etmek doğrudur. El eğretilemesi, Kant'ın "kendi içinde amaç" olduklarından sadece araç olarak görülemeyecek insanların, bu varlıkların "kendi içinde amaç" olduğunu ilan ettiğinde varsaydığı bir karşıtlığı çağrıştırıyor. Ahlaki tanımlama bu ifadeyle adamakıllı ontolojik düzeye yükseltilmiştir. "*Dasein*'ın Analitik'i" gibi bir kavrayış tarzının altında yatan varlık tarzını belirleyen kategoriler için "varo-*

2. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Yapıt 1927 yılında hem E. Husserl'in *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*'unun VIII. cildi olarak, hem de ayrı basılmıştır. Alıntılar dokuzuncu basımın Fransızca çevirisindendir; çev. E. Martineau, *Etre et Temps*, Paris: Authentica, 1985. Buradaki sayfa numaraları, Martineau'nun çevirisinde sayfa kenarlarında belirtilmiş Almanca metnin sayfa numaralarıdır. (Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora, 2008. Almanca metnin sayfa numaraları Türkçe çeviride de belirtilmiş. *–y.n.*)

luşsal" (existential) *diyebiliriz: varoluş, karar, bilinç, kendi, birliktevarlık... Burada yöntemin her zaman inceleme konusunun doğasına göre belirlendiğini söyleyen Aristoteles'in* Nikomakhos'a Etik*'teki talimatına uymakla yetinebiliriz. Varoluşsallar bu tür tanımlama tarzlarıdır. Onlara bu adın verilmesinin nedeni, sözcüğün güçlü anlamıyla dünya sahnesine çıkmanın bir tarzı olarak kavranan varoluşun sınırlarını çizmeleridir. Çeşitli kültürel durumlarda –tıpkı Tacitus'u, Shakespeare'i ya da Dostoyevski'yi okurken orada kendimizi bulduğumuzu söylediğimizde olduğu gibi– evrensel varlık-olarak-insan'dan söz edebileceğimizi varsayıyoruz. Ayrıca varoluşsal (Kant'ın* Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bilişsel nesnellikten yoksun olan "beğeni" yargısının iletilebilirliğine yaklaştırdığı evrenselliğe uygun rejim) ile "varoluşa bağlı"yı (kuramsal, uygulamalı veya duygusal düzeyde kişisel veya toplu kabul durumu) birbirinden ayırmanın olanaklı olduğunu varsayıyoruz. Biraz ileride ölüm ve ölüme yönelik varlığın göstereceği gibi, bu ayrımı sürdürmek kimi zaman zor olmaktadır.*

Bu çok genel gözlem düzeyinde bir ilk çekince belirtmek istiyorum. Heidegger'in kaygı söylemi, Husserl'in son çalışmalarında beşinci Descartesçı Düşünce *çizgisinde oluşturmaya başladığı, bilhassa tene, canlı bedene, benim bedenime özgü bu varoluşsal'a yer vermiyor gibi geliyor bana; söz konusu söylem, Heidegger'in tarihsellik fikrini üzerine kurduğu ölüm, doğum ve bu ikisi arasında bulunan mesafe üstüne düşünüşle ilgili görünüyor. Oysa ten kategorisi, kaygı çekirdeği çevresine yerleşen varoluşsallar ile tamamıyla verili ve işlenebilir şeylerin varlık tarzlarının birleştiği kategoriler arasına* Dasein *yorumbilgisinin kazdığı mantıksal uçurumu aşmayı gerektiriyor.* Dasein *Analitik'inin bu zorluğu tanıyıp aşma yeteneği henüz kanıtlanmış değildir.*

Ikinci gözlem: Varlık ve Zaman*'daki, zamansallığın sadece varlığımızın niteliğini değil, ayrıca varlığımızın kendi başına varlıkla ilişkisini en çok gösteren niteliği oluşturduğu biçimindeki yönlendirici fikri benimsiyorum. Bu fikri desteklemek için o kadar çok nedenim var ki... Varlığın, muktedir insanın felsefi antropolojisiyle bağlantılı olan bir edim, daha doğrusu bir güç olarak kabulü taraftarıyım. Bundan başka varlık ile gücün açıkça zamanla ilişkisi vardır, tıpkı Heidegger'in sonuç bölümünde gönderme yaptığı Hegel'in* Mantık*'ında görüldüğü gibi. Bu anlamda zaman* Varlık ve Zaman*'daki kaygı ile aynı düzeyde bulunan bir üst-kategori olarak görülür: Kaygı zamansaldır, zaman da kaygının zamanıdır. Bu statüyü kabul etmek, sorunun tarihinde örnek gösterilen birçok söylemi tamamıyla açmaz içinde görmeye engel oluşturmaz.*[3] *Üste-*

3. Bu bakımdan *Zaman ve Anlatı III*'te önerdiğim tartışmada hiçbir değişiklik yapmayacak, sadece bazı eklemelerde bulunacağım: Oradaki tartışmanın sınırları burada

lik Heidegger "avami" zaman kategorisine yönelik eleştirisinde tam da bunu yapıyor. Bu kavgaya kesinlikle girmeyeceğim, uzak durmayı yeğliyorum. Ben daha ziyade, felsefe geleneğinden kalma diğer sorunlar kadar kısıtlı bir tek sorun üzerinde yoğunlaşacağım: Zamansallık ontolojisinin tarih yoluyla, ondan da önce hafıza yoluyla geçmişin temsil edilebilmesini olanaklı kılma yeteneği – buradaki olanaklılık varoluşsal anlamdadır. Aşağıdaki gözlemler bu sorunu ortaya koyma biçimimizin sınırlarını çizecek.

Üçüncü gözlem: Heidegger gelecek, geçmiş ve şimdi biçiminde üç başlık içeren bir zamansallık çözümlemesi öneriyor. Tıpkı Augustinus'ta ve, kendi tarzında, Koselleck'te geçmişin –geçmişin geçmiş niteliği, geçmişlik– kendi ayrı oluşumu içinde ancak geleceğin gelecek niteliğiyle ve şimdi'nin şimdi niteliğiyle çift oluşturduğunda anlaşılması gibi. Bu tavır, bizim bütün girişimimizin henüz açıklanmamış varsayımı bakımından mutlak suretle belirleyici görünüyor. Gerçekten de, ilginçtir, hafıza fenomenolojisi ve tarih epistemolojisi, farkında olmasa da sahte bir apaçıklık üstüne kuruludur: Buna göre, gelecekten soyutlanan geçmiş, kendiliğinden, sadece geriye bakılarak anlaşılır. Hafızanın tercihen değil, yalnızca geçmişle ilgili olduğunu biliyoruz. Aristoteles'in sık sık tekrarladığım "Hafızanın konusu geçmiştir" sözü, kesinlik ve anlam kazanmak için gelecekten bahis açmak zorunda değildir; gerçi "şimdi", namevcudun çelişkisine, yani daha önce gördüğümüz gibi gerçek-olmayan'ın hayal edilmesi ile öncekinin hatırlanmasında ortak olan çelişkiye dahil olur. Ancak gelecek bu geçmişin dile getirilmesinde bir anlamda ayraç içine alınmıştır. Ve "şimdi" de önceki'nin hedefi içinde şimdi olarak temalaştırılmamıştır. Bir anıyı aradığımızda, hafızamızı çalıştırdığımızda, hatta anılara tapındığımızda olup biten bu değil midir? Husserl bir "akılda tutma" ve anımsama kuramı geliştirir ve sanki zorunlu bir koşutluk varmış gibi "ileriye uzanma"yı üstünkörü ele alır. Ars memoriae *olarak anlaşılan hafıza kültürü böyle bir gelecekten soyutlama üzerine kurulur. Ancak geleceğin kayboluşu yöntemsel olarak en çok tarihi ilgilendirir. Bu yüzden ileride tarihsel geçmişin değerlendirilmesine gelecekliğin dahil edilmesi hakkında söyleyeceklerimiz, tarihsel bilginin açıkça geriye dönük yönelimine taban tabana zıt olacaktır. Tarihin geriye bakışa indirgenmesine karşı çıkacağız; yurttaş ve oluşmakta olan tarihin eyleyeni olarak tarihçi geriye bakışı tarih zanaatkârlığının kaynağındaki nedene, sitenin geleceğiyle ilişkisine sadece ekler. İtiraz*

---

bizi ilgilendirmeyen bir sorunla belirlenmişti: yaşanmış bir zamanın fenomenolojisi ile fiziksel zaman arasındaki ilişki. O metinde tarih, öncelikle düşünceyi felç eden "zaman açmazı"nı verimli hale getirdiği düşünülen "anlatı poetikası"nın şemsiyesi altına yerleştirilmişti.

yerindedir, zamanı gelince tarihçiye söz vereceğiz.[4] *Tarihçinin incelemesinin konusuyla ilişkisini, geçip gitmiş geçmiş içinden bir dilim peynir gibi kesip aldığı temaya dahil etmediği görülüyor; bu bakımdan tarihsel geçmiş soruşturmasının sadece üç zamansal durumu ilgilendirdiğini gözlemledik: Hedef-olay durumu, bununla tarihçinin zamansal durumu arasına giren olayların durumu ve son olarak tarihin yazılma ânı – demek ki ikisi geçmişte biri şimdi'de olan üç vakit. Marc Bloch'un önerdiği tarih tanımına, yani "zaman içindeki insanların bilimi"ne gelince; bu tanım tarihin geriye dönük bakış açısının iç sınırını örtmemelidir: Zaman içindeki insanlar aslında eski zaman insanlarıdır; tarihçinin onlar hakkında yazmasından önce yaşamışlardır. Demek ki gelecekten soyutlanarak hafıza ve tarihin göndergesinin ne olduğu sorusunu sormak geçici olarak meşrudur. Demek ki, asıl soru, bu soyutlamayla geçmişlik bilmecesine bir çözüm bulunup bulunamayacağıdır.*

İşlediği ikili düzlemde –hafıza fenomenolojisi düzlemi ve tarih epistemolojisi düzlemi– temalaştırılan bu soyutlamanın karşısına, tarihsel varlık fenomenolojisi şimdi'nin gelecekliği ve şimdi'nin şimdiliğiyle ilişki içinde geçmişlik boyutuna yerleştirmeyi koyar. Bu düzlemde varlığımızın zamansal olarak kurulması, hafızanın ve tarihin kendi başına geçmişe yaptığı göndermeden daha önemlidir. Başka bir deyişle zamansallık, hafızanın ve tarihin geçmişe yaptığı göndermenin varoluşsal önkoşulunu oluşturur.

Heidegger'in yaklaşımı ise kışkırtıcıdır, çünkü vurgu Augustinus'un kinden farklı olarak şimdi değil gelecek üzerindedir. İtiraflar*'ın yazarının çarpıcı beyanlarını anımsıyoruz: Uç şimdi vardır: Geçmişin şimdisi, yani hafıza; geleceğin şimdisi, yani beklenti; şimdinin şimdisi, yani sezgi (ya da dikkat). Bu üç şimdi, zamansallığın düzenleyici ilkesidir; Augustinus'un* distentio animi *dediği ve insansal zamanı tanrısal ebediyetin, bu ebedi şimdi'nin, kusurlu karşılığı haline getiren kendiliğinden-açılma (*dehiscence*) bu zamansallıkta ortaya çıkar. "Öndeleme" (*devancement*) Heidegger'de kaygı düzeninde, "öndeleyici kapalılığı açma kararlılığı" şeklindeki kahramanca yananlamıyla her tür zamansallık çözümlemesinin gönderge kutbu haline gelir. Tarihsel deneyimin diğer zamansal belirlenimlerini tek bir içerimleme tarzına uygun biçimde çıkarsayan kişi için, gelecekle ilişkiyi korumak iyi bir çalışma varsayımıdır. Tarihyazım işleminin soyutladığı geçmişlik, ontolojinin başköşeye oturttuğu geleceklik ile diyalektik bir ilişkiye sokulur. Bununla birlikte geleceğe yönelim, geçmişe ve şimdiye yönelimden, gelecek boyutuna sıkı sıkıya bağlı*

4. François Dosse, *L'histoire*'ın (*a.g.y.*) beşinci güzergâhında korkutucu *telos* buhranını ele alıyor. "Takdiri İlahiden Aklın İlerlemesine" (s. 137-68) uzanan yol; yazgı, tanrısal müdahale, tarihte akıl ve tarihsel materyalizmden geçip tarihselciliğin buhranına ulaşır.

olduğunu göreceğimiz ölüme yönelik varlığın ontolojik yoğunluğu nedeniyle, daha saf, daha kökenseldir. Aynı şekilde şimdiyle ilişkiyi telaşlı bir zihin meşguliyetine indirgeme eğilimine de direnebiliriz: Şaşkınlık, acı, zevk ve girişim, eylem kuramı ve, ister istemez, tarih kuramının hesaba katması gereken şimdiye ait çok önemli büyüklüklerdir.

Dördüncü gözlem: Üçlü zaman deneyimi düzenlemesinin dışında, Heidegger, tarih felsefesi ile epistemolojisi arasındaki karşılaştırmada görülmemiş bakış açılarının önünü açacak özgün bir zamansallaştırma hiyerarşisi önermiştir. Varlık ve Zaman*'da bu hiyerarşi derecelerine üç başlık ayrılmıştır: Tam olarak zamansallık, yani geleceğe yönelmenin yarattığı ve ölüme yönelik varlık tarafından özgülleştirileceğini göreceğimiz temel zamansallık; doğum ile ölüm arasına "yayılan" –ya da gerilen– ve tarihin, ondan önce de hafızanın öncelik verdiği geçmişe belli bir başvuru tarzını öne çıkaran tarihsellik; bizi, dünyada "yanı başında" yaşadığımız, tamamıyla mevcut ve işlenebilir şeylerin şimdi'sine bağımlı kılan meşguliyetin öne çıktığı zaman-içindelik – ya da zaman-içinde-varlık. Görüldüğü gibi üç zamansallaştırma düzeyi ile gelecek'in, geçmiş'in ve şimdi'nin tek tek önem kazanması arasında belli bir bağlaşım kurulmaktadır.*

Bu bağlaşım uyarınca tarihsel varlık ontolojisi ile tarihyazımın epistemolojisi arasındaki karşılaştırma, Geschichtlichkeit *(tarihsellik) teriminin ima ettiği gibi, ikinci düzeyde yoğunlaşır: Sözcük "tarihsel" anlamına gelen* geschichtlich *ve "tarih" anlamına gelen* Geschichte*'den türetilmiştir. (Bu anahtar sözcüklerin çevirisini zamanı gelince ele alacağım.) Oysa ilan edilen karşılaştırmanın temel zamansallık düzeyinden hareketle yapıldığını biraz sonra göstereceğim. Ama önce bütün çözümleme düzeylerini katedecek bir tartışmayı açmak istiyorum. Tartışma, bir düzeyden diğerine geçişe hâkim olan türetme tarzının mahiyetiyle ilgili. Heidegger bu türetme tarzını, "avami" zaman kavramının çekim gücüne kapıldıkça bir düzeyden diğerine azalan sahicilik ve özgünlük derecesiyle tanımlamaktadır. Oysa burada sahicilik olarak adlandırılan şeyin bir anlaşılırlık ölçütü yoktur: Sahici olan kendiliğinden anlaşılır ve ona yönelen kişi de onu öyle bilir.* Varlık ve Zaman *söyleminde kendi kendine gönderme yapan bir terimdir bu. Terimin belirsizliği, Heidegger'in söz dağarcığında diğer terimleri etkileyen bir başka terim olan kararlılık teriminin belirsizliğine denktir: Bu terim de tuhaf biçimde "öndeleme"yle eşleştirilir ve herhangi bir tamamlanma tasarısıyla ilgili hiçbir belirlenim, hiçbir işaret barındırmaz; iyi ya da kötüyle, izin ya da yasakla, mecburiyet ya da yasaklamayla ilgili bir değeri olmayan kendi'nin kendine çağrısı olarak bilinç. Baştan başa sıkıntıya bulanmış felsefe eylemi hiçlikten gelir ve karanlıklar içinde dağılır gider. Merleau-Ponty'nin "vahşi varlık" dediği şeyle akrabalığı sahicilik*

için önemli bir sorundur; bu nedenle ürettiği söylem sürekli olarak Adorno'nun "sahicilik jargonu" diye eleştirdiği şeyin altında ezilme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Sahiciliğin kökensel ile çift haline getirilmesi bu söylemi kurtarabilirdi belki, ama bunun için kökenselliğe, sahicilik iddiasını yeniden çift haline getirme işlevi dışında bir işlevin atfedilmiş olması gerekirdi. Bana kalırsa, tarihsel koşulu, ifadenin ima ettiği gibi, gündelik yaşamda, kurmacada ve tarihte sunulan söylemlerin devam olanağının varoluşsal koşulu olarak anlıyor olsaydık durum böyle olabilirdi. Böylelikle "tarih" sözcüğünün, ilki geçip gitmiş, şimdiki ve gelecekteki olaylar (olgular) bütünü, ikincisi de tanıklıkta, anlatıda, açıklamada ve nihayet tarihçinin geçmişle ilgili temsilinde bu olaylar (olgular) hakkında dile getirilen söylevler bütünü biçimindeki iki anlamının kullanımı da haklılaşmış olurdu. Tarih yapıyoruz ve tarihi yazıyoruz, çünkü bizler tarihseliz. Bu "çünkü", varoluşsal koşulluluğun çünkü'südür. Oysa, ontolojik bir yoğunluğun gittikçe kayboluşuna indirgenmeyen ama epistemolojik karşılık tarafında güçlenen bir belirlenimle öne çıkan bir türetme düzenini kurmak işte ancak bu varoluşsal koşulluluk kavramıyla mümkün olabilir.

Zamansallık düzeyleri arasındaki türetme tarzıyla ilgili bu önerme, tarihsel koşulun ontolojisi ile tarihsel bilginin epistemolojisi arasında ve dolayısıyla da hafıza fenomenolojisi arasında önerilen karşılaştırmanın üslubunu belirler. Uyulacak düzen Varlık ve Zaman*'daki zamansallık kuramının temelinde duran düzen olacaktır: Zamansallık, tarihsellik, zaman-içindelik. Ancak her kesitin iki yönü olacaktır: Zaman analitiği ve tarihyazımsal karşılık.*

Felsefe ile tarih arasındaki tartışmayı derin zamansallık düzeyinden başlayarak açmak beklenmedik bir şey olabilir. Bilindiği gibi Heidegger, temel vurguyu sadece tarihin ve hafızanın geriye dönüklüğü karşısında geleceğe taşımamış, aynı zamanda gelecekliği ölüme yönelik varlık terimi altına yerleştirmiş, böylelikle de doğanın ve tarihin belirsiz zamanını ölümlü sonluluk denen acı yasaya tabi kılmıştır. Benim buradaki savım şudur: Zamansallık sorununa bu şekilde radikal bir şekilde girmek, tarihçiyi susturmaz. Heidegger'e göre ölüm, aktarılamayan ve iletilemeyen yalnızlığıyla etkiler kendiliği: Bu yazgıyı kabullenmek ölümün gölgesine yerleşmiş deneyimin bütünlüğü üstüne sahicilik mührünü vurmak demektir; "öndeleme" kararlılığı, tamamıyla Dasein*'a özgü güçlerin sonuyla karşılaşan kaygının büründüğü kılıktır. Sahicilik ve kökenselliğin çakıştığı bu düzeyden itibaren tarihçinin söylecek nasıl bir sözü olabilir? Sahici-olmama retoriğinin tükendiği bu "ölüyoruz"u nasıl savunabilir? Bununla birlikte açımlanması gereken yol budur. Kendi bedenine başvurunun biyoloji yoluna sapmayı ve, ortak ölümün tamamıyla dışında kalan bir bilginin sabırla edinilmesi sayesinde, kendi-*

ne dönmeyi gerektirdiği ölümlülüğün anlamını farklı şekilde okumayı öneriyorum naçizane. Bu iddiasız okuma ölmenin birden çok şeye atfedilmesini sağlayabilir: kendine, yakınlara, başkalarına. Bu başkaları arasında tarihin geriye dönük bakışının kucakladığı geçmişin ölüleri vardır. Bu durumda tarihin bu namevcutlarına bir mezar merhametini göstermek tarihin ayrıcalığı değil midir? Dolayısıyla yazı ve mezar denkliği tarihçi söyleminin filozofun söylemine verdiği bir karşılık olabilir (I. kesit).

Ontoloji ile tarihyazım arasındaki tartışmanın alevlendiği yer Geschichtlichkeit *temasıdır. Heidegger'e göre tarihsellik teriminin kullanımı Hegel'in açtığı, Dilthey ve Dilthey'ın mektuplaştığı Yorck Kontu'nun devraldığı bir anlam tarihine kaydolur. Heidegger tartışmaya Dilthey'ın "yaşam bağlantısı" kavramına yönelik eleştirisiyle katılır; Heidegger söz konusu kavramın ontolojik temelden yoksun olduğunu belirtir. "Genişleme" olgusunu, ölüme yönelik varlığın daha sahici deneyimi sayesinde doğum ile ölüm arasına yerleştirir, böylece kendi farkını ortaya koyar. Döneminin tarihyazımından, sadece Yeni-Kantçılığın onay verdiği yönlendirici kavramların ontolojik yoksunluğunu alır. Açılan tartışma Heidegger'in zamansallaştırmanın düzey düzey türetilmesine yüklediği anlamı sınama fırsatı yaratır. Bu yaklaşımı, Heidegger'in çözümlemesindeki kimi güçlü terimlerin ortaya koyduğunu düşündüğüm tarihyazımsal girişimin varoluşsal olanaklılaştırılma kaynaklarını göz önüne alarak, ontolojik eksiklik ile dengelemeyi öneriyorum: Geçmişle ilişki düzeyinde bile geçip gitmiş (dolayısıyla yakalayamadığımız) geçmiş ile olmuş olan geçmiş ve bu bakımdan bizim kaygılı varoluşumuza katılan geçmiş arasındaki ayrım; borca hem tensel hem de kurumsal bir renk veren kuşaklara aktarım fikri; tarihin yalnızca ölülerin anılması değil ayrıca eski zamanda yaşamış olanların sahneye çıkarılması olarak tezahür etmesini sağlayan Kierkegaard'un "tekrar" teması (II. kesit).*

Sadece başlangıçta ve bilgisel varsayımlarında değil ayrıca çalışmasının bütününde, ayrıca zaman-içindelik –zaman-içinde-varlık– düzeyinde Dasein *ontolojisi tarihle karşılaşır. Bu en az sahici olan tarzdır, çünkü zaman ölçülerine başvurusu onu Heidegger'in "avami" zaman kavrayışı olarak gördüğü çekim alanına yerleştirir; bu konuda Aristoteles'ten Hegel'e kadar bütün felsefeleri sorumlu tutar; bu kavrayışta zaman örtük anlardan oluşan bir diziye indirgenmiştir. Ayrıca bu tarz, kökensellikten yoksun değildir, öyle ki Heidegger bunu öncekilerle "aynı kökten" ilan eder, çünkü "zamanla saymak" her tür ölçüden önce anlaşılır ve bizi yanı başlarında didinip durduğumuz şeylere bağlayan kaygı ilişkisini oluşturan önemli bir kategori yumağı oluşturur. Bu kategoriler –tarihlendirilebilme, kamusal nitelik, yaşam ritimlerinin ke-*

sitlenmesi– tarihçinin pratiğiyle özgün bir tartışmaya zemin hazırlar. Tarihçinin çalışmasının bu şekilde olumlu değerlendirilmesi bana önceki çözümlemelerin bütününü yeniden okuma fırsatı veriyor, tarih ile hafıza çakışıyor. Şöyle düşündüm: Zamansal durumu üç organıyla –gelecek, geçmiş, şimdi– birlikte kucaklayan tarihsel varlığın ontolojisi, geriye bakışın kapalı mekânındaki rakip hegemonya talepleri arasında hakemlik etmeye uygundur. Tarih hafızayı kendi soruşturma alanındaki sıradan bir konuya indirgemeye meyledebilir; kolektif hafıza ise tarihçinin uzaktan bakışıyla yaşanmış anlamları yansızlaştırma girişiminin karşısına birlikte-anma kaynaklarını çıkarır. Tarih ve hafıza için ortak olan geriye bakış koşullarında neyin öncelikli olduğuna karar verilemez. Işte kendi bilgisel karşılığından sorumlu bir ontolojide haklılaştırılan şey de bu karar verilemezliktir. Tarihsel durum ontolojisi tarih ile hafıza arasındaki, Platon'un Phaidros*'unda yazının icadı mitini işleyen ikinci kısmın girişinden itibaren sözünü ettiğimiz ilişki karara bağlanamaz, çünkü tarihin, eskiden olmuş olan ama artık olmayan geçmişle şimdiki ilişkisini, geleceğin kararlılıkla öndelenmesinin, olmuş olan geçmişin tekrarlanması ile girişim ve anlamlı eylem kaygısını harmanlayan büyük diyalektiğin arka planına yerleştirir (III. Kesit).*

Son sözü üç tarihçiye bırakacağım; varoluşa bağlı olanla varoluşsal olanı açmaz çatısı altında birleştirerek tarihin "endişe verici yabancılığını" dile getiren üç tarihçiye. Bu açmazı anladığımızda artık elimiz kolumuz bağlı kalmayacak (IV. kesit).

*

I. ZAMANSALLIK

1. *Ölüme yönelik varlık*

İnsan ruhunda üç boyutlu bir zamansallığın olduğuna ilişkin temayı borçlu olduğumuz ilk kişi Augustinus'tur. Augustinus, sonradan Heidegger'in yeniden yorumlayacağı iki büyük konuyu vurgulamıştır: Üç boyutun ilk *sürgünü*, bu boyutların bütünleştirilmesini olanaksız kılar; ayrıca önceki temanın kaçınılmaz sonucu olarak, üç öğenin de eşit önceliği vardır. İlk tema –eskiden *distentio animi*'yi tercüme etmek için "uyumsuzluk" diyordum[5] (burada Yeni-Platoncuların *diastasis*'iyle karşılaşıyo-

5. P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, I. cilt, *a.g.y.*, ilk kısım, 2. bölüm § 3, "İçe Katılmış Uyumsuzluk". O dönemde vurgu ruhun zamanı ile kozmik zaman arasındaki zor –bel-

ruz)– *İtiraflar*'da yakınma havasında dile getirilir: Ruhun sızlanmaları "benzemezlik bölgesinden" yükselir. İkinci tema Augustinus'ta, Heidegger'in kesin olarak reddedeceği bir biçime bürünür: Üç öğenin eşit önceliği tek merkezden yayılır, o merkez de şimdi'dir. Üç yöne doğru, her defasında ikiye katlanarak bölünen şeydir şimdi: "Üç zaman vardır: Geçmiş, şimdi, gelecek." İmdi, "geçmişin şimdisi hafızadır; şimdinin şimdisi görüdür [*contuitus*, daha ileride *attentio* (dikkat) denecek]; geleceğin şimdisi ise beklenti."[6] Gerçi Augustinus'un elinde kanıtlar yok değil: Geçmişi, ruhta mevcut olan *vestigium*'lara (kalıntılara), yani imge-emarelere bakarak görebiliriz; gelecek şeylerin öngörülmesi için de aynı şey geçerlidir. Demek ki şimdi'ye üç şekilde başvurmayı gerekli kılan şey, namevcudun mevcudiyeti sorunsalıdır (ve buna bağlı bilmecedir); buna karşı şu söylenebilir: *Vestigium*'lar, yani kalıntılar –bunların mevcut olduklarını koyutlamak gerektiği kabul edilerek– yaşanan şimdi olarak hedeflenmez. Biz kalıntılara değil geçmiş şeylerin geçmişliğine ve gelecekteki şeylerin gelecekliğine bakarız; demek ki, "temsile" yönelik modern ve postmodern eleştirilerde yapıldığı gibi, şimdinin şimdisi biçiminde ikiye katlanmış bu tuhaf şimdi altında, şimdilik kılığına bürünmüş bir "mevcudiyet metafiziği" bulunduğundan kuşkulanabiliriz.[7] Başka bir yerde şimdi kavramının daha çok-anlamlı bir okumasını savunuyorum: Şimdi, görsel, duyumsal ya da bilişsel anlama indirgenemez; şimdi aynı zamanda acı çekmenin ve zevk almanın şimdisidir ve daha da ötesinde, Nietzsche'nin kitabımızın üçüncü kısmının girişinde işaret edilen ünlü metninin sonunda yüceltilen girişimin şimdisidir.

Augustinus'tan kendisinin ortaya atmadığı bir sorunu, yani tarihsel bilgi ile olası ilişkiler sorununu çözmesi beklenemez. Bir yandan, zaman konusundaki düşünceleri Augustinus'u düşünce tarihinde geri kalan kısmın benim yukarıda kişisel hafıza ile kolektif hafızayı eşit olarak ele almakta zorlanan "içebakış ekolü" adını verdiğim akıma dahil eder.[8] Diğer yandan tarihsel zaman teolojiyle yorumlanmak istenmiştir. Dolayısıyla iyi bir tarihçi olan Henri Marrou'nun izinden giderek, tarih teolojisinin tarihyazımla birleşme olasılığını *Tanrı Kenti*'ne ve iki kent anlayışına

---

ki de belirlenemez– ilişki üzerindeydi; takvim zamanı, birinden diğerine geçişin işlemcisi olarak önerilmişti. Tarihsel durum ontolojisi ile tarihsel bilgi epistemolojisi arasındaki sınırda açılan bambaşka bir tartışmadır bu.

6. Ayrıca: "Eğer söylememe izin verilirse üç zaman görüyorum (*video*); evet itiraf ediyorum (*fateorque*), üç zaman var."

7. Hıristiyanlığın Platoncu yorumunda şimdi ye ayrıcalık tanınmasının bir nedeni, yaşanan şimdi'nin, bir *nunc stans* olarak, başka bir deyişle, ebedi şimdi olarak kavranan ebediyete gönderme yapmasıdır. Ancak bu "ebedi şimdi" ruhun şimdisini oluşturmaktan çok, ona karşı vurgu ve kontrast oluşturmaya katkıda bulunur: Bizim şimdimiz ebedi şimdi olamamaktan muzdariptir; bu nedenle diğer iki öğenin diyalektiğini gerektirir.

8. Bkz. I. kısım, 3. bölüm.

sormak gerekir.[9] Teoloji ile tarihyazım arasındaki ilişki ancak Pomian'ın kronozofya kavramı çerçevesinde incelenebilir. Ancak konu, bu bölümün kapsamı dışında kalıyor.

Augustinus'tan Heidegger'e geçiş ilk bakışta kolay: Zamansallığın öğelerine ilişkin artık iyi bilinen, "geçmiş, şimdi, gelecek" biçimindeki üçlü, bu geçişi âdeta kendiliğinden akla getiriyor. Ancak iki düşünürün kendi bağlamları içindeki durumlarına bağlı iki fark ikisini birbirinden büyük ölçüde ayırıyor. Augustinus Hıristiyan Yeni-Platonculuğun yolu üstünde bulunuyor; Heidegger ise XX. yüzyıl başında baskın olan Yeni-Kantçı felsefe ufkunda – ki bu felsefe damarından gelen ekoller için tarihsel bilginin olanaklılığı ve meşruluğu sorunludur. Bu bakımdan her şey, bir önceki bölümde dile getirilen eleştirel tarih felsefesinin bir tarihsellik ontolojisine ya da, yeğlediğim deyişle, tarihsel durum ontolojisine geçişi üzerinde bulunuyor. Eleştirel felsefenin ontolojik tarih felsefesine ağır basması da işte bu tarihsellik sözcüğü üstüne kaydolmaktadır. Sonraki soruşturmalar bu tersyüz oluşa götürüyor. Ancak bu kritik andan önce, yine daha kökensel görülen bir temel zamansallık çözümlemesi gelmektedir; tarihyazım ilk bakışta bu uç düzeydeki köktenlikle ilgili görünmez. Tarihsellik kavramı temalaştırılmadan önce bile zamansallığın nasıl meşru bir eş olarak kendini gösterdiğini ileride anlatacağım. Ancak *Varlık ve Zaman*'ın metninde yalnızca bu tarihsellik kavramı ikinci konuma yerleştirilmekle kalmıyor, en kökten düzeye giriş de sürekli erteleniyor. Sorunun sorulduğu felsefi yer'e tam anlamını baştan vermek gerekiyor. Bu felsefi yer *Dasein*'dır, yani "neliğimiz ve nasıllığımız içindeki bizler" dediğimiz *varolan*'a verilen ad (*Varlık ve Zaman*, s. 7). *Dasein* insan mıdır? İnsanı eğer kendi varlığına kayıtsız bir varolan olarak tanımlarsak hayır; eğer insan kayıtsızlığından çıkıp kendini varlığa doğru giden bir varlık olarak anlarsa, evet (*a.g.y.*, s. 143). Bu nedenle F. Dastur gibi ben de *Dasein* terimini çevirmeden, öylece bırakmayı en doğru çözüm olarak görüyorum.[10] Soruna bu şekilde girmek, tarihsel bilginin göndergesi sorusunu soran bizler için çok büyük önem taşıyor: Bu son gönderge, Bernard Lepetit çizgisinde, toplumsal dünyada "ortak eyleme" idi. Tarihçilerin ele aldıkları ve katettikleri zamansal basamaklar bu son göndergeye göre ayarlanıyordu. Oysa eyleme, bu eylemenin ampirik faili ve muhatabı anlamındaki insanla aynı anda bu konumundan koparılmıştır; bu şekilde anlaşılan insan ve onun eylemesi, şeyin doğrudan doğruya mevcudiyetini ifade eden *Vorhandensein* kategorisine bağlıdır. Varlığın anlamı sorusunu –*Varlık ve Zaman*'ın ilk cüm-

9. H.-I. Marrou, *L'Ambivalence de l'histoire chez saint Augustin*, Paris: Vrin, 1950; *La Theologie de l'histoire*, Paris: Seuil, 1968.

10. Françoise Dastur, *Heidegger et la Question du temps*, Paris: PUF, 1990.

lesinde bunun artık unutulduğu belirtiliyor– en son soru haline getirmek koşuluyla, temel ontoloji bu asıl mevcudiyetin berisine çekilmeyi önermektedir. *Dasein* sözcüğünün çevrilemezliğinin yol açtığı bu ilk kopma, insan bilimlerinin insan eylemesi, toplumsal eyleme diye adlandırdığı olgulara göre bir koşullanma işlevinin uygulanmasını dışlamamaktadır, çünkü kaygı üst-kategorisi, *Dasein*'ın nihai gönderge olduğu yorumbilgisel fenomenoloji içinde eksen konumundadır.[11] Kaygının *Dasein*'ın varlığı olarak işlenmesi için ilk kesitin "Hazırlık Niteliğindeki Temel Dasein Çözümlemesi" başlığını taşıyan 6. bölümünü beklemek gerekir. Kaygı'nın kuramsal ya da uygulamalı bir öğeden ziyade bir duygu, yani burada heyecansal niteliği nedeniyle değil, kendisiyle karşılaşan *Dasein*'a özgü varlık'a açılış gücü bakımından dile getirilen, sıkıntı dediğimiz temel duygu yoluyla anlaşılması dikkat çekicidir. Bu açılımın, "biz" dediğimiz bütüne, daha doğrusu kendi varlığıyla karşılaşan varlığın "yapısal bütünü"ne açılma olması esastır. Bu bütünlük sorunu tüm bu düşünceler esnasında yanımızdan hiç ayrılmayacak. Kendinden kaçma olanağı burada sıkıntıya içkin açılım yeteneğiyle eşzamanlıdır. Hazırlık niteliğindeki bu temel çözümlemenin ana hücresi olarak 41. paragrafı –"kaygı olarak *Dasein*'ın varlığı"– belirleyebiliriz. Burada elbette "*Dasein*'ın yapısal bütünlüğü" söz konusudur (*a.g.y.*, s. 191). Kökensel zamansallığın oluşumunda geleceğin ayrıcalığını ilan eden "kendisini önceleme" teması belirlenir. Yargıçlarda olduğu gibi tarihçilerde de bulunan sıradan psikoloji bu kaygı yapısından sadece zihin meşguliyeti (kendi için) ve başvuru (başkası için) kapsamında gündeliklik'e düşen gölgesini alır; ama "Sahici olmayış içindeyken bile *Dasein*, özsel olarak kendini öncelemektedir; tıpkı *Dasein*'ın kendinden düşkünce kaçışının bile bahse konu varolanın *kendini mevzu ettiği* o varlık oluşumunu bize göstermesi gibi" (*a.g.y.*, s. 193). Bizim için önemli olan şu belirlemedir: "Ne tam bir *Dasein* ontolojisi ne de özellikle somut bir antropoloji olmak isteyen şimdiki temel-ontolojik araştırma, burada bu fenomenlerin varoluşsal olarak kaygı üzerine nasıl temellendiğine ilişkin vereceğimiz bazı işaretler yeterli olacaktır herhalde" (*a.g.y.*, s. 194). Bu şekilde kaygı *Dasein* Analitiği'nin ana kategorisi olarak gösterilmektedir, aynı genişlikte de bir anlamı vardır.[12]

11. *Zaman ve Anlatı III*'te, bir yandan yorumbilgisel fenomenolojiyle (*a.g.y.*, s. 92-95), diğer yandan *Dasein* ontolojisi içinde kaygının eksen konumuyla (*a.g.y.*, s. 95-102) ilgili hazırlık çalışmaları için uzun çözümlemeler sunuyorum.

12. *Dasein*'ın kaygı olarak yorumlamşı üzerine bkz. F. Dastur, *Heidegger et la Question du temps*, *a.g.y.*, s. 42-55, ve Jean Greisch, *Ontologie et Temporalite. Esquisse d'une interpretation integrale de "Sein und Zeit"*, Paris: PUF, "Epimethee" dizisi, 1994, s. 236 vd.: "Kaygıyla birlikte varoluşsal çözümlemenin en iyi limana yanaştığı izlenimine kapılıyoruz, ama aslında hiç öyle değil. Kaygı, varış noktasından çok hareket

Tıpkı çözümlemelerimizin devamında görüleceği gibi, burada "somut antropoloji" denen şey karşısında *Varlık ve Zaman*'ın yorumbilgisel fenomenolojisinin kurucu yeteneğine yürekten bağlıyım. Alıntıladığımız cümleyi farklı söyleyecek olursak, mihenk taşımız "bu fenomenlerin [tarihçilerin tarihinin ve sıradan insanların hafızasının] kaygı [ve kaygının zamansallığı] üzerine varoluşsal olarak nasıl temellendiği" olacaktır. Açıkça söylemek gerekirse korkum, *Varlık ve Zaman* içinde zamansal öğelerin –temel zamansallık, tarihsellik, zaman-içindelik– kökenselliğin azalmasına ve sahici-olmamanın artışına göre hiyerarşiye sokulmasının, temel öğeden temellenmiş öğeye doğru ilerledikçe zayıflayan koşulluluk –ve bu anlamda meşrulaşma– kaynaklarının tanınmasını engellemesidir. Bu bölüm boyunca *Dasein* Analitik'iyle girişeceğim hesaplaşmaya yön veren şey bu olacak.

"*Dasein* ve Zamansallık" (§ 45 vd.) başlığını taşıyan ikinci kesitin, şu iki sorunsalı kaynaştıran bir bölümle başlaması dikkat çekicidir: Bütünlük ("*Dasein*'ın Olası Bütün Oluşu", § 46) sorunsalı ve ölümlülük sorunsalı ("Ölüme Yönelik Sahici Bir Varlığın Varoluşsal Tasarısı" § 53). Her şey, bütün olabilmenin genişliği ile ölümlülük ufkunun sonluluğu arasındaki bu düğümde olup biter. Bütün varoluş kayıtlarının zamansallaştırma katmanlarını açımlamaya başlamadan önce, zamansallık öğelerinin diyalektiğine girişin gelecek aracılığıyla olacağını ve gelecekliğin de yapısal olarak ölümün sonlu ufku tarafından engellendiğini biliyoruz. Geleceğin önceliği ölüme yönelik varlık temasında yer alır; bu tema böylece, "kendini öndeleme" başlığı altında yapılan hazırlık niteliğindeki kaygı çözümlemesinde fark edilen tüm anlam doluluğunu yoğunlaştırır. O andan sonra bütün olabilme ile ölümlülük arasındaki bu sıkı düğüm bir tür zirve gibi ortaya çıkar ve daha sonra zamansallaştırmadan türetilmiş öğeler de tedricen bu zirveden çıkar. İlk bölümün başlığında dile getirildiği biçimiyle bu başlangıç bağıntısının iki unsurunu aydınlatmak önemlidir: "*Dasein*'ın olası bütün oluşu ile ölüme yönelik varlık" (*a.g.y.*, s. 235). Kendi açılımıyla bütünlük sorunsalını dayatan ve bu sorunsala *Ganzseinkönnen* (bütün olabilme, bütünüyle olabilme) ifadesinin kısaca belirttiği gibi potansiyellik tarzı, olabilme tarzı kazandıran şey kaygının yapısıdır: Burada bütünden kapalı bir sistemi değil, tamlığı, bu anlamda açıklığı anlamak gerekir. Açıklık "dışta-kalan" (ya da "artık" –*Ausstand* § 48) fenomenine, yani tamamlanmamışlığa yer bırakır her zaman. Bu tamamlanmamışlık terimi önemlidir, çünkü "ölü-

---

noktasıdır. *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmında incelenen ikinci büyük yolculuğun gerekliliği de işte bu şekilde açıklanır: *Dasein* ile –kaygı sayesinde fark ettiğimiz– zamansallık arasındaki ilişkilerin çözümlenmesi" (*a.g.y.*, s. 241). Burada "kendini öndeleme" bir ilan etkisi taşıyor.

me yönelik varlık"taki "yönelik" sözcüğü tamamlanmaya yönelimi içeriyor gibidir. Açıklık ile kapalılık arasında, doymaz tamlık ile kapanma kılığındaki son arasında bir çarpışma yok mudur? Dilde tamamlanmamış'ın tamamlanması gibi çelişkili bir anlatımla su yüzüne çıkan dayanılmaz gerilim, Heidegger metninde önceki bütün olabilme temasını gizleyen "ölüme yönelik varlık"ın öne çıkarılmasını tuhaf biçimde yavaşlatmıyor mu? Bu son ifadeye tam kesinliğini kazandırmak için, aceleyle "bir bütün" demeden önce olabilme'ye açık kapı bırakmak gerekmez mi? Tuhaf görünüşlü bu ekleme, birbiri ardına çok sayıda kayma olasılığını sergiler: Bütün-olma, artık olarak dışta-kalan, sona yönelik varlık ve ölüme yönelik varlık; kaymaların yanı sıra ters yönden yapılmış tanımlar: Ölüme yönelik varlığın "yönelik"i, olabilmenin açık olanağı üzerine kapanmış bir olanak olarak yansıyan bir olanak – "bir olanağa yönelik varlık"– anlamını akla getiriyor. Kaygının öndelenmesi "olanak içinde öndeleme" olarak ifade edilince, sonuçta bu ifadeden etkilenmektedir (*a.g.y.*, s. 262).

İşte bu şekilde ölüm "*Dasein*'ın en kendine has olanağı" (*a.g.y.*, s. 263) haline gelir: En kendine has, mutlak, aşılmaz, kesinliğin epistemolojik olmayan tarzda kesin, belirsizlikler nedeniyle sıkıntı verici olanağı. Bu bakımdan, iyi bilinen çok-anlamlılığıyla "son" fikrine yapılan ziyaret vurgulanmalıdır: *Dasein*'ın beklediği, ondan önce gelen "son", hep eli kulağında olan son.[13] Bu düğümlü bölümü yeniden okuduktan sonraki şaşkınlığımı gizlemeyeceğim: Olası varlığın açılma kaynakları ölüm tematiği üzerindeki vurguyla tıkanmamış mıydı? Açılma ile kapalılık arasındaki gerilim, bir olanağa yönelik varlık olarak işlenen ölüme yönelik varlığın biteviye sürdürdüğü saltanatla azaltılmamış mıydı? Hep eli kulağında olan ölüm tehdidi üzerine mührünü basan sıkıntı, yaşam hamlesinin sevincini maskelemiyor mu? Bu bakımdan *Varlık ve Zaman*'da doğum fenomeni konusundaki suskunluk –en azından bu başlangıç aşamasında– şaşırtıcıdır. Jean Greisch gibi (*Ontologie et Temporalité* , s. 283), ben de *İnsanlık Durumu*'nda Hannah Arendt'in kullandığı *vita activa* kategorilerini –çalışma, yapıt, eylem– destekleyen "doğurganlık" (*Gebürtigkeit*) temasını anımsatmak istiyorum. Bu temanın içerdiği sevinç, "ölme kaygısı"nı (*meletē tou thanatou*) öven Platon'un *Phaiedon*'unda (64 a 4, 6) anlatıldığı gibi, metafizikte ölüm sorunu saplantısı olarak görülen şeyle zıtlaşmıyor mu? Ölmenin "bizler" düzeyinde sıradanlaştırılmasının geçiştirme olduğu doğruysa, sıkıntılı saplantı olası varlığın açılma tedbirleri için bir engel oluşturmuyor mudur? Bu durumda ölüme yönelik varlık tarafından ele geçirilmeden önce, olabil-

13. Jean Greisch başköşeyi "olası sahici ölüme yönelik varlığı özetleyen tanım"a, yani "öndeleme"ye verir. *Varlık ve Zaman*'da dile getirilen ölüme en yakın ölüm savunma için bkz. F. Dastur, *La Mort: Essai sur la finitude*, Paris: Hatier, 1994.

me deneyiminin kaynaklarını açımlamak gerekmez mi? Keza Spinoza'ya kulak vermek gerekmez mi: "Özgür insanın en az düşündüğü şey ölümdür ve bilgeliği ölümden değil yaşamdan ileri gelen bir tefekkürdür" (*Etika*, IV. Kısım, 67. önerme)? Ölüm için değil, ...'e kadar hayatta kalma dileğinin verdiği –benim de yaşadığım– sevinç, Heidegger'de bulunan ölüm karşısındaki kararlılığın varoluşa bağlı, tarafgir ve ister istemez kısmi yönünü kendi zıddı olarak öne çıkarmıyor mu?

İşte bu şaşkınlık temelinde, ölüm konusunda filozof ile tarihçi arasında belki de beklenmedik bir diyaloğu –her biri kendi tarzında– hazırlamış olan iki düşünce hattını açımlamayı öneriyorum.

En saf olabilmenin gizli olanağı olarak kavranan ölüm düşüncesinin karşısına ölebilmeye dair alternatif bir okuma çıkarmak istiyorum öncelikle. Heidegger'in olabilme ile ölümlülük arasında gerçekleştirdiği kısa devrenin yerine, aşağıdaki uzun dolambacı koymak istiyorum. Heidegger'deki kaygı çözümlemesinde bir temanın eksik olduğunu düşünüyorum: Spinoza'ya göre *conatus*'u, Leibniz'e göre iştahlanmayı, Freud'a göre *libido*'yu, Jean Nabert'e göreyse olma arzusu ile var olma çabasını içeren, sözcüğün en geniş anlamıyla, kendi bedeniyle, teniyle ilişki teması. Tenle olan ilişkiye ölüm nasıl dahil olmaktadır? Uzun dolambaç burada başlıyor. Ölümün nesne-beden'in kaçınılmaz yazgısı olduğunu öğreniyorum; biyoloji öğretiyor bunu bana, gündelik deneyim de onaylıyor. Biyoloji bana ölümlülüğün bir çiftin yarısını oluşturduğunu, diğer yarısının da eşeyli üreme olduğunu söylüyor. Olgusallığı, ampirik niteliği nedeniyle bu bilginin ontolojiye layık olmadığı mı söylenecek? Yoksa bu bilgi el altındaki ya da ele geçirilebilecek şeyler arasına, *Vorhandenheit* ya da *Zuhandenheit* imparatorluğuna mı sürgün edilecek? Ten, varlık tarzlarının ayrılmasını bertaraf eder. Ölümle ilgili bu nesnel ve nesneleştirici bilgi, bizlerin, bu canlı, arzulu varlığın tenine nakşedilmemiş, işlenmemiş, mühür gibi basılmamış olsaydı, ancak o zaman bu ayrım öncelik taşıyabilirdi. Uzaklaştırma ânı sahiplenme ânı tarafından aşılınca ölüm, kendiliğin "kişinin kendi ölümü, ölümlülük durumu" olarak anlaşılmasının bir parçası olabilir. Ama ne pahasına? Biyoloji sadece genel, cins bildiren bir "gerekir"den başka bir şey öğretmez: Bu tür bir canlı olduğumuz için ölmek gerekir, önümüzde bizim için "ölmek" vardır. Ancak içselleştirilmiş, özümsenmiş olsa bile bu bilgi, yaşama arzusundan, yaşama iradesinden, yani kaygının, "bir bütün olabilme"nin bu tensel figüründen ayrı kalır. Tamamıyla olgusal olan ölme zorunluluğunun, ölebilmeye değilse de ölmek zorunda olmanın kabulüne dönüşmesi, kendilik üzerinde yapılan uzun bir çalışmanın sonucundadır. Burada bilgeliğin ürünü olan çok özel türden bir "öndeleme" söz konusudur. Olmazsa, ufukta, Aziz Francesco örneğinde olduğu üzere ölümü can dos-

tu gibi sevmek vardır. Bu seçenek Heidegger'in görünürdeki Stoacılığı kadar tuhaf bir varoluş deneyiminin bile anlayamadığı bir ekonomiden doğan bir lütuftur. Söz konusu ekonomi, Yeni Ahit'te *agapē** ile ifade edilir. Kökensel varoluşsal'ı farklı kişisel deneyimlerden ya da geleneksel kültürlerden gelme varoluşa bağlı tavırların çeşitliliğinden ayırmakta ısrar edersek, yaşama isteği ile ölmek zorunda olma arasındaki uçurum bu kökensel düzeyde sürer gider. Ölmek zorunda olmak, ölümü en kökensel olabilme sürecinin hem kaçınılmaz hem de rasgele biçimde uğradığı bir kesintiye dönüştürür.[14] Bu uçurumu kabullenmeyle doldurmak hepimizin karşı karşıya olduğu bir iştir ve bu işi yaparken hepimiz farklı farklı oranlarda mutluluk duyarız.[15] Ancak ölüm, kabullenildiğinde bile, arzumuzdan tamamıyla ayrışık niteliği ve kabullenilmesi karşılığında ödenen bedel nedeniyle korkutucudur, sıkıntı vericidir. Bu ilk düşünce hattında –dışsallık ve olgusallık yolunda–, ölümün kaynağı olan husumet odağına galiba ulaşamıyoruz, tam da bu yüzden ikinci düşünce hattına geçmek gerekiyor.

Bu ikinci hattın sunduğu dolambaç dışsallık ve olgusallık değil, çoğulluktur. Başkaları arasındaki varlık tarzımız bakımından –Heidegger'in *Mitsein* (birlikte-varlık) söz dağarcığına ait olan *inter-esse* (arasında-varlık) bakımından– ölümün durumu nedir? Heidegger'de başkasının ölümünün, söylem düzleminde ölüme yönelik varlık kavramıyla açıklanan sıkıntı içine kaydolmuş köktenlik talebine uymayan bir deneyim olarak görülmesi şaşırtıcıdır. Sahici-olmama'nın başkasının ölümü deneyimini gözlediğine kuşku yoktur: Ölümün en sevdiğimiz yakınımızı alıp götürdüğünü ve bize dokunmadığını gizlice itiraf etmemiz, kendi ölümümüzün gerçekliğiyle karşılaşma ânı geldiğinde de onun bize dokunmamasını bekleyeceğimiz bir kaçınma stratejisinin yolunu açar. Ancak kendiliğin kendisiyle ilişkisi de bu sinsice hilelerden payını alır. İrdelenmesi gereken şey aslında, sevilen varlığın kaybedilmesi deneyi-

* Eski Yunancada "sevgi, aşk" anlamına gelen, Hıristiyan teolojisinde "Tanrı'nın, İsa'nın insanlığa gösterdiği karşılıksız sevgi" anlamında kullanılan bir sözcük. *–ç.n.*

14. Bununla ilgili olarak Simone Weil'in yazgı ve felaket konusundaki güçlü belirlemelerini anabiliriz. Her zaman kötü bir yazgıya inat yaşamak ve sevmek gerekir. Simone Weil, *Œuvres*, Paris: Gallimard, "Quarto" dizisi, 1989, "Malheur et joie", s. 681-784.

15. Bu bilgeliğin övgüsü Montaigne'in *Denemeler*'inin I. Kitabının XX. bölümünde okunabilir: "Filozof olmak ölmeyi öğrenmek demektir." Kaçınamadığımız bir düşman gibi, "onun karşısında dimdik ayakta durmayı ve onunla savaşmayı öğreniyoruz. En başta da bize karşı kullandığı en büyük özelliğini yok etmek gerekiyor, yani herkesin tuttuğu yoldan başka bir yolu tutmak. Ondaki yabaniliği yok edelim, gündelik yaşama çekelim onu, evcilleştirelim. Aklımızda ölümden başka bir şey olmasın. Sürekli gözümüzde canlandıralım, hem de bütün veçheleriyle." Ayrıca: "Ölmeyi öğrenen kişi köleliği unutur. Ölmeyi becermek bizi her tür bağımlılıktan ve zorluktan çeker alır" (*Les Essais*, Pierre Villey, haz., Paris: PUF, 1992).

minin içerdiği hakikat kaynaklarıdır; bu kaynaklar, ölüm bilgisinin özümsenmesini amaçlayan zahmetli çalışmanın bakış açısı içine yerleştirilmiştir. Başkasının ölümünden geçen yolda –diğer dolambaç figürü– sırasıyla iki şey öğreniyoruz: Kayıp ve yas. Kayıp, iletişimin kopması –ölü, artık karşılık vermeyen kişidir– ayrımının anlamı tam anlamıyla kendiliğin sakatlanmasıdır, çünkü kaybolanla ilişki öz kimliğin tamamlayıcı bir parçasıdır. Başkasının yitirilmesi bir anlamda kendiliğin yitirilmesidir ve bu yönüyle "öndeleme" yolundaki aşamalardan birini oluşturur. Sonraki aşama bu kitapta birçok yerde adını andığımız yastır. Ebediyen kaybedilen sevgi nesnesinin içselleştirilmesi hareketinin sonunda kayıpla uzlaşma vardır ve bu da yas çalışmasıdır. Başkası için tutulan yasın ucunda kendi yaşamımızı yitirme öngörüsünü taçlandıran yası öngöremez miyiz? Bu iki katına çıkmış içselleştirme yolu üzerinde yakınlarımızın bizi yitirdiklerinde tutacakları yası öngörmemiz, gelecekteki ölümümüzü peşinen uzlaşmaya çalıştığımız bir kayıp olarak kabul etmemize yardım edebilir.

Bir adım daha atıp, yakınlarımızın dışında kalan başkalarının ölümünden bir sahicilik mesajı çıkarmak gerekir mi? Hafıza atfı sorunu vesilesiyle yapmaya çalıştığımız gibi burada bir kez daha kendimiz, yakınlarımız ve başkaları üçlüsünü açımlamak gerekiyor.[16] Bu konuyu yeniden ele alınca, buradaki hedefimizi oluşturan tarihte ölüm sorunsalının açıklığa kavuşacağını umuyorum. Bana kalırsa sahici ilişkilerin tamamını "biz"e bağlamakta çok acele ediyoruz. Hafıza ödevi vesilesiyle ele aldığımız adalet fikrinin insanlar arasındaki ilişkilerde üçüncü kişi konumuna başvurması bir yana, bütün ötekilerin ölümü insanın kendisiyle ilişkisinin de yakınlarıyla ilişkisinin de veremeyeceği bir ders içermektedir. Kayıp ve yas, "biz" diye bilinen sıradan düzeyde, ölümle ilgili en mahrem eğitimimize katkıda bulunan birtakım görülmemiş biçimlere bürünür. Gerçekten de, deyiş yerindeyse, saf halde ancak kamusal varoluş alanında görülebilecek bir ölüm biçimi vardır: Şiddet sonucu ölüm, cinayet. Zaten hem tarih üzerinden hem de siyaset üzerinden girilen bu yeni dolambacı bir yana atamayız. Bilindiği gibi Hobbes şiddet sonucu ölüm korkusunu, kendisi imza atmayan bir egemen sayesinde tarihsel bir topluluğun üyeleri arasında imzalanan bir sözleşmeye geçiş olarak görür. Oysa şiddet sonucu ölümü, verili ve işlenebilir şeyler arasına katmakta acele etmemeli. Bu tür ölümün, genel anlamda ölüm ve en sonunda kendi ölümümüzle ilgili temel bir anlamı vardır. Üzerinde düşünmeyi yeğlediğimiz yakınlarımızın ölümü –can çekişmenin korkunçluğu görüntüyü bozsa bile– aslında "tatlı" ölümdür. Can çekişme halinde bile, geride kalanların gözünde, –ölünün yüz ifadesinin anlattığı gibi– ölüm

16. Bkz. I. kısım, 3. bölüm.

bir kurtuluş, bir huzura ermedir. Şiddet sonucu ölüm ise bu kadar kolay evcilleştirilemez. Aynı şekilde kendi kendini katletmek demek olan intiharla karşılaştığımızda da yine bu zor ders tekrarlanır. Hangi ders? Belki de her ölümün bir tür cinayet olduğu. Bu, E. Levinas'ın *Totalité et Infini*'nin (Bütünlük ve Sonsuz) bazı güçlü sayfalarında açımladığı bir sezgidir.[17] Habil'in, kardeşi Kabil tarafından öldürülüşü ile kurucu paradigma düzeyine çıkan cinayetin sergilediği, ama yakınlarımızı kaybedişimizin, onların artık var olmamalarının söylemediği şey, hedeflenen yok etmeyle vurulan hiçliğin mührüdür. Bu mührü sadece "öldürme tutkusu" açığa vurur.[18] Levinas bu tutkunun uyandırdığı etik tepkiye geçer dosdoğru: Ahlaki olarak yok etmenin olanaksızlığı artık bütün çehrelere yazılmıştır. Öldürme yasağı korkutucu bir olasılığa verilmiş bir yanıttır; hatta bu olasılığın bir parçasıdır. Ancak etiğin abecesi olan bu büyük dersin yanı sıra, başkasına dayatılan ölüm demek olan cinayet kendim ile kendi ölümüm arasındaki ilişki çerçevesinde düşünülür. Ölümle ilgili her türlü bilgiden önce gelen eli-kulağındalık duygusu, geleceğin bilinmeyen bir noktasından gelen tehdidin eli-kulağındalığı olarak anlaşılır. Levinas *ultima latet** diye tekrarlar: "Ölümde mutlak şiddete, geceleyin cinayete maruz kalırım" (*Totalite et Infini*, s. 210). Ötekinin o endişe verici kötü niyeti bana doğru gelir: "Adeta cinayet, ölme fırsatlarından biri olmaktan ziyade, ölümün özünden ayrılmaz bir şeydir, adeta ölümün yaklaşması Ötekiyle ilişki olanaklarından biridir" (*a.g.y.*, s. 211). Ölümün muhtemel sonrası konusunda sessiz kalan Levinas ("hiçlik mi yoksa yeni bir başlangıç mı, bilmiyorum", *a.g.y.*) ölüm öncesi konusunda açık ve kesindir: ölüme yönelik varlık değil ölüme karşı varlık. "Mutlak bir ötekilikten gelen saf bir tehdit" ufkunda ertelenen bir tasarı (*a.g.y.*). Hiçlikten değil şiddetten duyulan korku ve bu anlamda "Ötekinden duyulan korku" (*a.g.y.*, s. 212).[19] Levinas, Heidegger'in ölüme yönelik varlığının karşısına, bir "ölüme-rağmen", "bencil çekimin serbest iyiliği"nin sergilenmesi için narin bir mekân açan bir "ölüme-karşı" çıkarır (*a.g.y.*, s. 213).[20]

Levinas'ın ölümün şiddeti konusundaki bu tefekküründen çıkardığı etik –aynı zamanda siyasal[21]– dersten başka, "öldürme tutkusu"nun eli-

* *Lat.* Son an gizlenir. –*ç.n.*

17. E. Levinas, *Totalite et Infini. Essai sur l'exteriorite*, Lahey: Nijhoff, 1961, s. 208-13.

18. "Ölümün hiçlikle özdeşleştirilmesi cinayette Ötekinin ölümüne uygun düşer" (*a.g.y.*, s. 209).

19. "Bu hiçlik, ardında hasmane bir irade yatan bir aralıktır" (*a.g.y.*, s. 212). "Yabancı bir iradeye maruz" varlıklar (*a.g.y.*), işte biz buyuz.

20. "Tehdit edilen irade ile iç içe geçip birbirine karışan Arzu, iradenin güçlerini menetmez artık. Anlamsız bırakmaya ölümün bile gücünün yetmediği iyilik gibi onun da merkezi kendisinin dışındadır" (*a.g.y.*, s. 213).

nin tersiyle ittiği yitirme duygusuna uygun düşen yasın bürünebileceği kılıklardan birini anmak istiyorum. Bu nokta bizi bir sonraki konumuz olan tarihte ölümle ilgili düşünme çabamıza götürecek. Şiddet sonucu ölümün ifade ettiği tehdide ilişkin sakin, vakur bir görüş olabilir mi, olursa nasıl olabilir? "İnsan ölür"deki kabullenilen sıradanlık mı? Bu sıradanlık şiddet sonucu ölümün ontolojik gücünü kavrayamaz mı? Adil eşitlenme (Benden önceki ve sonraki herkes gibi ben de ister istemez öleceğim) olarak kavranan arzumuzun kesintiye uğrama tehdidi üstüne düşünebilseydik, durum böyle olurdu. Ölümle birlikte ayrıcalıklar dönemi de kapanır. E. Levinas'ın Tevrat'taki şu çok sevdiği Ataların ölümü anlatısının, bu ne dediğini bilen anlatının mesajı da bu değil mi: "Atalarının yanına yattı", "sevdiklerine kavuştu".[22]

2. *Tarihte ölüm*

Filozofun tek kişilik söylemi karşısında tarihçi sessiz kalmaya mahkûm mudur?

Bu kesitteki savımız şu: Heidegger'in açık sözlerine, özellikle temel zamansallık temasının köktenliğine ve bunun her tür tarihyazım tematiğinden uzak tutulmasına rağmen, filozof ile tarihçi arasında, bizzat Heidegger'in belirlediği bir düzlemde, yani ölüme yönelik varlık düzleminde bir diyalog olanaklıdır. *Varlık ve Zaman*'ın metni biraz önce önerilen alternatif okumaların ima ettiği bu temanın yeniden açımlanmasından başka, ortak bir karşılaşma mekânına yönelik yeni açılımlar önerir.

İlk açılım: Ölüme yönelik varlığın konu edildiği uzun bölümün arkasından *Gewissen* (aşağı yukarı "ahlaki bilinç" diye çevrilebilir) teması üstüne düşünceler gelmektedir. Oysa kavram Heidegger'de doğrudan doğruya onaylama (*Bezeugung*) kavramına bağlanmıştır. Onaylama bütün olabilme kavramının ve ölüme yönelik varlık kavramının anlaşılmasını sağlayan hakikat tarzıdır. Bu bakımdan geleceğin onaylanmasından, hatta "öndeleme" yeteneği içinde kaygının gelecekliğinden söz edilebilir. Ancak gerçekte, onaylamanın muhatabı üç zamansal vecdiyle sergilenen tarihsel durumdur. Elinizdeki yapıtta[23] daha önce karşılaştı-

21. Levinas bu kasvetli sayfaları şöyle bitirir: "İradenin, ölüme karşı varlığının kendisine bıraktığı zamanın içinde yakaladığı diğer şans: İradenin, ölümün ötesinde anlamlı ama gayrişahsi bir dünya sunmasını sağlayan kurumların kurulması" (*a.g.y.*). *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*'da (Lahey: Nijhoff, 1974) adalet konusundaki gözlemler, ölümün gölgesindeki bu iyilik siyaseti taslağına derinlik kazandırır.

22. Yaratılış 35, 29; 49, 33. Montaigne de bu bilgeliği bilir. Gördüğümüz gibi, ölümün alışılması gereken bir düşman olduğunu söylemişti. Herkese hakkını vermek olarak anlamak gerek ölümü: "Eşitlik hakkaniyetin ilk parçasıdır. Herkesin hakkını aldığı bir yerde kim şikâyet edebilir" (*Essais*, I. Kitap, XX. bölüm).

23. Bkz. II. kısım, 1. bölüm, s. 183-8.

ğımız gündelik yaşam, mahkeme ya da tarihteki geriye dönük tanıklığı, öndeleme başlığı altında değerlendirilen olabilme hakkındaki onaylamanın geçmişteki bağlaşığı olarak yorumlayabiliriz. Tarihsel durum üst-kategorisine atfedilen olanaklılaştırmanın rolü, gelecekte onaylama ile geçmişte onaylama arasındaki bağlaşımla birlikte uygulanabilme fırsatı bulur. Buna, *Başkası Olarak Kendisi* adlı kitabımdaki muktedir insanı anlatan bütün eylem ve duygu fiillerinin eylem tarzı olan "yapabilirim"le ilgili şimdideki onaylamayı da eklemek gerek: Muktedir insan, söze, eyleme, anlatıya, isnata muktedirdir; şimdideki bu kesinlik gelecekteki onaylamayı ve geçmişteki tanıklığı çerçeve içine alır. Heidegger'in metninin gücü, onaylamanın, öndelemenin geleceğinden geriye bakışın geçmişine doğru genişlemesine olanak vermesinden ileri gelir.

İkinci açılım: Olabilme/ölebilme ontolojisi geçmişliği, Koselleck'teki ve bizim çözümlemelerimizdeki beklenti ufku ve deneyim mekânı kavramlarında olduğu gibi, bir dışsallık ve karşıtlık belirten kutupluluk ilişkisi içine bırakmaz. Koselleck, yukarıda söylediğimiz gibi, bunun "tarih deneyiminin" olgu yapısı denen tuhaf niteliğini vurgulamaktan çekinmez. *Varlık ve Zaman*'a göre, geçmişliği içerimlemek "öndelemeye" düşer. Peki terimin hangi anlamıyla? İşte bu noktada tarih için çok sayıda dolaylı sonucu olan bir karar alınır: Geçmişe, geçip gitmiş ve hâkimiyet irademizin menzili dışında kalmış olduğu için "olmuş" diye yaklaşılmaz. Bu bakımdan, geçmişliği ifade etmek için anlamsal olarak *Vergangenheit* –miadı dolmuş, yitip gitmiş geçmiş– yerine *Gewesenheit*'i –olmuş olmayı– yeğleme kararı, eleştirel tarih felsefesini tarihsel durum ontolojisine taşıyan hareketle akrabadır. "Olmuş olma"nın geçip gitmiş olarak kavranan geçmişe önceliğini birçok kez öngördük ve şu terimlerle ifade ettik: Geçmiş'in "artık ... yok"u bakışını "tarihte namevcut" olmadan önce olmuş olan yaşayanlara çevirmiş tarihçinin hedefini şaşırtamaz. Gelgelelim geçmişin bu yeniden nitelendirilmesi işleminin ilk olarak, tarihsellik temasının ve tarihin özgül sorununun göz önüne alınmasından önce, temel zamansallık çözümlemesi, yani kaygı çözümlemesi çerçevesinde gerçekleştirilmesi son derece önemlidir (*Varlık ve Zaman*, § 65). Geleceklik ile geçmişlik arasındaki bağ, köprü işi gören bir kavramla, borçlu olma kavramıyla kurulmaktadır. Öndeleyici kapalılığı açma kararlılığı geçmişe miras anlamında bağımlılığımızı ifade eden borcun kabullenilmesi olabilir ancak.[24] Borç (Almanca *Schuld*)

24. "Öndeleyici kapalılığı açma kararlılığı *Dasein*'ı, onun kendi özsel vecibe-içinde-oluşu dahilinde anlamaktadır. Bu anlama şu demektir: Vecibe-içinde-oluşu varolmak suretiyle devralmak, butlanın fırlatılmış nedeni olarak *var* olmak demektir. Fırlatılmışlığın devralınmasıysa şu demektir: *Dasein*'ın *ne ise hep öyle olarak* sahici biçimde *var* olması. Fırlatılmışlığın devralınması ancak, müstakbel *Dasein*'ın kendi en zati 'ne ise hep öyle olarak'ını, yani kendi 'oldum-olasılığını' *var* edebilmesiyle mümkün-

kavramı daha önce *Gewissen* bölümünde, suçluluk pürüzünden, suçluluğundan arındırılmıştı, bu da –yukarıda Alman tarihçilerin kavgasını anlatırken söylediğimiz gibi– önemli suçlarla ilgili tarihsel yargı için zararlı görünebilir. Heidegger borç kavramını çok mu çarpıtmıştır? Bence hata kavramı tarihsel yargının belirli bir aşamasında, tarihçinin anlama çabasının apaçık haksızlıklarla karşılaştığı aşamada almalıdır yerini; bu durumda ötekine yapılmış haksızlık kavramı borcun tamamıyla etik boyutunu, suçlu boyutunu korur. Bağışlama konulu bölümde bunun üzerinde yeterince duracağız. Ancak önce, aktarılan ve kabul edilmesi gereken miras konusundan öteye geçmeyen, ahlaki açıdan yansız bir borç kavramına sahip olmakta yarar var; böyle bir kavramın olması eleştirel dökümü engellemez.

Bu miras-borç kavramı, tarihsel bilgi epistemolojisinde tarihsel söylemin gönderge iddiasının bekçisi olarak önerilen temsil gücü kavramı altına yerleştirilmelidir: Tarihçinin inşalarının, bir bakıma tam olarak meydana gelmiş olan, –Leopold Ranke'nin deyişiyle– "tam olarak olmuş olan" şeyin yeniden inşaları olmaya meyletmesi: Temsil gücünün anlamı budur. Ancak ifade bulduğu düzlemde bile bu kavramın sorunlu niteliğini gizleyemedik. Söz konusu kavram, tarihyazım işlemi ufkunda denenmiş bir iddia gibi, adeta askıda kalır. Bu bakımdan borçlu olmak, temsil gücünün varoluşsal olanağını oluşturur. Temsil gücü kavramı anlam yapısı bakımından tarihsel bilginin bilerek geriye dönük olan bakış açısına bağımlı kalırken, borçlu-olmak öndeleyici kapalılığı açma kararlılığının tersini oluşturur. Tarihçinin, filozof ile tarihçi arasındaki diyaloğun açıkça kurulduğu tarihsellikten alınma düzlemde, "öndelemeyi" bu şekilde hesaba katarak ne elde edeceğini bir sonraki kesitte söyleyeceğiz.

Demek ki, borçlu olma burcunda, olmuş-olmak borçlu-varlık kılığı altında geçip gitmiş geçmiş'in artık-yok'una ontolojik yoğunluk bakımından üstün gelmektedir. "Olmuş olmak" ile "geçip gitmiş" arasında bir diyalektik açılır; bu ise tarihçi ile filozof arasındaki diyalog için ve tarihçinin kendi çalışması için büyük bir kaynaktır. Ayrıca çiftin iki unsuruna da hakkını vermek gerek. Bu noktada geçmişe ilişkin olarak yapılan "geçip gitmiş" belirlemesinin, uçup giden şimdi'lerin basit toplamı şeklindeki avami zaman kavramına bağlı sahici-olmayan zamansallığın

---

dür. *Dasein* ancak *oldum-olası* olarak var ise, müstakbel olarak kendine-gelebilir; bunun içinse kendine-*geri*-gelebilmelidir. *Dasein*'ın sahici müstakbel *var* oluşu, sahici *oldum-olasılığıyla* mümkündür. En uç ve en zati imkânı öndelemek demek, en zati oldum-olasılığa anlama açısından geri gelmek demektir. *Dasein*'ın sahici oldum-olası olarak *var* olabilmesi için, müstakbel olarak var olabilmesi lazımdır. Oldum-olasılık bir bakıma istikbalden neşet etmektedir" (*Varlık ve Zaman*, *a.g.y.*, s. 325-6; Kaan Ökten'in Türkçe çevirisini küçük terminolojik değişikliklerle alıntıladım. –*ç.n.*).

bir biçimi sayılması gerektiğini söyleyen Heidegger'in bu çözümlemesine direnebiliriz:[25] Bu noktada "sahici", "sahici-olmayan" nitelemeleri ontolojik kavramsallığa bağlanan olanaklılaştırmanın işlevine uymamakta ve filozofun tarihçiyle diyaloğunu, olanaksızlaştırmasa bile, zorlaştırmaktadır. Bu bakımdan bu diyalog geçip gitmiş geçmiş'e hakkının verilmesini ve "olmuş olma" ile "artık ... yok" diyalektiğinin bütün dramatik gücüyle yeniden kurulmasını gerektirir. "Düpedüz geçip gitmiş" in, geri-döndürülemez'in mührünü taşıdığına ve geri-döndürülemez'in de şeyleri değiştirmedeki kifayetsizliği çağrıştırdığına kuşku yoktur. Bu anlamda geçip gitmiş, kaygının ontolojik dokusuna uymayan kategoriler olan "işlenebilir" ile "el altında bulunan"dan (*vorhanden* ve *zuhanden*) alınmıştır. Ancak geçmişin işlenemeyen, el altında olmayan niteliği uygulama alanında temsil denen bilişsel alandaki yokluğa denk düşüyor gibi. Burada borçlu-olma –ontolojik kategori– ve temsil gücü –epistemolojik kategori– verimli kategoriler gibi görünüyor, çünkü temsil gücü, daha önce söylediğimiz gibi, hafıza fenomeninin ilk bilmecesini oluşturan namevcut geçmiş'in temsilini tarihyazım işleminin epistemolojisi düzeyine çıkarır. Ancak *Varlık ve Zaman* hafıza sorununu görmezden gelir, unutma sorununa ise nadiren değinir. Bu ihmalin sonuçlarına tarihsellik düzleminde ve tarihyazımla tartışma düzleminde değineceğiz. Ancak kaygıya ilişkin radikal çözümlemeden itibaren eksikliği hissediliyor. Bu çözümleme düzeyinde –daha sahici– "olmuş olma" –onun kadar sahici olmayan– "geçip gitmiş" geçmiş'le zıtlaştırılmaktaydı. Filozof ile tarihçi arasındaki tartışma, geçmiş'in hafıza yoluyla ya da tarihçilik bağlamındaki her tür temsiline içkin mevcudiyet ve namevcudiyet diyalektiğinin yeniden kurulmasından kârlı çıkacaktır. Olmuş olan olarak kavranan geçmiş hedefi buradan güçlenerek çıkar, çünkü olmuş olan, mevcut, yaşamış, canlı olmuş olmak demektir.

Tarihçi ölüm hakkındaki düşüncelere işte bu diyalektik arka planda özgül bir katkıda bulunmaktadır.

Gerçekten de tarihin sadece geçmişin ölüleriyle ilgili olduğunu, böyle basit bir olguyu gözardı edebilir miyiz? İşi yaşayanlarla olduğu ölçüde şimdiki zamanın tarihi kısmen istisnadır. Ancak bu yaşayanlar da geçip gitmek, yokluğa gömülmek üzere olan olaylardan sağ çıkmış tanıklardır; çoğunlukla da tanıklık ettikleri olağanüstü olaylar, çağdaşlarının sıradan anlayışı için o denli alımlanamaz niteliktedir ki, bu tanıkları dinlemeye tahammül edilemez. Bu yüzden yok olmuş geçmiş'ten çok daha "geçip gitmiş" gibi görünürler. Kimi kez bu tanıklar tam da bu anlayışsızlık yüzünden ölürler. Tarihte ölüm retoriğinin ancak önde gelen bir-

25. "'Gelecek', 'geçmiş' ve 'şimdi' kavramları önce sahici olmayan zaman anlayışı içinde doğmuştur" (*a.g.y.*, s. 326).

kaç kişinin karar ve duygularından başka bir şeyi dikkate almayan bir "olay tarihi"nde geçerli olabileceği söylenerek ölümle ilgili bu vurguya karşı çıkılacaktır. Olay ile yapı birlikteliğinin tek tek bireylerin özelliği sayılan ölümlülüğün anonimliği içinde silinip gittiği eklenecektir. Ancak yapının olaya baskın geldiği bir tarihin bakış açısında bile, tarihsel anlatı, yarı-kişilik olarak işlenen varlıkların bulunduğu düzeyde ölümlülük özelliklerini öne çıkarır yine: XVI. yüzyılın siyasal tarihinin kolektif kahramanı olarak tasavvur edilen Akdeniz'in ölümü, yarı-kişiliğin ölümüyle orantılı bir büyüklük kazandırır ölümün kendisine. Bundan başka, tarih sahnesinden şöyle bir gelip geçmiş kişilerin anonim ölümleri düşünen kişinin aklına bizzat bu anonimliğin anlamı sorusunu getirir. Önceki sayfalarda şiddet sonucu ölümün gaddarlığı ve yazgıları eşitleyen ölümün hakkaniyeti temalarıyla ontolojik yoğunluğunu oluşturmaya çalıştığımız "İnsan ölür" meselesi yani. Tarihte söz konusu olan böyle bir ölümdür.

Peki nasıl ve hangi terimlerle?

Bu soru iki biçimde yanıtlanabilir. İlkinde ölümle ilişki, yeni tarihin dökümünü çıkardığı temsil konularından biri olarak gösterilebilir. Gerçekten de –Batı'da ya da başka yerlerde– zihniyet ve temsil tarihinin en dikkat çekici başarılarından biri olan ölüm tarihi diye bir şey var. Bu "yeni konu" filozofun dikkatini çekmeye layık görünmese de, tarih yapma ediminin bir parçası olarak ölüm için aynı şey söylenemez. Bu durumda ölüm tarihyazım işlemi olarak temsile karışır. Ölüm bir bakıma tarihteki namevcuda resmiyet kazandırır; tarihyazım söylemindeki namevcuda. Geçmişin ölüler diyarı olarak temsil edilmesi, ilk bakışta tarihi ölümü ertelenmiş dirilerin oynattığı gölge tiyatrosu olarak okunmaya mahkûm eder gibidir. Geriye bir tek çıkış kalıyor: Tarihyazım işlemini mezara, kabire koyma denen toplumsal törenin yazılı eşdeğerlisi olarak almak.

Nitekim mezar, kentlerimizin kıyısında, toprağa dönüşecek cansız bedenleri defnettiğimiz mezarlık denilen yerden ibaret değildir; başlı başına bir edim, gömme edimidir. Keza anlık bir jest değildir, gömme ânıyla sınırlı kalmaz. Mezar kalıcıdır, çünkü gömme işlemi kalıcıdır; tuttuğu yol, kaybedilen nesneyi içsel mevcudiyete dönüştüren yasın yoludur. Dolayısıyla maddi bir yer olan mezar yasın kalıcı izi, gömme hareketinin not defteridir.

Tarihyazımın yazıya dönüştürdüğü şey işte bu gömme hareketidir. Michel de Certeau tarihte ölümün tarihçinin kazdığı mezara dönüşmesinin en iyi sözcüsüdür.

İlk olarak, *L'Absent de l'histoire*'da (Tarihin Namevcudu) ele alınan ölüm, tarihte olmayan ölümdür. Certeau'nun Foucault'yla hesaplaşmasında, Foucault'ya yönelik "dışarının düşüncesi"nin, "dilin kara güneşi" nin gereği olan şeyi sonuna kadar götürmediği kuşkusundan daha önce-

de söz etmiştik.[26] Söz konusu kuşku mesafe söyleminin önemli bir sonucudur: "Söylemin üretildiği mekânın değişmesinin koşulu, 'başka'nın 'aynı'da meydana getirdiği kopuştur" (*L'Absent de l'histoire*, s. 8), çünkü başka/öteki ancak "olmuş olan şeyin izi olarak" (*a.g.y.*, s. 9) ortaya çıkabilir. Tarih de bu durumda "olmayan bir şimdi" çevresinde kurulan "söylem" olacaktır (*a.g.y.*). Peki sağların sesini duyabilir miyiz şimdi? Hayır: "Her edebiyat ebediyen susmuş izlerden üretilir. Geçip gitmiş olan, bir daha geri gelmeyecektir, ses ebediyen kaybolmuştur; ize sessiz olmayı dayatan ölümdür" (*a.g.y.*, s. 11). Mezar temasına bütün gücünü kazandırmak için namevcudiyet üzerine tefekkürde bu adımı atmak gerekiyordu.[27] Mezar etkisini, "dilde bugün var olan toplumsal eylemi mevcut kılan ve ona kültürel bir nirengi noktası kazandıran" edimle tüketir (*a.g.y.*, s.159). Geçmiş'i namevcudiyete gönderen edimi telafi edebilecek tek şey toplumsal şimdi'nin kendini öne sürmesidir. O halde namevcudiyet artık bir durum değildir; tam bir mesafe üretme, *logos*'u kışkırtma makinası olan tarih çalışmasının bir sonucudur. Bu durumda da ölene sunulan mezarlık imgesi geliyor kalemin ucuna doğal olarak. Bu imge her şeyden önce ölenlerin geri dönülmez namevcudiyetinin güçlü bir imgesi, gerçeğe benzerlik kurmacası içinde saklanmaya kadar işi vardıran ölümün inkârına verilen bir cevaptır.

Bu canalıcı noktada Michelet'nin söylemi "ölünün edebi sanrısı" (geri dönüş, "dirilme") söylemi gibi görünüyor (*a.g.y.*, s. 179). Ancak izler sessizdir, "hâlâ konuşan" şey ise tarihin anlatısıdır: "Namevcudiyetin

26. *L'Absent de l'histoire*, "Michel Foucault", (*a.g.y.*, s. 125-32). Bu dışarı düşüncesi bütün anlam arayışını "ölümün kol gezdiği bölgeye" doğru yönlendirecektir (bu deyiş Foucault'ya ait, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 395). Ancak "...her dili temellendiren ölümden söz etmek demek ölümle karşı karşıya gelmek değil, belki söylemin kendisine yönelen ölümden kaçmaktır" (*a.g.y.*, s. 132). Bkz. geride, II. kısım, 2. bölüm, s. 226-36.

27. Certeau'nun yapıtı için, mistiklerin özel tarihinin genel tarih kuramı üzerinde oynadığı rolü ne kadar vurgulasak azdır. Her biri kendi diliyle kavranan maneviyatların bu tarihinde merkezi yeri tutan Surin'dir (*La Fable mystique, XVI^e, XVII^e siecles*, Paris: Gallimard, 1982). Surin'den başka, Henri Bremond'un "azizler felsefesi" Certeau'nun dikkatini çekmiş, yazar *L'Absent de l'hisoire*'da onunla ilgili 1966 tarihini taşıyan kapsamlı bir tanıtma yazısına yer vermiştir. Bu 'azizler felsefesi"; "yalnızlık", "üzüntü" ve "boşluk" gibi kasvetli duygular çevresinde döner ("Henri Bremond, historien d'un silence", *L'Absent de l'histoire*, *a.g.y.*, s. 73-108). Dikkatimizi çeken şey şu: Certeau'ya göre Tanrı mistik söylem için neyse geçmiş de tarihsel söylem için odur, yani "namevcut"tur. Geçip gitmiş, tarihsel söylemin yarı "mistik" namevcududur. Certeau şunu söyler: "Böyle bir şey oldu, bitti ve artık yok." Bu denklem, ilk kez 1972 yılında *Revue d'histoire de la spritualite*'de yayımlanmış "Histoire et mystique" (Tarih ve Mistik) başlıklı denemenin merkezinde yer alır (*Faire de l'histoire*'da –*a.g.y.*, I. cilt– yayımlanmış "L'operation historique"le aynı tarihte yazılmıştır). Yolun sonunda, tarihsel ile mistik ilişkisinden söz ederken, "XVII. yüzyılda manevi edebiyat alanında çıkılan bir tarih yolculuğunun aşağı yukarı biçimlendirdiği varsayım"ın bu olduğu söylenmiştir açıkça (*L'Absent de l'histoire*, *a.g.y.*, s. 167).

söylemden başka bir yer kalmadığında olanaklı kılınan anlamından söz edebilir tarih anlatısı" (*a.g.y.*, s. 170). Bu durumda mezarlık teması namevcudiyet temasının önüne geçer: "Tarihçinin yazısı olmayan'a yer verir, onu saklar; kentteki mezarlıklarla eşdeğerli olan bu geçmişe ait anlatıları yaratır; ölünün diriler arasındaki mevcudiyetini ortaya çıkarır ve itiraf eder" (*a.g.y.*, s. 103).

Mezarlık temasında tersyüz oluş yazı ile mezar arasında kurulan denklik sayesinde gerçekleşir. Bu güçlü bağ, *L'Ecriture de l'histoire*'ın bazı muhteşem sayfalarında dile getirilmiştir.[28] Mezar önce yer olarak ele alınır. Söylemdeki bu yerin karşısında, tarihyazımın muhatabı olan okurun yeri vardır. Yer-mezar'dan jest-mezar'a geçiş, Certeau'nun "araştırmaya özgü işlemlerin edebi tersyüz edilişi" dediği olguyla sağlanır (*L'Ecriture de l'histoire*, s. 118). Ona göre bu jestin iki veçhesi vardır. Bir taraftan defnetme törenine benzeyen yazı "ölüyü söyleme sokarak mezarından çıkarır". Ancak tablo galerisi bunu mükemmel biçimde gerçekleştirir; ölülerin dansı hayali böylelikle adeta teyit edilir: "Okurun gözleri önüne serilen sahne kalabalık bir sahnedir – kişiler, zihniyetler ya da fiyatlar" (*a.g.y.*, s. 117). Öte yandan yazının, "bir toplumun dil içinde bir geçmiş edinerek kendini konumlandırmasını" sağlayan "simgeselleştirici bir işlevi" vardır (*a.g.y.*, s. 118). Böylelikle iki yer, ölünün yeri ile okurun yeri arasında dinamik bir ilişki kurulur.[29] Yer-mezar, edim-mezar haline gelir: "Araştırmanın mevcut olanaklara dönük bir eleştiride bulunduğu yerde, yazı ölü için bir mezar inşa eder. (...) Ayrıca ölüleri diriler olsun diye ürettiğini de söyleyebiliriz" (*a.g.y.*, s. 119). Bu "yazıya çevirme işlemi" basit anlatısallıktan çok daha ileri gider (*a.g.y.*), edimsel bir rol oynar: "Dil bir pratiğin, kendi ötekisi, yani geçmiş karşısında yerini almasını sağlar" (*a.g.y.*); bu şekilde aşılan şey sadece basit anlatısallık değil, onunla birlikte tarihin kanıt işlevi, "tarih yazma"yı "hikâye anlatma" cephesinden çekip çıkaran gerçekçilik yanılsamasıdır. Edimsellik okura bir yer tayin eder, bu yer doldurulması gereken bir yerdir, bir "yapılmalı"dır (*a.g.y.*, s. 119).

Jacques Ranciere'in *Tarihin Adları*'nda "ölü kral" temasıyla ilgili çözümlemeleri işte bu etkili sözleri yankılar. İlk olarak, tarihte ölüm anonim kişilerin birbirinden farksız ölümleri değildir. Öncelikle bir adı olanların ölümüdür, olay yaratan ölümdür. Ama aynı zamanda özel adı işlevle birleştiren ve düzdeğişmeceli olarak kuruma aktarımı sağlayan ölüm-

28. "La place du mort et la place du lecteur", *L'Ecriture de l'histoire*, *a.g.y.*, s. 117-20.

29. "Geçmişe 'mim koymak' ölülere bir yer vermek demektir, aynı zamanda olanakların mekânını pay etmek, yapılacak olan şeyi olumsuz olarak belirlemek ve bunun sonucunda da ölüleri diriler için bir yer tespit etmenin araçları olarak toprağa veren anlatısallığı kullanmak demektir" (*a.g.y.*, s. 119).

dür: Kralın ölümü, "söz fazlalıkları" ile kralların meşruluğunu kaybetmesi demektir. "Bilgi poetikası", II. Felipe'nin sıradan ölümünün yanı sıra, poetika ile siyasetin Hobbescu diyebileceğimiz çakışma noktasında, İngiltere kralı I. Charles'ın öldürülmesiyle karşılaşır. Bu ölüm, eğretilemeli olarak her insanın, aynı zamanda da başlı başına siyasal gövdenin doğal durumunda karşı karşıya olduğu ölüm tehlikesini çağrıştırır. Ardından, yavaş yavaş yaklaşırsak, Engizisyon'un mahkûm ettiği kişilerin ölümü gelir: Konuşan varlığın ölümle olan ilişkisiyle ilgili iki uç tanıklık böylelikle birbirine yaklaştırılır: Kral katli ve Engizisyon (*Tarihin Adları*, s. 108). Tarihin kefaretini ödediği ölümün karşısında kefareti olmayan ölüm vardır, diye belirtiyor yazar. Bu da yazar için, yer (mezar olduğu anlaşılacak) sorunsalını, Emmanuel Le Roy Ladurie'nin *Montaillou*'da ve Certeau'nun *La Fable mystique*'indeki birbirine uymayan, başıboş söylemler sorunsalına bağlamak için bir fırsattır. Bu çerçevede tarihçi, ölüleri çok çeşitli biçimlerde konuşturan kişi gibi görünür. Ayrıca yoksulların ve kitlelerin sesine ve onlar aracılığıyla ortak ölüme ulaşmak için şanlı kral figürünün demokratik biçimde alaşağı edilmesi gerekmiştir. Zira kral da herkes gibi ölür. Ranciere işte bu noktada Certeau'yla buluşuyor. Büyükelçilerin arasına karışarak kralın huzuruna çıkan Braudel farkında olmasa da, hiç umursamasa da asıl mesele "demokrasi çağında bilimsel tarih anlatısını yazmanın koşulları; bilimsel, anlatısal ve siyasi üçlü yükümlülüğün dile getirilme koşullarıdır" (*a.g.y.*, s. 49). Bundan böyle "tarihe duyulan bilimci inancın içindeki ölüm dürtüsü"nün (*a.g.y.*, s. 71) kaynağı sadece ölü kral figürü değil, tarihsel geçmişin geçip gitmişliğiyle ifade edilen ölümdür aynı zamanda. Yani, *Annales*'ın bilimsel dilinden önce, romantik tarihçi Michelet'nin medet umduğu büyük ölçekli ölüm.[30] Bu toplu ölüm tarihin "cumhuriyetçi-romantik" paradigmasıyla birlikte okunurluk ve görünürlük kazanır. Tarihte ölümün Ranciere'in "kurucu anlatı" dediği şeyden ayrılamayacağını söyleyeceğim (*a.g.y.*, s. 72 vd.). Tarihte ölüm geçip gitmiş olarak tasavvur edilen geçmişin ölçeğine uygun ölümdür. "Ölümle bilinçdışının özdeşleştirilmesi, ölümün bilime bir tortu olarak değil, olanaklılık koşulu olarak sokulması demektir. (...) Tarih vardır, çünkü bir geçmiş ve kendine özgü bir geçmiş tutkusu vardır. Öte yandan tarih vardır, çünkü kelimelerde şeylerin, adlarda adlandırılanların yokluğu söz konusudur" (*a.g.y.*, s. 95). Dolayısıyla iki yokluk/namevcudiyet vardır: "Artık orada olmayan şeyin" ve "söylendiği gibi olmamış olan" olayın yokluğu (*a.g.y.*). Bu şekilde tarihte ölüm teması, hafıza ve tarih ile geçmişin namevcudiyeti

30. Ranciere, Pierre Vialaneix'in yayıma hazırladığı Michelet'nin *Günlük* ündeki şu güzel metni alıntılıyor: "Hiç söylenmemiş sözcükleri duymak gerek. (...) Ancak o zaman mezarlarında rahat ederler" (Ranciere, *Tarihin Adları*, *a.g.y.*, s. 94).

arasındaki ilişki sorunsalıyla buluşmaktadır. Ranciere, benim önem verdiğim ayrıma girmeden, Michelet'nin izinden giderek "söz fazlalığıyla" çağdaş olan "hayat katkısından" (*a.g.y.*, s. 96), hatta Walter Benjamin'in işleyebileceği bir tema olan "yokluğun kefaretinden" (*a.g.y.*) dem vurmayı göze alıyor. Her halükârda geçmişin ölülerine toprak ve mezar sunulmasının ifade edildiği yer olarak söylemin işlevi budur: "Zemin anlamın kitabesi, mezar seslerin geçididir" (*a.g.y.*, s. 99). Burada okura ve ölüye bakışımlı iki yer tayin eden Certeau'nun sesini duyuyoruz. İkisi için de dil "sakinleştirilmiş ölüm"dür (*a.g.y.*, s. 151).

Tarihçi bu söylemi sunarak, Heidegger'deki ölüme yönelik varlık temasıyla "kendini ifade eden" filozofa bir karşılık vermiş oluyor. Bir yanda tarihsel varlık ontolojisi bu yazıya çevirme işlemine haklılığını kazandırır; bu işlem sayesinde tarihin geriye dönük söylemi önünde bir şimdi ve bir gelecek açılır. Öte yanda tarihçinin söz konusu işlemi mezar olarak yorumlaması, filozofun ölüme yönelik varlık ontolojisinin karşısına ölümle burun buruna, ölümle karşı karşıya varlık ontolojisini çıkarma girişimini destekler. Bu ikinci ontolojide yas çalışması da dikkate alınır. Yas çalışmasının ontoloji ve tarihyazım versiyonları, böylece iki sesli bir söylem-mezarda buluşmuş olur.

II. TARİHSELLİK

Heidegger, türetim sırasına göre ikinci olan zamansallaştırma düzeyine *Geschichtlichkeit* der. Filozofun bu düzeyde tarihyazımın epistemolojik iddialarıyla karşılaşması beklenir. Heidegger'in benimsediği düzeyler arasındaki türetme işleminin anlamına da yine bu düzeyde ve bir sonrakinde karar verilir. Gitgide azalan derecelerde kökensellik ve sahicilik türetiminin karşısına, tarihsel bilgi bakımından varoluşsal olanaklılık koşulu türetimini çıkarmak istiyorum. Oysa bu türetim biçimi, ontolojik yoğunluğun azalması olduğu kadar anlaşılırlığın artması olarak da yorumlanabilir.

Ama önce bir soru çıkıyor karşımıza: Almanca *Geschichtlichkeit* sözcüğünü nasıl çevirmeli? *Varlık ve Zaman*'ın çevirmenlerinin çoğu, Heidegger'in bu ödünç terimi kullanımında tamamıyla özgün olduğunu vurgulamak amacıyla "tarihkârlık" (*historialité*) sözcüğünü kullanma taraftarıdır.* Bu tercihin sakıncası Heidegger'in öncülerine bağlılığını gizlemesi ve okurların Almancada aynı terimin farklı bağlamlarda kullanılabildiğini anlamalarına engel olmasıdır. Sonuçta, ikinci sıradaki soyutun temeli olan *Geschichte* (Almanların çok kullandıkları ve Hegel, onun

* *Varlık ve Zaman*'ın Türkçe çevirisinde "tarihilik" olarak karşılanmış. –*ç.n.*

çağdaşları ve ardılları tarafından bol bol kullanılmış bu terminolojik türetme tarzına göre, *Geschichte*'den *geschichtlich* sıfatı yoluyla *Geschichtlichkeit*'a geçiliyor)[31] sözcüğü zikrettiğimiz zekice çözüme elverişli değil: *Geschichte* ("tarih"), *Geschichte* ile *Historie* (yine "tarih") arasında karşıtlık kurma girişimlerine ve tam da filozofun açıklaması gereken anlam belirsizliklerine rağmen, eldeki tek sözcüktür. Heidegger 73. paragrafın başında şunu söyleyerek buna uyar: "Bir sonraki hedefimiz, tarihin (*Geschichte*) özüne ilişkin asli sorunun, yani *Geschichtlichkeit*'in varoluşsal inşasının nereden hareket etmesi gerektiğini tespit etmek olacaktır" (*Varlık ve Zaman*, s. 378). *Geschichtlichkeit* kavramı vesilesiyle tartışılan, aslında tarih sözcüğü ve kavramı, yani tarihsel olma koşuludur. Bu nedenle Alman dilindeki anlam belirsizliklerini Fransızcaya çevirirken korumayı doğru buldum; Heidegger'in özgünlüğü buradan olsa olsa güçlenmiş olarak çıkacaktır.[32]

1. Geschichtlichkeit *teriminin katettiği yol*

Heidegger'in *Geschichtlichkeit* terimini kullanmasının işaret ettiği kopmayı daha iyi anlamak istiyorsak, terimi felsefe alanına taşıyan Hegel' den Dilthey ile Yorck Kontu arasındaki mektuplaşmaya (1877-97) gelinceye kadarki kullanımlarını kısaca ele almak yararlı olacaktır. Heidegger de bu son aşamada işe karışıyor.[33]

Sözcük XIX. yüzyılın icadıdır. Aslında felsefi anlamını Hegel kazandırmıştır.[34] Terim bütün anlam gücüyle ilk kez *Felsefe Tarihi Dersleri*'n-

31. *–heit* ve *–keit* ile biten soyut terimlere olan merakı da günahıyla sevabıyla Hegel'e borçluyuz. Bu bakımdan *Geschichtlichkeit*, basit adlardan türemiş adlaşmış sıfatların süsünü bozmuyor (*Lebendigkeit*, *Innerlichkeit*, *Offenbarkeit*, elbette taşın taşlığını (!) ifade eden şaşırtıcı *Steinigkeit*'ı da unutmamak gerek). L. Renthe-Fink bunların bir listesini *Geschichtlichkeit: Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*'ta sunuyor (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, s. 30-31).

32. *Geschichtlichkeit*'ı, sadece çevirileri ve çeviriyle ilgili yorumları alıntıladığımda "tarihkârlık" olarak çevireceğim.

33. *Geschichtlichkeit* teriminin kullanımlarına ilişkin bu kısa tarihi Leonhard von Renthe-Fink'e borçluyum: *Geschichtlichkeit...*, *a.g.y.* Gerhard Bauer in kapsamlı monografisini de buna ekleyebilirim: *"Geschichtlichkeit" Wege und Irrwege eines Begriffs*, Walter de Gruyter, 1963.

34. Unutulmamış sık kullanımlarından biri, nakledilen bir olayın olgusallığını, özellikle İncil anlatılarının destansı olmayan niteliğini ifade eder. Tefsirciler bugün bile David Strauss'un başlattığı kavgadan ve XX. yüzyıl başında Albert Schweitzer'in ortaya attığı *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*'un (İsa'nın Hayatıyla İlgili Araştırmaların Tarihi) kaydettiği gelişmelerden dolayı, İsa'nın tarihselliğinden söz ediyorlar. "Tarihsellik" (*historicite*) terimi nitekim 1872 tarihli Littre sözlüğünde yeni bir sözcük olarak bu "doğrulanabilir olaysal olgusallık" anlamıyla yer alır. Ayrıca *geschichtlich* Mesih ile *historisch* İsa arasında karşıtlık kurulduğu da olmuştur!

de ortaya çıkar: Eski Yunan'dan söz edilmektedir, "Avrupa'nın aydın insanının (özellikle, biz Almanların) kendini evinde hissetmesine (*heimatlich in seiner Heimat*) onun adı yeter". Ancak Yunanlılara "bu özgür ve güzel *Geschichtlichkeit* niteliğini" vermiş olan şey, kozmoloji, mitoloji, tanrılar ve insanlar tarihi içinde yaşama biçimleridir. *Mnemosyne* adı ile bu "düşünce özgürlüğü nüvesi" arasında ilişki kurulur: Yunanlılar "kendi evlerinde" hangi tarzda yaşamışlarsa, felsefe de onların ardından aynı "varoluş aşinalığı (*Heimatlichkeit*)" duygusuyla yaşayabilir (aktaran Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, s. 21).

Hegel, sözcüğü ikinci bir bağlamda kullanıyor, yani "İsa'nın gerçek bir insan olmuş olduğu bilgisi"yle birlikte "Hıristiyanlık denen şu devasa uğrak" bağlamında (*Dersler*'in Michelet tarafından yapılan ikinci basımı). "Aynı anda belirlenmiş tarihsellik diye tanımlanabilecek hakiki tin fikri"ni de Kilise Babalarına borçluyuz (aktaran Renthe-Fink, *a.g.y.*, s. 21).

Tarihsellik teriminin felsefe sözlüğüne girmesinde hem eski Yunan'ın hem de Hıristiyanlığın imzasının olması dikkat çekicidir. Mnemosyne bağlamındaki ilk kullanımı itibariyle, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, hafızanın içselliğine (*Erinnerung*) –Yunanlıların *Erinnerung*'u– damgasını vuran estetik dinselliğin övgüsünden pek uzak değil. İkinci kullanımına gelince, benzer bir hafıza dolayımı, Hıristiyanlığın ve onun kurumlaşmasının en eski geleneğinde ("Bunu benim hatıram için yapın") vardır.[35] Ne var ki Hegel terimi tin tarihinin bu iki önemli ânına yaptığı göndermedışında kullanmamıştır.[36] Aslında Herder, Goethe ve Alman romantiklerinden beri *tarihsellik* teriminin kazanacağı derinliği ve ağırlığı asıl vurgulayan *Geschichte* terimidir – *Geschichtlichkeit* terimi bu durumu perçinler. Hegel'in *tarihsellik* terimini kullanmış olmasına geriye dönük olarak kurucu bir nitelik atfetmemize olanak verecek tek şey, tin tarihinin bu iki kurucu ânının örnek niteliğidir. Nihayetinde bir anlam taşıyan tarih Hegel'e göre tin'in tarihidir. Yorumcularına ve ardıllarına aktardığı sorun da, hakikat ile tarih arasındaki gerilim sorunudur. Filozof, tin'in nasıl oluyor da bir tarihi olabiliyor, diye sorar. Sorunun çağa bağlı niteliği nedeniyle felsefi tarih tarihçilerin tarihinden el çekmişti. Olgusallık her tür felsefi yararını yitirmiş, basit anlatıya havale edilmişti.

Dilthey'ın devasa, dağınık, tamamlanmamış yapıtı, *Geschichtlichkeit* kullanımlarının tarihinde belirleyici bir halka oluşturur. Ancak "yaşamın anlamı" demek olan *Lebendigkeit*'ın o yoğun kullanımına kıyasla bu terim çok nadir kullanılmıştır. Terimi ön plana çıkaran şey Yorck

35. Daniel Marguerat ve Jean Zumstein, *La Memoire et le Temps: Melanges offerts à Pierre Bonnard*, Cenevre: Labor et Fides, Le monde de la Bible, no: 23, Nisan 1991.

36. Schleiermarcher'in, örnek nitelikteki bu iki "an" arasında bir aracı olarak ortaya çıkması şaşırtıcı değildir.

Kontu'yla yazışmalarıdır. Buna karşılık *Geschichte* neredeyse her sayfada geçer. Tin bilimlerinin doğa bilimleriyle aynı düzeye getirilmesi tasarısının canevinde durur.[37] Tin her yönüyle tarihseldir.

Bitmiş tek bölümü birincisi olan, 1883 yılında yayımlanmış büyük *Introduction aux sciences de l'esprit* (Tin Bilimlerine Giriş)[38] tin bilimlerinin özerkliğinin ve kendi kendine tam olarak yeterliliğinin savunusudur: "Tin Bilimleri: Doğa Bilimleri Yanı Başında Özerk Bir Bütün" (Giriş, s. 157).[39] Bu bilimler özerkliklerini kendi üstüne düşünme çabası (*Selbstbesinnung*) içinde kavranan tin'in bölünmez yapısına borçludur. Bu tin'in bölünmez birliği anlamı Dilthey'ın art arda gelen yayınlarıyla güçlenmiştir. Psikolojide revaçta olan çağrışımcılığa bağlı mekanist görüşlerin aksine, "ruhsal yapısal bütün (*Strukturzusammenhang*)" kavramı *Edification*'un ilk sayfalarından itibaren kullanılmaya başlar.[40] *Yaşam* sözcüğüne sıkı sıkıya bağlı *Zusammenhang* terimi çevresinde oluşmuş zengin anlam alanına aittir bu terim.[41] Bilimsel nitelikli kavramların kökünün yaşamın derinlerinde olduğu bundan daha güçlü biçimde ifade edilemez [42]

Oysa "yaşamın yapısal eklemlenişi" ya da "ruhsal yapısal bütün" fikri –Heidegger'in aksine– Dilthey'da hiçbir zaman doğum ile ölüm arasında geçen süre fikrine bağlanmamıştır. Ölüm ona göre, kendi üstüne düşünme çabası için sonluluğu gösteren nirengi noktalarından biri değildir. Doğum da öyle. Tin'in yaşayan birliği başka kavramsal araca gerek olmadan kendiliğinden anlaşılır. Bu şekilde *Lebendigkeit*'ı, *Gesc-*

37. *Geschichtlich* terimi "tarihsel (*historische*) aklın eleştirisi" programının dile getirildiği günden beri *historische* ile rekabet içindedir. *Sur l'etude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques* (1875), Fr. çev. Sylvie Mesure, Dilthey, *Œuvres*, I. cilt, *Critique de la raison historique: Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris: Cerf, 1992, s. 43-142.

38. Çeviri ve sunuş: Sylvie Mesure, *a.g.y.*, s. 145-361.

39. Dilthey doğru adın "tin bilimleri" olmadığını kabul ediyor; John Stuart Mill'in *Mantık*'ta (1843) kullandığı *moral sciences* (ruh bilimleri) ifadesini çevirmek (1843) için Almancaya sokulan bu terimi daha iyisi olmadığı için benimsiyor.

40. Dilthey, *Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, çeviri ve sunuş: Sylvie Mesure, Dilthey, *Œuvres*, III. cilt, Paris: Cerf, 1988.

41. Sylvie Mesure "Çevirmenin Notu"nda şu gözlemde bulunuyor: "Tüm Dilthey çevirilerinin tam anlamıyla çarmıhı olan *Zusammenhang* çoğunlukla 'bütün' diye çevrilir, ama sözcük kimi zaman 'yapı', 'sistem', 'tutarlılık' ya da 'bağlam' anlamlarına da geliyor. *Bedeutungszusammenhang*, 'anlamlı bütün', hem bütün olarak hem de tek tek öğeleriyle anlamlı olan bir bütünü ifade ediyor" (*Edification*, *a.g.y.*, s. 27-28). E. Martineau *Varlık ve Zaman* çevirisinde *Lebenszusammenhang*'ı "yaşam silsilesi" olarak çeviriyor (*a.g.y.*, s. 373). "Anlatısal tutarlılık" kavramını anlatı düzlemi dışında kullanmamak için, buna "yaşamın eklemlenişi" de diyebiliriz.

42. Jean Greisch, *Ontologie et Temporalite*'de *Edification*'dan anlamlı iki pasaj veriyor: "Bütün bu yaşam ve tarih kategorileri (...), tin bilimleri alanında evrensel uygulamaya kavuşmuş sözcelerdir. Kaynakları bizzat yaşantıdır" (aktaran Greisch, *a.g.y.*, s. 353).

hichtlichkeit'ı, *Freiheit*'ı ve *Entwicklung*'u birbirine bağlayan bir kavram ağı oluşur: Yaşam, tarihsellik, özgürlük, gelişme. Bu dizide tarihsellik ânının özel bir ayrıcalığı yoktur; 1893 tarihli *Giriş*'te hiç geçmez zaten. *Bilimler Akademisi Açılış Konuşması*'nda[43] (1887) ve *Yetmişinci Yaş Konuşması*'nda[44] (1903) şöyle bir görünüp kaybolur. Yorck'la mektuplaşmaları sırasında bu terimin teolojik dogmacılıktan uzak bir şekilde Hegel'in kutsal üçlüye dayalı Hıristiyan teolojisini akılcılaştırma ve dünyevileştirme (yönelmiş olsun olmasın) işleminin bir uzantısı olarak, bir dinsellik hâlesiyle donanmış biçimde yeniden ortaya çıkması rastlantı değildir.

Kont Paul Yorck von Wartenburg ile yazışmaları (1886-97), bu düşünsel kesinliğin sunduğu zengin arka planda, tin bilimlerinin özerk bütününü yaşam kavramı üzerine kurma girişimine uzaktan ve eleştirel bir bakış niteliğindedir.[45] Yorck, kendi üstüne düşünme çabası ile her tür ampirik tarihsel bilim tasarısı arasındaki mesafeyi açma taraftarıydı. Tarihsellik kavramı canlılık ve içsellik (ah şu *–heit* ve *–keit* ile biten sözcükler!) kavramlarına yakın görülüyordu. Ancak sonuçta tercih edilen terim *geschichtliche Lebendigkeit*'tır (Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, s. 113). Yorck arkadaşını ampirik tarihsel bilimlerin tinsel yoksulluğunu gitgide daha çok eleştirmeye yöneltir. Dilthey'ın *Idée d'une psychologie descriptive et analytique*'inin (Analitik ve Betimleyici Bir Psikoloji Fikri) o sıralar (1894) yayımlanmasından söz ederken, Yorck insan bilimi olarak psikolojinin "tarihsel yaşamın" doluluğu karşısındaki yetersizliğini eleştirir. Yorck'un gözlemine göre, bilginin ilk aracı olan kendi üstüne düşünme çabasında eksik olan şey, psikoloji çevresinde kümelenmiş bilimlerin ontolojik eksikliğinin "eleştirel çözümlemesi"dir, yani aslında bilimlerden önce gelen ve bilimleri yöneten temel mantık. Yorck'

43. Fr. çev. Sylvie Mesure, Dilthey, *Œuvres*, I. cilt, *a.g.y.*, s. 19-22: "Yüzyılımız Tarihsel Ekol sayesinde insanın ve toplumsal kurumların tarihselliğini kabul etmiştir" (s. 20).

44. Sylvie Mesure'ün çevirisi: "Kültür her şeyden önce erekli bütünlerin iç içe geçişidir. Söz konusu her bütünün (dil, hukuk, mit, dinsellik, şiir, felsefe gibi) kendi iç yasaları vardır ve bu yasalar her bir bütünün evrimini belirler. İşte bu bütünlerin tarihsel dokuları o zaman anlaşılmıştır. Hegel'in ve Schleiermacher'in yapıtı bunların tarihselliklerinin bilincine vararak soyut sistemliliklerine nüfuz edebilmiştir. Bunlara karşılaştırmalı yöntem uygulanacak, tarihsel gelişimleri açısından bakılacaktı. Ne insanlar çalışıyormuş o zaman burada!" (*a.g.y.*, s. 33). Bununla birlikte bu kısa söylev, endişeli bir belirlemeyle biter: "Dünyanın tarihsel olarak görülmesi insan tin'ini doğa bilimleri ve felsefenin henüz kıramamış olduğu son zincirlerinden kurtarmıştır. Peki ama yayılma tehdidi savuran inanışlar anarşisini aşmamızı sağlayacak araçlar nerede? Bütün yaşamım boyunca sözünü ettiğim bu soruna bağlı sorunları çözmeye çalıştım. Hedefi görüyorum. Eğer yolda kalırsam, genç arkadaşlarımın, meslektaşlarımın sonuna kadar gideceğini umuyorum" (*a.g.y.*, s. 36).

45. Dilthey ile Yorck yazışması şu yapıtta bulunuyor: Wilhelm Dilthey, *Philosophie und Geisteswissenschaft*, Buchreihe, I. cilt, 1923, 1. kısım.

un ünlü cümlesi işte bu noktada geçer: Dilthey'm araştırmaları "ontik ile tarihsel (*historisch*) arasındaki genetik farkı çok az vurgulamaktadır". Dilthey'ın söz dağarcığına yabancı olan bu farkın ifade etmek istediği şey, ontolojik ile "bilimsel" denen arasında çok büyük bir mesafenin bulunduğudur. Heidegger'in açıp geliştirdiği de bu karşıtlıktır. Söz konusu fark olmayınca tarihyazım "sırf göze hitap eden belirlenimlere" mahkûm olur. Kabul edildiği zaman ise yüksek sesle şöyle söylenebilir: "Doğa olduğuma göre, tarih'im."

Yorck'un bu önerileri, arkadaşının, yarım kalacak olan *Schleiermacher'in Yaşamı* nın ikinci bölümü üstünde çalıştığı ve, yine yarım kalacak olan, 1883 tarihli *Giriş*'in devamını yazmaya çabaladığı dönemde gelir. Bu aynı zamanda Dilthey'ın meslektaşı, bilimsel psikolojinin sözcüsü Ebbinghaus'un saldırılarına maruz kaldığı dönemdir. Yorck, Dilthey'dan yanıt vermesini, yanıtında doğrudan yaşamın yapısal eklemlenişlerine yönelen kendi üstüne düşünme çabasına bağlı kesinliğin dolaysız niteliğini sürekli vurgulamasını ister. *Lebendigkeit* "yaşamın bu iç tutunumu" olmaksızın sürüp gidemez. Öte yandan bu durum tarihsellik kavramının, terimin zamandizinsel olmayan anlamıyla "tarihsel" olarak adlandırılan antidogmacı bir dinsellikten çekilip çıkarılmasına engel değildir. Dilthey'm son mektubu (1897 yazı) ender itiraflarından birini içerir: "Evet! *Geschichtlichkeit* terimi, kendi üstüne düşünme çabasında, tin bilimlerinin yeni çağların tinsellik eksikliğine (şu 'muzaffer kendiliğinden yaşamsallık' adına) karşı koymak diye tanımlayabileceğimiz en yüce görevini nitelemeye en uygun terimdir": "Tarihselliğin duyu ve akıl üstü doğasının bilinci"ni vurgular, diye ekler (Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, s. 107). Yorck 12 Eylül 1899'da ölür. Tarihsellik tartışması sona erer. Sözcük, yukarıda belirtildiği gibi 1903 tarihli *Yetmişinci Yaş Konuşması*'nda ve 1911 tarihli *Önsöz*'de kullanılır. Bu sadece terminolojik bir silinmedir, Dilthey "tarihsel dünya"dan söz etmeyi sürdürecek ve tin bilimlerinin "tinsel dünyayı tanımanın temeli" olduğunu ve bu temelin "dünyanın kendisini olanaklı kıldığını" öne sürecektir (*Önsöz*, Fr. çev.: *Œuvres* I, s. 40).

Heidegger'in müdahalesi Yorck'un Dilthey'ın yapıtı içinde başlattığı bu tartışmaya kaydolur tam tamına. Heidegger 77. paragrafın başında, yani ilgili bölümün sonunda bunu itiraf eder: "Tarih meselesine ilişkin yukarıda giriştiğimiz tefrikler, Dilthey'ın çalışmalarının benimsenmesiyle doğdu. Bu tefrikler Kont Yorck'un Dilthey'a gönderdiği mektuplarda dağınık halde bulduğumuz savlarla doğrulanmış, hatta desteklenmiştir" (*Varlık ve Zaman*, s. 397). Bunun ardından, büyük ölçüde alıntılar demetinden oluşan bir dizi paragraf tuhaf biçimde –türünün tek örneği– sıralanmıştır. Heidegger, "yaşamı" anlamaya yönelmiş "psikoloji"nin

"insan olgusunun bütününü" sergilemeye yeltendiği kritik noktada açıkça Yorck'un yanında yer alır (*a.g.y.*, s. 398). Bu durumda insan nasıl hem tin bilimlerinin konusu hem de bu bilimlerin kökü olabilir? Soru tin bilimleri ile doğa bilimleri, anlamak ile açıklamak arasındaki sınırlarla ilgili kavganın ötesine, psikolojinin felsefe için referans bilim konumuna yükseltilmesinin çok daha ötesine geçer. Sorunun hedefi iki arkadaşın da hemfikir olduğu üzere tarihselliğin anlaşılmasıdır. Heiddegger Yorck'la ilgili iki şeyden söz eder: Dilthey'ın 1894 yılında *Idee d'une psychologie descriptive et analytique*'i yayımlamasına kısmi müdahalesi ve ünlü "ontik" ve "tarihsel" ayrımı.

Yorck'un notlarına ve özellikle terminolojisine –tarihsel'e karşı ontik– yapılan bu gönderme "Dilthey'ın çalışmasının benimsenmesini" kolaylaştırır. Yorck'un ontik'i, Heidegger'in benzersiz biçimde ontolojikle çift oluşturan ontik'i değildir. Bu noktayı açıklığa kavuşturmak yolları karıştıracak ve Dilthey'ın kendi düşünce merkezinden, yani Yaşam ile Tarih arasındaki düğümden uzaklaşmaya neden olacaktır.

Heidegger tarihsellik yorumunu bu belirsizlik üstüne değil, "ölüm, borç ve bilinç arasında bulunan ortak kökenli (kökleri kaygı olan) bağlantı" hakkında gerçekleştirdiği düşünme sürecinin sonunda hissedilen bir eksiklik üstüne oturtur (*a.g.y.*, s. 372).[46] Eksik olan diğer "uç"tur, yani "başlangıç", "doğum" ve ikisi arasında Heidegger'in "uzanım"(*Ausdehnung*, *a.g.y.*, s. 373) adını verdiği mesafedir. Yazar, *Dasein*'ın sürekli bulunduğu bu ara'nın "bütün-olmanın çözümlenmesinde fark edilmediği"ni itiraf eder (*a.g.y.*). Heidegger'in, bölüme adını veren "tarihsellik" terimi üzerinde değil de, yukarıda sistematik bağlamını oluşturduğumuz "yaşamın eklemlenişi" teması üzerinde Dilthey'la karşı karşıya geldiğini görmek ilginçtir. Heidegger Dilthey'ın kavramını birkaç satırla bir kenara bırakmaktadır. Bir yandan bu kavramın "zaman içinde" meydana gelen yaşanmışlığa dönüştüğünü düşünür, bu da kavramı bir sonraki türetim aşaması olan zaman-içindelik'e havale eder; diğer yandan, ki bu daha vahimdir, söz konusu zincirlenmenin tanımlanmasına yön veren "ontolojik önyargı" bu kavramı hiç çekinmeden, "her şimdi'de" "el-altındaki-varlık"a ait ontolojik bölgeye yerleştirir; bu yolla zamansallığın azalan diyalektiğini, aşağı çeken avami zaman kavramının tahakkümüne tabi kılar. Heidegger bu eksik temelde "*Dasein*'ın doğum

46. Tarihsellik-tarihkârlık (*historialite*) başlığı altına yerleştirilen çözümlemelerin başındaki 72. paragraf "büyük bir endişenin" ifadesiyle başlar: "Varoluşsal çözümlememizin ön-sahipliğine *Dasein*'ın sahici bütün oluşu olarak kavranan, *Dasein*'ın bütünü gerçekten de taşınmış olmakta mıdır? *Dasein*'ın bütünlüğü hakkında önceki sorgulamanın hakikaten ontolojik sarihliği olabilir. Hatta sorunun kendisi, *hitama yönelik varlık* konusunun nazara taşınmasıyla cevabını bulmuş bile olabilir. Fakat ölüm, *Dasein*'ın sadece 'hitamıdır', yani biçimsel olarak ele alınacak olursa, *Dasein*'ın bütünlüğünü çevreleyen uçlardan sadece *biridir*" (*Varlık ve Zaman*, *a.g.y.*, s. 372-3).

ve ölüm arasındaki gerilimine ilişkin saf bir ontolojik çözümleme"nin olanaksız olduğunu söyler (*a.g.y.*, s. 374). Bu durumda sav şudur: Aralık (Dilthey bunu hiç ele almamıştı) fikrine ontolojik bir çıpa verecek tek şey ölüme yönelik varlık düşüncesidir. Tabii bir koşulla: Doğum da tam anlamıyla "son" ile bakışımlı olan diğer "uç" olarak yorumlanmalıdır. Bu durumda *Dasein*'ın nasıl ki "ölümlü olarak" var olduğu söylenebiliyorsa, aynı şekilde "doğuştan" var olduğu da söylenebilir. Zaten aralık, kaygı değil de nedir? "Kaygı olarak *Dasein* ikisinin arasıdır" (*a.g.y.*, s. 374).

Doğumluluğu, sadece vadesi henüz gelmemiş ölüm olayının hatalı bir bakışımlısı olan doğum olayı olarak değil, aynı zamanda şurada olmanın koşulu olarak belirlediği düşünülen ten üzerine dönüşlü düşüncenin eksikliği başka hiçbir yerde bu denli iyi hissedilmez.

Başlangıçtaki bu sınırlamalarına karşın uzanım kavramı –germe kavramı demek belki daha doğru olur– tarihçiyle tartışmayı besleyebilecek zenginliktedir. Üç kavram önerilmektedir: Varoluşun niteliksel ve dinamik değişkenliğini ifade eden devingenlik kavramı; kendine bakma fikrine bir tutam zamansallık ekleyen süreklilik kavramı (daha önceki bir çözümleme burada *Dasein*'ın "kim" belirlenimi olduğunu görmüştü); son olarak uzanım kavramına bağlı zamansallaştırma işleminin görünüşünü vurgulayarak yıllarla yüklü *Geschehen* terimini varoluşsal tarzda yeniden yorumlayan "çıkış yeri/kaynak" kavramı. Dilthey'ın yaşam eklemlenişi kavramının ontolojik düzlemde bıraktığı boşluk bu şekilde doldurulmuş olur. "*Dasein*'ın 'zincirleniş' sorunu aslında 'kaynaklanış' dediğimiz ontolojik sorundur. Kaynaklanış yapısının ve bu yapının varoluşsal-zamansal olanaklılık koşullarının açığa çıkarılması, *tarihkârlığın* ontolojik bakımdan anlaşılır hale gelmesi demek olacaktır" (*a.g.y.*, s. 375).

Dilthey'a yanıt verildiğinde "tarih sorusunun yeri konusunda karara varılmış olur" (*a.g.y.*, s. 375). Heidegger'in tarihçilikle hiç çarpışmamış, ama "'tarih' sorusunun bilimsel-kuramsal biçimiyle" çarpışmış olması dikkat çekicidir (*a.g.y.*). Esasen Yeni-Kantçı tarih düşüncesi geleneğine bağlı girişimler söz konusudur: Ya tarihin yönteminin bilgi mimarisinde bilgiye verdiği yerden hareketle düşünme girişimleri (adları açıkça anılan Simmel ve Rickert gibi (*a.g.y.*) ya da doğrudan doğruya nesnesinden, yani tarihsel olgudan yola çıkan düşünme girişimleri. Heidegger'in tarihin temel fenomeni, yani varoluşun tarihselliği olarak gördüğü şey, egemen olan Yeni-Kantçılığın taraftarları tarafından geri dönülmez biçimde dışarı atılır: "Tarih tarihin olası konusu haline nasıl gelebilir?" diye sorar Heidegger. Bu sorunun yanıtı ancak "tarihsel olma tarzından ve bunun zamansallığa kök salmasından yola çıkılarak" verilebilir (*a.g.y.*). Heidegger bizim ileride yöneleceğimiz yere doğru gitmez.

Sahiciliğin türetim kavramı, en az sahici olanın en çok sahici olana başvurmasını sağlayabilir sadece. Tarihsel bilginin olanaklı kılınmasına gelince, bilim-tarih'in "tarihsel" olma tarzının nesnelleştirilmiş türleri arasında bulunduğunu teyit etmekle yetiniyor. Böylelikle bağımlılık ilişkileri silsilesi tersinden okunuyor: Tarihin konusu–tarihsel–tarihsellik–onun zamansallığa kök salışı. Temelde Heidegger'in tarihsel olgunun bilgi kuramı çerçevesindeki nesnelliğini düşünme girişimlerinin karşısına çıkardığı şey bu gerileme sürecidir.

Heidegger sahici olmayandan sahiciye dönme hareketini başlatmak için "avami tarih kavramları" başlığı altında yürütülen araştırmalardan hareket etmekte duraksamaz (*a.g.y.*, s. 376). Bu çıkış noktasından itibaren önemli olan "tarihkârlığın ontolojik sorununun sergilenmesi"dir (*a.g.y.*). Tarihkârlık "zamansallığın zamansallaştırılmasında perdenin açılması"ndan başka bir şey olamaz (*a.g.y.*). Heidegger şunu yineler: "Bilim olarak tarihin varoluşsal yorumu, tarihin *Dasein*'ın tarihkârlığına bağlı ontolojik kaynağını kendine hedef almıştır, başka bir şeyi değil" (*a.g.y.*). Başka bir deyişle: "Söz konusu varolan 'tarihte olduğu' için 'zamansal' değildir, tam aksine (...) varlığının temeli bakımından zamansal olduğu içindir ki, tarihsel bir varoluşu olmuş ve olabilmektedir" (*a.g.y.*).

Bununla birlikte, elinizdeki yapıtta tarih çalışması adı verilen, Heidegger'in "yapay *Dasein*" (*a.g.y.*) hesabına yazdığı şeye tam olarak yaklaşılamadığı itiraf edilmelidir. Tarihyazım işleminin hesaba katılması türetim işleminin sonraki aşaması olan zaman-içindeliğe havale edilmektedir. Sahi takvim ve saat olmadan nasıl tarih yapılabilir ki?[47] Etkin tarihselliğin yazgısının tarihsellik değil zaman-içindelik düzeyinde belirlendiğini söylemek olur bu. Tarihsellik düzeyinde, tartışma önceki bölümde eleştirel tarih felsefesine bağladığımız epistemoloji konusunda ikinci derece bir düşünceye ulaşmaktadır. Zamansallaştırma tarzlarının türetilmesinde sonraki aşamanın zorla öne alınması sıkıntılı bir durumun itirafına yol açar: "Ama zaman-içindelik olarak zaman da *Dasein*'ın zamansallığından 'kaynaklandığı' için tarihsellik ile zaman-içindeliğin aynı ölçüde ortak-kökenli olduğu görülecektir. Tarihin zamansal niteliğiyle ilgili avami açıklama, bu sebeple sınırlı da olsa, haklılığını koruyacaktır" (*a.g.y.*, s. 377). Burada türetim –birkaç satır yukarıda "tümdengelim" (aynen böyle tırnak içinde) denir– ile ortak-kökenlilik arasında bir rekabet başlar.[48]

47. Burada kasıt *Zaman ve Anlatı III*'te "üçüncü tarihsel zaman (iz'in zamanı), kuşaklar ve kozmik zaman ile fenomenolojik zaman arasındaki büyük bağlantılar" adını verdiğim şeydir.

48. Jean Greisch bu konuda "görevin bu şekilde belirlenmesindeki mütevazılık ve iddialılık karışımı"nın altını çizer. Şöyle sürdürür: "Bu disiplinlere (insan bilimlerine) hakkını vermek için bu yeterli midir, yoksa tarihkârlık ontolojisi ile tarihsel bilimlerin

2. *Tarihsellik ve tarihyazım*

Bu askıda bırakma ve duraksamadan yararlanarak, bu bölümün ilk kesitinin sonunda başlatılan ve kesintiye uğrayan, mezar olarak kavranan tarihyazım teması üzerine felsefe ile tarih arasındaki eleştirel diyalog girişimine dönmek; filozofu tarihçinin şantiyesine götürmek istiyorum. Heidegger de bilim-tarih'in konumu hakkındaki tartışmayı kavramın tarihyazımsal belirlenimlerini içermeyen "tarih" sözcüğünün anlam belirsizlikleri üzerine bir düşünüşle açarak aynı şeyi yapar (§ 73). Sözcüğün yaygın dört anlamını sıralayıp tek tek ele alır: El altında olmayan geçmiş, hâlâ eyleyen geçmiş, aktarılmış şeylerin toplamı olarak tarih, geleneğin otoritesi. Ona göre bu dört kılık altında, *Geschehen*, yani "-den gelme, kaynaklanma" bulunur, ama görünen ve aktarılmış olay görüntüleri ardına saklanmıştır. Burada tarihçiyi büyük ölçüde yapıcı anlamda ilgilendiren bir şey söylenir: Olmuş olan, geçmişi hedefleyişimizde avcumuzdan çıkmış olmasıyla tanımlanan "geçip gitmiş"ten üstündür. Biz de bu "olmuş-olma" ile "artık olmama" diyalektiğini birçok kez ele aldık ve temsil aşamasındaki tarihyazım tarafından oluşturulmasından önce köklerinin sıradan dilde ve hafıza deneyiminde olduğunu vurguladık. Heidegger bu diyalektiği, kalıntı, yani harabe, antik eserler, müze objeleri kavramıyla ilgili eleştirel düşünüşü sırasında keskin bir bakışa tabi tutar. Varoluşsallar (kaygı, sıkıntı, kendilik... gibi) ile "el altında" ya da "ulaşılabilecek" olanlar (verili ve işlenebilir şeyler diyebiliriz) arasında paylaştırdığı varolanlar kategorisini işleten Heidegger, iz fikri altında topladığımız şeyin, bu ipuçlarını kaybolmuş ama kendi olmuş olmasını da yanında götürmüş bir çevreye bağlamadığımız takdirde, hiçbir geçmişlik izi taşımayacağını gözlemler. Bazı şeylerin geçmişten geldiğini söyleyebiliyorsak, nedeni *Dasein*'ın kendi kaynağının izlerini borç ve miras biçiminde içinde taşımasıdır: "Açıkça görülüyor ki *Dasein* asla geçmiş olamaz, bunun nedeni gelip geçici olmayışı değil, özü gereği hiç el-altında olmaması ve –varsa şayet– var olmasıdır" (*a.g.y.*, s. 380). Bu noktada tarihçiyle bir diyalog kurulabilir: Filozofun katkısı geçmişin araç, alet terimleriyle işlenmesine yöneltilen eleştiride saklıdır. Bu eleştirinin sınırı varolan ile verili, işlenebilir şeylerin varlık tarzları arasında gerçekleştirilen kırılmanın sonucudur. Tarihyazım işlemi bu kırılmayı hafıza eylemi temelinde yineler. Bununla birlikte tarihya-

---

epistemolojisi arasındaki ilişkiye dair daha olumlu bir belirleme olanağı mı öngörmek gerekir?" (*Ontologie de Temporalite*, *a.g.y.*, s. 357-8). İlerki sayfalarda geliştirdiğim bu önerim, *Zaman ve Anlatı III*'teki gözlemlerimin sonucudur. Bu gözlemlerde kökensel'in "zenginleştirilmesinden" söz ediyordum; zenginleştirmenin yolu birinden diğerine doğru türetim, yani"yenileyici türetim"dir (*a.g.y.*, s. 108-9).

zım işleminin epistemolojisini olmuş olan geçmişin ancak geçip gitmiş geçmişin yokluğu sayesinde temsil edebilmesi bilmecesine kadar götürmüştük. Temsil edebilme bilmecesinin ardında, geçmişin hafıza edimindeki ikonik temsili saklanır. Heidegger hafızaya ve onun kolu olan tanıma edimine hiç yer vermezken, Bergson gereken dikkati göstermiştir; bir sonraki bölümde bunu geniş biçimde göstereceğiz. Ancak Yunanların *eikōn* sorunsalından beri dile getirilen, mevcudiyet ve namevcudiyet diyalektiğinin, Heidegger'deki kalıntı çözümlemesiyle karşı karşıya geldiği öne sürülebilir. Heidegger geçip gitmiş namevcudiyetin niteliğini işlenebilir'in el altında olmamasına dönüştürmekte biraz fazla acele etmemiş midir? Artık olmayan ama vaktiyle olmuş olanın temsiline bağlı bütün zorluklar da bu şekilde bertaraf edilmemiş midir? Bunun yerine Heidegger her dünya-içi tarihsel'in, kaygı varlıkları olan bizlerin temsil ettiği ilk tarihsel'e bağımlı olduğunu öne süren güçlü bir fikir sunar. Hatta *Dasein*'ın "tarihkârlığı", ilk "tarihkârlığı" çevresinde "ikinci bir tarihkârlık" tasarlar: "dünyanın tarihi"ne ilişkin tarihkârlık. "Araç ve yapıtın, örneğin kitapların kendi yazgıları vardır", anıt ve kurumların kendi tarihleri vardır. Ancak doğa da tarihkârdır. Gerçi doğa, "doğal tarih" dediğimiz zaman değil, manzara, inşaat alanı, maden ocağı, savaş meydanı ve tapınma alanı olduğunda, tarihkârdır. Bu dünya-içi haliyle tarihkârdır, tarihi de sadece "ruhun" "iç" tarihine eşlik edecek bir "dış" çerçeveyi temsil etmez. İşte bu varolan'a "tarihkâr-dünya" denir (*a.g.y.*, s. 388-9).

Ancak varlık tarzlarının –bir yanda varoluşsal varlık, diğer yanda işlenebilir varlık– kopukluğu, türetme hareketini iz olgusunun tam geçerliliğinin kabul edileceği noktaya kadar götürmeye engel olur. Tarihsel düzlemde temsil sorunsalı ve hafıza düzleminde ikonik temsil sorunsalı bu ontolojik süreksizliğin sırtına binmiş gibidir. Kalıntı kavramı iz kavramını içine alacak kadar genişletilirse, hafıza ve tarihyazım edimlerinin hakikate uygunluk boyutunun hesaba katılacağı bir tartışmaya fırsat sunabilir. Fakat bu karşılaşma olmadığı için, Heidegger'in tarihselliğin temel zamansallık noktasına bağımlılığını inatla tabloya katmasını telafi edecek tek şey, tarihsel varlığın daha önce çözümlenen birlikte varolma kavramının tamamladığı miras ve aktarma kavramları dolayısıyla dünyaya bağımlılığının sonucu olan özelliklerin zikredilmesidir.[49] Almanca *Geschichte*, *Schicksal* (yazgı), *Geschick* (mukadderat) sözcüklerindeki ses benzerliği dolayısıyla yazgı ve mukadderattan söz edilir. Bu

49. "Buradan itibaren *Dasein*'ın tarihselliğinin yorumu aslında zamansallığın daha somut biçimde irdelenmesinden başka bir şey değildir" (*Varlık ve Zaman*, *a.g.y.*, s. 382). Biraz ileride: "Ölüme yönelik sahici varlık, yani zamansallığın sonluluğu, *Dasein*'ın tarihselliğinin gizli kalınış temelidir" (*a.g.y.*, s. 386).

bakımdan somutluk kaygısının bu noktaya yığdığı kahramanca yüklerden endişelenebiliriz.[50]

Heidegger'in metninde yapıcı bir tartışma için çıkış noktaları arayışımı devam ettirmek istiyorum.

Şimdi yol gösterici iki terimi ele alacağım: Dilthey'ın da kullandığı kuşakların sürekliliği ve Kierkegaard'dan alınan tekrar. Bunların ikisi de tarihsel varlık ontolojisi ile tarihyazım işleminin epistemolojisi arasında bağlantı kurmaya yarayabilir.

"Kuşak" kavramı "aktarma", hatta "miras" gibi daha genel kavramlara somut bir yoğunluk kazandırmayı en iyi sağlayan terimlerden biri şüphesiz. Ancak burada da "doğumluluk" kavramının temin edebileceği tensellik çeşnisi eksiktir. Soy zinciriyle ilgili büyük simgesel evren ve soyağacı fikrine bağlı hukuksal aygıt işte bu zemin üstünde kurulabilmiştir; yaşayan varlık da bu aygıt sayesinde kurulur. Pierre Legendre daha en başından şunu söyler: "Kurumların yaşama ait bir olgu olduğunu unutmamak gerek" (*L'Inestimable Objet de la transmission*, s. 9).[51] Bunun için insanoğlunun konuşan bir canlı olduğunu anımsamak gerekir. Soyağacını, üreme işlevlerine indirgenemeyecek bir yapı haline getiren, insanın konuşmasıdır. Dilthey "yaşamın eklemlenişi" kavramı çerçevesinde, "yaşamın yaşamadığı ve canlıyı oluşturmanın insana düşen bir görev" olduğu düşüncesini reddedemeyecektir: "Kurumsal bağı üretmek, yaşamın sürekliliğini sağlayan soyağacının eseridir" (*a.g.y.*, s. 10). "Batı'nın soyağacı ilkesini araştırmakta" yarar görenler sadece toplumbilimci, hukukçu ve psikanalistler değildir. Tarihçi de bundan yarar görür, çünkü, Bernard Lepetit'nin belirttiği gibi, tarihin göndergesi pratikler ile temsillerin birleşme noktasında bütün boyutlarıyla ele alınan toplumsal bağın kurulmasıdır. Tarih de zaten konuşan canlının bilimidir; soyağacı alanını düzenleyen hukuksal normatiflik onun konularından, hatta yeni konularından biri olmakla kalmaz, konusunun durumuna bağlı bir varsayım ve bu anlamda da varoluşsal bir varsayımdır ayrıca: Kurulma aşamasındaki konuşan canlılardan başka bir şey çıkmaz tarihin önüne. Soyağacı, yaşamı insanileştiren kurumdur. Bu anlamda temsil gücünün bir bileşenidir; tarihçinin yönelmişliğinin kurucu öğelerinden biridir.

Kökeninin Kierkegaard'da olduğunu belirttiğimiz "tekrar" teması da, bütün bir tarihyazım girişiminin ontolojik kuruluşu açısından büyük bir verimlilik sunar: "Kendine dönen, kendini nakleden kapalılığı açma

50. *Zaman ve Anlatı*, III. cilt, *a.g.y.*, s. 116 vd. J. Greisch, *Ontologie et Temporalite*, *a.g.y.*, s. 369-74.

51. Pierre Legendre, *L'Inestimable Objet de la transmission. Essai sur le principe genealogique en Occident*, Paris: Fayard, 1985.

kararlılığı, böylece, miras alınmış bir varoluş olanağının tekrarı haline gelir" (*Varlık ve Zaman*, s. 385). Burada da Heidegger'in vurgusu daha derindeki temele yapılan gönderme üzerindedir: "Geçmişte kalmış bir varoluş olanağının sahici tekrarı, –*Dasein*'ın kendi kahramanlarını seçişi– varoluşsal bakımdan öndeleyici kapalılığı açma kararlılığı üzerine temellenir, zira savaşın sürdürülmesine ve tekrarlanabilir olana sadakate yönelik, özgürleştirici seçim ancak bu şekilde yapılabilmektedir" (*a.g.y.*). Tasarlanan düşüncenin, "kendi kahramanlarını seçişi"nden daha geniş bir alana açıldığı tahmin edilebilir. Şaşırtıcı bir belirleme diyebiliriz zaten. "Ten" felsefesinin "tarihsel" gerçekleştirilişi döneminde bu belirlemenin endişe verici "kaderini" de biliyoruz. Bizim için tekrarın daha sonra yerine koyma veya yeniden yerine getirme olmadığı fikri çok daha vaatkâr olabilir: Tekrarlamak "yeniden gerçekleştirmektir". Mirasın anımsatılması, mirasa verilen yanıt, yapılan misilleme, hatta mirasın iptali söz konusudur. Her tekrarın yaratıcı gücü geçmişi geleceğe açabilme gücünde bulunur tamamıyla.

Böyle anlaşıldığında tekrar, en temel yönelmişlik çizgisinde kavranan tarihyazım testinin ontolojik olarak yeniden kurulması olarak yorumlanabilir. Dahası tekrar, yukarıda tarihte ölüm başlığı altında önerdiğimiz düşüncenin tamamlanmasını ve zenginleştirilmesini sağlar. Bu düşünce bizi, tarihçinin ölülere bir yer vererek canlılara yer açmasını sağlayan mezar kazma jestine götürmüştü. Tekrar üstüne düşünmek, geçmişin ölülerinin bir zamanlar yaşamış olduklarını ve tarihin de bir biçimde onların canlı-olmuş-olmalarına yaklaştığı fikri çerçevesinde bir adım daha atmamızı sağlar. Bugünün ölüleri bir zamanların eylemde bulunmuş, acı çekmiş sağlarıdır.

Geriye bakan biri olarak tarihçi, mezara koymanın ötesine geçerek bu son adımı nasıl atabilir?

Yanıt denemesini iki yazarın himayesine sokabiliriz: Michelet ve Collingwood.

Jules Michelet Fransa'yı fark edince ona bir tarih kazandırmak istemiş, sanrılara kapılmış bir tarihçidir, ama Fransa tarihi, faal ve canlı bir varlığın tarihidir. Şöyle söyler: "Benden önce hiç kimse Fransa'yı, onu oluşturmuş olan doğal ve coğrafi olayların canlı birliği içinde kavramamıştı. Onu bir ruh ve bir kişi olarak ilk ben gördüm. (...) Tarihsel yaşamı bulmak için onun bütün yollarının, bütün biçimlerinin, bütün öğelerinin peşine düşmek gerekiyordu. Ancak daha büyük bir tutku da gerekliydi, bütün bunların düzenini, bu canlı güçlerin yaşamın kendisine dönüşecek olan güçlü bir hareket içindeki etkileşimini yeniden kurmak, yeniden oluşturmak gerekiyordu." Diriliş teması işte burada ortaya çıkıyor: "Yüzeyinde değil, içsel ve derin organizmalarındaki yaşamın olduğu gibi dirilmesi olarak kavranacak bir tarih çok daha karmaşık ve kor-

kutucuydu. Hiçbir bilge bu konuyu düşünmemişti. Ne mutlu ki, ben onlardan biri değildim" (*Histoire de la France*'ın girişi, 1869).

Yarım yüzyıl sonra, geçmişin şimdide "canlandırılması" (*reenactement*) gibi daha aklı başında bir tema çevresinde Collingwood, Michelet'yi yankılar.[52] Bu kavrama göre tarihyazım işlemi bir mesafe azaltma işlemidir; bir zamanlar olmuş olan şeyle özdeşleşmedir. Ama bunun bedeli, fiziksel olayın "iç" yüzünü ("düşünce" diyebiliriz) çıkarıp atmaktır. Tarihsel imgelemi harekete geçiren bir yeniden inşa işleminin sonunda, tarihçinin düşüncesi, vaktiyle düşünülmüş olanı yeniden düşünmenin bir yolu olarak görülebilir. Bir anlamda Collingwood Heidegger'i haber verir: "Doğal bir süreçte geçmiş, aşılmış ve ölmüş bir geçmiştir" (*The Idea of History*, s. 225). Doğada anlar ölür, yerlerine yeni anlar geçer. Tarihsel sayılan bir olay "şimdide su yüzüne çıkar" (*a.g.y.*). Olayın yaşamaya devam etmesiyle kasıt, düşüncede canlandırılmasıdır. Bu özdeşlik kavrayışının "tekrar" fikrinin içerdiği başkalık uğrağından yoksun olduğu açıktır. Daha radikal biçimde söylersek, bu kavrayış olayın meydana gelişi ile anlamı arasındaki ayrışma üzerine kuruludur. Oysa "tekrar"ın devşirdiği şey bu ortak aidiyettir.

Geçmiş insanların beklenti ufkuna yapılan referans "tekrar" kavramı kapsamına yerleştirilirse şiirsel "diriliş" kavrayışına ve "idealist" denebilecek "canlandırma" kavrayışına hakları teslim edilebilir. Bu bakımdan tarihin geriye dönüklüğü tarih için bir belirlenime kapanma oluşturmaz. Böyle bir kapanma, ancak geçmişin artık değişmez ve bu yüzden de belirlenmiş olduğu kanısında olsaydık gerçekleşirdi. Bu kanıya göre sadece gelecek belirsiz, ucu açık ve bu anlamda belirlenmemiştir. Olgular silinmez olsa da, yapılmış veya meydana gelmiş şeyi geri alamıyor olsak da, meydana gelmiş olan şeyin anlamı bir çırpıda sonsuza dek belirlenemez; geçmişe ait olayların farklı şekillerde yorumlanıp anlatılabilmeleri bir yana, geçmişe olan borcun yüklediği ahlaki yük hafifletilebileceği gibi ağırlaştırılabilir de. Bağışlama konusunu işlediğimiz Sonsöz'de bu konuya geniş yer vereceğiz. Ancak şimdiden, Heidegger'in önerdiği gibi, suçluluğun ötesindeki borç kavramını genişletip derinleştirerek bu yönde epeyce ilerleyebiliriz: "Yük", "ağırlık", safra gibi nitelikler borç fikrine bağlı unsurlardır. Ahlaki kusur fikrinden arınmış miras ve aktarma teması bu noktada yeniden karşımıza çıkıyor. Gerçi borç fikri iz fikrinin basit bir sonucu değildir: İz'in ortaya çıkarılması gerekir; iz baştan aşağı geçmişin geçmişliğine göndermedir; geçmişi imler, ama

52. Collingwood, *The Idea of History*, T. M. Knox'un yazarın ölümünden sonra 1946 yılında yayımladığı kitap (Clarendon Press, Oxford University Press, 1956) Collingwood'un Oxford'da felsefe ve metafizik kürsüsüne atanmasından sonra 1936 yılında verdiği kayıtlı konferanslara dayanmaktadır. Yazar bu konferansları 1940'a kadar geçen sürede kısmen gözden geçirmiştir.

geçmiş karşısında yükümlülüğe sokmaz. Borç ise yükümlü kıldığı için, "yük" kavramıyla tüketilemez: Geçmişten etkilenen varlığı geleceğe dönük olabilmeye bağlar. Koselleck'in söz dağarcığını kullanırsak, deneyim mekânını beklenti ufkuna bağlar.

Tarihin geriye dönük bakış açısı içinde bile, geleceğin geçmişe geri dönüşüyle oluşacak şoktan ancak bu temel üstünde söz edilebilir. Tarihçiye, imgeleminde geçmişin herhangi bir ânıyla, şimdi olmuş an olarak, dolayısıyla –Augustinus'un formüllerini bir kez daha kullanacak olursak– eski zaman insanlarının geçmişlerinin ve geleceklerinin şimdisi olarak yaşanmış an olarak ilişkiye geçme yeteneği bahşedilmiştir. Eski zaman insanları tıpkı bizler gibi girişimde bulunan, geriye bakan ve ileriyi düşünen insanlardı. Bu gözlemin epistemolojik sonuçları önemlidir. Geçmişteki insanların umutlarını, öngörülerini, arzularını, korkularını ve tasarılarını dile getirmiş olduklarını bilmek, tarih içine olumsallığı geriye dönük olarak sokarak tarihsel belirlenimciliği kırmak demektir.

Bu noktada Raymond Aron'un *Introduction à la philosophie de l'histoire*'da (Tarih Felsefesine Giriş, 1937) ısrarla belirttiği bir temayla, yani "geriye dönük yazgı yanılsaması"na karşı verdiği mücadeleyle yolumuz kesişiyor (s. 187). Aron bu temayı tarihçinin, Weber'in "tekil neden isnat etme" kavramıyla yolunu kesiştiren gerçekdışı inşalara başvurması bağlamında açıklar. Ancak aynı temayı tarihsel nedensellikteki olumsallık ve zorunluluk arasındaki bağ üzerine bir düşünüşle genişletir: "Burada *olumsallık* terimiyle hem öteki olayı kavrayabilme olanaklılığını hem de olayı önceki durumun tamamından çıkarsamanın olanaksızlığını kastediyoruz" (*Introduction*..., s. 223). Geriye dönük yazgı yanılsamasına tepkiyi "eylem ânıyla ilişkiye geçebilmek, eyleyenin çağdaşı olabilmek amacıyla diriltme çabası" biçiminde tanımlanan bütünsel tarih anlayışına bağlayan şey, tarihsel nedensellikle ilgili bu genel değerlendirmedir (*a.g.y.*, s. 234).

Tarihçilerin tarihi, demek ki Heidegger'in "olanaklara kör" dediği müze bilimine has bir tavır içine kapanmış tarihyazım gibi sahici olmayan tarihselliğe mahkûm değildir (*Varlık ve Zaman*, s. 391). Tarihyazım da geçmişi gömülmüş olanakların "geri dönüşü" olarak anlar.

Heidegger'in kendi sözüyle olanaklının "gücü" (*a.g.y.*, s. 395) olarak anlaşılan "tekrar" fikri, bu durumda, tarihsellik ile tarih hakkındaki söylemlerin sınırındaki çakışmayı en iyi ifade eden şeydir. Kitabımızın bu kesitini bu fikirle bitirmek, Heidegger'in "aktarım tarihi"nin katedilişi dediği şeyin atfettiği ek içeriği, yani şimdiki temsil ile "tekrarlanan" geçmişin olmuş olması arasına yerleştirilmiş yorum süreçlerinin genişliğini bu fikre bağlamak istiyorum.[53] Bu kitabın ikinci ve üçüncü kısımları tekrar teması etrafında çakışmaktadır.

III. ZAMAN-"İÇİNDE"-VARLIK

1. *Sahici-olmayan'ın peşinde*

"Zaman-içindelik" terimi *Varlık ve Zaman*'da (II. kısım, 6. bölüm) üçüncü zamansallaştırma tarzını ifade ediyor. Olgusal olarak işlenen tarihçilerin tarihi aslında bu düzeyde yer alıyor. Gerçekten de olaylar zaman "içinde" meydana gelir. "İçinde-varlık" yapıtın ilk kısmından itibaren bütün ontolojik meşruiyetiyle kabul edilir. "Zaman içinde varlık" dünyada olmanın zamansal biçimidir. Buna göre bizim gibi varlıkların temel yapısı olan kaygı bir zihin uğraşı olarak ortaya çıkar. Bu durumda içinde-varlık, yanında-varlık, dünyanın şeyleri yanında olma demektir. Bu düzeyde zamanla olan bütün ilişkilerimizi özetleyen "zaman hesaplama" tarzı temel olarak dünyada-olmanın zamansal tarzını ifade eder. Zaman içinde varlığın sayısal hesaba açık olan gizli anların dizisi olarak avami zaman kavramından türetilmesi, bir eşitlemenin sonucudur. Demek ki hâlâ tarihsel varlık ontolojisine ait olan zaman ile ilişkinin olumlu hatlarına dikkat etmek gerekiyor. Bu bakımdan sıradan dil iyi bir rehberdir; birçok zaman hesaplama tarzının adını koyar: Zamanı olmak, zaman geçirmek, zamanını vermek, vb.[54] Heidegger'e göre burada yorumbilgicinin görevi, bu anlatımlarda örtük olarak bulunan varoluşsal içeriklerin ayrıştırılmasıdır. Bunlar, bizleri şimdiki canlı zamanda "huzurunda" yaşadığımız şeylere bağımlı kılan uğraş etrafında toparlanır. Böylece uğraş şimdi'ye başvuruyu, ölüme yönelik varlığın geleceğe, tarihselliğin de geçmişe yaptığı başvuru gibi merkeze koymaktadır. Bu noktada zamanı şimdi öğesi etrafında düzenleyen Augustinus ile Husserl'in çözümlemeleri önem kazanır. Uğraşı bu önceliği perçinler. Uğraş söylemi öncelikle canlı şimdiye odaklanır. Dil aygıtının merkezinde, bütün olayların tarihlendirilmesini sağlayan "şimdi..." vardır. Ayrıca öl-

53. J. Greisch (*Ontologie et Temporalité*, *a.g.y.*, s. 374) Heidegger'in "aktarım tarihi" dediği şey ile Gadamer'in "eylem tarihi" (*Wirkungsgeschichte*) adını verdiği şeyi tam zamanında birbirine yaklaştırıyor. Gadamer şöyle yorumlar: "Bu, sadece tarihsel fenomene ya da aktarılmış yapıta değil aynı zamanda –ikincil bir tematikte– aslında araştırma tarihini de içeren bu ikisinin tarihteki eylemine bağlanan bir olgudur" (*Hakikat ve Yöntem*, *a.g.y.*, s. 322). *Hakikat ve Yöntem*'in bu önemli paragrafı kendisinden önce gelen ve "tarihsel mesafe" yorumbilgisinin anlamını işleyen paragraftan ayrılmamalıdır (*a.g.y.*, s. 312 vd.): Tarihsel mesafe boş bir alan, bir ayrılık olarak değil, anlamayı üreten bir mekân, yorum ve yorumun karşılığının birlikte oluşturduğu yorumbilgisel çemberin kapattığı bir ara yer olarak anlaşılmalıdır. Bu şekilde anlaşılan zamansallık "eylem tarihinin" koşuludur.

54. *Başkası Olarak Kendisi* başlıklı yapıtımda (*a.g.y.*), birçok dilde isnat edilebilme (*imputabilité*, İngilizcede *accountability*, Almancada *Rechnengsfähigkeit*) fikri etrafında karşılaştığımız "hesap" eğretilemesinin anlam zenginliğini vurgulamıştım.

çülmüş aralarla "hesaplama" sayesinde "zaman hesaplama" işlemini belirleyen zamandizindeki tarih verme işinin tarihlendirebilirliğini de ortaya koymak gerekir. Tarihlendir(il)ebilirlik de, zamanın sayılabilmesi gibi zamanın gerilmesini anıştırır, yukarıda uzanım diye adlandırdığımız olgunun somut anlatımıdır bu. Son olarak zaman hesaplama tarzlarında birlikte-varlığın payını belirleyen bir özellik eklenir: Kamusallık, yani tarihlendir(il)ebilirlik ve gerilmenin kamusal niteliği. Astronomik zamanın ve takvim zamanının hesabı, uğraş zamanının bu kesitleri üstünde belirir. Nicelikleştirmeden önce günün ve gecenin, dinlenme ve uykunun, çalışma ve şölenin ritimlenmiş ölçüleri vardır. Bunlara "uğraş zamanı" denebilir (*Varlık ve Zaman*, s. 414). Varoluşsal çözümlemeye son dokunuş: Belli bir zaman için "uygun", başka bir zaman için "uygunsuz" denilebilir; müsait zaman ya da namüsait zamandan söz edilebilir.[55] "Anlamlılık" zaman içinde varlığa ait belirlenimler zincirini en iyi derleyip toparlayacak ifadedir. Ancak bu ifade şimdi çevresinde dolaşmaya izin vermez: "Şimdi" demek, örtük de olsa uğraş söylemi demektir (*a.g.y.*, s. 416).

Bu çözümlemenin gücü, öznel ve nesnel gibi kitabi zıtlıklara kapanıp kalmaya izin vermemesidir. Heidegger, dünya zamanı "olası bütün nesnelerden daha nesnel" ve "olası bütün öznelerden daha özneldir," der (*a.g.y.*, s. 419).

2. *Zaman içinde varlık ve hafıza – tarih diyalektiği*[56]

Varlık ve Zaman'ın zaman-içindelik bölümünün girişinde tarihten bir kez söz edilir. Heidegger için önemli olan, bu zamansal varlık tarzının, avami zaman kavrayışının uyguladığı eşitleme etkisi karşısındaki kırılganlığıdır. Bunun sonucunda verdiği bütün çabanın amacı, bu zamansal

55. J. Greisch *Kitabı Mukaddes*'teki *Koheleth*'i anımsatır: "Her şeyin bir zaman vardır, gökkubbe altındaki her şeyin. Doğmanın ve ölmenin zamanı; ekmenin ve biçmenin zamanı..." Vaiz, 3, 1-8). Greisch bu noktada tarihçinin kayıtsız kalamayacağı bir tartışma başlatır (*Ontologie et Temporalite*, *a.g.y.*, s. 394-402): Ortak zaman ya da kamusal zaman ifadesi, biri Levinas'ın *Zaman ve Başka*'da yaptığı tarzda başka'nın başkalığını vurgulayan, biri de, tarihlerle birlikte zikrettiğimiz "yerler" vesilesiyle, mekânsal dışsallık bağını vurgulayan iki yorum arasında bir seçim mi sunmaktadır? Bu iki okumadan birini mi seçmek gerekir? E. Casey ile birlikte anının "dünyasal" yanı hakkında (bkz. geride, I. kısım, 1. bölüm) söylediğimiz şey ikinci anlamı savunur; hafızanın kendine, yakınlara ve uzaklara atfı diye sıraladığımız üç atıf hakkında söylediğimiz ise (I. kısım, 3. bölüm), zamanın kendi, yakınlar, uzaklardan oluşan atıf öğeleri yelpazesinin tamamına yayılması demek olan birinci anlamı savunur.

56. François Dosse'un aklına *L'Histoire* (*a.g.y.*) adlı büyük soruşturmasını tarih ile hafıza diyaloğu konusuyla bitirmek gibi isabetli bir fikir gelmiş ("Une histoire sociale de la memoire", s. 169-93). Yazarın önerdiği altıncı güzergâh "ulusal roman' la başlar, Bergson ve "iki hafıza ayrımı"yla zirveye ulaşır, Halbwachs ile "tarih/hafıza ayrımı"

dünyanın tarihsellikle ve onun da ötesinde ölüme yönelik varlığın temel zamansallığıyla bağlarını korumaktır. Bununla birlikte ben bu düzeyde de felsefe ile tarih arasındaki diyaloğun peşinden gitmek niyetindeyim. Gerçekten de bir anlamda daha en başından Heidegger'in "*Dasein*'ın önceki zamansal çözümlemesininin eksikliği' nden (*a.g.y.*, s. 404) söz etmesini sağlayan şey açıkça "tarihin yapay 'ontolojik-zamansal' açıklamasına" hakkını teslim etme kaygısıdır (*a.g.y.*). Fransızcaya "olgusal" (*factuel*) diye çevirmeyi yeğlediğim "yapay" (*factice*) sıfatı burada açıkça fiili tarih pratiğini hedeflemektedir, çünkü tıpkı doğa bilimleri gibi bu pratik de "zaman etmenini" işin içine katar. Burada söz konusu olan elbette tarihçilik mesleğidir. "Zaman hesaplama" ediminin henüz "hesaba" alınmadığı duraksama ânında kavranan bu zamansal niteliğin varoluşsal çözümlemesinin kılavuzluğunda, bu meslek üzerine yeniden düşünmek gerekir.

Uğraş kavramına yapılan temel nitelikteki başvuru, tarihçiyle bu son konuşma için başlangıç olabilir. Tarihyazımın bizim de yeğlediğimiz genel yönelimine göre tarih söyleminin son göndergesi, toplumsal bağ ve kimlikler üretme yeteneğiyle birlikte toplumsal eylemdir. Böylelikle belirsiz durumlarda, zorluklara, normlara, kurumlara karşı girişimde bulunup yönetebilecek failler öne çıkmaktadır. Ölçek fenomenlerine yöneltilen dikkat, tavırlar ve temsillerin oluşturduğu ikiz düzlemde ortak hareket etmeye verilen önceliği güçlendirir. Böylelikle sırasıyla tarihte ölüm ve tarihte tarihsellikle ilgili önceki belirlememize, ortak eylemleriyle meşgul insanlara başvuruyu eklemek gerekiyor. Tarihçinin karşısında sadece yazısal mezarlarını hazırladığı ölüler yoktur. Artık olmayan ama bir zamanlar olmuş olan eski zamanın yaşayanlarını diriltmekle uğraşmaz sadece, aynı zamanda eylemleri ve tutkuları da yeniden sunmaya çalışır. Kendi payıma ben, tarihçinin temsilinin nihai göndergesinin –tarihte bugün'ün yokluğunun ardında duran– "eski yaşayan" olduğu fikrinin savunulmasını, –seksenli yıllarda *Annales*'in "eleştirel dönüşü" sırasında– "aktör paradoksu" denebilecek şeyi teşvik etmiş olan paradigma değişikliğine bağlıyorum açıkça.[57] Tarihin hedeflediği şey sadece, bugü-

---

çağına nüfuz eder ve geriye bakışın iki büyük öğesinin karşılıklı olarak sorunsallaştırılmasının aldığı farklı biçimlerle sona erer. Son sözü gelecek öğesi söyler: "Gölgede kalmış alanların yeniden ziyaret edilmesine", "doygunluktan" çıkıp "yaratıcılığa" geçmeye, kısaca Koselleck'le birlikte hafıza ve tarihi "geçmişin geleceği" çatısı altına yerleştirmeye davet, beklenti ufkundan kaynaklanır.

57. Bkz. Christian Delacroix, "La falaise et le rivage. Histoire du 'tournant critique'", *Espaces Temps, Les Cahiers*, no. 59-60-61, 1995, s. 59-61, 86-111. Yazar, Eleştirel Dönüş başlığı altında bizim "Açıklama/Anlama" bölümünün ilk paragraflarında geçtiğimiz güzergâhı yeniden katetmektedir. Benim karşılaştığım birçok yazar onun da yoluna çıkar: Bernard Lepetit, *microstoria* tarihçileri, Boltanski-Thevenot'nun site toplumbilimi, vb. *Annales*'in "hareketlilik" konulu Kasım-Aralık 1990 tarihli sayısı,

nün ölüsünün ardındaki geçmişin yaşayanı değil, "aktörlerin kendileri ciddiye alındığına göre" vadesi gelmiş tarihin aktörüdür. Bu bakımdan yetkinlik ve ayarlama kavramları, Heidegger'in uğraş kavramının tarih-yazımdaki eşdeğerlisini gayet iyi ifade etmektedir.

Bu genel gözlemi, bu yapıtın genel hareketini sadece temsil gücü ile önceki kesitin sonundaki tekrarın çakıştıkları noktada değil, ayrıca (daha geniş bakış açısından) hafıza fenomenolojisi ile tarih epistemolojisinin kaynaşma noktasında yeniden okumak için bir giriş olarak kullanacağım. Daha önce söylediğimiz gibi Heidegger'in hafıza konusunda söyleyecek sözü yoktur, oysa bizim sonraki bölümde enine boyuna ele alacağımız unutma konusunda birkaç önemli noktaya nüfuz etmiştir.[58] İmdi, zamanın "yapay" işlenişiyle ilgili en inatçı kafa karışıklıkları, hafıza çalışmasını konu alan tarihsel bilginin tarihin şimdisine eklemlenmesinden ileri gelir.[59] Hafıza ve tarih için ortak olan ve ilkesi gereği geriye dönük olan tavırda, geçmişin bu iki hedeften hangisinin öncelikli olduğunun karara bağlanamayacağını göstermek istiyorum. Üç organıyla –geçmiş, şimdi, gelecek– zamansal durumu kavrayan tarihsel varlık ontolojisi, şimdinin ve geleceğin soyutlanması koşuluyla, bu karara bağlanamazlığı kolayca meşrulaştırabilir. Bu karara bağlanamazlık durumunu yinelemeyi öneriyorum, amacım bu durumun kabul edildiği sınırlar içinde meşru ve haklı olduğunu göstermektir.

Birbiriyle çakışan ve birbiriyle rekabet içinde olan iki gelişmeyi koşutlaştıracağım. Bir yandan hafıza alanını, ayrıcalıklı konularından biri olan hafızanın tarihindeki gelişme sayesinde, tarih alanı içinde eritme iddiasındayız; diğer yandan hafızanın çeşitli kültürel kılıklarla tarihselleştirilerek tarih içinde bu şekilde eritilmesine direneceğiz. Öncekinin tersi olan bir sınıra ulaşma, kolektif hafızanın, anı tapınması üzerinde hâkimiyet kurma girişimi olarak görülebilecek şeye başkaldırısı biçiminde kendini gösterir.

"aktörlerin oluşturdukları kuramsal ve uygulamalı temsil ve meşrulaştırmaların ciddiye" alınmasını isteyen eylem ve aktör paradigmasının yükselişini daha o zamanlar işliyordu (*a.g.y.*, s. 1273; aktaran C. Delacroix, *a.g.m.*, s. 103).

58. Bkz. *Varlık ve Zaman*, *a.g.y.*, s. 44, 219, 292, 339, 341, 342, 345, 347, 354, 369, 391, 407, 409, 410, 424, 425 (*Index zu Heideggers Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1961). *Varlık ve Zaman*'ın en dikkat çekici belirlemelerini, unutmayla ilgili sonraki bölümde ele alacağım.

59. Bernard Lepetit, "Le present de l'histoire", *Les Formes de l'experience*, *a.g.y.*, s. 273. "Geçmişteki durum değişiminin kökenini, şimdi'nin değerinin dönüşmesinde buluruz" (*a.g.y.*, s. 290).

a) *Hafıza tarihin bir eyaleti mi sadece?*

Bu *diminutio capitis*'i (tenzili rütbeyi) teşvik eden, hafıza tarihinin gelişmesinin gecikmesi olmuştur. Gerçekten de hafızanın, beden, mutfak, ölüm, cinsellik, şölen ve, neden olmasın, merhum zihniyetlerin yanı başında tarihin "yeni" konuları arasına girmesini engelleyecek hiçbir şey yoktur. Le Goff'un *Mémoire et Histoire* (Hafıza ve Tarih) adlı yapıtı bunun bir örneğidir.[60] Şöyle söylenir: Hafızanın tarihi "tarihin tarihi"nin parçasıdır (Fransızca basımın önsözü), yani kendi üstüne düşünme girişiminin. Hafızanın tarihi, bu kendi üstüne katlanan tarihin bölümlerinden ilkidir ve bu sıfatla hafıza hâlâ "tarihin hammaddesi", "tarihçilerin beslendikleri kaynak" olarak kabul edilir (*Memoire et Histoire*, s. 10). Tarih disiplini ise "hafızayı besler, bireyler ve toplumların yaşadıkları hafıza ve unutma diyalektiğine dahil olur" (*a.g.y.*, s. 10-11). Ancak yazının havası hafızayı aşırı övmekten kaçınıldığını gösterir: "Hafızaya fazla ayrıcalık tanımak, zamanın dizginlenemeyen çalkantısı içine dalmak demektir" (*a.g.y.*, s. 11). Tarihin tarihinde hafızanın konumu, ayrı bir başlık olan geçmiş/şimdi çifti üzerine düşünme çabasından ayrılamaz, çünkü bu çiftin belirlediği zıtlık yansız değildir, antik/modern, ilerleme/gerileme çiftlerindeki gibi bir değerlendirme sisteminin altında yatar ya da böyle bir sistemi ifade eder. Hafıza tarihine özgü olan şey, hafızanın aktarma tarzlarının tarihidir. Burada tarihçinin tuttuğu yol A. Leroy-Gourhan'ın *Le Geste et La Parole*'da (Jest ve Söz) tuttuğu yola yakındır. Böylelikle hafıza tarihi dönemlere ayrılırken, hafızayı yücelten yazısız toplumlardan, arada sözlüden yazılıya geçerek, tarihöncesinden antikçağa, sonra da ortaçağda sözlü ile yazılının dengelenişine, ardından XVI. yüzyıldan günümüze kadar yazılı hafızanın ilerleyişine ve nihayet "çağımızda hafızanın allak bullak oluşuna" geçilir.[61]

Hafızayı tarihin ana rahmi işlevinden arındırma girişimi hafıza tarihi çizgisinde vücut bulmaktadır. Krzysztof Pomian "De l'histoire, partie de la mémoire, à la memoire, objet d'histoire" (Hafızanın Parçası Tarihten Tarihin Konusu Hafızaya) başlıklı makalesinde böyle bir işe soyunur ve altından kalkar.[62] Başlık, adeta dönüşü olmayan bir yola girildiğini ilan ediyor. Aslında belli bir hafıza kültürü ele alınmaktadır: Hıris-

60. "Hafıza", *Encyclopedia Einaudi*'nin peş peşe yayımladığı on makaleden birinin başlığıdır: Torino: Einaudi, 1986; kısmi Fr. basımı: Paris: Gallimard, 1988.

61. Leroy-Gourhan'ın sözleriyle söylersek Le Goff, "fişler üstündeki hafızadan" "mekanik yazıya" ve "elektronik hafızaya" geçişin izini sürer (*Histoire et Memoire*, *a.g.y.*, s. 164-5). Yerushalmi ve Nora'nın biraz ileride endişesini ifade ettiği devasa kütüphane fişleri bu şekilde oluşturulmuştur.

62. Krzysztof Pomian, *Revue de metaphysique et de morale*, no: 1, 1998, s. 63-110.

tiyan, özellikle Katolik Avrupa'nın geçmişine bağlı hafızanın, yükselişinden yıkılışına kadar bu figürün tarihi, iyi bilinen bir anlatım tarzıyla anlatılmıştır. Bununla birlikte yolun sonunda öne çıkan şey, başlığın belirttiği tek-yönlü yorum değil, tarih ile kolektif hafıza arasında daha diyalektik bir ilişkinin olduğudur, ancak bu arada kültürel hafıza yatırımlarının tarihinden ileri gelen çeşitlemelere daha az duyarlı hafıza ve unutma özelliklerine hak ettikleri yer verilmez.

Makalenin başında hafıza "olaya dayalı" diye nitelenir. Geçmişin yokluğu ile şimdi içindeki temsili arasındaki ilişkiye ya da hafızanın açıklama aşamasında hakikate uygunluk tutkusuna bağlı zorluklara yer verilmez. Hafıza başından beri, inanılırlık sorunları çoktan çözülmüş sayılan aşkın bir otoritenin tuzağına düşmüş görünür. Bu başlangıç aşamasında kolektif hafıza, "öte dünya konusundaki temsillerle iç içe geçmiştir" ("De l'histoire...", s. 73). "Uzak geçmişin öte dünyayla özdeşleştirilmesi" fikri böylelikle bugün aşılmış bulunan aşamanın arketipi rolünü oynamaktadır. Dinsel olan, tanıklığın sorunlaştırılmasına ilişkin çekinceleri buraya hapseder. İmgelemi sürekli litürji yoluyla sahnelenen bir öteye doğru sürükleyen temsiller, tanıklığın temeli olan güven ilişkisinin açıklarını önceden kapatmıştır. Bu nedenle tarihin hafızayla ilişkisinin tarihi, tarihin hafıza karşısında özerklik kazanmasının, "geçmiş ile öte dünya arasında ve koşut olarak kolektif hafıza ile dinsel inanış arasındaki (...) çatlağın" tarihi olamaz artık (*a.g.m.*, s. 75). Yazının ve daha da önemlisi matbaanın ortaya çıkışına, sonra da basılı maddelerin ticari olarak dağıtımına bağlı iletişim tarihindeki büyük olaylar bu özerkleşmenin lehine olmuştur. Tarih biliminin bu gelişimini XX. yüzyıl boyunca belirleyen anlar iyi biliniyor: *Annales* evresi, yeniden hatırlamaya hiç borcu kalmayan zamandizinin rolünün giderek artması, yeni retorik taleplerin söyleme girmesi, kesintisiz öykülemenin yerleşmesi; hikmete, yazgıya, talihe, tesadüfe başvurunun tersine, akılcılaştırılabilecek saiklerin görünmezliğini vurgulama. Yazılı belgelerin kanıtlanmış güvenilirliği artık yukarıdan onay verilen saymaca hafıza konumundan kopar. Yorumbilgisinin öne çıkardığı olay ya da yapıtların tekilliği ile dizisel tarihteki başlıkların yinelenmesi arasındaki engelleyici zıtlık bu şekilde aşılabilir. Her iki durumda da tarih "çağdaşların kavrayışlarına konu olmamış şeyi" ele alır (*a.g.m.*, s. 102). Her iki tarafta da "hafıza dışı yollara" başvurulmuştur. Sadece konular farklıdır: Bir yanda edebi ve sanatsal yapıtlar, diğer yanda iktisatta, nüfusbilimde ya da toplumbilimde görüldüğü gibi, sayılmaz bütünlükler vardır. "Kaynak" kavramı, bütün bu tarzlarda, yönelmiş anlamıyla "tanıklık" kavramından kurtulur. Belgelerin çeşitliliğine jeolojik katmanbilgisinden alınma "kalıntı" kavramı eklenir. Böylelikle bildik kaynak, belge, iz kavramlarının maruz kaldığı genişleme zamansal, mekânsal ve tematik hale gelir; bu son sıfat si-

yasal, iktisadi, toplumsal, kültürel tarih arasındaki farklılaşmayı anlatmaktadır. Hiç kimsenin anımsayamayacağı bir geçmiş bu yolla inşa edilir. İşte tarih "her tür ben-merkezcilikten arınmış bir bakış açısına" dayanan böyle bir tarih sayesinde, "hafızanın parçası" olmaktan çıkmış, hafıza da "tarihin parçası" haline gelmiştir.

K. Pomian'ın hafızanın cenderesinden kurtulmuş bir tarih lehindeki savunması, tarihi belirlenmiş bu kültürel figürlerden biriyle özdeşleştirildikten ve yazarın yaklaşımının tek-yönlü olduğu kabul edildikten sonra, hiç de zayıf görünmez: "Hafıza ile tarih arasındaki ilişkiler burada tarihsel bir bakış açısından ele alınacaktır" (*a.g.m.*, s. 60). Bu arada *hafıza* sözcüğünün kültürel açıdan daha az belirlenmiş bir anlamda kullanılmasını sağlayacak potansiyel hafıza kaynakları görmezden gelinir. Bu görmezden gelme hafıza ile algı arasında bir ilke benzerliği öngören ilk koyuttan ileri geliyor gibi. Söz konusu benzerliği sağlayan ise, görünüşe bakılırsa, görgü tanıklığıdır. Tanığın görmüş olduğu varsayılır. Ancak geçmişin temsilinde namevcudun mevcudiyeti sorunsalı ve ayrıca görgü tanıklığı bile olsa tanıklığın son derece saymaca olduğu (Ben oradaydım, bana ister inanırsınız ister inanmazsınız), böylece en baştan gözden kaçırılmış olur. Hafızanın kolektif niteliği konusunda kendini birinci çoğul şahısla ifade edebilen ve bildiğimiz gibi birtakım yanılgılar ve şiddet pahasına da olsa kimliği biçimlendirebilen topluluğa aidiyet bilinci de gözden kaçırılır. Yazıda bilhassa J. Le Goff'un çok hoşlandığı ortaçağ hafızasına karşı içten bir güvensizlik hissedilir.

Bununla birlikte söz konusu makale bu tek-yönlülüğünü bir dizi dokunuşla düzeltir. Tarihin hafızanın yerine geçirilmesini değil, tarih ile kolektif hafıza arasındaki ilişkinin sürekli elden geçirilmesini savunan fikri belirlemelerin sayısı bir hayli fazladır. Dolayısıyla hümanizm adına "seçkinlerin hafızasının yeniden paylaşımı" devreye girer (*a.g.m.*, s. 83). "Aydınların kolektif hafızası"ndan da aynı bağlamda söz edilir (*a.g.m.*, s. 85). Yakın ve uzak geçmişin inceleme konusu düzeyine çıkarılmasına bağlı olarak, matbaanın "kolektif hafızada" birçok "yenilenmeye" yol açtığı söylenir (*a.g.m.*, s. 88). Reformun açtığı bunalımın da Hıristiyanlığın içinde "bir hafızalar savaşı" başlattığı söylenir (*a.g.m.*, s. 92). "Edebi ve sanatsal hafızanın kopması, hukuksal ve siyasal hafızanın kopması" biçiminde tezahür eden "tarih ile hafızanın ayrılığı" bile "yeni bir hafıza"nın (*a.g.m.*, s. 92-93) inşası demektir. Son olarak hafızadan bilişsel olarak özgürleşmenin (*a.g.m.*, s. 93-97) "Avrupalıların kolektif hafızasının" (*a.g.m.*, s. 103) zamansal, mekânsal ve tematik olarak genişlemesine yol açtığı söylenir. K. Pomian'ın denemesinin çizdiği güzergâh, başlığın özetlediği tarih ve hafıza arasındaki ilişkilerin tersyüz edilmesinden başka, tarih ile hafıza arasındaki farklılıkların "çok uzak bir geçmiş, doğanın geçmişi söz konusu olduğunda azami,

geçmişin her tür tarih bakımından yakın olduğu durumlarda ise asgari" olduğu bir ayrılıklar sistemidir aynı zamanda (*a.g.m.*, s. 107). Bu farklılıklar düzeni şunu gösteriyor: Tarihin konusu olmak, temsil olarak inşa edilmiş olmasıyla kopmaları ilke olarak olanaklı kılan hafızanın başına gelmiş bir şeydir yine. Bu bakımdan yazının son sayfalarında üslup iyiden iyiye didaktik olur: "Tarih ile hafıza arasında sugeçirmez bir bölme yoktur" (*a.g.m.*, s. 109). "Yeni bir hafıza"dan söz edilir, "eski yazılı hafızanın üstüne binen bir hafıza"dan, nitekim yazılı hafıza da kendinden önceki sözlü hafızanın üstüne binmişti" (*a.g.m.*, s. 108). Yazının temel silahı olan katı savın yumuşatılmasını şöyle yorumluyorum: Uzmanların tarihi ile Hıristiyan Avrupa'da din tarafından çerçevelenen hafıza arasındaki temel zıtlıktan ileri gelen tartışmacı itilimi frenlemiş olan şey, tarihin, yurttaşlık duygusu, daha doğrusu milliyet duygusu karşısındaki, yani kolektif bilincin yansıttığı kimlik karşısındaki biçimlendirici rolünü koruma kaygısıdır.

b) *Hafıza, tarihin sorumluluğunda mı?*

Şimdi de karşı tarafın savunmasını dinleyelim. Kültürel bir hafıza ve unutma tarihinin ürünü olan hayali çeşitlemeleri, gündeliğin gizlediği hafıza potansiyellerini açığa çıkarmak için kullanacak bir tarih bilimi tasarlamak mümkündür. Bu anlamda "hafızanın tarihselleştirilmesi"nden söz edebiliriz, ama bu işin kârı hafızanın hesabına yazılır.

Bu tür bir hafıza tarihselleştirmesine örnek olarak İngilizce yazan edebiyat eleştirmeni Richard Terdiman'ın "hafıza buhranı" dediği ve "uzun XIX. yüzyıl" edebiyatının canevinde durduğunu düşündüğü şey hakkında yaptığı incelemeyi seçtim.[63] Baudelaire'in *modernlik* terimiyle nitelediği bir çağın bilinci ile bu "hafıza buhranı" arasında bir bağlaşım önerilmektedir. Bu bağlaşım tarihin dönemlere bölünmesinin sonucu olan bir kavramı ("uzun XIX. yüzyıl") ve hafıza işlemiyle belirlenmiş figürleri yan yana getirir. Bu eşleştirme yoluyla hafıza tarihselleştirilir. Bu durum hafızanın konusu olacağı tarihe boyun eğmesiyle ilgili yukarıda eleştirilen savı desteklemek bir yana, karşıt savı güçlendirmektedir: Hafıza tarihin hareketiyle kendi derinliğinin farkına varır. Üstelik hafıza buhranının geçmiş ile şimdi arasındaki ilişkinin çözülmesi diye yorumlanması bir yana, hafızaya yazılı bir anlatım kazandıran yapıtlar, hafızaya aynı zamanda bu kültürel biçimlenimlerin sınırlanması-

63. Richard Terdiman, *Present and Past: Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1993. Yapıtın konusu "hafızanın kültürde işleyişi"dir. Soruşturma, Michel de Certeau'nun düşüncesine yakın olan Santa Cruz'daki California Üniversitesi'nde ve Stanford Üniversitesi'nin Fransızca Bölümü'nde benimsenen "*the history of consciousness*" (bilinç tarihi) anlayışıyla yazılmış.

na bağlı olan dikkate değer bir anlaşılırlık kazandırır. Bu da modernliğin fenomenolojiye hediyesi olur, çünkü yorumbilgisi tarihsel olgu ile hafıza fenomeni arasına geçmiş temsillerini ele alan bir göstergebilim köprüsü kuracaktır. Geçmişin şimdi'de temsili bilmecesi böylelikle kültürel belirlenimi ölçüsünde derinleştirilmiş ve aydınlatılmış olacaktır.

Musset'nin *Bir Zamane Çocuğunun İtirafları* nı ve Baudelaire'in *Kötülük Çiçekleri*'nde "Paris Tabloları" bölümünden "Kuğu" adlı şiiri yorumlamayı seçen Richard Terdiman tarihsel buhran ile hafıza buhranı arasındaki bağıntıya uygun metinsel mekânı muhatap almıştır. Bir buhrandan diğerine geçişi olanaklı kılan iki olgu vardır: Bir yandan XIX. yüzyıl devrimleri diye adlandırılan olayların hepsinin gerçekten meydana gelmiş olaylar olması ve bu olaylar hakkında nakledilen bilgilerin, kısacası aktarılan anlatıların olması, öte yandan da edebiyatın inanılmaz bir aydınlatma, ayrıştırma, hatta kuramlaştırma gücüne sahip bir söz, retorik ve poetika laboratuvarı oluşturması. Anlatılan "tarihsel" ile hissedilen "hafızasal", dilde çakışmaktadır.

Demek ki Modern Zamanlar'ın tarihinin gün ışığına çıkardığı şey hafıza fenomeninin temel kültürel biçimlenimleridir. Ve bunlar da buhranın aldığı biçimlerdir. Paradoks şu ki geçmişin şimdi içinde sürüp gitmesini sağlayan bağın çözülüşüne ayrıcalık tanıyor gibi görünen bu biçimler, buhran poetikasının sağladığı kavramlaştırma fırsatları nedeniyle anlaşılabilir biçimlerdir. Bu buhran söyleminin birçok varyantını, şu çok öne çıkan "kayıp" temasına bağlayabiliriz. Bu bakımdan modernlik söylemi, kaba bir ikili tipolojiye göre, Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi*'nde okuyabileceğimiz ve Goethe'nin sükûnetinin duygulu bir yankı kazandırdığı "bütünsel anımsayış" söylemiyle zıtlık oluşturur. Aksine şunlar dile getirilir: Yitirilen şeyin umutsuzluğu, anıyı toplama ve hafızayı arşivleyememe, şimdi'nin yakasını bırakmayan geçmişin aşırı mevcudiyeti ve, paradoksal biçimde, bir daha asla geri getirilemeyecek bir geçmişin mevcudiyet eksikliği, geçmişi şaşkınca arayış ve şimdinin donup kalması, unutamama ve olayı doğru mesafeyle anımsayamama. Kısaca, silinemeyen ile geri getirilemeyenin üst üste binmesi. Ortak hafızaya özgü bir söyleşimselliğin yalnızlık denen acı deneyimde yarattığı kopma ise daha inceliklidir. Son derece incelikli olan bu edebi metinler karşısında okuma uysallığını ve kıvrak bir diyalektiğin kurnazlığını öğrenmek gerekir.

Dolayısıyla "yüzyılın çocuğunun", Augustinus ve Rousseau'dan alınan edebi itiraf temasının teolojiden uzak bir ihlali ve itirafın iyileştirme tasarısının aleyhine dönmesi sayesinde, tam da "yüzyılın hastalığını" itiraf etmesi ve böylelikle *çağsal* (*epochal*) olguya, itirafa yeni bir edimsel etkililik kazandıran tuhaf bir söyleyiş kazandırması boşuna değildir.[64]

"Kuğu" şiirine gelince: Başlık, okuru yitirileni ifade etmeye yönelik temsil oyununun hilelerini bulup çıkarmaya davet eden bir sözcüğün eşseslisidir: Kuğu (*Le Cygne*) ve gösterge (mülksüzlüğün hafızasallığı) (*le signe*). Gerçekten de Terdiman'ın "*mnemonic of dispossession*" dediği olgunun merkezini "yitirme" kavramı oluşturuyor. Okur Baudelaire'in "Kuğu" şiirinin bu yorumunu daha önce adı geçmiş olan Jean Starobinski'nin yorumuyla karşılaştırmaktan geri durmayacaktır.[65] Bu karşılaştırma sayesinde Terdiman'ın "*mnemonics of dispossession*"ı ile Starobinski'ye göre melankolinin hafızasallığı denebilecek şeyi birbirine bağlamayı öneriyorum. Bu şiir, yası melankoliden ayıran ince çizgi üstünde hafıza buhranına mim koyar.

Tarihin korkunçluğunun yol açtığı hafıza buhranı edebiyatının son olarak ortaya koyduğu şey, geçmişin şimdi içindeki ısrarlı varlığının sorunlu olmasıdır. Bu özellik daha önce sık sık belirttiğimiz gibi namevcudiyet başvurusunun anı'nın mevcudiyet tarzının kurucu öğesi olmasından ileri gelir. Bu anlamda yitirilenin, hatırlama çalışmasına içkin olduğu görülebilir. Bununla birlikte namevcudiyet, mutlu hafızanın belirtisi olan tanıma olgusu denen canlı deneyimle taçlandırıldığında *anamnesis*'e özgü mevcudiyet tarzıyla telafi edilebilseydi, namevcudiyete yapılan bu gönderme şaşkınlığa yol açmazdı. Hafıza buhranında buhrana yol açan şey temsilin sezgi cephesinin iptal edilmesi, buna bağlı olarak meydana gelmiş'in onaylanması denebilecek olgunun kaybıyla ortaya çıkan tehdittir – zaten bu onaylama olmadan, hafıza ile kurmaca birbirinden ayırt edilemez. Yüzyılın hastalığının, *spleen*'in (iç sıkıntısı) nostaljik boyutu kendi yıkımına indirgenemeyecek olan onaylamanın direnişinden ileri gelir. Bu indirgenemezliği Vigny ve Baudelaire itiraf eder: "Yaşamının tarihini yazmak için daha önce yaşamış olmak gerekir; o andan itibaren de artık kendi yaşamımı yazmış olmuyorum," der Vigny. "Bin yıl yaşamış gibi çok anım var," diye itiraf eder "onulmaz"ın şairi.

Son çözümlemede hafızanın tarihselleştirilmesi sürecini, tarih değil de hafıza hesabına yazmamızı sağlayan şey nedir? Hafızanın silimsizliğini, tarihin akışının tarihin öne çıkardığı hayali çeşitlemeleri inceleyerek tamamlama gereksinimidir. Silimsizlik sonunda tek bir beceriye ulaşır: Uygulamalı hafıza denen hafıza yaklaşımının belirttiği gibi, hafıza oluşturabilme yeteneği (I. kısım, 2. bölüm). Bu bakımdan hafıza potansiyelleri *Başkası Olarak Kendisi*'nde yapabilirim, konuşabilirim, anlatabilirim ve ahlaki isnatta bulunabilirim başlıkları altında incelenen potansiyellerle aynı düzlemdedir. Bütün bu potansiyeller muktedir insan dediğim ve "kendiliğin" başka bir adı olan olgunun yeteneklerini

64. R. Terdiman, "The mnemonics of Musset's confession" (*a.g.y.*, s. 75-105).

65. Bkz. I. kısım, s. 96. Jean Starobinski'nin şu yapıtından söz etmiştik: *Aynada Melankoli* çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost, 2007.

ifade etmektedir. Anımsayabilirim de insanı muktedir yapan becerilerden biridir. Diğer yetenekler gibi bu da, bilişsel kanıtlarla çürütülemeyen, hem de inanç niteliği nedeniyle kuşkuya açık olan, onaylama adını hak eden bir kesinlik tarzına bağlıdır. Tanıklık fenomenolojisi onaylama çözümlemesini tarihi yazmanın eşiğine taşımıştır. Bununla birlikte, silimsiz olanın değişmez çekirdeğine ulaştığını iddia eden bu potansiyeller tarihsel gerçekleşmeleri bakımından belirsizdir. Bu noktada fenomenoloji, bir biçimde hafızanın tarihsel metnini oluşturan kültürel sınır figürlerini göz önünde tutan yorumbilgisel düzeye yükselmelidir. Bu tarih dolayımını ilke olarak olanaklı kılan, hafızanın beyan edici niteliğidir. Ayrıca merkezi hafıza fenomeninin, yani namevcut geçmişin şimdiki zamanda temsiliyle ilgili bilmecenin sorunlu niteliği nedeniyle, bu dolayım daha acil hale gelir. Hafıza oluşturma yeteneğinin her zaman tarihsel olarak sınırlı kültür biçimleri çerçevesinde değerlendirilebileceğini varsaymak meşrulaşır. Buna karşılık, bu kültürel belirlenimler ancak sınırlı oldukları takdirde kavramsal olarak tanımlanabilmektedirler. "Hafıza buhranı" –Terdiman'ın "*mnemonics of dispossession*"– edebiyat tarihi ve –yorumbilgisi olarak görülen– fenomenolojinin birlikte ele aldığı berraklaşmalardan birini oluşturur. Dolayısıyla hafızanın yorumbilgisel fenomenolojisi tarafına aktarılmış hafızanın tarihselleştirilme sürecinin, tarihin ana rahmi işlevini görmeyi sürdüren hafıza karşısında tarihin hakikati düzeltme işlevini görmesini sağlayan sürecin birebir bakışımlısı olduğu anlaşılmaktadır.

Demek ki tarih ve hafızanın şimdi'nin arkasındaki açık alanın tamamını geçmişin temsili yoluyla kavrama iddiaları, sürekli yinelenen bu iki iddia arasındaki çekişme, elimizi kolumuzu bağlayacak bir açmaza çıkmamaktadır. Elbette, hafıza ve tarih için ortak olan geriye bakış koşullarında, çatışma karara bağlanamaz. Ancak neden böyle olduğunu biliyoruz: Tarihçinin şimdisiyle geçmişin ilişkisinin yerini, kararlaştırılmış öngörünün kartlarını karan büyük diyalektiğin arka planında, geçmişin yinelenmesi ve şimdi uğraşı alır. Bu şekilde çerçeve içine alınan *hafıza tarihi* ile *hafızanın tarihselleştirilmesi* açık bir diyalektik içinde çarpışabilir; bu diyalektik onları sınır duruma geçişten, yani *hubris*'ten koruyacaktır. Tarihin hafızayı kendi konularından birine indirgemesi *hubris*'tir, ama siyasal iktidarın ya da baskı gruplarının dayattıkları toplu anmalar gibi hafıza suistimallerini kullanan kolektif hafızanın tarihi köleleştirme iddiası da *hubris*'tir.

Bu açık diyalektik, tarihin icadı denen *pharmakon*'un tıpkı yazının icadı gibi bir zehir mi yoksa bir ilaç mı olduğu yolundaki, II. kısmın Giriş'inde sorduğumuz ironik soruya akılcı bir yanıt sunmaktadır. Sahte bir safdillik taşıyan bu ilk soru, *phronêsis*, yani uyanık bilinç modeline göre "yinelenmiş " olmaktadır.

Bu diyalektiği tarihçilik mesleğinin canevine yerleştiren üç tarihçinin tanıklığı sözünü ettiğimiz bu uyanık bilincin aydınlatılmasına katkıda bulunacaktır.

IV. TARİHİN ENDİŞE VERİCİ YABANCILIĞI

Unheimlichkeit (tekinsizlik), kişinin gözlerinin oyulduğu, kafasının kesildiği, hadım edildiği, vb. düşler sırasında hissettiği sıkıntı duygusuna Freud'un verdiği addır. Fransızcaya "endişe verici yabancılık" gibi iyi bir çeviriyle, İngilizceye *uncanny* (tekinsiz) ile aktarılmıştır.

Ben tanıklık kavramını, son olarak, sırasıyla "Tarihte ölüm" (I. kesit, 2), "Tarihsellik ve tarihyazım diyalektiği" (II. kesit, 2) ve "Hafıza ve tarih diyalektiği" (III. kesit, 2) başlıkları altında işlediğimiz kuramsal konuların varoluşa bağlı ağırlığı düzeyine yerleştirirken bu terimi benimseyip kullanacağım.

1. *Maurice Halbwachs: Tarihin kesintiye uğrattığı hafıza*

Mémoire collective'i (Kolektif Hafıza) okuyanlar kolektif hafıza ile tarihsel hafıza arasında beklenmedik bir ayrımın kurulmasıyla yapıtın seyrinde meydana gelen kopuşun büyüklüğünü tam olarak anlayamamış olabilirler.[66] Yazarın daha önce savunduğu ilk ayrım çizgisi de bireysel hafıza ile kolektif hafıza, "bu iki hafıza tarzı" (*Mémoire collective*, s. 97), "anıların bu iki düzenleniş biçimi" (*a.g.y.*) arasından geçmiyor muydu? Bununla birlikte aralarındaki fark güçlü biçimde vurgulanmıştır: Bireysel hafıza ile kolektif hafıza arasındaki bağ içseldir, içkindir; bu iki hafıza biçimi iç içe geçmiştir. Yapıtın temel savı budur. Oysa "tarihsel" sıfatı tarihsel hafızaya dönüşecek şeye atfedilmediği sürece, tarih için durum farklıdır. Yazar, tarihi öğrenen öğrencinin konumuna yerleşir. Bu öğrencilik durumu tipiktir. Tarih öncelikle belirli tarihlerin, olguların, adların, önemli olayların, önemli kişilerin, kutlanacak bayramların ezberlenmesiyle öğrenilir. Başlıca gönderme çerçevesi ulus olan, öğretilen bir anlatı söz konusudur. Kendisi de ileride hatırlanacak olan keşfin bu aşamasında, tarih öğrenci tarafından esasen "dışsal" ve ölü bir şey olarak algılanır. Adı anılan olgular üzerine vurulan olumsuz damganın nedeni, çocuğun bunlara tanık olamamış olmasıdır: Tarih öğretimi, rivayetin ve öğretici okumanın egemenliğindedir. Dışsallık duygusu öğretilen olayların takvim çerçevesiyle güçlenir: Saat okumayı nasıl öğrendiysek, o yaşta da takvim okumayı öğreniriz.[67] Bu dışsallık

66. 3. bölümün başlığı: "Kolektif Hafıza ve Tarihsel Hafıza". Alıntılar 1997 tarihli yeni basımdandır: *La Memoire collective*, *a.g.y.*

söz konusu ayrımların ilginçliğinden bir şey eksiltmez. Örneğin kısa vadeli hafıza ile uzun vadeli hafıza arasında yapılan ve sık sık teyit edilen ayrım, ayrıca bu iki hafıza içinde yapılan ayrımlar. Bu çerçevede kısa vadeli hafızanın bir dalı olan doğrudan hafızadan söz edilir; doğrudan hafızanın etkililiği de kısa vadeli lafıza ölçeğine göre belirlenir (birdenbire kronometrenin nesnel zamanı içine gireriz); ayrıca çalışma hafızasından söz edilecektir; bunun adı bile nasıl saptandığını, yani deneyci tarafından tanımlanan çeşitli bilişsel görevlerin yerine getirilmesi sırasında saptandığını gösterir. Beyan edici hafıza ile işlemsel hafıza (jest etkinlikleri ve motor yetileriyle ilgili işlemlerin hafızası) arasındaki ayrım özellikle ilginçtir; hani bu ayrım Bergson'un "iki hafıza" ayrımını ya da Panofsky, Elias, Bourdieu'nün *habitus* kuramını hatırlatmıyor da değil. Bölümlemenin, ilgili etkinlik sınıfına göre daha da ileri götürülmesi dikkat çekicidir (nesnelerin, yüzlerin öğrenilmesi, tanınması, anlamların, bilgi ve becerilerin vb. edinilmesi); başka bir yerde adı geçecek mekânsal hafızaya kadar gidilir. Bilgideki genişlik ve kesinlik, ayrıca yaşamın somut durumları karşısında, diğer zihinsel işlevler ve son olarak bütün bir organizmanın mücadelesi karşısında deneyim koşullarının soyutluğuna bağlı darlık ise şaşırtıcıdır. Bu bakımdan, P. Buser'nin alıntıladığı ve özgül hafızaları bile alt kesitlere ayıran bu bölümlemeyi dengelemeye dönük çabaları da göz önünde tutmak gerekir; böylelikle sinir-bilişsel alanda basit farkındalık, yani *awareness* anlamındaki bilinç kavramı ve onunla birlikte bilinçsel düzeyler kavramı karşımıza çıkar. Bu şekilde açık hafıza ile altbilinçsel (*infraconscient-iel*) düzlemde örtük hafıza arasında yapılan ilginç bir ayrım elde edilir. Bu bakımdan P. Buser'nin bölüme verdiği başlık –"Bilinç ve Altbilinç"– görevlerin çözülmesinde başarı ölçütlerine göre değil, bilinç düzeylerine göre parçalanmış olan sınıfları bir araya getirme isteğini ifade etmektedir. Bahsedilen şey biraz önce olduğu gibi hafızanın "dünyasallığı" değil, öznel bilinç aracılığıyla nasıl özümsendiğidir. Hafıza atfı kuramımız böylelikle farklı bilincine varma derecelerinin de hesaba katılmasıyla zenginleşmektedir. Biraz ileride unutuşu konu alan bir soruşturmanın ilgi alanına girebilecek hatırlama ve hatırlama bozuklukları meselesini işlerken bu tema yeniden karşımıza çıkacak.

Kuşkusuz okur bütün bunlar arasında, beyinde yer belirleme çalışmaları, yani şu ya da bu hafızasal işlevin, şu ya da bu nöronal şebekeye, mimariye atfedilmesi konusunda hangi noktaya gelindiğini sorabilir. Burada sadece anatomik-klinik gözlem düzleminde değil, anımsatıcı izler hakkındaki bilginin yorumlanması düzleminde de maceranın en hassas noktasına geliyoruz.

Gerçekten de sinir bilimleri, hedeflerine yaklaştıkça iyiden iyiye sorunlu görünüyorlar. Alan, şebeke, sistem terimleriyle yapılan yer belirle-

me çalışmaları organizasyon ile işlev arasındaki bağlaşımın en önemli göstergesidir. Biraz önce hafıza sınıflandırması terimiyle anlatmaya çalıştığımız şey, işlev yönüdür; nöronları inceleyen bilim bunun organizasyon karşılığını, kortikal karşılığını bulmaya çalışır. Burada bütün girişimin en dikkat çekici ve en hayranlık verici niteliğine temas ediyoruz: İşlev ve organizasyonları birlikte, bir çift olarak tanımlamak. Bu bakımdan yerleştirme alanı henüz kapanmış değil.

Peki bir yanda kortikal coğrafyanın, diğer yanda işlevsel sınıflandırmanın olduğu iki girişli bir tablo çıkarmayı başardığımızda ne anlayabiliriz? Sözgelimi hafıza fenomeninin en gizli oluşumunu anlayabilir miyiz?

Aslında aydınlatmaya çalıştığımız şey, geçip gitmiş zamanla bağlantısı içinde iz kavramının anlamıdır. Girişimin karşılaştığı güçlük basit bir olgudan ileri geliyor: "Bütün izler şimdiki zamandadır. Hiçbir iz namevcudiyeti ifade etmez, önce'liği ise hiç ifade etmez. Bu durumda ize göstergebilimsel bir boyut, bir gösterge değeri yüklemek ve izi bir gösterge-etkisi olarak, mührün damga izi üstündeki eyleminin ifadesi olarak yorumlamak gerekir" (*Neden, Nasıl Düşünürüz*, s. 141). Muma vurulan damga eğretilemesinden tablodaki grafik eğretilemesine mi geçiliyor? Açmaz aynıdır: "Yazıtın hem kendisi olarak mevcut olmasını hem de namevcudun, öncekinin izi olarak var olabilmesini sağlayan nedir?" (*a.g.y.*). Hiyeroglifler gibi "izlerin kalıcılığından" mı söz etmeli? (J.-P. Changeux "sinaptik hiyerogliflerden" söz ediyor, *a.g.y.*, s. 136.) Ayrıca adeta bir ağacın gövdesindeki halkaları sayarak yaşını belirlercesine hiyeroglifleri deşifre etmek gerekir. Kısaca "izi hem mevcut etki/sonuç hem de namevcut sebebinin göstergesi olarak düşünmek gerekir. Maddi izde ötekilik, namevcutluk yoktur. Onda her şey pozitiflik ve mevcudiyettir" (*a.g.y.*, s. 142).

Bu anlamda Platon'un *Theaitetos*'unda ilk kez dile getirildiğinden beri tam bir açmazla karşı karşıyayız. Damga eğretilemesi namevcudun ve mesafenin temsili bilmecesini çözmez. Bu onun işi değildir. Onun işi işlev ile organizasyonu uyuşturmaktır. Hafıza işlevine gelince, zamanda temsil ilişkisi ve bu ilişki içinde hafıza fenomeninin alameti olan mevcudiyet, namevcudiyet ve mesafe diyalektiğiyle tanımlanır. Sadece zihinsel söylem hafıza fenomenini açıklayabilir. Bu durumda sinir bilimlerinin görevi, beni düşündüren şeyi, yani düşüncemi bu kadar meşgul eden bu diyalektiği değil, düşünmemi sağlayan şeyi, yani düşünmemin olmazsa-olmaz koşulu olan nöronal yapıyı açıklamaktır. Az buz şey değil, ama her şey bundan da ibaret değil.

c) Geriye bir tek unutuş konusu kaldı! Klinik, unutuş gibi özgül bir konuyu, sadece işlev bozuklukları ya da, söylendiği gibi, "hafıza çarpıtmaları" konusu çerçevesinde ele alır. Peki ama unutuş bir işlev bozukluğu ya da bir çarpıtma mıdır? Bazı açılardan evet. Kesin unutma, yani izlerin bütünüyle silinmesine denk bir unutuş, adeta bir tehdit gibi yaşanır: Hafıza çalışmasını işte bu unutmaya karşı gerçekleştiririz, amacımız unutmanın gidişatını yavaşlatmak, hatta onu sekteye uğratmaktır. *Ars memoriae*'nin olağanüstü başarıları, hatırlamanın imdadına yetişecek bir hafızaya alma aşırılığıyla unutuş yarasını iyileştirmeye yönelikti. Ancak yapay hafıza bu adaletsiz savaşın kaybeden tarafıdır. Kısacası, unutuş tıpkı yaşlanma ya da ölüm gibi hoşlanılmayan bir şeydir: Kaçınılmaz, çaresi bulunamayan şeyin büründüğü çehrelerden biridir. Bununla birlikte unutmanın, sonraki iki kesitte göreceğimiz gibi, hafızayla yakından ilgisi vardır: Bazı koşullarda stratejileri ve *ars oblivionis* (unutma sanatı) denebilecek kültürü nedeniyle "izlerin silinmesi" anlamındaki unutmayı, hafıza kaybı gibi bir işlev bozukluğu veya hafızanın güvenilirliğini zedeleyen bir hafıza çarpıtması sayamayız. İleride sözünü edeceğimiz bazı olgular hafızayla bir hayli iç içe geçmiş olduğu için, unutmanın, hafızanın koşullarından biri olarak görülebileceği yolundaki paradoksal düşünceye ağırlık kazandıracaktır. Unutmanın hafıza içine sızması sinir bilimlerinin sıradan unutuş denen endişe verici ve anlamı belirsiz deneyim konusunda neden sessiz kaldığını açıklamaktadır. Ancak ilk sessizlik organların sessizliğidir. Bu bakımdan sıradan unutuş mutlu hafızanın yazgısına uyar: Mutlu hafıza nöronal temeli hakkında bir şey söylemez. Hafıza fenomenleri organların sessizliği içinde yaşanır. Sıradan unutuş bu bakımdan sıradan hafızanınkiyle aynı sessizlik tarafında yer alır. Bu da unutuş ile klinik literatüründe çok incelenen çeşitli hafıza kayıpları arasındaki en büyük farktır. Kesin unutmanın acısı bile bilimden ziyade şiire, bilgeliğe davet eden varoluşa bağlı bir acıdır. Bu unutmanın bilgi düzleminde söyleyecek bir şeyleri varsa, o da normal ile patolojik arasındaki sınırın sorguya açılmasıdır. Bu bulandırma etkisi de az buz sarsıcı değildir nitekim. Biyolojik ve tıbbi sorunsaldan farklı bir sorunsal: Unutmanın yaşlanma ve ölümle birleştiği sınır durumlar; yalnızca organlar sessiz kalmaz, bilimsel söylem ile felsefi söylem de sessiz kalır, çünkü bu felsefi söylem epistemolojinin kapanına kısılmıştır. Eleştirel tarih ve hafıza felsefesi de tarihsel durumun yorumbilgisi düzeyine çıkamaz.

II. UNUTUŞ VE İZLERİN KALICILIĞI

Yazıt sorunuyla işimiz henüz bitmedi. Daha önce söylendiği gibi, iz kavramı ne belgesel ize ne de kortikal ize indirgenebilir; her ikisi de –farklı anlamlarda olsa da– "dış" emarelerden oluşur: Arşiv için toplumsal kurum, beyin için de biyolojik organizasyon; bir de üçüncü bir yazıt türü var – en sorunlusu, ama araştırmamızın devamı için en önemlisi olan ilk izlenimlerin edilgen kalıcılığı: Bir olay bizi çarpmıştır, bize dokunmuş, bizi etkilemiştir ve bunun duygusal emaresi zihnimizde kalır.

Bu savın varsayım düzleminde olması dikkat çekicidir. Biraz sonra bunun nedenini söyleyeceğiz, ama önce burada söz konusu olan çok sayıdaki varsayımı sergileyelim. Bir yandan, ki bu en büyük varsayımdır, açıklamasını boşu boşuna kortikal izler düzleminde aradığımız namevcudiyetin ve uzaklığın emaresini koruyarak sürüp gitmenin, direnme, sürme ve devam etmenin kökensel olarak duyguların işi olduğunu kabul ediyorum: Bu duygular-yazıtlar, bu anlamda, "hafıza izi" denen bilmecenin sırrını saklar; "sürmek" fiilinin eşanlamlısı olan "kalmak" fiilinin en gizli ama en kökensel anlamının taşıyıcısıdır. Bu ilk varsayım, Bergson'un *Madde ve Bellek*'teki çözümlemesine yaklaşan aşağıdaki çözümlemeyi yerine oturtur.[13]

Diğer yandan bu anlam bu bölümün üçüncü kesitinde dökümünü çıkarmaya çalışacağımız, hatırlamanın önündeki engeller nedeniyle genellikle gözümüzden kaçar. Bu bakımdan biraz sonra ana figürünü söyleyeceğimiz bazı özel deneyimler bu engellere rağmen bu ikinci varsayımın varoluşa bağlı doğrulamasının ilk adımını oluşturuyor.

Üçüncü varsayım: Yazıt-duygular'ın kalma ve sürme kapasitesiyle ilgili önerme ile kortikal izler hakkındaki bilgi arasında hiçbir zıtlık yoktur; bu iki ize ayrı düşünce biçimleriyle girilir: Bir yanda varoluşa bağlı düşünce biçimi, diğer yanda nesnel düşünce biçimi.

Dördüncü varsayım: Son iki varsayım sayesinde özgüllüğü kabul edilen imgelerin kalıcılığı olgusu, "geçici unutuş" adını verdiğim derin unutuşun temel bir biçimi olarak görülebilir.

İlk varsayım esas tartışma konusu olacak; ikincisi bu bölümün üçüncü kesitinde incelenecek, dördüncüsü ise bu kesitin sonuç bölümünde karşımıza çıkacak.

Üçüncüsünü şimdiden tartışabiliriz, çünkü burada doğrudan karşılaştırılan iki tür iz, yani kortikal iz ile ruhsal iz arasındaki fark söz konusudur. Duygusal izin açımlanmasıyla sinir bilimlerinin en sağlam öğ-

13. Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, *a.g.y.*

retilerinde herhangi bir şeyin hükme bağlanmadığını açık açık belirtmek gerekiyor: Farklı oranlardaki eksikler hafızamızı tehdit etmeyi sürdürür; kortikal izlerin silinmesi unutmanın bu örtük tehdidin gündelik figürü olarak kalmasını sağlar; bundan başka bizim bedensel varlığımızın kortikal temeli, organların sessizliği içinde, zihinsel etkinliğimizin olmazsa olmaz nedeni olmaya devam eder; nihayet organizasyon ile işlev arasındaki bağlaşım da –biz hiç farkında olmasak da– bedensel varlığımızın kesintisiz zeminini oluşturur. Dolayısıyla burada önerilen çalışma varsayımının sunduğu kanıt araçları bu temel yapıya ters düşmez. Unutuş konusunda iki ayrı bilgi söz konusudur: Dışsal bilgi ve içsel bilgi. İkisinde de güvene ve kuşkuya yol açacak nedenler bulunur. Bir yanda mutlu hafızanın icrasında beden makinesine güvenirim; ancak zarar verme, endişe ve acı uyandırma konusunda, pek de bilemediğimiz kaynaklarından çekinirim. Öte yandan, yazıt-duygular'ın kökensel sürüp gitme ve kalma yeteneğine güvenirim; bu yetenek olmadan namevcudun mevcudiyeti, önce'lik, mesafe ve zamansal derinlik kavramlarının anlamını kesinlikle anlayamam; bununla birlikte unutuş için kullanma ve suistimal fırsatları haline gelen, hafıza çalışmasının karşı karşıya kaldığı engellerden de sakınırım. Potansiyel olarak geri döndürülebilir engeller ile dönüşü olmayan silinmeyi işte bu nedenle birbirine karıştırıyoruz. Bu karışıklık, varoluş düzleminde olduğu kadar epistemoloji düzleminde de sakıncalı bir karışıklıktır. Kesin unutuş tehdidi ile yasaklanmış bir hatıranın musallat oluşu arasındaki tereddüde, ruhsal iz'in özgüllüğünü ve izlenim-duyguya bağlı sorunların ortadan kaldırılamadığını kabul etme konusundaki kuramsal yetersizlik eklenir. Varoluşla ilgili olduğu kadar epistemolojiyle de ilgili olan bu karışıklık, bizi ilk varsayıma götürür; sonraki iki varsayım da bu ilkini pekiştirir.

İzlenim-duyguların, ortaya çıkıvermelerinin ötesinde, kalıcı oldukları varsayımını doğrulayacak ne gibi deneyimler vardır? Bu anlamda başlıca deneyim tanıma, yani mutlu hafızanın şu küçük mucizesidir. Aklıma bir imge gelir ve içimden, "Evet, bu o, bu o," derim. Onu tanırım. Bu tanıma çeşitli biçimler alabilir. Algı sırasında da ortaya çıkabilir: Bir varlık evvelce mevcuttu, yok oldu, geri geldi. Ortaya çıkmak, ortadan kaybolmak, yeniden ortaya çıkmak. Bu durumda tanıma yeniden ortaya çıkmayı, kaybolup ortaya çıkmaya ekler, bağlar. Bu küçük algılama mutluluğu pek çok klasik tasvire konu olmuştur. Örneğin *Theaitetos* ve *Philebos*'ta tanımamanın sıkıntılarını ve tanımanın mutlu anlarını anlatan Platon'u hatırlayabiliriz. Keza Yunan tragedyasında tanıma maceraları, yani *anagnōrisis* aklımıza geliyor: Oidipus, sitedeki kötülükleri başlatan lanetli kişinin kendisi olduğunun farkına varır. Fenomenin nesnelliğini üç ayaklı öznel sentez üstüne kuran Kant'ı hatırlayabiliriz. "Yeniden idrak" diye de karşılayabileceğimiz tanıma (*Rekognition*) sezgide-

ki/görüdeki basit kavrayışı ve imgelemdeki temsillerin yeniden üretimini taçlandırır. Ayrıca aklımıza mekâna bağlı nesnenin algısı ile profillerini ya da taslaklarını tam anlamıyla denk sayan Husserl'i de hatırlayabiliriz. Kant'ın idrak kavramı soyunu *Anerkennung*'la devam ettirecektir. *Anerkennung*, yani Hegel'deki tanıma kavramı, bir başka deyişle öznel tin ile nesnel tin kavşağında öznelerarasılık sorununun doruğa çıktığı etik edim. Birçok bakımdan bilmek, (*connaître*) yeniden bilmek/tanımak (*reconnaître*) demektir. Dolayısıyla tanıma maddi bir araca, figüratif bir temsile, yani fotoğrafa, portreye dayanabilir, zira temsil namevcut olan ve tasvir edilen şeyin teşhis edilmesini sağlar: Husserl'in *Phantasie*, *Bild* ve *Erinnerung*'u birbirine bağlayan bitmek bilmez çözümlemeleri işte bu karmaşıklık üzerinde durmaktadır.

Sonuncusuysa hafızayla ilgili tanımadır; bu tanıma algılama bağlamı dışında kalır ve bir temsil aracına gerek duymaz, normalde kısaca "tanıma" denir; mevcut imge ile yine ilk izlenimin bıraktığı emarenin, yani imge denen ruhsal izin akılda üst üste binmesinden ibarettir. *Theaitetos*'un sözünü ettiği (iz üstüne) basılan ayak ile eski izin birbirine "uyması" olayını gerçekleştirir. Bu çok-yönlü küçük mucize, geçmiş bir şeyin şimdiki temsili dediğimiz temel bilmecenin fiilen çözülmesini sağlar. Bu bakımdan tanıma tam anlamıyla bir hafıza *edimidir*. Bu fiili çözüm olmasa bilmece tam bir açmaz olarak kalır. Anı üzerine yoğunlaşmış güvenilirlik/güvenilmezlik iddiaları bu edimde buluşur. Belki de ayağımızı yanlış iz üstüne başmışız ya da kuşhaneden yanlış kuşu seçmişizdir. Belki de bir ağacı uzaktan bakınca tanıdığı birine benzeten biri gibi, yanlış bir tanımanın kurbanı olmuşuzdur. Bununla birlikte içimizden "su götürmez" saydığımız böyle bir tanımanın mutluluğuna bağlı kesinliği kim dışarıdan yönelttiği kuşkularla sarsabilir? Hafızanın bu tür buluşlarına hiç güvenmemiş olduğunu kim iddia edebilir? Bireysel veya ortak varoluşun merkezi olayları, kurucu olayları bu temel güvene bağlı değil midir? Yanlış anlamalarımızı ve düş kırıklıklarımızı hâlâ sarsılmaz bir tanıma yetisinden gelen sinyallerle ölçüye vurmuyor muyuz?

Namevcudiyetin mevcudiyeti bilmecesi hafıza ediminin fiililiğiyle ve bu fiililiği taçlandıran kesinlikle çözülmektedir, demiştik. Ancak bu fiililik spekülatif düzlemde daha anlaşılmaz değil mi? İlk varsayımımıza geri dönelim: İzlenim-duygunun hafızamızda kaldığını düşünüyoruz. Kaldığı için tanımayı olanaklı kılıyor. Peki bunu nereden biliyoruz? Spekülatif bilmece fiili çözümüyle bile sürüp gider. Varsayım tamamıyla geriye dönüktür. Sonrası'nda ifade edilir. Belki de sonrası'nın modeli tastamam budur. Sonraki anlatı da ancak tamamlanmış gelecek zamanla ifade edilir: Şu sevilen varlığı uzun bir yokluğa, kesin bir yokluğa rağmen hiç değişmemiş olarak bulmuş (tanımış) olacağım. "Geç tanıdım seni ey hakikat!" diye haykırır acı içinde Augustinus. Geç tanı-

dım seni: Her tür tanımanın simgesel itirafıdır. Geriye dönük varsayım üzerine bir akıl yürütme kurarım: Şimdi anımsayabilmem için, ilk izlenimden bir şeylerin kalmış olması gerekir. Bir anı geri geliyorsa, daha önce kaybetmişim demektir, ama her şeye karşın onu buluyor ve tanıyorsam imgesi kalmış demektir.

Bergson'un *Madde ve Bellek*'teki düşüncelerinin özünü böyle özetleyebiliriz. Bana göre Bergson "imgelerin sürüp gitmesi" ile tanıma denen anahtar olgu arasındaki sıkı bağı en iyi anlamış felsefecidir hâlâ. Bunu doğrulamak için *Madde ve Bellek*'in 2 ve 3. bölümleri üzerinde duralım; bu bölümler yapıtın psikolojik merkezini oluşturuyor. İlkinin başlığı şu: "İmgelerin Tanınması. Hafıza ve Beyin." İkincisi: "İmgelerin Sürüp Gitmesi. Hafıza ve Zihin." Burada tanıma ve sürüp gitme yapıtın iki temel direği gibidir.

Bu iki kavramın ne denli merkezi bir yerde durduğunu anlamak için, araştırmamızın başına, yani imgelerin tanınması ve sürüp gitmesi sorunsalını ilk kez ayrı ayrı ele aldığımız noktaya dönelim. Tanıma sorunuyla ilk olarak iki hafıza ayrımını yaptığımız hafıza fenomenolojisi çerçevesinde karşılaşmıştık: Harekete geçirilen ve açık tanımaya olanak sağlamayan alışkanlık hafızası ve açıkça ilan edilen tanımaya olanak sağlayan hatırlama hafızası. Ancak bu aşamada söz konusu ayrım alelade bir kutuplaşma olarak kalır. Sürüp gitme sorununa gelince; bununla da yine ilk kez Bergson'la birlikte anı ile imge ayrımını yaparken karşılaşmıştık; o zaman "saf" anının varoluşunu, anı-imge karışımı kılığında imge haline gelmeden önce, geçmişin temsilinin potansiyel bir durumu olarak koyutlamıştık. O zaman zihnimizi meşgul eden şey "anının gerçekleşmesi"ydi ve meraklı gözlere karşı tırnak içine alınıp korunan "saf" anı koyutunu aydınlığa kavuşturamamıştık. "Saf" anıyı potansiyel saymıştık. Okumaya işte bu kritik noktadan devam etmek ve bu "saf" anıya potansiyellikten başka bir bilinçdışı ve algılamadığımız dış nesnelere atfettiğimiz varoluşa benzer bir varoluş atfetmek gerekiyor. İleride, izlerin silinmesi (dördüncü varsayımımız) paradigmasıyla yarış halinde olan ikinci bir unutuş paradigması içinde imgelerin sürüp gitmesi statüsünü oluşturmamızı sağlayacak cesur denklemlerdir bunlar.

Bu kavram silsilesini anlayabilmek için *Madde ve Bellek*'te geriye, bütün yapıtın savını oluşturan şeye, yani bedenin sadece bir eylem organı olduğu, temsil organı olmadığı, beynin de bu eylem içindeki sistemi düzenleyen merkez olduğu düşüncesine gitmemiz gerekiyor. Bu sav daha en başından, anıların saklanmasının nedenini beyinde arama seçeneğini dışlamaktadır. Beynin daha önce izlenim edindiği için anımsadığı fikri tek başına anlaşılmaz bir fikir olarak görülür. Ancak bu da beynin hafıza konusunda rol oynama olasılığını dışlamaz. Gelgelelim bu rol temsilden farklı bir roldür. Eylem organı olarak beyin etkinliğini "ham"

anıdan imgeye giden yolda, yani hatırlama yolunda gösterir. Dönemin sinir bilimleriyle yapılan tartışma tamamıyla, eylemin, yani fiziksel hareketin tek alanının beyin olduğu fikrinden çıkar: Geçmişin birtakım temsiller halinde korunması işini beyinden beklemediğimize göre, başka bir yere bakmak gerekir; sürüp gitme, kalma, devam etme gücünü izlenimin kendisine atfetmek ve bu gücü –nöronal savda yapıldığı gibi– bir *explicandum* (açıklanması gereken muğlak bir kavram) değil, kendi kendine yeten bir açıklama ilkesi olarak görmek gerekir. Bergson'da eylem ile temsil zıtlığı, beyin ile hafıza arasındaki zıtlığın en büyük nedenidir. Bu iki zıtlık bütün yapıt boyunca güçlü biçimde uygulanan bölme yöntemiyle uyuşur; söz konusu yöntem gündelik deneyimin anlamı belirsiz, karmakarışık fenomenlerini farklı anlaşılabilecek karma fenomenler olarak kurmadan önce kutuplara gitme yöntemidir. Tanıma bu yeniden kurulan karma fenomenlerin modeli, iki hafızanın iç içe geçmesi ise ayrıştırılıp yeniden kurulması en kolay örnektir. Bu okuma anahtarı olmadan "hafızanın iki biçimi"ni iki ayrı tanıma tarzı olarak belirleyemezdik (*Madde ve Bellek*, s. 225 vd.): İlki eylemle yapılır, ikincisi ise zihin çalışmasıyla, ki zihin "o anki duruma en iyi uyacak temsilleri geçmişten alır ve bunları şimdi ye yönlendirir" (*a.g.y.*, s. 224).

Hemen bir soru sorulur: "Bu temsiller nasıl korunur; devindirici olgularla ne tür ilişkiler içindedirler? Bu soru bilinçdışını ele alacağımız ve geçmiş ile şimdi ayrımının aslında ne olduğunu göstereceğimiz gelecek bölümde işlenecek" (*a.g.y.*, s. 224). Bu zorluğun ancak fiilen çözülmesini sağlayan tanıma fenomeninden yola çıkılarak ortaya konabilmesi dikkat çekicidir. Bu arada psikolojiye geçmişin, "daha önce öngördüğümüz gibi, iki zıt biçimde, yani bir yanda onu kullanan devindirici düzenekler, diğer yanda da bunların hepsini, çehreleriyle, renkleri ve zaman içindeki yerleriyle birlikte olayları tasvir eden kişisel anı-imgeler biçiminde depolandığını" ilan etme yetkisi verilir (*a.g.y.*, s. 234). Böylelikle "koruma sadakati"nin iki uç biçimi, yani "yeniden gören hafıza" ve "tekrarlayan hafıza", kâh işbirliği kâh zıtlık içinde ilerler (*a.g.y.*). Bununla birlikte karma fenomenlere ortak anlamın verdiği ayrıcalığı bir yana bırakıp, bölünme kuralı[14] gereği uç biçimlere öncelik verdik; böy-

14. *Bergsonisme / Bergsonculuk* adlı kitabında (Paris: PUF, 1966, 1. bölüm: "Yöntem Olarak Sezgi") Gilles Deleuze sezgiye başvurmanın Bergson için meydanı sözle anlatılamaz olana bırakmak anlamına gelmediğini belirtir: "Sezgi bir duygu, bir istek, karışık bir sempati değil, geliştirilmiş bir yöntemdir; hatta felsefenin en çok geliştirilmiş yöntemlerinden biridir" (s. 1). Bu bakımdan Platon'un *Philebos* undakine yakın bölme yöntemi, bu yöntemin önemli bir maddesini oluşturur: Genel olarak ortaya konmuş Çok'a karşı Bir değil, iki tür çoğulluk (*a.g.y.*, s. 31). Katedilecek bir spektrum, belirlenecek uç noktalar ve yeniden oluşturulacak bir karışım resmeden bölme yöntemiyle bir çoğulluk modeli önerilmiştir. Yine Deleuze'le birlikte *Madde ve Bellek*'i kateden ikicilik ve bircilik silsilelerinin, her defasında ele alınan çoğulluklara ve yeniden

lelikle "tam bir mucize sonucu bilinçli hale geldikleri ve gizemli bir sürecin sonunda beni geçmişe götürdüğü düşünülen anıların beyinde depolandığını söyleyen tuhaf varsayımı" devre dışı bırakıyoruz (*a.g.y.*, s. 235). Burada maddi izin tam anlamıyla mevcut olduğunu ve geçmişe ait olduğunu dışavurabilmek için göstergebilimsel bir boyuta sahip olması gerektiği yolundaki savım yeniden karşıma çıkıyor. Bergson'un söz dağarcığında kortikal izi, dünya dediğimiz bu imge bütünü içine yeniden yerleştirmek gerek (zor ve muammalı 1. bölümün konusu budur); ayrıca bu iz "imgelerden bir imge, en son imge, genel anlamda oluş içinde bir anlık bir kesme jestiyle elde ettiğimiz imge" olarak ele alınmalıdır. "Kesilen bu dilimin merkezinde bedenimiz durur" (*a.g.y.*, s. 223).[15]

Çözümlemenin bu aşamasında iki hafızanın birbirinden tam olarak ayrılması temsil-olarak-hafıza'nın bağımsızlığı savına giden yolu hazırlar. Bu bağımsızlığın koşulları hakkında henüz bir şey söylenmemiştir. En azından "geçmişi şimdi içinde kavramamızı sağlayan somut edimin tanıma" olduğu söylenebilir (*a.g.y.*, s. 235). 3. bölümde askıda bırakılan "temsillerin nasıl korunduğu ve devindirici düzeneklerle nasıl bir ilişki içinde oldukları sorusu" ele alınır (*a.g.y.*, s. 224).

3. bölümü açalım: Bergson son derece yoğun bu kırk sayfada "imgelerin sürüp gitmesi" dediği şeyin anahtarını verir (*a.g.y.*, s. 276-316).

Çözümlemeye "saf" anının potansiyel durumdan çıkıp fiili duruma gelmesini sağlayan işlemin evrelerini izleyerek başlamakla yetinmiştik; o sırada anının sadece imge-oluş'u dikkatimizi çekmişti. Şimdi sorulan soru daha köklü bir soru: Bergson'un belirttiğine göre gerçekleşirken algıya öykünme eğilimine karşın, anımız "geçmişe derin köklerle bağlıdır ve gerçekleştiğinde kökensel potansiyelliği hissedilmese, şimdiye ait bir hal olmanın yanı sıra şimdiyle keskin bir kontrast içinde olan bir şey

---

oluşturulan karışıma bağlı olduklarını belirtmek gerekir. Bu not önemli, çünkü yanlış soruları teşhis etmek Bergson'un sevdiği sözlerden biridir ve belki de çoğulluk türlerinin ayırt edilmesinin kaçınılmaz bir sonucudur; ruh ile bedenin birleşmesi sorunu da birçok açıdan bu yanlış sorulardan biri gibi görünüyor; soruları doğru sormak filozofun ilk görevidir.

15. Çok geçmeden Bergson imgeleri korumak için beynin kendini koruyabilmesi gerektiğini görecektir. "Bir an geçmişin beyinde depolanmış anılar halinde korunduğunu kabul edelim; bu durumda anıyı koruyabilmek için beynin ilk önce kendini koruması gerekecektir. Ancak mekâna yayılmış imge olarak beyin asla şimdiki zamandan başka bir yeri işgal etmez; evrenin diğer maddi bölümüyle birlikte evrensel oluş'un sürekli yenilenen bir dilimini oluşturur. Demek ki ya bu evrenin süreler içinde her an tam bir mucize eseri önce yok olup sonra yeniden doğduğunu varsaymak zorundasınız, ya da bilinçte olmadığını söylediğiniz bir devamlılığı bu evrene atfetmeniz ve geçmişini şimdi içinde daima sürüp giden ve uzayan bir gerçeklik haline getirmelisiniz. Bu durumda anılarınızı madde içine depolamakla elinize bir şey geçmez; aksine, psikolojik durumlarda olmadığını söylediğiniz bu geçmişin bağımsız ve bütüncül kalıcılığını maddi dünya durumlarının tamamına yaymak zorunda kaldığınızı görürsünüz" (*Madde ve Bellek*, *a.g.y.*, s. 290).

olmasa, onu asla anı olarak görmeyiz" (*a.g.y.*, s. 277). Her şey son derece zarif bir üslupla söylenmiştir: Şimdiyle keskin bir kontrast içinde olmak, anı olarak görmek. Bu yapıtın başından itibaren dile getirilen namevcudiyetin ve uzaklığın mevcudiyetine ilişkin bilmecenin yeniden ifade edilmesinden başka bir şey değildir bu![16]

Sürüp gitmenin çözümü radikaldir: Tanıma fenomenine bulaşmamış bir önermeler zinciri. Bir anıyı tanımak onu yeniden bulmak demektir. Yeniden bulmak da onu erişilebilir olmasa da ilke olarak elverişli saymak demektir. Hatırlama beklentisi olarak elverişli, yoksa Platon'un sahip olduğumuz ama elimizle tutmadığımız kuşları gibi el altında anlamında değil. Dolayısıyla tanıma deneyiminin işi, imgesi kökensel duyguyla aynı anda oluşan ilk izlenimin anısının potansiyellik durumuna gönderme yapmaktır. Geçmişin imgelerinin potansiyel olarak sürüp gitmesine ilişkin savın önemli sonuçlarından biri, şimdi'nin ortaya çıktığı andan itibaren kendi geçmişi olmasıdır; "şimdi" olduğu anda "geçmişi" de kurulmuş olmasaydı zaten "şimdi" nasıl "geçmişe" dönüşebilirdi ki? Deleuze'ün belirttiği gibi: "Zamanın temel konumlarından biri ve hafızanın en derin paradoksu buradadır: Geçmiş, evvelce *olmuş olduğu* şimdiyle eşzamanlıdır. Geçmiş artık var olmamayı bekleseydi, hemen şimdi geçip gitmiş olmasaydı, asla *bu* geçmiş olmayacaktı. (...) Geçmişi olduğu şimdi ile birlikte var olmasaydı, geçmiş kendi kendini kuramazdı" (*Le Bergsonisme*, s. 54). Deleuze şunu ekliyor: "Geçmiş hem olmuş olduğu şimdi ile birlikte var olur, hem de (...) bütün geçmiş, *bütün* geçmişimiz, tamamı, her şimdi ile birlikte var olur. Ünlü huni eğretilemesi bu tam birlikte varoluş durumunu temsil eder" (*a.g.y.*, s. 55).

Öte yandan potansiyellik fikri de, eğer eyleme elverişliliğini, beden ile eylem ilişkisini ifade eden, yaşama gösterilen dikkati bilinç olarak adlandırırsak, bilinçdışı fikrini çağrıştırır. Bergson'la birlikte vurgulayalım: "Şimdiki zamanımız bizzat varoluşumuzun maddeselliğidir, yani bir duyumlar ve hareketler bütününden başka bir şey değildir" (*Madde ve Bellek*, s. 281). Buradan çıkan sonuca göre, tersten gidersek, "varsayım olarak" (*a.g.y.*, s. 282) geçmiş "artık eylemeyen şey"dir (*a.g.y.*, s. 283). İşte bu önemli noktada Bergson şunu açıklar: "Bu 'saf anı'nın kökten kudretsizliği, potansiyel olarak nasıl korunduğunu açıklayacaktır" (*a.g.y.*). Bu durumda "bilinçaltı" sözcüğü ile "kudretsizlik" sözcüğü birlikte telaffuz edilebilir. İçerimler zinciri son bir halkayla tamamlanır: Hatırlama yoluyla bilincin aydınlığına çıkmamış anıların, etrafımızdaki algılamadığımız şeylere atfettiğimiz varoluşun aynısına sahip olduğunu düşünmek gerekir.[17] Geçmişin korunan anılarının gizli kaldığı ve bilinçaltına ait olduğu savında "var olmak" fiilinin bu anlamı iş başındadır: "Ama bu-

16. Bkz. geride, s. 25.

rada varoluşla ilgili en önemli soruna temas etmiş oluyoruz; bir sorudan diğerine geçerek metafiziğin canevine sürüklenmeden temas edemeyeceğimiz bir sorundur bu" (*a.g.y.*, s. 288). Bu sav varsayım ve geriye bakış düzeyinde kalmaktadır. Sürüp gitmeyi algılamayız, varsayıp inanırız ona.[18] İnanmamızı sağlayan şey de tanımadır: Zamanında gördüğümüz, duyduğumuz, hissettiğimiz, öğrendiğimiz bir şey temelli kaybolmaz, aksine, bu şeyi hatırlayıp tanıyabildiğimiz için, o şey sürüp gider. Peki nerede? İşte tuzaklı soru budur. Belki de kaçınılmaz bir soru, çünkü, söylendiği gibi, anının çıkıp "geldiği" ruhsal "yer"i, "zarf" ve benzeri sözcüklerle ifade etmemek zordur. Bergson'un kendisi anıyı bulunduğu yerde, geçmişte arayacağımızı söylememiş miydi? Ancak onun tek yaptığı "nerede" sorusunun yerine "nasıl" sorusunu koymaktır: "Anıya anı niteliğini kazandırabilmek için tek yol onu, yani kendi geçmişinin derinlerinde potansiyel halde duran o anıyı anmamı sağlayan işleme başvurmaktır" (*a.g.y.*, s. 282). Belki de Yunanların söz ettiği *anamnēsis*'in derin gerçekliği budur: Aramak, bulmayı ummak demektir. Ayrıca bulmak da vaktiyle öğrenilmiş olan şeyi tanımak demektir. Hafızayı "geniş saraylara", anıların depolandığı "depolara" benzeten Augustinus'un *İtiraflar*'ındaki güçlü "mekân" imgeleri bizi kelimenin tam anlamıyla büyüler. Ayrıca *eikōn* ile *tupos* arasındaki eski ilişki gizlice yeniden kurulur. Bu baştan çıkarmaya karşı koymak için sürekli olarak kavram zincirini yenilemek gerekir: Sürüp gitme eşittir potansiyellik, o da eşittir kudretsizlik, o da eşittir bilinçdışı, o da eşittir varoluş. Zinciri bağlayan şey, oluş'un temel-

17. Burada Bergson, Freud'un sık sık ziyaret ettiği bilinçdışı bölgelerine yaklaşıyor. Gitgide genişleyerek bir zincir oluşturan halkalardan söz eden Bergson şunu belirtiyor: "Bu yoğunlaşmış biçimiyle geçmiş psikolojik yaşamımız bizim için dış dünyanın varlığından daha fazla varlığa sahiptir; biz bu dış dünyanın ancak küçük bir kısmını algılarız, oysa yaşanmış deneyimimizin tamamından yararlanırız. Bu yaşama ancak özet halinde sahip olduğumuz doğrudur; aynı şekilde ayrı tekillikler olarak alınan eski algılarımızın tamamıyla kaybolmuş izlenimi verdikleri, kayboldukları ya da keyiflerine göre ortaya çıktıkları da doğrudur. Ancak bu tamamıyla kaybolmuş olma ya da keyfi olarak ortaya çıkmanın tek nedeni güncel bilincin daima yararlı olanı tutması ve yararsız olanı dışlamasıdır" (*a.g.y.*, s. 287). Bergson'da bilinçdışı ile Freud'da bilinçdışı arasındaki ilişkiye gelince; bu bölümün üçüncü kesitinde bu konuya şöyle bir değineceğiz. Yine de Bergson'un, tıpkı Deleuze un zikrettiği *La Pensee et le Mouvant*'daki (Düşünülen ve Hareket Eden) bir metnin de gösterdiği gibi, bu sorunu gözardı etmediğini belirtelim: "Geçmişin bir bütün olarak korunduğu yolundaki fikrimiz, Freud'un öğrencilerinin meydana getirdiği engin deneyler toplamında ampirik doğrulamasını her geçen gün daha fazla buluyor" (*La Pensee et le Mouvant*, *Œuvres* içinde, *a.g.y.*, s. 1316).

18. *Madde ve Bellek*'i tek cümlede özetlemek gerekirse, anının "kendi kendini koruduğu" söylenebilir. Bu beyanı *La Pensee et le Mouvant*'da okuyoruz: (*a.g.y.*, s. 1315): "Saf haldeki içsel deneyimin, bize temel özelliği sürüp gitmek olan bir 'töz' sağlayarak ve bunun sonucunda da 'şimdi' içinde yıkılmaz bir geçmişin varlığını devam ettirerek, anının korunduğu yere sahip olmamızı, hatta bu yeri aramamızı engellediğini fark ettik. Anı kendi kendini korumaktadır..." (aktaran Deleuze, *Le Bergsonisme*, *a.g.y.*, s. 49).

de geçişi değil hafıza kılığı altında süreyi ifade etmesidir. Devam eden bir oluş, işte *Madde ve Bellek*'in temel sezgisi budur.

Ancak bu kavram zincirini yeniden oluşturmak ve bu temel sezgiye ulaşmak, hayata gösterdiğimiz dikkatin çevremize çizdiği çemberin dışına sıçramak demektir. Kendimizi eylemin karşı tarafına, yani düşe aktarmak demektir: "Varoluşunu yaşamak yerine düşleyen bir insan aynı zamanda her an geçmiş yaşamının bitmek bilmez ayrıntılarını da gözü önünde bulunduracaktır kuşkusuz" (*a.g.y.*, s. 295). Gerçekten de "saf" anının kaynağına varmak için bir sıçrayış gereklidir, çünkü çözümlemenin bir başka yönü "saf" anının bu anının gerçekleştiği imgeye doğru iniş hareketini izlemeye sevk eder. Ters çevrilmiş huni şemasını (*a.g.y.*, s. 292-4) biliyoruz; Bergson okurları için bu gerçekleşme sürecini bu şekilde görselleştirmiştir (tıpkı Husserl'in de 1905 *Dersler*'inde yaptığı gibi). Huninin geniş tabanında hafızada yığılmış bulunan anıların tamamı vardır. İnce ucu, "eyleyen beden" dediğimiz sıkışık noktada eylem düzlemiyle kurulan teması gösterir; bu merkez kendine özgü bir hafıza mekânıdır, ama bu neredeyse anlık hafıza, alışkanlık hafızasından başka bir şey değildir; sadece hareket eden bir noktadır; huninin geniş tabanıyla gösterilen "asıl hafıza"nın aksine sürekli geçen şimdi noktasıdır (*a.g.y.*, s. 293). Bu şema hafızaların hem ayrışıklığını hem de yardımlaşma biçimlerini göstermeyi amaçlar. Şema, anılar yığınının, "zihnimizin benimsediği gerilim derecesine, bulunduğu yüksekliğe göre" (*a.g.y.*, s. 251) derinliği arttıkça sonsuz genişleyebilecek ya da belli bir anıya yoğunlaşabilecek tek merkezli dairelerle ifade edildiği önceki bölümde çizilen şekille birleştirildiğinde daha da zenginleşir; anıların basit huni şemasına eklenebilecek olan anıların sayısal olmayan çokluğu böyle bir şeydir. Bergson'un bölümleme yönteminin doruk noktası olduğu için, bu şemayı ihmal etmek mümkün değil; şemayla gösterilen geçmişin şimdi ile ilişkisi son aşamada melez, karma bir deneyimin yeniden kurulmasını ifade eder. "*Neredeyse sadece geçmişi algılayabiliyoruz*, çünkü 'saf' şimdi, geleceği kemiren geçmişin engellenemeyen ilerleyişidir" (*a.g.y.*, s. 291). Bergson yönteminin bütün inceliği burada iş başındadır: Düşüncenin dönüşlü yükseliş hareketi, düşleyen düşünce ânındaki "saf" anıyı izole eder. Burada Almanca *Erinnerung*'dan ayrı, *Denken* ve *Andenken*'e yakın *Gedächtnis* anlamında bir "tefekkür eden hafıza"dan söz edilebilir; gerçekten de geçmişten kalan şeyin potansiyelliğinin anılması düşün çok ötesine geçer: Sınırda bir düşünce, "saf" anı sözcüğünü çevreleyen kaçınılmaz tırnak işareti üzerine spekülasyon üreten düşünce anlamında, bir tür spekülasyon söz konusudur (Bergson bazen "düşünceye dalmış bir hafıza"dan söz eder, *a.g.y.*, s. 296). Gerçekten de bu spekülasyon üretimi hatırlama çabasına ters yönde ilerler. Aslında ilerlemez, geriler, gerisingeri gider, geri çıkar. Ama dönüşlü düşünce bu ha-

tırlamada, yani "saf anı"nın imge-anı'ya doğru ilerleyişinde tanımanın yaptığı şeyi, yani şimdi içinde geçmişi, mevcudiyet içinde namevcudiyeti yakalama işini bozmaya çalışır. Bergson bu işlemi hayranlık verici bir şekilde tanımlar, anının potansiyel durumdan fiili duruma geçişinden söz ederken şu gözlemde bulunur: "Ama anımız hâlâ potansiyel durumdadır; biz sadece onu uygun tavrı benimseyerek kabul etmeye hazırlanırız. Daha sonra yavaş yavaş yoğunlaşacak bir bulut kümesi gibi ortaya çıkar; potansiyel'den fiili duruma geçer ve dış çizgileri belirginleştikçe ve yüzeyi renklendikçe algıya öykünmeye meyleder. Ancak o derin kökleriyle geçmişe bağlı kalır ve gerçekleştiğinde kökensel potansiyelliği hissedilmese, şimdiye ait bir hal olmanın yanı sıra şimdiyle keskin bir kontrast içinde olan bir şey olmasa, onu asla aynı olarak görmeyiz" (*a.g.y.*, s. 277). Anıyı "anı olarak" görmek, bilmecenin özeti bu işte. Ama bunu gün ışığına çıkarmak için düşlemek, aynı zamanda düşünmek gerekir elbette. O zaman da derinlik eğretilemesinin ve potansiyel durumunun ne anlama geldiği konusunda spekülasyon üretmeye başlarız.[19]

Unutuş ülkesine yaptığımız bu ikinci gezinin dördüncü ve son varsayımını, yani "imgelerin kalıcılığını", izlerin kaybolması şeklindeki unutmaya zıt bir unutuş figürü olarak görme hakkını ele almadan önce birkaç önemli gözlemde bulunmak gerekiyor.

Gözlemlerim iki noktaya ilişkin: İlk olarak bizzat Bergson'un psikolojik diye nitelendirdiği savı *Madde ve Bellek*'e başlığını veren metafizik tezden ayrı ele almak meşru mudur? Aslında rehber aldığımız iki merkezi bölüm, psikolojinin metafizik zarfını oluşturan ilk ve son bölümler arasına alınmıştır. Kitap metafizik bir savla açılır: Gerçekliğin tamamını bir "imgeler" dünyası sayma savı – burada imge sözcüğünün anlamı her tür psikolojiyi aşar; söz konusu olan şey, bilgi kuramında gerçekçilik ile idealizm arasında karara varmadır; Bergson'un söylediğine göre, bu hiçbir şeyin imgesi olmayan imgeler gerçekçiliğin her tür

19. Deleuze potansiyele doğru ilerlenerek elde edilen bu gerileme sürecinin altını çizmektedir: "*Bir anda* geçmişe yerleşiriz, öz malımızmış gibi geçmişimize sıçrarız. Şeyleri kendi içimizde değil oldukları yerde algıladığımız gibi geçmişi de olduğu yerde, kendi içinde kavrarız; kendi içimizde, kendi şimdimizde değil. Demek ki 'genel bir geçmiş' vardır, şu ya da bu şimdiye özel bir geçmiş değil bütün zamanların ontolojik bir öğesi, ebedi bir geçmiş, her tekil şimdinin geçiş' koşulu olan bir geçmiş. Bütün geçmişleri olanaklı kılan genel bir geçmiştir bu. Bergson önce genel geçmişe yerleştiğimizi söyler: Böyle tanımladığı şey *ontolojiye sıçramadır*" (*a.g.y.*, s. 51-52). Bu konuda Deleuze, kendisinden önce Hyppolite'in de vurguladığı gibi ("Du bergsonisme à l'existentialisme", *Mercure de France*, Temmuz 1949; ve "Aspects divers de la memoire chez Bergson", *Revue internationale de philosophie*, Ekim 1949), okurlarını Bergson metnine getirilen psikolojik yoruma karşı uyarır. Ancak Bergson'a göre psikolojiye gönderme yapmak ayıp bir şey değildir, sonuçta psikoloji ile metafizik arasındaki ayrım korunur; bu konuya daha sonra değineceğiz.

bilinçten bağımsız olduğunu düşündüğü şeyden daha az yoğun ve idealizmin, en azından Berkeley idealizminin, algının basit uçucu içeriği olarak gördüğü şeyden ise daha yoğundur – Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "İdealizmin Reddi" bölümünde Berkeley'in idealizmini hedef almıştır. Beden ile beyin bu yansız imgeler evreninde iki ayrı pratik tezahür biçimi olarak görülür; bu bakımdan hem imgedirler hem de bu imgeler dünyasının pratik merkezi. Madde denilen şeyin imhasına çoktan başlanmıştır, çünkü maddecilik gerçekçiliğin zirvesini oluşturur. Ancak 1. bölüm daha ileri gitmez. Bu durumda, Frederic Worms'un ifadesiyle "süre üzerine kurulmuş bir madde metafiziğinden"[20] başka bir şey olmayan tam metafizik savını dile getirmek için 4. bölümün sonunu beklemek gerekecektir (*Introduction a "Matiere et Memoire" de Bergson*, s. 187 vd.). Ruh ile bedenin birleşmesi (Bergson böyle söylemeyi yeğliyor, *Madde ve Bellek*, s. 317) sorununun yeniden okunması işte böyle bir metafizik temelinde gerçekleştirilir; bu okuma bir kısmıyla yanlış sorulmuş sorunun bir yana bırakılmasından oluşurken, bir kısmıyla da, tarihsel ikicilik figürleri arasında sayılamayacak bir ikicilik oluşturur. Bircilik ile ikiciliğin evreleri bölünecek çoğulluklara ve oluşturulacak karışımların türlerine göre birbirini izler. Sürelerin farklı oranlarda gerilmiş birden çok ritmi olabileceği fikrini oluşturabileceğimiz doğruysa, bu durumda süre ile madde arasındaki karşıtlığın kesin olmadığını keşfederiz şaşkınlık içinde. Sürelere ilişkin bu farklı birciliğin Descartesçı ve Descartesçılık sonrası dönemlerden bu yana kurulan ikiliklerin hiçbiriyle ortak yanı yoktur.[21]

Ancak yapıtın son sözü bu değildir. *Madde ve Bellek*'in son sayfaları klasik kutupluluk formüllerinden üçünü işler: Genişlik/geniş olmama, nitelik/nicelik, özgürlük/zorunluluk. Demek ki *Madde ve Bellek*'i ilk bölümden son bölüme kadar, son sayfalarına kadar okumak gerekir. Bunu kabul ediyorum.

Bir de şu var: Tanıma/sürüp gitme çifti üzerine kurulu psikolojinin yapıtta sınırları mükemmel bir biçimde çizilmekle kalmaz, söz konusu psikoloji kendisini çerçeveleyen metafiziğin açık seçik bir anahtarı olarak görülür. Nitekim her şey "bedenimizin sadece ve sadece eylem aracı" olduğu savıyla başlıyor (*a.g.y.*, s. 356). "Özet ve Sonuç" başlığını taşıyan sayfaların ilk cümleleri bunu ilan eder (*a.g.y.*, s. 356-78). Bu anlamda eylem/temsil karşıtlığı ilk savı oluşturur ve bu sav açıkça psikolojik bir savdır; madde fikri bakımından sonuçları itibarıyla da üstü örtülü olarak metafizik bir savdır. Burada ilk savın kaçınılmaz sonuçların-

20. Frederic Worms, *Introduction à "Matiere et Memoire" de Bergson*, *a.g.y.*

21. Deleuze bu soruya bir bölüm ayırır: 'Bir Süre mi Birden Çok Süre mi?" (*Le Bergsonisme*, *a.g.y.*, s. 71 vd.).

dan biriyle, yani şimdi bilincinin temelde hayata gösterilen dikkatten oluştuğu yolundaki sav aracılığıyla geçmişe ait imgelerin kendiliğinden sürüp gitmesi savına geçilir; oysa bu, "saf" anıyı kudretsizlik ve bilinçsizlikle, bu anlamda da kendi halinde var olmakla tanımlayan savın tam aksidir. Dolayısıyla bütün girişimi psikolojik bir karşısav yönetir ve iki merkez bölüme unvanını veren çift de –imgelerin tanınması ve imgelerin sürüp gitmesi– yine bu karşısav üzerine kurulmuştur.

Bundan sonra kendi yerimi bu psikolojiye göre belirleyecek ve 1. bölümdeki genel imgeler kuramı ile 4. bölümün sonundaki süre kavramını (gerilme ve daralma ritimlerinin hiyerarşisine bağlı) abartılı kullanımını soyutlayacağım. Kendi hesabıma –gözlemlerimizin ikincisi bu olacak– eylem aracı beyin ile kendi kendine yeten temsil arasındaki temel karşıtlığı, maddi kalıntı olarak hafızadaki izler ile canlı deneyimin temsile dönük boyutu olarak tasavvur edilen ruhsal izler arasında kurduğum ayrıma uygun olarak yeniden yorumlamaya çalışacağım. Beynin sadece ve sadece eylem aracı olduğunu söylemek, bana kalırsa, –sözcüğün tamamen nesnel anlamıyla– eylemlerin gözlemlenmesini sağlayan nöronal yaklaşımı bir bütün olarak tanımlamak demektir; gerçekten de sinir bilimleri, bağlaşım içindeki organizasyon ve işleyişleri, yani fiziksel eylemleri önemser ve bu yapılara ait izler de göstergebilimsel açıdan nedenlerin sonuçları-göstergeleri anlamına gelen izler olarak kendini göstermez. Bergson'un beyni basit bir eylem aracı olarak sunan temel tezinin bu şekilde aktarılması, "yaşamış, yaşanan" anlamıyla eyleme, canlı deneyimin temsil ile karşısav değil ayrılmaz bir çift olarak yapılandırılmasında hak ettiği rolü vermeye engel olmaz. Oysa bu hak ettiği rolü verme işlemi Bergson'da belli bir dirençle karşılaşır. Ona göre eylem fiziksel hareketten, dünyanın oluş'unda anlık bir kesitten çok daha fazlasıdır – bir yaşam tavrıdır, eylemde bulunan bilincin ta kendisidir. Hayat karşısındaki dikkatin sihirli çemberinden bir sıçrayışta kurtuluruz ve bir tür düş hali içinde anı durumuna geçeriz. Bu noktada gündelik deneyimden ziyade edebiyat Bergson'un tarafını tutar: Melankoli, nostalji, *spleen* edebiyatı; *Madde ve Bellek*'in edebiyattaki simetrik anıtı olan *Kayıp Zamanın İzinde*'den söz etmeye gerek bile yok. Peki eylem ile temsili bu derece kökten biçimde birbirinden ayırabilir miyiz? Proust'un yapıtının genel eğilimi eylem ile temsil çiftini toplumsal bağ ve bu bağı kuran kimlikler biçiminde iki matris olarak görmektir. Peki bu fikir farklılığı Bergson'dan kopma anlamına gelir mi? Sanmıyorum. Karmaşıklığı ve muğlaklığı tanımlamaya engel oluşturan gündelik deneyimi bir karışım olarak yeniden kurmadan önce fenomenler spektrumunun uç noktalarına varmaya davet eden Bergson'un bölümleme yöntemine dönmemiz gerekiyor. Bu durumda bu yeniden kurma yolunda Bergson'a katıldığımı söyleyebilirim: Aslında imgelerin sürüp gitmesi

deneyimiyle çift oluşturan şu temel tanıma deneyimi, anıların hatırlanması yolunda böyle canlı bir deneyim olarak sunar kendini; eylem ile temsil arasındaki sinerji de bu canlı deneyim sayesinde gözlemlenir. Pratik alanın dışına sıçrayarak elde edilen "saf" anı denen an sadece potansiyel bir andır ve fiili tanıma ânı da anının canlı eylem hamuruna katılışını belirler. Sıçrayış sırasında anı, Bergson'un kullandığı yerinde bir ifadeye göre, şimdiyle kontrast oluşturduğunda, bu gerileme, duraksama, sorgulama hareketi, somut temsil ve eylem diyalektiğine katılır. Platon'un *Philebos*'taki konuşmacıları kendilerine "Bu kim?" sorusunu sormazlar. İnsan mıdır, ağaç mı? Bu bilgisizliğin yerini *epokhê* belirler – *epokhê*, yani, "Bu o!" biçimindeki beyan edici önermenin karara bağladığı muğlaklık.

Bu gözlemlerden çıkan sonuca göre tanıma, temsilin pratiğe yakınlık dereceleri ölçeğinden başka bir ölçeğe yerleştirilebilir. Ayrıca temsili Husserl tarzında "sunum" tarzı bakımından ele alabilir ve algısal sunuma karşı yeniden-sunumların ya da daha doğrusu mevcutlaştırmaların tablosunu koyabiliriz, tıpkı Husserl'in *Phantasie, Bild, Erinnerung* üçlüsünde olduğu gibi; böylelikle düşüncenin önüne alternatif bir temsil anlayışı açılmış olur.

Bu gözlemler bilim nesnesi olarak kavranan beynin yanı sıra yaşam pratiğine de uygulanan eylem kavramının eşit kullanımından bizi uzaklaştırmakla birlikte, bana kalırsa geçmişin imgelerinin kendiliğinden sürüp gitmesine ilişkin temel savı güçlendirirler. Bu sav sesini duyurabilmek için, yaşanmış eylem ile temsil arasında bir karşıtlık kurmak zorunda değildir. İki onay yeterlidir onun için: Öncelikle bir kortikal iz ...'nın izi, bitmiş, geçip gitmiş olayın izi olarak sürüp gitmez; ikinci olarak da canlı deneyim, zaten en başta kendiliğinden sürüp gitme ve bu anlamda da ruhsal iz niteliklerini taşımasaydı, bir daha asla taşıyamazdı. *Madde ve Bellek*'in tamamını, iz kavramının çok-anlamlılığının yarattığı yazıtla ilgili sözcükler özetler: Terimin ruhsal anlamıyla yazıt/kayıt, kökensel deneyimle aynı zamana ait hafıza imgesinin kendiliğinden sürüp gitmesidir, başka bir şey değil.

Yolculuğun sonunda şu anda yürüttüğümüz araştırmanın temeli olan son varsayımı ele alma zamanı geldi: Yani izlenim-duyguların kendiliğinden sürüp gitmeleri, izlerin silinmesi sonucu unutmayla aynı düzlemde olan bir temel unutuş figürüdür. Bergson bunu söylemez. Hatta unutmayı sadece silinme olarak görmüş de olabilir. Ama 3. bölümün son cümlesi böyle bir unutuş biçimine açıkça gönderme yapıyor. Bu cümle, bölme yönteminin karma fenomenler düzeyine ulaştığı bir akıl yürütme sürecinin sonunda yer alıyor: Beyin bu kısımda "duyumlar ile hareketler arasında bir aracı" konumuna yerleştiriliyor (*a.g.y.*, s. 315). Bergson şunu söylüyor: "Bu anlamda beyin yararlı anıyı hatırlamaya,

yararsız olanları da bir yana atmaya katkıda bulunur" (*a.g.y.*) Ve bir hükme varıyor: "Hafızanın madde içine nasıl yerleşebileceğini anlamıyoruz, ama çağdaş bir filozofun [Ravaisson] derin sözleriyle 'maddiliğin unutmayı içimize düşürdüğünü' gayet iyi biliyoruz" (*a.g.y.*, s. 315-6). Sürüp gitme konusuna ayrılmış geniş bölümün son sözü budur.

Bu aşamadan sonra anının sürüp gitmesi hangi bakımdan unutmayla eşdeğerlidir?

Elbette "potansiyel" durumu bulunan anıda belirlenen kudretsizlik, bilinçsizlik, varoluş bakımından. Maddiliğin içimize düşürdüğü şey artık unutuş; izlerin silinmesi suretiyle unutuş değil, geçici ya da kaynaktaki diyebileceğimiz unutuştur. Bu durumda unutuş, anının direnişinin *fark edilmemesini*, bilincin dikkatinden kaçışını ifade eder.

Bu varsayımı destekleyecek ne gibi kanıtlar gösterilebilir?

İlk olarak unutuş karşısındaki genel tavrımız açısından korunması gereken anlam belirsizliğinden söz etmek gerek. Bir yandan hafızanın aşındığını her gün bizzat yaşayarak görür ve bu deneyimi yaşlanmaya, ölümün yaklaşmasına bağlarız. Bu aşınma vaktiyle "faninin hüznü" dediğim hüzne katkıda bulunur.[22] Ucunda hafızanın tamamen kaybı, anıların önceden haber verilmiş ölümü vardır. Diğer yandan, sonsuzluğa gömüldüğünü sandığımız anıların kimi zaman beklenmedik bir anda geri gelişinin yarattığı küçük mutlulukları da biliriz. Öyleyse, yukarıda söylediğimiz gibi, sandığımızdan ya da korktuğumuzdan daha az unutuyoruz.

İkinci olarak, henüz nokta halindeki tanıma kesitlerine sürekli bir varoluş yapısı boyutu kazandıran çeşitli deneyimlerden söz etmek gerek. Bu deneyimler "potansiyel" alanının gittikçe genişlemesine işaret eder. Gerçi derin hafızanın çekirdeği şu ya da bu şekilde gördüğümüz, duyduğumuz, hissettiğimiz, öğrendiğimiz, edindiğimiz bir şeyi gösteren bir yığın emareden oluşur; bunlar *Theaitetos*'ta sözü edilen, "sahip olduğum" ama "elimle tutamadığım" kuşhanedeki kuşlar gibidir. Bu çekirdek etrafına alışıldık düşünme, eyleme, duyumsayış tarzları, kısaca Aristoteles'in ve Panofsky'nin, Elias'ın ve Bourdieu'nün verdiği anlamla *habitus*'lar yerleşir. Bu bakımdan alışkanlık hafızası ile olaya dayalı hafıza arasında –Bergson'un belirlediği– anının gerçekleşmesi düzeyinde önemli olan farklılık, yedeğe almanın gerçekleştiği derin düzeyde değer taşımaz. Yineleme, tekrarlama noktasal hafıza emarelerinin keskin kenarlarını yumuşatır ve Ravaisson'un evvelce *Alışkanlık* gibi geniş kapsamlı bir sözcükle yücelttiği o büyük "eyleme elverişlilikleri" üretir. Muktedir insan sahip olduğu güveni bu hazineden alır. Daha sonra aritmetik ya da dilbilgisi kuralı, bilinen ya da yabancı sözcükler, oyun kuralları, vb. gibi genel bilgiler gelir. Genç köle Menon'un kendi kendine

22. Bkz. *Philosophie de la volonté*, I. cilt, *Le Volontaire et L'Involontaire*, *a.g.y.*

keşfettiği teoremler de bu türdendir. Bu genel bilgilerin en yakınında bilginin *a priori*, aşkın yapıları, yani Leibniz'in *İnsan Anlağı Üzerine Yeni Denemeler*'iyle birlikte söylenebilecek şeyler vardır: Anlakta olan her şey önce "duyumsanabilir" içinde olmuştur; insan anlağının kendisi hariç. Buna bir de spekülasyonun ve ilk felsefenin meta-yapılarını eklemek gerek (bir ve çok, aynı ve başka, varlık, töz ve *energeia*). Son olarak da "hatırlanamaz/ezeli" deme cüretini göstereceğim şey gelir: Benim için olay sayılmayan ve aslında asla tam olarak edinmediğimiz, ontolojikten daha biçimsel olan şey. En dipte, en altta, temellerin, bunların en baştan beri var olduklarının unutulması vardır; yaşam gücü, tarihin gücü, *Ursprung*, başlangıca indirgenemeyecek "köken", Franz Rosenzweig'ın *L'Étoile de la Rédemption* adlı yapıtında sözünü ettiği Yaradılış gibi ezelden beri var olan köken vardır; Rosenzweig'a göre Yaradılış daimi temeldir, ya da, Jean-Luc Marion'un *Réduction et Donation*'daki (İndirgeme ve Bahşetme, Paris: PUF, "Épitmethé" dizisi, 1989) ve *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*'daki (Bahşedilince: Bahşetme Fenomenolojisi, Paris: PUF, "Épitmethée" dizisi, 1998) ifadesine göre, bağışı yapanın gerçekten vermesini, alanın da gerçekten almasını, bağışın ise gerçekten verilmesini sağlayan Bağış'tır. Her tür anlatısal çizgiselliğin dışına çıkıyoruz; ya da illa anlatısallıktan söz edilecekse, her tür zamandizinden kopmuş bir anlatı olacaktır. Bu anlamda başlatma gücü bakımından ele alınan her köken tarihlendirilmiş bir başlangıca indirgenebilir ve bu bakımdan da kurucu unutuş ile aynı statüdedir. Unutuş alanına ilksel bir anlam belirsizliğinin gölgesinde girmemiz önemli. Belirsizlik bu yapıtın sonuna kadar yakamızı bırakmayacaktır, adeta unutuşun derinliklerinden gelen yıkım ile kalıcılığın ikiz değerleri unutuşun yüzeysel katmanlarına kadar sürmektedir.

Derin ve ilksel bu iki unutuş figürüyle felsefe yapmanın mitik temeline değinmiş oluyoruz; unutmaya *Lēthē* adını veren temele. Ancak hafızaya unutmayla savaşma gücünü veren temele de ulaşmış oluyoruz: Platoncu anımsayış ile unutuşun bu iki figürü arasında bir bağ vardır. Anımsayış doğumun silemediği ve yeniden anımsamanın, anımsayışın beslendiği ikinci unutuştan doğar. Aslında bir bakıma hep biliyor olduğumuz bir şeyi öğrenmek işte bu şekilde mümkün olur. Yıkıcı unutuşun karşısında koruyan unutuş vardır. Heidegger[23] metninde pek de fark edilmeyen

23. Bu paradoks, *Varlık ve Zaman*'da "unutma" teriminin belirimlerini karara bağladığı için çok daha şaşırtıcıdır; bir istisna. Bunlar kaygı uygulamasında sahici-olmama durumunu anlatırlar. Unutuş ilk başta hafızayla bağlantılandırılmaz; varlık'ın unutması olarak, sahici-olmayan durumun bir bileşenidir: Heidegger'in, "hakikat" diye çevirdiğimiz *alētheia*'nın "geri çekilmemesi" ile karşıtlaştırdığı, Yunancadaki *lanthanein* anlamındaki "çekilme"dir bu (*Varlık ve Zaman*, *a.g.y.*, s. 219). Yakın bir anlamda "bilincin unutulmasının bilinci (*Gewissen*)" bölümünde öz varlık-olabilme'nin derinliğinden gelen savunmadan kurtulma olarak söz edilir. Yinelemenin çağdaşı olan unutuş yi-

bir paradoksun, yani hafızayı, unutmanın olanaklı kılması gibi bir paradoksun açıklaması budur belki de: "Nasıl ki bekleyiş beklenti zemininde mümkün oluyorsa, anı/anımsama da (*Erinnerung*) ancak unutma zemini üzerinde mümkün olabilmektedir, tersi değil. Zira unutulmuşluk hali içindeki olmuş-olan, ilgilendiklerinin 'dışsallığı' içinde kendini kaybetmiş olan Dasein'ın, dahil olarak hatırlamaya başlayacağı ufku birincil olarak 'açımlar'" (*Varlık ve Zaman*, *a.g.y.*, s. 339). Görünürdeki bu paradoks, önceki bölümde sözü geçen önemli bir terminolojik kararı göz önüne alırsak aydınlanır; Heidegger gelecek ve şimdi için sıradan söz dağarcığını koruduğu halde geçmişi *Vergangenheit* olarak adlandırma alışkanlığından kopar ve bunu olmak fiilinin geçmiş zamanıyla ifade etmeye karar verir: *gewesen*, *Gewesenheit* (olmuş, olmuşluk). Bu seçim çok önemlidir ve dilbilgisel bir belirsizliği ya da ikiliği ortadan kaldırır: Gerçekten de geçmişin artık olmadığını, ama evvelce olmuş olduğunu söylüyoruz. İlk adlandırmayla yitip gitmiş olduğunu, namevcut olduğunu vurguluyoruz. Peki ama nerede namevcut olduğunu? Etki etme alanımızda, "elimizin altında" (*Zuhanden*) namevcuttur. İkinci adlandırmayla, her tür tarihlendirilmiş, anımsanmış ya da unutulmuş olay önce'liğini belirleriz. Aşılmış geçmiş (*Vergangenheit*) gibi, geçmişi parmaklarımızın arasından çekip almakla kalmayan, aynı zamanda koruyan bir önce'liktir bu. Kimse artık olmayan bir şeyi geçmişte yok edemez. Heidegger'in anının/hatırlamanın koşulu olduğunu söylediği bu unutmanın bağlandığı yer, olmuş olan olarak kavranan geçmiştir. Unutmayı çaresiz yıkım olarak değil hatırlanamayan/ezeli kaynak olarak alırsak, görünürdeki paradoksu anlarız. Bu okuma varsayımını onaylarsak, birkaç satır yukarıda, Heidegger'in

---

ne saf-olmama içinde "daha öz 'olmuş' önünde kendine kapalı ayrılma" olarak ortaya çıkar (*a.g.y.*, s. 339). Ancak "böyle bir unutmanın hiçbir şey demek olmadığı, sadece anı'nın bir hatası da olmadığını, ama anahtar varlık'ın "olumlu", kendine özgü vecd tarzı" olduğu belirtilmiştir (*a.g.y.*). Bu durumda gündelik uğraşla sarmaş dolaş bir "unutuş gücü"nden söz edebiliriz (*a.g.y.*, s. 345). Önceyi unutmak, merak içindeki şimdi'nin egemenliğine düşer (*a.g.y.*, s. 347). Araçlar dünyasında kaybolan kişi için unutuş gereklidir (*a.g.y.*, s. 354). Karşıt terimlerle "dikkatli unutma"dan söz edebiliriz (*a.g.y.*, s. 369). Bu anlamda unutma, "olanaklara kör", olmuş-olan'ı yinelemekte iktidarsız" genel'in niteliğidir (*a.g.y.*, s. 391). Uğraşının şimdisi içine çöreklenmiş unutma, bir "unutkan-dikkatlilik içinde şimdileştirme" (*a.g.y.*, s. 410) tarzına göre çözümlenmemiş, "beklentisiz" bir zamansallığı ifade eder (*a.g.y.*, s. 407). Zamansallığın "sonsuz" denen sıradan zaman kavrayışına gömülmesi "kendinin unutkan temsili"yle kesintiye uğrar (*a.g.y.*, s. 424). "Zaman geçiyor" demek kayan anları unutmak demektir (*a.g.y.*, s. 425). *Varlık ve Zaman* da unutma'nın anı'yla ilişkisine yapılan tek ima, saf-olmama konusundaki uzun sözler temelindedir: "Tıpkı beklentinin ancak beklemek temelinde olanaklı olması gibi, anı da ancak unutmak temelinde olanaklıdır, tersi değil; zira 'olmuş-olan' öncelikle, oraya girdiğinde, uğraştığı şeyin 'dışsallığında' kaybolmuş *Dasein*'ın kendi kendini hatırlayabileceği ufku açar" (*a.g.y.*, s. 339). *Verfallen*'de unutuş inkârının hafıza çalışmasına yol açıp açmadığı ya da geçmişi tanıma lütfunun unutmayı bitişten-düşkünlükten çıkararak yedekteki unutuş düzeyine yükseltip yükseltmeyeceği bilinmez.

unutmayı, "*Dasein*'ın halihazırda olduğu varolan'ı üstlenmek"ten ibaret olan, baştan alma anlamında yinelemeyle (*Wiederholung*) ilişkilendirdiği bölüme geçebiliriz (*a.g.y.*). Böylelikle Koselleck'te beklenti ufku ile deneyim mekânı nasıl bir çift oluşturuyorsa, "öndelemek" ile "geri gelmek" de bir çift oluşturur, ama Heidegger'in tarihsel bilincin türevi sayacağı bir düzeyde. Birbirine akraba olan "olmuş olan", unutma, en has yeterlilik/kudret, yineleme, baştan alma gibi anlatımların oluşturduğu zincir, fırlatılıp atılmış olmanın, borcun, terk edilmişliğin ortak zamansal emaresi olan "zaten/çoktan" etrafında örülür. Özetle, geçmiş kavramına bağlanan anlam içinde "olmuş olan" "artık olmayana" baskın çıktığı ölçüde, unutuş olumlu bir anlama bürünür. "Olmuş olan" unutmayı anı çalışmasına açılmış hatırlanamayan/ezeli kaynak haline getirir.

Nihayetinde yıkıcı unutuş ile kurucu unutuşun temel anlam belirsizliği aslında karara bağlanamaz. İnsanın bakış açıları arasında, yıkma ile inşa etmenin ortak kaynağını belirleyebileceğimiz bir üst bakış açısı yoktur. Varlıkla ilgili bu büyük dramaturjiden bir bilanço çıkarmak mümkün değil.

III. HATIRLAMANIN UNUTULUŞU: KULLANIM VE SUİSTİMAL

Şimdi de hafızanın, eskilerin anımsayış, modernlerin de aklına getirme ya da hatırlama dedikleri ikinci boyutuna dönelim: Birbirinden ayrılamayan hafıza ve unutuş pratiği hangi unutuş tarzlarını açığa çıkarır? Bakışımızı unutmanın hem aşınma hem de koruma işlerini sessizce gerçekleştirdiği deneyimin derin katmanlarından, yaşama gösterilen dikkatin hilelerini kullandığı farkındalık düzeylerine çevirelim.

Bu tezahür düzeyi aynı zamanda unutuş figürlerinin dağılıp yayıldığı ve –neredeyse sayılamayacak kadar çok deyimin, halk bilgeliği ürünü sözün, çeşitli deyiş ve atasözlerinin, Harald Weinrich'in açıklamalı tarihini sunduğu edebi ürünlerin gösterdiği gibi– hiçbir tipolojiye sığmayan bir düzeydir. Bir yandan unutuş hakkındaki gözlemler büyük ölçüde hafıza hakkındaki gözlemlerin tam tersidir – anımsamak büyük ölçüde unutmamak demektir; öte yandan unutuşun bireysel tezahürleri kolektif biçimleriyle o kadar karışmıştır ki sanrı gibi en sarsıcı deneyimler en kötü etkilerini kolektif hafıza düzeyinde gösterir; elimizden geldiğince uzak duracağımız bağışlama sorunsalı da işte bu düzeyde işin içine girer.

Bu belirsiz alanda yönümüzü bulmak için basit bir okuma çerçevesi öneriyorum: Tezahürleri gösteren dikey bir eksen ile edilgenlik ya da etkinlik tarzlarını gösteren yatay bir eksenden ibaret bir çerçeve. Pierre

Buser'nin hafıza düzleminde bilinç ve altbilinç konusundaki gözlemleri ilk düzenleme kuralının yolunu açar; çok oyalanmadan devreye sokacağımız psikanalizin katkılarını da buna eklemek gerekiyor. Yatay eksende sergilediğimiz edilgenlik ve etkinlik tarzlarına gelince; bütün bir hatırlama fenomenolojisi bize bunu açıklamaktadır: Hatırlama çabasının dereceleri, ortaçağlıların dediği gibi, zorluk ölçeğinde belirlenir. Spinoza'nın son sözü de bu değil mi: "Bu kadar nadir bulunan şey elbette zor olacaktır"? Bu şekilde en derinden en görünür olana, en edilginden en etkine giden iki sınıflandırma kuralını çakıştırarak, aşırı bir bakışım kaygısı gütmeden, hafıza kullanımı ve suistimali tipolojisiyle karşılaşıyoruz: Engellenen hafıza, manipüle edilen hafıza, zorunlu hafıza. Bununla birlikte basit bir suret veya kopya söz konusu değildir, çünkü, unutuş sorunsalı ile bağışlama sorunsalı arasında Sonsöz'de ele alacağımız çakışmalar bir yana, hem kolektif hafızayı hem de tarih ile hafıza arasındaki karmaşık oyunu içeren hafıza fenomenolojisi düzleminde öngöremeyeceğimiz karmaşık fenomenler işin içine girecek.

1. *Unutuş ve engellenen hafıza*

Unutuş konusunun, kortikal izlerin silinmesi suretiyle unutuştan ibaret olmadığına inanılmasının nedenlerinden biri, birçok unutuş türünün hafızada gömülü olan hazinelere erişimin engellenmesinden kaynaklanıyor olmasıdır. Bu nedenle geçmişe ait bir imgenin çoğunlukla beklenmedik şekilde tanınması, unutulmuş bir geçmişin dönüşüne ilişkin temel deneyimi oluşturmuştur şimdiye kadar. Bu deneyimi, daha öncesinde gelebilecek hatırlama işini soyutlarsak, birdenbirelik sınırları içinde tutmamızın altında, hafıza ile anımsayış arasındaki ayrıma bağlı olan didaktik nedenler vardır. İmgenin dönüşü önündeki engellerle de bu hatırlama yolunda karşılaşılır. Dönüş ve yeniden ele geçirme ânından araştırma ve peşine düşme aşamalarına geçiyoruz.

Soruşturmamızın bu evresinde, psikanalizin verdiği kapalı kapılar ardındaki analitik söyleşiyi aşmaya en uygun bilgileri ikinci kez sistemli olarak derliyoruz. Engellenen hafıza temasını destekleyen iki metni inceledikten sonra, özellikle unutuş sorunsalına atfedilebilecek ve tarih yüklü kolektif hafıza düzleminde büyük önem taşıyan fenomenleri içine alabilecek biçimde genişletiyoruz.

"Hatırlama, Tekrarlama, Derinlemesine Çalışma" ve "Yas ve Melankoli" bölümlerinde sözünü ettiğimiz hafıza unutkan bir hafızadır. Freud'un ilk metnin başında zikrettiğimiz gözlemini hatırlamak gerekiyor: Hasta anımsamak yerine tekrarlamaktadır. Tekrarlama unutuş değeri taşır. Unutuş da çalışma olarak adlandırılır, çünkü travmatik olayın bilincine varılmasını engelleyen tekrarlamanın zorlamasıyla meydana gelir.

Burada psikanalizin verdiği ilk ders şudur: Travma erişilmez olduğu zaman bile varlığını sürdürür. Travmanın yerine, bastırılanın analiz edilen ve analistin birlikte yürüttüğü şifre çözme işlemi sırasında çeşitli kılıklarda geri gelişini gizleyen ikame, semptom fenomenleri ortaya çıkar. İkinci ders şudur: Bu özel durumlarda unutulmuş ve kaybolmuş kabul edilen geçmişin büyük alanları geri gelebilir. Dolayısıyla unutulmayanlarla ilgili savında en güvenilir müttefiki psikanalizdir. Hatta hissedilen geçmişin yok edilemez olduğu görüşü Freud'un en sağlam kanılarından biriydi. Bu kanı, *Zeitlos*, yani zamandan eksiltilmiş, zamandan münezzeh sayılan –ki burada zamanı öncesi ve sonrasıyla, silsile dizileri ve çakışmalarıyla bilincin zamanı olarak anlamak gerek– bilinçdışına ilişkin savdan ayrılamaz. Bu bakımdan unutulmaz'ın iki avukatını, yani Bergson ile Freud'u birbirine yaklaştırmak şart. İkisinin bilinçdışı kavramları arasında ben hiçbir uyuşmazlık görmüyorum. Bergson'unki, eyleme odaklanmış fiili bilincin arkasında sakladığı geçmişin tamamını kapsar. Freud'unki, deyiş yerindeyse, daha kısıtlı görünür, çünkü girilmesi yasak, bastırma engeliyle sansürlenmiş anılar bölgesini kapsar yalnızca; ayrıca tekrarlamaya zorlama kuramına bağlı olan bastırma kuramı bu keşfi patolojik olgu bölgesine hapseder. Buna karşılık Freud, Bergson'u temel bir noktada düzeltir; ki bu nokta, ilk bakışta, psikanalizin Bergsonculuktan bir şey almama ilkesine son veriyor gibi: Bergson'da bilinçdışı, kudretsizliğiyle tanımlanırken, Freud'da itkiyle olan bağı sayesinde "enerji" niteliğini korur – nitekim Freud'un öğretisinde "ekonomik" okumayı teşvik eden de budur. Bergson'un hayata gösterilen dikkat tarafına yerleştirdiği her şey, bilinçdışı *libido*'nun itkisel dinamizmine aktarılmıştır. Biz çarpıcı görünen bu uyuşmazlığa takılıp kalmamak gerektiğini düşünüyoruz. Bergson'da kudretsizlik-bilinçdışı-varoluş denklemiyle son söz söylenmemiştir. Saf anı ancak pratik yararla meşgul olan bir bilinç için kudretsiz olabilir. Hafızayla ilgili bilinçdışına atfedilen kudretsizlikse ancak tersyüz edildiği takdirde böyledir: Bu kudretsizlik kısa vadeli meşguliyetin büyülü çemberinden dışarı çıkma ve hayalperest bilinç alanına çekilmeyle cezalandırılır. Ayrıca geçmişin imgelerinin canlanması savının eylem/temsil çiftinin göz önüne alınmasıyla uyuştuğunu düşünüyoruz; bu çift sinir bilimlerinin nesnel bakış alanına girebilecek eylem türünü, yani düşünmemiz için olmazsa olmaz bir şart olan nöronal işleyişi canlı deneyim alanı dışında bırakır. Psikanalitik tarafta, bilinçdışını saf anının bilinçdışı karşısında bastırılmasıyla tanımlayan kopuş, Bergson'daki bilinçdışı karşısında aşılmaz bir uçurum oluşturmaz. Analitik söyleşiye girişin ve bu söyleşide "Her şeyi söyle" kuralının zorunlu kıldığı, kaygıyı bir yana bırakma söz konusu değil midir burada aynı zamanda? Psikanalize giriş, düşlerin anlatılmasına izin vermek değil midir? Ancak psikanalizin ikinci dersi dediğimiz şey, yani

hissedilmiş geçmişin yok edilemez oluşu üçüncü bir dersi de beraberinde getirir; bu ders de engellenen hafıza konusundaki bölümün ikinci denemesinde daha iyi görülecektir: Hatırlama çalışmasını meydana getiren derinlemesine çalışma kendimizi yitirilen sevgi ve kin nesnesinden ayırmaya yarayan yas çalışması olmadan ilerlemez. Yitirmenin hatırlama sınavına katılması psikanaliz öğretilerinin her tür aktarımı için eğretilemeli olarak önemli anlamlar taşır. Burada tehdit unsuru olan ve en azından ilk yaklaşımda yineleme itkisiyle aynı kavramsallık içinde ifade edilmeyen şey, Freud'un çerçevesini çizdiği tam anlamıyla patolojik alanın çok ötesinde dallanıp budaklandığını gösterdiğimiz melankolinin çekiciliğidir. Aktarım nevrozu denen klinik tabloda ikame edilmiş semptom figürleri, melankoliden kaynaklı kendine saygı azalması, bastırılanın aşırı dönüşü ve kendini kaybolmuş hissetmekle oluşan boşluk ortaya çıkar. Artık itki kavramını kullanarak düşünmek için aynı zamanda yitirilen nesne kavramını kullanarak düşünmek gerekecektir.

Peki, anımsattığımız psikanaliz bilgileri, yetenek ve meslek ahlakıyla sınırlanmış analitik söyleşi çerçevesinden çıkıldığı ve klinik söylemden uzaklaşıldığı anda karşılaşılan suistimallere erişim olanağı veriyor mu? Evet, kuşkusuz, psikanalizin ister istemez kendisini hem yıkıcı hem de yapılandırıcı kültürel olgu katına çıkaran bir tür *vulgata* doğurmuş olduğu bir vakıa; Freud'un sadece kuramsal araştırmalarını yayımlayarak değil aynı zamanda patolojik alan dışına yaptığı akınların sayısını artırarak, keşfini tıbbi sır olmaktan çıkarmış olduğu da başka bir vakıa. Bu bakımdan *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi*, analitik söyleşiden kalabalığın gözleri önündeki sahneye uzanan yol üzerinde değerli bir işaret levhasıdır.

Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi esasen kamusal alana çok yakın bir etkinlik dünyasını ele alır. Hasat çok bereketlidir: Öncelikle bu yapıt sonsuza dek yok olduğu sanılan bir geçmiş ile şimdi'nin görünüşte kopmuş bağlarını yeniden kurarak geçmişin yok edilemez olduğunu savunan *Düşlerin Yorumu*'nun elini güçlendirir; ikinci olarak, bastırma mekanizmalarının bilinçdışı hale getirdiği niyetleri teşhir ederek yazarın kâh rastlantıdan kâh otomatizmden dem vurduğu yerlere anlaşılırlık kazandırır; son olarak da, ilerledikçe, özel alandan kamusal alana aktarım çizgilerinin taslağını çıkarır.

Derlemenin başında yer alan özel adların unutulması olayı, ilk niyetin mükemmel bir örneğidir: Bilinen bir ad aranır, akla bir başkası gelir; çözümleme bilinçdışı arzuların yol açtığı bir ikameyi ortaya çıkarır. Çocukluk izlenimlerimiz ile gizlice anlattığımız hikâyelere karışan perdeanılar örneği adların unutuluşu içinde basit ikameye, haberimiz olmadan bizi yoldan çıkaran sahte anıların üretimini ekler; yaşanmış izlenimler ve olayların unutulması (yani şimdi ya da önceden bilinen şeyle-

rin) ve gözardı etmeyle, seçici ihmal etmeyle eşdeğerli olan tasarıların unutuluşu, savunma konumuna geçmiş olan bilinçdışının kurnaz yüzünü açığa vurur. Tasarıların unutulması –yapmayı ihmal etme– konusu arzu'nun ötekiyle ilişkilerindeki stratejik kaynaklarını ortaya çıkarır: Ahlaki bilinç aklanma stratejisi için mazeret silahlarını buradan alacaktır. Dil, sürçmeleriyle katkıda bulunur buna; jestler ise yanlış anlamaları, gafları ve başka başarısız edimleriyle (yanlış kapının kilidine sokulmaya çalışılan anahtar gibi). Halkların yaşamı olan gündelik yaşamın bir başka yakasında beliriveren, bilinçdışı niyetlerin içine çöreklenmiş duran da yine bu hünerdir: Unutuşlar, perde-anılar, başarısız edimler kolektif hafıza ölçeğinde devasa boyutlara ulaşabilir; bunları bir tek tarih, özellikle de hafıza tarihi gün ışığına çıkarabilir.

2. *Unutuş ve manipüle edilen hafıza*

Unutmaya ilişkin kullanım ve suistimallerin açımlamasını engellenen hafızanın psikopatolojik düzeyinin ötesine geçirdiğimizde, unutuşun derin katmanlarından hem daha uzak, yani daha görünür, hem de edilgenlik ile etkinlik kutupları arasına yayılmış çeşitli unutuş biçimleriyle karşılaşıyoruz. Hatırlamaya bağlı pratiklere koşut incelememizde manipüle edilen hafıza düzeyine tekabül ediyordu bu nokta (bkz. geride s. 100-6). Ayrıca söz konusu düzey hafıza sorunsalının kimlik sorunsalıyla, tıpkı Locke'ta olduğu gibi, karışacak denli kesiştiği düzeydi: Dolayısıyla kimliğin narin bir şey olmasına yol açan her şey hafızanın özellikle ideolojik yoldan manipülasyonu için bir fırsat oluşturur. Peki hafıza suistimalleri neden aynı zamanda unutuş suistimalleridir? Bunu söylemiştik: Hafıza suistimallerinin unutuş suistimaline dönüşmesi anlatının dolayımlama işlevi nedeniyledir. Nitekim suistimalden de önce kullanım, yani anlatının kaçınılmaz olarak seçici olması gelir. Nasıl ki her şeyi anımsamak mümkün değilse, her şeyi anlatmak da mümkün değildir. Anlatı kaçınılmaz olarak seçici bir boyut taşır. Burada beyan edici hafıza, anlatısallık, tanıklık, tarihsel geçmişin figüratif temsili arasındaki sıkı ilişkidir karşımıza çıkan. Daha önce belirttiğimiz gibi hafızanın ideolojikleştirilmesini olanaklı kılan şey, anlatısal biçimlenim çalışmasının sunduğu değişiklik kaynaklarıdır. Unutuş stratejileri doğrudan bu biçimlenim çalışmasına kaydolur: Eksiltmeler yaparak, vurguların yerini değiştirerek, eylemcileri ve aynı zamanda eylemi farklı şekilde biçimlendirerek, her zaman farklı anlatılar kurabiliriz. Kişisel kimliğin kuruluşundan aidiyet bağlarımızı yapılandıran ortak kimliklere kadar bütün biçimlenim ve anlatısal kurgulama katmanlarını katetmiş olan biri için en büyük tehlike, yolun sonunda, onaylı, dayatılan, kutlanan, anılan tarihi, kısacası resmi tarihi işletmek, devreye sokmaktır. Böylece üs-

tün güçler bu olay örgüleme yolunu tutunca ve kanonik bir anlatıyı caydırma, baştan çıkarma, korkutma, yaltaklanma yoluyla dayattıklarında, anlatı kaynağı tuzağa dönüşür. Burada, toplumsal eyleyenlerin kendilerini anlatma konusundaki kökensel kudretlerinden yoksun bırakılmalarının sonucu olarak, unutmanın tersyüz olmuş biçimi iş başındadır. Ancak bu yoksunluk, unutmayı tıpkı kötü niyetin ifadesi olan kaçışta ve bilgilenmeme, yurttaş çevresinin işlediği kötülüğü araştırmama gibi karanlık bir istekle, kısacası bilmek istememe tarafından güdülenen kaçınma stratejisinde görüldüğü gibi, unutmayı yarı etkin yarı edilgen bir davranış haline getiren gizli bir işbirliğiyle kol kola gider. Batı Avrupa ve Avrupa'nın geri kalanı XX. yüzyıl ortalarından sonraki zor yıllarda bu inatçı isteğin üzücü bir örneğini sunmuştur. Başka bir bölümde sözünü ettiğimiz yetersiz hafıza, hafıza çalışmasının bir kusuru olarak görülebileceği için, edilgen unutuş olarak sınıflandırılabilir. Ancak kaçınma, kaçma stratejisi olarak etkin olduğu kadar edilgen olan, anlamı belirsiz bir unutuş biçimidir bu. Söz konusu unutuş etkin olduğunda, aydınlanan ve namuslu bir bilincin sonradan farkına vardığı, müdahale edilmesi gereken ve edilebilecek bütün eyleme-geçmeme durumlarında, ihmal, atlama, tedbirsizlik, öngörüsüzlük eylemlerine atfedilen sorumluluğu beraberinde getirir. Dolayısıyla toplumsal faillerin anlatı kurma yetenekleri üstündeki egemenliği yeniden kazanma çabaları sırasında, her birinin hafızasının, hem anlaşılır, hem kabul edilebilir hem de sorumlu bir anlatı kurmaya izin verebilecek, başkalarının hafızasında buna yardım edebilecek şeylerin ortadan kalkmasından kaynaklı engeller yeniden karşımıza çıkar. Ancak körleşmenin sorumluluğu herkese aittir. Aydınlanma Çağı'nın sloganı burada devreye girer: *Sapere aude*! (Bilmeye cesaret et!) Reşit olmama durumundan çık! Şöyle de söyleyebiliriz: Cesaret et, anlatıyı kendin kur.

Tarihyazım işte gündelik yaşamın psikopatolojisinden ileri gelen sarsıntılar ile ideoloji sosyolojisine atfedilebilecek sarsıntılar arasında yarı yolda duran bir unutuş tezahürü düzeyinde, bu iki disiplinden alınan kategorilere işlevsel bir tesir kazandırmayı deneyebilir. Bu bakımdan şimdiki zamanın tarihi bu sınamaya uygun bir çerçeve sunar, çünkü kendisi de başka bir sınırda, yani hâlâ yaşayan tanıkların sözleri ile elde alınan olayların belgesel izlerini taşıyan yazının yan yana durduğu sınırda bulunur. Daha önce zamanı gelmeden söylediğimiz gibi,[24] 1940-45 dönemindeki şiddet olayları ve özellikle Vichy rejiminin siyasal belirsizliği ardından gelen tarihsel dönem, travma, bastırma, bastırılanın geri dönüşü, yadsıma, vb. gibi bazı psikanalitik kavramların tarihe aktarımı için uygun bir dönem olmuştur. Henry Rousso, 1940-44 dönemin-

24. Bkz. geride, hafıza ödevi konusu, I. kısım, 2. bölüm , s. 106-11.

den günümüze kamusal davranışları "hayaletin musallat oluşu" kavramı temelinde okumak için bir çerçeve oluşturmak gibi epistemolojik –bazı durumlarda da siyasal– açıdan riskli bir işe girişmiştir.[25] Bu kavram, tam da derinlemesine çalışma, hafıza çalışması kavramının karşıtı olarak karşımıza çıkan yineleme kavramına yakındır: "geçmişin hayaleti".[26] Böylelikle yazar "Vichy sendromunun" tarihine yaptığı katkıyı, çağdaşlarının hiç bitmeyen bu cin çıkarma ayininden, aynı zamanda bir yas çalışması olduğu unutulmaması gereken hafıza çalışmasına geçmelerine yardım etmeye yönelik bir yurttaşlık edimi olarak görebilir.

Geçmiş saplantısı konusu Vichy rejimi tarihine koşut olarak "bir başka tarihi, 1944'ten sonra bu tarihin anısını, sürekliliğini, gelişimini" yazmak için de fırsat sunar (*Le Syndrome de Vichy*, s. 9). Bu anlamda Vichy sendromu önceki bölümde sözü edilen hafıza tarihinin konusudur.[27] Saplantı, olayın sonrası olarak kavranan hafıza tarihine ait bir kategoridir. Bu temanın bir diğer avantajı da başarısız edimler, söylenmeyenler, dil sürçmeleri, özellikle de bastırılmış olanın geri dönmesi aracılığıyla hem hafızayı hem de unutuşu hedef almasıdır: "Zira toplum ölçeğinde incelense bile, hafıza unutmanın düzenlenişi olarak tezahür eder" (*a.g.y.*, s. 12). İşlenen konunun bir diğer ayrıcalığı: Tartışma dolayısıyla gündeme getirilen, bu nedenle de Mark Osiel'in açtığı *uyuşmazlık* dosyasına yerleştirilmeyi hak eden fay hatlarını sahneye çıkarır.[28] Ancak tema seçimi kabul edildikten sonradır ki, psikanalitik[29] nevroz ve saplantı eğretilemesinin kullanılış gerekçesi yorumbilgisel etkililiği içinde bulgulatıcı verimliliğine kavuşur. Bu etki özellikle sendromlara bağlı semptomların "tarihbilimsel olarak düzenlenmesi" düzeyinde kendini gösterir. Bu düzenleme, yazara göre, dört evreli bir evrimle ortaya çıkar

25. Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, *a.g.y.*; aynı yazar, *Vichy, un passe qui ne passe pas*, *a.g.y.*; *La Hantise du passe*, *a.g.y.* "Hayaletin musallat oluşu" ile aynı anlama gelen "geçmeyen geçmiş" ifadesine Alman tarihçiler arasındaki tartışmada da rastlanması dikkat çekicidir. Bu anlamda Henry Rousso'nun çalışmaları, Alman meslektaşlarınınkilerle birlikte anılmalıdır. Fransız tarihçiler ile Alman tarihçilerin çalışma durumları arasındaki farklılık bile bir tarihçi için başlı başına bir araştırma konusu olabilir. Ren in iki yakasındaki muhalif çalışmalar, bir başka hassas noktada buluşur: Tarihçi ile yargıç arasındaki ilişki (Henry Rousso: "Quel tribunal pour l'histoire?", *La Hantise du passe*, *a.g.y.*, s. 85-138). Bkz. geride, "Tarihçi ile Yargıç", s. 358-77.

26. Bkz. geride, I. kısım, 2. bölüm: "Engellenen hafıza".

27. Bkz. III. kısım, 2. bölüm § 3. Hafıza tarihi konusunda bkz. H. Rousso, *Le Syndrome de Vichy*, *a.g.y.*, s. 111. Pierre Nora'nın "hafıza mekânları" kavramıyla bağ kurulmaktadır.

28. Bkz. geride, "Tarihçi ve Yargıç". Fransız iç savaşlarıyla ve büyük suç davalarıyla ilgili dosyaya aynı türden belgeler eklenmelidir: Filmler (*Le Chagrin et la Pitie*/*Keder ve Acıma*), tiyatro oyunları vb.

29. "...burada psikanalizden yapılan alıntıların sadece eğretileme değeri vardır, açıklama değeri taşımıyorlar" (*Le Syndrome de Vichy*, *a.g.y.*, s. 19).

(*a.g.y.*, s. 19). 1944-55 arasında, tam anlamıyla yas çalışmasından ziyade keder anlamında yas evresi; yas çalışması gerçekleşmez, "yarım kalan yas", diye belirtir yazar (*a.g.y.*, s. 29); işbirlikçilerin tasfiyesinden genel affa kadar süren, iç savaş sıkıntılarıyla tanımlanan evre. Komünist Parti ve De Gaulle'cü Parti yörüngesinde egemen bir mitin –direnişçilik– kurulması suretiyle psikanalitik anlamıyla "bastırma" evresi. Ayna kırılıp da mit parçalandığında bastırılanın geri dönmesi evresi (Rousso hayranlık verici *Le Chagrin et la Pitie/Keder ve Acıma* filmi etrafındaki düşünceleriyle birlikte en iyi sayfalarını sunuyor, ayraç içindeki Touvier vakası beklenmedik bir simgesel boyut kazanıyor). Son olarak da hâlâ içinde bulunduğumuz, Yahudi hafızasının uyanışı ve iç siyasette İşgal Yılları'na ilişkin anımsayışların önemiyle tebarüz eden saplantı evresi geliyor.

Peki "unutuş düzenlemesi" bu farklı evrelerde nasıl işlemektedir?

İlk evrede perde-anı kavramı gündelik yaşamın psikolojisi ölçeğinde olduğu gibi kolektif hafıza ölçeğinde de Kurtuluş temsillerinin yüceltilmesi lehine işlemektedir: "Araya mesafe girince, temsil hiyerarşisi, olayın tarihsel önemini olumlu ya da olumsuz niteliğiyle karıştıran olguların yerini alır" (*a.g.y.*, s. 29); büyük kurtarıcıya "Vichy hep bir hiç olmuştur, hatta hiç olmamıştır" dedirten perde-anı. Bu şekilde Vichy, Nazi işgalinin özgüllüğü karartılarak ayraç içine alınır. Dolayısıyla kurbanların toplama kampı evreninden dönüşü en çabuk bastırılan olay haline gelir. Anmalar eksik anıyı ve onun ikiz kopyası olan unutmayı mühürler.

Bastırma evresinde "De Gaulle'cü cin çıkarma ayini" (*a.g.y.*, s. 89) Cezayir Savaşı sırasında tarihçinin "fay hattındaki artçı sarsıntı" olarak nitelediği şeyi neredeyse karartmayı başarmış, ama engelleyememiştir (*a.g.y.*, s. 93): "Acı Sonuçların Sarsıntı ve Artçı Sarsıntıları" (*a.g.y.*, s. 117). Her şey burada: Miras, nostalji, fantazma (Maurras) ve yeni kutlamalar (Kurtuluş'un yirminci yıldönümü, Jean Moulin'in Panteon'a defni).

Yapıtın "Kırık Ayna" başlıklı sayfaları (*a.g.y.*, s. 118 vd.) temsil oyunları bakımından en zengin olanlarıdır: "Acımasız *Keder*..." diye yazar (*a.g.y.*, s. 121). Bastırılan geçmiş, perde üstünde patlar, söylemedikleri ve dil sürçmeleriyle sahneye çıkarılan tanıkların ağzından "Anımsa" diye haykırır; bir boyut unutulmuştur: Fransız devlet geleneğindeki Yahudi karşıtlığı. Direnişçiliğin büyüsünün bozulması, hafızalar arasında meydana gelen sert bir çarpışmanın, tam da Mark Osiel'in kullandığı anlamda "uyuşmazlık" denebilecek bir çarpışmanın sonucudur. Toplumsal barış adına cumhurbaşkanının milis Touvier'yi affetmesiyle birleşen unutma çağrısı, hafıza, unutuş ve bağışlamanın buluştuğu noktada zamanı gelince nasıl dallanıp budaklandığını göstereceğimiz bir soruyu öne çıkarıyor. Burada tarihçi yurttaşın sesini duyurur: "Fransız iç savaşının, vicdanların uyandığı, *Le Chagrin*'in (Keder) maskeleri düşürdüğü ve tar-

tışmanın yeniden başladığı bir zamanda kullanılması nasıl kabul ettirilebilir? Yeni kuşakların sorgulamaları ve kuşkuları, kaçamak ya da simgesel bir tek hareketle susturulabilir mi? Genel affa karşı çıkan eski direnişçilerin ya da tehcire maruz kalanların sıkıntıları görmezden gelinebilir mi?" (*a.g.y.*, s. 147-8). Bu soru o denli sıkıntı verici ki "çare olarak öngördüğü unutuş, De Gaulle'ün sözünün aksine, tarihin başka hiçbir hoşnut edici okumasına eşlik etmiyor" (*a.g.y.*, s. 148).[30] Bunun sonucu olarak genel af (*amnistie*) bir hafıza kaybı (*amnesie*) değeri kazanmıştır.

Bizim dönemimizi anlatan ve kitaba bakış açısını kazandıran "Saplantı" başlıklı bölüm, Yahudi hafızasının dirilişi gibi bir fenomen, bakışlar geçmişin bir yönüne –İşgal yılları– çevrildiğinde bir başka yönün –Yahudilerin kıyımı– gözden kaçırıldığı görüşüne somut bir içerik kazandırıyor. Saplantı seçicidir ve egemen anlatılar görüş alanının bir kısmını iptal eder; burada da filmlerin rolü vardır (*Holocauste/Soykırım, Nuit et Brouillard/Gece ve Sis*); yine cezai olan anlatısal olanla kesişiyor: Legay, Bousquet ve Papon olaylarından önce Barbie olayı, işbirlikçiliğin yaptığı büyünün, belirgin özgüllüğü içinde değerlendirilmesini engellediği bir acıyı ve bir sorumluluğu öne çıkarıyor. Bir şeyi görmek, başka bir şeyi görmemek demektir. Bir dramı anlatmak da başka bir dramı unutmak demektir.

Ve bütün bunlar, patolojik yapı, ideolojik konjonktür ve medyatik sahneleme, çarpıtıcı etkilerini hep bir araya getirmiş, bağışlayıcı edilgenlik de boş vermeler, körlükler, ihmaller gibi hilelerle birleşmiştir. Şu ünlü kötülüğün "sıradanlaşması" bu bakımdan bu tersyüz edilmiş düzenin bir sonucu-semptomudur sadece. Şimdiki zamanın tarihçisi artık esas sorudan, yani geçmişin nakledilmesi sorusundan kurtulamayacaktır: Bundan söz etmeli mi? Nasıl söz etmeli? Soru yurttaşa olduğu gibi tarihçiye de yöneltilir; en azından tarihçi, ikiye bölünmüş kolektif hafızanın bulanık sularına uzaktan bakışın netliğini getirir. Bunun en az bir noktada olumlu olduğu hiç çekinilmeden söylenebilir: İnkârcılığın olgusal olarak reddi ve çürütülmesi; inkârcılık unutuş patolojisinden ya da ideolojik manipülasyondan değil sahte'nin, Valla'dan ve *Konstantin'in Bağışı*'nın sahteliğinin kanıtlanmasından beri tarihin deneyim kazanıp karşısına gayet güçlü silahlarla çıktığı sahte'nin kullanılmasından doğar. Film yönetmeni, anlatıcı ve yargıç için olduğu gibi, tarihçi için de sınır başka yerdedir: Uç noktadaki bir deneyimin aktarılamaz kısmında. Ama bu yapıtın değişik yerlerinde birçok kez vurguladığımız gibi, nakledilemez demek söylenemez demek değildir.[31]

30. "La justice et l'histoirien", *Le Debat*, no. 32, Kasım 1988.

31. Pierre Vidal-Naquet, *Les Juifs, la Memoire et le Present sur la question du genocide*, Paris: Maspero, 1981. Alain Finkielkraut, *L'Avenir d'une negation. Réflexion sur la question du genocide*, Paris: Seuil, 1982.

3. *Ismarlama unutuş: Genel af*

"Zorunlu kılınan, emir altındaki hafıza" başlığı altına yerleştirilen hafıza suistimalleri unutuş suistimallerine hem koşut hem de onların tamamlayıcısı mı? Genel afla arasındaki sınır kolayca aşılabilen kurumsal biçimleriyle, evet. Unutuş ile bağışlama arasındaki sınır kurnazlıkla aşılır, zira bu iki mekanizma hukuki kovuşturma ve cezai işlemle ilgilidir; oysa bağışlama sorunu suçlama, mahkûm etme ve cezalandırmanın olduğu her yerde karşımıza çıkar; bu yüzden genel afla ilgili yasalar genel affı bir tür bağışlama olarak ifade ederler. Bu bölümü konuyla ilgili önlemlerin takdire bağlı kurumsal yönüyle sınırlı tutacağım; hafıza kaybı sınırının bulanıklaşmasıyla ortaya çıkan bağışlama sınırının bulanıklaşması sorununu Sonsöz'e bırakacağım.

Af hakkı dönem dönem devlet başkanının takdirine bırakılmış olan bir krallık hakkıdır. Hükümdarın öznel egemenliğine bağlı ve teolojik-siyasal dönemde hükümdarın zorlayıcılık gücünü taçlandıran dinsel cilayla meşrulaştırılmış yarı tanrısal bir hakkın kalıntısıdır. Kant bu konuda söylenebilecek iyi ve kötü her şeyi söylemiştir.[32]

Genel affın durumu ise çok farklıdır. Öncelikle iç barışa gölge düşürerek ciddi siyasi karışıklıklara yol açar: İç savaşlar, devrimci sahneler, şiddete başvurularak yapılan siyasal rejim değişiklikleri – genel affın durdurması beklenen şiddet budur. Bu olağanüstü durumlardan başka, genel affın ayırt edici özelliklerinden biri de karara bağlayan mercidir: Bugün Fransa'da bu merci Parlamento'dur. İçeriği bakımından da genel af, tarafların ayaklanma dönemi boyunca işlediği suç ve cürümler kategorisini hedef alır. Bu bakımdan bazı suçlu sınıflarını kapsam dışında bırakacak şekilde, belli bir seçicilikle işler. Ancak kurumsal unutuş olarak genel af bizzat siyasetin köklerine ve bu yolla da yasaklanmış bir geçmişle olan en derin ve en çok gizlenmiş ilişkiye dokunur. Genel af (*amnistie*) ile hafıza kaybı (*amnesie*) arasında ses, hatta anlam bakımından bulunan benzerlik hafıza inkârı ile gizli bir anlaşmanın olduğunu gösterir; bu inkâr, daha sonra göreceğimiz gibi, bağışlar gibi yaptıktan sonra aslında hafızayı bağışlamadan uzaklaştırır.

32. Kant, "Le droit de gracier", *La Metaphysique des moeurs I: Doctrine du droit*, (Ahlak Metafiziği I: Hukuk Öğretisi) Giriş ve Fr. çev. A. Philonenko, Paris: Vrin, 1971. İkinci kısımda, "Kanun Hukuku", Genel Gözlemler, E, "Cezalandırma ve Affetme Hakkına Dair" başlığı altında şunları yazıyor: "Suçluyu gerek cezasını hafifleterek gerekse tamamıyla salıvererek affetme hakkı en hassas haktır, zira egemenin gücüne ihtişam kazandırır, ama aynı zamanda en büyük adaletsizliği yapma gibi bir tehlike oluşturur." Kant şunu ekler: "Demek ki kendisini de etkileyebilecek bir sakıncayı beraberinde getirir" (s. 220).

İtiraf edilen tasarısı itibariyle genel af, hasım yurttaşların barışmasını, iç barışı hedefler. Buna ilişkin önemli birçok modelimiz var. Aristoteles'in *Atina Anayasası*'nda hatırlattığı en eskisi, demokratların, İ.Ö. 403 yılında Atina'da Otuzlar oligarşisi karşısında kazandığı zaferden sonra kararlaştırılan ünlü yönetmelikteki modeldir.[33] Burada kullanılan ifade anımsanmaya değer. Aslında iki ifade var. Bir yanda resmi karar, bir yanda da tek tek yurttaşların ettiği yemin. Bir yanda, "kötülükleri [acıları] anımsatmak yasaktır" –Yunancada bunu ifade etmek için karşı-anıyı hedefleyen bir tek sözcük vardır (*mnēsikakein*)–; diğer yanda andı bozup doğacak lanetleri çekmemek için "kötülükleri [acıları] anımsamayacağım" yemini. Olumsuz ifadeler çarpıcıdır: Anımsamamak. Oysa hatırlama belli bir şeyi, unutuş'u yadsır. Unutuşa karşı unutuş mu? Maruz kalınan haksızlıklara karşı uzlaşmazlığın unutulması mı? Zamanı geldiğinde işte bu derin konulara dalmak gerekecek. Olguların yüzeyinde kalırsak, Atina'nın karar ve yemininin açık tutkusunu selamlamak gerekiyor. Savaş bitmiş, bittiği resmen açıklanmıştır: Tragedyanın sözünü ettiği şimdiki çarpışmalar hatırlanmaması gereken geçmiş haline gelmiştir. Siyasetin düzyazısı bayrağı alır. Dostluğun, hatta kardeşler arasındaki bağın –aile içi cinayetlere rağmen– temel düzeyine çıkarıldığı bir yurttaşlık imgelemi uygulamaya konur; hakemlik, ihtilafları karara bağlama bahanesiyle devam ettiren usul hukukundan üstün tutulur; daha da radikali, demokrasi bir güç (*kratos*) olduğunu unutmak ister: Zaferin bile, ortak bir iyi niyetle, unutulmasını ister; artık anayasal düzeni ifade eden *politeia*, güçten, *kratos*'tan izler taşıyan demokrasi terimine tercih edilecektir. Kısacası siyaset ayaklanmanın unutuluşu üzerine kurulacaktır. Unutmayı unutmama girişiminin ödemesi gereken bedel daha sonra ölçülecektir.

Fransa'da, IV. Henri tarafından ilan edilen Nantes Fermanı ise ayrı bir modeldir. Bu fermanda şunlar vardır: "1. Madde: İlk olarak, 1585 yılının mart ayı başından bizim taç giymemize kadar ve dahi ondan önce her iki tarafta da olup bitmiş her şeyin, bütün karışıklıkların hatırası, bunlar sanki hiç olmamış gibi silinmiş sayılacaktır. Genel valilerimizin ve dahi diğer resmi görevli ya da özel kişilerin bunları dile getirme, her

33. Nicole Loraux bu konuya başlı başına bir kitap hasretmiştir: *La Cite divisee: L'oubli dans la memoire d'Athenes*, Paris: Payot, 1997. Kitabın güzergâhı anlamlıdır: Başlangıç noktası "ayaklanma" (*statis*) ile Eris kılığındaki "Gece Çocukları"nın mitik inişi. Düzensizlik arasındaki derin bağdır ("Eris: Siyaset Hakkında Yunanlıların Arkaik Düşünme Biçimi", s. 119). Çözümleme, şiirsel sözün katmanlarından geçip siyasetin benimsenen ve alenen ilan edilen düzyazısına ulaşır. Kitap "uzlaşma siyasetleri" (s. 195 vd.) ile biter ve ödenen bedeli, Düzensizliğin bastırılmış temelinin yadsınması olarak gösterir. Ben kişisel stratejiler sebebiyle tam ters yönde ilerleyeceğim: Genel af kararından ve hatırlamama yemininden, Öfke'nin ve yazarın güçlü deyişiyle "unutmayan" Acı'nın yenilmez temeline doğru gideceğim (s. 165).

ne şekilde olursa olsun dava konusu etme, mahkemeye taşıma izni yoktur. 2. Madde: Her ne sınıftan, her ne adla olursa olsun bütün kullarımızın bunların hatırasını canlı tutmaları, yaraları deşmeleri, her ne şekil ve nedenle olursa olsun bunlardan birbirlerine söz edip şikâyet etmeleri, kışkırtmaları, bunlar hakkında tartışmaları, bunları savunup kavgaya tutuşmaları, birbirlerini bu konularla ilgili olarak sözlü ya da fiili olarak aşağılayıp incitmeleri yasaklanmıştır; kullar birbirinden hoşnut olacak, kardeşçe, dostça ve yurttaşça bir arada yaşayacaklardır; karşı gelenler barışı bozdukları, kamunun huzurunu kaçırdıkları için cezalandırılacaktır." "Sanki hiç olmamış gibi" deyişi şaşırtıcıdır: Sanki hiçbir şey olup bitmemiş gibi davranma işleminin büyülü yönünü vurgular. İnkârların sayısı çoktur, tıpkı Thrasybulos çağı Yunanistam'nda olduğu gibi. Sözel boyutun yanı sıra, kovuşturmaların durdurulmasının cezai sonuçları vurgulanmıştır. Son olarak, "kardeş, dost, yurttaş" üçlemesi uzlaşmacı Yunan siyasetçilerini anımsatıyor. Tek eksik genel affı tanrıların ve andı çiğnemeyi cezalandıran makine olan lanetlenmenin güvencesi altına yerleştiren yemindir. Çabanın amacı da aynı: "hafızanın unutmamasını susturmak" (Nicole Loraux, *La Cite divisee*, s. 171). Yenilik burada değil; yeni olan, yasaklama mercii ve onu harekete geçiren nedenler: Hıristiyan mezhepleri arasındaki bir din savaşına, savaşan tarafların, mezhep kavgaları konusunda uzlaşma zihniyetini oluşturmada yetersiz oldukları bir zamanda Fransa Kralı müdahale etmiştir. Burada devlet adamı, kralın affetme hakkından miras kalan bir ayrıcalık adına, ama, Giriş'te güçlü biçimde vurgulandığı gibi, teolojik'in yanı başında belirlenen bir siyaset kavrayışı adına, teologların önüne geçer: Dini baştan kurmayı değil kamusal işleri sağlıklı bir dinsel temel üzerine oturtmayı isteyen çok dindar bir kral söz konusudur. Bu anlamda hoşgörü ahlakı ve siyasetinden ziyade, "Rönesans'ın suya düşmüş bir hayalinden", özellikle de Michel de l'Hospital'in hayalinden söz etmek gerekir.[34]

Fransa Cumhuriyeti'nin bütün rejimlerinin sık sık başvurduğu genel affın durumu çok farklıdır. Temsilî meclisleri aracılığıyla ulusal egemenliğin takdirine bırakılmış olan gelenekselleşmiş bir siyasi edimdir artık.[35] Bir istisna dışında (kişisel af hakkı) kral hukuku halka aktarılmış olur: Pozitif hukukun kaynağı olduğu için, kral hukuku genel affın so-

34. Thierry Wangfleteten, "L'ideal de concorde et d'unanimite. Un reve brise de la Renaissance", *Histoire europeenne de la tolerance du XVI^e au XX^e siecle*, Paris: Le Livre de Poche, Librairie generale française, 1998.

35. Stephane Gacon, "L'oubli institutionnel", *Oublier nos crimes: L'amnesie nationale: une specificite française?*, Paris: Autrement, 1994, s. 98-111. Dreyfus davası sırasında bazı cezaların yürürlükten kaldırılması hakkındaki yasa tasarısının nedenleri açıklanırken şu beyanda bulunulmuştur: "Parlamentodan, affa bir de unutmayı eklemesini ve, üçüncü kişilerin çıkarı gözetilmek kaydıyla, en acılı çatışmaları yeniden yaşatacak heyecanları yatıştıracak yasal düzenlemeleri oylamasını istiyoruz" (s. 100).

nuç ve etkilerini sınırlayabilir; genel af, görülmekte olan bütün davaları bitirir ve bütün adli kovuşturmaları askıya alır. Tam olarak kısıtlı bir hukuki unutuş söz konusudur, ama çok geniş kapsamlıdır, çünkü davaların durdurulması –fermanda geçen ifadenin de tanıklık ettiği gibi– hafızayı silmek ve hiçbir şey olmadığını söylemek demektir.

Elbette herkesin suç işlediğini hatırlatmak, galiplerin intikamına bir sınır koyup savaşın taşkınlıklarına bir de adaletin taşkınlıklarını eklemekten kaçınmak yararlıdır – en doğru sözcük de budur: yararlı. En önemlisi, tıpkı Yunanlılar ve Romalılar zamanında olduğu gibi, ulusal birliği, marşlar ve toplu kutlamalarla desteklenen bir dil ayiniyle sağlamlaştırmak yararlıdır. Ancak bu hayali birlik ve beraberliğin kusuru geleceği geçmişin hatalarından koruyabilecek suç örneklerini resmi hafızadan silmek ve kamuoyunu uyuşmazlığın yararlarından mahrum ederek rakip hafızaları sağlıksız bir yeraltı yaşamına mahkûm etmek değil midir?

Genel affa bu şekilde yaklaşan hafıza kaybı, geçmişle olan bağı, bağışlama sorunsalının uyuşmazlıkla birlikte kendi yerini bulabileceği alanın dışına yerleştirir.

Durum böyle olunca unutuş ödevi denen şeye ne olur peki? Geleceğe emir tarzında yapılan yansıtmanın unutuş için olduğu kadar hafıza için de alışılmadık olması bir yana, böyle bir emir, ısmarlama bir hafıza kaybı anlamına gelir. Bu hafıza kaybı da amacına ulaşırsa –ve ne yazık ki genel af ile hafıza kaybı arasındaki ince ayrım çizgisini aşmayı engelleyecek hiçbir şey yoktur– özel ve kolektif hafıza, geçmişin ve onun travmatik yükünün bilinçli olarak sahiplenilmesine olanak veren, sağlıklı kimlik buhranından yoksun kalacaktır. Bu sınamanın berisinde, genel affın kurumlaşması, hakikat değilse de yararlılık çerçevesinde, acil bir toplumsal terapi ihtiyacına yanıt verir. Sonsöz'de genel af ile hafıza kaybı arasındaki sınırın, yas çalışmasıyla tamamlanan ve bağışlama zihniyetiyle yönlendirilen hafıza çalışması sayesinde bütünlüğü bozulmadan nasıl korunabileceğini söyleyeceğim. Meşru biçimde söz edilebilecek bir unutuş varsa, o da kötülüğü susturma değil, kötülüğü sakin, öfkelenmeden söyleme ödevidir. Bu söyleyiş de ısmarlamayla, emirle, üçüncü şahsa yöneltilen bir istekle olmaz.

SONSÖZ

ZOR BAĞIŞLAMA

Bağışlama bu kitabın girişinden beri bütün girişimin itici gücü olan sorundan, yani hafıza ve tarih düzleminde –unutma tehlikesiyle birlikte– temsil sorunundan ayrı bir sorunu ortaya çıkarır. Ortaya atılan sorun, olmayan, geçmişin mührünü taşıyan bir şeyin mevcut temsili sorunuyla ilgili muammadan farklı bir muamma ortaya koyar. Bu muamma iki yönlüdür: Bir yandan "muktedir insanın", bizlerin, eylemde bulunma gücünü felç edecek hata veya kusur muamması; karşısında da, bağışlama sözcüğünün ifade ettiği, varoluşa bağlı bu yetersizliğin muhtemelen ortadan kalkması muammasıdır. Bu iki muamma geçmişin temsili sorununa teğet geçer, çünkü hata ve bağışlamanın sonuçları hafıza ve tarihin bütün kurucu işlemlerini kesiştirir ve unutma üzerine özel bir işaret koyar. Ancak kusur bağışlamanın gerekçesini oluştursa da, bu Sonsöz'e kıvamını verecek olan şey bağışlamanın tayin edilmesidir. Bu ise geçmişin temsilini konu alan bir eskatoloji havasındadır. Şayet bağışlama diye bir şey varsa, ve bir anlamı varsa, bağışlama hafızanın, tarihin ve unutuşun ortak ufkunu oluşturmaktadır. Sürekli kaçan ufuk hiç ele geçmez. Bağışlamayı zorlaştırır: Bağışlama ne kolay ne de olanaksızdır.[1] Girişimin tamamlanmamışlığını vurgular. Verilmesi ve alınması zordur, anlaşılması da öyle. Bağışlama sürecinin kökeni kusur ile bağışlama arasında bulunan orantısızlıktır. Bu denemede kusurun derinliği ile bağışlamanın yüksekliği arasındaki irtifa farkından, dikey farklılıktan söz edeceğim. Bu kutupluluk bağışlama denkleminin kurucu öğesidir: Aşağıda kusurun itirafı, yukarıda bağışlamaya övgü vardır. Burada iki söylem edimi yürürlüğe konur: İlki dile yalnızlık, başarısızlık, savaş gibi "deneyimin verileri" (J. Nabert) ile aynı düzlemdeki bir deneyim aktarır – bunlar "sınır durumlardır" (Karl Jaspers); dönüşlü düşünce bunlar üzerine kaydedilir. Böylelikle ahlaki suçlamanın mekânı –isnat edilebilirlik, fa-

1. Bu Sonsöz'ün başlığı için esini Domenico Jervolino'nun mükemmel yapıtı *L'Amore difficile*'den (Zor Sevda) aldım (Roma: Edizioni Studium, 1995).

il ile fiilin birbirine bağlandığı ve failin, fiilinin sorumluluğunu üstlendiği yer– keşfedilir. Ikinci söylem ise aşkı ve sevinci bir solukta yücelten büyük bilgelik şiirinin söylemidir. "Bağışlama vardır," der bir ses. İtiraf ile ilahi arasındaki gerilim kopma noktasına yaklaşır, çünkü bağışlamanın olanaksızlığı ahlaki kötülüğün bağışlanamazlığına karşılık gelir. Bağışlama denklemi işte böyle formüle edilecektir (I. kesit).

Bu şekilde başlayan bağışlama güzergâhı, kendiliğin en uzak bölgelerinden (hukuksal, siyasal ve toplumsal ahlak bölgelerinden) varsayılan olanaksızlığına, yani isnat edilebilirliğe kadar derece derece ilerleyecek bir destanın kahramanı haline getirir bağışlamayı. Bu yolculuk kamusal suçlamanın akla getirdiği bir dizi kurumu katedecektir. Söz konusu kurumlar toplumsal kuralın dile getirdiği suçluluğun içselleştirilme derecesine göre birçok katmana yayılmıştır: Suçun zamanaşımınauğramazlığı denen korkutucu sorun hukuksal düzeyde yer alır; bu ise bağışlama denen pratik sorunun karşısına çıkan ilk önemli sınav olarak görülebilir. Güzergâh adli suçluluk düzleminden, ortak yurttaşlık konumuna bağlı siyasal ve ahlaki suçluluk düzlemine doğru ilerleyecektir. Burada sorulacak soru bağışlamanın, cezalandırmakla görevli kurumların dışındaki yeriyle ilgili olacaktır. Adaletin yerine gelmesi gerektiği, aksi halde suçluların cezasız kalacağı doğru olduğuna göre, bağışlama da ancak kurumlara dönüşemeyecek jestlere sığınacaktır. Bağışlamanın incognito*'sunu (bilinmezini) oluşturan bu jestler her insana, özellikle de suçlulara borçlu olduğumuz mülahazanın kaçınılmaz yerini gösterir (II. kesit).*

*Yolculuğun ikinci aşamasında ilginç bir ilişkiyi ele alacağız: Bu ilişki, bağışlanma isteği ve bağışlamanın bahşedilmesini, sanki iki söylem edimi arasında gerçek bir alışveriş ilişkisi varmış gibi, bir süreliğine bir eşitlik ve karşılıklılık seviyesine yerleştirir. Bu yolu keşfederken, birçok dilde bağışlama (*pardon*) ile bağış (*don*) sözcüklerinin birbirine yakın olmasından cesaret alacağız. Bu bakımdan alışverişin bazı arkaik biçimlerinde bağış ve karşı-bağış arasındaki bağlaşım, bağışlanma isteği ile bağışlamanın bahşedilmesinin yatay bir ilişkide dengelendiği yolundaki varsayımı güçlendirme eğilimindedir. Bana göre bu düşünceyi, düzeltmeden önce, sonuna kadar götürmek gerekir, yani düşman sevgisinin ticari olmayan bir alışveriş düzeyine yerleştirilmesi olarak göründüğü noktaya kadar. Bu durumda sorun, alışverişin yatay ilişkisinde ilk bağışlama denklemine içsel olan dikey bir ilişkinin bakışımsızlığını yeniden ele geçirmektir (III. kesit).*

Eşit olmayan alışverişin gerçekleşmesini, dolayısıyla, kendiliğin canevine koymak gerekir. Bağışlama ve söz verme çiftiyle birlikte yatay bağlaşıma dayanan son bir açıklama girişimi ortaya çıkıyor yine. Eylemin öznesi söz verme sayesinde bağlanmak için aynı zamanda bağışla-

ma sayesinde bağını koparabilmelidir. Eylemin zamansal yapısı, yani zamanın geri döndürülemezliği ve öngörülemezliği, eylemin sürdürülmesi üzerinde iki yönlü bir egemenlik sonucunu doğurur. Benim savım bağışlayabilme ile söz verebilme arasında, bağışlamaya dönük sahici siyasal kurumların olanaksızlığının da gösterdiği gibi, anlamlı bir bakışımsızlığın olduğudur. Böylelikle kendiliğin canevinde ve isnat edilebilirliğin öz yurdunda büyük İbrani geleneğindeki pişmanlık diyalektiğinin bilediği bir bağışlama paradoksu çırılçıplak gözler önüne serilmiş olmaktadır. Söz konusu olan, bağışlama zihniyetinin tam da faili fiilinden koparma kudretidir (IV. kesit).

Geriye Hafıza, Tarih, Unutuş*'ta katedilen yolun tamamının derlenip toparlanması kalıyor. Burada esas mesele bir tür hafıza eskatolojisi, ardından da hafıza ve unutuş eskatolojisi ortaya koymaktır. Dilek kipi tarzında ifade edilen bu eskatoloji, mutlu ve dingin bir hafıza dileğinden yola çıkar ve bu dilek etrafında yapılanır; mutlu ve dingin hafızanın kimi öğeleri tarih pratiğine, hatta unutuşla ilişkilerimize hükmeden aşılmaz belirsizliklere de bulaşır (V. kesit).*

*

I. BAĞIŞLAMA DENKLEMİ

1. *Derinlik: Kusur*

Kusur bağışlamanın varoluşa bağlı varsayımıdır (önceki sayfalarda olduğu gibi varoluşsal (*existential*) değil varoluşa bağlı (*existentiel*) diyorum, amacım her birimizin tek tek içinde bulunduğu tarihsel varlık durumunun ayrılmaz bir özelliği ile –evrensel niteliği saymaca olan– bir kültür tarihince belirlenmiş kişisel ve kolektif bir deneyim arasında ayrım yapmanın olanaksızlığına işaret etmektir).

Kusur deneyimi özellikle bir duygu içinde belirir. İlk zorluk da budur, çünkü felsefe, özgül olarak da ahlak felsefesi heyecan ve tutkulardan ayrı özgül hisler olan duygular üzerinde pek durmamıştır. Kant'a ait kendinden etkilenme (*auto-affection*) kavramı bu açıdan özellikle zor bir kavramdır. Bu yönde olabildiğince ilerleyen akılcı filozof Jean Nabert, kusur deneyimini başarısızlık ve yalnızlık duygusuyla birlikte "dönüşlü düşünce verileri" arasına yerleştirir.[2] Dolayısıyla Nabert, kusurun diğer

2. Jean Nabert, *Elements pour une ethique*, Paris: PUF, 1943, I. Kitap, "Les donnees de la reflexion", 1. bölüm, "L'experience de la faute", s. 13-18. "Duygular dönüşlü düşünceyi beslerler, duygular dönüşlü düşüncenin hammaddesidir: Özgür de olsa dö-

adı olan suçluluğu başka "sınır durumlar", yani ölüm, azap, kavga gibi halihazırda bulduğumuz varoluşun nedensiz olmayan belirlenimleri arasına yerleştiren Kantçı, Fichteci ve Post-Kantçı geleneğe daha az bağlı Karl Jaspers'e katılır.[3] Bu anlamda suçluluk, tıpkı diğer "sınır durumlar" gibi bütün rastlantısal durumlarda bulunabilir ve bizim de ontolojik bir yorumbilgisi düzleminde "tarihsel durum" terimiyle anlattığımız olgudan ileri gelir.

Kusur deneyimi dönüşlü düşünce için bir veridir. Dönüşlü düşünceye düşünecek bir malzeme verir. Dönüşlü düşüncenin karşısına çıkan ilk şey, bu deneyimin kaydolduğu temel yapının tayinidir. Bu yapı da fiillerimizin isnat edilebilirliğidir. Nitekim bağışlama ancak birinin suçlandığı, suçlu sayıldığı ya da ilan edildiği anda söz konusu olabilir. Ayrıca sadece bir faile, bu fiillerin gerçek faili olarak duran bir faile isnat edilebilecek fiiller nedeniyle suçlama yapılabilir. Başka bir deyişle isnat edilebilirlik, fiillerin bir kişinin hesabına yazılmasını sağlayan uygunluktur. Bu "hesabına yazma" eğretilemesi, "-ebilmek" yardımcı fiiline sahip dillerde ortak sözdizimine uygun bir başka ifade bulan isnat edilebilirlik kavramı için kusursuz bir şema oluşturur: Konuşabilir, edimde bulunabilir, anlatabilir, edimlerimin sorumluluğunu üstlenebilirim – bunlar bana isnat edilebilir. Bu bakımdan isnat edilebilirlik muktedir insan dediğim şeyin tamamlayıcı bir boyutunu oluşturur. Kusuru, suçluluğu isnat edilebilirlik alanında aramak gerekir. Bu bölge fiil ile failin, fiillerin "ne"si ile fiil işleme gücünün –*agency*'nin (failliğin)– "kim"i arasındaki eklemlenme bölgesidir. Kusur deneyiminde bir şekilde acı bir histen etkilenen, yaralanan şey de bu eklemlenmedir.

Bu eklemlenme bize yabancı değil: Yapıtın ilk kısmında, anı-hafızaya ilişkin nesnesel çözümleme ile kendiliğin hafızasına ilişkin dönüşlü çözümlemenin buluştuğu kavşakta açıklamıştık bunu. O aşamada bile anıların "ne"si ile hafızanın "kim"i arasında bir *nexus* (düğüm) söz konusuydu. Bu vesileyle anı-hafızanın müdahil bir özneye atfını sınamış ve atfı, "kendi, yakın ve uzak"tan oluşan üç eksene bölmeyi önermiştik. Bu Sonsöz'ün üçüncü aşamasında bağışlama kavramına atfın bu üçlü dağılımını uygulama fırsatı bulacağız. Şimdiki araştırmamızın ilk kısmında kusur deneyiminin köktenliği bizi, bu düzeyden yola çıkarak temel bir suçluluğun ortaklaştırılma koşullarını tayin edip, kusurun kendiliğe

---

nüşlü düşüncenin, varlığımızın kurucu öğesi olan arzunun tarihinde bir an olarak ortaya çıkmasını sağlarlar" (s. 4).

3. Karl Jaspers, *Philosophie. Orientation dans le monde. Eclairement de l'existence. Metaphysique*, Fr. çev. Jeanne Hersch, Paris-Berlin-Heidelberg-New York-Tokyo: Springer-Verlag, 1986; özgün basım: Berlin-Heidelberg: Springer-Verlag, 1932, 1948, 1956, 1973; II. Kitap, *Eclairement de l'existence*, III. kesit, "L'existence en tant qu'inconditionnalite en situation. Conscience et action. La culpabilite", s. 455-8.

atfına ilişkin sınırlar içinde kalmaya mecbur ediyor. Kusurun kendiliğe atfedilmesinin özgül biçimi itiraftır, yani bir öznenin suçlamayı kabul etmesi, üstüne alması edimidir. Bu edim elbette hatırlamayla ilgilidir, çünkü hatırlamayla tarihin yaratıcı bağının gücü kanıtlanır. Ancak hatırlama ilke olarak masumdur. Biz bu şekilde betimlemiştik. Daha doğrusu, vaktiyle suçluluğun *epokhé*'si gibi bir varsayım üzerine inşa ettiğim *Philosophie de la volonté*'de[4] (İstenç Felsefesi) olduğu gibi, hafıza fenomenolojisi masumiyet ile suçluluk arasında ayrım yapmayan yöntemsel bir betimlemenin silimsiz belirsizliği içinde yürütülmüştür. Şimdi ise *epokhé* yükseltilmiştir ve iki tarafa da uyan bu ayrımsızlık bakımından kusur *parerga*'nın, hafıza fenomenolojisinin "bitişiği"nindir. Kusur denen muamma bu yüzden daha da büyür: Nabert'in deyişiyle "dönüşlü düşüncenin verisi" olarak ele alınan kusurun hangi ölçüde, bu kez başka öğelerle, Jaspers'inkilerle (azap, başarısızlık, ölüm, yalnızlıkla) aynı doğada ve aynı seviyede bir sınır durum oluşturduğu sorusu kalıyor geriye. Her durumda itiraf, en az Descartes'ın abartılı kuşkusu kadar yöntemli olan bir kaygının masumiyet ile suçluluk arasında açtığı uçurumu aşar.

İtiraf ampirik suçluluğu yöntemli denebilecek masumiyetten ayıran uçurumdan, yani fiil ile faili arasındaki uçurumdan başka bir uçurumu da aşar. Bizim özellikle ilgileneceğimiz şey de bu uçurumdur. Elbette eylem ile faili arasına bir çizgi çekmek gerekir. Bir eylemi ahlaken, hukuken ve siyasal olarak kınadığımızda yaptığımız budur. "Nesnesel" yönüne bakarsak kusur, elle tutulur sonuçları olan bir kural –her neyse artık–, bir ödev ihlalidir, yani temelde başkasına yapılmış bir yanlıştır. Kötü bir fiildir, bu nedenle olumsuz bir değerlendirmeyle kınanabilir. Kant'ın olumsuz büyüklükler hakkındaki denemesinde kullandığı sözlerle kusur, pratiğe ait olumsuz bir büyüklüktür.[5] Bu ilk niteliğiyle kusur, –yol açtığı ızdırabın yankıları dolayısıyla sonuçları bakımından belirsiz bir kılığa bürünse bile– en az ihlal ettiği kural kadar sınırlıdır. Failin fiildeki rolü konusu ise farklıdır. Failin rolü, "her bir eylemimiz üzerindeki yankıyı sımrsızlaştırmaktır" (Nabert, *Elements pour une éthique*, s. 6). İtiraf açısından söz konusu olan şey, "eylemin niteliğinin gerisinde, eyleme yol açan nedenselliğin niteliği"dir (*a.g.y.*, s. 7). Bu derinlikte kendiliğin tanınması ayrılmaz biçimde hem eylem hem tutkudur, hem kötü davranış eylemi hem kendi eyleminden etkilenme tutkusudur. Bu nedenle eylem ile fail arasındaki bağın kabul edilmesi eylemden sonra şaşkın bilincin "kendi nedenselliğini, yaptığı tekil eylemin anı-

4. Paul Ricoeur *Philosophie de la volonte*, I. cilt, *Le Volontaire et l'Involontaire*, *a.g.y.*, Genel Giriş, "L'abstraction de la faute", s. 23-31.

5. Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur negative*, *Oeuvres philosophiques*, Paris: Gallimard, "Bibliotheque de la Pleiade" dizisi, I. cilt, s. 277-80.

sından ayıramadığı" için hayrete düşmesini beraberinde getirir (*a.g.y.*, s. 5). Bu bakımdan eylemin temsili bir bakıma eylemin faile dönüşünü engeller. Hafızanın kesitli temsilleri anının dağılma çizgilerini izler. Buna karşılık dönüşlü düşünce, kusur duygusunun kurucu öğesi olan hissin bulunduğu kendilik hafızasının odağına götürür bizi. Fiilden faile uzanan yol anı-hafıza'dan düşünülmüş hafızaya giden yolu ikiye katlar. İkiye katlar ve bütünlük kaybı duygusuyla ondan ayrılır. Sınırsızlaştırma aynı zamanda derinlerine inilemeyen şeyin hissedilmesidir. Sökülmüş ve geçip gitmiş olan'a ilişkin duygudan kaçan geçmiş bilinci, fiil işleme gücünün terk edilmişlik durumu içinde sahiplenilmesi haline gelir. Eylem içindeki kötülük ile nedenselliği içindeki kötülük arasındaki fark, ben ile en derin arzusu arasındaki uygunsuzluğun farkıdır. Bu en derin arzu ancak bütünlük arzusu olarak ifade edilebilir; bu da kendi varlığının yaklaşımlarından ziyade, var olma çabasındaki noksanlar sayesinde tanınır. Bu açıdan hatırlanamayan/ezeli olmasa da en azından "anılarının ve bütün ampirik tarihinin çerçevesinden taşan bir geçmiş"ten söz edilebilir (*a.g.y.*, s. 13). Deyiş yerindeyse deney-öncesi olan ama tarihsiz olmayan geçmişe erişim olanağı vermek kusurun başlıca meziyetidir, işte kusur deneyimi arzunun tarihine bu kadar bağlıdır. Dolayısıyla kötü oluşumun eylemin zamandizinine göre önce olduğunu söylemek için, burada, metafizik deneyimden ihtiyatla söz edeceğiz. Bu önce'liğin anlamı, sonsuza dek pratik kalması ve her tür spekülatif müdahaleye direnmesidir.

O halde pratiğin denetiminde kalacak bir spekülasyonun bile yasaklanması gerektiğini mi söylemeli? Bu konuda karar verilemez, çünkü varlık ve var-olmayanla ilgili söz dağarcığını bağlayan bir şey vardır: Var olma arzusu ve var olma çabası, kısaca bizzat arzunun varlığı biçimi altında, biz dediğimiz varlıkları ifade eden bütün ifadeler. Fiil işleme gücüne ve kusurun temsil ettiği güçsüzlüğe uygulanan nedensellik terimi bile vaktiyle kendilik üzerine söylemin ontolojik şiddeti dediğim şeye tanıklık eder. Bu ontolojik şiddet, yani onaylamanın şiddeti, bana göre, dilde kusurun kötülük, ahlaki kötülük elbette, ama yine de kötülük olarak nitelendirilmesinin damgasını taşır.

Nabert'in *Essai sur le mal*'inde[6] (Kötülük Üstüne Deneme) "kusur" sözcüğü yerine "kötülük" sözcüğünün geçmesi bu bakımdan anlamlı bir örnek niteliğindedir. Artık savunulamaz hale gelmiş olan "metafizik" söylemin endişe verici yakınlığı, var olmak fiilini –tıpkı ahlaki kötülük teriminin ima ettiği gibi– olumsuz olarak, olmamak biçiminde kullanmasını yasaklayacak kadar merakı öldürmemelidir; varlığın töz, yük-

6. J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris: PUF, "Epimethee" dizisi, 1955, yeni basım, Aubier, 1970.

lem ve ilinekten çok güç/kuvvet ve edim/fiil olarak kabul edilmesi çizgisinde kalmak koşuluyla. Deyiş yerindeyse, derinliğin derinleştirilmesi kusur fenomenolojisi düzleminde yararsız değildir. Yararlarını sayacağım.

İlk olarak kusur deneyimi, var-olmayan üst-kategorisinin koruması altında, var-olmayan'a katılma olarak da ifade edilebilecek diğer olumsuz deneyimlerle ilişkiye sokulur. Böylelikle etkililik, yani tam anlamıyla etkili olma boyutunda başarının zıddı olarak başarısızlığın, güç ve edim, tasarı ve gerçekleştirme, hayal ve hayata geçirme terimlerinden oluşan özgül bir söz dağarcığı vardır. Dolayısıyla başarısızlık kusur deneyimini varlık ve gücün metafizik çizgisinde tutar; bu çizgi de muktedir insan antropolojisine uyar. Yalnızlık deneyimi ontolojik uyumlar bakımından en az bu kadar zengindir; gerçi temelde onunla bağdaşık olan kusur deneyimine bağlıdır, ama yine de birlikte-varlık deneyiminin bedelini öder ve bu yalnızlık ile paylaşma diyalektiği sayesinde tam anlamıyla hakikate uygun biçimde "biz" demeye izin verir. Diğer bir anlatımla, Hannah Arendt'in anlatımıyla, yalnızlık insan çoğulluğunun öteki yüzüdür. Yalnızlık temelde karşılıklı iletişimin kopmasıdır, iletişim kopukluğudur. Çatışma gibi bir sınır durum da Karl Jaspers'e göre yalnızlığa özgü kopukluğa, söylem ve eylem düşmanlığının kaydolduğu aşılmaz bir antagonizma fikrini ekler: Bu kitapta birçok kez andığımız, uyuşmazlığın siyasal ve toplumsal düzlemde ortadan kaldırılamaması gibi kaçınılmaz bir sonucu olan bir söylem düşmanlığıdır bu – her eylemin bir şeye yönelmesinden, dolayısıyla eylemin faili ile alıcısı arasında bir bakışımsızlık kaynağı olmasından ayrılmaz görünen bir eylem düşmanlığı. Bu bağlama yerleştirilen olumsuz kusur deneyimi kötülük boyutunu kazanır.

Kusur ile kötülüğün birleştirilmesinin diğer bir sonucu şudur: Kötülük göndermesi bir aşırılığı, bir tahammül edilemezliği ima eder. Olguların bu yönü Nabert'in *Essai sur le mal*'inin daha ilk sayfalarında vurgulanmıştır. Bölümün adı "Haklı Çıkarılamayan"dır. *Élements pour une éthique*'te kullanılmayan bu sözcük peki neyi ifade eder? Kötülük kavramının, özneye bağlanmadan önce, "haklı çıkarılamayan" üstüne düşünme alanına eylemler cephesinden girmesi dikkat çekici. Nesnesel cepheden ele alınırsa, "haklı çıkarılamayan", geçerli-olmayan'ın aşırılığını, ahlaki bilincin kabul ettiği kuralların ölçüsüne vurulan ihlallerin ötesini ifade eder: İhlal edilen normları bilmesem de gaddarlık, alçaklık, toplumsal koşullarda aşırı eşitsizlik, beni sarsar; artık geçerli olan ile karşıtlaştırarak anlayacağım basit bir karşıt değildir söz konusu olan, bunlar geçerli olan ile geçerli olmayan karşıtlığından çok daha radikal bir karşıtlığa kaydolan ve ödevin tamamlanmasıyla karşılanamayacak bir haklılaştırma/açıklama talebi doğuran kötülüklerdir. Bu geçerli-olmayanın

aşırılığını ancak geçerli olan'ı katederken sınıra doğru kayarak ima edebiliriz; Jean Nabert şöyle söyler: "Bunlar kötülüklerdir, iç varlığın parçalanışlarıdır, dinmesi düşünülemeyecek çatışmalar, azaplardır." O halde kötülükler maruz kalanlar için anlatılamayacak acılardır.[7] Yahudi Soykırımı'ndan kurtulanların dinlemesi bile kolay olmayan hikâyeleri metnimizin akışı içinde bu yöne işaret etmişti: Saul Friedlander bu anlamda "kabul edilemez" terimini kullanır, ki bu da bir yeğinsemedir. Bu eylemlerin isnat edilebilecekleri fail açısından ele alınırsa, haklı çıkarılamazlığın aşırılığı, öznenin mahreminde kalan fiillerin gerisinde açılmış, derinlerine inilemeyen nedenselliğin sınırsızlığından başka bir sınırsızlık oluşturur: Olanaklılığı en büyük kusurun, yani cinayetin, maruz kalman değil başkasına uygulanan ölümün, kısaca "insanın insana yaptığı bu kötülüğün" içine kaydolan, başkasına yapılmış yanlışın sınırsızlığına koşut bir sınırsızlık.[8] Acı çektirme ve yok etme isteğinin ötesinde ötekini aşağılama, yalnızlığa terk etme, kendi kendini küçümsemeye itme belirir. Haklılaştırılamayan olgu kusur deneyiminin ötesine geçer, çünkü eylemler cephesinde geçerli-olmayan'ın ötesinin itirafına, fail cephesindeyse istemenin suçortaklığının itirafı eklenir. Burada mahrem bir engelle, hiçbir onur modeliyle uyuşmama engeliyle, aynı zamanda öznenin kendi eylemlerinden etkilendiği fikrini bertaraf eden ve nefret kavramının bile boyutunu anlatmakta zorlandığı eyleme angaje olma çılgınlığıyla karşılaşıyoruz. Nabert'in ileri sürdüğü "kirli nedensellik" kavramı bile yeterli görünmemektedir. Çaresiz düşkünlük fikri biraz daha kabul edilebilir bir fikirdir. Böylece başkasına yapılmış uç noktadaki kötülük, insani ilişkinin kopuşu içinde, diğer uç noktanın, suçlunun içsel kötülüğü denen noktanın ipucu haline gelir. Sonuçları bakımından "tamir edilemez", ceza hukuku açısından "zamanaşımına uğramayan", ahlaki yargı açısından "bağışlanamaz" gibi kavramlar da bu noktada ortaya çıkar. Bu kavramları Sonsöz'ün son aşamasında ele alacağız. Buna karşılık haklılaştırmanın hangi aşırı ucu hâlâ erişilebilir durumdadır?[9]

Kusur fikri ile kötülük fikri arasındaki ilişkinin son yararı:[10] Bu birleşme mitik anlatımlı düşünceyi besleyen büyük kültürel imgelemin kıyılarına gitmeye teşvik eder bizi. Aşk ve ölüm dışında hiçbir tema, kötülük kadar çok simgesel inşaya yol açmamıştır. Felsefe açısından öğre-

7. Jean Amery, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, *a.g.y.*

8. Myriam Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris: Flammarion, Seuil, "Champs" dizisi, 1995.

9. "Kesinlikle haklılaştırılamayacak olgu var mıdır? Bütün diğer sorunlar işte bu soruda toplanmıştır ve bu soruyu yanıtlamazsak hiçbir şey söylemiş olmayız" (J. Nabert, *Essai sur le mal*, *a.g.y.*, s. 142).

10. Paul Ricoeur, Andre LaCocque ile birlikte, *Penser la Bible*, Paris: Seuil, 1998.

tici olan şey, salt spekülatif düşüncenin başarısız olacak kadar içinde kaybolduğu köken sorununun anlatısal olarak işlenme biçimidir. Anlatıyla birlikte Yahudilerin Tevratı'nda, Adem mitinde olduğu gibi, bir ilk olay fikri ortaya çıkar; masumiyetin yitirilişi fikridir bu – ve olay fikriyle birlikte bir bakıma tarihötesi bir olumsallık fikri. Masumiyetin kayboluşu, tarihin ilk çağıyla bağdaştırılamayacak bir ezeli zamanda olmuş bitmiş bir şeydir, yani olmaması mümkün olmayan bir şey. Bu fikir pratikte hep burada bulunan ama ezeli düzende yine de sonuna kadar olumsal olan bir kötülük fikrini akla getirmektedir. Bu fikir felsefe açısından ilginçtir, çünkü fiil ile fail arasına bir mesafe konulmaktadır. Bu noktadan sonra eylem tümel olarak kötü, bu nedenle de tümel olarak kınanabilecek ve kınanan bir şey sayılır. Fakat iradenin işlenen kötülüğe bağlanması sürecinde yok edilemeyecek olan özneyle ilgili bir şey muaf tutulur: Belki de bütünüyle bertaraf edilemeyecek olan ve birtakım taşkın mutluluk deneyimlerinde kabına sığmayan şu masumiyet. Evvelce suçluluğun, insanlık durumunun kurucu öğesi olan sonluluktan ayrı bir sınır durum olduğunu savunmuştum. Bu fikrin süreksizliğin Husserl tarzı ihtiyari-gayriihtiyari silimsizliğinden bir yorumbilgisine geçilmesini haklılaştıracağını düşünüyordum; bu yorumbilgisi elbette kirlenme, ayrılma, günah gibi kusurun ilksel simgelerine ve özellikle –ilk günahla ilgili karşı-bilinirci (*antignostique*) yücebilgi (*gnose*) de dahil olmak üzere, çeşitli yücebilgiler, akılcılaştırılmış mitler bir yana– Batı düşüncesini beslemiş olan büyük mitlerin yapılandırdığı ikincil simgelere açık bir yorumbilgisi olacaktı. Şimdiki soruşturmamız açısından suçlulukla ilgili mitlere gösterdiğimiz dikkat, sadece –bana onulmaz biçimde beyhude gelen[11]– kötülüğün kökeniyle ilgili spekülasyon için değil, el değmemiş diriliş kaynaklarının açımlanması için de önemlidir. Güzergâhımızın sonunda işte bunlara başvuracağız. Kötülüğün anlatısal ve mitik olarak işlenmesinde bağışlama olgusuna yer açılacak.

2. *Yükseklik: Bağışlama*

Mitik imgeleme yapılan her türlü kaçışı bir yana bırakıp kusur deneyiminin derinlerine inişte tek bir söz söylenecekse, "bağışlanamaz" sözcüğü olmalıdır bu. Sözcük sadece kurbanların karşılaştığı acıların büyüklüğü nedeniyle –Nabert'in söylediği anlamda– "haklı çıkarılamayan" sıfatını taşıması gereken suçlar için, sadece bu suçları şahsen işlemiş failler için kullanılmaz. Faili eyleme, suçluyu suça bağlayan en mahrem bağ için de kullanılır. Gerçekten de kötülük geleneğinin kurucu olayının

11. P. Ricoeur, *Le Mal: Un défi à la philosophie et à la theologie*, Cenevre: Labor et Fides, 1986.

deney-öncesi aşkınlığı ne olursa olsun, insan eylemi kusur deneyimiyle karşı karşıya kalacaktır. Suçluluk kökensel olmasa da, sonsuza dek köktendir. Suçluluğun insanlık durumuna dahil olması onu hem fiilen hem de hukuken bağışlanamaz kılmaktadır... Varoluştan suçluluğu çıkarmak, varoluşu tamamıyla yok etmek olacaktır.

Bu sonuç Nicolai Hartmann'ın *Ethique*'inde acımasız bir kesinlikle ortaya konmuştur. Yazara göre, bağışlama mümkün olsaydı bile, ahlaki bir kötülük olurdu, çünkü insan özgürlüğünü Tanrı'nın hizmetine sunar ve insan onurunu zedelerdi: "Hiç kimse için kötü eylemin suçlu-varlık'ını bertaraf edemeyiz, çünkü bu, suçlunun ayrılmaz parçasıdır."[12] Önceki çözümlemenin başlangıç noktasına, yani kendimizi eylemlerimizin gerçek faili olarak gösterme yeteneği diye tanımlanabilecek olan isnat edilebilirlik kavramına dönmüş oluyoruz böylece. Kusur deneyimi isnat edilebilirliğe o kadar yakından bağlıdır ki, onun bir organını oluşturur ve onu açığa vurur. Gerçi Hartmann'ın kabul ettiği gibi, camialar arasındaki ilişkilerde kusurun ısırığını yumuşatabilir, iğnesinin ucunu köreltebiliriz, ama suçluluğu azaltamayız: "Ahlaki düzlemde kötülüğe karşı zafer kazanılabilir (...) ama kusur yok edilemez." Suçluyu anlayabiliriz ama Tanrı gibi affedemeyiz. Kusur esas itibariyle sadece esasen değil, hukuken de bağışlanamaz.

Klaus M. Kodalle gibi ben de Nicolai Hartmann'ın beyanlarını, her tür teolojik sızıntıya karşı bağışık olduğunu düşünen bir felsefi etiğin bağışlama konusundaki her tür söyleme yönelik uyarısı olarak anlayacağım. Kusur ile kendilik, suçluluk ile kendilik arasındaki bağ çözülmez bir bağ gibi görünmektedir.

Şu basit "Bağışlama vardır" sözünde özetlenmiş olan beyanda yankılanan şey tam ters yönde bir meydan okuma gibidir.

"Vardır" (*il y a*) deyişi Levinas'ın aynı türden bütün beyanlarda bulunan *illeité** dediği şeyi korumak ister. Burada *illeité* bağışlamanın ilan edildiği yükseklikti, ama bu yükseklik mutlak öznesi olacak birine atfedilmez çabucak. Kişileştirmenin kaynağı olması anlamında kökeni en az bir kişidir kuşkusuz. Ancak Stanislas Breton'un hatırlattığı gibi, kaynak kendisinden çıkan şeylerin hiçbiri değildir. Bağışlamanın sesindeki "vardır" sözü bunu kendi tarzında söyler. Bu nedenle bu sesten sanki yukarıdan gelen bir sesmiş gibi söz edeceğim. Yukarıdan gelir, tıpkı kusurun itirafının kendiliğin girilemeyen derinliklerinden çıkıp gelmesi gibi. Alçak bir sestir, ama duyulmayacak kadar da değil. Sessizdir, çünkü kızmış birininki gibi bir feryat değildir bu, duyulmayacak kadar da kı-

* Levinas'ın ürettiği "o'luk", "o olma durumu" anlamına gelen bir sözcük. –*ç.n.*

12. Alıntılayan: Klaus M. Kodalle, *Verzeihung nach Wendezeiten?* (Jena, Fiedrich-Schiller Üniversitesi ndeki açılış konferansları, 2 Haziran 1994), Erlangen ve Jena: Palm ve Enke, 1994.

sık değildir, çünkü sözden yoksun değildir. Gerçekten kendine göre bir söylemi vardır: ilahiler. Övgü ve yüceltme söylemi. Şöyle der: *il y a ... es gibt, there is... le pardon* ("Bağışlama vardır"). *Le pardon*'daki (bağışlamadaki) "le" *illeité*'yi ifade eder, çünkü övgünün kimin kimi bağışladığını söylemesine gerek yoktur. Sevinç nasıl varsa, bilgelik nasıl varsa, delilik, aşk nasıl varsa bağışlama da vardır. Aynı ailedendir.

"Korintoslulara İlk Mektup"ta Aziz Pavlos'un sevgiye övgüsünü anmamak olmaz. Ama dikkat: Övgünün dillendirdiği şey birileri değil, en azından düşüncenin ilk hareketinde, "ruhani bir bağış"tır – Kutsal Ruh tarafından bahşedilmiş "karizma"dır: "İmdi ruhani bağışlara gelince, kardeşlerim, sizin cahil kalmanızı istemem." İşte böyle başlar övgü (I. Korintoslulara Mektup, 12, 1). Girişte söylenenler açılır: "Fakat daha iyi bağışlar isteyin. Size en iyi yolu göstereyim" (12, 31). Bundan sonra da "Eğer ..." ile başlayan ünlü sözler gelir (Eğer insanların ve meleklerin dilleriyle söylersem, fakat sevgim olmazsa, ses çıkaran bir bakır, yahut öten bir zil olmuş olurum. Eğer peygamberliğim olursa ve bütün sırları ve her ilmi bilirsem, (...) eğer malımı mülkümü sadaka olarak verirsem, ve eğer bedenimi yanmak üzere teslim edersem...). Daha sonra da "eğer ben..." ile devam eden cümleler (eğer imanım yoksa bir hiçim (...) öten bir zil olurum [...] bir hiçim (...) hiç fayda etmez). Temanın bir kusuru, bir eksikliği kınayarak sahip olmak ile olmak arasındaki kesişme noktasına yaptığı bu retorik saldırı yücelik yolunu olumsuz ifadelerle anlatır. Diğer bütün ruhani bağışları aşan yolu. Havari o zaman söylemini şimdiki zamanda sürdürebilir: İman şudur, budur... yaptığı şeydir. "(...) kötülüğü saymaz; haksızlığa sevinmez, hakikate sevinir; her şeyi affeder, her şeye katlanır, her şeye inanır, her şeyi ümit eder (...)." Kötülüğü saymamasının nedeni, suçlama mekânına, kendiliğin hesabını tutan isnat edilebilirliğe inmiş olmasıdır. Şimdiki zamanda dile getirilmesinin nedeni, zamanının süreklilik, –Bergson'un sözleriyle– en kapsayıcı, en az gerilmiş süre olmasıdır. "Hiç geçmez", "hep kalır". Ve diğer büyüklüklerden daha iyi kalır: "Şimdi ise iman, ümit, sevgi – bu üçü kalıyor; en büyükleri de sevgidir." En büyüğü: çünkü bizzat Yükseklik'tir o. Eğer sevgi her şeyi affediyorsa, bu her şey bağışlanamaz olanı da kapsar. Aksi takdirde kendi kendini hiçler. Bu bakımdan bu noktada yolumuzun kesiştiği Jacques Derrida haklıdır: Bağışlama, bağışlanamaz olana yönelir, yoksa hiç yoktur. Koşulsuzdur, istisnasızdır ve kısıtlamasızdır. İlla başta bir bağışlama talebinin bulunması gerekmez: "Bağışlayamayız veya bağışlamamalıyız, bağışlama yoktur, varsa bile bir tek bağışlanamazın olduğu yerde vardır."[13] Sorunsalın devamı buradan, Pascal'in sonsuz iki ucun karşıt olduğu, cebir ve kozmik geometrinin izini taşıyan söz dağar-

13. Jacques Derrida, "Le siecle et le pardon", *Le Monde des debats*, Aralık 1999.

cığında "orantısızlık" denen olgudan çıkar. Kusurun derinliği ile bağışlamanın yüksekliği arasındaki bu orantısızlık, bu denemenin sonuna kadar bizi rahatsız edecek. Koşulsuz bir buyruktan ileri gelen bu sonsuz şart aslında buyruğun tarihe fiilen yazılışından ileri gelen iki etmenle perdeleniyor.

İlk olarak bağışlama emri, kapsamlı oluşu, kısıtlı oluşunu gizleyemeyen bir kültürle aktarılmıştır bize. Emre eklenmeye çalışılan dil, Derrida'nın belirttiği gibi, "dinsel bir mirasa, kısaca Yahudiliği, Hıristiyanlığı ve İslamı içine alması için 'İbrahimî' diyebileceğimiz bir mirasa" aittir. Bu karmaşık ve farklı, hatta çatışmalı gelenek hem tekildir hem de evrenselleşme yolundadır. Tekildir, çünkü "Kitaplı dinlerin İbrahimî hafızasıyla ve yakın ile benzer'in Yahudi ve özellikle Hıristiyan yorumuyla" taşınmıştır (*a.g.y.*). Bu bakımdan Aziz Pavlos'un sevgiye düzdüğü övgünün, İsa'nın müjdesinden, onun teslis müjdesine kaydından ve ilkel kilise cemaati içindeki "bağış" tipolojisinden ayrılamayacağını herkes bilir. Bununla birlikte içselleştirme evrenseldir ya da evrenselleşme yolundadır, bu da –Derrida'nın belirttiği gibi– "artık Hıristiyan kilisesine gereksinimi olmayan bir Hıristiyanlaştırma" demektir (*a.g.y.*), tıpkı Japon sahnesinde ve Hıristiyan söyleminin "dünyasallaştırılması"na ilişkin bazı olgularda görüldüğü gibi. Bu basit gözlem, insan hakları söylemi de dahil olmak üzere, evrensel içerikli olduğunu iddia eden her etik mesaj için geçerli olan temel ile tarihsel arasındaki ilişkilerle ilgili önemli sorunu gündeme getirir. Bu açıdan dünya çapında şekillenen bir kamuoyu tartışmasına tabi, saymaca bir evrensel'den söz edebiliriz. Böyle bir düzeltme olmazsa, evrenselleş(tir)me testinin ahlaki düzeyde evrenselleşme, siyasal düzlemde uluslararasılaşma ile kültürel küreselleşme arasında karışıklığa yol açacak şekilde sıradanlaşacağını tahmin edebiliriz. Bu sıradanlaşma hakkında, kamuoyu tartışmasında sözcüklerin anlamına çok dikkat edilmesi gerektiği çağrısından başka söylenecek bir şey olamaz – tabii Jacques Derrida'nın "sahneye koyma" dediği ikinci bir etmen devreye girmediği takdirde. Bunu söylerken Derrida'nın aklında "son savaştan beri, son birkaç yıldır da hızla artış gösteren bütün tövbe, itiraf, af dileme ya da özür dileme sahneleri" vardır. İbrahimî bağışlama dilinin eleştiriden geçmeden yaygınlaşması, işte bu sahneler sayesindedir. Peki "büyük tövbenin sahnelendiği tiyatro mekânı" ne durumdadır? Bu "tiyatrosallık" hakkında ne söylenebilir? Bana öyle geliyor ki bu noktada, yapıtta saymaca hafıza ödevi ya da anmalar çağı konusunda birçok kez kınadıklarıma benzer bir suistimal fenomeninin bulunduğundan kuşkulanmak gerekiyor: "Ama simulakrum, otomatik ritüel, ikiyüzlülük, hesap ya da soytarılık oyunun parçasıdır çoğunlukla ve bu suçluluk töreninin asalakları olarak sahneye davet edilirler." Aslında yine aynı suistimal karmaşası söz konusudur. Neyin

suistimali mi? Yine Derrida'yla birlikte "hafıza konusunda evrensel bir acil durum vardır" ve "yüzümüzü geçmişe çevirmemiz gerekir" dersek, bu ahlaki zorunluluğun tarihe kaydolması sorunu ister istemez karşımıza çıkar. Derrida haklı olarak bu hafıza ediminin, bu kendi kendini suçlamanın, "pişmanlığın", mahkemeye çıkmanın "hem siyasi mercinin hem de ulus-devletin ötesine" götürülmesini istediğinde, sorunu kabul etmiş olur. Bu durumda hukuksal ve siyasalda, bu iki rejimde, bir "öte" belirlenip belirlenmeyeceği, kısacası simulakrum'un sahici jestleri, hatta meşru kurumları yansıtıp yansıtamayacağı sorusu vahim bir sorudur. Bu açıdan insanlık suçu kavramının "bütün bağışlama jeopolitiğinin ufkunda" kalması, kuşkusuz, bu geniş sorgulamanın en son sınavı olacaktır. Ben sorunu şöyle ifade ediyorum: Eğer bağışlama varsa, en azından sevgiye övgü –açıkça söylersek İbrahimî övgü– düzeyinde bizim için de bağışlama var mıdır? Hiç olmazsa kısmen, diyorum. Ya da Derrida'yla birlikte şöyle söylemeli: "Bağışlama, soylu ya da manevi bir amacın hizmetinde (günah çıkarma veya kefaret, barışma, selamet) olduğu her seferinde, bir yas çalışması, hafıza terapisi ya da ekolojisi yoluyla bir normallik (toplumsal, ulusal, siyasal, psikolojik bir normallik) oluşturmaya meylettiği her seferinde 'saf' olmaktan uzaktır – keza kavramı da saf değildir. Bağışlama ne normal, ne kuralcı, ne de normalleştiricidir, öyle olmamalıdır. Olanaksızın sınavında istisnai ve olağanüstü, yani tarihsel zamansallığın olağan seyrini aksatıyormuş gibi durmalıdır." Şimdi de bu "olanaksızın sınavını" ile hesaplaşmak gerekiyor.

II. BAĞIŞLAMA ZİHNİYETİNİN YOLCULUĞU: KURUMLARDAN GEÇİŞ

Kabaca kurum çatısı altında toplanan durumların ortak özelliği, kusurun suçlama denen toplumsal kural çatısı altına yerleştirilmesidir. İzin veren bir kurumsal çerçevede, birinin birini kurallara göre suçlaması demek, onu sanık durumuna getirmesi demektir. Henüz adı konulmamış bir bağlantı ortaya çıkar – bağışlama ile ceza arasında bir bağlantı. Aksiyom şudur: Bu toplumsal boyutta ancak cezalandırma olduğu takdirde bağışlama olabilir; ve ancak ortak kurallar ihlal edildiği takdirde ceza olmalıdır. Bağlantı zinciri güçlü. Toplumsal kuralın olduğu yerde ceza-verilebilirlik vardır, çünkü cezanın amacı, başkasına –yani mağdura– yapılan haksızlığı simgesel olarak ve fiilen yadsıyarak yasanın egemenliğini yeniden kurmaktır. Bu düzeyde bağışlama mümkün olsaydı şayet, cezai müeyyideyi kaldırmaktan, ceza verilebilecek, ceza verilmesi gereken yerde ceza vermemekten ibaret olurdu. Bu da düpedüz olanaksızdır, çünkü bağışlama büyük bir adaletsizlik olan cezasız

kalma durumuna yol açar. Suçlama kapsamında bağışlama kusurla cepheden yüzleşemez, sadece suçluyla uzaktan yüzleşir. Hukuken bağışlanamaz olan yerli yerinde durur. Kurumsal düzeylerin patikaları arasında rehber olmak üzere, Karl Jaspers'in *Die Schuldfrage*'de önerdiğine yakın bir okuma çerçevesi benimsiyorum. Savaştan hemen sonraya rastlayan ve *La Culpabilité allemande* (Almanların Suçluluğu) olarak çevrilen sarsıcı bir kitaptır bu, ama yaklaşık yarım yüzyıl sonra bu kitaba bütün kavramsal genişliğini iade etmek gerekiyor.

Karl Jaspers[14] fiillerle ve bunlar dolayısıyla ceza yargılamasına maruz kalan kişilerle ilgili dört çeşit suçluluk belirliyor. Fiiller şu ölçütlere göre ayrılıyor: Hangi kusur kategorisi? Hangi makam nezdinde? Sonuçları nedir? Ne tür bir gerekçesi vardır, nasıl aklanabilir, nasıl cezalandırılabilir? Bizim de burada yapacağımız gibi, filozof cinayet suçunu başa koyar: Cinayet suçlamasının konusu apaçık yasaları ihlal eden fiillerdir; yetkili makam dava sahnesindeki mahkemedir; ürettiği sonuç cezadır; meşruiyet sorunu oluşmakta olan uluslararası hukuk düzleminden, yukarıda yargıç ile tarihçi arasındaki ilişkilerle ilgili tartışmada önerilen şemaya uygun olarak uyuşmazlık sayesinde eğitilen kamuoyları düzlemine geçer.[15] Şu üç suçluluk türünü şimdilik bir yana bırakıyorum: Devlette görevli suçlularla aynı siyasal kuruma ait oldukları için yurttaşların maruz kaldığı siyasal suçluluk; herhangi bir şekilde devlet suçlarına iştirak etmiş olan bütün kişisel eylemlerle ilgili ahlaki suçluluk; son olarak da bütün tarihi kateden bir kötülük geleneğinde insan olmaya bağlı olan "metafizik" denen suçluluk. Bu son suçluluk türü Sonsöz'ün başında sözü edilen suçluluktur.

1. *Cinayet suçu ve zamanaşımına uğramama*

XX. yüzyıl Nabert'e göre haklılaştırılamaz sınıfına giren cürümler nedeniyle cinayet suçunu öne çıkarmıştır. Bunlardan bazıları Nürnberg'de, Tokyo'da, Buenos Aires'te, Paris'te, Lyon'da ve Bordeaux'da yargılanmıştır. Bazıları ise Lahey Uluslararası Ceza Mahkemesi'nde yargılanmış veya yargılanacaktır. Bu suçların yargılanması uluslararası ve iç hukukta savaş suçlarından ayrı olarak, soykırım suçu da dahil, insanlık suçlarını tanımlayan bir ceza yasasının oluşmasına yol açmıştır. Bu yasal düzeneğin bağışlama sorunuyla ilgisi "zamanaşımına uğramama" sorunu dolayısıyladır.

14. Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* (1946), Münih: R. Piper, 1979; Fr. çev. Jeanne Hersch, *La Culpabilite allemande*, Pierre Vidal-Naquet'nin önsözüyle, Paris: Minuit, "Arguments" dizisi, 1990.

15. Bkz. geride, III. kısım, 1. bölüm, III. kesit, "Tarihçi ile Yargıç".

Zamanaşımına uğramama gibi bir sorunun olmasının nedeni, zamanaşımının istisnasız bütün suç ve cürümler için geçerli olmasıdır, gerçi zamanaşımı süresi de suç ve cürümün niteliğine göre değişir. Bir yandan mülk edinimi ve yükümlülüklerin sona erdirilmesi gibi iki ayrı alanda yurttaş haklarıyla ilgili yasalar vardır; ilkine göre, belli bir süre geçtikten sonra mülkü fiilen elinde tutan birine karşı mülkiyet iddiasında bulunulamaz; böylelikle bir şeyin mülkiyeti temelli olarak elde edilmiş olur; ikincisi ise yükümlülüğü, borcu bir süre sonra sona erdirir. Öte yandan zamanaşımı aynı zamanda ceza hukukunun başvurduğu düzenlemelerden biridir: Adli kovuşturma süresinin sonunu belirtir; belli bir süre geçtikten sonra davacıyı mahkemeye başvurmaktan meneder; mahkeme yetkili olsa bile, zamanaşımı kovuşturmaya engel olur (askeri yasalarda belirtilen firar ve emre itaatsizlik suçları hariç). Hangi biçimi alırsa alsın, zamanaşımı şaşırtıcı bir kurumdur, zamanın zaman içinde sürdüğü varsayılan zorunluluklar üzerindeki etkisini az da olsa istismar eder. Unutma konusunun işlendiği bölümün sonunda[16] gördüğümüz gibi, sanki hiçbir şey olmamış gibi ruhsal ve toplumsal izleri silmeyi amaçlayan genel affın aksine, zamanaşımı işlenmiş fiilin cezai sonuçlarını ele almanın yasaklanması demektir – yani cezai kovuşturma hakkı, hatta zorunluluğunun ortadan kaldırılmasıdır. Zamanaşımının zamanla ilgili olması, Medeni Kanun'un[17] belirttiği gibi bunun "zamanın bir sonucu" oluşundan, geriye döndürülemez oluşundandır: Keyfi olarak belirlenmiş bir süre geçtikten sonra, geçmişte yasaya ya da kurala uymayan fiile ve izlerine ulaşmayı reddetmektir bu. İzler silinmemiştir: İzlere giden yol yasaklanmıştır; alacaklar ve cezai kovuşturma için kullanılan "süre aşımı" sözcüğü bunu anlatır. Zaman tek başına –sözün gelişi– toplumun eylemsizliğine ilişkin sessiz bir uzlaşma olmadan, zamanaşımını nasıl gerçekleştirebilir? Zamanaşımının tek gerekçesi yarardır. Mülklerin edinimi, alacakların ödenmesi ve toplumsal kurala karşı gelenlere uygulanan kamusal işlemin yol açacağı olası davalara son vermek, kamunun yararınadır. Mülkle ilgili zamanaşımı mülkiyeti pekiştirir, yükümlülükleri sona erdiren zamanaşımıysa sonsuza dek borçlu olmaktan kurtarır.

16. Bkz. geride, III. kısım, 3. bölüm, s. 496-9.

17. Medeni Kanun'un 2219. maddesi zamanın etkisi argümanını açıkça dile getirir: "Zamanaşımı, belirli bir süreden sonra ve yasayla belirlenen koşullar dahilinde bir hak ya da yükümlülüğün sona ermesidir." Belirli bir süre sonra mı? Zaman sayesinde belki biri mülkünden edilmiş, bir başkasının baştaki şiddeti affedilmiştir. G. Bautry-Lacantinerie ve Albert Tissier, *Traite theorique et pratique de Droit civil: De la prescription*'da (Medeni Hukuk Teorisi ve Pratiği: Zamanaşımı, Paris: Sirey, 1924) Bourdaloue'nun *Sermons* undan (Vaazlar) birini alıntılar: "Tecrübelerinizi hatırlayın. Zenginlik ve mal mülkle dolu görünen haneleri gezin, ezelden beri sahip oldukları o saygın yerler için kendilerini paralayanları görün, ve dahi dürüstlük ve iman timsali olanları. Bu bolluğun kaynağına giderseniz, daha ilk adımda, insanı titreten şeyler görürsünüz" (s. 25).

Kamu davasının zamanaşımına uğraması ise davaya yol açacak hukuksal belirsizlik durumuna son verdiği düşünülen genel cezai kararların kesin, "nihai" niteliğini güçlendirir. Davaları bitirmek için, dosyaları ya yeniden açmamalı ya da hiç açmamalıdır. Süre aşımı kavramı –medeni hukukta borcun süresinin geçmesi, ceza hukukunda dava açma süresinin geçmesi– bu bakımdan anlamlıdır. Hem bir edilginlik, âtıllık, ihmal, toplumsal eylemsizlik olgusu, hem de zamanaşımı kurumunu pozitif hukukun bir yaratımı olarak görmeyi sağlayan keyfi bir toplumsal jesttir. Burada uygulanan toplumsal tanzim rolü, bağışlamadan ayrı bir şeydir. Zamanaşımının uzun vadeye yayılan bir toplumsal düzeni koruma rolü vardır. Bağışlamanın önemli bir toplumsal rolü olsa da, daha ileride söz verme ile birlikte gösterileceği gibi, ortak barış kaygısının en ağır bastığı işlevinde bile toplumsal işleve bağlı bir doğası ve kökeni vardır.

İnsanlık suçlarının, bunlar içinde de soykırım suçunun, zamanaşımına uğramasını engelleyen yasayı bu arka plana yerleştirmek gerekiyor.[18] Zamanaşımına uğramama, yani zamanaşımı ilkesinin söz konusu edilememesi. Kamusal eylemin uygulanmasını engelleyen bir ilkeyi askıya alır. Kovuşturma mühleti kavramını ortadan kaldıran zamanaşımına uğramama ilkesi, bu büyük suçların faillerini süresiz olarak kovuş-

18. İnsanlık suçları 8 Ağustos 1945 tarihi Nürnberg ve 12 Ocak 1946 tarihli Tokyo Uluslararası Askeri Mahkemeleri'nin kararlarınca tanımlanmıştır. Bu metinler söz konusu suçları şöyle sınıflandırır: Savaş öncesinde ve savaş sırasında sivil halka karşı işlenen insanlık dışı her tür suç – adam öldürme, toplu kıyım, tutsak alma ve göç ettirme; siyasal, ırksal ya da dinsel nedenlerle yapılan zulümler. Birleşmiş Milletler, 10 Aralık 1948 tarihli Soykırım Sözleşmesi ile kavramın içeriğini ayrıntılı olarak tanımlamıştır. 26 Kasım 1968 tarihli zamanaşımına uğramama hakkındaki sözleşme ve 13 Aralık 1973 tarihli, suçluların takibi için uluslararası işbirliğini içeren karar, kavram üzerine uluslararası bir damga vurmuştur. Buna koşut olarak insanlık suçu kavramı, 1946 tarihli Birleşmiş Milletler kararına dayalı olarak insanlık suçu ve soykırım suçlarının zamanaşımına uğramayacağını "saptayan" 26 Kasım 1964 tarihli yasayla Fransız iç hukukuna da alınmıştır: Bu suçların "doğaları gereği zamanaşımına uğramayacağı" bildirilir. Bu suçlamayla açılan (Touvier ve Barbie) davalarla ilgili yargıtay kararlarının belirlediği hukukta zamanaşımına uğramayacak suçlar olarak şunlar sayılır: "İdeolojik bir hegemonya politikası güden bir devlet adına, sistemli olarak hem ırksal ya da dinsel açıdan bir topluluğa ait olmaları nedeniyle kişilere karşı, hem de muhalefet biçimleri ne olursa olsun bu politikaya karşı çıkanlara karşı işlenmiş olan insanlık dışı fiiller ve mezalim". Ortak unsurlardan ilki, bir planın olması. İkinci ortak nokta, savaş suçlarının aksine insanlık suçlarında kurbanların her zaman kişiler olması, mal mülkün değil. Aynı şekilde insanlık suçları 1994 tarihli yeni ceza yasasının 211-1 ve izleyen maddelerinde de tanımlanmıştır. Burada soykırım, bir topluluğun yok edilmesini, yaşama, fiziksel ya da ruhsal bütünlüğe bilerek kastetmeyi amaçlayan ya da ayrımcılığa tabi tutulan topluluk üyelerini "düşük yaptırma, kısırlaştırma, çocuk yapabilecek yetişkinlerin birbirlerinden ayrılması, çocukların ayrılması gibi yollarla tamamen ya da kısmen yok etmeyi hedefleyen" bir insanlık suçu olarak tanımlanmıştır. Suç oluşturan bütün bu fiiller, uluslararası insan hakları anlaşmasının birinci ve üçüncü maddelerince güvence altına, alınan insanlar arasındaki eşitliğin ortadan kaldırılması anlamına gelir.

turmayı sağlar. Bu anlamda hukukun sonuçlarının uygulanması hukuka gücünü iade eder. Askıya alma kuralının askıya alınması, birçok argümanla gerekçelendirilir. Suçluların zaman içinde sınırsız kovuşturulmasının temel gerekçesi suçların vahametidir. Zamanın mekanik etkisiyle kamusal kovuşturmanın aşındığı yönündeki aldatıcı argüman karşısında, ele alınan suçların kınanması için zaman içinde herhangi sınırın olamayacağı iddiası vardır. Fransız iç hukukunda insanlık suçuyla ilgili kısıtlayıcı tanımın amaçladığı üzere, kabul edilen planların sapkınlığının muhakemesi de bu iddiaya eklenir. Suçluların adaletten kaçmaları ya da kimliklerini gizlemeleri nedeniyle yargılamanın kısa sürede tamamlanamaması hesaba katıldığında, böyle bir durum suçluların kovuşturulması için sarf edilen özel gayreti haklı çıkarır. Bu tür kurnazlıklar karşısında zamanın aşındırmasına direnecek kanıtlar ve zamanaşımı süresi kabul etmeyen bir söz gerekir. O halde zamanaşımına uğramayan ile bağışlanamayan arasındaki ilişki nedir? Bana kalırsa iki kavramı birbirine karıştırmak büyük bir yanlıştır: İnsanlık suçları ve soykırım suçları hakkında, ancak sorunun sorulması yersiz olduğu için bağışlanamaz denebilir (hatalı olarak). Yukarıda belirttiğimiz gibi: Adaletin geçmesi gerekir. Adaletin yerine şefaat konamaz. Bağışlamak suçun cezasız kalması demektir, bu da yasaların ve daha da ötesinde kurbanların aleyhine işlenmiş büyük bir adaletsizlik olacaktır. Bununla birlikte suçların büyüklüğü, suç ya da cürüm ölçeğiyle ceza ölçeği arasındaki ilişkileri düzenleyen orantı ilkesini bozması nedeniyle işleri iyice karıştırır. Akla hayale gelmez bir suçun uygun bir cezası da olmaz. Bu anlamda bu tür suçlar "fiilen bağışlanamaz olanı" oluşturur.[19] Bundan başka, kefaret gi-

19. Sanıyorum Vladimir Jankelevitch'in bu konudaki çeşitlemelerini böyle anlayabiliriz. Hitler dönemi suçlarının zamanaşımı hakkında sürdürülen polemiklerle aynı dönemde, 1956 yılında yayımlanan *L'Imprescriptible* (Zamanaşımına Uğramayan) adlı ilk denemede (Paris: Seuil, 1986) bağışlamaya karşı olduğunu açıkça söylemişti. Peki sorun gerçekten bu muydu? Bu nedenle de bu deneme, havası itibariyle bir savunudan çok, diğer tarafın söz hakkına sahip olmadığı bir lanetleme gibiydi. Bir noktada haklıydı: "Normalde zamanaşımı gibi adi suçlara uygulanabilecek hukuksal ölçütler burada bozguna uğrar" (*a.g.y.*, s. 21): "Uluslararası" suç, "insan özüne karşı" suç, "varoluş hakkına karşı" suç, bunların hepsi ölçüsüz suçlardır; "insanlığa karşı işlenen bu korkunç suçları unutmak insanlığa karşı yeni bir suç olacaktır." İşte buna ben "fiilen bağışlanamayan" adını veriyorum. *Le Pardon* (Bağışlama) başlıklı 1967 tarihli inceleme (Paris: Aubier) başka bir yola girer; burada bağışlama zamanı ile unutma zamanı birbirine denk sayılır. Bu durumda zamanaşımı söz konusudur ("Aşınma", *a.g.y.*, s. 30). 1971 yılındaki üçüncü bir yaklaşım *Pardonner?* (Bağışlamak mı?) başlığıyla soru halindedir (Pavillon Yayınları, daha sonra, *L'Imprescriptible* içine alınmıştır, *a.g.y.*). Ünlü haykırış da burada yer alır: "Bağışlamak mı? İyi de bizden af dileyen oldu mu ki?" (*a.g.y.*, s. 50). "Bağışlamaya ancak suçlunun üzüntüsü ve yalnızlığı bir anlam ve varlık nedeni verebilir" (*a.g.y.*). Burada başka bir sorun içindeyiz, gerçekten de af dileme eylemiyle karşılıklılık kurulabilecek bir sorundur bu. Jankelevitch görünürdeki çelişkinin pekâlâ farkındadır: "Sevgi yasasının mutlaklığı ile kötünün serbest kalışının

bi yakın bir kavram da karmaşaya yol açabilir. Kefareti ödenebilecek suçtan rahatlıkla söz edilir. Ama kefaret bizzat cezanın elde ettiği bir aftan başka nedir ki? Ceza kötülüğün bardağını boşaltır bir bakıma. Bu anlamda kefaretin sonucu, tıpkı zamanaşımının gerektirdiği gibi, kovuşturma süresinin geçmesi olabilir. Bu noktadan sonra, bazı suçların kefareti olamayacağını söylemek, bunların bağışlanamaz olduğunu ilan etmek olur. Ancak bu sorunsal suç hukukuna uygun değildir.

Peki bunun anlamı bağışlama zihniyetinin cezai suçluluk düzleminde kendine dair hiçbir işaret veremeyeceği midir? Bence, hayır. Bu tür suçluluğun apaçık yasalarla sınırlı kaldığını gözlemleyebiliriz. Zamanaşımına uğramayacağı söylenen şey suçtur. Cezalandırılanlarsa kişilerdir. "Suçlu" "cezalandırılabilir" anlamına geldikçe suçluluk, eylemlerden faillerine yönelir. Suçluya karşı bir yükümlülüğümüz vardır: Küçümsemenin zıddı olan muhakeme. Bu zihin durumunun kapsamını ancak uç noktadaki suçlar alanını bırakıp ortak hukuka bağlı suçlara geldiğimizde anlayabiliriz. Faillerin muhakeme edilme hakları vardır, çünkü yargıçlar gibi onlar da insandır; bu bakımdan mahkûm oluncaya kadar suçsuz sayılırlar; ayrıca davanın duruşma safhasında kurbanlarıyla yüzleşmelidirler; onların da konuşma ve kendilerini savunma hakları vardır. Nihayet para cezası ve özgürlüğün kısıtlanmasına indirgense bile, özellikle uzun süreli mahkûmiyetlerde, acıya eklenen bir acı olan cezaya maruz kalırlar. Ancak muhakeme davayla da, cezanın infazıyla da sınırlı değildir. Suçluluğun değerlendirilmesi için gereken bütün işlemleri beslemesi beklenir. Elbette polisiye işlemlerle yakından ilgilidir. Ancak daha da önemlisi, muhakeme suç sorunlarına yaklaşılırken benimsenecek zihniyetle ilgilidir. Davanın işlevinin şiddetin yerine söylemi, cinayetin yerine tartışmayı koymak olduğu doğru ise, herkesin tartışma silahlarına aynı ölçüde erişemediği bir gerçek. Söz'den yoksun bırakılmış kişiler vardır; özellikle suçüstü yargılamalarında bunlar, mahkemeye çıkarıldıklarında duruşmayı her gün yaşadıkları kurumsal şiddetin yeni bir dışavurumu olarak hissedebilirler. Demek ki ahlakın hukuk konusunda dışarıdan getirdiği yargı, ünlü sözü doğruluyor: *Summum jus, summa injuria* (Ne kadar yasa, o kadar adaletsizlik. –Cicero). Ahlakın adalet hakkındaki yargısı, adaletten her zaman daha adil olmasını, yani daha evrensel/tümel ve daha tekil, ilgililerin anlatısal kimliklerine ve yasalar önünde eşitliğin somut koşullarına daha çok dikkat etmesini söyleyen telkinler şeklinde, hukuksal alanın içinden gelen yargılara dönüşerek uzayıp gider. Kişileri muhakeme etme konusu işte bütün bunları içerir.

---

mutlaklığı arasında tamamıyla sökülemeyecek bir yırtık vardır. Kötülüğün akıldışılığı ile sevginin bütün gücünü uzlaştırmaya çalışmadık. Bağışlama kötülük kadar, kötülük de bağışlama kadar güçlüdür" (Giriş, s. 14-15).

Büyük suçların korkunçluğunun, failleri muhakeme etmeyi engellemesi, bizim mutlak ölçüde sevme konusundaki yetersizliğimizin bir işaretidir. Jankélévitch'in son itirafının anlamı da budur: "Bağışlama kötülük kadar, kötülük de bağışlama kadar güçlüdür." Jankélévitch, Eros ile Thanatos'un dövüştüğü devler savaşını anarken benzer bir tereddüde düşen Freud'la birleşir böylelikle.

2. *Siyasal suçluluk*

Karl Jaspers'le aynı fikirdeyim: Yurttaşların ve siyasetçilerin siyasal suçluluğunu, mahkeme yargısına, yani davanın seyrine egemen olan ceza işlemlerine tabi tutulacak adi suçların sorumluluğundan ayırmak gerekiyor. Siyasal suçluluk, suçu işleyen siyasal gövdeye yurttaşların fiilen katılmalarından ileri gelir. Bu anlamda bütün bir halkı suçlamamak koşuluyla, bu tür suçlar için "kolektif" denebilir, ama "suçlu halk" kavramı açıkça reddedilmelidir. Ancak bu tür suçluluk, siyasal topluluk üyelerini bireysel eylemlerinden ya da devlet politikalarını ne kadar benimsediklerinden bağımsız olarak bağlar. Kamu düzeninden yarar sağlayan kişi, bir anlamda parçası olduğu devletin yaptığı kötülüklere tepki göstermek durumundadır. Kime karşı böyle bir sorumluluk (*Haftung*) söz konusudur? 1947 yılında Karl Jaspers şöyle söylüyordu: Savaşı kazanana karşı – çünkü o "hayatını tehlikeye atmış ve sonuç ona yaramıştır" (*La Culpabilité allemande*, s. 56). Bugün ise şu söylenebilir: Kurbanların hak ve çıkarlarını temsil eden otoritelere ve yeni demokratik devletin otoritelerine karşı. Ama sonuçta çoğunluğun azınlığa egemenliği bile olsa, bir iktidar, bir egemenlik ilişkisi söz konusudur. Bu durumun iki tür sonucu vardır: tasfiye politikası adına adalet makamlarının beyan ettiği cezai yaptırımlar ile yeni güç ilişkisinin ürünü olan devletin üstlendiği uzun vadeli tazminat yükümlülükleri. Ancak muhataplardan her birinin sorumluluğunu beyan eden ve saldırgan ile kurbanın yerlerini eşit mesafeden belirleyen adaletin sözü cezadan –hatta tazminattan bile– daha önemlidir.

Bu suçluluğun sınırları kesindir: Güç ilişkileri değişmez; bu bakımdan gücün tarihini dünya mahkemesi haline getirmekten kaçınmak gerekir. Ancak bu sınırlar içinde çatışmalara da yer vardır ve çatışmalar bağışlama sorunsalıyla ilgilidir. Kınama ve mahkûm etme alanı içinde olduğumuz sürece suçluluk ve suçlama düzeni içindeyiz demektir. Suçlu kendiliğe doğru ilerleyen bağışlama zihniyetinin karşısına çıkan aklama stratejileri işte bu sırada devreye girer. Savunmanın her zaman kanıtları vardır: Olgulara karşı başka olgular kanıt gösterilir; ulusun haklarının karşısına kişilerin hakları çıkarılır; yargıçların niyetleri kınanır, hatta yarayı derinleştirmekle suçlanırlar (*tu quoque!*); keza yerel vaka-

lar dünyadaki olayların genel tarihiyle boğulmaya çalışılabilir. Aydın kamuoyunun vicdan incelemesini büyük sahneden, beslenip durduğu devletin şu küçük sahnesine çekmesi gerekir her zaman için. Bu bakımdan saygıdeğer bir aklama biçiminin eleştirilmesi gerekir: Siteninin yaşamıyla kendini ilgili görmeyen yurttaşın suçsuzluk iddiası. Karl Jaspers şunu söylüyor: "Bilinçleri, bilgileri, kanıları ve iradeleriyle herkesin katıldığı devletin yaşamı denen ilke üzerine kuruludur siyasal etik" (*a.g.y.*, s. 49). Buna karşılık sanığa borçlu olunan muhakeme, siyasal düzlemde iktidarın icrasında ılımlılık, şiddetin uygulamasında kendi kendini kısıtlama, hatta mağluplara karşı merhamet gibi kılıklara bürünür: *Parcere victis* (mağluba merhamet)! Merhamet, yücegönüllülük, yani bağışlamanın gölgesi...

3. *Ahlaki suçluluk*

Ahlaki sorumluluk konusuyla dava yapısından bir derece uzaklaşıyor ve suçluluğun odağına, kötü niyete yaklaşıyoruz. Bu noktada örtük ya da açık onaylar yoluyla siyasetin suçlarına ve siyasal gövdenin üyelerinin suçlarına katkıda bulunan irili ufaklı bireysel eylemler söz konusudur. Siyasal sorumluluk burada bitmekte ve kişisel sorumluluk başlamaktadır: "Yetkili makam bireyin vicdanıdır, dostla ya da yakınlarla, sevebilecek ve ruhumla ilgilenebilecek insan kardeşlerimle iletişimdir" (Karl Jaspers, *La Culpabilite allemande*, s. 46-7). Suçlama rejiminden talep ile bağış alışverişinin rejimine geçiş de burada olur; buna biraz sonra değineceğiz. Ama aklama stratejileri de yine bu düzeyde görülür: Bu stratejiler hep haklı çıkmak isteyen kişinin gösterdiği ayrıntılardan güç alır. Entelektüel namus ve kendi içinde her şeyi açık seçik görme isteği bu karmaşık güdüler düzlemi dışında başka hiçbir yerde bu kadar talep edilmez. Bilmeme isteği, körlüğe sığınma ve yukarıda değindiğimiz yarı etken yarı edilgen unutma taktikleri burada karşımıza çıkıyor. Ancak göstermelik kendini suçlama, sessizliğe gömülmüş vatandaşlara saldırıya dönüşebilen, kendi gururunu hiçe sayma gibi aşırı ters tepkileri de belirtmek gerekiyor.[20] Camus'nün *Düşüş*'ündeki "ceza yargıcının" konuştuğu sahne akla geliyor; burada suçlayan ve suçlanan rolleri taraf-

20. Ucuz aklanma karşısında hoşgörülü olduğu söylenemeyecek Kodalle, bunun koşutu olan "kibirli aşırı ahlakçılığa" karşı da bir o kadar acımasızdır (*a.g.y.*, s. 36). Aynı sorunla karşılaşan Max Weber, I. Dünya Savaşı'ndan sonra vatandaşları arasından kendilerini paralayıp suçlu avına çıkanları şiddetle kınıyordu: "Düşmana karşı 'Biz savaşı kaybettik, siz kazandınız. Geçmişi unutalım ve şimdi yeni durumdan çıkarılacak sonuçlara bakalım (...). Öncelikle galiplere düşen geleceğin sorumluluğunu ele alalım,' diyerek mertçe ve onurlu bir tavır takınsalar daha doğru olurdu" (*Le Savant et le Politique*, Paris: Plon, 1959; yeni basım: 10/18, "Bibliotheques" dizisi, 1996, s. 201). Karl Jaspers yirmi beş yıl sonra vatandaşlarından daha fazla pişmanlık duymalarını bekler.

sız ve iyi kalpli bir üçüncü taraf olmaksızın ustaca birleştirilmiştir.[21] Bununla birlikte savaştan hemen sonraki durum, dikkatimizi sadece bireylerin ulusal devletin kamusal güçlerine ve totalitarizmin ortaya çıkardığı iç sorunlarla ilişkisinde yüklendikleri sorumluluğa yöneltmemelidir. Kurtuluş savaşları, sömürge döneminin ve sömürgecilik sonrası dönemin savaşları ve daha sonra da etnik, kültürel, dinsel azınlıkların taleplerinden kaynaklanan çatışma ve savaşlar, Klaus M. Kodalle'ın bağışlamanın kamusal boyutu konusundaki düşüncelerinin başında yer verdiği endişe verici bir soruyu öne çıkarmıştır: Halklar bağışlayabilir mi? Sorunun muhatabı kuşkusuz tek tek bireylerdir; belirli davranışlar konusundaki ahlaki sorumluluğun söz konusu olmasının nedeni de budur; ancak fiillerin nedeni tarih yüklü tarihsel topluluklar çağında kolektif hafıza tarafından kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu bakımdan bütün gezegene yayılmış olan bu çatışmalara ve XX. yüzyılın bütün suç davaları dolayısıyla yukarıda belirttiklerimiz özel ile kamusalın iç içe girdiği bu yapıyı paylaşırlar. Kodalle'ın sorusu işte bu son düzlemde ortaya çıkar. Yanıt ne yazık ki olumsuzdur. Buradan çıkarılacak sonuca göre "halkların barışmaları" konusundaki söylem "iyi niyetli bir dilek olarak kalır". Topluluğun ahlaki bilinci yoktur; "dışarıdaki" suçlulukla karşılaşan halklar eski kinlerin, yıllanmış aşağılamaların pençesine düşer. Burada siyasal düşünce temel bir olguyla karşılaşır: Carl Schmitt'in, siyaset felsefesini üzerine inşa ettiği dost-düşman ilişkisinin bireyler arasındaki husumet ilişkilerine indirgenemezliği. Üzülerek yapılan bu belirleme, bu yapıtta önerilen hafıza kavrayışı için özellikle engelleyicidir; bu kavrayışa göre bireysel hafıza ile –Halbwachs'ın anladığı anlamda tarihsel hafıza olarak belirlenen– kolektif hafıza arasında devamlılık ve karşılıklı bir ilişki vardır. Sevgi ve nefret, görünüşe göre, hafızanın kolektif boyutunda farklı işliyor.

Bu karanlık bilançoyla karşılaşan Kodalle'a göre, hasta hafızaların çaresi komşu düşmanlar arasındaki ilişkilerin normalleşmesidir; normalliği bağışlamanın bir bakıma "bilinmez"i olarak görür (*Inkognito der Verzeihung*) (*Verzeihung nach Wendezeiten?*, s. 24). Karşılıklı ilişkilerde kardeşlik değil dürüstlük şart, diyor. Bu fikri yurttaşlık düzeyinde ve kozmopolit boyutta muhakeme (*Nachsichtlichkeit*) kültürü fikrine bağlar. Bu kavramla adi suçlar konusunda karşılaşmıştık. Kavram ılımlılık, bağlayıcılık, hoşgörü gibi biçimlerle siyasal sorumluluk alanına da yayılabilir. Son olarak, tarihleri düşmanlık yaratmış şu ötekileri anlama isteğiyle, bu konudaki inatçı istekle, "kalıtsal nefretlerin" karşısına çıkan ahlaki sorumluluk düzleminde de kullanılabilir. Kendiliğe uygulandı-

21. Bkz. P. Gifford, "Socrates in Amsterdam: The Uses of Irony in 'La chute'", Edinburgh, *The Modern Language Review*, 73/3, 1978, s. 499-512.

ğında yabancının, düşmanın ya da eski düşmanın ucuz yoldan aklanmasının reddini içerir. Bu düzeyde iyi niyet özellikle bana ait olmayan kurucu olaylara ve öteki tarafa ait yaşam anlatılarına gösterilen dikkatten geçer; şu özlü ifadeyi burada yineleyebiliriz: "Başka türlü anlatmayı öğrenmek". Kurumlaşamayacak jestlerin, tıpkı Şansölye Brandt'ın Varşova'da diz çökmesi gibi, anlam kazanması dış siyaset ilişkilerine uygulanan muhakeme kültürü çerçevesinde gerçekleşir. Bu jestlerin olağandışı nitelikleri önemlidir. Bu tür jestler, Kodalle'ın deyişiyle, "muhakemeye amade" olmayı sağlayarak, gizli simyasıyla kurumlar üzerinde etkili olabilir. Bu jestlerin de af dileme jestleri olması mümkün. Bu bakımdan iki düşünce rejimine ait oldukları görülür; aynı zamanda bağışlanamaz'ın rejimi olan suçlama rejimi ve bağışlanamaz'ın aşınmaya başladığı talep ile arz arasındaki alışveriş rejimi. Şimdi bu yeni rejime doğru ilerlememiz gerek.

III. BAĞIŞLAMA ZİHNİYETİNİN YOLCULUĞU: ALIŞVERİŞ DURAĞI

Bağışlama için sadece marjinal bir yerin bulunduğu suçlama ve cezalandırma dairesi dışına bir adım atalım. Bu adım Jankelevitch'in sorduğu türden bir soru nedeniyle gereklidir: "İyi de bizden af dileyen oldu mu ki?" Soru, saldırgan af dilemiş olsaydı, onu affetmenin ele alınabilecek bir sorun olabileceğini varsayar. Oysa bu varsayım bile affetmenin temel özelliğiyle, koşulsuzluğuyla taban tabana zıttır. Derrida'nın izinden giderek şunu söylemiştik: Bağışlama diye bir şey varsa, talep olmadan bahşedilmelidir. Bununla birlikte pratik bir inanç dolayısıyla biliyoruz ki, talep edilen af ile bahşedilen af arasında bağlaşıma benzer bir şey vardır. Bu inanç tek taraflı suçlama ve cezalandırma rejiminin hatasını alışveriş rejimine taşır. Kurbanlarından af dileyen devlet adamlarının jestleri, dikkatleri bazı olağandışı siyasal koşullardaki af dileme gücüne çeker.

Buradaki savım şu: Bağışlamanın alışveriş döngüsüne girmesi, af talebi ve arzı arasındaki ikili ilişkinin hesaba katılmasını belirliyorsa, yükseklik ile derinlik, koşulluluk ile koşulsuzluk arasındaki ilişkinin dikey niteliği kabul edilmiş demektir. Yine de önemli olan bu bağlaşıma özgü bilmeceler buna tanıklık eder. Olivier Abel'in bağışlama konusundaki bir soruşturmaya yazdığı sonsözde belirttiği gibi, en azından bu aşamada "ikilemlerin coğrafyasından" başka bir şey sunamayız.[22] Bu ikilemler özellikle iki söylem ediminin karşı karşıya geldiği noktada be-

22. Olivier Abel, "Tables du pardon: Geographie des dilemmes et parcours bibliographiques", *Le Pardon: Briser la dette et l'oubli*, Paris: Autrement, "Morales" dizisi, 1992, s. 208-36.

lirginleşir: Bu söylemlerden biri, haksızlığın ifade edilmesine özgü korkunç bir güçlüğe ve güç bir anlatım çalışmasına rağmen, işlenen suçu dile getiren suçlunun söylemidir, diğeriyse kurtarıcı bağışlama sözünü söyleyeceği düşünülen kurbanın söylemidir. Bu sonuncusu söylediğini gerçekleştiren bir söylem ediminin gücüne örnek teşkil eder: "Seni bağışlıyorum." İkilemler işte böyle bir söz alışverişinin koşullarıyla ilgilidir ve bir soru tufanı görünümündedir: "Hatasını itiraf etmeyen kişiyi bağışlamalı mı?" "Bağışlamayı telaffuz eden kişinin saldırıya uğramış kişi olması mı gerekir?" "Kendi kendimizi bağışlayabilir miyiz?"[23] Şu ya da bu yazar şu ya da bu yönde karara varsa bile –filozof bunu nasıl yapmaz, en azından görevi ikilemini kaydetmek olduğuna göre?–, her zaman için itiraza açıktır.

Bana kalırsa ilk ikilem suçludan itiraf beklemek yerine onun gururuna saygı duymaktır – yukarıda sözünü ettiğimiz gibi onu muhakeme etmektir. İkinci ikilem daha sarsıcıdır: Kurbanlar topluluğu, soyla ilgili ilişkiler, topluluklar arası bağların varlığı, kültürel yakınlık gibi nedenlerle büyüdükçe büyür – ta ki siyasal bilgelik kendini mağdur gösterme yönündeki çağdaş eğilimin aşırılıklarına bir sınır çekinceye kadar. Asıl sorulan sorunun muadili engelleyicidir: Af dilemek sadece ilk saldırgana mı düşer? Yukarıda değindiğimiz cezalandırma ve pişmanlık sahneleri, sıradanlaştırma ve gösteri haline getirme kuşkusunun ötesine geçen bir meşruiyet kaygısı yaratır: Görev başındaki bir siyasetçi, bir dinsel topluluğun o andaki önderi, kişisel saldırıda bulunmadıkları ve söz konusu acıyı kişisel olarak çekmeyen kurbanlardan af dilemek için nasıl bir heyet gönderebilir? Kesintiye uğramış bir geleneğin devamlılık çizgisinde zaman ve mekân içinde temsil edebilme sorunu çıkar. Paradoks, kurumların ahlaki bilinçlerinin olmaması ve kendi adlarına konuşan temsilcilerinin onlara özel bir ad vermiş olmaları ve bu yolla da tarihsel bir suçluluk kazandırmış olmalarıdır. İlgili toplulukların bazı üyeleri, yukarıda değindiğimiz kolektif sorumluluğu doğuran siyasal dayanışmadan farklı bir güce sahip olan bir dayanışma nedeniyle kişisel olarak kendilerini bağımlı hissetmeyebilirler.[24]

23. *A.g.y.*, s. 211-6.

24. Bkz. Walter Schweidler, "Verzeihung und geschichtliche Idenditat, über die Grenzen der kollektiven Entschuldigung" (Bağışlama ve Tarihsel Kimlik, Kolektif Aklama Sınırlarının Ötesinde), *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, XLIV/XLV, 1999-2000.

Yazar Amerika'da, Avustralya'da, Japonya'da siyasetçilerin kamusal özür dilemelerinden, Güney Afrika'daki "Hakikat ve Uzlaşma" kurulundan, öte yandan Haçlı Seferleri ya da Engizisyon konusunda Katolik din adamlarının ve Papa'nın kendisinin dile getirdiği af dileklerinden söz eder; burada topluluk boyutunda bir "ahlaki hafıza", başka deyişle kolektif hafızanın ahlaki boyutunun, yani bir insan topluluğu için "tarihsel kimliğin" kaynağı olacak ahlaki boyutun kabulünü içeren bir ahlaki sorumluluk bi-

Üçüncü ikileme gelince; bu yolculuğun ancak son aşamasında tam bir yanıta kavuşabilecektir. Kişinin kendi kendine uyguladığı bağışlama varsayımı iki sorun ortaya çıkarır; bir yandan saldırgan ve kurban rollerinin ikiliği tam bir içselleştirmeye direnir: Ancak bir başkası, kurban, bağışlayabilir; diğer yandan, ki bu durum kesindir, kusuru bağışlama ile kusurun itirafı arasındaki yükseklik farkı, dikey yapısı yatay bir bağlaşıma aksettirilen bir ilişkide artık görülmez.

Bana göre bağışlamanın karşılıklılıkla tanımlanan bir alışverişle özdeşleştirilmesini engelleyen şey de bu görülmeme durumudur.

1. *Bağış ekonomisi*

Bu belirsizliği aydınlatmak üzere, bağışlamayla ilgili ikilemlerin özel yapısı ile bağış kavramına bağlı alışveriş modelindeki bağışlama sorunsalına uzanmanın yol açtığı zorluklar arasında ilişki kurmayı öneriyorum. Birçok dildeki etimoloji ve semantik, bu yakınlaştırmayı sağlıyor: *Bağış/bağışlama (af), gift-forgiving, dono-perdono, Geben-Vergeben...* Ancak bağış fikrinin iki uğrağa bölünebilecek kendine has birtakım zorlukları vardır. Öncelikle tek taraflılık nitelemesi karşısında bağışın karşılıklı boyutunu kavramak gerekiyor. İkinci olarak da alışveriş ilişkisinde, alışverişin mantığına göre bağışlamayı bağıştan ayıran yükseklik farkını oluşturmak gerekiyor.

İlk karşılaştırmayla ilgili olarak karşılıksız bağış savının büyük bir gücü olduğunu, bu sava çok dikkat etmek gerektiğini itiraf etmek gerekir: *Robert Sözlüğü*'nde belirtildiği gibi vermek "sahip olunan ya da yararlanılan bir şeyi birine cömertlikle, yani karşılığında hiçbir şey almadan vermek"tir. Burada vurgu tam da karşılıklılığın olmayışındadır. Veren kişi ile alan kişi arasındaki bakışımsızlık tamdır. İlk bakışta yanlış görünmez bu. Borcundan fazlasını vermek gerçekten de karşılığında hiçbir şey almadan vermeye koşut bir figürdür. Ancak bağışı, fazlalık mantığının ilişkisini kopardığı bir seviyeden başka bir seviyede denkliğin kurulmasına doğru sürükler.[25] Bu bakımdan Marcel Mauss'un, bağışı mü-

---

çimi söz konusudur. Yazarın söylediğine göre, hafıza ahlaki yargıdan doğan kamusal bir şeydir. O da *perplexio* sorunsalından ileri gelen ahlaki ikilemlerin varlığını kabul eder: Suçluluğun insani hiper-siyasal dayanışma alanına aktarımı bireyin, yukarıda ahlaki suçluluk dediğimiz olgu düzeyinde aklanma girişimlerini beslememelidir. Nitekim aklanma, aşırı suçlamadan daha sinsice olabilir. Buradaki dayanışmanın kaynağı, Schweidler'e göre, Kant'ın "kusurlu" dediği ve aslında Aziz Augustinus'un *ordo amoris* (gönül âlemi) dediği şeye yaklaştırılabilecek ödevlerdir.

25. *Amour et Justice*'te (Aşk ve Adalet, ikidilli basım, Tübingen: Mohr, 1990) bağış ekonomisi dediğim olguya özgü aşırı bolluk mantığını, mevcudiyetleri, dengeleri ve ceza uygulamalarıyla birlikte adalet ekonomisine özgü eşlikler mantığıyla zıtlaştırmıştım. Ayrıca bkz. Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme competence, a.g.y.*

badelenin arkaik biçimi olarak konu eden klasik yapıtına yönelmeliyiz.[26] Mauss bağışı mübadeleyle değil ticari mübadeleyle, hesapla, kârla zıtlaştırır: "Verilen hediye karşılığında her zaman hediye bekler," diye geçer eski bir İskandinav şiirinde. Gerçekten de bağışın karşısında almak değil, karşılığında vermek vardır. Sosyoloğun açımladığı şey "derin ama kopuk olmayan" bir noktadır; "görünüşte serbest ve bedelsiz ama zorlayıcı ve yükümlülükler getiren gönüllülük" (*Essai sur le don*, s. 147). Soru şudur: "Hediyede, alan kişinin karşılığında bir şey vermesini sağlayan güç nedir?" (*a.g.y.*, s. 148). Bilmece üç yükümlülük arasındaki bağla ilgilidir: Vermek, kabul etmek, karşılığında vermek. Bu halkların kendi sözleriyle karşılığında hediye verme yükümlülüğünün altında yatan şey işte bu bağın enerjisidir;[27] hediyenin karşılığında hediye verme yükümlülüğü alınan şeyden ileri gelir; alınan şey âtıl ve cansız değildir: "*Potlatch*'ta mübadele edilen şeylerde bağışı devridaime, verilip alınmaya zorlayan bir güç vardır" (*a.g.y.*, s. 214).[28] Ticaret ekolünün ve

26. Marcel Mauss, *Essai sur le don: Formes et raison de l'echange dans les societes archaïques*, *Annee sociologique*, 1923-24, I. cilt; şu kitapta yeniden basılmıştır: Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris: PUF, 1950; 8. basım: "Quadrige" dizisi, 1990. Mauss'un bu yapıtı aynı alanda G. Malinowski'nin, yemin konusunda da M. Davy'nin yapıtıyla (1922) çağdaştır.

27. Claude Levi-Strauss "Marcel Mauss'un Yapıtlarına Giriş"te bu sözü sorguluyor (*Sociologie et Anthropologie*, *a.g.y.*): İncelenen halklardan alınan kavramlar "bilimsel kavramlar değildir. Açıklamaya çalışılan olguları aydınlatmazlar, onlara katılırlar" (*a.g.y.*, s. xl). Okyanusya dillerinde bulunan *mana* gibi kavramlar insanın dünyayı anlamada sahip olduğu anlam fazlalığını, yüzer-gezer gösteren'i temsil eder. Basit tekrardan, totolojiden çıkmak için, bilim bu tür kavramlarda mübadele ilişkisinin bilim-öncesi yorumlarından başka bir şey göremez. Bizim sorunumuz ise farklı: Bilim çağında ticari olmayan mübadele kalıntılarıyla ilgili olarak elimizde bulunan pratik ve anlayışın fenomenolojik düzlemdeki arkaikliğinin sürüp gitmesi.

Vincent Descombes da Levi-Strauss'un itirazlarını tartışır ("Les essais sur le don", *Les Institutions du sens*, Paris: Minuit, 1996, s. 237-66). Tartışmanın çerçevesi, bağış alışverişinin özel bir durum olduğu üçlü ilişkilerin (bağışçı, bağış, bağışı alan) mantıksal çözümlemesidir. Levi-Strauss'un Mauss'un, bağış faillerinin söz konusu aktarımlara ilişkin tanımlamalarını benimsemesini eleştirmesine gelince; bu eleştiri mübadeleye hükmeden yükümlülüğün hukuksal niteliğine karşı değildir. Yükümlülüğün bilfiil etkili olan nedenini zihnin bilinçdışı yapısında aramak, söz konusu yükümlülüğü "mistik çimento" (Descombes, *a.g.y.*) terimiyle yalnızca yanıltıcı bir versiyonu verilebilecek bir açıklama olarak almak demektir. Zihnin bilinçdışı altyapılarıyla açıklama çabasına karşı, Mauss'un "*Essai sur le don*"u filozofları –Peirce'le birlikte sadece bağış ilişkisinin sonsuzluğu kavradığını ve her tür ham olguyu aştığını düşünen, Wittgenstein'la birlikte ise, kuralın davranışın etkili nedeni olmadığını (psikolojik ya da başka bir düzenek), insanların dünyada yönlerini bulmak için uydukları bir norm olduğunu düşünen filozofları– memnun edecek betimleyici bir biçemle yazılmıştır" (Descombes, *a.g.y.*, s. 257). Bana göre sorulan soru üçlü ilişki mantığı (birine bir şey vermek) ile tarihsel nitelikli somut durumlarda bunu gerçekleştirme yükümlülüğü arasındaki ilişkidir. Bu durumda bilim ve teknik çağında ticari olmayan mübadele pratiği düzleminde *potlatch*'ın saymaca arkaikliğinin sürüp gitmesi sorunu karşımıza çıkar ki bizim sorunumuz tam da budur.

Mandeville'in *Fable des abeilles*'inin (Arılar Masalı) zaferini ilan ettiği bireysel çıkar kavramının belirginleştiği zemin, geri dönülecek bir temel oluşturuyor: Burada "işin en canalıcı noktasına dokunmuş oluyoruz" (*a.g.y.*, s. 264). "Aldığın kadar verirsen, her şey iyi olur," der bir Maori atasözü (*a.g.y.*, s. 265).

2. *Bağış ve bağışlama*

Bu şekilde yeniden değerlendirilen arkaik model bağışlamanın ikilemlerini çözmek için yeterli destek sağlar mı? Yanıt en azından bağışlamanın ikili ve karşılıklı boyutuyla ilgili argümanın ilk kısmı konusunda olumludur. İtirazsa şu şekilde ifade edilir: Bağışlamayı sadece bağışın dönüşlülüğüne hizalayan model, tarafları tamamen eşitleyen bağışlama ile karşılığını verme arasında ayrım yapmaya izin vermeyecektir. Bu durumda konuyu tersyüz edip ikilemin diğer kutbuna sıçramayı deneyebiliriz. Peki o zaman neyle karşılaşırız? "Düşmanlarınızı karşılıksız sevin" gibi radikal bir emirle. Düşman af dilememiştir: Onu olduğu gibi sevmek gerekir. Oysa bu emir sadece karşılığını verme ilkesine, ya da düzelttiğini iddia ettiği kısas yasasına karşı değil, gerektiğinde kısas yasasını yıkan Altın Kural'a da karşı durur. "Size yapılmasını istemediğiniz şeyi siz de başkasına yapmayın." Burada karşılıklılık söz konusudur. Cömertlik (gönüllülük, yardım toplama, sadaka vermek) zihniyetine ait olduğu söylenen özel ya da kamusal davranışlar gitgide kuşku uyandırır – insani yardım amaçlı sivil toplum kuruluşlarının günümüzde uğradığı saldırılardan hiç söz etmeyeceğim bile. Düşmanlar şu şekilde akıl yürütür: Vermek, karşılığını vermeye zorlar (*do ut des*); vermek

28. Kuzeybatı Amerika (*potlatch* sözü buradan gelir), Melanezya, Polinezya, Avustralya toplulukları gibi çok çeşitli halklarda yürütülen araştırmaların başından beri, ticaret ve bunun başlıca icadı olan paranın tesisinden önceki bir mübadele rejiminin arkaikliğinin bugünkü sözleşme ilişkilerimizde bir izinin kalıp kalmadığı sorusu, biz okurlar için, gündemde olmuştur. Mauss'un belirttiğine göre burada ahlakımız ve ekonomimizin altında yatan bir işleyiş vardır – "toplumlarımızın üzerine inşa edildikleri insanlığın kayalarından biri" (*a.g.y.*). Hediye ve karşılığında verilen hediyenin değer kazandırdığı şey, cömertlik yarışı, karşı hediyeyi gündeme getiren hediyenin aşırılığıdır. Mübadelenin arkaik biçimi ve bu biçimin nedeni budur. Mauss eski hukuk sistemlerinde (çok eski Roma hukuku) ve eski ekonomilerde (Cermen hukukundaki rehin) bu biçimin kalıntılarını bulur. Bu aşamadan sonra bizi ilgilendiren artık Mauss'un "ahlaki çıkarımları"dır: "Sahip olduğumuz tek ahlak ticari ahlak değil," diye yazar, sosyologdan güç alan ahlakçı (*a.g.y.*, s. 259). "Günümüzde eski ilkeler yasalarımızın kesinliklerine, soyutlamalarına ve insani olmayan yönlerine karşı çıkar (...) ve rejimimizin Roma ve Sakson duyarsızlığına gösterilen bu tepki son derece sağlıklı ve güçlüdür" (*a.g.y.*, s. 260). Nezaket ve misafirperverlik de cömertlik çatısı altında toplanır. Cermen dillerinde *gift* sözcüğünün iki anlamının gösterdiği gibi, bağışın endişe verici sapması kaydedilir: Bir yandan bağış, diğer yandan zehir. Bu noktada uzun uzun üstünde durduğumuz Platon un *Phaidros* undaki *pharmakon*'u anmamak mümkün mü?

verenleri vermeye gönül indirdikleri bir üstünlük konumuna getirerek, gizliden gizliye eşitsizlik yaratır; vermek, alanı borçlu duruma sokar ve şükran duymak zorunda bırakır; vermek, alanı ödenemeyecek bir borcun ağırlığı altında ezer.

Eleştiri illaki kötü niyetli değildir: Incil'i kaleme alanlar Altın Kural'ı hatırlattıktan hemen sonra İsa'ya bunu söyletirler: "Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz ne mükâfatınız olur? Çünkü günahkârlar da kendilerini sevenleri severler; (...) siz düşmanlarınızı sevin, onlara iyilik edin ve karşılığında bir şey beklemeden verin" (Luka, 6, 32-5). Daha önceki eleştiri bu şekilde radikalleşir: Bağışın mutlak ölçüsü düşmanların sevilmesidir. Bir karşılık beklemeden vermek fikri de bununla eşleştirilir. Eleştiri (neredeyse) olanaksız bir emrin baskısı altında, dağılmak yerine radikalleşir.

Söylemek istediğim, ticari mübadelenin eleştiriye uğradığı değil, düşmanını sevmeye varacak bir üstün mübadele biçiminin amaçlandığı. Bütün itirazlar cömertliğin ardında gizli bir çıkarın olduğunu varsayıyor. Karşılık beklentisinin parasal eşdeğerlilik biçimini aldığı bir düzende meşruiyeti olan ticari mallar alanında, bu itirazlar geçerlidir. Aşırılığı talep eden "Düşmanlarınızı sevin" emri, karşılıklılık kuralını ihlal eder; emir İncil'in abartılı retoriğine sadık kalarak sadece düşmana, varsayım itibariyle, karşılık beklemeden yapılan bağışın doğru olduğunun düşünülmesini ister. Ancak yanlış olan tam da bu varsayımdır: Sevgiden beklenen şey düşmanı dosta çevirmesidir. Marcel Mauss'un yücelttiği *potlatch* ticari düzeni cömertlik aracılığıyla bozmaktaydı – tıpkı Georges Batailles'daki "masraf" kavramının kendi tarzında yaptığı gibi. İncil de bağışa cömertliğin olağan atalarının sadece uzaktan yaklaşabilecekleri "delice" bir ölçü kazandırarak yapar aynı şeyi.[29]

Bu ticari olmayan bağışa ne ad vermeli? Vermek ile karşılığını vermek arasında değil, vermek ile almak arasındaki mübadele.[30] Cömertlikte potansiyel olarak saldırıya uğrayan şey, alan kişinin onuruydu. Alan kişiyi onurlandırarak vermek yukarıda değindiğimiz muhakemenin mübadele düzleminde aldığı biçimdir. Vermek ile almak'ın karşılıklılığı karşılık beklemeden yapılan bağışın yatay bakışımsızlığını, muhakemenin o andan itibaren büründüğü özel kılıkla sona erdirir. Bağışlama talebi ile arzı arasındaki ilişkinin karşılıklı boyutunun kabul edilmesi bu ilişkinin tam olarak kurulmasında sadece ilk aşamayı temsil etmektedir.

29. Burada tehlikeyi göze alıp Kant'ın "ebedi barışa" ilişkin siyasal ütopyasında –her insana yabancı ülkede "düşman değil, evsahibi olarak" karşılanma hakkını veren ütopyasında– bile İncil deki abartıya bağlı bir şeyler bulduğumu söyleyeceğim: Evrensel misafirperverlik gerçekte İncil'in "Düşmanlarınızı sevin" emrinin siyasal karşılığıdır.

30. Peter Kemp, *L'Irremplaçable*, Paris: Corti, 1997.

Geriye bağışlamanın iki kutbu arasındaki dikey mesafeyi açıklamak kalıyor: Gerçekten de affetmenin koşulsuzluğu ile af dilemenin koşulluluğu arasındaki karşılaşmada böyle bir mesafe vardır. Sürekli yeniden ortaya çıkan bu güçlük affetmeye uygulanan mübadele modelinde bir soru olarak yeniden karşımıza çıkar: Tarafları itiraf ile affetme mübadelesine sokabilecek şey nedir? İtirafa giden yolu tıkayan engelleri ve en az bunlar kadar büyük olan af sözleri eşiğinde ortaya çıkan engelleri bir kez daha düşündüğümüzde soru boşuna sorulmuş değildir; nitekim af dilemek aynı zamanda şöyle olumsuz bir yanıt almaya da hazırlıklı olmak demektir: Hayır, affedemem. Oysa mübadele modeli alma, kabul etme ve karşılığını verme yükümlülüğünü kabul edilmiş sayar. Gördüğümüz gibi, Mauss bunun kökenini verilen şeyin neredeyse büyülü gücüne dayandırır. İtiraf ve bağışlama söylemlerini birleştiren görünmez güç nedir peki? Varsayılan aktarımın bu eğretiliği, dikey denebilecek, mübadelenin karşılıklılığının gizlediği bakışımsızlıktan ileri gelir: Gerçekte bağışlama yukarı ile aşağı arasındaki, bağışlamanın yüksek zihniyeti ile suçluluğun uçurumu arasındaki mesafeyi aşar. Bu bakışımsızlık bağışlama denkleminin kurucu öğesidir. Sürekli olarak araştırdığımız bu bilmece yakamızı bırakmaz.

Bu karışıklıklar ortasında, Güney Afrika'nın yeni cumhurbaşkanı Nelson Mandela'nın istediği ve Rahip Desmond Tutu'nun yönettiği "Hakikat ve Uzlaşma Kurulu"nun öncülerinin cesaretle göğüsledikleri özgül güçlükleri anmak istiyorum. Ocak 1996'dan Temmuz 1998'e kadar çalışan ve Ekim 1998'de de raporunu beş büyük cilt halinde sunan bu kurulun görevi "tanıklıkları derlemek, mağdurları teselli etmek, kurbanların zararlarını tazmin etmek ve siyasal suç işlemiş olduklarını itiraf edenleri affetmek" idi.[31]

Nürnberg ve Tokyo'daki büyük suç davalarındaki cezalandırma mantığın aksine, burada ilke "öç almak değil, anlamak" idi.[32] Ne genel af ne de kolektif dokunulmazlık. Bu anlamda şiddet dolu bir geçmişin böyle bir alternatifle aklanmasını sözünü ettiğimiz mübadele açısından ele almak gerekmektedir.

"Tamir etmeye yönelik" olduğu söylenen bu girişimin halklar üzerindeki etkilerini anlamak için vakit elbet henüz çok erkendir. Ancak taraflar ve doğrudan tanıklar, karşılaşılan engellerle ve affı değil –K. Jas-

31. Sophie Pons, *Apartheid: L'aveu et le pardon*, Paris: Bayard, 2000, s. 13. Dinsel, siyasal ve sivil topluluklardan gelmiş yirmi dokuz kişiden oluşan kurulun üç altkurulu vardı: Görevi 1960 ile 1994 yılları arasında işlenmiş suçların niteliğini, nedenini ve kapsamını belirlemek olan, geniş soruşturma ve sorgulama yetkileriyle donatılmış insan hakları ihlalleri altkurulu; görevi kurbanları belirlemek ve tazminat, maddi yardım ve psikolojik destek amacıyla şikâyetlerini incelemek olan tazminat altkurulu; suç oluşturan fiillerin siyasal nedenlerinin itiraf edilmesi koşuluyla af dileklerini inceleyen genel af altkurulu.

pers'in siyasal suçluluk başlığı altında tanımladığı biçimiyle açıkça siyasal olan boyutuyla– uzlaşmayı hedefleyen işlemin sınırlarıyla ilgili olarak geçici bir bilanço çıkaramayacak kadar ileri götürmüşlerdir konuyu.

Kurbanlar açısından tedavi, ahlak ve siyaset sacayağında sağlanan yararlar yadsınamaz. Bilgi almak için yıllarca uğraşmış aileler acılarını söyleyebilmiş, saldırganlar ile tanıkların yüzüne nefretlerini haykırabilmişlerdir. Uzun seanslar pahasına, gördükleri eziyetleri anlatabilmiş, suçluların adlarını söyleyebilmişlerdir. Bu anlamda, usulüne göre yapılan tam anlamıyla kamusal seanslar hafıza ve yas çalışmasını yaşama geçirmiştir. Şikâyete ve çekilen acıların anlatılmasına kamusal alan sunan kurul, kuşkusuz, topluca yaşanan bir *katharsis* yaratmıştır. Ayrıca davet edilen bireylerden başka iş dünyasından, basından, sivil toplum örgütlerinden gelen kişilere de hafızalarını kurcalama fırsatı verilmiş olması önemlidir.

Bununla birlikte tarafların hakiki bağışlama konusunda nereye vardıklarını sormak belki de bu benzersiz deneyimden çok fazla şey beklemek olur. Bu soruya yanıt vermek zor. Tazmin ve tamir gibi meşru bir kaygı, daha önce dinsel ya da uhrevi bilinci olan ya da geleneksel bilgeliğe ait duaları bilen özneler tarafından samimi olarak bahşedilen aflara bağlı olarak, hafızanın arındırılması işlemi öfkeden feragat etme noktasına vardırılmadan tatmin edilmiştir. Buna karşılık çoğu, kendilerini yasa boğanlara yönelik genel af reddedildiğinde ya da yakınlarına eziyet etmiş olanların özürleri kabul görmediğinde açıkça sevinmişlerdir. Bu nedenle yetkili altkurulun bahşettiği af, dava hükmünün genelde yarattığı hoşnutluktan yoksun olan kurbanların bahşettiği bir bağışlama değildi.

Suçlananlar açısından ise bilanço daha tartışmalıdır, özellikle de daha çok belirsizlik içerir: Alenen itiraf çoğunlukla her tür hukuksal kovuşturmadan, cezai hükümden kurtaran bir affı istemek ve elde etmek amacını güden bir hile olmamış mıdır? Mahkemeye çıkmamak için itiraf etmek... Kurbanın sorularını yanıtlamamak ama genel affın şart koştuğu yasal ölçütlere uymak... Uluorta pişmanlık gösterisi şaşkınlık yaratır. Aslında salt dil uzlaşımı olarak kavranan kamusal kullanımın, tek

32. "Güney Afrikalıların getirdiği yenilik bir ilkeye dayanır: Latin Amerika'da askerlerin zoruyla bahşedilen genel afların aksine, bireysel ve şarta bağlı af ilkesi. Burada suçları silmek değil ifşa etmek, örtbas etmek değil ortaya çıkarmak söz konusudur. Eski suçlular bağışlanabilmek için ulusal tarihin yeniden yazılmasına katkıda bulunmuşlardır: Dokunulmazlığa layık olmak gerekir; dokunulmazlık, suçlarının alenen kabul edilmesine ve yeni demokratik kuralların benimsenmesine bağlıdır. (...) Tarihin karanlık çağlarından beri her suçun bir cezasının olduğu söylenir. Afrika kıtasının bir ucundaki bir ülke, eski bir siyasal tutuklunun girişimiyle ve bir Kilise mensubunun yönetiminde yeni bir yol, suçlarını kabul edenleri bağışlama yolunu bulmuştur" (S. Pons, *a.g.y.*, s. 17-18).

amacı siyasal genel af olan girişimler için fırsat olmaması olanaksızdı. Haklı olduğu inancını hiç yitirmeden aşırılıkları itiraf etmek, itiraf olgusunun kurallarının en ekonomik kullanımıdır. Bu durumda itiraf işlemlerini, üstlerini ya da işbirlikçilerini ihbar ederek kendi lehlerine çeviren suçlulara ne demeli? Olgusal hakikati ortaya çıkarmaya katkıda bulundukları doğrudur, ama bedeli hakikatin cezadan kurtulmaya alet olmasıdır. Eski suçların fiilen cezalandırılamaması, pişmanlık duymadan itiraf etmenin ödülü olarak hukuken takipsizliğe dönüşür. Buna karşılık, hor görme kültürünü koruduğu için af dilemeyi reddetmek siyasal olarak zararlı olsa da, af dilemeye yanaşmayan şu ya da bu eski efendinin söz konusu reddi, saygı duyulmayı daha çok hak etmektedir.

İtiraf ile bağışlama mübadelesinin iki yüzünde beliren bu şaşkınlık ifadeleri, böyle bir uzlaşma tasarısının sınırlarını göz önünde bulundurmaya davet eder. Kurulun oluşturulması bile, zaferi paylaşmaya mahkûm olan rakip hizipler arasındaki çatışmaları bir yana bırakırsak, eski ile yeni iktidar arasındaki şiddetli kavgalar sonucunda mümkün olmuştu. Daha derin ve daha uzun ömürlü olan *apartheid* sırasındaki şiddet eylemleri, birkaç yıllık kamuya açık seansların iyileştiremeyeceği yaralar bırakmıştır.[33] Burada Kodalle'ın halkların asla bağışlamadığı yolundaki endişe verici saptamasına yaklaşıyoruz istemeden. "Hakikat ve Uzlaşma" kuruluna önayak olanlar ve kurula üye avukatlar bu çıkar gözetmeyen itirafı yalanlamaya çalıştılar ve kamusal barış adına kamusal hafıza ve yas çalışmasına tarihsel bir şans tanıdılar. Kurul çoğunlukla eski düşmanları uzlaştıracak makamların dayanamayacakları şiddetteki hakikatleri gözler önüne serdi; nitekim kurulun çoğu raporunun reddedilmesi dayanamadıklarını göstermiyor mu? Çok zaman alan, koşullara bağlı olmayan, ama bir anlamda, siyasal uzlaşmaya ilişkin kamusal bir pratikte, bağışlamanın "bilinmez"i denecek bir olguyu belirlemenin aşırılık olmayacağı bir kendi üzerinde çalışmayı gerektiren böyle bir girişimin yapısal sınırlarını kabul etmek demek, umutsuzluğa kapılmak demek değildir.

"Hakikat ve Uzlaşma Kurulu"nun acı deneyimi taraflarda ve tanıklarda yarattığı şaşkınlıkla bizi bağışlama, mübadele ve bağış arasındaki ilişkiler üzerine yaptığımız tartışmaya geri götürdü. Bu tartışma kuşkusuz Sonsöz'ün başlığının da ima ettiği gibi, bağışlama denkleminin dile getirilişi ile en gizli kendilik düzleminde kararlaştırılması arasındaki yolda bir duraktı yalnızca. Ancak bu durak aslında bir ilişki olan bir edimin ötekilik boyutunu gösterebilmek için gerekliydi. İki söylem edimi-

33. Söylenmeyen şeylerin siyasal ağırlığına küçümsemeye dayalı eğitimi, geleneksel korkulara bağlı saplantıları, soğuk savaş döneminden kalma jeopolitik argümanları, kişisel ve kolektif kimlikle ilgili bütün nedenleri, adaletsizliğin ideolojik, hatta teolojik gerekçelerini eklemek gerekir.

ni, itiraf ile bağışlamayı karşı karşıya getiren karşılaşmaya bağladık bu ilişkiye dayalı niteliğini: "Senden af diliyorum – Seni affediyorum." Bu iki söylem ediminde, söylenen şey gerçekleştirilir: Hata bilfiil itiraf edilmiş, bilfiil affedilmiştir. Bu durumda sorulması gereken soru, bağışlama denkleminin unsurları yani affetmenin koşulsuzluğu ile af dilemenin koşulluluğu arasında görünürdeki ölçüsüzlük göz önüne alındığında, bunun nasıl olduğu sorusudur. Bu uçurum bir şekilde uçların kutuplu yapısını koruyan bir tür mübadele sayesinde aşılmamış mıdır? Bu durumda bağış modeli ile karşı-bağış diyalektiği karşımıza çıkar. Bağışlama sözü ile itiraf sözü arasındaki orantısızlık tek soru olarak geri gelir: Bağışlama sözünün istenmesini, verilmesini ve alınmasını sağlayan güç hangi güçtür?

IV. KENDİNE DÖNÜŞ

Şimdi incelemenin odağını kendiliğe çevirmek gerekiyor. Peki af dilemek için nasıl bir güce, nasıl bir cesarete başvurulur?

1. *Bağışlama ve söz verme*

Pişmanlık paradoksuna girmeden önce, bizim için mübadele ve bağışın ardından aydınlatılacak son noktayı ele almak gerekiyor; af dileme cesaretinin kaynağı olduğu düşünülen zamanın akışına hâkim olma yeteneğimizle ilgilidir bu nokta. Bahsedeceğimiz girişim de Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu*'ndaki girişimidir.[34] Girişim ününden bir şey yitirmemiştir: Çok eski bir simgeciliğin öne çıkarılmasına dayanır: *bağ koparmak-bağ kurmak* simgeciliği ve bağışlama ile söz verme arasındaki diyalektik tema; bunlardan biri bağımızı çözer, diğeri bağlar. Bu iki yeteneğin en büyük meziyeti, insani olaylar düzleminde "eylemin sürekliliği"nin tabi olduğu zamansal sınırlamalara sorumlu biçimde karşılık verebilmeleridir.[35]

34. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, *a.g.y.*

35. Bu yönde bir adım Jankelevitch tarafından *L'Irreversible et la Nostalgie*'de atılmıştır (Paris: Flammarion, 1974). Yazar geri döndürülemez ile geri alınamaz arasında kesin bir karşıtlık kurar (4. bölüm). Geri döndürülemez, insanın geçmişine dönemeyeceğini ve geçmişin de geçmiş olarak gelemeyeceğini anlatır; geri alınamaz ise "olmuş olan"ın –özellikle "yapmış olma"nın– yok edilemeyeceğini anlatır: Yapılmış olan şey "yapılmamış" durumuna getirilemez. Birbirinin aksi iki olanaksızlık. Yazarın açımladığı ilk duygu olan nostalji geri döndürülemez olanın hesabına yazılır. Yeniden elde edilmek istenen, yaşanmak istenen şey artık olmayan şeydir. Vicdan azabı başka şeydir: Vicdan azabı, silmek, "yaşamamış olmak" ister (*a.g.y.*, s. 219). Vicdan azabı pişmanlığın estetikleştirici havasının ve yoğun duygusallığının karşısına özgül olarak

Hatırlarsak, eylem bir üçlünün üçüncü kategorisidir: Uğraşı, yapıt, eylem. Temel ile tarihselin birleşme noktasında özellikle antropolojik yapıları bakımından ele alınan *vita activa*'nın (etkin yaşamın) temel üçlüsüdür bu. Eylem zamansallığı bakımından diğer iki kategoriden ayrılır. Uğraşı tüketim içinde tükenir, yapıt ölümlü yaratıcılarından daha uzun süre kalmak, eylem ise sadece sürmek ister. Heidegger'de tam anlamıyla kaygıyla ilişkili bir ahlaka ve siyasete zemin sağlayan eylem kategorisi yoktur, ancak Hannah Arendt de *Varlık ve Zaman*'da iletilemeyen ölümün mührünü taşıyan kaygıyı topluluğa yaymak için *Mitsein*'ı (birlikte-varlık) sergilemek zorunda kalmamıştır. Eylem, ilişki ve etkileşimler şebekesini sergilediği kamusal görünürlük mekânında birdenbire, tek bir doğrudan özelliğiyle ortaya çıkar. Konuşmak ve eylemek insani olanın sergilendiği kamusal mekânda olup biter ve bu doğrudan doğruya, mahremiyet ifşa edilmeden, içsellik toplumsallığa dönüştürülmeden gerçekleşir. Peki neden bağışlama ve söz verme gücünden geçmek gerekiyor? Arendt'in çoğulluğa içsel "zaaflar" dediği şey nedeniyle. İnsani olayların narinliği, şeylerin acımasız düzenine, kesin unutmayı sağlayan, izlerin fiziksel olarak silinmesine tabi girişimlerin faniliğine indirgenemez. Bu tereddüt bir yandan bağışlamanın karşılık verdiği eylemin sonuçlarına uygulanan egemen hâkimiyet dileğini yıkan geriye döndürülemezliğe, diğer yandan da eylemden beklenen bir sürece güveni, söz vermenin karşılık geldiği insani eylemin güvenilirliğini yıkan öngörülemezliğe bağlanmalıdır.[36]

Bağışlamanın yukarıdan gelen bir olgu olarak görüldüğü bu bölümün ilk kesitinden beri bizim uğraştığımız sorunsal açısından Hannah Arendt'in tavrı anlamlı bir mesafeyi belirler: "Eylemin başlattığı süre-

---

etik niteliği çıkarır. Bu da aynı ölçüde azap vericidir. "Unutma geri döndürülemeyen'i yok etmediğine" göre (*a.g.y.*, s. 233), eğer geri döndürülmeyen silinemez ise, geriye dönmek için zamansal aşınmaya değil, bağları çözen eyleme güvenmek gerekir. Bu aşamadan sonra "geri almanın arkasında yok edilemeyen bir kalıntı bıraktığı" fikrini aklımızın bir kenarında tutmak gerek (*a.g.y.*, s. 237). Söz konusu kalıntı yasın kaçınılmaz payı olacaktır. Burada bağışlanamaz ın ve onunla birlikte "olmuş olan"ın ve "işlenmiş suç"un nihai kalıntıları olan tamir edilemez'in kıyısından geçilir. Shakespeare' in *Macbeth*'te dediği gibi, olanaksız *undone*, yani olanaksız "geri alma" (*a.g.y.*, s. 241). Bu bölümün sonunda Jankelevitch evinin kapısında yazan ve bu kitabın başında alıntıladığımız cümlesini söyler: "Daha önce olmuş olan, olmamış olamaz: Artık bu gizemli, bu son derece karanlık olgu, 'olmuş olmak' olgusu, o olgunun sonsuza dek yaşam kaynağı olacaktır"(*a.g.y.*, s. 275).

36. Bağ kurma ve bağları koparma şemaları arasındaki keskin kutupluluk eklemlenme kaynaklarının yeni bir alanda ilginç biçimde açımlanmasına yol açmıştır: François Ost, *Le Temps du droit*, Paris: Odile Jacob, 1999; yazar hukuk zamansallığında "dört zamanlı bir ölçü" belirler: Geçmişle bağ kurmak (hafıza), geçmişle bağını koparmak (bağışlama), gelecekle bağ kurmak (söz verme), gelecekle bağı koparmak (sorgulama). Hukukun sözünü ettiği zaman "şimdiki zamandır, çünkü hukukun dört zamanlı ölçüsü şimdiki zamanda sergilenir" (*a.g.y.*, s. 333).

cin geriye döndürülemezlik ve öngörülemezliğinin çaresi muhtemelen daha üst bir yetiden gelmez, insan eyleminin potansiyellerinden biri budur..." (*İnsanlık Durumu*, s. 266). "Bağışlama, söz verme ve sözünü tutmadan" birer yeti olarak söz edilir (*a.g.y.*). Hiç kimsenin kendi kendini bağışlayamayacağı ve kendi başımıza kaldığımızda güçsüz ve amaçsız bir halde kalacağımız mı söylenecek? Evet: "İki yeti de çoğulluğa bağlıdır." İnsan çoğulluğu iki taraftan da istenen karşılaşmaya yetmektedir. Bağışlama yetisi ve söz verme yetisi hiç kimsenin yalnız başına yapamayacağı ve tamamıyla ötekinin varlığına bağlı deneyimlere dayanır. Bu iki yetinin kökeni çoğulluksa, uygulama alanları da tamamıyla siyasidir. Bu noktada Arendt kendi yorumuna en uygun İncil metinlerinin tefsirlerini ele alır. Bu metinler de insanlar ancak birbirlerini bağışlarlarsa Tanrı'nın affına mazhar olabileceklerini söyler: Bağışlama gücü insani bir güçtür.[37] "İnsanlar ancak karşılıklı olarak yaptıklarıyla bağlarını koparırlarsa özgür failler olabilirler," diyor Arendt (*a.g.y.*, s. 270). Bir yandan bağışlama ile öç, yani işlenen kusura karşı bu iki insani tepki arasındaki karşıtlık, diğer yandan ikisi de sonu gelmez haksızlıklara son veren bağışlama ile ceza arasındaki koşutluk bunu teyit eder.[38]

Benim sorgulamak istediğim şey de bağışlama ile söz verme arasında güç açısından bulunan tam bakışımdır. Hannah Arendt bağışlamada söz vermede bulunmayan bir dinsel hâle olduğunu gözden kaçırmaz. Bu hâle, kalbimizin kıpırtılarından ve eylemlerimizin sonuçlar zincirinden ileri gelen öngörülemezliğe bir karşılıktır; insan işlerindeki bu iki belirsizliğin karşısına söz verme edimi –adeta şimdiki zaman söz konusuymuş gibi– geleceğe hâkim olma yetisini çıkarır. Bu yetenek de siyasal anlamını, ihlal edilemeyeceği ilan edilen sözlerin alışverişinden oluşan anlaşma ve sözleşmelerin sonuçları arasında bulur. Bu noktada Arendt, söz vermenin, unutma tembelliği sonucu elde edilmiş "iradenin hafızası" olarak açıklandığı *Ahlakın Soykütüğü*'nün ikinci denemesinde

37. Matta 18, 35'te şunu okuyoruz: "Eğer her biriniz kardeşinizi yürekten bağışlamazsanız, semavi Babam da sizi bağışlamaz." Ya da: "Başkalarının kusurlarını bağışlarsanız, semavi Babanız da sizin kusurlarınızı bağışlar." (Matta, 6, 14-5). Luka, 17, 3-4: "Kardeşiniz günah işlerse, onu azarlayın; tövbe ederse bağışlayın. Günde yedi kere size karşı günah işler ve yedi kere size gelip 'Tövbe ediyorum' derse, onu bağışlayın."

38. Bu noktada Hannah Arendt bir tereddüt yaşar: "Bu nedenle çok anlamlıdır: İnsanların cezalandıramadıklarını bağışlayamamaları ve bağışlanamaz olanı da cezalandıramamaları, insan işleri alanının yapısal bir öğesidir. Kant'tan beri 'kökten kötü' olarak adlandırılan, bunların ender görülen uluorta patlamalarından birine maruz kalmış olan bizlerin bile hakkında çok az şey bildiği saldırıların hakiki belirtisi budur. Bildiğimiz tek şey bu saldırıları ne cezalandırabildiğimiz ne de bağışlayabildiğimizdir; ayrıca bu saldırıların, ortaya çıktıkları her yerde yerle bir ettikleri insan işleri alanını ve insan iktidarının potansiyelliğini aşkınlaştırdıklarıdır. Bu durumda bizzat eylem bizi her tür güçten yoksun bıraktığında İsa ile birlikte şunu söyleyebiliriz: 'Onun için en iyisi boynuna bir değirmen taşı geçirip denize atlamak olacaktı...'" (*a.g.y.*, s. 271).

Nietzsche'nin düşüncesiyle birleşir.[39] Nietzsche'den gelen bu çizgiye, Arendt söz verme ediminin siyasal alana erişimini işaret eden çoğulluk oyununa dahil oluşunu ekler.

Sevgiyle ilişkisi nedeniyle siyasetten ayrı duran bağışlama konusunun durumu farklıdır.

Bağışlamayı kurumsallaştırma amaçlı bütün girişimlerin kimi zaman korkunç boyutlara varan başarısızlıklarındaki saçmalığı buna kanıt gösterebiliriz. Yemin düzeninin çeşitli bölümlerine bağlı güvenilir söz verme kurumları olduğu halde, bağışlamanın kurumu yoktur. Yukarıda genel af adlı bağışlama karikatüründen söz ettik, ki bu aslında unutmanın kurumsal biçimiydi.[40] Ancak bambaşka bir boyutta da Katolik Kilisesi'nde kefaret cezasının verilmesinin yarattığı şaşkınlıklardan söz edebiliriz.[41] Rahatlatmak ve bağışlamak amacıyla örgütlenmiş bir kilise topluluğunda bağları kurma ve çözme gücünün icrasının tam karşısına, Dosto-

39. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı, 2011. *Ahlakın Soykütüğü*'nün ikinci denemesinin başı sarsıcıdır: "Söz verebilecek bir hayvanı yetiştirmek: İnsan söz konusu olduğunda doğanın yüklendiği çelişkili görev bu değil midir; insanın gerçek sorunu burada değil midir? Ancak bu sorunun geniş ölçüde çözümlenmesi kendisine nasıl bir gücün karşı koyduğunu bilen kişiyi şaşırtmayacaktır: Unutmanın gücü." Peki bu sorun nasıl çözülür? Unutmaya karşı verilen söz yoluyla. Unutma da basit bir atılılık olarak değil "etkin bir içe atma yetisi ve terimin olumlu anlamıyla bir yetidir". Söz verme bu durumda ikinci dereceden bir keşif gibi soyağacında yer alır; söz verme, yaşamın debdebesinin sonucu olan unutmanın sonucudur: "İşte etkin unutmanın yararı budur: Daha önce söylediğim gibi, ruhsal düzenin, sükûnetin, teşrifatın bekçisi, mübaşiridir." Hafıza da bu unutmaya karşı işler, ama bu herhangi bir hafıza değil, geçmişin bekçisi, sönmüş olayın, geçip gitmiş geçmişin hatırlanması değildir; insanın sözlerini tutmasını, ayakta kalmasını sağlayan hafızadır; kendilik hafızası, geçmişin yükümlülüğü üzerinden geleceği düzenlerken insanı "öngörülebilir, düzenli, zorunlu" hale getiren hafıza – ayrıca "kendini gelecek olarak gösterebilmesini" sağlayan hafıza. Şu "diğer garip iş" işte bu görkemli temel üzerinde sergilenir: Borç, kusur, suçluluk. Bütün bunlar hakkında Gilles Deleuze'ün hayranlık verici yapıtı okunabilir. *Nietzsche et la Philosophie*, Paris: PUF, "Quadrige" dizisi, 1962, 1998; Türkçesi: *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk, 2011.

40. Bkz. geride, III. kısım, 3. bölüm, s. 496-9.

41. Jean Delumeau, *L'Aveu et le Pardon: Les difficultes de la confession, XIII^e-XVIII^e siecles*, Paris: Fayard, 1964, 1992: "Başka hiçbir kilise, başka hiçbir din günahların ayrıntılı olarak ve tekrar tekrar itiraf edilmesine Katoliklik kadar önem vermemiştir. Kendini tanımaya sürekli bir davet, kendini tanımaya sürekli bir katkıdır bu ve bizi belirleyen şey de budur" (s. 5). Böyle bir itiraf karşılığında bahşedilen affın, tıpkı yazarın *La Peur en Occident* (1978) ve *Le Peche et la Peur: La culpabilisation en Occident* (1983) adlı yapıtlarında sorduğu gibi, korku ve suçluluktan ziyade bir güvenlik kaynağı olup olmadığını sormak gerekir: "Rahipten tanrısal affı alıp rahatlamış olarak ayrılacak günahkârı itiraf ettirmek: Katolik Kilisesi nin isteği bu olmuştur, özellikle her yıl özel günah çıkarma ayinini zorunlu kıldığı ve müminlerinden bütün 'fani' günahlarını ayrıntılarıyla anlatmalarını istediği tarihten beri böyledir" (*L'Aveu et le pardon*, s. 9). "Hekim", "yargıç" ve "baba" rollerini üstlenmiş ümmetten ayrı bir yerde duran rahiplere "anahtarların gücünü" emanet eden bir sistemin varsayımlarını aydınlatmak ayrı bir konudur.

yevski'nin *Karamazov Kardeşler*'deki Büyük Engizisyoncu figürü dikilir.[42] İyi niyetli bile olsa, insanların özgürlüklerini ellerinden alarak selamete ulaştırma girişimlerini, işte bu Büyük Engizisyoncu efsanesiyle kıyaslamak gerekiyor. Bağışlama siyaseti diye bir şey yoktur.

Hannah Arendt'in sezdiği şey işte budur. Büyük Engizisyoncu'nun karşısındaki kutuptan, yani aşk/sevgi kutbundan yola çıkarak söyler bunu: "Aşk, doğrudur, elbette insan yaşamında çok ender yaşanan bir şey" (*a.g.y.*, s. 272), dünyaya yabancıdır ve bu nedenle de hem apolitik hem de antipolitiktir. Bağışlama ile söz verme arasındaki işlem düzeyleri arasındaki uyumsuzluk son derece önemlidir. Bu uyumsuzluğu, insan işlerinin zamansal koşullarından ileri gelen şu iki "zaaf" arasındaki bakışım maskeler: Geriye döndürülemezlik ve öngörülemezlik. Yazarın sıçrayışına izin veren şey de bu bakışımdır: "Ancak sevgiye/aşka, bunun kapalı alandaki varlığına, insan işlerinin geniş alanındaki saygı yanıt verir" (*a.g.y.*, s. 273). Yazar, havarinin *agapē*'sini değil, filozofun *philia politikē*'sini, bu yakınlık kurulmadan sürdürülen arkadaşlığı zikreder. Bu son belirleme, bağışlamayı önceki kesitte değindiğimiz yatay mübadele düzlemine götürüyor. Bağışlama, söylem ediminin içerdiği "kim"in ifşa gücünü insan çoğulluğu içinde icra eder. Hatta Arendt kendi kendimizi algılayabilsek, kendimizi bile bağışlayabiliriz, der. Kendi kendimizi bağışlayamayacağımız yaygın olarak kabul ediliyorsa, nedeni "başkalarına bağımlı olmamız, kendi kendimizi algılayamadığımız için başkalarına tekillik içinde görünmemiz"dir (*a.g.y.*).

Peki her şey kamusal alanın görünür mekânında mı olup biter? *İnsanlık Durumu*'nda eylemle ilgili bölümün son sayfası, birdenbire, insan eyleminin sürüklendiği ölümlülük ve doğum konuları üstüne bir tefekküre dönüşüyor: "Kendi haline bırakılan insan işleri, en emin yasa olan, doğum ile ölüm arasında geçen ömrün tek kesin yasası olan ölümlülük yasasına tabidir" (*a.g.y.*, s. 277). Konuşma yetisine eklenen eyleme yetisi amansız otomatikliği durduracak kadar müdahil oluyorsa, bunun nedeni eylem ile dilin kaynaklarını "doğumun dile getirilmesi"nden

42. Deccal figürü –ve İncil'e göre şeytanın üç aldatma girişimini boşa çıkaran muzaffer, ama tarihin mağlubu İsa'nın gardiyanı– yani Büyük Engizisyoncu, kalabalıklara vicdan huzurunu verir, itaat karşılığında bütün günahların affını sağlar: "Böyle yapmakta, bunları öğretmekte haklı değil miydik? Söyle, insanların aczini kabul ederek, yaratılış zaaflarını, hatta günahlarını hoşgörüyle karşılayarak yüklerini hafifletmekle onlara sevgimizi göstermedik mi? Şimdi buraya gelip bize ne diye engel olmak istiyorsun? (...) Oysa bizde herkes mutlu olacak, bağışladığın özgürlük davasında her yerde yaptıkları gibi ne isyan edecek, ne birbirlerine kıyacaklar. (...) İznimizle işlenen bütün günahların bağışlanacağını, onları sevdiğimiz için buna göz yumarak günahlarının cezasını üzerimize aldığımızı söyleyeceğiz. Alacağız da; onlar da Tanrıya karşı günahlarının sorumluluğunu yüklendiğimiz için velinimetleri gözüyle bakacak, tapacaklar bize... Bizden gizli hiçbir şeyleri olmayacak" ("Büyük Engizisyoncu", *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: İş Kültür, 2010, s. 336-9).

almalarıdır (*a.g.y.*, s. 276). Burada Heidegger'in ölüme yönelik varlığına örtülü ama ısrarlı bir itiraz yok mudur? İnsanların "ölmek zorunda olsalar bile ölmek için değil yenilenmek için doğduklarını sürekli olarak hatırlatmak" gerekmiyor mu? (*a.g.y.*, s. 277). Bu bakımdan "eylem bir mucize gibi görünür" (*a.g.y.*).[43]

Bağışlama mucizesinin kökeni olan eylem mucizesinin dile getirilmesi bağışlama yetisine ilişkin bütün çözümlemeyi sorguya açıyor. Zamana hâkimiyet ile doğum mucizesi birbirine nasıl eklemlenir? Bütün girişimi yeniden başlatan ve bağışlama zihniyetinin destanını kendiliğin odağına götürmeye iten soru budur. Bana göre, yine mübadele düzeyinde bağışlamanın söz vermeyle bakışımını sağlayan siyasal yorumda eksik olan şey, bağ kurmak fiilinin koşulu olarak önerilen bağları koparma fiili üstüne düşünmedir.[44] Hannah Arendt, jesti fiil ile failin değil fiil ile sonuçlarının birleştiği noktaya yerleştirerek bilmecenin eşiğinde kalır. Elbette bağışlamanın sonucu borç ile suçluluk yükünü birbirinden ayırmak ve bir biçimde borç fenomenini devralınan mirasa bağımlılık olarak teşhir etmektir. Ancak dahası da var. En azından daha fazlasını yapması gerekir: Fiil ile faili arasındaki bağı koparmak.

2. *Fiil ile faili arasındaki bağı koparmak*

Konuyu iyi anlayalım. Bağışlama konusundaki araştırmam, suçlunun hatasını kabullenmesini ve böylelikle artık eylemin arkasındaki faili hedefleyen suçlamayı içselleştirmesini sağlayan itirafın çözümlenmesiyle başlamıştı: Yasaların onaylamadığı şey yasa ihlalleridir, mahkemelerin cezalandırdıkları ise kişilerdir. Bu belirleme fiil ile failin ayrılamazlığını dile getiren Nicolai Hartmann'ın savına götürüyor bizi. Bir anlamda provokasyon olarak ortaya çıkan bu konudan, suçlu kendiliğin hukuken

43. "Aslında eylem mucizevi ve keramet sahibi tek yetidir: Özgünlükleri ve yenilikleriyle bu yeti üzerine, düşüncenin güçleri konusunda Sokrates'in görüşlerine benzer görüşleri olan Nasıralı İsa bunu gayet iyi biliyordu kuşkusuz, özellikle de bağışlama gücünü, onunla aynı düzleme ve insanın ulaşabileceği yere koyarak, mucize yaratma gücüne benzettiğinde. Dünyayı, insan işlerini, normal, 'doğal' yıkımdan kurtaran mucize nihayetinde, eyleme gücünün ontolojik olarak kök saldığı doğum olgusudur. (...) İncil'in 'müjde'yi haber verirken kullandığı kısacık ifadede ('Bize bir çocuk verilecek') en özlü anlatımını bulan da işte bu umut ve dünyaya olan inançtır" (*a.g.y.*, s. 277-8).

44. Hannah Arendt'in bağışlama ile söz verme çifti zamanla ilişkilerine göre eklemlemesi olanaklı tek yol değildir. *İnsanlık Durumu* nun yazarı geriye döndürülemezlik ile öngörülemezlik temalarını, Jankelevitch ise geriye döndürülemezlik ile geri alınamazlık temalarını seçmiştir. Olivier Abel, başvurabildiğim yayımlanmamış çalışmalarında, mübadeleye başlayabilme, girebilme yetisinin oluşturduğu zamansal kesitlere gönderme yapar; söz vermeyi, adalet fikrinin koruyuculuğunda mübadele içinde durmayı ve mübadeleden çıkma yetisini bu yetiye bağlar, bu da bağışlamadır. Abel'e göre, iki kutup arasındaki mesafe etiktir.

bağışlanamaz olduğu sonucunu çıkardık. Bu durumda, olanaksız bağışlama talebini işte bu hukuken bağışlanamaz olanın karşılığı olarak gösterdik. Sonraki bütün çözümlemelerimiz bağışlanamaz kusur ile olanaksız bağışlama arasındaki mesafenin açımlanmasına yöneldi. İstisnai bağışlama jestleri, haklı çıkarılabilir olguya borçlu olunan muhakemeyle ilgili davranış kuralları ve ele almaya kalkıştığımız bütün bu davranışlar, yani suç, siyaset ve ahlak düzleminde bağışlamanın "bilinmez"i olarak aldığımız, ama çoğunlukla sadece bağışlamanın mazeretleri olan davranışlar bu mesafeyi doldurmakta zorlanır. Nihayetinde her şey faili eyleminden ayırma olanağıyla ilgilidir. Bu bağ koparma, bağışlamanın doruğu ile suçluluğun uçurumu arasındaki dikey tutarsızlığın güç ile fiil arasındaki yatay tutarsızlık alanına kaydedilmesinin işaretidir. Yeniden başlamaya muktedir duruma getirilen suçlu – başka herkese hükmeden bağını koparma ediminin timsali budur işte.

Başkalarına hükmeden işte bu bağ koparmadır. Peki ama bu mümkün müdür? Bu noktada son bir kez Derrida'nın argümanıyla birleşiyorum. Suçluyu fiilinden ayırmak, başka deyişle, eylemi mahkûm ederken faili bağışlamak, eylemi işleyenden başka bir özneyi bağışlamak demektir.[45] Bu argüman gayet ciddi, yanıtı ise zordur. Bana göre yanıt, haksızlığı işleyen ilk özne ile cezalandırılan ikinci öznenin birbirinden radikal biçimde ayrılmasında, eyleme –faillik– gücünde, yani icra ile icranın kuvveden fiile çıkardığı yetenek arasında yapılacak köklü bir ayrımda aranmalıdır. Bu içsel ayrıştırma, ahlaki öznenin sorumluluğunu üstlenme yeteneğinin dünyanın akışına farklı şekillerde kaydoluşuyla tüketilmediğini ifade eder. Bu ayrıştırma bir inanç edimini, kendiliğin tazelenmesinin kaynaklarına duyulan güveni ifade eder.

Bu son güven edimini haklı çıkarmak için Kutsal Kitap'ın çeşitli yerlerinin önerdiği ve İbrahimî hafızaya kayıtlı olduğunu düşündüğüm son bir paradoksu benimsemekten başka çare yoktur. Bu henüz söz etmediğimiz ve şimdiye kadar sözü edilen birleştirmelerden hiçbirinin ulaşmadığı bir içselliğe ulaşan bir birleştirmedir: Bağışlama ile pişmanlığın birleştirilmesi.

Burada bir aktarmadan çok farklı bir şey söz konusu.[46] İkilem diyemesek de bu paradoks benzeri olmayan bir döngüyü ima eder; bağışla-

45. Daha doğrusu, açıkça istenen koşullu bağışlama konusunda Derrida şunları ekliyor: "Ve artık ucundan kıyısından suçlu değil de başka biri, suçludan daha iyi biri [olmak niyetindedir]. Bu açıdan ve bu koşulla bağışlanan *tam anlamıyla suçlu* değildir" ("Le Siecle et le Pardon", *a.g.y.*). Bana göre ise, yine aynı kişidir, bambaşka biri değil, potansiyel olarak başka biridir.

46. Annick Charles-Saget, *Repentir et Constitution de Soi*, Paris: Vrin, "Problemes et Controverses" dizisi, 1998. Burada derlenmiş olan Paris X-Nanterre Üniversitesi A. J. Festugiere Merkezi'nin çalışmaları, İncil'deki pişmanlık ile Yeni-Platonculuktaki İlke'ye dönüş arasındaki çakışmalara odaklanmıştır. Birincisinin kökü Tanrı'ya, Birlik'e,

manın varoluşa bağlı yanıtı işte bu döngü nedeniyle, bağışın bile içinde bulunur; oysa bağışın önce'liği, pişmanlık denen ilk jestte bile görülür. Gerçi eğer bağışlama diye bir şey varsa, "kalıcıdır", tıpkı sevginin büyüklüğünü anlatan sevgiye övgüde söylendiği gibi; eğer bağışlama büyüklük ise, ne öncesine ne de sonrasına izin verir, oysa pişmanlığın yanıtı zaman içinde gelir – ister bazı gösterişli taraf değiştirme olaylarında olduğu gibi aniden, ister koca bir ömrün sınamasıyla aşamalı biçimde olsun. Buradaki paradoks, tam da sonsuza dek kalan ile her defasında meydana gelen arasındaki döngüsel ilişkidedir. Ne kadar çok dogmacı düşüncenin alternatif mantıklara hapsolduğu biliniyor: Önce lütuf, hatta sadece lütuf, ya da ilk olarak insan inisiyatifi. Uyarıcı, yardımcı, egemen ya da başka türlü nedenselliklerin sahneye girmesiyle çıkmaz iyiden iyiye çetinleşir. Bu nedenle paradoksu, doğmakta olan şu "spekülatif yüklerden uzak" statüsünde bırakalım ve fail ile fiil ilişkisini etkileyen bağları koparma işleminin tarihsel duruma çeşitli biçimleriyle nasıl kaydolduğuna bakmakla yetinelim.

Bu bağları koparma edimi felsefi olarak yersiz değildir: Muktedir insan portresini oluşturan güçlerin vurgulandığı bir eylem felsefesinin ana çizgisine uygundur. Bu felsefi antropoloji de Aristoteles'in metafiziğine göre "var olmak" fiilinin çok-anlamlılığı içinde, Kant'a kadar metafizikte ön planda olan tözcü kabulün aksine, edim ve kudret olarak varlığı yeğleyen bir temel ontolojiye dayanır. Leibniz'de, Spinoza'da, Schelling'de, Bergson ve Freud'da izleri sürülebilecek bu temel edim ve kudret ontolojisi, bana göre, din felsefesinin tıpkı Kant'ta *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'in başında yer alan *Essai sur le mal*'in (Kötülük Üzerine Deneme) son kesitinde görüldüğü gibi, ahlak felsefesinin sınırlarında, din felsefesinin deontolojik bir ahlak anlayışının üstüne bindiği noktada ortaya çıkar. Kötülüğün ne denli kökten olursa olsun kökensel olmadığı söylenir – kötülüğü telkin eden bütün sloganların bellediği slogana göre, kötülük gerçekten köktendir. Kötülük "eğilimi" köktendir, iyiliğe "amadelik" kökenseldir. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ilk kesitinin başındaki ünlü cümlede varsayılan da bu iyiliğe amadeliktir: "Dünyada, hatta genel olarak dünya dışında kavranabilecek şeyler için-

---

Yasa denen doğru yola dönüş olarak İbrani Teşua'sındadır. Markos İncili de Vaftizci'nin pişmanlık vaftizinden (*metanoia*) (Latincede *metanoia*'ya *conversio* [ihtida] denecektir) söz eder. Bu durumda Hıristiyan pişmanlığı "geri gelmek"ten çok başlangıç hareketi olarak tezahür eder. *Septaguinta* nın Yunancası ile *Sapientia* Yazıları' nın Yunancası "Dönüş", *epistropha* figürünü alır. Buna karşılık Plotinus'un *Enneadlar* ı hem bir duygusal atılım hem de bir bilgilenme arayışı olan *epistrophē* nin saf felsefi hareketini önerir. Proclus'la birlikte İlke'ye dönüş kendilikle birlikte kapalı bir daire oluşturur. Dönüşün ya da pişmanlığın kendiliğin oluşmasına katkısının ne olduğu sorusu –ve bu soruyla birlikte burada sözünü ettiğimiz diğer paradoksların devamı– ancak içeriden bakış ekolüyle ortaya atılır (bkz. geride, I. kısım, 3. bölüm, s. 114-39).

de, iyilik yapma isteğinden başka, sınırsız iyi olarak görülebilecek hiçbir şey yoktur." Bu beyan sadece teolojik bir etiğin deontolojik ahlak içine yedirilmesinin değil, aynı zamanda ikincisinin birinciye kök saldığının üstü örtülü olarak kabul edilmesinin ifadesidir. Kötülük eğiliminin iyiliğe amadelikle eklemlenmesini anlatan *Dın*'deki ifadelerde onaylanan şey de bu kök salmadır: Gerçekten de amadelik (*Anlage*) konulu bu söylem hayvanlığa, akılcılığa ve nihayet kişiliğe amadeliği birbirine zincirleyen teolojik bir söylemdir. Bu üçlü "insanın ilkel olarak iyiliğe amade olduğu" onaylamasını özetler (Genel gözlem). Böylece ahlak felsefesinin açılış cümlesi ve *Essai sur le mal radical*'in (Kökten Kötülük Üzerine Deneme'nin) son ifadesi birbiriyle tam olarak örtüşür.

Gelgelelim iyiliğin "bütünüyle sağlamlaşması", "ilkel olarak iyiliğe amadelik" sayesindedir. Rahatlıkla söyleyebilirim ki bu mütevazı başlık altında – "içimizdeki iyiliğe doğru ilkel amadeliğin onarılması"– insanın derin iyiliğinin ortaya çıkarılması temasına odaklanmış din felsefesine bağlı bir tasarı hem gizlenir hem de gözler önüne serilir. Kant'ın söylediğine göre bu "iyiliğe amadeliği asla kaybetmedik, şayet kaybetseydik asla yeniden edinemezdik" (*Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 69). Söz konusu inanış kötülüğün üst-tarihsel veya tarihötesi kökeniyle ilgili eski mitlerin felsefi yorumuyla desteklenir. Bu konuda yukarıda, düşüşün masumiyetten sonraki bir ilksel zamanı başlatan olay olarak anlatıldığı Adem mitini anmıştık. Bu nedenle anlatı biçimi, çaresiz olan ama meydana geldiğinde asla yazgısal olmayan bir tarihsel statünün kökten olumsallığını korur. Yaratılıştan gelen statüye göre bu uzaklık her seferinde pişmanlık ediminin başlattığı ve zaman içinde bütün iyilik ve masumiyet fışkırmalarının izini taşıyan başka bir tarih olanağını yedekte tutar. Köken anlatısına emanet edilmiş olan bu varoluşsal/varoluşa bağlı olanak, Kant'ın *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'inin temeli olan iyiliğe amadeliğin yankısıdır. Bu durumda bir yandan acı çeken kul ve onun İsa'da bulduğu ifade gibi Yahudi ve Hıristiyan imgelemini besleyen simgeleri, diğer yandan da Hıristiyanlık'ta, Kilise'nin bu hayali depoya konmuş hem "havari" hem de "bekçi" konumlarını ifade eden görünür biçimleri gibi siyaset üstü kurumlar, bu devasa restorasyon projesinin hizmetine sokulur. *Din* kitabının devamı bu simgelere ve kurumlara ayrılmıştır; gerçi bugün bizim kitaplı dinlerin temel dinsel olgusu diyebileceğimiz olgunun büründüğü tarihsel biçimleri gittikçe öfkeli bir üslupla açımlar.

Bu dinlerin anlam alanındaki bağışlama bilmecesi işte Batı'daki felsefi din yorumunun sunduğu arka planda belirginleşir. Kant, bağışlama zihniyetinin irade işlemlerine kaydoluşunu ele alırken, "ahlaki itimin irade ilkelerine dahil edilmesine" eşlik edip bunu tamamlayabilecek "doğaüstü işbirliği"nden söz etmekle yetinir. Bu düğüm söz vermenin kurduğu

bağ kadar bağışlamanın çözdüğü bağdır aynı zamanda.[47]

Peki bu birleşmenin kazanabileceği anlaşılırlık ne olabilir? Kant'ın *Din* kitabının üçüncü kısmında özenle uzak durduğu özgürlük ve ilahi takdir üzerine yapılmış teolojik tartışmalarda denenen çözümler ne olursa olsun, Saf Akıl diyalektiğinin artinomilerinden kalma koşulluluk ve koşulsuzlukla ilgili söz dağarcığı da bağışlama ve pişmanlık sorunsalına uygun görünmüyor. İkilemdeki ayrılmanın karşısına paradoksu çıkarmak gerektiğini sanıyorum. Bu paradokstan spekülatif ya da aşkın tarzda söz etmekten vazgeçmek gerekir.[48] İndirgenemez bir pratik yapıda olduğundan söz konusu paradoks olsa olsa istek/dilek grameriyle dile getirilebilir.

Bağışlama kavramı kapsamında suçlu kendi suçlarından ve kusurlarından başka bir şeyden dolayı suçlu tutulur. Suçlu, eyleme yeteneğine, eylemse sürüp gitme yeteneğine irca edilecektir. Kamusal alanda sahnelenen, bağışlamanın "bilinmezi" diye tanımladığımız küçücük muhakeme edimlerinde işte bu yetenek selamlanacaktır. Yine, eylemi geleceğe yansıtan söz vermenin ele geçireceği şey de bu restore edilmiş yetenektir. Çıplak sözcesiyle baş başa kalmış bu özgürleştirici söz şu olacaktır: Sen işlediğin fillerden daha değerlisin.

47. "Varsayalım ki iyi ya da daha iyi olmak için doğaüstü bir işbirliği gereksin, bu da sadece engellerin azaltılmasından ibaret olsun ya da olumlu yardım olsun; böyle olsa bile insan daha önceden bunu almaya ve yardımı kabul etmeye layık olmalıdır (bu az şey değil), yani iyiliğin ona atfedilmesini ve onun da iyiliksever bir insan olarak tanınmasını sağlayan gücün olumlu çakışmasını özüyle kabul etmelidir" (Kant, *La Religion...*, s. 67). Basit aklın sınırları içinde bir din felsefesi, Kitaplı dinler çerçevesinde hem okuma hem de yorumlama geleneğinin hükmettiği kişisel ve varoluşa bağlı yükümlülükle ilgili bu iki yorumdan birini seçmeye engel oluyor. "Genel gözlem"in son sözü herkesi, "gücü dahilinde olmayan şeyin yukarıdan gelecek işbirliğiyle tamamlanacağını" umut etmesini sağlayan bu "kökensel iyiliğe amadelik"i kullanmaya davet eder (*a.g.y.*, s. 76).

48. "Doğası itibariyle kötü bir insan için kendi kendine iyi olma olasılığı, işte düşüncelerimizi aşan şey bu: Gerçekten de kötü bir ağacın nasıl iyi meyveleri olabilir ki? Bununla birlikte, yakınlarda yapılan bir itirafa göre, kökeninde iyi olan bir ağacın (iyiliğe amade) kötü meyve vermesi ve iyinin kötü içine düşmesinin de (kötülüğün özgürlükten kaynaklandığına dikkat edilirse) kötülüğün iyiliğe çekilmesinden daha anlaşılır olmaması gibi, bu son olasılığa karşı çıkılamaz. Zira bu düşüşe karşın 'daha iyi olmak zorunda olduğumuz'u söyleyen emir ruhumuzda bütün gücüyle yankılanır: Yapabileceğimiz kendi başına yetersiz olsa bile, yapmamız ve böylece yukarıdan gelen ve anlayamayacağımız bir yardımı kabul edebilecek hale gelmemiz gerekir" (*a.g.y.*, s. 67-68).

V. GEÇTİĞİMİZ YOLLAR: ÖZET

Bağışlama sürecini çıkış noktasına götürdükten ve kendiliği temel ahlaki yeteneği olan isnat edilebilirliği içinde tanıdıktan sonra, geriye bir tek bağışlama eylemi hakkındaki düşüncelerimizin bu kitapta katettiğimiz yolun tamamı üzerine nasıl bir açıdan bakmamızı sağladığı sorusu kalıyor. Bağışlama zihniyetiyle temas eden hafıza, tarih ve unutuş ne durumdadır? Bu son sorunun yanıtı bir anlamda Sonsöz'ün son sözünü oluşturacaktır.

Bu özet için uygun söylem artık bir fenomenoloji, epistemoloji ya da yorumbilgisi söylemi değil, hafızayı, tarihi ve unutuşu içeren bu geniş müzeyi oluşturan işlemler zincirinin tamamlanma ufkunu belirlemektir. Bu açıdan bu son ufkun öngörü ve tahmin boyutunu vurgulamak için eskatolojiden söz etmeyi göze alacağım. Burada en uygun gramatikal kip, betimleyici bildirme kipi ve fetvacı emir kipine aynı mesafede duran istek/dilek kipidir.

Aslında bağışlama zihniyeti ile girişimimizin ufkunun tamamlanması arasındaki bu saymaca bağı çok geç tanımladım. Açıkça tam da bir yeniden okuma söz konusuydu. Beni baştan beri bu bağın önsezileri mi yönlendirdi? Belki de. Eğer öyleyse Başkası Olarak Kendisi*'nın başında kanıtlamanın denetim altında tutulan gelişimi ile güdülenimin derinden giden akışı arasında önerilen ayrımı buna uygulayabilir miyim? Ya da Eugen Fink'e borçlu olduğumu düşündüğüm, zihne asla tam olarak kendilerini göstermeyen işlemci kavramlar ile bilginin geçerli nesneleri olarak ortaya çıkan kavramlar arasındaki ayrımı? Bilemiyorum. Bildiğim tek şey, bütün bu arayışın konusunun aslında adı bile güzel olan mutluluk olduğu.*

*

1. *Mutlu hafıza*

Bütün hafıza fenomenolojisine yol gösteren yıldızın artık mutlu hafıza fikri olduğunu söyleyebilirim. Söz konusu yıldız, hafızanın bilişsel hedefinin sadakat olarak tanımlanmasında gizliydi. Geçmişe sadakat bir veri değil, dilektir. Bütün dilekler gibi boşa çıkabilir, hatta ihanete uğrayabilir. Bu dileğin özgünlüğü bir eylemden değil, hafızanın beyan boyutunu oluşturan bir dizi dil eylemi içinde ele alınan bir temsilden ileri gelir. Tıpkı bütün söylem edimleri gibi beyan eden hafızanın eylemleri de başarılı veya başarısız olabilir. Bu bakımdan bu istek öncelikle bir dilek

olarak değil, sözcesini rahatça tekrarladığım bir başlangıç açmazının sınırladığı talep *–claim–* olarak algılanır; bu temsilin oluşturduğu açmaz önce'liğin, zamansal mesafenin mührünü taşıyan bir namevcut sunar. Açmaz, düşünce için gerçek bir engel oluştursa da asla bir çıkmaz olarak gösterilmemiştir. Bu nedenle hafıza işlemleri tipolojisi, baştan başa mevcudiyet ve namevcudiyet bilmecesinin aşılma tarzlarına ilişkin bir tipolojidir. Bu dallı budaklı tipolojiden peyderpey anının tanınması gibi şahane bir tema çıkar. Anının tanınması ilk başta hafıza tipolojisinin figürlerinden biriydi sadece ve ancak sonunda, tanıma fenomeni önceliğini Bergson'un imgelerin tanınmasına ilişkin çözümlemesi çizgisinde ve imgelerin sürüp gitmesi ya da canlanması gibi iyi bir adlandırmayla kabul ettirmiştir. Bu Sonsöz'ün önceki kesitlerinde bağışlamanın "bilinmez"i olarak nitelenen şeyin eşdeğerlisini de bugün yine anının tanınmasında buluyorum. Sadece eşdeğerlisi, çünkü suçluluk belirlemesi burada ayırt edici değildir, sadece son damgasını hafıza işlemlerinin geriye kalanına vuran uzlaşmayı kayda geçirir. Tanımayı hafızanın küçük mucizesi olarak alıyorum. Mucize gerçekleşmeyebilir de. Ancak bir fotoğraf albümünün sayfalarını çeviren parmakların ucunda ya da tanıdık biriyle beklenmedik bir karşılaşma sırasında, orada olmayan ya da sonsuza dek yitip gitmiş bir varlığı sessizce anarken bu mucize olduğunda çığlık atılır: "Evet bu o! Bu o!" Hatırlanan olay, yeniden kazanılan beceri, "tanınma" seviyesine çıkarılmış şeylerin durumu da giderek daha az canlı renklerle aynı selamlamayla karşılanır. Böylece hafızaya alma tanıma eylemiyle özetlenir.

Yol gösteren bu yıldızın ışığı hafıza tipolojisinin ötesine geçip fenomenolojik araştırmanın tamamına yayılır.

Mutlu hafıza göndermesi kitabın başından sonuna kadar, sinir bilimlerinin hafızanın tanıması konusuna yaptığı katkılara değinmemi sağladı. Bunun altında yatan argüman şuydu: Hafıza fenomenleri, yaşanmış davranışlar ve yaşamın sürdürülmesi düzleminde, işlev bozuklukları beyni konu alan bilgilerin hesaba katılmasını gerektirmediği sürece, organların sessizliği içinde vuku bulur.

Daha sonra iki namevcudiyeti, yani öncekinin ve gerçekdışının namevcudiyetini ortadan ikiye bölen ve, böylece sanrının hafıza alanına yaptığı endişe verici akınlara karşın, hafızayı ilke olarak imgeden ayıran bıçağı eline alan şey de tanıma fenomeninin kişinin kendisi için gayet açık seçik olduğu varsayımıdır. Bana öyle geliyor ki, imge kılığında geri gelse bile anıyı çoğunlukla kurmacadan ayırt edebilirim. Keşke bu ayrımı her zaman yapabilsem.

Anının hatırlama yolunda ele geçirilmesini belirleyen kullanım ve suistimallerin açımlanmasına da aynı güven jesti eşlik eder. Engellenen hafıza, manipüle edilen hafıza, dayatılan hafıza; bunlar zor ama imkân-

sız olmayan anı figürleridir. Ödenen bedel hafıza çalışması ile yas çalışmasının birleştirilmesi olmuştur. Ancak bir başkası tarafından verilen anımsama izni ya da, daha da doğrusu, ötekinin anı paylaşımına sağladığı katkı gibi bazı olumlu koşullarda hatırlamanın başarılı olduğunun söylenebileceğini ve yasın da, hüzünden hoşlanma hali olan melankolinin ölümcül yokuşunda tutulabileceğini düşünüyorum. Böyle olunca, mutlu hafıza huzura kavuşmuş hafıza olur.

Hafızanın dönüşlü düşünce ânı, doruk noktasına dilek kipinde kendini tanımayla ulaşır. Oysa biz bu dönüşlü düşünce ânının büründüğü doğrudanlık, kesinlik ve güven görüntüsüyle büyülenip kalmamak için direndik. Bu da bir dilek, bir iddia, bir taleptir. Bu bakımdan hafızanın kişinin kendisine, yakınlarına ve uzaktaki ötekilere atfı, bu üç ayaklı atıf kuramının taslağı bağışlama sorunsalıyla ortaya çıkan bağ kurma ve bağını koparma diyalektiği açısından ele alınmalıdır. Buna karşılık bu şekilde hafıza alanına yayılan bu diyalektik özgül suçluluk alanından ayrılır ve uzlaşma diyalektiği niteliğini kazanır. Bağ kurmak-bağları koparmak diyalektiğinin ışığında tekil bir yaşamın narin kimliğini oluşturan anıların tamamının kişinin kendisine atfı ayrıştırma ânı ile benimseme ânı arasındaki kesintisiz düşünceden doğar. Devamlarını benim, kendi mülküm olarak görebilmem için geçmişin anılarının davet edildiği sahneye uzaktan bakmam gerekir. Aynı zamanda hafıza fenomenlerinin kişinin kendisine, yakınlarına ve uzaktakilere atfıyla ilgili sav bağ kurma-bağları koparma diyalektiğini kendimden farklı birine açmaya davet eder. Yukarıda yakınlarım olarak gördüklerimin var olma ve eyleme tarzına yönelik onay –onay yakınlık ölçütüdür– olarak verilen şey, bir bağ kurma-bağ koparmadır: Bir yanda bir başkasının onuruna yönelik muhakeme –ve yukarıda kamusal suçlamayla belirlenen durumlarda bağışlamanın "bilinmez"i olarak görülen şeye layık olan– onayın bağ koparma ânını, sempati ise bağ kurma ânını oluşturur. Bu bağ kurma-bağ koparma diyalektiğini hafızanın ben ve yakınlarım dışında kalan başkalarına atfedilmesi düzleminde izlemek tarihsel bilginin işidir.

Anının çok çeşitli hafıza öznelerine atfıyla ilgili satırlarda bağ kurma-bağ koparma diyalektiği bu şekilde gerçekleşir: Mutlu hafıza, huzurlu hafıza, barışık hafıza, hafızamızın biz ve yakınlarımız için dilediği mutluluk figürleridir.

Andre Breton *Çılgın Aşk*'ta "Anılardan sevinci damıtmayı kim öğretecek bize?"[49] diye haykırır. İncil'in ebedi mutluluğunun yanı sıra Mezmurlar'ın duasının sorusuna çağdaş bir yankı kazandırır: "Kim bize mutluluğu gösterecek?" (Mezmurlar, 4, 6). Mutlu hafıza bu retorik soruya verilen yanıtlardan biridir.

49. Andre Breton, *Çılgın Aşk*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost, 2003.

2. *Mutsuz tarih mi?*

Tarihe uygulanan eskatoloji birtakım belirsizlikler yaratmıyor değil. Pomian'ın tarih biliminin kronoloji ve kronografilerine karşıt olarak "kronozofya" adını verdiği metafizik ya da teolojik tasarımlara dönmüş olmuyor muyuz? Elbette burada, bu yapıtın üçüncü kısmının başında keşfe çıktığımız, kendi sınırlarının bilincindeki tarihsel bilginin tamamlanma ufku söz konusu olmalıdır.

Tarihin hakikat tasarısı ile hafızanın sadakat hedefi arasında yapılan karşılaştırmanın ortaya koyduğu en önemli olgu, tanıma denen küçük mucizenin tarihte bir eşdeğerlisinin olmadığıdır. Hiçbir zaman tamamıyla doldurulamayacak olan bu çukur, yazı rejiminin tarihyazım işlemlerinin tamamına dayattığı, "epistemolojik" diyebileceğimiz kopmadan ileri geliyor. Daha önce tekrarladığımız gibi, bu işlemler, arşiv aşamasından kitap ya da makale biçiminde okuyucuya sunulan edebi yazıya varıncaya kadar çeşitli yazı biçimleridir. Bu açıdan yazının –ya da en azından dış göstergelere emanet edilen yazının– kökeniyle ilgili *Phaidros* mitini, bütün halleriyle tarihyazımın kökenine ilişkin bir mit olarak yorumladık.

Hafıza ile tarih arasındaki her türlü geçişin, tarihsel söylemin kurucusu olan bu edimin, tanıklığın da doğruladığı gibi, yazıya aktarımla yok edildiği anlamına gelmiyor bu: "Oradaydım! İster inanın ister inanmayın. Bana inanmazsanız başkasına sorun!" Bu şekilde "bir başkasına inanmaya yönelen tanıklık", beyan edici hafızanın enerjisini tarihe aktarır. Ancak, tanığın yazıya geçirilen canlı sözü, yeni bir paradigmanın, her tür izi kapsayan "ipucu" paradigmasının parçası olan arşiv belgeleri içinde erir. "İstemeden tanık olanların" tanıklıkları olduğu gibi, bütün belgeler de tanıklık değildir. Tarihsel olarak bilinen pek çok olay hiçbir zaman kişilerin anılarında yer etmemiştir.

Tarih ile hafıza arasındaki mesafe, "çünkü" bağlacının bütün kullanımlarının sınava çekildiği açıklama evresinde daha da büyür. Gerçi sürekli vurguladığımız açıklama ile anlama arasındaki birleşme, belirsizlik durumlarında toplumsal faillerin karar yetkisiyle birlikte sürekliliği ve, bu yolla, hafıza sayesinde kendiliğin anlaşılmasında sürekliliği sağlamaya devam eder. Ancak tarihsel bilgi –kolektif de olsa– hafızanın kaynaklarını aşan anlam mimarilerine avantaj kazandırır: Olaylar, yapılar ve konjonktürler arasındaki eklemlenme, norm ve değerlendirme ölçeklerini içine alacak biçimde genişletilen süre ölçeklerinin artırılması, tarihin geçerli nesnelerinin iktisadi, siyasal, toplumsal, kültürel, dinsel, vb. düzleme dağıtılması. Tarih hafızadan daha geniş olduğu gibi, tarihe ait zamanın sayfaları da başka türlü çevrilir. Tarihin hafızadan farklılaş-

ması hafıza fenomenlerinin cinsiyet, moda, ölümle aynı düzeyde "yeni bir nesne" olarak kabul edilmesiyle doruğuna ulaşır. Geçmişle bağın aracı olan hafıza temsili böylece tarihin konusu haline gelir. Hafızanın, tarihin basit konularından biri olup olmadığı sorusu meşru bir sorudur. Hafızanın tarihyazıma indirgenmesi gibi uç bir noktaya geldiğimizde, hafızanın geçmişle ilgili onaylama gücünün sığındığı itirazı anlattık. Tarih hafızanın geçmiş üzerindeki tanıklığını genişletebilir, tamamlayabilir, düzeltebilir, hatta yadsıyabilir, ama bu tanıklığı yok edemez. Neden? Bize göre geçmişin geçmişliğini, yani onun geçip gitmiş, yok olmuş, aşılmış olduğunu belirten "artık yok" ile kökensel ve bu anlamda yok edilemezliğini ifade eden "olmuş olma" arasındaki ilişkiyi kuran nihai diyalektiğin bekçisi olarak kalır. Bir şeyler gerçekten meydana gelmiştir, geçmişe ait imgelerin tanınmasının ve sözlü tanıklığın temeli olan yüklem-öncesi –ve hatta anlatı-öncesi– inanç budur işte. Bu bakımdan, temsilin sınırında bulunan Yahudi Soykırımı ve XX. yüzyılın büyük suçları gibi olaylar, kalplere ve bedenlere travmatik izlerini bırakmış diğer bütün olaylar adına ortaya konur: Meydana gelmiş olduklarını vurgular ve söylenmek, anlatılmak, anlaşılmak isterler. Tanıklığı besleyen bu iddia inanç düzeyindedir: Karşı çıkılabilir ama kanıtlarla çürütülemez.

Tarihsel bilginin bu narin yapısı iki kaçınılmaz sonucu beraberinde getirir.

Bir yandan hafızaya ilişkin temsilin tek tarihsel eşdeğerlisi, tanıma kozu olmadığında eğreti olduğunu belirttiğimiz temsil gücü kavramıdır. Tarihçi, inşalarının, gerçekten olup bitmiş olaylar olması iddiasına ancak atölyesinde yaptığı gözden geçirme ve yeniden yazma çalışmasıyla inanılırlık kazandırabilir.

İkinci sonuç: Hafıza ile tarih, birinin sadakati ile diğerinin hakikiliği arasındaki rekabet, epistemolojik düzeyde karara bağlanamaz. Bu bakımdan *Phaidros* mitinin ima ettiği kuşku –yazının *pharmakon*'u zehir mi, ilaç mıdır?– bilinirbilimcilik (*gnoseologique*) düzleminden hiç eksik olmamıştır. Bu kuşku Nietzsche'nin tarihsel kültürün suistimallerine saldırılarıyla başlar. Birkaç önemli tarihçinin tanıklıklarında "tarihin endişe verici yabancılığı" üzerine yapılan vurguyla son bir yankısı duyulur. Tartışma başka bir sahneye, aynı zamanda bilgili yurttaş olan tarih okuru sahnesine taşınmalıdır. Tarihsel metnin alıcısı, kendi içinde ve kamusal tartışmada tarih ile hafıza arasında denge kurmalıdır.

Bağışlama zihniyetinin tarihçilerin tarihi üzerine düşürdüğü gölgeyle ilgili söylenecek son söz bu mudur? Tarihte, hafızaya özgü tanıma fenomeniyle eşdeğerli bir fenomenin olmayışının asıl yanıtı, tarihte ölümle ilgili yazılarda bulunuyor. Bu durumda söylediğimiz şey, tarihin, mirasçısı olduğumuz eski zaman ölülerinin yükünü taşıdığıdır. Bu durum-

da bir bütün olarak tarihsel işlem mezar kazma olarak görülebilir. Kesinlikle alelade bir yer, bir mezarlık değil, basit bir kemik deposu değil, sürekli yinelenen bir mezara koyma eylemi. Bu yazısal mezar hafıza çalışması ile yas çalışmasını tarihsel çalışma düzlemine yayar. Yas çalışması geçmişi şimdi'den kesinkes ayırır ve geleceğe yer hazırlar. Hafıza çalışması ise, ancak geçmişin yeniden inşası geçmişin canlandırılmasını sağlamayı başardığında, amacına ulaşmış olur. Bu romantik dileğin sorumluluğunu açık ya da gizli Michelet çömezlerine mi yüklemeli yalnızca? Ölünün maskesinin ardında bir zamanlar yaşamış olanların, eylemiş, acı çekmiş olanların, tutamadıkları sözleri yerine getirmiş olanların yüzünü görmek her tarihçinin tutkusu değil midir? Tarihsel bilginin en çok gizlenen amacı bu olsa gerektir. Ama sürekli ertelenen tamamlanışı tarihi yazanların değil, tarihi yapanların elindedir.

Bu noktada, Walter Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" tezlerinin dokuzuncusunda betimlediği Klee'nin *Angelus Novus* başlıklı figürünü anmamak olur mu?[50] Şöyle söyler: "Klee'nin 'Angelus Novus' adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri fal taşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. *Bize* bir olaylar zinciri gibi görünenleri, *o* tek bir felaket olarak görür (...). Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek...[51] Ama Cennet'ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, *bu* fırtınadır." Peki tarih meleğini bu derece felç eden, bize göre, nasıl bir fırtınadır? Bugün karşı çıkılan ilerleme kisvesinin altında, insanların yaptıkları ve tarihçilerin yazdıkları tarihin üstüne çullanan yine tarih değil midir? Ama tarihin varsayılan anlamı artık

50. Walter Benjamin, "Theses sur la philosophie de l'histoire" (1941), *Schriften*, 1955, *Illuminationen*, 1961, *Angelus Novus*, 1966, Frankfurt: Suhrkamp Verlag; Fr. çev. M. De Gandillac, Walter Benjamin, *Œuvres II*, *Poesie et Revolution*, Paris: Denoël, 1971, s. 277-88. Bir başka çeviri: Walter Benjamin, *Ecrits français*, Paris: Gallimard, 1991; başlık: "Sur le concept d'histoire" (1940), s. 333-56. Ben, ilk çeviriyi kullanıyorum (Türkçesi: "Tarih Kavramı Üzerine", Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, haz. Nurdan Gürbilek, çev. Nurdan Gürbilek-Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis, 5. basım, 2008, s. 39-49). Bu yazıyla ilgili olarak bkz: Stephane Moses, *L'Ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris: Seuil, 1992, s. 173-81; Jeanne-Marie Gagnebin, *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, Paris: L'Harmattan 1994, "Histoire et cesure", s. 143-73.

51. [Fransızca çeviride bu son ifade şöyle karşılanmış: "Yenilmişleri bir araya getirmek..." *–ç.n.*] Gelecek, yenilmişlerin tarihini unutulmaktan kurtarabilirse durum gerçekten böyle olacaktır: Sonunda her şey "hatırlanacaktır". Bu gelecek noktada devrim ile selamet birleşecektir.

tarihçilere değil, geçmişin olaylarının devamını getiren yurttaşa bağlıdır. Meslekten tarihçi için tarihin endişe verici yabancılığı, hafızanın sadakat isteği ile tarihte hakikat arayışı arasındaki bitmek bilmez rekabet bu kaçış ufkunun berisinde kalır.

Peki mutsuz tarih mi demeli? Bilmiyorum. Ama "zavallı tarih" demeyeceğim. Gerçekten de tarihten esirgenemeyecek bir ayrıcalık vardır; hem kolektif hafızayı her tür fiili anının ötesine yayma ayrıcalığı hem de, diğer toplulukların acılarına kör ve sağır kalacak kadar kendi acılarına yöneldiğinde, belli bir topluluğun hafızasını düzeltme, eleştirme ve hatta yalanlama ayrıcalığı. Hafıza adaletin anlamıyla tarihsel eleştiri yolunda ilerlerken karşılaşır. Adil olmadan mutlu olabilecek bir hafıza var mıdır?

3. *Bağışlama ve unutuş*

Son olarak da mutlu unutuş gibi bir dileği mi itiraf edeceğiz? Bu girişimimize atfedilecek *happy end* (mutlu son) konusunda bazı çekincelerimi ifade edeceğim.

Tereddütlerim unutuşun yüzeydeki tezahürleri düzleminde başlıyor ve silinme biçimindeki unutuş ile yedekte bekleyen unutuşun birbiri içine geçtiği düzlemde derin yapıya doğru genişliyor.

Unutma hileleri, genel affın en iyi örneğini oluşturduğu unutma kurumlarının, hafıza suistimallerinin karşılığı olan unutma suistimallerine güç kazandırmaktadır. Unutuşla ilgili son bölümde ilgilendiğimiz Atina genel affı vakası bu açıdan örnek niteliğindedir. Bu örnekte, iç barışın nasıl bir kurucu şiddeti inkâr stratejisi üzerine kurulduğunu gördük. Bağlayıcı bir yeminle "kötülükleri hatırlamama"yı emreden karar, site sadece dışarıyla savaşı onayladığı için, *statis*'in, iç savaşın gerçekliğini de gizleme iddiasındadır. Siyasal gövde derin varlığı itibariyle çatışmaya yabancı ilan edilmiştir. O zaman sorulacak soru şu olur: Hafıza sansürü olmadan makul bir siyaset olanaklı mıdır? Siyasal düzyazı öcün bittiği yerde başlar, aksi takdirde tarih ebedi kin ile unutkan hafızanın birbirini sürekli izlemesine hapsolabilir. Bir toplum sonsuza dek kendine öfke besleyemez. O zaman şiir, Aiskhylos'un "kötülüklere doymaz" diye (*Eumenides*, 976. dize) nitelediği azaba sığınmış unutmama gücünü korur. Şiir siyasetin, Nicole Loraux'nun dediği gibi "ilk ve son kez dile getirilmiş zıt terimlerle" söylersek, unutmamanın unutulmasına dayandığını bilir (*La Cité divisée*, s. 161). Yeminin bundan söz etmesinin, bunu dile getirmesinin tek yolu, olumsuzlamanın olumsuzlanması, yani Elektra'nın "unutmayan mutsuzluk" (*Elektra*, 1246-47. dizeler) dediği mutsuzluğun yersiz olduğuna hükmedilmesidir. Genel affın manevi hedefi budur: Hafızanın unutmamasını susturmak. Bu nedenle Yunan si-

yaseti unutulmaz'ın unutulması isteğini desteklemek için, yalan yemini lanetleme kılığında da olsa, dinselliğe ihtiyaç duyar. Krallar döneminde, dinsellik ve şiir olmadığında, büyüklük fikri konusunda sözünü ettiğimiz şan retoriğinin tutkusunun Eris –yani Düzensizlik– hafızasının yerine başka bir hafıza koymak olduğunu olduğunu görmüştük. Söz ayini olan yemin –*lēthē*'yle tertibe girişen *horkos*– demokratik ve cumhuriyetçi sözden çıkmış olabilir, ama örtmeceleri, törenleri, yurttaşlık ayinleri, anma törenleriyle sitenin kendi kendini övmesinde zaten hep vardır. Bu noktada filozof özellikle Fransa Cumhuriyeti'nin sık sık başvurduğu birbirini izleyen genel affı kınamaktan kaçınır; yararcı, iyileştirici niteliğini vurgulamakla yetinir. Ayrıca siyasetin düzyazısal olarak yeniden kurulmasına bağlı unutkan hafıza tarafından iktidar alanından çıkarılan unutmayan hafızanın sesini dinler. Genel affı hafıza kaybından ayıran incecik sınır ancak bu bedelle korunabilecektir. Sitenin "bölünmüş site" olarak kalması, bu bilgi halk bilgeliğinden ve bunun siyasal icrasından ileri gelir. Uzlaşmazlıkla ilgili unutkan hafızanın yankısı olan uyuşmazlığın pekiştirici kullanımı da buna katkıda bulunur.

Özellikle kurumsal pratikte unutmanın kullanımı ve suistimali karşısında alınacak tavırla ilgili rahatsızlık derin yapısı bakımından unutma ile bağışlama ilişkisini etkileyen inatçı belirsizliğin bir göstergesidir sonuçta. Soru sürekli yinelenir: Madem mutlu hafızadan söz edilebiliyor, mutlu unutuş diye bir şey de olabilir mi? Bana göre bir unutuş eskatolojisi olarak sunulabilecek şey son bir belirsizlikle karşılaşıyor. Unutuşla ilgili bölümün sonunda izlerin silinmesi biçimindeki unutma ile yedekte bekleyen unutmayı dengelerken bu buhranı öngörmüştük. Mutlu hafıza ufkunda işte bu denge yeniden söz konusu olmaktadır.

Mutlu hafızadan söz ettiğimiz şekilde neden bir mutlu unutuştan söz edemiyoruz?

Nedenlerden ilki şu: Unutmayla olan ilişkimiz, hafızanın küçük mucizesi diye adlandırdığımız tanımadaki –bir anı dile getirilir, çıkagelir, geri gelir, bir anda şeyi, olayı, kişiyi tanırız ve "Evet! Bu o!" deriz– gibi düşünce olaylarının izini taşımaz. Bir anının çıkagelmesi bir olaydır. Unutuş ise bir olay değildir, çıkıp gelen ya da getirilen bir şey yoktur. Gerçi unuttuğumuzun, hatta belli bir anda unuttuğumuzun farkına varabiliriz, ama o zaman farkına vardığımız şey, içinde bulunduğumuz unutma durumudur. Gerçi bu durum, tıpkı Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nün ikinci denemesinin başında dediği gibi, bir "güç"tür. Ona göre bu "basit bir *vis inertiae* (âtıl güç)" değil (*Soykütük*, s. 27), "etkin bir gem vurma yetisidir, terimin tam anlamıyla olumlu bir yetidir" (*a.g.y.*). Peki unutmayı "ruhsal düzenin, dinginliğin, teşrifatın mübaşiri, bekçisi" haline getiren bu gücün nasıl farkına varırız (*a.g.y.*)? "Belli durumlarda, örneğin söz verme'nin söz konusu olduğu durumlarda, unutuşu askıya

alan" karşı yeteneğin, hafızanın yardımıyla (*a.g.y.*, s. 252). Bu belirli durumlarda sadece unutmama yeteneğinden değil unutmama istencinden de söz edilebilir; bu, "tam olarak söylersek, istenç hafızasından önceden istediğini istemekte direnen istenç"tir (*a.g.y.*). Bir güç olan ama henüz bir istenç olmayan şeyle bağlarımızı koparark bağ kurarız. Biraz önce sözünü ettiğimiz unutuş stratejilerinin, aslında ihmal, gözden kaçırma, görmezden gelme gibi davranışlardan sorumlu az çok etkin müdahaleler olduğu söylenerek itiraz edilecektir. Ancak Karl Jaspers'in *Schuldfrage*'de belirttiği gibi, eylememe sınıfına mensup davranışlara ahlaki suçluluk atfedilmesinin nedeni, açık seçik vesileleri sonradan hatırlanabilen bir yığın özel eylememe ediminin söz konusu olmasıdır.

Başarı ya da tamamlanma açısından hafıza ile unutuş arasındaki bakışımlılığı bir yana bırakmamın ikinci nedeni, unutuşun bağışlama konusunda kendi ikilemleri olmasıdır. Hafızanın ödüllendirmeye, onarmaya, bağışlamaya zemin hazırlayan mübadele olaylarıyla bir ilişkisi varken, unutmanın kalıcı durumlar ve bu anlamda, "tarihsel" diyebileceğimiz –çünkü eylem trajiğinin kurucu öğeleridirler– durumlar geliştirmesinden kaynaklanır bu ikilemler. Bu nedenle eyleme devam etmenin unutulmasıyla, çözülmesi olanaksız rollerin birbiri içine girmesiyle, gerek ihtilafın çözümsüz olduğu çatışmalarla, gerekse çoğunlukla kökleri eski çağlara giden onulmaz kusurlarla engellenir. Bağışlamanın bu gittikçe artan trajik durumlarda yapacağı bir şeyler olsa da[52] çözülemez, uzlaştırılamaz, onarılamaz gibi tipik durumların nasıl bekleneceği ve karşılanacağıyla ilgili tek-yönlü olmayan bir çalışmadan başkası söz konusu olamaz. Bu örtük kabul hafızadan çok, kalıcı durum olarak yasla ilişkilidir. Burada andığımız üç figür nitekim yitirmeyle ilgili figürlerdir; sonsuza dek yitirmenin varlığını kabul etmek, eylemin trajiğinde bağışlamanın "bilinmez"i olarak görülebilecek bilgece bir tutum olur. Sabırlı uzlaşma arayışı bunun hem bozuk parası hem de tartışma etiğinde uyuşmazlığın kabulü demek olur. Peki "borcu", yani bu "kayıp" figürünü "unutmak"tan söz etmeye kadar vardırmalı işi? Borç kusurla yan yana olduğu ve yinelemeyi barındırdığı ölçüde, evet. Mirasın tanınmasını ifade ettiği ölçüde de, hayır. Bizzat borçta ince bir "bağ koparma" ve "bağ kurma" çalışmasını aramak gerek: Bir yandan hatayla bağların koparılması, diğer yandan sonsuza dek borcunu ödeyemeyecek bir borçluyla bağ kurma. Hatasız borç. Çıplak borç. Burada ölülere karşı borç ve mezar olarak tarihtir karşımıza çıkan.

52. O. Abel "Ce que le pardon vient faire dans l'histoire", *Esprit*, 1993, no. 7, *Le Poids de la memoire*. Hegel'in, bağışlamayı tarafların karşılıklı feragatine, iki tarafın da taraflılıktan vazgeçişine dayandırdığı *Tinin Fenomenolojisi*'nin sorunsalı ile bu sorunsal arasındaki yakınlık fark edilecektir.

Bağışlama açısından unutma ile hafıza arasındaki bakışımsızlığın en indirgenemez nedeni, unutmanın yeraltındaki imparatorluğunu ikiye bölen kutuplaşmanın –silinme yoluyla unutma ile yedekte bekleyen unutma kutuplaşmasının– karara bağlanamazlığıdır. En değerli ve en gizli bağışlama mührü bu ortadan kaldırılamayan belirsizliğin itirafı üstüne basılabilir. "İnsan bakışı için yapmak ile yıkmanın ortak kaynağını gözlemleyebileceğimiz bir üst noktanın olmadığını" kabul etmek – unutma hakkında dile getirilen tarihsel durum yorumbilgisinin vardığı yargı buydu yukarıda: "Sonuçta, bu büyük var olma oyununun bilançosunu çıkaramayız." Bu nedenle mutlu hafıza benzeri bir mutlu unutma yoktur. Unutmanın bu itiraf üzerinde bırakacağı iz ne olabilir? Olumsuz açıdan, vazgeçilmesi gereken şeyler, onulmazlar listesinin başına düşünce ve spekülasyonun kifayetsizliğinin yazılması, olumlu olarak da –unutma engeli birkaç derece geri itildiğinde– bilgiden vazgeçişin mutlu hafızanın küçük mutlulukları arasına katılması olabilir. Bu durumda *ars memoriae*'den söz ettiğimiz gibi bir *ars oblivionis*'ten söz edilebilir mi? Aslında pek tanımadığımız bu mekânda yolumuzu bulmamız zor. Harald Weinrich gibi, ki bu deyişi de ondan alıyorum,[53] bu sanatı Frances Yates'in yücelttiği *ars memoriae*'nin tam bakışımlısı olarak tasavvur edebiliriz. Eğer hatırlama sanatı aslında hatırlamaya ve onun uzantılarına teslimiyetten ziyade bir hafızaya alma tekniğiyse, karşıt sanat bir "unutma tekniği" olacaktır (*Lethe*, s. 29). Gerçekten de *ars memoriae*'nin yararları konusunda hafızaya ilişkin çağdaş yazılara bakılırsa,[54] unutma sanatı bir sönme retoriğine dayanmalıdır: Söndürmek için yazmak – arşiv kurmanın tam aksi. Ancak, "Auschwitz ve olanaksız unutma"nın (*a.g.y.*, s. 253 vd.) sarsıntısını geçiren Weinrich bu barbar düşün altına imzasını atmaz. Bir zamanlar yakma cezası adı verilen bu talan, hafıza ufkunda silinme suretiyle unutmadan daha beter bir tehdit olarak belirmektedir. Sınır deneyim olarak bu küle dönüştürme, unutma sanatının, eğer böyle bir şey varsa, ayrı bir tasarı olarak mutlu hafıza isteğinin yanı başında sürüp gidemeyeceğini "abese irca" yöntemiyle kanıtlamıyor mu? Bu durumda hafıza ile unutma stratejileri arasındaki bu yıkıcı rekabetin aksine, bizi zamana bağlayan bütün liflerin arasına dokunmuş unutma çalışmasının olanaklılığı öne çıkar: Geçmişin hafızası, gelecek beklentisi ve şimdi'ye dikkat. Marc Auge'nin *Les Formes d'oubli*'de (Unutma Biçimleri) seçtiği yol budur.[55] Afrika ayinlerini gözlemleyip ustalıkla tercüme eden yazar, ayinlerin amblem haline getirdiği üç unutma "figürünü" resmeder. Söylediğine göre, geçmişe dönmek için

53. Harald Weinrich, *Lethe, Kunst und Kritik des Vergessens*, *a.g.y.*
54. Bkz. geride, I. kısım, 2. bölüm, § 1, s. 76-87.
55. Marc Auge, *Les Formes d'oubli*, Paris: Payot, 1998.

şimdi'yi unutmak gerekir, tıpkı içine cin girme (*possession*) anlarında olduğu gibi. Şimdi'yi bulmak için geçmiş ve gelecekle bağları askıya almak gerekir, tıpkı rol değiştirme oyunlarında olduğu gibi. Geleceği kavramak için, bir başlangıç, başlama, yeniden başlama jestiyle geçmişi unutmak gerekir, tıpkı erginleme törenlerinde olduğu gibi. "Sonuçta unutma daima şimdiki zamanda olur" (*Les Formes de l'oubli*, s. 78). Üç simgesel figürün ima ettiği gibi, unutmanın "üç kızı" (*a.g.y.*, s. 79) topluluklar ve bireyler üzerinde hüküm sürer; aynı zamanda hem kurum hem de sınavdırlar: "Zamanla bağ hep tekil-çoğulda düşünülür. Bunun anlamı unutmak için, yani zamanı yönetmek için en az iki olmak gerektiğidir" (*a.g.y.*, s. 84). Ama *Odysseia*'dan beri bilindiği gibi, "dönüşü başarmaktan daha zor bir şey yoksa" ve belki askıya alma ve yeniden başlamadan daha zor bir şey yoksa, *Kayıp Zamanın Izinde*'nin anlatıcısı gibi hiç bitmeyen bir hafızayla karşılaşma tehlikesine rağmen unutmaya çalışmak mı gerekir? Bir anlamda kendi dikkatini dağıtan unutmanın kendi kendini unutması gerekmez mi?

Üçüncü bir yolu açımlamak gerek: Artık strateji, çalışma, başıboş unutma denemeyecek bir unutmanın yolu. Olup bitmiş olanın hatırlanması, becerinin ezberlenmesi ya da kimliğimizi kuran olayların anılması olarak değil, süre içine yerleşmiş kaygılı durum olarak hafızayı iki katına çıkaracaktır. Hafıza gerçekten bir yetenekse, hafızaya alma gücüyse, o zaman aslında kaygıya –tarihsel durumun temel antropolojik yapısına– ait bir figürdür. Kaygı-hafızada geçmişin huzurunda kalıyor, onunla meşgul oluyoruz. Peki dünyada olma biçimi ve tarzı olarak, kaygısızlık ya da, daha doğrusu, kaygı yokluğu olacak bir üstün unutma biçimi yok mudur? Kaygıdan, kaygılardan söz edilmeyecektir artık, tıpkı Freud'un "bitirilebilir" gördüğü psikanalizin sonunda olduğu gibi. Ancak bu *ars oblivionis*, genel af/hafıza kaybı gibi tuzaklara düşmeyi göze olsa bile, zamanın aşındırma etkisiyle iyi geçinip ayrı bir hafıza hükümdarlığı kuramaz. Ancak mutlu hafızanın dilek kipinde yer alabilir. Hafıza çalışmasına ve yas çalışmasına zarif bir not düşebilir, çünkü artık çalışma olmayacaktır.

Kierkegaard'un, Andre Breton'un anı sevinci karşısında ve Walter Benjamin'in, kanatlarını açmış tarih meleğinden söz etmesine karşılık, kaygıdan kurtulma olarak unutmayı övmesini anmamazlık edebilir miyiz?

Nitekim Incil'i yazan havarilerin "tarlalardaki zambakları ve gökteki kuşları izlemeye" daveti, "kaygılılara" yöneliktir.[56] Kierkegaard şöyle

56. Søren Kierkegaard, "Ce que nous aprennent les lis des champs et les oiseaux du ciel", *Discours edifiant à divers points de vue* (1847), Fr. çev. P.-H. Tisseau ve E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris: L'Orante, 1966.

der: "Kaygılı kişi zambaklara ve kuşlara gerçekten dikkatle bakarsa, onlar ve yaşamları sayesinde kendini unutursa, bu öğretmenlerden kendi kendine ve farkında olmadan, kendine dair bir şeyler öğrenmiş olacaktır" (*Discours édifiants*..., s. 157). Zambaklardan öğreneceği şey, "onların çalışmadığıdır". Buradan çıkarılacak sonuç, hafıza çalışması ile yas çalışmasının bile unutulması gerektiği midir? Varlıkları, görünüşlerinden ibaret olduğu halde onlar da "geçip gitmiyorlarsa", bu durumda "insanın da çalışmasa bile, sadece insan olduğu için bütün ihtişamı içinde Süleyman'dan daha ihtişamlı olduğunu" mu anlamak gerekiyor? Kuşlara gelince, "ne ekerler, ne biçerler, ne de ambarları doldururlar". Ama eğer "kürekçi insansa", artık "uyanık numarası yapmamayı", "karşılaştırmaların endişelerinden kopup" "kendi insanlık durumuyla yetinmeyi" nasıl başaracaktır?

Kierkegaard'un sıradan eğlenceden ayırmak amacıyla bu "azabı unutma" olgusuna verdiği adla, hangi "tanrısal eğlence" insanı "insan olmanın *ne denli muhteşem olduğunu* incelemeye" götürebilecektir (s. 80)?

Kaygılı hafızanın ufkundaki kaygısız hafıza, unutan ve unutkan hafızanın ortak ruhu.

Bağışlamanın bu son "bilinmez"i çerçevesinde, Neşideler Neşidesi'ndeki bilgeliğin Söz'üne karşılık şu söylenebilir: "Aşk ölüm kadar güçlüdür." Böylece ben de yedekte bekleyen unutuşun, silinme suretiyle unutuş kadar güçlü olduğunu söyleyeceğim.

Tarihin altında, hafıza ve unutuş.
Hafıza ve unutuş altında, yaşam.
Ama yaşamı yazmak başka bir hikâye.
Sonu yok.

Paul Ricoeur

İsim Dizini

Abel, O., 524, 538: 44n, 551: 52n
Aiskhylos, 549
Amery, J., 201, 360, 201: 54n, 510: 7n
Amphoux, P., 175: 11n
Ankersmit, F. R., 276, 312
Anscombe, G. E. M., 207: 1n
Antelme, R., 201
Arendt, H., 79, 104, 126, 149, 152: 48n, 187: 26n, 188, 208, 251: 81n, 287, 296: 46n, 330, 341, 373, 398, 509, 533-8
Aries, P., 139: 27n, 223: 28n
Aristoteles, 24, 26, 30, 34-39, 43, 45, 46, 61, 63, 65, 71, 75, 76, 81, 82, 107, 113, 129, 134, 145, 175, 254, 274, 275, 297, 300, 315, 385-8, 459, 465, 497
Arnauld, A. ve Nicole, P., 299: 53n
Aron, R., 190, 207, 293, 376, 377, 425
Audard, C., 196: 43n
Auerbach, E., 290
Auge, M., 552
Augustinus, Aziz, 42, 44, 49, 51, 79, 82, 84, 85, 114-20, 152, 176, 180, 336, 342, 343, 389, 393-5, 425, 473, 478
Azouvi, F., 464: 8n

Bachelard, G., 141, 170, 209
Bacon, F., 85
Bahtin, M., 217: 16n, 241: 59n
Barret-Kriegel, B., 196: 41n
Barth, F., 240: 57n
Barthes, R., 162, 281, 290, 311, 314
Baudelaire, C., 79, 96, 97: 29n, 334, 349, 351, 352, 433, 434, 435
Bauer, G., 412: 33n
Bautry-Lacantinerie, G. ve Tissier, A., 517: 17n
Bedarida, F., 191: 35n, 314: 71n
Benjamin, W., 242: 60n, 385: 1n, 411, 548, 553
Bentham, J., 196
Benveniste, E., 175, 180, 185, 186: 24n, 189: 30n, 204, 205, 278, 343: 19n, 383
Bergson, H., 33, 38, 41, 43-48, 50, 54, 58, 60, 69-73, 75, 77, 81, 176, 209, 386, 421, 448, 471, 474-83, 489, 540, 544
Berman, A., 89: 18n
Bernet, R., 51: 34n, 65: 45n, 129: 15n, 135: 21n
Berque, A., 175: 11n
Berthoz, A., 466: 9n
Birnbaum, O., 137: 21n
Bloch, M., 32, 192-4, 196-9, 201-2, 215, 217, 222, 270, 347: 19n, 359: 39n, 379: 61n, 389
Boltanski, L., 151: 47n, 249: 77n, 250, 251, 256: 88n, 307: 63n, 428: 57n, 526: 25n
Booth, W., C., 284: 27n
Borges, J., L., 445, 457
Boudon, R., 244: 65n
Bourdaloue, L., 517: 17n
Bourdieu, P., 235: 48n, 255, 468, 484
Braudel, F., 150, 156: 2n, 173, 174, 178, 179, 193, 208, 209: 4n, 212, 215, 218, 219, 225, 233, 236-9, 246, 253, 270-1, 274, 309: 66n, 382, 383, 410
Breton, A., 545
Browning, C. R., 291: 39n
Bruno, G., 82-85, 87, 94: 22n, 196: 42n
Burnyeat, M., 28, 29: 7n
Buser, P., 467-8, 488

Camus, A., 522
Canguilhem, G., 78, 173, 466
Casey, E. S., 55-58, 61-62, 86: 13n, 140, 169, 172, 349: 24n, 427: 55n,

456: 99n, 467
Cazzaniga, G. ve Zarka, C., 464: 8n
Certeau, M., 58, 156, 190-1, 226, 229-32, 265, 267: 2n, 315: 76n, 377, 378: 58n, 407, 408: 27n, 409-11, 433: 63n
Cerutti, S., 237: 51n, 249: 76n
Changeux, J. P., 146: 36n, 462, 469
Chapouthier, G., 78: 3n
Charles-Saget, A., 539: 46n
Chartier, R., 182: 20n, 232, 233: 43n, 235: 47n, 253: 83n, 259-63, 283: 26n, 285, 310, 311: 67n, 313: 71n
Châtelet, F., 159: 5n, 347: 19n
Chaunu, P., 219
Cicero, 79 *, 80, 81, 82, 84, 85: 12n, 94, 155: 1n, 339, 520
Clark, A., 466: 9n
Collingwood, R. G., 165, 296: 46n, 315: 76n, 380, 423, 424, 443
Condercet, 244: 65n, 334, 348, 351
Corbin, A., 223: 29n
Curtius, E. R., 347: 21n
Dante, 83, 87
Dastur, F., 395, 396: 12n, 398: 13n

Delacroix, C., 428: 57n
Deleuze, G., 475: 14n, 477, 478: 17n, 18n, 480: 19n, 481: 21n, 536: 39n
Delumeau, J., 223: 27n, 536: 41n
Derrida, J., 26: 2n, 129: 15n, 159, 161, 290, 513-5, 524, 539
Descartes, R., 85, 87, 121-3, 128, 195, 196: 42n, 464, 507
Descombes, V., 350-2, 527: 27n
Detienne, M., 198: 47n, 221, 224
Diderot, D. ve D'Alembert, J., 348: 23n
Dilthey, W., 141, 150: 42n, 178, 210: 8n, 272, 273, 375-7, 392, 412-8, 422
Dosse, F., 17, 155: 2n, 173, 209: 4n, 217, 220, 267: 2n, 385: 1n, 389: 4n, 427: 56n
Dostoyevski, F., 387, 537
Douglas, M., 139: 27n
Dulong, R., 183: 21n, 184, 185, 186: 24n, 187: 26n, 198: 52n, 200, 201

Elias, N., 217, 226, 232-5, 240, 242-4, 248-9, 254-5, 261, 276, 385: 1n, 468, 484
Farges, A., 383: 6n
Farrel Krell, D., 26: 2n, 32
Favier, J., 191: 35n, 378: 60n
Febvre, L., 173, 215-7, 222, 225, 242, 359: 39n, 440
Ferry, J. M., 151: 46n
Finkielkraut, A., 495: 32n
Fløistad, G., 156: 4n
Foucault, M., 139: 27n, 191, 212, 217, 222, 226-32, 241: 59n, 254, 285, 385: 1n, 407, 408: 26n, 448
Freud, S., 57, 58, 89-99, 107, 139: 27n, 186, 197, 198, 231, 234, 292: 42n, 399, 437, 440, 478: 17n, 488-90, 540
Friedlander, S., 200: 51n, 286-9, 291, 292: 42n, 367, 371, 510
Frye, N., 284
Furet, F., 269: 5n, 309, 312, 453
Furetiere, A., 260, 261, 263

Gacon, S., 498: 35n
Gadamer, H. G., 163, 317: 77n, 336, 355, 426: 53n, 457, 463
Gagnebin, J. M., 548: 50n
Garapon, A., 360, 361, 373
Geertz, C., 101: 31n, 102, 103, 260
Gifford, P., 523: 21n
Ginzburg, C., 147, 194: 37n, 195: 41n, 197-9, 237: 51n, 240, 241: 59n, 242: 60n, 243, 260-2, 264, 277: 16n, 287, 290, 291: 38n, 314: 73n, 358, 359, 380
Gombrich, E. H., 261: 98n
Gouhier, H., 44: 29n, 80
Granger, G. G., 285: 29n
Greisch, J., 396: 12n, 398, 414: 42n, 419: 48n, 422: 50n, 426: 53n, 427: 55n
Grimaudi, M., 238: 54n
Guitton, J., 116

Habermas, J., 97, 100, 101: 31n, 104: 39n, 190, 287, 293, 355, 370, 371
Halbwachs, M., 79, 113, 139-43, 208, 339, 427: 56n, 437-42, 446: 92n, 447: 93n, 448, 452, 523
Hart, H. L., 144: 33n
Hartmann, N., 512, 538
Hartog, F., 155: 1n, 159: 5n, 189: 30n, 279: 19n
Hegel, F., 121, 138, 180, 283, 301: 57n, 307, 317: 77n, 330, 336: 1n, 340,

345: 16n, 392, 411-5, 434, 473, 551: 52n
Heidegger, M., 51, 55, 131: 15n, 136: 21n, 336, 341, 370, 385: 1n, 386-95, 398-400, 402-6, 411-2, 414, 416-29, 438: 70n, 463, 485: 23n, 486-7, 534, 538
Helvetius, 86
Henry, M., 104: 37n
Herodotos, 155, 158: 5n, 189: 30n, 279: 19n, 441, 457
Heussi, K., 315
Hildesheimer, F., 191: 35n
Hillgruber, A., 389: 35n, 370: 50n
Homans, P., 91: 20n
Homeros, 159: 5n, 290: 36n
Husserl, E., 15, 33, 49-55, 60-61, 63-9, 116, 121, 127-38, 146, 147, 149, 176, 246, 311, 385-8, 426, 473, 483, 511
Hutton, P. H., 139: 27n, 162: 3n
Hyppolite, J., 480: 19n

Jankelevitch, V., 519: 19n, 521, 524, 533: 35n, 538: 44n
Jaspers, K., 376, 446, 503, 506, 507, 509, 516, 521, 522, 530, 551
Jauss, H. R., 346, 347: 21n, 348: 22n, 23n, 24n, 25n
Jervolino, D., 503: 1n
Joyce, J., 172, 312: 68n

Kant, E., 42, 50, 58, 64, 85, 116, 121, 127, 131, 132, 137: 22n, 142, 143, 159, 169, 176, 177, 195, 272, 285, 317: 77n, 337: 3n, 338, 340, 342: 13n, 368, 386, 387, 472, 473, 481, 496, 505, 507, 526: 24n, 529: 29n, 540-2
Keats, J., 96, 97: 30n
Kellner, H., 285: 30n
Kemp, P., 529: 30n
Kierkegaard, S., 96, 422, 438: 70n, 553, 554
Klibansky, R., Panofsky, E. ve Saxl, F., 93, 95
Kodalle, K. M., 512, 522: 20n, 523, 524
Kantorowicz, E. H., 298: 51n
Koselleck, R., 181, 256: 90n, 276-7, 296: 47n, 327, 333-45, 349, 388, 404, 425, 428: 56n, 487
Krieger, L., 309: 64n

La Fontaine, J. de, 301: 57n
La Capra D., 292
Lacombe, P., 202
Le Roy Ladurie, E., 222: 25n, 241: 59n, 377, 410
Le Goff, J., 100, 156, 179: 15n, 182: 20n, 190: 32n, 193: 36n, 199: 49n, 204: 60n, 222, 258: 93n, 337, 347, 430, 432, 454
Leclerc, G., 79: 5n
Legendre, P., 422, 438: 70n
Leibniz, G., W., 121, 143, 313: 70n, 342, 344, 399, 447, 485, 540
Lejeune, P., 295: 45n
Lepetit, B., 150, 212, 217: 17n, 237: 51n, 238: 53n, 245, 246: 68n, 254, 256, 284, 395, 422, 428: 57n, 429: 59n
Leroy-Gourhan, A., 430
Levi, G., 237: 51n, 240: 57n, 242, 243, 244: 66n, 255: 86n, 87n
Levi, P., 188: 29n, 200, 201, 290
Levinas, E., 120, 136: 21n, 137: 23n, 360, 402, 403, 427: 55n, 512
Levi-Straus, C., 180, 181, 200, 218: 19n, 220, 349: 19n, 350, 412: 34n, 527: 27n
Levy-Bruhl, 212, 216, 217, 223, 224
Littre, E., 412: 34n
Lloyd, G. E. R., 224, 225
Locke, J., 100, 115, 121-8, 144, 148, 491
Loraux, N., 498, 499: 33n, 549
Lyotard, J. F., 354-5

Mandeville, 528
Mandrou, R., 220-2, 241
Mann, T., 296
Marguerat, D., 413: 35n
Marin, L., 213, 238, 260-4, 268, 297: 48n, 298-9, 301-3, 305-6, 450
Marion, J. L., 137: 21n, 485
Marrou, H., I., 203, 376-8, 380, 394, 395: 9n
Marx, K., 103-4, 157, 283, 343: 14n
Mauss, M., 526-30
Merleau-Ponty, M., 76, 78, 170, 246, 390, 463
Michelet, J., 73, 178, 222, 267: 2n, 270, 283, 308-9, 312, 342, 382, 408, 410-1, 413, 423-4, 450, 548
Mink, L. O., 211, 272-3, 275, 283
Momigliano, A., 159: 5n, 287: 32n,

443: 83n
Montaigne, M., 23, 86, 261, 400: 15n, 403: 22n
Moses, S., 548: 50n
Musset, A., 434, 452

Nabert, J., 368, 371, 399, 463, 503, 505, 507-11, 516
Nagel, T., 356, 357, 441
Neirinck, D., 191: 35n
Nietzsche, F., 88, 161, 162, 164, 283, 325-30, 341, 385: 1n, 394, 445, 452, 536, 547
Nolte, E., 287: 33n, 368-70
Nora, P., 109-10, 156, 179: 15n, 190: 32n, 192, 194, 204: 60n, 222, 309: 66n, 329: 8n, 337, 430: 61n, 445-55, 493: 27n
Nys, P., 175: 11n

Osiel, M., 294: 44n, 364, 366, 367, 369, 371-4, 493, 496
Ost, F., 534: 36n

Pascal, B., 23, 175: 11n, 236, 238, 244, 245, 247, 251: 80n, 261, 263, 298, 299, 301, 303-7, 321, 360, 513
Petit, J. L., 104: 38n, 188: 29n, 466: 9n
Pharo, P. ve Quéré, L., 250: 79n
Platon, 315: 76n, 449: 97n, 475: 14n, 528: 28n
Plotinus, 540: 46n
Pomian, K., 177-8, 180-2, 270, 271: 6n, 348, 351, 395, 430, 432, 546
Pons, S., 530: 31n, 531: 32n
Poulain, J., 350: 26n
Prost, A., 202, 209: 5n, 216: 11n
Proust, M., 42, 59, 222, 234, 312: 68n, 448, 482

Quintilianus, 80, 81, 195: 41n

Racine, J. ve Boileau, N., 301
Rad, G. von, 443: 85n
Ranciere, J., 382-4, 409-11
Ranke, L., 215, 233: 43n, 270, 283, 308, 309: 64n, 313, 315-6, 340: 11n, 345, 405
Rawls, J., 356
Remond, R., 257, 378, 379: 61n
Renthe-Fink, L. von, 412-3, 415-6
Revault d'Allonnes, M., 510: 8n
Revel, J., 151: 45n, 182: 20n, 216: 13n, 219, 237, 238: 53n, 240: 57n, 242-5, 247-9, 255, 312
Ricardou, J., 281: 24n
Ricoeur, P., 101: 31n, 103: 34n, 104: 39n, 116: 3n, 131: 17n, 137: 24n, 145: 34n, 152: 48n, 156: 4n, 174: 9n, 175: 12n, 189: 31n, 191: 34n, 207: 2n, 210: 6n, 260: 95n, 271: 7n, 272: 8n, 279: 20n, 280: 23n, 361: 42n, 393: 5n, 462: 4n, 507: 4n, 510: 10n, 511: 11n
Rosenstock-Huessy, E., 445
Rosental, P., A., 240: 57n, 248: 73n
Rosenzweig, F., 445, 485
Rousseau, J.-J., 79, 86, 252, 350, 356, 434
Rousso, H., 109, 287: 33n, 379: 61n, 453, 492-4

Sartre, J. P., 24, 72-73, 463
Schacter, D., 467: 11n
Schlegel, F., 340: 11n, 345: 16n
Schutz, A., 149, 187: 26n, 343, 439
Schweidler, W., 525: 24n
Seignobos, C. V., 156: 2n, 194, 195: 40n, 202, 214, 215, 216: 11n, 377
Shakespeare, W., 96, 387, 534: 35n
Simiand, F., 216: 11n
Sirinelli, J.-F., 378: 60n
Sophokles, 549
Sorabji, R., 34-38 ve dn.
Spiegelman, A., 289: 35n
Spinoza, 23, 195, 261, 399, 464: 7n, 488, 540
Starobinski, J., 96, 97: 29n, 435
Stone, L., 273: 9n
Strawson, P. F., 145-6
Stuart Mill, J., 414: 39n

Taylor, C., 55, 113, 182, 353-4
Terdiman, R., 433-6, 446, 452
Thevenot, L. (L. Boltanski ile birlikte), 151: 47n, 250-1, 256: 88n, 307: 63n, 428: 57n
Thoreau, H., 172
Todorov, T., 105, 108
Tommaso, Aziz, 82-83
Toulmin, S. E., 284: 27n
Turgot, A. R. J., 179, 348

Valla, L., 195, 200, 314: 73n, 495
Vernant, J.-P., 198: 47n, 221, 224, 301
Veyne, P., 179: 15n, 202, 209: 5n, 285, 315: 76n, 377, 380
Vidal-Naquet, P., 221, 224, 290, 495: 31n, 516: 14n
Vovelle, M., 223: 27n

Walzer, M., 251: 80n
Weber, M., 43, 100-3, 138, 149, 190, 207, 210, 219, 240, 258: 92n, 304: 59n, 376, 381, 425, 522: 20n
Weil, E., 307
Weil, S., 400: 14n
Weinrich, H., 80: 7n, 81, 83: 10n, 85-87, 336: 1n, 456, 457, 487, 552
White, H., 267: 4n, 282-90, 293, 313: 71n, 314, 315: 76n, 359, 366, 444: 87n
Worms, F., 70: 52n, 481
Wright, H. von, 187: 25n, 27n, 210, 381

Yates, F. A., 76, 80, 82-86, 456, 552
Yerushalmi, 192, 430: 61n, 441-5

PAUL RICOEUR

HAFIZA, TARİH, UNUTUŞ

Hafıza, Tarih, Unutuş, "büyük" bir kitap – felsefenin ve insanlığın "büyük" meselelerine odaklanmış, sadece felsefi değil aynı zamanda "bilgece" bir kitap. Birbiriyle yakından ilgili üç meseleyi üç ayrı yöntemle ele alıyor filozof Paul Ricoeur: İlk kısımda "hafıza" konusunu temel felsefi metinlerden yola çıkarak inceleyen titiz bir fenomenoloji; ikincisinde tarih "biliminin" yöntemi ve olanaklılık koşulları üstüne önemli tarihçilerle diyalog içinde gerçekleştirilen "epistemolojik" bir düşünme; üçüncü kısımdaysa hafıza ve tarihin karanlık yüzü olan "unutuş" konusunun insanlık durumuyla ilişkisi üstüne bir yorumbilgisi söz konusu.

İkinci Dünya Savaşı'nda esir düştüğü toplama kamplarından sağ çıkmış olsa da tanık olduklarının anlamı üstüne düşünmekten hiç vazgeçmeyen Ricoeur, insanın bireysel ve kolektif tarihindeki, özellikle de yirminci yüzyıldaki yüz kızartıcı anların hatırlanması ve unutulması hakkında, Platon'un pharmakon'una (hem ilaç hem zehir) benzetilen hatırlama'nın, keza melankoli ve yas'ın siyasal ve toplumsal kullanımları hakkında, bağışlama ile unutma arasındaki ilişkiler hakkında zengin bir panorama sunuyor. Bu esnada, bireysel ve kolektif bir "mutlu hafızanın" sırrını da arıyor gizliden gizliye.

Bizim gibi "hafıza sorunları" olan toplumlar için son derece aktüel bir kitap – ama hazır bir reçete beklemeyin. Hafıza, Tarih, Unutuş daha çok filozofla birlikte çıkılacak bir arayış, bir yolculuk.

METİS FELSEFE ISBN-13: 978-975-342-805-7

9 789753 428057

METİS YAYINLARI WWW.METISKITAP.COM