

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

KÜRESEL ÇAĞDA TARİH YAZMAK



LYNN HUNT



KÜRESEL ÇAĞDA TARİH YAZMAK

Lynn Hunt

California Üniversitesi'nde (Los Angeles) Modern Avrupa Tarihi profesörüdür. Stanford Üniversitesi'nde tarih alanında yüksek lisans (1968) ve doktora eğitimi aldı (1973). Uzmanlık alanı olan Fransız Devrimi'ne ilaveten, Avrupa kültür tarihi, toplumsal cinsiyet ve tarihyazımı konularında çok sayıda çalışması bulunmaktadır. Kitaplarından bazıları: *Revolution and Urban Politics in Provincial France: Troyes and Reims, 1786-1790* (1978); *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (1984); *The Family Romance of the French Revolution* (1992); (J. Appleby ve M. Jacob'la birlikte) *Telling the Truth about History* (1994); *Inventing Human Rights* (2007); *Measuring Time, Making History* (2008); *La storia culturale nell'età globale* (2010).

KÜRESEL ÇAĞDA TARİH YAZMAK

LYNN HUNT

TERCÜME
Erdem Kayserilioğlu



KÜRE YAYINLARI / 205. Kitap

Tarihyazımı 1

Küresel Çağda Tarih Yazmak

Lynn Hunt

Writing History in the Global Era

New York: W. W. Norton & Company, 2014

© W. W. Norton & Company, 2014

Türkçe yayım hakları

© Küre Yayınları, 2016

Tercüme

Erdem Kayserilioğlu

Redaksiyon ve Yayına Hazırlık

Bilge Özel

Birinci Basım Nisan 2018

Üçüncü Basım Eylül 2022

ISBN 978-605-9125-78-9

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı

Sertifika no: 15813

Kapak uygulama **Zeyd Karaaslan**

Mizanpaj uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Cilt Senyıldız Matbaacılık

Sertifika No: 45097

Gümüşsuyu Cad. Isık San. Sit.

No: 19/C 102

Topkapı/Istanbul

Tel: 0212 483 47 91

KÜRE YAYINLARI

Vefa Cad. No: 48 Kat: 3

Fatih / İstanbul

Tel 0212 520 66 41-42

www.kureyayinlari.com

kure@kureyayinlari.com

    kureyayinlari

Margaret Jacob'a

İ Ç İ N D E K İ L E R

Teşekkür 9

Giriş: Tarihin Değişen Kaderi 11

1 • Kültürel Teorilerin Yükselişi ve Düşüşü 21

2 • Küreselleşmenin Meydan Okuması 49

3 • Toplum ve Benliği Yeniden Düşünmek 81

4 • Yeni Amaçlar, Yeni Paradigmalar 119

Dizin 147

T e Ő e k k ü r

Birçok kitaba kıyasla, bu kitabın tesadüfi bir yolculuğı oldu. Birkaç yıl önce California Üniversitesi, Irvine'deki bir lisansüstü öğrenci konferansında kültürel tarihin geleceğı üzerine yaptığım konuşma sırasında, Almanya'nın saygın kültürel teorisyenlerinden Hans Medick ve Doris Bachmann dinleyiciler arasındaydı. Hans, konuşmamın daha uzun bir versiyonunu sunmam için beni Berlin'deki kendi seminerine davet etti; sonrasında bu versiyon Hans'ın da uzun zamandır bağlantılı olduğı *Historische Anthropologie* dergisinde yayınlandı. Pisa Üniversitesi ve Padua Üniversitesi'nde bu konuda konuşmalar yaptığımda İtalyan davetçilerim Alberto Banti, Vinzia Fiorino ve Carlotta Sorba, kültürel tarih üzerine Edizioni ETS için hazırladıkları yeni bir seri kapsamında yayınlanmak üzere düşüncelerimi daha uzun bir biçimde yazmam konusunda beni ikna ettiler. Giovanni Campolo tarafından çevrilen bu versiyon, *La storia culturale nell'età globale* adıyla 2010 yılında yayınlandı. Beni bu konular hakkında daha tutarlı bir tavırla düşünmeye ittikleri için arkadaşlarıma ve meslektaşlarıma ve kılı kırk yaran çalışmasından ötürü Giovanni'ye fazlasıyla müteşekkirim.

O zaman da kültürel tarihin imkânları üzerine yorumlarımdan tamamıyla memnun değildim, bu nedenle birçok arkadaşım İngilizce versiyonu okumaya ve nasıl geliştirilebileceğı konusunda önerilerde bulunmaya razı oldu. Suzanne Desan, Sarah Maza, Marcy Norton, Jacques Revel, Sophia Rosenfeld ve Vanessa Schwartz kitabı okudular ve eşsiz tavsiyelerde bulundular. Görüşlerine verdiğim yanıtlardan tatmin olmamış olabilirler,

ama umarım ki değerli vakitlerinden feragat etmelerini minnetle karşıladığımı biliyorlardır. Süreç içerisinde konunun kültürel tarih değil kültürel teori ve küreselleşmenin geniş kapsamlı alanları hakkında olmasına karar verdim. Margaret Jacob, metne çok fazla isim eklediğim konusunda ki yakınmalarımı yoluna koymamda yardımcı oldu, ama hiç kimse W. W. Norton'daki editörüm Amy Cherry kadar katkı sunmadı; muğlak, ayakları yere basmayan ve karmaşık kısımları acımasızca çizip attı. Taslak metninizin her yerinde kalem izleri görmek pek keyifli bir his değildir, ama biliyorum ki eğer ortaya okunabilir bir kitap çıktıysa bunda onun büyük payı var. Şüphesiz ki ne o ne de bir başkası mevcut yetersizliklerden ötürü suçlanamaz.

Bu kitap, geçtiğimiz yirmi beş yıldan beri hayatımı paylaşan ve şekillendiren Margaret Jacob'a adanmıştır.

Giriş:

Tarihin Değişen Kaderi

Bu, büyük bir konuya, küresel çağda tarihyazımına dair kısa bir kitap. Kitabı yazdım çünkü inanıyorum ki iki yeni gelişme tarihsel görünümü yeniden şekillendiriyor. 1950'lerden bu yana tarihyazımına hayat veren sosyal ve kültürel teoriler canlılığını yitirdi ve gelecekte tarihin nasıl yazılacağına dair belirsizlikler yarattı. Aynı zamanda küreselleşme tartışması sarmaşık gibi yayıldı, geleceğin yönünü ya da geçmişin anlamını tayin etmeye yönelik her girişimi çepeçevre sarıveriyor. Tarihi ihya edecek yeni teori küreselleşme midir? Yoksa olası karşıtlarını susturup, geride yalnızca Batı modelindeki dünya modernleşmesinin kaçınılmazlığını mı bırakacak?

Önemli şahsiyetlerin biyografilerinin ve büyük savaşlar üzerine kitapların devam eden popüleritesine rağmen, tarih bir krizin içinde ve bu sadece üniversite bütçeleriyle ilgili değil. Bitip tükenmeyen, cevaplaması oldukça zor olan soru şu: "Tarih ne işe yarar?" Bir zamanlar cevap basit görünüyordu. On dokuzuncu yüzyılda tüm erkek öğrenciler (sadece erkekler üniversitelere kabul ediliyordu) geleceğin liderleri olarak tarihin kendilerine sunacağı modellere erişmek gayesiyle antik Yunan ve Roma tarihi okudular. Harvard Üniversitesi'nin 1852/53 müfredatı, birinci sınıfa kabul için gereklilikleri şu şekilde sıralıyordu: cebir ve geometri bilgisi, Virgil'in tüm eserleri ve Caesar'ın, dönemindeki savaşlar hakkında yazdığı kitaplar (*Caesar's commentaries*), Cicero'dan seçme söylevler ve Latince dilbilgisi,

Yunanca'dan seçme okumalar, Joseph E. Worcester'ın *Elements of History* ve *Elements of Geography* kitaplarından tarih ve coğrafyaya dair kısımlar, aynı zamanda Latince ve Yunanca yazma becerisi. Kabul edildikten sonra öğrenciler kimya, fizik, botanik derslerine ilaveten orta çağ ve modern tarih üzerine birer dönem dersler alırlardı; fakat Yunan ve Latin edebiyatının klasikleri mezuniyete kadar müfredatın odağı olarak kalırdı.¹

Geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıla gelindiğinde tarih yeni bir görev edindi: ulusu eğitmek. Tarih, ulusal kimlikleri pekiştirdi ve birçok durumda da onları yarattı. Öğrenciler, özellikle ilk ve orta dereceli okullarda, bir ulusa ait olduklarını öğrendiler, çünkü ortak bir geçmişi paylaşıyorlardı; her ne kadar kendileri ya da aileleri göçmen olsalar bile. American Historical Association için 1911'de yayınlanan, okullardaki eğitim konulu raporun yazarları, okullarda dört yıl yerine sadece (!) üç yıl tarih eğitimi verilse bile Amerikan tarihinin kurban edilmemesi hususunda ısrarcı davranmışlardı: "En basit şekliyle ifade etmek gerekirse bu konulara [Amerikan tarihi ve yönetimi] okul müfredatında yeterince zaman ayrılmalıdır ve eğer kesme biçme yapılacaksa bu müdahalelerin erkek ve kız çocuklarının yurttaşlığa hazırlanması için gereken en önemli konular üzerinde yapılmaması sağlanmalıdır."² Üniversitelerdeki tarih fakülteleri genişledikçe, ulusal tarih (Birleşik Devletler'de Amerikan tarihi, Fransa'da Fransız tarihi vb.) gittikçe egemen olmaya, nihayetinde de Yunan ve Roma tarihini gölgede bırakmaya başladı.

Kitle politikaları ve kültürünün yükselmesiyle birlikte ulusların tarihi aciliyet ve gereklilik arzetti. Herkesin belirli bir temel eğitim alması fikri Amerika'da ve Batı Avrupa'da ancak on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru oturmaya başladı. 1900'de, beş ve on dokuz yaş arasındaki Amerikalı erkek ve kız çocuklarının yarısı okula kayıtlıydı, 1940'ta bu oran yüzde 70'e, 1970'te ise yüzde 90'a yükseldi.³ Yunan ve Roma söylevleri siyasi elit-

1 *A Catalogue of the Officers and Students of Harvard College for the Academical Year 1852-53, Second Term*, 2. baskı (Cambridge, MA: John Bartlett, 1853), s. 41 (katalog, tam bir referans vermeden, sadece Worcester'ın *Elements of History* and *Geography*'sine atıfta bulunuyor).

2 *The Study of History in Secondary Schools: Report to the American Historical Association* (New York: Macmillan, 1911), s. 50-51.

3 "National Assessment of Adult Literacy," Institute of Education Sciences, National Center for Education Statistics, U.S. Department of Education, http://nces.ed.gov/naal/lit_history.asp (1 Kasım 2013'te erişildi). <https://rantey.org>

leri yetiştirmeye yardımcı olabilirdi; fakat bunların, kömür madencilerinin çocuklarına ya da okula ilk defa giden yoksul göçmen çocuklarına ne faydası vardı? Kitlelerin ulusa dahil edilmesi farklı bir yaklaşımı gerektirdi. Ulusun yükselişinin öyküsü, farklı etnik gruplar, farklı sınıflar ve farklı dinlerden apayrı halkları birbirine tutturmak için ortak ilmekler sağladı.

Sonuçta, bir disiplin olarak tarih on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki milliyetçilik ile ortaklaşa bir ilişki içinde gelişti. Tarih, yeni ülkelere önceleri bastırılmakta olan ya da yok sayılan bir miras temin etti, aynı zamanda İngiltere ve Fransa gibi en eski ulus-devletlerdeki kimliklere de payanda oldu. Ait olunan millete odaklanmak, özellikle birincil eğitim seviyelerinde okutulan tarihte daha belirgindir. Evrensel eğitim ve temsili hükümetlerin yükselmesiyle, tarih ilk ve orta dereceli okullarda öğrencilerin kendilerini ulusun diğer yurttaşları ile akraba hissetmelerini sağlamak amacıyla okutuldu (ve halen okutuluyor). Birleşik Devletler'den güncel bir örneği alacak olursak, Senatör Lamar Alexander 19 Mart 2009'da Tasarı 659'u "Amerikan tarihi ve yurttaşlık yasalarının eğitimi ve öğretimi için" Birleşik Devletler Senatosu'na sundu. Tasarı, ilk ve orta dereceli okullarda "geleneksel Amerikan tarihi eğitimine dair programları" geliştirmek adına 2010 mali yılı için 150,000,000 dolar temin etmeyi hedefliyordu. Tasarının belirtilen amacı, öğrencilerin –birer yurttaş olarak geleceklerine zarar vereceği düşünülen– ABD tarihine dair bilgi eksikliklerinin üstesinden gelmekti: "Amerika demokrasisinin gücü ve dünyadaki mevcudiyetimiz, çocuklarımızın, Milletimizin mazisine dair güçlü bir kavrayışa sahip olmalarına bağlıdır."⁴

Tarihin ulusal birlik amacıyla kullanılması özellikle bağımsızlığını yeni kazanan devletlerde daha çarpıcı işler. Ukrayna'nın 1991'de bağımsızlığını ilanından kısa bir süre sonra Eğitim Bakanlığı tarafından şekillendirilen eğitim reformu taslağı, "vatan toprağından, milli tarihten ve geleneklerin organik bütünlüğünden [ve] Ukrayna halkının kültürünün korunması ve zenginleştirilmesinden ayrılamayacak temellere oturan milli bir eğitim düzeni" çağrısında bulunuyordu. 2001'den beri Kiev'deki Taras Şevçenko Ulusal Üniversitesi'nin tarih fakültesi hemen hemen derslerinin tümünü Ukrayna'daki devlet gelişimi üzerine açmıştı. Bunlardan birkaçının ismi

4 Birleşik Devletler Senato bütçesi için, bkz. <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/BILLS-111s659is/html/BILLS-111s659is.pdf> (Erişim: 2013/05/01)

şu şekilde idi: “Dünya’da Ukraynalılar: Tarih, Kültür, Hayat”; “Ukrayna’da İlkel ve Antik Toplumun Gelişimi” ve “Ukrayna’da Çok-partili Sistemin Oluşmasının Sorunları (1980-90’lar)”.⁵

Ulusal tarih, her yerde halen tarih eğitiminin temeli durumunda. Birleşik Devletler’de kolej ve üniversitelerdeki tarih fakültelerinin yüzde 39’u ABD tarihi öğretiyor. Bir sonraki en büyük kategori olan Avrupa tarihi, fakültelerin sadece dörtte birinin müfredatında yer alıyor. Fransa, Birleşik Krallık ve Almanya’daki ulusal tarih eğitimi oranları daha da yüksek; Almanya örneğinde neredeyse yüzde 50’ye ulaşıyor. Birinin takıntı düzeyinde kendi ulusu ile ilgilenmesi, Ukrayna örneğinde görüldüğü gibi, sadece Batı Avrupa ve Birleşik Devletler ile sınırlı değil. Delhi Üniversitesi’nde tarih fakültesinin on üç üyesinin tamamı Hindistan tarihinde uzmanlaşmış profesörlerden oluşuyor. Pekin Üniversitesi’nin tarih fakültesi Hintli meslektaşlarına göre milli tarihe daha az yönelmiş durumda, fakat yine de kadrosunun yarısı Çin tarihi üzerinde uzmanlaşıyor. Avustralya Ulusal Üniversitesi’ndeki Tarih Okulu’nda fakülte kadrosunun üçte ikisi Avustralya tarihi üzerine çalışıyor.⁶

5 Ukrayna’nın reform taslağı için bkz. Catherine Wanner, *Burden of Dreams: History and Identity in Post-Soviet Ukraine* (University Park, PA: Penn State University Press, 1998), s. 82. Kiev’deki Taras Shevchenko Ulusal Üniversitesi’nde verilen derslerin başlıkları için bkz. <http://www.history.univ.kiev.ua/en/faculty/history-faculty.html> (4 Kasım 2013’te erişildi).

6 ABD tarih fakültesine dair değerler 2001-2002 yıllarını içerir, alıntının yapıldığı kaynak Robert B. Townsend, “State of the History Department: The AHA Annual Department Survey 2001-02,” *Perspectives on History*, Nisan 2004, erişim yeri <http://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/state-of-the-history-department-the-aha-annual-department-survey-2001-02> (4 Kasım 2013’te erişildi). Avrupa tarihi için rakamlar düzenli bir şekilde azalış gösterirken, Batı-dışı tarihler için sayılar artmakta ve ABD tarihi için neredeyse aynı kalmaktadır, kaynak: Robert Townsend, “Decline of the West or Rise of the Rest? Data from 2010 Shows Rebalancing of Field Coverage in Departments,” *Perspectives on History*, Eylül 2011, erişim yeri <http://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/september-2011/decline-of-the-west-or-the-rise-of-the-rest> (4 Kasım 2013’te erişildi). Post-doktora ve araştırma görevlilerini bu hesaplamanın dışında tuttum. Avrupa’ya dair değerler için bkz. Peter Baldwin, “Smug Britannia: The Dominance of (the) English in Current History Writing and Its Pathologies,” *Contemporary European History* 20, Special Issue 3 (2011): 351-366. Delhi Üniversitesi için bkz. <http://www.du.ac.in/index.php?id=437&L=0> (3 Ağustos 2012’de erişildi). Maalesef Pekin Üniversitesi’nin web sayfası, Delhi Üniversitesi’nin web sayfası kadar net değil ve sıralama vermiyor ve ➡

Şu ana kadar üstünlüğünü korusa da, ulusal tarih etkili ve ihtilaflı dönüşümlerden geçti. 1950'lerde dahi, özellikle Birleşik Devletler'de ve aynı zamanda Avrupa'da, millî anlatılar eleştirilerin hedefi oldu. Siyasi tarih, hele de yüksek rütbeli hükümet liderlerinin ya da elit politikacıların eylemlerini çalışmak, artık farklılaşmış, eğitilmiş halkı tatmin etmiyordu. Toplumsal tarih –elit çevrelerin dışındaki grupların çalışılması– ön sıralara tırmandı, çünkü bu yaklaşım kolej ve üniversitelere yeni yeni kaydolan türden halk kesimlerine dikkat çekmişti. 1967'de, on sekiz ile yirmi dört yaş arası Amerikalı erkeklerin üçte biri ve kadınların beşte biri kolej ve üniversitelere kaydolmuştu. 1988'de, kayıtlı kadınların yüzdesi (30.4) erkeklerin oranını (30.2) geçti ve aradaki fark zaman içinde artmaya devam etti. Ayrıca on sekiz-yirmi dört yaş arası Afro-Amerikalı öğrencilerin 1967'de (beyazların yüzde 27'lik oranına kıyasla) sadece yüzde 13'ü kolej ve üniversitelere kayıtlıyken, bu fark 1970'lerde daraldı, geç 1980'ler ve 1990'larda kayıtlı beyaz öğrencilerin artışıyla bir miktar açıldı, sonrasında 2000'lerde fark yeniden azaldı. 2010'da, göstergeler on sekiz-yirmi dört yaş arası erkekler için yüzde 38, kadınlar için yüzde 44, beyazlar için yüzde 38 ve Afro-Amerikalılar için yüzde 32 şeklindeydi.⁷ Ulusal tarihin demokratikleşmesi üniversitelerin demokratikleşmesi ile el ele ilerledi. İşçilerin, kölelerin, yerli halkların, kadınların ve azınlıkların deneyimleri artık daha fazla göz ardı edilemedi.

Amerika'nın kölelik ve göçmen geçmişi ve hızla çoğalan üniversiteleri nedeniyle yeni toplumsal tarih Birleşik Devletler'de yankı buldu; ama bu tarih Batı Avrupa menşelidir ve küresel çaplı bir üne erişmesinin kısmi bir nedeni de Batı Avrupa tarzı tarihin, tarih yazımını küresel çapta etkilemesidir. Albert Soboul'un *The Parisian Sans-Culottes in the Year II* (1958) ve E. P. Thompson'ın *The Making of the English Working Class* (1963) adlı eser-

–en azından bir örnekte– yakın zamanda doksana yaşında ölen bir tarihçiyi listelemiş. Bkz. <http://web5.pku.edu.cn/en/history/Faculty/> (3 Ağustos 2012'de erişildi). Avusturalya Ulusal Üniversitesi için bkz. <http://history.cass.anu.edu.au/people> (25 Ağustos 2012'de erişildi).

7 Tablo 2013, "Enrollment Rates of 18- to 24-Year-Olds In Degree-Granting Institutions, by Level of Institution and Sex and Race/Ethnicity of Student: 1967 through 2010," Digest of Education Statistics, Institute of Education Sciences, National Center for Education Statistics, U.S. Department of Education, erişim yeri http://nces.ed.gov/ipeds/data/ipeds_datacenter/ipeds_datacenter.asp (25 Ağustos 2013'te erişildi).

leri bu etkinin başat örnekleri arasındadır. Soboul ve Thompson alt sınıfların mücadele tarihini öne çıkararak kendi milli anlatılarını değiştirmeyi amaçlamıştı, fakat cığır açan çalışmaları diğer ülkelerin tarihçilerine de ilham oldu. Fransız Devrimi'ni –ya da bu minvalde herhangi bir devrimci hareketi– çalışan hiç kimse Soboul'un alt sınıftan eylemcilerin (*sans-culottes* üst sınıfların kullandığı diz boyu pantolonları giymeyenlere denirdi) önemi üzerine bulgularını göz ardı edemezdi. Thompson'ın otoritesi daha da büyüktü. Hintli bir tarihçinin 1997'de belirttiği gibi "Thompson'ın yazılarını niteleyen şey İngilizliğiydi," ama "ürettiklerinin tesiri küreseldi" ve bu tesir Hindistan için de geçerli idi.⁸

Birleşik Devletler'de toplumsal tarihin yükselişi, işgücü organizasyonu, feminizm ve her türden göçmen haklarına ilişkin güncel hareketlerin yerleşmesine yardımcı oldu, böylelikle tarihe yeni bir siyasi görev biçti: dışlanmışların kimliklerini, yeni keşfedilmiş bir önyargı ve ayrımcılık geçmiş etrafında birleştirmek. Fakat başarı kendi sorunlarını da beraberinde getirdi. Yeni çalışmalar daha kapsayıcı bir ulusal tarih için talep yaratsa da, işin gelecekteki rotası üzerinde ihtilaflara sebep oldu. Geçmişte dışlanmış olanları ulusal anlatıya eklemek yeterli olacak mıydı, yoksa bizzat ulus-devlet anlatısının yürürlükten kaldırılması mı gerekiyordu?⁹

Geçmişe dair birçok türden dışlamanın kabul edilmesi tarihin amacına dair konsensüsü çürüttü. Tarih, bir ulus inşa etmekle mi ilgiliydi, yoksa ulus inşasının nasıl dışarıda bırakılanların yok sayılması ya da unutulmasına dayandığını açıklamakla mı? Tarihçinin görevi –dar ya da geniş kapsamlı da olsa– bütünlüklü bir ulusal anlatı mı sunmaktı, yoksa bu tip anlatılardaki noksanları ortaya koymak mı? Hatta tarih anlatı ile mi gerçeğe mi ilgiliydi? Tarih, önyargıları ve eşitsizlikleri aklamak için kullanılan mit ya da ideolojilerin sadece başka bir formu muydu? Tarihin geçmiş hataları, şimdilerde tarih alanının kendisini suçluyordu.

Bu konuları irdelemek için akademisyenler ve aktivistler yeni türden teorilere yöneldiler. Teorinin kendisi yeni değildi. Yirminci yüzyılın ilk

8 Rajnarayan Chandavarkar, "The Making of the Working Class: E. P. Thompson and Indian History," *History Workshop Journal* 43 (Bahar, 1997): 177-196, alıntılanan bölüm s. 177.

9 Bu meselelerin daha detaylı bir şekilde tartışıldığı yer için bkz. Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob, *Telling the Truth about History* (New York: W. W. Norton, 1994).

yarısında tarih akademik bir disiplin olarak şekillenirken, tarihçiler teori eğilimli sosyal bilimlerden epey ödünç aldılar. Örneğin Soboul'un ve Thompson'ın çalışmaları Marksizmin içinden çıkıyordu ve bir yönüyle bu yazarlar kitaplarını teorik Marksizme bir katkı olarak yazmışlardı. Hangi tür işçilerin örgütlenmeye ve devrimciliğe en yatkın olduğunu anlamak istiyorlardı. Diğer yazarlar ise ilhamlarını sosyoloji teorisinden aldılar, Fransız sosyolog Émile Durkheim'dan, Alman sosyal teorisyen Max Weber'den ya da onların takipçilerinden. Her biri, –tıpkı Marx gibi fakat ona karşı çıkarak– bir tür modernleşme teorisi önerdi. Diğer bir deyişle, modernitenin belirgin özelliklerine, bunların nasıl meydana geldiğine ve Batı toplumunu gelecekte nereye taşıyacaklarına dair tasvirler sundular.

Modernleşme teorileri ve Marksizm çığır açan araştırmalara esin kaynağı olsa da tarihçiler bunların geçerliliğini sorgulamaya başladı. Soboul'un ve Thompson'ın çalışmaları öne çıkan örneklerdir. Geç 1950'lerde ve erken 1960'larda yayınlandıklarında, bu kitaplar Marksist teori içinde bile hararetli tartışmalara neden oldu. Her biri kendi üsluplarınca devrimci militanların hayat koşulları ve özlemlerine dikkat çekti ve geleneksel Marksist sınıf kategorilerinden ya da iktisadi üretim ilişkilerinden ziyade kültürel veçhelere daha önem verdiler. Özetle, Soboul ve Thompson Marksizmi yeniden ele almaya çalışırken onun sınırlılıklarını –kültüre dair körlüğünü– ortaya çıkardı.

Modernleşme teorisinden etkilenen çalışmalar da benzer bir kadere boyun eğdi. Modernite fikrinin kendisinin, Batı değerleri ve kalkınma modellerine fazlasıyla bağlı olduğunu gördüler. En yalın haliyle, uzmanlar modernizm içindeki modern Batı Avrupa ve Birleşik Devletler'deki bildik kalkınma süreçleriyle kat'i biçimde ilişkilendirmişti. Örneğin Max Weber “geleneksel” ve modern biçimleri ayırdı ve ikincisini “akılcılık” ile eş tuttu. Her ne kadar Weber modern piyasa ve devlet içindeki “akılcı-yasal” otorite formlarını eleştirdiyse de, “geleneksel” ya da modern-olmayan yaşam biçimlerinin olumsuz çağrışımlarından kaçmak zordu. Geleneksel otorite, Weber'e göre, açıkça tanımlanmış uzmanlık alanlarından, şahıslarüstü kurallardan, astların ve üstlerin akılcı nizamından, düzenli atama ve terfi sistemleri gibi niteliklerden yoksundu. Geleneksel olan, moderne kıyasla eksikleri üzerinden tanımlanıyordu.¹⁰

10 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, der. Talcott Parsons (New York: Free Press, 1964).

Kültür üzerine odaklanmak bu açmazlardan bir çıkış yolu sundu ve bu yeni odak ile birlikte yeni teorilere alan açıldı. 1950'lerin ve 1960'ların teorileri maddi nedenlere ve sosyolojik açıklamalara vurgu yaparken, yeni kültürel teoriler dile, sembollere ve ritüellere dikkat çekti; nedensel açıklamalardan ziyade anlamın yorumlanmasına öncelik verdi. Örneğin artık sorun neden belirli tip işçilerin isyan ettiklerini açıklayabilmek değildi, aksine işçilerin öncelikle kendileri hakkında nasıl farklı düşünmeye başladıklarını incelemektir. Yeni kültürel teoriler farklı ve sıkça karmaşık isimler altında gruplandırıldılar: dilbilimsel dönüş, postyapısalcılık, post-modernizm, postkolonyalizm, kültürel çalışmalar ya da basitçe "teori". Bu kitabın ilk bölümü, bu kültürel teorilerin dönemlerinde neden cezbedici hale geldiğini, onları neyin birleştirdiğini ve neden bu öne çıkışın tarihin amacı ile ilgili yeni sorgulamalar başlattığını açıklamayı amaçlıyor. Amaç meselesi özellikle hayati önemdedir; çünkü yeni kültürel teoriler tarihte gerçekliği yakalamanın imkânı hakkındaki kuşkuları besledi, bazen de bir akademik disiplin olarak tarihin esasında Batı merkezci olduğu ve bu nedenle de mevcut durumda kısıtlı bir geçerliliği olduğu savlarına yol açtı.

Kültürel teorilere bu dönüşün sunduğu vaatler ve sebep olduğu hayal kırıklıkları irdelendiğinde, küreselleşmenin son yıllarda neden böylesine güçlü bir konu başlığı haline geldiği daha iyi görülecektir. Kültürel teoriler tarihin faydası hakkındaki konsensüsü tuzla buz etti, fakat önceki sosyal teorilere ikna edici alternatifler sunma konusunda başarısız oldu. Küreselleşme, bu türden ikna edici bir alternatiftir. Halen sıklıkla Batı'yı kayırsa bile, küresel bir hikâye anlatır ve Batı'nın nasıl ve neden küresel hegemonyaya ulaştığı şeklindeki "büyük sorulara" dönmeyi teklif eder. Kültürel teoriler yerel ve mikro-tarihsel olanı vurgularken, küreselleşme tartışması tabiatı gereği ulusaşırı ve makro-tarihsel gelişmelerin altını çizer. Küreselleşme ayrıca tarih için yeni bir amaç sunar: gittikçe daha fazla iç içe geçen bir dünyada kendi yerimizi anlamak. İkinci bölüm, küreselleşme paradigmasının yükselişini ve tarihsel çalışma açısından sonuçlarını irdeliyor.

Fakat küreselleşme tek olası alternatif değil, ayrıca kendi izahat sorunlarından yoksun da değil. Küreselleşme hayatın birçok yönüne tesir etse de etkisi eşitsiz ve bazı durumlarda oldukça kısıtlıdır. Örneğin küreselleşme Birleşik Devletler'deki ilkokullara milyonlarca yeni göçmen getirebilir, fakat onların nasıl karşılandıkları yerel kültürlere, bölgesel ekonomilere ve

milli politikalara bağlıdır; daha eksiksiz bir resim elde edebilmek için tüm bunlar dikkatle incelenmelidir. Mevzunun küresel çerçevesi her zaman en ilintili olan değildir. Bu nedenle, üçüncü ve dördüncü bölümde sosyal ve kültürel teorinin klasik sorularından bazılarını geri dönüyorum ve bunlara yeni yanıtlar öneriyorum. Bu sorulardan en temel olanları, önem arz eden “toplum” ve “benlik” kategorileri ile ilgilenir. Toplum ve benliğin anlamları çoğu zaman kendinden menkul kabul edilmiştir –eğer Amerika toplumunu işaret ediyorsam ne kastettiğimi anlayacağınızı varsayıyorum– ama daha yakından irdelendiğinde her iki kategori de belirsizliğe bürünür. Bu belirsizliğin kaynaklarını sorgularsak, bahsi geçen kategoriler hakkında daha yetkinleşebiliriz, çünkü bunlar her sosyal ve kültürel analizin temel kurucu unsurları olmaya devam edecek. Toplum ve benliğe dair yenilenmiş bir dikkat sayesinde, geçen on yılın sosyal ve kültürel teorilerinden doğan eleştirel düşüncelerin bazılarını içeren, bir kısım görüşlere de meydan okuyan yeni tarih perspektifleri inşa etmek mümkün olacak.

Geçmişin, tanım gereği bittiği düşünülebilir; fakat geçmiş her zaman değişir çünkü tarihçiler ve tarihin amacı değişmektedir. Geçmişte yeni şeyler aradığımızda –antik zamanlardaki siyasi liderlik örnekleri, ulusun yükselişinin öyküsü, belirli gruplara yönelik zulüm ve dışlamanın sebepleri, küreselleşmenin yayılması– en nihayetinde beklenmeyen kaynaklar buluruz ve öngörülmemiş sonuçlara ulaşırız. Bu çeşitlilik tarihin kırılganlığı ya da ehemmiyetsizliğine veyahut tarihçiye has tarafgirlik ve önyargılara dair bir gösterge değildir. Görüş, bir bakış açısı olmadan meydana gelemez. Tarihin amacının durmadan evrilmesi, daha ziyade, onun canlılığının bir işaretidir. Her yeni dönem, kendisinin zaman içindeki konumuna dair bir kavrayış arar ve tarih olmadan buna sahip olamaz.

Kültürel Teorilerin Yükselişi ve Düşüşü

Kültürel teoriler 1970’lerden itibaren ilgi görmeye başladı, çünkü tarihin genel yazımına dair ikna edici eleştiriler sundular. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde tarihsel araştırmanın dört ana paradigması bulunuyordu: Marksizm, modernleşme, Annales okulu ve özellikle Amerika’daki şekliyle kimlik politikaları. Bu paradigmaların her biri, kültürel teorilerin biri ya da diğeri tarafından eleştirilerin hedefi oldu. Kimileri, bu dördünün –bilimsel devrimlerin doğası hakkındaki analizleriyle terime geçerlilik kazandıran Thomas Kuhn’un kastettiği anlamda– bir “paradigma” oluşturup oluşturmadığını sorgulayabilir. Etkileyici eserinin 1962’de yayınlanmasından beri, akademisyenler Kuhn’un kullanımındaki temel anlamı ve bunun diğer alanlara uygulanabilirliğini tartışıyor. Terim benimsendi çünkü işe yarar olduğunu gösterdi, ben de onu kullanmakta bir beis görmüyorum; yine de okuyucu onu nasıl tanımladığımı bilmeyi hak ediyor. “Paradigma” ile, tarihsel gelişim üzerine kapsamlı bir açıklamayı ya da bir üst-anlatıyı kastediyorum. Bu, 1) anlamı belirleyen bir etmenler hiyerarşisini içerir ve bu hiyerarşi de 2) bir araştırma gündemi ortaya koyar, yani çalışmaya değer görülen konuların seçimini ve bu çalışmaları yürütmeye uygun kabul edilen yaklaşımları belirler.¹

1 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962). Örneğin bkz. Joseph F. Musser, “The Perils of Relying on Thomas Kuhn,” *Eighteenth-Century Studies* 18 (Kış, 1984-1985): 215-226. Paradigmalarla dönüşleri ♡

Bu dört ana paradigmanın her biri benim tanımıma uyuyor, her ne kadar birçok uzman, tek bir Marksizm, bütünlüklü bir modernleşme yaklaşımı ya da Annales “okulu” olmadığını veya kimlik politikaları için tek bir parti platformu bulunmadığını söyleyerek haklı sebeplerle buna karşı çıkabilecek olsa da. Marksizm en kolay ayırt edilebilir paradigmadır, çünkü tek bir adamın yazılarına dayanan belirli bir kaynağa sahiptir. Marx’a göre, aralıksız sınıf mücadelesi, en nihayetinde işçilerin sermayedar efendileri karşısında zafer kazanmalarını ve devrim sayesinde komünist toplumun inşasını sağlayacaktır. Bütün tarih, sınıflar arasındaki çatışmayı oluşturan iktisadi üretim şekillerindeki değişikliklerce şekillenir. Örneğin makineli fabrikalar el dokumacılığının yerine geçtiğinde, örgütlenip fabrika sahibinin kontrolüne karşı çıkacak bir işçi sınıfı oluşmuştur. Böylelikle Marksizm, tarihçileri, ilkel kölelik, feodalizm ve kapitalizm gibi belirli üretim ilişkilerini ve aynı şekilde devrimler, emek hareketleri, sosyalist ve komünist partilerin tarihleri gibi konuları çalışmaya teşvik etti. Soboul ve Thompson’ın Giriş’te tartışılan çalışmaları tam da bu bağlama oturur.

Modernleşme paradigması benzer şekilde tek bir kişinin çalışmalarına bağlanamaz, her ne kadar geç on dokuzuncu yüzyıl sosyal teorisyenlerinden Durkheim ve Weber’in etkileri başat olsa da. Sosyolojinin üç kurucu teorisyeni olarak, Durkheim ve Weber genellikle Marx ile birlikte anılır. Durkheim ve Weber, modernitenin gelişi hakkında Marksist olmayan açıklamalar peşindeydi. Kapitalist üretimin yerine, Durkheim artan işbölümünü –işyerindeki görevlerin uzmanlaşmasını– vurguladı. Toplum daha karmaşıklaşıp farklılaştıkça, paylaşılan eski değerler parçalanıp çözülüyor ve bu bir toplumsal yabancılaşma hissine veya *anomiye* yol açıyordu. İnsan hakları gibi yeni değerler gerekiyordu. Weber ise, gördüğümüz üzere, örneğin devlet bürokrasisinin büyümesiyle artan akılcılaşmaya dikkat çekiyordu, ama o da modernleşmenin olası bir olumsuz yanını fark etmişti; bürokratikleşme bir “demir kafes”e ya da “buzul karanlığın kutup gecesi”ne dönüşebilirdi ve bu pek de özgürlüğün resmi gibi durmuyordu. Her şeye rağmen, ikisi de modernleşmenin kaçınılmaz olduğunu düşündüler.²

karşılaştıran bir tartışma için bkz. Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 2006).

2 Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1984); Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, çev. ve der. H. H. Gerth ve C. Wright Mills (Abingdon, UK: Routledge, 1991), b. 1, s. 128.

Durkheim ve Weber'in düşünceleri 1950'lerdeki ve 1960'lardaki modernleşme paradigmasına eklendiğinde, onların moderniteye dair eleştirel görüşleri büyük oranda bir yana bırakıldı. Özellikle Birleşik Devletler'deki sosyologlar ve siyaset bilimciler, Batı tipi modernleşmeyi dünyanın geri kalanı için bir model olarak savundular. Bu görüşe göre, "modernite" evrensel bir kategoriydi. Modernleşme teorisinin saygınlığı Birleşik Devletler'in Vietnam'daki hezimetini nedeniyle ciddi şekilde sınıandıysa da halen can çekişmekten epey uzaktı. "Modernite," modernleşme teorisiyle ilişkilenecek istemeyen tarihçiler arasında bile tarihyazımındaki anahtar kavram olmayı sürdürüyor. Antik çağ tarihi, orta çağ tarihi ve modern tarih şeklindeki dönemlendirme ya da ayrımlar halen sıklıkla kabul görüyor ve modernleşme teorisinin önemli bileşenleri küreselleşme hakkındaki yazılarda yeniden beliriyor.³

Durkheim ve Weber'in içgörülerine dayanarak, modernleşme paradigması bilginin ve toplumsal işlevlerin artan farklılaşmasını, devlet gücünün genişlemesini, kentleşme, göç ve yeni teknolojiler ile birlikte iletişimin artan yoğunluğunu vurgular. Marksizmin mülk sahipleri ve işçiler arasındaki sınıf çatışmasına dair vurgusunun aksine modernleşme, çatışmayı, geride bırakılmış ya da modern dünyaya dahil edilmeye direnen geleneksel gruplar ile modernleştirici güçler arasındaki dengesizliğe bağlar. Bu nedenle modernleşme paradigması kentleşme, göç, teknolojik gelişme, toplumsal farklılaşma ve devletlerin gelişmesine dair araştırmaları teşvik eder.

Modern sanayi toplumunun farklılığını tanımlamayı amaçlayan Marksizm ve modernleşme teorisinin tersine, 1930'lar ve 1940'larda Fransa'da oluşan Annales okulu sanayi-öncesi toplumlara odaklandı. Okulun üç ana kurucusu vardı: Marc Bloch, Lucien Febvre ve Fernand Braudel. O zaman Doğu Fransa'nın Strasburg Üniversitesi'nde tarih profesörü olan Bloch ve Febvre, 1929'da okula ismini veren dergiyi kurdular: *Annales d'histoire économique et sociale*. Febvre ve Bloch'un da yaşamaya başlayacağı Pa-

3 Modernleşme teorisi, bir teori olarak görüldüğü müddetçe, dev bir tartışma konusudur ve hak ettiği yeri muhtemelen burada sağlayamayacağım. Bkz. Nils Gilman, *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2007).
DF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ris'te yayın hayatına başlayan dergi 1946'da *Annales: économies, sociétés, civilisations* adını aldı, 1994 sonrasında ise *Annales: histoire, sciences sociales* oldu. Durkheimci sosyolojiden ilham alan Febvre ve Bloch, tarihi, antlaşmalar, savaşlar ve değişen rejimler üzerine geleneksel çalışmalardan uzaklaştırıp toplum, toplumsal gruplar ve kolektif zihniyetler konulu çalışmalara yöneltmeyi amaçladılar. Derginin çeşitli başlıklarının da işaret ettiği gibi, Annales okulu toplumsal ve iktisadi tarihi ve tarih ile sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi vurguladı.⁴

1930'ların sonunda Febvre, II. Dünya Savaşı sırasında bir savaş esirleri kampında ilk kitabını yazan Braudel'e kılavuzluk etmişti. Bloch, Fransız direnişindeki rolü nedeniyle 1944 yılında Gestapo tarafından işkence görmüş ve öldürülmüştü; Febvre ise 1956'da öldü. Sonrasında Braudel dergi editörlüğünü üstlendi ve Maison des Sciences de l'Homme'un (Beşeri Bilimler Binası) kuruluşuna yardım edebilmek için Amerikan kurumlarından maddi destek temin etti. Burası *Annales*'ın ve Fransa'nın sosyal bilim çalışmalarındaki öncü okulu École des Hautes Études en Sciences Sociales'in meskeni haline geldi. Braudel, yoğun uğraşlarla *Annales*'ı 1945 sonrası dönemin tartışmasız en etkili tarih dergisi yaptı.⁵

Annales okulu tarihçileri çevre, iklim ve demografinin insan etkinliğini temel biçimlerde şekillendirdiğine inandı. Bu etmenler, uzun zaman aralıkları boyunca yavaşça değiştikleri için ne devrimler ne de kısa dönemli siyasi değişiklikler onları ilgilendiriyordu. Braudel'in ilk kitabının önsözünde belirttiği gibi, olaylar sadece "yüzeydeki çalkantılardır, tarih mettezirinin koca sırtında taşıdığı köpük tepeleridir."⁶ Esas önemli olan bu mettezirlerdir. Sonuç olarak *Annales* okulu orta çağlardan Fransız Devrimi'ne uzanan yüzyıllara odaklandı, değişimin yavaş adımlarını vurguladı ve özellikle demografi çalışmalarında yeni teknikler geliştirebilmek için büyük gayret verdi. Marksizmden etkilenen tarihçiler işçilere, modernleş-

4 R. Colbert Rhodes, "Emile Durkheim and the Historical Thought of Marc Bloch," *Theory and Society* 5, no. 1 (1978): 45-73.

5 *Annales* okulu çokça tartışılmıştır. Örneğin bkz. Stuart Clark, *The Annales School: Histories and Overviews* (Londra: Taylor & Francis, 1999).

6 Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 c., çev. Siân Reynolds (1949; Berkeley: University of California Press, 1995), alıntılanan bölüm c. 1, s. 21.

me teorilerinden etkilenenler göçmenlere ya da uzmanlıklara odaklanırken, Annales okulu öncelik hakkını geçimlik ekonomiyle yaşayan, yalnızca hayatlarını sürdürmek için çabalayan köylülere verdi.⁷

Ana paradigmaların dördüncüsü olan kimlik politikaları ise ilk olarak Birleşik Devletler’de 1960’lar ve 1970’lerde kök verdi. Diğer paradigmalardan farklı olarak, bu paradigmanın başat ilkeleri, belirli kişilerin etkileri üzerinden izlenemez. Kimlik politikalarının yükselişi toplumsal hareketlere bir yanıt olarak gelişti, örneğin Afro-Amerikalıların yurttaşlık hakları için ve yine kadınların ve eşcinsellerin özgürlük için yürüttükleri mücadelelere. Marksistler ve aynı şekilde Annales okulu tarihçileri tarafından müdafaa edilen toplumsal tarih, dışlanmış ve marjinalize edilmiş grupların tarihi için verimli zeminler sundu. Kimliklerin tarihi şimdi tüm dünyada yayılıyor, çünkü artık tüm ülkeler toplum ve siyasette kadınların, azınlıkların ve göçmenlerin rolü ve milli kimlik ile ilgili zorlayıcı meselelerle yüz yüze kalıyor.

İsminden de anlaşılacağı gibi kimlik politikaları –cinsiyet, cinsel yönelim, ırk ya da etnisite tarafından belirlenen– toplumsal kimliğin birincil olduğunu varsayar; dolayısıyla bu kimlikler üzerine araştırmaları teşvik eder; bunlar ister İtalya’daki Arnavutlar, Birleşik Devletler’deki homoseksüeller, Peru’daki yerli kadınlar isterse de diasporadaki Hintli tüccarlar hakkında olsun. Kimlik politikalarına her zaman kapsayıcı bir anlatı refakat etmese de bu politikaların yayılmasının esas etkisi, demokratikleşmenin ancak önceden dışlanmış grupların içerilmesiyle sağlanacağını düşüncesi olmuştur. Ayrıca kimlik politikaları, siyasal gücün ulusal anlatının kontrol edilmesine dayandığını ortaya koyar; buna göre kadınlar, azınlıklar ya da göçmen gruplar haklı siyasi konumlarını ancak ulusa olan katkılarının tarihte, müzelerde ya da diğer hafıza mekânlarında tanınmasıyla elde edebilirler.

1960’lardan 1990’lara kadar şekillenen kültürel teoriler, bu paradigmaları zayıflatmış ve her biri tarafından paylaşılan şu temel varsayıma meydan okumuştur: kültürel ve siyasi ifadelerin temelini iktisadi ve toplumsal ilişkiler oluşturur. Kültürel teorilerde kültür, Marksizmde olduğu haliyle,

7 En etkiliyi örneklerden biri için bkz. Emmanuel Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*, çev. John Day (Chicago: University of Illinois Press, 1977).

iktisadi üretim biçimleri ya da araçlarının üzerine dikilmiş bir “üstyapı” olarak tasavvur edilmemişti. Aynı şekilde, modernleşme teorisinin öne sürdüğü gibi, toplumsal yapılardaki iletişimdeki ya da devlet bürokrasisindeki değişikliklerin kaçınılmaz bir sonucu olarak da görülmüyordu. Annales okulunun öne sürdüğü gibi, çevre ve demografinin sürükleyişiyle şekillenen metcezirler, deniz üstündeki köpükler de değildi. Ya da kimlik politikaları tarafından varsayılan, verili toplumsal konumlar tarafından belirlenmiş neredeyse otomatik aidiyetler de değildi. Kültürel teoriler bu varsayımları ters yüz etti ve bunun yerine kültürün kendi özerk mantığı olduğunu savundu; dil ve kültürel ifadeler toplumsal dünyayı, ekonomiyi de kapsayarak şekillendirir ve basitçe bunların tetiklemeyle oluşmaz.

Peki bu kültürel teoriler nereden geldiler ve neyi iddia ediyorlar? Bu teorileri tanımlamak için kullanılan terimler –“kültürel çalışmalar,” “post-yapısalcılık,” “postmodernizm,” “postkolonyalizm,” “dilbilimsel dönüş,” “kültürel dönüş”– epey kafa karışıklığı yarattı. Bunlar aynı şey için kullanılan süslü kelimeler mi yoksa bunlarla farklı şeyler mi kastediliyor? Ve bu farkların bir önemi var mı?

Bana göre bu teoriler, kültür ve dil ile ortak bağları nedeniyle yakın ilişkili kuzenler gibidir. Kültürel çalışmalar ilk olarak 1950’lerde Büyük Britanya’da, Marksistler Marksizmi popüler kültür çalışmaları ve –alta yatan kültürel yapıların etkilerine dikkat çeken antropolojik ve dilbilimsel bir yaklaşım olan– Fransız yapısalcılık teorisi ile daha yakın bir tartışmaya sokmak istediğinde ortaya çıktı. Fransız filozoflar yapısalcılığı eleştirmeye başladığında onların yaklaşımları “postyapısalcılık” olarak adlandırıldı, sonrasında ise bu daha genel bir postmodernizmin içine katıldı. Postmodernizmin iddiasına göre modern vurgunun öne çıkardığı akıl, hakikat, bilim, otonom birey ve insanların ayrıksılığı yalnızca dilin bir ürünüydü; tüm bu kategoriler, postmodernistlere göre, değışkendi ve yalnızca gücün işleyiş seyrine göre tanımlanmıştı.

Postkolonyalizm (diğer kullanımlarıyla postkolonyal teori ya da postkolonyal çalışmalar), postmodernizmi geçmişte sömürgeleştirilmiş halklar örneğine tatbik eder. Örneğin postkolonyal teorisyenler Batı hegemonyasının Hindistan gibi bağımsız olduğu var sayılan ülkelerdeki düşünce kategorilerini halen nasıl şekillendirmekte olduğunu inceler. “Dilbilimsel dönüş” dilin merkezi konumunu vurgulayarak bu gelişmeleri tek bir başlık

altında bir araya getirmek için kullanılan bir terimdi. “Dilbilimsel dönüş,” dilbilimle bir bağlantıyı ima etse de bu bağlantı her zaman geçerli olmadığından, bir alternatif olarak “kültürel dönüş” terimi kullanılmaya başlandı, özellikle de Birleşik Devletler’de. Kültürel dönüş, postmodernizmin felsefi görüşlerine arka çıkmadan kültür üzerindeki genel vurguyu korumak isteyenlerin tercihi oldu. Burada “dilbilimsel dönüş” ve “kültürel dönüş” terimlerini bir yana bırakıyorum, çünkü bunlar yalnızca genel betimlemelerden ibaretler.⁸

Kültürel çalışmalar, kültür çalışmalarıyla aynı şey değildir. Kültürü çalışmak özgün bir teori gerektirmez, ama Britanya’da ortaya çıktığı şekliyle “kültürel çalışmalar” bunu apaçık gerekli kıldı. Kültürel çalışmaların tarihine dair araştırmaların pek çoğu, bu teorilerin hızlı yükselişini Jamaika doğumlu Britanyalı Marksist sosyolog ve kültürel kuramcı Stuart Hall’a bağlar. Gençlik altkültürü üzerine çalışan bir öğrenci olan Hall, giderek daha etkileyici hale gelen kültürel Marksizmi, ki bunun öncülüğünü E. P. Thompson yapmıştı, antropolog Claude Lévi-Strauss’un Fransız yapısalcılığı ile aşıladı; bu yaklaşım entelektüel sahneye 1960’larda çıkmış ve hemen ertesinde uluslararası bir itibara kavuşmuştu.⁹

Kültürel çalışmalar, Marksizmi daha tanınır kılmak için bir girişim olarak başlamakla birlikte onu Britanya entelektüel ve siyasi yaşamının merkezindeki yerinden etmekle sonuçlandı. Hall, geleneksel Marksizmin üretim iktisadı üzerindeki vurgusu nedeniyle ideoloji ve kültürün önemini görmezden geldiğini savundu. Buradan hareketle, Hall’un tanımladığı şekliyle kültürel çalışmalar Fransız yapısalcılığı ile bir diyalog halinde evrildikçe, ideoloji ve özellikle de kültür merkezi bir konum yakaladı.

Lévi-Strauss, dünya üzerindeki birçok farklı akrabalık sisteminin altında yatan ortak yapıları saptamak peşindeydi. Bu yapıları, akrabalar arasında karşılıklı kadın alıp vermeyi düzenleyen kurallarda buldu. Bu kurallar iktisadi şartlar tarafından belirlenmiyor, daha ziyade dilsel uzla-

8 Victoria E. Bonnell ve Lynn Hunt, der., *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture* (Berkeley: University of California Press, 1999). Farklı bir bakış için bkz. “AHR Forum: Historiographic ‘Turns’ in Critical Perspective,” *American Historical Review* 117, no. 3 (Haziran, 2012): 698-813.

9 David Morley ve Kuan-Hsing Chen, der., *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* (Londra: Routledge, 1996). Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

şayı andırıyordu. Gerçekten de Lévi-Strauss'a göre, "akrabalık sistemi bir dildir." Kendini daha sonraları akrabalık bir dile sadece *benzetilebilir* diyerek düzeltse de, ona göre bu benzetme çok önemliydi. Sesbilim (dilnin bir sesler sistemi olarak alınması) çalışanlara öykünerek, Lévi-Strauss toplumsal ilişkileri sistemli bir şekilde düzenleyen bilinçdışı yapıları ortaya çıkarmayı amaçladı.¹⁰

Hem sesbilim hem de akrabalık, içkin anlamlardan ziyade farklılaşma kurallarına dayanır. İngilizce'de, diğer sesler ve kavramlar ile olan ilişkisi nedeniyle "kar" sadece kar demektir, yoksa "kar" sesinin kristalleşen buza dair içkin bir bağlantısı olduğu için değil. Aynı şekilde, olası eşler ve yasaklı eşler yalnızca akrabalık kuralları üzerinden anlam kazanır; hiçbirisi kendiliğinden biri ya da öteki değildir. Her toplum kendi belirlenimini kurar. Dilin ve akrabalığın kuralları, kültür içinde üretilir ve yeniden üretilir: bireylerin düşünce ve eylemlerini yönetirler fakat bireylerin zihninde bilinçli bir mevcudiyetleri yoktur. Kısacası Lévi-Strauss kültürün kendi kuralları, kendi özerkliği ve kendi gücü olduğunu gösterdi. Stuart Hall'un belirttiği gibi, Lévi-Strauss Marksizmin "üstyapı" diye nitelediği şeyi aldı ve ona "özgünlük ve etkinlik, yapıcı bir öncelik" verdi. Hatta Lévi-Strauss'un Marksizmi tamamen değiştirdiği söylenebilir.¹¹

Yapısalcılık, bahsi geçen tartışmaların üstesinden gelmiş gibi görünse de, Fransız filozof Jacques Derrida yapısalcılığın varsayımlarına karşı çıkmaya başladı ve ilk postyapısalcılardan biri oldu. Derrida, Lévi-Strauss'un doğa ve kültür arasında savunulamaz bir karşıtlık kurduğunu ve dil ve anlamın sabitliğini, aklın tutarlılığını ve yeni bir hümanizme olan ihtiyacı abartılı ifadelerle savunduğunu öne sürdü. Yapılar, terimin ima ettiği kadar yapılandırıcı değildi; yapıların kurucu gücünden sürekli kaçan belirli bir "özgür oyun" (*free play*) vardı. Derrida'nın iddiasına göre "dil kendi eleştirisinin gerekliliğini kendi içinde barındırır," bu da tüm karşıtlıkların

10 Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, çev. James Harle Bell ve John Richard von Sturmer (1947; Boston: Beacon Press, 1969). Dil olarak akrabalık hakkındaki alıntı için bkz. François Dosse, *History of Structuralism: The Rising Sign, 1945-1966*, çev. Deborah Glassman (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997). Ayrıca bkz. Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology*, çev. Mary Baker (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998).

11 Stuart Hall, "Cultural Studies: Two Paradigms," *Media, Culture and Society* 2, no. 1 (1 Ocak 1980): 57-72.

ve varsayılan ikili yapıların içinde saklanan belirsizliği ortaya çıkaracak bir eleştiridir. Filozof, kendi durumunu “insan ve hümanizmin ötesine geçmeye çalışan” birisi olarak tanımlıyordu; akıl, insanlık ya da benliğin bir gerçeklik ölçütü sunabileceği fikrinden kurtulmaya çalışan birisi olarak.¹²

Yapısalcılığın saldırıların ana hedefi olmaktan çıkmasıyla birlikte bir terim olarak “postyapısalcılık” dikkat çekiciliğini kaybetti. Ardından seçilen terim “postmodernizm” oldu çünkü halihazırda mevcut çok sayıdaki meseleyle baş edebilecekti, ki bunlar da moderniteyi şekillendirmiş olan on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının mirası felsefi varsayımlardan daha aşağısı değildi. Diğer postmodernist düşünürlerin hiçbirisi Lévi-Strauss’a bu denli ilgi göstermemiş ya da Derrida’nın tumturaklı üslubuyla yazmamış olsa da, Derrida’nın “anti-hümanizm” vurgusunu, yani insan (ve akıl ve özgürlük) kavramının kendisinin nasıl dilin bir ürünü olduğunu, onun dışında bir şey olmadığını gösterme gayretini paylaştılar. Bu şekilde postmodernizm, dil unsurunu Lévi-Strauss için olduğundan daha da önemli bir hale getirdi. Bu akımla anılan düşünürler –diğer isimlerin yanında Derrida, Jacques Lacan, Michel Foucault ve Roland Barthes– kimi zaman postmodernistler olarak aynı kefeye konulmaya şiddetle karşı çıktılar. Her ne kadar bu düşünürlerin duruşları benzer olmaktan gayet uzak olsa da “postmodernizm” terimi kalıcı bir güç kazandı; bu konu üzerine yazılan giriş ve değerlendirme kitaplarının sayısı da bu vaziyeti doğruluyor.

Postmodernistler içinde, kültürel çalışmalar ve özellikle de tarihçiler üzerinde açık ara en çok etki yaratan isim Michel Foucault’dur. Psikoloji ve felsefe eğitimi alan Foucault, tüm yazılarını belirli tarihsel bağlamlara oturtmuş ve 1600-1850 arası döneme özel bir ilgi göstermiştir. Deliliğin tarihi, tıbbi kliniğin doğuşu, hapishanenin ortaya çıkışı ve cinselliğin düzenlenmesi üzerine bir dizi kitap çalışması kapsamında, insan-odaklılığın Aydınlanma ile yükseldiğine dair standart anlatıya meydan okudu. Bu standart anlatıya göre, akla dayalı bir reform üzerinde ısrar eden Aydınlanma, geçmişteki eylemlerin cahilliği ve vahşiliğinden özgürleşmeyi sağlar ve bireyi baskıcı güçlerden azat eder. Modern yöntemlerle delilik tedavisi, tıbbi uygulamalar, ceza hükümlerinin verilmesi ve cinselliğin tanımlanması, Foucault’nun itirazına göre, aslında insanları yeni ve daha sinsice

12 Jacques Derrida, “Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences [1966],” *A Postmodern Reader*, der. Joseph P. Natoli ve Linda Hutcheon (Albany, NY: SUNY Press, 1993). Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

bir psikolojik üslupla disipline etti; başkaları tarafından yapılan gözlem ve denetim (gardiyan, öğretmen, doktor, terapist, din adamı, sosyal hizmet uzmanı) ve kendini-izlemede ısrar yoluyla modern rejimler bireyi yarattı ve onu daha bütünlükle kontrol etmek istedi. Yeni pratikler toplumdan ziyade bireyi reforme etti, yani normalleştirdi. Sonuçta ortaya çıkan uyumdu, özgürleşme değil.¹³

Foucault böylelikle modernite, akıl ve bireycilik üzerine gayet güçlü negatif bir perspektif sundu. Birey, onun görüşüne göre, 1600 ve 1850 yılları arasında oluşan bir söylemin ürünüydü ve bu nedenle olumsuz, sonsuz ya da evrensel değil. Nasıl ortaya çıktıysa aynı şekilde yok olabilirdi. *The Order of Things* (1966) kitabında belirttiği gibi, “Düşüncemizin arkeolojisinin kolayca gösterdiği üzere, insan yakın dönemin bir buluşudur. Ve muhtemelen kendi sonuna yaklaşan bir buluş.” Bu söylem ya da “söylemsel oluşum” –Foucault bu terimi *The Archaeology of Knowledge* (1969) eserinde uzunca tartışır– hiçbir kişi, kurum ya da toplumsal grup tarafından kasıtlı olarak yaratılmamış ya da yönlendirilmemiştir. Söylemsel oluşum, neyin söylenilebilir ve söylenilemez olduğunu belirler. Bir “hakikat rejimi”ni şekillendirir, bu yüzden de bizzat kendisi olumsuzdur, söylemin bir ürünüdür, aynı zamanda da bilgiyi üretir. Bilginin hakikati üretmesinden ziyade, hakikat rejimi bilgiyi üretir. Bilgi, nesnel ya da gücün dışında değildir; Aydınlanma anlatısında olduğu gibi, kendini önyargı ve hurafelerden özgürleştiren zihnin bir ürünü değildir. Lévi-Strauss’un yapı ve sistem üzerinde duruşunu anımsatan, ama akrabalık yerine hakikat ile ilgilendiği çalışmalarında Foucault şunu savunmuştu: “‘Hakikat,’ ifadelerin üretimi, düzenlenmesi, dağıtımı, dolaşımı ve işleyişi için tertip edilmiş işlemlerin bir sistemi olarak anlaşılmalıdır.” Foucault için bilindik anlamıyla bir hakikat yoktur, olan sadece bir hakikat politikasıdır (buna karşın Lévi-Strauss, akrabalık hakkında mutlak ve daimi bir hakikate nüfuz ettiğini düşünmüştü).¹⁴

13 Bu konuya dair kısa ve yararlı bir değerlendirme için bkz. “4. Major Works,” “Michel Foucault,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim yeri <http://plato.stanford.edu/entries/foucault/#4> (Erişim tarihi 6 Kasım 2013). Yaşamı ve çalışmaları hakkında mükemmel bir değerlendirme için bkz. Jim Miller, *The Passion of Michel Foucault* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

14 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1970), s. 387; Paul Rabinow, der., *The Foucault Reader* (New York: Random House, 1984), s. 74. Foucault’nun Lévi-Strauss’a dair yaklaşımı üzerine bkz. Miller, *Passion of Michel Foucault*, s. 417. <https://rantey.org>

Foucault'nun hakikat, akıl ve insancıl yaklaşımlara karşı sert eleştirileri, etkileyici tarihsel meselelere dair araştırmaları harekete geçirdi. Eşcinsellik yalnızca on dokuzuncu yüzyılda yaratılmış bir kimlik miydi? Neden hapishaneler, rehabilitasyonun bir parçası olarak gözetime böylesi bir öncelik verdiler? Adli işkence, Eski Rejim tipi egemenlik ile nasıl bir ilişki içindedir? Deliliğin tıbbileşmesi neden böyle bir zamanda meydana geldi ve hangi amaçlara hizmet etti? Kısacası eşcinsellik, hapishane, işkence ve akıl hastalıklarının kendinden menkul anlamları olduğu varsayımına meydan okuyarak, Foucault, tarihçileri kullandıkları kavramları, analiz araçlarını ve de sonuçlarını yeniden irdelemeye zorladı.

Belirli yaklaşımların ve soru kalıplarının eleştirilmesinin ötesinde, postmodernizm kaçınılmaz bir şekilde felsefenin temel sorularına geri döndü. Eğer, postmodernizmin savunduğu gibi, dil tüm bilgi ve deneyimi şekillendiriyorsa ve dilin dışında bir bakış açısı yoksa, hakikate erişim imkânsız gibi görünüyor. Yalnızca, özgül bir söylemsel oluşum tarafından belirlenen hakikat vardır. Böylelikle postmodernistler, felsefi göreceliğin klasik sorularını yöneltmeye koyuldular. Bu felsefi meseleler, yalnız tarihçiler arasında değil farklı alanlardan entelektüeller arasında da geniş çaplı tartışmaları tetikledi.

Dil ve hakikat üzerine felsefi tartışmalara odaklandıklarından, Derrida ve Foucault gibi postmodernistler tarihsel araştırmanın dört paradigması ile pek alakadar olmadı. Fakat kültürel çalışmalar ve postmodernizmden etkilenen tarihçiler bunların karşısına ikna edici eleştirilerle çıktılar. Kültür ve dilden etkilenen tarihçilerin iddiasına göre, toplumsal ya da ekonomik etmenlerin bilinç, kültür ve dilin içeriğini belirlediği artık varsayılamazdı. Toplumsal ve ekonomik kategoriler –örneğin eşcinsellik ve para– yalnızca dilsel ve kültürel temsilleri dolayısıyla var olabilirdi. Nedensellik zincirinin kendisi artık açıklıkla tasvir edilemezdi; dilsel ve kültürel temsiller toplumsal kategoriler ile iç içe geçtikçe onları öncelemiyor ya da onlara üstünlük sağlamıyordu. Bilindiği gibi Clifford Geertz, “yoğun betimleme”nin önemini vurgulayarak antropolojide nedensel bağların bulanıklaşmasını savundu: “Kültür, toplumsal olayların, davranışların, kurumların ya da süreçlerin nedensel olarak dayandırılabilceği bir güç değildir; bunların anlaşılır olarak –yani yoğunca– betimlendiği bir bağlamdır.”¹⁵

15 Clifford Geertz, “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture,” *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books 1973), s. 14.

Dört paradigmanın eleştirisi, 1960'lar, 1970'ler ve 1980'lerdeki uygun bir döneme denk geldi, çünkü olayların etkisiyle zaten çoktan zayıflatılmışlardı. İlham verdikleri ulus-inşa politikaları ilk olarak Üçüncü Dünya'da, özellikle de Vietnam'da başarısız olunca modernleşme teorileri zor zamanların içine düştü. Marksizm, Sovyetlerin 1956'daki Macar isyanını bastırmasından sonra cazibesini topyekûn kaybetti, akabinde 1980'lerin sonunda Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde komünist rejimlerin çökmesiyle neredeyse ölümcül bir darbe yedi. Annales okulunun köylü toplumların yaşaşa değişen hatlarına dair vurgusu, İkinci Dünya Savaşı sonrası Batı'da deneyimlenen toplumsal ve kültürel yaşamdaki hızlı değişikliklere öncelik veren yaklaşımlara doğru evrilmekten kaçamadı. Kimlik politikaları da, azınlıklar arasındaki sınıf ve cinsiyet farklılıkları ve de artan karma evlilik oranları kimliğin anlamını değiştirdikçe kaçınılmaz dönüşümlerle karşı karşıya kaldı.

Dört paradigma da kendi mezar kazıcılarını üretti. Kültürel çalışmalar ilk olarak, esasen bu dört paradigmadan birinde eğitim almış araştırmacılara hitap etti. Tarihçiler arasında postmodernist duruşun önde gelen destekçilerinden biri olan Joan Scott, kariyerine Marksist temayüllü bir emek tarihçisi olarak başladı. Birleşik Devletler'de kültür ve dili ön plana taşımak için çok çaba göstermiş olan antropolog Geertz, Durkheim ve Weber'in modernleşme teorilerini Amerikan sosyolojisinin merkezi haline getiren Talcott Parsons'ın öğrencisi idi. Fransa'da kültüre doğru dönüşün öncülüğünü yapan Annales okulu tarihçileri Roger Chartier ve Jacques Revel, ilk çalışmalarını okulun niceliksel tekniklerini kullanarak yazdılar. Fakat kimlik politikalarından sapma daha az belirgindi. Örneğin queer çalışmalarına* giden yol, eşcinsellik çalışan tarihçiler tarafından değil, daha ziyade antropolog Gayle Rubin ve felsefeci Judith Butler gibi tarih dışından bilim insanlarınca açıldı. Bunlar, cinsellik sorusuyla baş etmek için yapısalcı ve postmodern yaklaşımlar ortaya koydu.¹⁶

* Toplumsal cinsiyetin ve cinsel kimliklerin verili ve sabit olduğu görüşüne karşı çıkarak belirsizlik, akış, yönelim ve performans kavramlarını temel alan interdisipliner bir yaklaşım. (çev.)

16 Joan Wallach Scott, *The Glassworkers of Carmaux: French Craftsmen and Political Action in a Nineteenth-Century City* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980); Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel, *Une politique de la langue* (Paris: Gallimard, 1975); Robert J. Corber ve Stephen M. Valocchi, *Queer Studies: An Interdisciplinary Reader* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2003).

Anlamı şekillendiren etmenler hiyerarşisinin tepetaklak olmasıyla patlak veren sarsıntılar, tarih disiplininin her alanında hissedilebiliyordu. Örneğin Fransız Devrimi, Marksist tarihyazımında tarif edilegeldiği haliyle, artık kapitalizmin feodalizm üzerindeki zaferi olarak görülemezdi. Bunun yerine içinde dilin, ritüellerin ve sembollerin dönüştürücü bir rol oynadığı siyasi kültürdeki bir devrim halini aldı. Kültür, sınıfı ve siyaseti şekillendiriyordu, sınıf ve siyaset kültürü değil. Böylesi bir yorumlamayı kalıba döken François Furet'nin iddiasına göre, Fransız Devrimi “güç temsillerinin eylemin merkezi olduğu ve göstergesel çerçevenin siyasetin nihai efendisi olduğu bir dünyanın açılışını yaptı.” Monarşi dağılırken oluşan güç boşluğu, halkı temsil ve onun adına hitap etmek için verilen boğuşmalarla dolmuştu. Hitap, güçle yer değiştirmişti ve toplumsal ilişkileri basitçe dışavurmaktan ziyade onları şekillendiriyordu. Buna benzer bir yaklaşım, kısa zamanda neredeyse tüm modern devrimlere dair çalışmalarda belirmeye başladı.¹⁷

Modernleşme teorisi güvenilirliğini kaybederken, Batı-ötesini çalışan tarihçiler “alan çalışmaları”na doğru döndü, yani Afrika, Güney Amerika ve Doğu Asya gibi bölgelerin çalışılmasına. Alan çalışmaları belirli bir teorik bağlılık talep etmiyordu, farklı kültürlerin özellikleri ile ilgili bir merakı besliyordu. Moderniteye karşı birçok yerde devam eden direnişin karşısında, şahılgın düşüşünden sonraki İran’da olduğu gibi, modernleşme teorisinin bazı geçkin takipçileri akılcılık üzerinde odaklanmanın sorunlu olduğunu görmeye başladı ve bunun yerine cemaat değerlerini araştırmayı önerdiler. Postmodernizm, modernitenin ve onun akılcılığının sorgulanmasını yalnızca pekiştirdi.¹⁸

Annales editörleri, 1988’deki bir açılış makalelerinde büyük dönüşümü yakalamışlardı: “Marksizmin veya yapısalcılığın çeşitli türlerinin ya da tereddütsüz kullanılan niceliksel yöntemlerin hakim paradigmaları, ideolojilerin itibarını kaybettiği bir dönemde düzenleyici olma kapasitelerini yitirdiler.” Fakat karşılığında belirli bir öneride de bulunamadılar; *Annales* okulunun, Fransa’nın bir bölümüne ya da Akdeniz gibi daha geniş bir

17 François Furet, *Penser la Révolution Française* (Paris: Gallimard, 1978), s. 84. Ayrıca benim tartışmam için bkz. Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1984).

18 Gilman, *Mandarins of the East*. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

bölgeye dair alışılmış ilgisinin tersine mikro-tarihin, bir kişi ya da bir köy çalışmanın faydalarına dikkat çekmesini saymazsak. Editörler, tarih alanında meydana gelen çalkantıları sezmişlerdi, fakat buradan ne üretebilecekleri konusunda emin değillerdi.¹⁹

Kimlik politikaları özellikle dolambaçlı dönüşümler geçirdi, çünkü kimlik gruplarının tarihi kendi siyasi taleplerinin merkezinde olmuştur. Örneğin kadınların tarihini düşünün. Kadınlık çalışan tarihçiler, kadınların geçmişte önemli roller üstlendiğini göstermek için onların yönetici, yazar, süfrajat, fabrika emekçisi ve eş ve anne gibi rolleri hakkında önemli yeni bulguları gün yüzüne çıkardılar. Fakat kültürel teorilerden etkilenen bilim insanları bu sefer de toplumsal cinsiyetin tarihini savunmaya başladı, kadınların değil. Toplumsal cinsiyet tarihçilerine göre önemli olan, kadınlık toplumsal kategorisi değil, bu kategorinin kendisinin inşa edildiği kültürel ve söylemsel araçlardı. Bu fark, semantik olmanın çok ötesindeydi. Toplumsal cinsiyet ilişkileri –kadınları ve erkekleri farklılaştıran kültürel sistem– kadınların ne yapıp ettiğinin, hatta ne düşündüğünün çalışılmasıyla kavranılamazdı. Cinsiyet temelli etkileşimler sisteminin bütününe dikkat edilmeliydi, özellikle de erkeklerin ne söyleyip ne yaptığına; kısacası, bu ilişkiler kültürel terimler çerçevesinde kuramsallaştırılmalıydı. Kendi başlarına kadınlar bir kez daha arka plana düşme tehlikesi içindeydi.²⁰

Benzer şekilde Afro-Amerikalıları, Asyalı Amerikalıları ve Latinoları konu edinen çalışmalara ırk çalışmaları tarafından; eşcinsellik tarihine queer çalışmaları tarafından ve yerli halklar çalışmalarına postkolonyal çalışmalar tarafından meydan okundu. Her bir örnekte, toplumsal kategorilerin mevcudiyetini verili kabul eden çalışmalara, bu kategorilerin inşasına ve dolayısıyla da yapıbozumuna odaklanan kültürel eleştiriler tarafından muhalefet edildi. Afro-Amerikalıların, eşcinsellerin ve yerli halkların yaşadığı baskıların incelenmesi, hem dilin hem de ırk ve cinsellik kategorilerinin incelenmesinden daha az önemli görülmeye başlandı ve dikkatler daha ziyade, ezilen insanlarsa bu kategorileri tanımlamış olan güç sahiplerine yöneltildi.

19 *Annales* editörleri, "History and Social Science: A Critical Turning Point [Mart-Nisan 1988]," Jacques Revel ve Lynn Hunt, der., *Histories: French Constructions of the Past* (New York: New Press, 1995), s. 480-483.

20 Bu kapsamdaki en etkileyici çalışma için bkz. Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1999).

Çarpıcı çeşitlilikte bir zaman ve mekâna yayılan çalışmalar ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıfın biyoloji, demografi ya da iktisat tarafından belirlenen sabit kategoriler olarak görülemeyeceğini gösterdi. Bunların her biri, dönüşen kültürel değerlerin yarattığı değişken karşılıklı ilişki sistemleri tarafından şekillendirilmişti. Örneğin siyahi olmak bir deri rengi sorunu olmaktan çıkıyor, temelde bir genetik farklılaşma olarak görülüyor (ırk içi genetik farklılaşma ırklar arasındakinden daha fazladır), ama daha ziyade “beyazlığın” tanımlama gücü üzerine bir soru haline geliyordu. Yani beyaz ve siyah kültürel temsillerdi. On dokuzuncu yüzyılda Birleşik Devletler’de, “beyazlık” kişinin hürriyetine, medeniyet seviyesine, Hristiyanlığa bağlılığına ve aynı şekilde deri rengine dayanıyordu. Hristiyanlar Hristiyan olmayanlardan daha beyaz kabul edilirken Protestanlar Katoliklerden, Kuzey Avrupalı göçmenler de Güney Avrupalı göçmenlerden daha beyaz sayılıyordu. Örneğin İrlandalı göçmenler, 1840’lar-1880’ler arasında şebek gibi, başkasına muhtaç ve beyazlardan ziyade Çinli ya da siyahi olarak betimleniyordu. Onların beyaz olarak temsil edilmesi ve algılanması ancak zaman içinde gerçekleşti.²¹

Anlamı belirleyen etmenlerin eski hiyerarşisi çöktüğü için, bunu takiben araştırma programı da aynı şekilde değişecekti. Kültürel temsillerin incelenmesi, toplumsal ve iktisadi koşulların analizi üzerinde öncelik kazandı. E. P. Thompson’ın *The Making of the English Working Class* kitabına cevaben yürütülen araştırmalardaki ilerleme bu duruma uygun bir örnek sunabilir. Thompson’ın iddiasına göre “sınıf deneyimi çoğunlukla insanın içine doğduğu –ya da istemeden dahil olduğu– üretici ilişkiler tarafından belirlenir”; standart bir Marksist iddia. Bu deneyim üzerine yazdığı yüzlerce sayfa, her şeye rağmen kültürel çalışmaları harekete geçirmeye yardımcı oldu; çünkü o sayfalarda Thompson işçilerin diline, ritüellerine ve zihin alışkanlıklarına sosyoekonomik yapılarla kıyasla çok daha fazla önem verdi.²²

21 Steve Garner, *Whiteness: An Introduction* (New York: Routledge, 2007); Nancy Foner ve George M. Fredrickson, *Not Just Black and White: Historical and Contemporary Perspectives on Immigration, Race, and Ethnicity in the United States* (New York: Russell Sage Foundation, 2005), s. 171.

22 Edward Palmer Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Pantheon Books, 1964), s. 9. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Thompson'ın aksine postmodernizmden etkilenen bir sonraki kuşakta tarihçiler daha da kararlı bir şekilde işçilerin diline odaklandılar ve Thompson'ın düzenli bir dilbilimsel analize olan ihtiyacın farkına varmada başarısız olduğunu iddia ettiler. Eleştirilerinin devamında, Thompson'ın, kültüre dair tüm ilgisi boyunca, işçilerin dilinin öncelikle onların deneyimlerini şekillendirdiğinden ziyade, hatalı bir şekilde, dilin sadece bu deneyimleri yansıttığını varsaydığını belirttiler. Bunun yanında, feminist tarihçilerin şikâyetlerine göre Thompson, erkek işçi sınıfı dili ve kültürünün kadınları etkin bir şekilde kenara ittiğini, kadınların işçi sınıfı hareketindeki görünür katılımına rağmen bu dilin onları ev-içi bir alana indirgediğini gözden kaçırmıştı. Thompson'ın kendisi de, tarihçilerin kültürel teorilere, özellikle de Fransa'dan ithal edilenlere ihtiyacı olduğu görüşünü şiddetle reddediyordu.²³

Thompson gibi önde gelen tarihçilerin direncine rağmen, kültürel kuramlar araştırma ve tarihyazımı üzerindeki etkilerini kararlı bir şekilde genişletti. Kültürel teorilerin kapsamına en uygun saha olan kültürel tarih, nihayetinde Birleşik Devletler'de bir bakıma üstünlük kazandı. 1990'ların ortasını takip eden on beş yıl boyunca, American Historical Association üyeleri arasında kültürel tarih açık ara en popüler konu idi; bunu din ve kadınların tarihi izliyordu. Siyasi ve hatta toplumsal tarih oldukça geride kalmıştı; öyle ki 1992 ve 2004 yılları arasında toplumsal tarih kategorisi ile bağdaşan tarihçilerin sayısı –bunlar Marksizm, Annales okulu ve kimlik politikaları ile çeşitli bağlantılara sahipti– üçte iki oranında azalmıştı.²⁴

Kültürel tarih ve kültürel çalışmalar, mevzilerini ilk olarak İngilizce konuşulan dünyada edindi. Bu akımın uluslararası boyutlarının incelenmesine ise yakın zamanda başlanmıştır. The International Society for Cultural History'nin kuruluşu ancak 2008'de gerçekleşti; dört yıl sonra ise hareketin amiral gemisi olan *Cultural History* dergisi basılmaya başladı. Kültürel tarihe dair güncel değerlendirmeler, hepsi Avrupalı olan en az

23 Harvey J. Kaye ve Keith MacClelland, *E. P. Thompson: Critical Perspectives* (Philadelphia: Temple University Press, 1990); Scott, *Gender and the Politics of History*, s. 68-92; Anna Clark, *The Struggle for the Breeches: Gender and the Making of the British Working Class* (Berkeley: University of California Press, 1997); E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays* (New York: Monthly Review Press, 1978).

24 Tablo için bkz. <http://blog.historians.org/2009/06/aha-membership-grows-modestly-as-history-of-religion-and-practice-politics/> (8 Kasım 2019'da erişildi).

sekiz dilde belirtmeye başladı. Popüler kültürün, medyanın ve aynı zamanda tarihin araştırılmasında Britanya Marksizmini ve postmodernizmi birleştirdiğinden ötürü kültürel tarihten daha genel bir kapsama sahip olan kültürel araştırmalar, Hindistan, Çin ve kimi Afrika ülkelerinde takipçiler edinmiştir; fakat buralardan gelen dönüşler halen düzensizdir.²⁵

Kültürel teorilerin gelişen etkisine rağmen, bunların Batı-dışı ülkeler ile olan ilişkisi paradoksaldır: postmodern yaklaşımlar Avrupamerkezciliği eleştirmek için kullanılmıştır, fakat aynı zamanda, bu eleştirileri oluşturan unsurların çoğu Batılı kaynaklardan alınmıştır. Kültürel teoriler, kökenleri öncelikle Britanya'ya (kültürel çalışmalar), Fransa'ya (postmodernizm) ve Birleşik Devletler'e (kültürel tarih) dayandığından, Batı emperyalizminin bir sonucu olarak bile görülebilirler. Buna rağmen hakikatin kaçınılmaz olumsuzluğuna dair postmodernist duruş, Batılı entelektüel hegemonyaya meydan okumak ve Hindistanlı tarihçi Dipesh Chakrabarty'nin savunduğu gibi, Avrupa'yı "taşralaştırmak" için uğraşanlar arasında güçlü bir yankı uyandırdı.

Chakrabarty'nin dikkat çektiği duruma göre Avrupalı tarihçiler yazarı Avrupalı ve konusu Avrupa olmayan yazını göz ardı edebilirken, Üçüncü Dünya tarihçileri Avrupa tarihinin önde gelen ürünlerini okumak zorundadır, çünkü Avrupalı tarihçiler, tarih disiplini için evrensel olduğu varsayılan bir model sunmaktadır. "İster bir Edward Thompson, bir Le Roy Ladurie, bir Georges Duby, bir Carlo Ginzburg, bir Lawrence Stone, bir Robert Darnton ya da bir Natalie Davis olsun, ... 'en büyükler' ve tarihçinin teşebbüsüne model olanlar her zaman, hiç değilse kültürel olarak Avrupalıdır." Chakrabarty bu durumu değiştirmek ister, ama kendisinin de kabul ettiği gibi, eleştiri araçlarının birçoğu Avrupa entelektüel geleneğiyle, özellikle de postmodernizm ile ilişkili olarak oluşturulmuştur.²⁶

Bütün bunlara rağmen Chakrabarty örneği gösteriyor ki kültürel teoriler, her ne kadar Avrupalı kaynaklara çok şey borçlu olsalar da, Avru-

25 Philippe Poirrier, *L'Histoire culturelle: un "tournant mondial" dans l'historiographie?* (Dijon: Éditions universitaires de Dijon, 2008); Peter Burke, "Strengths and Weaknesses of Cultural History," *Cultural History* 1, no. 1 (2012): 1-13, s. 1; Michael Payne ve Jessica Rae Barbera, der., *A Dictionary of Cultural and Critical Theory* (Malden, MA: John Wiley, 2010).

26 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000) (www.princeton.edu).

pamerkezciliğe karşı çevrilebilirler. Postmodernizmin Avrupamerkezciliği eleştirmek için kullanılması “postkolonyalizm” olarak adlandırılmıştır; çünkü sömürgeci bilme biçimlerine, özellikle de Batılı bilme biçimlerinin zannedilen üstünlüğüne karşı bir meydan okuma içerir. Postkolonyalizmin koruyucu azizi, *Orientalism* (1978) kitabı ile postmodernizmi Batı’nın üzerine geri çeviren, İngilizce ve karşılaştırmalı edebiyat dersleri vermiş Filistin asıllı Amerikalı merhum profesör, Edward Said’tir. Said, açık bir şekilde Foucault’nun gücün hakikati şekillendirdiği içgörüsüne dayandı. Said’in düşüncesine göre, Batı “Şark”ı kendi önyargılarının imgesinde yarattı; “Avrupa kültürü kendisini Şark’a karşı öne çıkararak gücünü ve kimliğini pekiştirdi.” Şark zayıftı çünkü kadınsıydı; Batı, güçlüydü çünkü erkeksiydi. Şark despotikti; Batı, parlamenter. Şark gizemli, sır dolu ve şehvetliydi; Batı ise, yalın ve yalansız, kamuya açık ve centilmendi. Batılı düşünürler, diplomatlar ve yöneticiler, Şarkiyatçılığı emperyal güçlerinin bir aracı olarak geliştirdiler ve bunu kullanarak kendi amaçlarına hizmet etmesi için Şark kültürüne dair bilginin peşine düştüler. Böylelikle, Foucault’nun da savunduğu gibi, bilgi, güce hakikatle cevap vermesinin ya da ondan herhangi bir özgürleşim sunmasının aksine, güce hizmet etmiştir.²⁷

Kültürel kuramların postkolonyal bir biçim alması geniş bir etki yarattı. Aslında Chakrabarty, Avrupa tarihinin tahakkümüne karşı suçlamalarını ilk olarak 1992’de yayınladığında işler tersine dönmeye başlıyordu. Batılı tarihçiler şimdilerde, Batılı olmayanların tarihini okuyor ve kendi işlerine tesir edecek materyal ve yaklaşımlar bulmayı bekliyorlar (Chakrabarty’nin yazıları buna en iyi örnektir). Sırf, Avrupa’ya ait olduğunu varsaydıkları konuların küresel bir bağlamın içine gömülü olduğunun daha da çok bilincine vardıkları için bile böyle yapmak zorundalar. Nasıl ki artık Fransa yalnızca altıgenin (şeklinden ötürü anakara böyle adlandırılır) sınırları dahilinde tasavvur edilemiyorsa –zira eski kolonileri yüzyıllar boyu onun tarihinin bir parçası olmuş ve dekolonizasyon sonrasında bile bu konumunu sürdürmüştür– aynı şekilde Avrupa tarihi de artık yalnızca Avrupa ile ilgiliymiş gibi tasavvur edilemez. Avrupa asırlardan beri Orta Doğu, Afrika, Asya ve kıta Amerikası ile ürünlerin, fikirlerin ve halkların değiş tokuşuna dahil olmuştur. Avrupa sadece, Said’in öğrettiği gibi, bir başka

27 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1978).

yere olan karşılıklı üzerinden Avrupa'dır. Kimlik bir ilişkinin ürünüdür, içte yatan bir özün değil. Kimlik, her şeyin ötesinde, bir aynılık değildir; başka bir şeyle olan farktır.²⁸

Bu tip çeşitli kültürel teorilerin yükselişi, kaçınılmaz bir şekilde tehli- ke çanlarını harekete geçirdi ve Thompson bunları işiten tek kişi değildi. Marksist tarihçi Eric Hobsbawm tepkisini şöyle dile getirmişti: "Fransız düşünürler gitgide 'postmodernizm' alanına doğru kaydıka, onları ilginç- likten uzak, anlaşılma ve son kertede tarihçiler için kullanışsı bulmu- şumdur." Buna rağmen tarihçiler postmodernizmi kullanıyordu ve bu et- kilenim kimi akademisyenleri rahatsız etmiş hatta öfkelen-dirmişti. İktisat tarihçisi Stephen Haber, Meksika tarihi üzerine kültürel yaklaşımları göz- den geçirmiş ve özellikle "nesnel olguların varlığına dair postmodern belir- sizliğe" karşı çıkmıştı. Devamında ise yeni kültürel tarihin öznel bir bilgi görüşüne dayandığını, bunun da "temelden kusurlu" olduğunu belirtmiş-ti. Dahası bunu tatbik edenlerin siyasi amaçları, ki Latin Amerika tarihi ör- neğinde bunlar "antikapitalist, sosyalizm yanlısı ve devrim yanlısı" idiler, kaçınılmaz bir şekilde kendi analizlerini tahrip ediyordu. Onun görüşüne göre, yeni kültürel tarihin iddialarını ölümüne zayıf düşürmek için post- modern görelilik siyasi tarafgirlikle birleşmişti.²⁹

ABD'li toplumsal tarihçi Paula Fass, doğrudan postmodernizme bağ- lı kalmadığı durumda bile kültürel tarihi yetersiz buluyordu. Ona göre "top- lumsal tarihteki isabetsiz kesinlik algısına mukabil, bugün tam tersinden muzdaribiz; zira kültürel tarih bizi muğlaklık, örtüşmezlik ve tutarsız veriler üzerine kurulu büyük çıkarımların analitik tekbenciliği ile tehdit ediyor." Bu iddiasına göre, kültürel tarihçiler marjinal topluluklara ve sıra dışı belgelere gereğinden fazla önem verirken toplumun normal ya da ana- akım işleyişine yeterince ilgi göstermezler. Fass'ın bakışına göre, kültürel tarihçiler bir kültürü bir örnek olarak değil de sıra dışı ve tekil olarak ta-

28 Chakrabarty'nin önceki görüşlerinin yer aldığı bir kaynak için bkz. Dipesh Chakra- barty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Past?," *Representations* 37 (Ocak 1, 1992): 1-26.

29 Eric Hobsbawm, *Interesting Times: A Twentieth-Century Life* (New York: New Press, 2002), s. 334; Stephen Haber, "Anything Goes: Mexico's 'New' Cultural History," *His- panic American Historical Review* 79, no. 2 (Özel Sayı: Mexico's New Cultural History: Una Lucha Libre) (Mayıs, 1999): 307-330; Aníbal Marín, *La historia del México*, 312, 329.

nımladıklarında aslında, farklılıkları ayrıştırılmamış bir sürü kuvvete işaret ederler. Fass, toplumsal tarihin öne çıkan eleştirel araçlarının yeniden hayata döndürülmesi gerektiği sonucuna varmıştı.³⁰

1990'lara gelindiğinde kültürel teorilerin ilk destekçileri bile başarılarındaki tuzaklardan endişe duymaya başlamıştı. Tarih disiplininde kültürel yaklaşımların öncülerinden biri, William Sewell, "kültür" teriminin kendisinin, tüm dikkat çekici özellikleri kaybetme tehlikesi oluşturduğunu belirtti. "Akademik kültür çılgınlığı"nın bazı antropologları safdışı bıraktığını ısrarla vurguladı, çünkü bitmek bilmeyen kültür tartışması çalışılan grupları egzotikleştirip basmakalıp hale getiriyordu. Kültürel tarihçiler böylesine riskli bir kavramı kullanmaya devam edebilir miydi? Sewell'in düşüncesine göre, evet; ama kimi önemli sorunlara dikkat etmek koşuluyla.³¹

Diğerlerinin eleştirisine göre, kültür, taşıyabileceğinden daha fazla bir açıklayıcı misyon üstlenmişti. ABD'li sosyolog Richard Biernacki'ye göre kültürel tarihçilerin tek yaptığı toplumsal tarihçilerin iddialarını tersine çevirmektir: "Kültürel tarihçiler, tarihin 'gerçek' ve indirgenemez zeminine dayalı açıklamalarını inşa ederken toplumsal tarihçileri takip ettiler, her ne kadar bu dayanak artık toplumsal ve ekonomik olmaktan ziyade (ya da olduğu kadar) kültürel ve dilbilimsel olsa da." Britanyalı coğrafyacı Don Mitchell bu iddiayı daha da belirginleştirdi: "Kültür diye (ontolojik) bir şey yoktur." Mitchell, "toplum kuramcıları"nın bundan topyekûn kurtulmaya ve "bunun yerine bizzat kültür fikrinin nasıl güç ve kazanç adına 'ötekiler'i düzene sokmayı, denetlemeyi ve tanımlamayı hedefleyen bir araç olarak geliştirildiğine ve kullanıldığına odaklanmaya" çağırdı. Kültürel teoriler de bir kültürel temsildi ve bu teorilerin dört paradigmaya yöneltmiş olduğu aynı türden eleştirilere tabi idiler.³²

30 Paula S. Fass, "Cultural History/Social History: Some Reflections on a Continuing Dialogue," *Journal of Social History* 37 (Güz, 2003): 39-46, alıntılanan bölüm s. 44.

31 William H. Sewell Jr., "The Concept(s) of Culture," *Beyond the Cultural Turn*, der. Bonnell ve Hunt, s. 35-61, alıntılanan bölüm s. 36.

32 Richard Biernacki, "Method and Metaphor after the New Cultural History," *Beyond the Cultural Turn*, der. Bonnell ve Hunt, alıntılanan bölüm s. 63; Don Mitchell, "There's No Such Thing as Culture: Towards a Reconceptualization of the Idea of Culture in Geography," *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, 20, no. 1 (1995): 102-116. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Böylece kültürel teorileri kullanan tarihçiler siyaseti gözardı etmekten ve çalışmalarını siyasileştirmekten, insan aktörlerin faillğine yeterince ilgi göstermeyip hepsi fazlasıyla benzersiz bireylerin faillğine gereğinden çok önem vermekten, genel kelimelere fazlasıyla değer atfedip özellikle sosyal, ekonomik ve politik belgelerin belirli kelimelerine eğilmekten ötürü oldukça suçlanmışlardır. Bu eleştiriler, haksız değilseler bile, kültüre yapılan atfın retorik ve politik doğasını gözden kaçırır. Kültürel teoriler, kültürü devamlı başka bir şeye indirgeyen paradigmalara mücadele etmek için kültür üzerine vurgu yaptılar. Kültürel teorilerin ya da kültürel tarihin destekçileri, kültüre (ya da dil veya söyleme) ait tek bir anlam üzerinde uzlaşmazlar; ama açıkçası tanımlarda uzlaşmamaktan dolayı çok da endişelenmezler. Daha çok ilgilendikleri şey ise kültürün ekonomik güçlerin ya da toplumsal konumun bir yan ürünü olarak görülmesini reddetmektir. Mitchell'in önerisi, örneğin Marksist kültür görüşüne çok yakın düşer; o, kültürün "güç ve kazanç adına" kullanıldığını düşünür. Kültürel teoriler, kültürün bu şekilde başka bir şeye indirgenmesine karşı çıkarlar. Güç ve kazancın kendisi kültürel temsillere dayanır.

Yine de kültürel teorilerde ve kültürel tarihte postmodernizmin öne çıkışının bilhassa tartışmalı olduğu yadsınamaz. Joan Scott postmodernizm üzerindeki anlaşmazlıkta bir paratoner işlevi gördü, çünkü feminist tarihte bariz bir rol oynadı ve kültürel tarih ve toplumsal cinsiyet tarihinin öncüleri arasında teorik anlamda en donanımlı kişiydi. *Gender and the Politics of History* (1988) kitabı, bu alanlarda en çok alıntılanan eserlerden biridir, çünkü hem genel bir teorik değerlendirme hem de tarihçilerin bulguları yeni yollarla incelemesinde postmodernizmin nasıl bir ilham verebildiğine dair belirli örnekler sunar. Ayrıca postmodernizmin göreceliliğini sahiplenir. Scott, "Daha radikal bir feminist politika (ve daha radikal bir feminist tarih), bana öyle geliyor ki, daha radikal bir epistemoloji gerektirir" diye iddia eder. Özellikle Jacques Derrida ve Michel Foucault'ya yönelir çünkü bu yazarlar bilgi ve gücü birbirine bağlar ve çalışmaları "bilginin tamamının statüsünü görecelileştirir."³³

Scott'un dil ve söylem üzerindeki çalışmaları birçok feminist ve kadın konusunu çalışan tarihçiyi rahatsız etti. Scott'un meslektaşları Fransız tarih-

33 Scott, *Gender and the Politics of History*, s. 4. Arşivi - <https://rantey.org>

çi Laura Lee Downs, kadının sadece söylemsel bir inşa olduğu şeklindeki anlayışın birçok kişi üzerinde yarattığı hayal kırıklığını yazdığı eleştirel makalesinin başlığında yansıtmıştı: "If 'Woman' is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night? Identity Politics Meets the Postmodern Subject" [Eğer 'Kadın' Sadece Bir Boş Kategoriyse, Ben Neden Gece Yalnız Yürümekten Korkuyorum? Kimlik Politikaları Postmodern Özne ile Karşı Karşıya]. Geniş oranda Scott'un yazılarını hedef alan eleştirisinde Downs, postmodernizmin Batı bilgisine karşı çıkmasının yerinde olduğunu kabul etti, fakat postmodernizm bilen bir özne ve siyasi eylemin temeli olan tekil bireyin etkin bir şekilde kökünü kazıdığı için de üzüntü duyuyordu. Diğer eleştirmenler daha da sertti. "Gender as a Postmodern Category of Paralysis" [Postmodern Bir Felçlik Kategorisi Olarak Toplumsal Cinsiyet] makalesinde, kadın tarihçiliğinin önde gelen isimlerinden Joan Hoff, kadın kategorisinin yapıbozumuna dair postmodernist vurgunun, kadınların tarihini kendi siyasal temelinden ve misyonundan koparma tehlikesi yarattığından şikâyet etti. Postmodernizm, onun görüşüne göre, feminist tarih için zararlıydı.³⁴

Postkolonyalizm de postmodernizm ile yakından ilişkilendirildiği için, aynı eleştirilerin ona da isabet etmesi kaçınılmazdı. Yerlileri ya da yerel halkları bir söylemin ürünü olarak görmek, kadını boş bir kategori olarak görme sorunuyla paralellik gösterir. Artık yerlilerin deneyimi, yerlileri anlamlı bir kategori haline getiren söylemsel oluşum kadar bile önem teşkil etmez; söylemsel oluşum, gücü, sürekli olarak beyaz, erkek ve yerli-olmayanlara atfeder, ki söylemin terimlerini tanımlayanlar da bunlardır. Postkolonyalizmde Foucault, Derrida ve diğer postmodernistlerden türetilen Avrupalı teorik modellere dayanmanın da sorunlu olduğu anlaşıldı. Beyaz, erkek, Avrupalı ve Avrupamerkezci akademisyenler, postkolonyal halkların kendileri adına eyleme geçme kapasitelerini daralttığı görülen kültürel teoriler sundu. Latin Amerika, tıpkı Şark gibi, açıkça bir araştırma nesnesi ya da ideolojik bir inşa haline geldi; Abril Trigo da bundan ya-

34 Laura Lee Downs, "If 'Woman' Is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night?," *Comparative Studies in Society and History* 35 (Nisan 1993): 414-437; Joan Hoff, "Gender as a Postmodern Category of Paralysis," *Women's History Review* 3, no. 2 (1993): 149-168. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

kınıyordu. Latin Amerika, kendine ait bir varlığa sahip olmaktan gittikçe uzaklaşıyor.³⁵

Postmodernizm üzerine şimdiye değin çok yazılıp çizildi, tüm bu tartışmaların bir kez daha üzerinden geçmekte büyük bir yarar görmüyorum; özellikle de postmodernizmin etkisine dair tartışmalar genel olarak yatıştığı için. Deneyimi yeniden yakalamaya, insan failliğinin potansiyelini yeniden oturtmaya ve hakikat iddiası için bir temel bulmaya olan ihtiyaç hakkındaki onca tartışmalı süreçlerden sonra, birçok tarihçi, bir yandan postmodernizme dayalı kavrayışları çalışmalarına dahil edip bir yandan da onun epistemolojik iddialarına yaslanmaya zorunlu hissetmeden yollarına devam etti. Derrida ve Foucault şüphesiz ki kültürel çalışmalara girişte hala karşımıza çıkıyor, fakat epistemolojik sorgulamalar (Hakikat var mı? Onu nasıl biliriz?) geri plana çekilmiştir. “Teori” artık aynı şevk veya öfkeyi tetiklemiyor.³⁶

Geriye ise kültürün çalışılması kalıyor, ama hangi amaç için? Tarihsel araştırmanın dört paradigması –Marksizm, modernleşme, Annales okulu ve kimlik politikaları– konumunu kaybetti, fakat kültürel teoriler ikna edici bir alternatif sunmadı. Yeniden inşa etmekte değil, yıkıp dökmekte daha iyiydiler. Kültür bir nevi bohça haline geldi ve süreç içinde açıklayıcı gücünü yitirdi. Edebiyat kuramcısı Tiltottama Rajan’ın yakındığı gibi, “Açıklama gücünden yoksun olmasına rağmen kültüralizme bugünkü egemenliğini vermiş olan şey altta yatan çelişkileri maskeleyen kapsayıcı bir belirsizliktir.” Hâkim paradigmaları yarıp geçen bir eleştiri olarak başlayan şey nihayetinde bir koçbaşını andırmaktan ziyade, tuvalet sifonunun o bilindik emme sesini çağrıştırmaya başladı.³⁷

35 Graham Huggan, “Postcolonialism and Its Discontents,” *Transition* 62 (1993): 130-135; Sara Castro-Klaren, “The Latin American Cultural Studies Reader,” *MLN* 121, no. 2 (Mart 28, 2006, Hispanikler Özel Sayısı): 465-472.

36 “Front Matter,” *History and Theory* 40, no. 4 (1 Aralık 2001). Tarihçiler arasındaki kuramsal tartışmayı canlı tutmak için verilen cesur bir çaba için bkz. Gabrielle M. Spiegel, “The Task of the Historian,” *American Historical Review* 114, no. 1 (Şubat 2009): 1-15. Kültürel çalışmalara giriş örneği için bkz. Chris Rojek, *Cultural Studies* (Cambridge, UK: Polity, 2007). Burada “epistemoloji” kelimesi görülmez, buna rağmen Foucault’nun hakikat üzerine görüşlerine değinilmiştir. Kültürel çalışmaların belirgin başlıklarına daha çok ilgi gösterilmiştir, örneğin realite şovlara.

37 Tiltottama Rajan, “In the Wake of Cultural Studies: Globalization, Theory, and the University,” *Diacritics* 31 (Güz 2001): 67-88, alıntılanan bölüm s. 70; Bonnell ve Hunt, der., *Beyond the Cultural Turn*, Oxford: Blackwell, 2001. Arşivi - <https://rante.org>

Benzer eleştiriler geliştiren William Sewell, toplumsal tarihten kültürel tarihe geçişe dair değerlendirmesini ve kültürel tarihin gidişatı hakkındaki artan endişelerini yakın zamanda ortaya koydu. Özellikle, sebeplerin incelenmesinden ve “kapitalizm dinamiklerinin dikkate alınması”ndan geri adım atılması onu rahatsız etmişti. Tarihçilerin “ufak, yerel, basit, kültürel olarak kurulmuş olana karşı gelişen yeni tutkusu,” ona göre, güncel kapitalizmle “belirli bir mantığı” paylaşıyordu, özellikle de onun serbestleşmeye doğru olan güdüsünü. Başka bir şekilde söylersek, tarihçilerin kültüre dair ilgisi onları çok uluslu kapitalist finans ve teşebbüslerin gelişmesindeki daha geniş modelleri görmekten alıyordu. Her ne kadar Sewell 1970’lerin Marksizmine ya da modernleşme teorisine çark etmeyi savunmasa da, Paula Fass gibi o da kültürel tarihçileri toplumsal tarihin kimi erdemlerini hatırlamaya çağırır: niceliksel yöntemlerin kullanımı, sıradan insanların özellikle de yoksul ve haksızlığa uğramışların deneyimlerine karşı bir alaka ve sosyoekonomik yapılara ve süreçlere dair yenilenmiş bir ilgi. Sonuçta bir tür güncellenmiş Marksizmi savunur.³⁸

Tarihçiler geçmiş paradigmalara dönüş ya da hiçbir paradigma olmaması arasında bir seçim yapmalı mı? Tarihin amacına dair algımız her zaman değişime tabi olduğundan, tarihyazımı esasında koşullara bağlı olsa bile, bu kitabın son bölümlerinde yeni bir paradigmadan faydalanabileceğimizi iddia edeceğim. Bu yeni paradigma herkesi ikna etmeyecek ya da ikna olanlar arasında bile sonsuza dek tutulmayacaktır. Ama büyük tarihler, kapsayıcı hikâyeler ya da üst-anlatılar insan doğasının bir parçası gibi gözüküyor. Nereden geldiğimizi bilmek istiyoruz ve hayatımıza dair, ulusumuza, medeniyetimize, dünyamıza dair çeşitli ölçülerde cevaplar talep ediyoruz. Bu tip açıklamaları reddetmek üzerine tüm tartışmalara rağmen –Jean-François Lyotard bilindiği gibi postmodern durumu “üst-anlatılara karşı bir inançsızlık” olarak tanımladı– onların gerisin geri içeri sızdığı bir çatlak var.³⁹

38 William H. Sewell Jr., *Logics of History: Social Theory and Social Transformation* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), alıntılanan bölüm s. 77. Başlığında “sosyal” kelimesinin oldukça öne çıkması anlamlıdır.

39 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), alıntılanan bölüm s. xxiv. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Postmodernistler içinde Foucault tarih için postmodern bir paradigmayı belirginleştiren kişidir. O, yükselen insancılık ve özgürleşmeye dair modernist anlatıya karşı çıkmakla kalmadı, aynı zamanda bunun yerine disiplin toplumuna dair kendi karşı-anlatısını önerdi. Modern tarih, Foucault'ya göre, kapitalizmin zaferi, cinsel özgürleşme, demokrasi ya da insan hakları tarafından güdülenmemiştir. Modernite daha ziyade, okulların, fabrikaların, orduların ve hapishanelerin bireyleri –zihin ve bedenlerini şekillendirerek– kontrol ettiği disiplin toplumunun ortaya çıkması demektir.⁴⁰

Foucault'nun karşı-anlatısı, Max Weber'in modernite ve onun bürokratik akılcılığına dair “demir kafes” yaklaşımıyla dikkate değer bir benzerlik taşır; fakat Foucault, bizzat modern bürokrasi formlarının nasıl bir bireysel kimlik duygusu ürettiğini göstererek daha da ileri gitti. Foucault *Discipline and Punish* (1975) kitabında “on sekizinci yüzyılın bu iki büyük ‘keşfi’ –toplumların ilerlemesi ve bireylerin kökeni– belki de yeni güç tekniğiyle bağıntılıydı” diye yazar ve ekler: “ve daha belirgin olarak da,” katmanlara ayırarak, sınıflandırarak ve her bir dakikasından tümüyle fayda sağlayarak kullandığımız “yeni bir zaman yönetimiyle bağıntılıydı”. Böylece, toplum ve bireyin bilgisi ve esas varoluşu gücün yeni teknikleri tarafından üretildi. Birey sadece gözetim ve içselleştirmenin etkin düğüm noktasıydı, dünyayı özbilinçli failliği ile dönüştürebilecek bilen özne değil. Foucault'nun alternatif bir paradigma inşa etmedeki başarısı, onun çalışmalarını, bunlara itiraz edecek ya da onlar üzerinden ilerleyecek tarihçiler için oldukça verimli hale getirdi. Ben de kitabın son bölümünde onun çalışmalarına itiraz etmeyi amaçlıyorum.⁴¹

Foucault'nun modernite üzerine açıklamalarına karşı çıkmak, kültürel teorilerin tam da yıktığı paradigmalara en nihayetinde paylaştığı varsayımlara dair daha genel bir eleştiriyi gerektirir. Kültür ve dilin, ekonomik ve toplumsal faktörlere indirgenmesini sorgularken bile, Foucault gibi kültürel teorisyenler benliğin, bedenin, duyguların ve hatta aklın kendisinin

40 Üst-anlatılar ve genel olarak postmodernizm üzerine bir kaynak için bkz. Ernst Breisach, *On the Future of History: The Postmodernist Challenge and Its Aftermath* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

41 Foucault ve Weber için bkz. David Garland, *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1993); Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Random House, 1978), s. 160.

dilin, söylemin ve kültürün ürünleri olduğunu iddia etti. Bunlar, kültür tarafından belirlenirler ve bu nedenle de kültürel olarak görecelidirler. Örneğin *Encyclopedia of Feminist Theories* (2000) adlı eserde, yazarlardan biri kategorik olarak şunu ifade eder: “İrk büyük oranda, tıpkı toplumsal cinsiyet gibi, beyaz erkeklerin egemen olduğu kültürlerde... baskıcı toplumsal insanın bir ürünüdür.” Kültürel teorilerin destekçileri dilin, söylemin ve kültürün kendine özgü bir özerkliği ve mantığı olduğunda ısrar ederken, bir yandan da deneyimin, duyguların ve hatta bireysellik ve kimlik duyusunun tamamıyla onları kapsayan anlamlar tarafından şekillendiğini savundular. Bireyler, yalnızca dil veya kültürün peçesi sayesinde dünyayı görür ve ona karşılık verirler. Benliğin ve onun deneyiminin bir özerkliği yoktur; yalnızca kültür buna sahiptir.⁴²

Kültürel teoriler bu nedenle “toplumsal inşacı”dır, hem de dikkatleri toplumsal alandaki farklı unsurlara kaydırırken bile; yani teknoloji ya da üretim şekli yerine dil ve kültüre. Toplumsalın alanı –toplum, toplumsal ilişkiler, kimlik, kültür ya da söylem olarak anılsın– anlamın kaynağı veya zemini olarak kalır. Kültürel teoriler, “toplumsal”ın, bir dönem düşünüldüğünden daha karmaşık olduğunu gösterir; mitoloji karakteri Atlas’ın göğü havada tuttuğu gibi, toplum kültürün altında durmaz. Bunun yerine, toplum çözgü, kültür ise atkıdır; birlikte anlamı, deneyimi ve kimliği örерler. Bu varsayım –toplumsalın, anlamın kaynağı veya zemini olması– dünyanın etkili ve seküler bir yol ile anlaşılmasıdır ve bunun gücü henüz tüketilmiş değildir. Ancak bu, dünyayı anlamak için tek yol da değildir. Üçüncü bölümde toplumsalın –özellikle de benlik ile olan ilişkisi bağlamında– nasıl işlediğine dair daha derinlere iniyorum ve anlam hakkında düşünmek için bazı farklı yollar öneriyorum.

Kültürel teoriler paradigmaların alanını (Foucault hariç) büyük oranda terk ederken diğer paradigmaların Marksizmin, modernleşmenin, Annales okulunun ve kimlik politikalarının yerini alması için kapıyı açık bıraktı.

42 Lorraine Code, der., *Encyclopedia of Feminist Theories* (Londra: Taylor&Francis, 2000), s. 417. Bir eleştiri için bkz. William M. Reddy, “Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions,” *Current Anthropology* 38 (Haziran 1997): 327-351. Ayrıca bkz. Tobin Siebers, “Disability in Theory: From Social Constructionism to the New Realism of the Body,” *American Literary History* 13 (Kış 2001): 687-775.

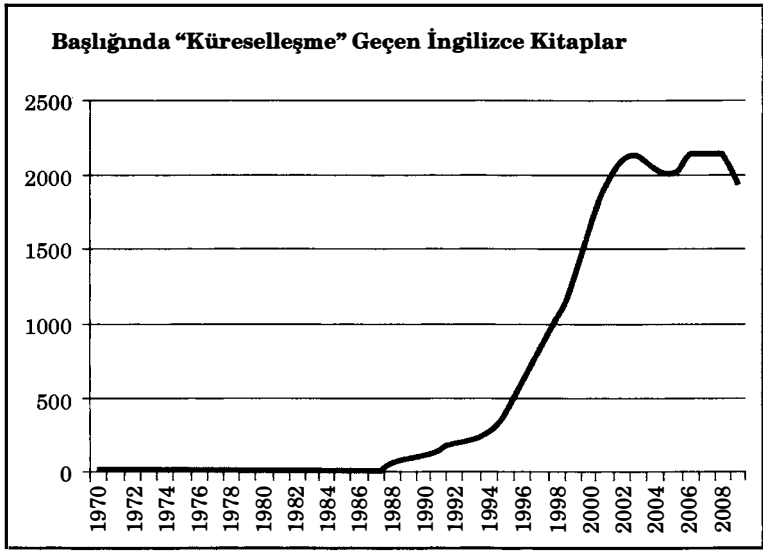
Küreselleşme, gelecek bölümde tartıştığım gibi, sadece böylesi bir kapsayıcı hikâyledir, araştırma için yeni bir gündem içerir. Küreselleşmenin şimdilerde iddia ettiği alana karşı tarihçilerin mücadele etmesi ve bunu kültürel teorilerin önerdiği araçları kullanarak, ancak bunların sınırlılıklarının da farkında olarak yapması gerekir.

K ü r e s e l l e ſ m e n i n M e y d a n O k u m a s ı

Tarihçiler küreselleşmeyi yakın zamanda keşfetti. Fakat bu konuyu göz ardı edişlerinde yalnız değiller, çünkü küreselleşmeye olan ilgi, kelimenin kitap başlıklarındaki artan kullanımında görüldüğü gibi, yalnızca 1990'lara dayanıyor.

Küreselleşme, 1980'lerden önceki başlıklarda neredeyse hiç görülmez, fakat 1990'lar boyunca keskin bir artış meydana gelir ve bu 2000'lere doğru devam eder.¹ Küreselleşme olgusu 1990'larda başlamadı ve gerçekte ne zaman başladığına dair bir uzlaşma yoktur. Hepimiz 40,000 ile 125,000 yıl önce Afrika'dan dünyaya yayılarak dünya üzerindeki diğer ilk insanların yerine geçen Afrikalıların soyundan geldiğimize göre küreselleşme insanlık tarihine bir anlamda başlangıcından beri eşlik etmiştir. Buna rağmen

1 Başlıklarında küreselleşme kelimesini Amerikan (*globalization*) ve İngiliz yazımı (*globalisation*) ile kullanan çalışmalar birleştirilmiştir. WorldCat sürekli güncellendiği için, bu grafiğin Ekim 2013'teki durumu yansıttığını belirtmekte fayda var. Veriler 2009'da bitiyor çünkü kataloğun sürekli güncellenmesi günümüze en yakın yılların güvenilirliğini düşürüyor (kitap eklemeye en açık dönem). Makalelere dayanan bir grafik daha detaylı bir resim verebilir. Michael Lang'a göre, küreselleşmeye olan ilgi en yüksek seviyesine ilk olarak işletme çalışanlar arasında 1970'lerin sonunda ve 1980'lerin başında erişti. Michael Lang, "Globalization and Its History," *Journal of Modern History* 78, no. 4 (2006): 899-931. Küreselleşmeye dair birtakım sorular yönelttiğim bir kaynak için bkz. Lynn Hunt, "Globalisation and Time," *Breaking Up Time: Negotiating the Borders between Present, Past, and Future* (Schriftenreihe der FRIAS School of History, c. 7), der. Chris Lorenz ve Berber Bevernag (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), s. 199-215.



(Kaynak: WorldCat)

men, kimilerinin iddiasına göre küreselleşme gerçek anlamda ulaşım ve iletişimdeki on dokuzuncu yüzyıl devrimi ile başladı; demiryolları, buharlı gemiler, telgraf ve telefon, kıtalar arası çok daha hızlı iletişimi ve ürün teslimatını mümkün kıldığı zaman. Başkaları, küreselleşmeyi duraksama dönemleri de olan uzun-vadeli bir gelişme olarak görür; dünya dinlerinin yayılışını (Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam), Avrupalıların deniz aşırı keşiflerini ve fetihlerini ve bunun sonucunda gerçekleşen dünyanın çeşitli kısımlarındaki Avrupa sömürgeciliğini kapsar. 1990’larda ortaya çıkan tek yeni etmen, internetin yayılmasıydı; ama o dönemde bu, zaten büyük oranda gelişmiş olan bir dünyayı etkilemişti. 2000 yılında dünya nüfusunun yalnızca yüzde 5’i internet kullanıyordu, 2012 yılında ise bu oran yüzde 34’tü. İnternet dünyanın farklı bölgelerine nüfuz etmeye ve onları birbirine bağlamaya devam ediyor ve hiç şüphe yok ki internet küreselleşmeye dahil olan bir güçtür; fakat 1990’ların sonunda başlayan bu hızlı yayılma, bu on yılın başında küreselleşmeye dair umulmadık ilgiyi açıklamaya yetmez.²

2 Claude E. Barfield, Günter Heiduk, Paul J. J. Welfens, der., *Internet, Economic Growth and Globalization: Perspectives on the New Economy in Europe, Japan and the USA* (Berlin: Springer, 2003). İnternet kullanımına dair bkz. İnternet World Stats, Usage and ➤

Kısacası küreselleşme 1990'larda beklenmedik bir şekilde dikkat çekmeye başlamadı, çünkü tam da o dönemde harekete geçti ya da tamamen farklı bir şekil aldı. Yaşanan, Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Soğuk Savaş'ın sona ermesiydi. Küreselleşme, Soğuk Savaş'ın bitmesiyle kapitalizm ve komünizm arasında oluşan ideolojik boşluğu doldurdu. Sovyetler Birliği dağılıp komünizm hayati bir mesele olmaktan uzaklaşırken dünya düzeni belirsizleşmeye başladı. Küreselleşme herkesin üzerinde emin olduğu bir şey olarak görüldü. Üstelik, birçoklarının iddiasına göre, küreselleşme Sovyetler Birliği'nin çöküşünü açıklıyordu; Sovyetler'in devlet güdümlü endüstrisi, 1980'lerde meydana gelen elektronik küresel ekonomi içinde rekabet edememişti.³

Batılı Marksistler, Doğu Avrupa ya da Sovyet tipi komünizmi savunmayı çoktan bırakmıştı, fakat artık yeni bir hedefleri vardı: kapitalizmin gelişmesinde yeni bir basamak olarak görülen küreselleşme. Tahmin edileceği gibi Marksistler, kapitalizmin eski Doğu Bloğu'na ve Batı-dışına acımasızca yayılışının kaçınılmaz, doğal veya insanların yararına olmadığına inanıyordu. Sermayenin küreselleşmesi, onların görüşüne göre, Birleşik Krallık'ta Margaret Thatcher'ın ve Birleşik Devletler'de Ronald Reagan'ın politikalarıyla harekete geçen 1980'lerin neoliberal devrimi denilen durum sonucunda ortaya çıktı. Komünizm kendi çelişkilerinin ağırlığı altında çöktüğünde Marksist kuramcılar dikkatlerini, toplumsal analiz için önemini hiç kaybetmemiş olan, kapitalizm içindeki çatışmalara çevirdiler. Bu nedenle küreselleşme bir süre daha bir tartışma konusu olmaya devam edeceğe benziyor.⁴

Tarihçiler küreselleşmeyi bir ilgi kaynağı olarak ele almakta ağır davrandı. Bu ihmal edişte kendilerince nedenleri vardı ve bunların başında da üzerlerine giydirilmiş ulus-merkezli tarihyazımı gömleği geliyordu. 1949 yılında UNESCO tarafından on dört yaşındaki Fransız öğrenciler için ha-

Population Statistics, <http://www.internetworldstats.com/stats.htm> (8 Kasım 2013'te erişildi).

3 Anthony Giddens bu argümanı 1999'daki BBC Reith Seminerlerinde öne sürdü, internet erişimi için bkz. http://news.bbc.co.uk/hi/english/static/events/reith_99/week1/week1.htm (8 Kasım 2013'te erişildi).

4 Küreselleşme üzerine burada özetlenemeyecek kadar devasa bir literatür var. Etkili Marksist bir görüş için bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

zırlanan ders kitabının başına gelenler, milli ve milliyetçi tarihin baskısını özellikle açığa çıkarır. UNESCO, Fransa örneğinden yola çıkarak, her milletin diğer halklara ne kadar borçlu olduğunu gösteren daha geniş bir milli tarih örneği sunarak “uluslararası anlayışı” teşvik etmek istedi. Yetkililer, bu örneğin diğer ülkeleri de aynı yolda ilerlemeye cesaretlendireceğini umut etti. Yazarlar, Annales okulunun lideri Lucien Febvre ve saygın bir Britanya iktisat tarihi uzmanı olan François Crouzet idi ve bu misyonlarını şevkle karşılayarak Fransa’daki yaşam üzerindeki küresel etkilerin bir model tarihini ürettiler. Etrafınızdaki insanlara bir bakın, diyorlardı. Onlar tek bir ırk mı? Hiç de değil, tek bir bakış bile herkesi “Fransızlar”ın Araplar ve Afrikalıları da dahil halkların bir karışımı olduğuna ikna edebilir. Yerel parklardaki bitkilere bakın, diye devam ettiler. Ağaçların en “Fransız” olanı Asya’dan gelmişti: örneğin çınar Fransa’ya on altıncı yüzyılın ortalarında, kestane ise on yedinci yüzyılın başlarında gelmişti. Benzer şekilde, en “klasik” Fransız yemeklerinin birçoğu başka yerlerden gelmekteydi: yeşil fasulye, patates ve domates Yeni Dünya’dan; turuncgiller Uzak Doğu’dan, vesaire. Kısacası dünyanın Fransa üzerindeki pek çok etkisi almış yıl öncesinde çoktan biliniyordu. Peki ne oldu? Febvre ve Crouzet’in kitabı ilk olarak 2012’de yayınlandı; öyle görünüyor ki kitabın millet ve Avrupa üzerine yeterince vurgu yapmayışından hoşnutsuz olanlar kitabın dağıtımını durdurmuştu.⁵

Üniversite seviyesindeki uzmanlaşma profesyonel tarihçiler ile çalıştıkları ulusal tarihler arasındaki bağı sağlamlaştırdı, ki bu kendilerini sahip oldukları milli tarihe adamamış olanlar için bile geçerliydi. Örneğin Avusturyalı bir tarihçi İtalyan Rönesansı’nı çalışabilirdi, fakat buna ek olarak Fransa’nın I. François dönemi hakkında uzmanlaşmak zor gelirdi, hele ki İspanya ve Portekiz’in kıta Amerikası’nı fethini çalışmak; her ne kadar bu olaylar aynı dönemde meydana geldiyse de.

5 *Nous sommes des sang-mêlés: manuel d’histoire de la civilisation Française*, Lucien Febvre ve François Crouzet, der. Denis ve Elisabeth Crouzet (Paris: Albin Michel, 2012). Beni bu kaynağa yönlendirdiği ve ona dair değerlendirmesini benimle paylaştığı için Caroline Ford’a minnettarım. Ders kitabının orijinalinin bir kısmına UNESCO arşivlerinden ulaşılabilir: <http://www.unesco.org/new/en/unesco/resources/online-materials/publications/unesdoc-database/> (Daktiloda yazılmış olan UNESCO belgesinin tarihi 28 Aralık 1951’i gösteriyor; 8 Kasım 2013’te erişildi).

Uzmanlaşma, tarih ve diğer sosyal bilimlerin ve insanbilimlerinin bilimi taklit etme arzusundan kaynaklandı. “Uzman” olmak, bir çalışma alanına hakim olmak demektir; irdelemek üzere bir sorun belirlemek, üzerinde araştırma yürütmek ve bulguları yayınlamak anlamını taşıyordu. Bunu bir tür kısır döngü takip etti: üniversiteler uzmanlığa dair kanıt talep ettikçe yayınların sayısı arttı ve yayın ciltleri raflardan taştıkça uzmanlaşılacak çalışma alanları daha da dar bir biçimde tanımlanmak zorunda kaldı. Bir tarihçi, benim yaptığım gibi, Fransa üzerine uzmanlaşarak işe başlayabilir, sonrasında odağını hızlıca Fransa’daki bir bölgeyle, bir ya da iki kasaba, hatta bir köy ile sınırlayabilir. Ben, doktora tezim ve ilk kitabım için, Eski Rejim sonu ve Fransız Devrimi başı itibarıyla Champagne bölgesindeki iki kasabayı –Reims ve Troyes– incelemiştim.⁶

Bunun gibi çalışmaların amacı her zaman için Fransa tarihine ışık tutmaktır. Bu nedenle, iki ülkenin analizi oldukça iddialı göründü; eğer tarihçilerin çoğu bir ülkedeki bir veya iki yer hakkında konuşuyorsa, bir tarihçi nasıl farklı dilleri, kültürleri ve tarihleri olan iki ülke hakkında konuşabilirdi? Her ne kadar 1800’ler öncesi dönem üzerine uzmanlaşan tarihçiler Floransa gibi tek bir Rönesans şehir-devletine ya da Roma, Osmanlı veya Kutsal Roma gibi imparatorlukların bütününe odaklanabiliyorduyorsa da, modern döneme yaklaştıkça tarihsel araştırmaya ulus-devlet egemen oldu. Modern dönemde bir bütün olarak Avrupa’yı çalışın az sayıda tarihçi vardır, buna mukabil yalnızca Fransa, Büyük Britanya ya da İtalya tarihçileri vardır; Asya tarihçisi neredeyse hiç yoktur, buna mukabil sadece Japonya, Çin, Hindistan, Endonezya ya da diğer Asya ülkeleri üzerine uzmanlaşanlar vardır; kıta Amerikası tarihçisi hiç görülmez, ama bunun yerine Kanada, Birleşik Devletler, Meksika ya da Peru tarihçileri vardır. Afrika tarihçileri kimi zaman birden fazla eski sömürge ülkesi üzerine çalışır, ama genellikle sadece aynı emperyal güce ait sömürgeleri.

Fakat ulus-merkezli tarihyazımı bile, ulusal kimliklerdeki dönüşümün etkisiyle esnemeye başladı. Birleşik Devletler’de işçiler, kadınlar ve Afro-Amerikalılar milli anlatı içinde bir yer kazandıklarında, yeni göçmen gruplar da bundan geri kalmayacaklardı. Şimdilerde Birleşik Devletler’deki öğrenciler dünyanın her yerinden geldiği için, dünyaya dair bilgi edin-

6 Lynn Avery Hunt, *Revolution and Urban Politics in Provincial France: Troyes and Reims, 1786-1790* (Stanford: Stanford University Press, 1978).

mek milli uyumluluğu yaratmada tamamlayıcı bir yol oldu. On dokuzuncu yüzyılın başlarında kurulduklarından beri, Amerikan liselerinde dünya tarihi belirli yönleriyle öğretilirdi. Fakat 1980'lere kadar dünya tarihi genellikle Batı medeniyeti tarihi demekti. Geç on dokuzuncu yüzyılın popüler ders kitapları, örneğin Hindistan veya Çin üzerine ya herhangi bir şey söylemedi ya da antik Yunan, Roma ve Avrupa tarihi üzerine yoğunlaşırken onlardan da kısaca bahsetti. 1982 yılında World History Association'ın (WHA) kurulması, dünya tarihinin Avrupamerkezcilikten çok-merkezli bir odağa doğru kaydığı anın işareti oldu. WHA'nın, kolej ya da üniversiteye başvurmayı düşünen lise öğrencileri için hazırladığı Dünya Tarihi İleri Yerleştirme Sınavı kitapçığında Kolej Kurulu, Avrupa harici arka planlardan gelen ABD öğrencilerinin sayısındaki artıştan ve onların "çoktandır imtiyazlı konumda olan Avrupa tarihi kadar kendi kültürel kökenlerine de değinen bir tarih eğitimi" istediklerinden açıkça bahseder.⁷

Birleşik Devletler'in tersine, Avrupalı uluslar yalnızca yeni göçmenlerin ulusal anlatıya dahil edilmesinin zorluklarıyla değil, aynı zamanda ulus-devlet ile dünya arasında bir aracılık sağlayan Avrupalı kimliğini inşa etme zorluğu ile de baş etmek zorunda. Eğer Avrupa Birliği uzun dönemde başarılı olacaksa, Avrupalı kurumları destekleyecek bir Avrupalı kimliğine hitap edebilmeli. Geçen birkaç yılın ekonomik krizlerinin ortaya koyduğu üzere, ortak para birimi ya da ortak sınır politikaları yeterli değildir. 1990'ların sonunda, Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi'nin 1283 sayılı önerisi Avrupa Birliği'ndeki okulları müfredatlarına "temel siyasi ve ekonomik olayların yanı sıra Avrupalı kimliğini oluşturan felsefi ve kültürel hareketlerin tarihini de içeren tüm Avrupa tarihini" eklemeye davet etti.⁸

7 Gilbert Allardice, "Toward World History: American Historians and the Coming of the World History Course," *Journal of World History* 1, no. 1 (1990): 23-76; Sharon Cohen, *AP World History Teacher's Guide* (New York: College Board, 2007), alıntılanan bölüm s. 1, internet erişimi için bkz. http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCwQFjAA&url=http%3A%2F%2Fapcentral.collegeboard.com%2Fapc%2Fmembers%2Fprepository%2Fap07_worldhist_teachersguide.pdf&ei=A3LxUbrJLs qniAKW moGg Cg&usq=AFQjCNEXjZ3RNWL_fjtth1GGi6N_UeyvaA&bv=bv.49784469,d.cGE (8 Kasım 2013'te erişildi).

8 *The Challenges of the Information and Communication Technologies Facing History Teaching* (Sempozyum, 25-27 Mart 1999, Andorra la Vella [Andorra]) içinde, 1283 sayılı önerinin 14. maddesinin 3. alt maddesi, s. 53, der. Jacques Tardif (Strasbourg: Council of Europe, 1999).

Avrupa'da dünya tarihi halen yükselişte. Tarih dersi için açıklanan *agrégation* (Fransa'da lise seviyesindeki öğretim kadrolarına girebilmek için zorunlu kılınan sınav) alanları 2013 yılında şöyleydi: M.Ö. 800 ile 300 arasında Akdeniz havzası ve İndus Vadisi'ndeki Yunan diasporaları; 1270 ile 1480 arasında İskoçya, İngiltere, İrlanda, Galler, Fransa ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nun batı bölgelerinde savaş ve toplum; 1680 ile 1780 arasında Avrupa'da uluslararası dolaşım ve 1850 ile 1950 arasında Afrika, Karayipler ve Asya'daki sömürge toplumları. Bu başlıklar halen Avrupa'ya öncelik verseler bile, dar milli bir tabandan dikkate değer bir dışa açılmayı temsil ediyor.⁹

Bu tip daha geniş (Avrupalı ya da küresel) kimlik ağlarının, milli gururu ve onun tarih disiplini ile bağlantısını gevşetip gevşetmeyeceğini zaman gösterecek. Giriş kısmında tartışılan Ukrayna örneği gösteriyor ki bağımsızlık bir içe dönüş ve milli kimliğe dair yeni bir savunmacılığa yol açabilir. Eski Yugoslavya'nın dağılmasından sonra hem Birleşmiş Milletler hem de European Association of History Educators Boşnak, Hırvat ve Sırp tarihlerini etnik gruplar arasındaki husumeti körüklemeyecek bir şekilde öğretmek için uluslararası seminerler düzenlemeye karar verdi. Tarih, harekete geçirici gücünü yitirmemiştir. Daha küresel eğilimli bir tarih, uluslararası yurttaşlık ve sadece kendi milletine değil dünyaya aidiyet hissinin teşvik edilmesine pekâlâ hizmet edebilir; fakat henüz bu sonuç bir gerçeklik olmaktan çok, bir vaat halindedir.¹⁰

Tarihçilerin küresel tarihe olan ilgilerindeki artışın sebepleri halen tartışmaya açık olsa da, önemli bir kayma meydana geliyor: küresel olmasa bile, ulusaşırı tarih hızla yükseliyor. *American Historical Review* dergisinin son sayılarından herhangi birini açın, bu değişimin kanıtlarını bulacaksınız. Birleşik Devletler ve Batı Avrupa tarihi üzerine akademik ilginin kalesi olan *American Historical Review*, şimdi düzenli olarak ulusaşırı, bölgeler-arası ve küresel tarih odaklı metinler yayınlıyor. Ulus-devletlerin

9 Dünya tarihi ve küresel tarihin dünya çapında mükemmel bir incelemesi için bkz. Pierre Grosser, "L'Histoire mondiale/globale, une jeunesse exubérante mais difficile," *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 110, no. 2 (2011): 3-18.

10 Geçmiş Yugoslav devletleri üzerine bir kaynak için bkz. European Association of History Educators, "History That Connects the Western Balkans," <http://www.euroclio.eu/new/index.php/work/history-that-connects> (9 Kasım 2013'te erişildi).

tarihçileri, hatta ait oldukları ulus-devleti çalışan tarihçiler bile, giderek kendi tarihlerini küresel bir bağlama oturtmaya çabalyor.

Erken dönem Birleşik Devletler tarihçileri, örneğin devamlı olarak Amerika ve Britanya tarihi arasındaki bağlara dikkat çekerek, ama bunun yanında şimdilerde Birleşik Devletler'i köle ekonomileri bağlamında Karayip adaları ve Kuzey Amerika anakarasının bazı bölümlerini sömürgeleştiren Fransız, İspanyol ve Almanların etkisi ile ilişkilendiriyorlar. Benzer şekilde, on sekizinci yüzyıl ve devrim Fransa'sı tarihçileri günümüzde köleliğin etkisini kabul ediyor, üstelik yalnızca kölelerin Fransız tüccarlar tarafından alınıp taşındığı Karayip adaları ve Afrika ticaret bölgelerine etkisini değil, aynı zamanda Fransa anakarası üzerindeki etkisini de. Fransa toprakları Karayip'teki Martinique ve Kanada'daki Saint-Pierre'den Pasifik'teki Yeni Caledonia'ya kadar uzandığı için, Fransız tarihini Avrupa'daki kökleriyle sınırlandırmayı bırakmak doğru görünüyor. Üstelik, Febvre ve Crouzet'nin altmış yıl önce iddia ettiği gibi, Avrupalı Fransa bile artık Fransızmış gibi görülemez. Fransız kafeleri, örneğin, ilk olarak on yedinci yüzyılda Paris'te Ermeni tüccarlar tarafından açıldı ve Fransızların pek çoğu on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar Fransızca konuşmuyordu. Milliyetçiliğin geçmiş üzerine çektiği cılanın ardında her zaman küresel bir tarih gizleniyordu.¹¹

Tarihin küresel muhteviyatına dair artan ilgi küreselleşmenin bir sonucu mu, yoksa onun sebeplerinden biri mi? Bu, büyük oranda küreselleşmenin tanımına ve onun bir açıklama olarak nasıl işlediğine bağlıdır. Tarihsel açıklama için küreselleşme, kültürel kuramların eleştirdiği paradigmaların yerine geçen yeni bir paradigma mı? Yoksa, gerçekten yeni bir paradigma önermek yerine eski paradigmaları geri getirme tehdidi içeren bir Truva atı mı?

11 ABD tarihindeki uluslaşır dönüş üzerine daha genel bir görüş için bkz. Thomas Bender, *A Nation among Nations: America's Place in World History* (New York: Hill & Wang, 2006). Bu tarzda yürütülen mükemmel bir araştırma örneği için bkz. Carla Gardina Pestana, *Protestant Empire: Religion and the Making of the British Atlantic World* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009). Kölelik üzerine bkz. Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848* (Londra: Verso, 1988); Ina Baghdiantz McCabe, *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime* (New York: Berg, 2008); Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford: Stanford University Press, 1976).

Bu soruları yanıtlamak için öncelikle bir tanıma ihtiyacımız var. Küreselleşme, dünyayı birbirine gittikçe daha fazla bağlı ve bağımlı kılan bir süreçtir. Birbirine bağımlılık vurgusu önem ifade eder, çünkü bu sırf iletişimin yeterli olmaması demektir. Küreselleşme, Christopher Columbus 1492'de Bahama adalarına ayak bastığı anda meydana gelmedi. Küreselleşme, ancak kıta Amerikası'nda yetişen (domates, patates, mısır, çikolata, tütün) veya burada yetiştirilebilecek (plantasyon köleliğinin gelişmesiyle şeker ve pamuk gibi) ürünler Avrupalılar nezdinde bir beğeni ya da tüketim alanı edindiğinde gerçekleşti. Diğer bir deyişle, Avrupa ve kıta Amerikası birbirine bağımlı duruma geldiği zaman küreselleşme hızlandı, her ne kadar bu bağımlılık karşılıklı ya da eşit şekilde fayda getirmenin çok uzağında olsa bile. Küreselleşme, malların veya besin maddelerinin değiş tokuşuyla sınırlı değildir. Ekonomik, teknolojik, toplumsal, siyasi, kültürel ve hatta biyolojik bağlamlarda tanımlanabilir.¹²

Küreselleşmeyi değerlendirmenin en iyi yolu onu bütün bir insanlık tarihi boyunca dura kalkan ileren uzun dönemli bir süreç olarak görmek olsa bile, pek çok küreselleşme yorumcusu son yirmi ile otuz yıllık döneme odaklanmıştır. Bu kısa dönemli bakış açısına göre, ekonomik küreselleşme finansal kurumların, ticaret ve imalat ağlarının (kimi zaman çok-uluslu veya uluslararası kapitalizm diye adlandırılır) dünya çapında yayılmasıdır. Teknolojik küreselleşme, yaygın biçimde erişilebilir olan hava ulaşımı, konteyner denizyolu taşımacılığı, bilgisayarların ve bununla birlikte internete erişimin yayılması ve son dönemde de küresel yerbildirim uyduları ve kablolu iletişim sayesinde zamanı ve mekânı sıkıştırır. Toplumsal küreselleşme, ülkeden ülkeye ve kırdan kente, özellikle de Şanghay, Meksiko, Londra ve New York gibi dev küresel megalopolislere gerçekleşen göçten kaynaklanır. Siyasi küreselleşme, ordu gücü (Birleşik Devletler) veya silahlı direniş (terörizm) yoluyla bir dünya hegemonyası kurma çabalarını, daha geniş politik birimlerin artan etkisini (Avrupa Birliği, Dünya Ticaret Örgütü, Birleşmiş Milletler) ve insan hakları gibi küresel ölçekli siya-

12 Etkileyici bir tanım sunan Robert Keohane ve Joseph Nye'in iddiasına göre küreselleşme küreselcilikteki bir artıştır; onlara göre küreselcilik ise "çok-kıtalı mesafelerde birbirine bağımlı ağları" demektir. Joseph S. Nye ve Robert O. Keohane, "Globalization: What's New, What's Not (and So What?)," *Power in the Global Information Age: From Realism to Globalization*, Joseph S. Nye (Londra: Routledge, 2004), s. 191.

si tartışmaları kapsar. Kültürel küreselleşme, kimlik ve gündelik yaşam eylemlerinin küresel biçimlerinin gelişmesidir: melez ya da diaspora kimlikleri daha fazla önem kazanır; anime, video oyunları, kahve, Coca-Cola ve havalimanı salonları dünyanın her yerinde bulunabilir; dini hareketler (örneğin İslam ya da evanjelik Protestanlık) kendi kimlikleri için uluslararasılaşmaya giderek daha da bağımlı hale gelir. Küreselleşmenin biyolojik biçimleri çoğu zaman olumsuz bir yan barındırır, zira uluslararası seyahat şimdilerde bulaşıcı hastalıkları çok kısa bir sürede dünya çapında yayabilmektedir.

İçinde yaşadığımız dünyanın bir tasviri olarak “küreselleşme” terimi, birbirine benzer süreçlerin altını çizmede faydalı olabilir. Fakat terim bir paradigma ya da tarihsel değişime dair kapsayıcı bir yaklaşım yerine geçtiğinde sorunlar baş gösteriyor. “Küreselleşme” her zaman bir paradigmayı işaret etmez, hatta bu terimi kullananlar bile kapsayıcı bir yaklaşım üzerinde fikir birliği etmezler. Aslında mevcut tartışmanın büyük bir kısmı netice ile alakalıdır: Küreselleşme iyi midir kötü mü? Eğer iyi olarak kabul edilirse, bu durumda anlatı olumsuz etkileriyle görüldüğü halinden çok daha farklı olacaktır.¹³

İster küreselleşmenin insanlık için iyi olduğunu düşünsünler isterse kötü, küreselleşmenin destekçileri ve karşıtları bu konu üzerinde tartışmaya devam ediyor, çünkü farklı bir sürecin yaşanmakta olduğu ve bunun sebeplerinin öncelikle iktisadi olduğu konusunda hemfikirler: sermayenin, özellikle de finans sermayesinin küreselleşmesi. Küreselleşmenin önde gelen kültürel kuramcılarından Arjun Appadurai, ortak güncel anlayışı şu sözlerle yineler: “Küreselleşme, sermayenin küresel temeldeki mevcut işleyişine ayrılmaz bir biçimde bağlıdır... En çarpıcı özelliği ise küresel finansın kontrol edilemez oluşudur.”¹⁴

Bu tartışma hattına göre, sermaye piyasaları ve bununla birlikte finansal spekülasyonlar bundan böyle ulusal sınırlar, hatta endüstriyel üretim eliyle sınırlandırılmaz. Küresel sermaye hiçbir yerde sabitlenmediği için,

13 Küreselleşmenin bir paradigma olup olmadığı sorusu şimdiden dikkate değer bir literatür oluşturmuş durumda. Örneğin bkz. Philip G. Cerny, “Globalization and Other Stories: The Search for a New Paradigm for International Relations,” *International Journal* 51, no. 4 (1996): 617-637.

14 Arjun Appadurai, der., *Globalization* (Durham, NC: Duke University Press, 2001), s. 4.

“yersiz yurtsuzlaştırıcı” etkilere sahiptir; işlemler artık belirli bir yerde meydana gelmez. Bu yersiz yurtsuzlaştırma (*detrterritorialization*), ki bazıları küreselleşmeyi tanımlamak için bu etkiyi ele alır, her şeyden öte toprak üzerinde denetim kurma mefhumu üzerine inşa edilmiş olan ulus-devletlerin egemenliğine meydan okur. Yersiz yurtsuzlaştırma küreselleşmenin temel özelliği olsun ya da olmasın, küreselleşme destekçisi ve karşıtı her iki iddia da, küreselleşmenin siyasi, toplumsal, kültürel ve hatta teknolojik biçimlerini, öncül etmen olarak gördükleri küreselleşen ekonomiye göre ikincil ya da bunun bir türevi olarak ele alır.¹⁵

Küreselleşme giderek daha çok bir paradigma gibi hareket ettikçe, küreselleşme tartışması sürecin karşı konulamazlığını daha sık dile getirir. Ufuk açan çözümlemesinde Britanyalı sosyolog Anthony Giddens “Modernite esasında küreselleştiricidir” der ve böylece küreselleşmeyi modernleşmenin kaçınılmaz bir eşlikçisi yapar. Benzer şekilde *Communist Manifesto*’da (1848) Karl Marx ve Friedrich Engels kapitalizmin kendine içkin küreselleştirici etkilerini öngörüyordu: “Ürünleri için devamlı genişleyen bir pazar ihtiyacı, dünyanın hiçbir yerinde burjuvazinin peşini bırakmaz... Eski yerel ve ulusal sınırlara çekilme ve kendi kendine yeterliliğin yerini, her yönden etkileşim ve ulusların evrensel düzeyde karşılıklı bağımlılığı alır.”¹⁶

Bu nedenlerden ötürü, bir paradigma olarak küreselleşme, sürecin kaçınılmazlığını, bunun yönlendirilmesinde ekonominin önceliğini ve iktisadi etmenlere odaklanan araştırmaların arzulanır oluşunu öne sürer. Küreselleşmeyi bir bütün olarak analiz etmeye çalışan az sayıda tarihinin araştırmaları bu gelişmeyi yansıtır. Portekizli tarihçi Cátia Antunes, küreselleşmeye dair güncel tarihsel araştırma modellerini şöyle sıralıyordu: Braudel’in bütüncül tarih mefhumu, Immanuel Wallerstein’in dünya-sistemler üzerine odaklanması ve Andre Gunder Frank’ın Asya’ya, özellikle

15 Yersiz yurtsuzlaştırmaya dikkat çeken bir çalışma için bkz. Jan Aart Scholte, *Globalization: A Critical Introduction* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire, UK: Palgrave Macmillan, 2000).

16 Anthony Giddens, “The Globalizing of Modernity [ilk basımı 1990],” *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*, 2. baskı, der. David Held ve Anthony G. McGrew (Londra: Wiley-Blackwell, 2003), s. 60. *Communist Manifesto*’dan alıntılanan kısım için bkz. <http://www.gutenberg.org/files/61/61.txt>.

de Çin'e daha fazla dikkat ayırmak için küreselleşmeye dair düşünmeye "yeniden yön verme" girişimi.¹⁷

Annales okulu ile ilişkilendirilen pek çok diğer ismin tersine, Braudel ilgisini hiçbir zaman Fransa ile sınırlamadı. Bütün bir Akdeniz bölgesine dair çığır açan kitabı (*The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*) 1949'da yayımlandıktan sonra, dikkatini kapitalizmin küresel tarihine çevirdi. *Civilisation et capitalisme* 1967'de basıldı ve sonrasında 1979'da *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* genel başlığı altında üç cilt olarak genişletildi. "Medeniyet" kelimesinin kullanılmasına karşın, genelde ekonominin ve özelde kapitalizmin önceliği belirgindir. Örneğin ilk cildin sonunda Braudel kapitalizmi benzersiz bir fail olarak ortaya koyar: "Kapitalizm, nüfuz edebileceği ve etmeyi istediği yerleri ve de kendi kaderine terk edebileceği yerleri seçebilirdi; bu bileşenlerden kendi yapılarını yeniden inşa ederek ve süreç içerisinde gitgide ötekilerin yapılarını dönüştürerek."¹⁸

Amerikalı sosyolog Immanuel Wallerstein, Braudel'in çalışmasından öylesine etkilenmişti ki SUNY Binghamton'da Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations'ı (Fernand Braudel Ekonomi, Tarihsel Sistemler ve Medeniyetler Çalışmaları Merkezi) kurdu ve yaklaşık otuz yıl boyunca bizzat buranın yöneticiliğini yaptı. Esasen bir Afrika uzmanı olsa da, Wallerstein dünyadaki her bölgenin on altıncı yüzyıldan beri bir "dünya-sistem" in parçası olduğunu savundu. 2004'te basılan çalışmasının bir özetinde, küreselleşme ile olan bağlantıyı şöyle ifade ediyordu: "Dünya-sistemler analizinin destekçileri küreselleşme üzerine, terimin icad edilışinin çok öncesinden bu yana konuşmaktadır –fakat yeni bir şey olarak değil, on altıncı yüzyılda baş-

17 Cátia Antunes, "Globalisation in History and the History of Globalisation: The Application of a Globalisation Model to Historical Research," *Globalization as Evolutionary Process: Modeling Global Change*, der. William R. Thompson, George Modelski, Tessaleno Devesas (Londra: Taylor & Francis, 2008), s. 242-266. Başka isimler de anıldı fakat Braudel, Wallerstein ve Frank her durumda bu tartışmanın içinde yer alırlar. Örneğin bkz. Krzysztof Pomian, "World History: histoire mondiale, histoire universelle," *Le Débat* 154, no. 2 (2009): 14-40; Olivier Pétré-Grenouilleau, "La Galaxie histoire-monde," *Le Débat* 154, no. 2 (2009): 41-52.

18 Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, c. 1: *The Structure of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1992), s. 562.

ladığından beri modern dünya-sistemin temelinde olmuş bir şey olarak.” Modern dünya-sistem, onun iddiasına göre, “bir dünya-ekonomidir ve her zaman öyle olagelmıştır. Bu bir *kapitalist* dünya-ekonomidir ve her daim böyle olmuştur.”¹⁹

Wallerstein gibi aynı Braudel-sonrası jenerasyonun Alman asıllı Amerikalı iktisat tarihçisi Andre Gunder Frank, doktora tezini Ukrayna tarımı üzerine yazdı, fakat Şili’de eğitim verdiği sırada, “bağımlılık teorisi” denilen akımda temel bir metin olan *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (1967) kitabını yayınladı. Bütün ülkelerin gelişmenin aynı basamakları boyunca ilerlemesi gerektiği görüşünde olan modernleşme teorisine karşı çıkan bağımlılık teorisi, bunun yerine, zengin ülkelerin ucuz emeğe ve mamul ürünler için piyasaya ulaşım avantajını korumak maksadıyla yoksul ülkeleri bağımlı bir statüde tuttuğunu savundu.

Her ne kadar bağımlılık teorisi dünya-sistemler analizi ile bazı açılardan örtüşse de Frank, dünya-sistemin zaman içinde çok daha gerilere, hemen hemen M.Ö. 4000’lerde tarımın ve yazının yayılmasına kadar gittiğine inandı. Bu onu Asya’ya ve özellikle de Çin’e karşı bir ilgiye yöneltti, çünkü Wallerstein’ın dünya-ekonomi analizinin fazlasıyla Avrupamerkezci olduğunu düşünüyordu. Gerçekten de Batı ve Şark’ı karşılaştırmak adına geçmişte yapılmış neredeyse tüm denemelerin, Marx ve Weber’den Braudel ve Wallerstein’a kadar, Avrupamerkezcilik tarafından kör edildiğini savundu. Kitabının başlığı, *ReORIENT*, bu gözle bakıldığında onun niyetlerini açığa çıkarır. Fakat benim buradaki amaçlarıma en yakın olan, kitabının alt başlığıdır: *Global Economy in the Asian Age*. Braudel ve Wallerstein gibi Frank da ekonomiye öncelik vermiştir.²⁰

Ekonomik dönüşümün itici gücüne dair vurgusu düşünüldüğünde, bir paradigma olarak küreselleşme tıpkı küreselleşmenin bir süreç olarak sunulduğu hali kadar açgözlü olagelmıştır; yoluna çıkan ne varsa silip süpü-

19 Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis: An Introduction* (Durham, NC: Duke University Press, 2004), s. x, 23. Wallerstein projesine şu çalışmayla başlamıştı: *Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century (Studies in Social Discontinuity)* (New York: Academic Press, 1974).

20 Andre Gunder Frank, *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley: University of California Press, 1998).

rür. Bu yönüyle Braudel, Wallerstein ve Frank'ın konumları, aralarındaki yorumlama farkları ne olursa olsun, küreselleşme paradigması için geniş çaplı bir örnek teşkil eder. Küreselleşme, tarihsel araştırmanın ana paradigmalarından ikisini, modernleşme ve Marksizmi kendi bünyesine dahil etmiş; bir diğeri olan kimlik politikalarını çarpıcı bir şekilde dönüştürmüş; dördüncüyü, yani Annales okulunu ise (Braudel'in rolüne rağmen) büyük oranda es geçmiştir.

Küreselleşme birçok çevre için modernleşmenin yeni adı oldu, şimdi Marksistler bir alternatif geliştirmek yerine dikkatlerini onu bu şekliyle eleştirmeye harcıyor. Küreselleşme paradigmasında kimlik artık etnisite gibi sabit bir toplumsal kategoriden veya ırk gibi kültürel bir inşadan türemez. Küreselleşme, önceki tanımların sınırlarını zorlayan ve kimlik politikalarının sahip olduğu koşulları dönüştüren melez kimlikler yaratır. Yirmi yılı aşkın bir süre önce Arjun Appadurai "küresel etno-akışlar"ın (*global ethnoscapes*) gelişimine dikkat çekmişti. Halkların küresel hareketliliği, Appadurai'ın öngörüsüne göre, yeni, daha önce öngörülmemiş kimlik biçimleri yaratabilirdi. Turistler, mülteciler, izinli işçiler, göçmenler ve sürgünde olanlar bundan böyle toplumsal kimlik kategorilerinin haricinde kalamazdı. Bunların önemindeki artış, geleneksel sınırları aşan yeni akışkan, melez kimlikleri yakalayabilecek yeni etnografi türlerini –Appadurai'a göre yeni bir "ulusaşırı antropoloji"yi– gerektirecekti. Şimdi ise sosyologlar, "küreselleşmenin kültür ve politikayı melezleştirmesi, tekilleştirmesi ve postmodernleştirmesi" sonucu ortaya çıkan "ulusaşırı kimlik politikaları"nı inceliyor.²¹

Annales okulu, ulusashırı tarihin pek çok türünü, yani Akdeniz, Atlantik ve Hint Okyanusu gibi daha ufak "dünyalar"ın çalışılmasını desteklemekle birlikte, bir paradigma olarak küreselleşmenin cazibesinden görece etkilanmeden kaldı. Az sayıda kişi, kapitalizm tarihinin incelenmesinde Braudel'in açtığı yolu takip etti. İşin doğrusu, Fransa'daki tarihçilerin çoğu te-

21 Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy," *Public Culture* 2, no. 2 (Bahar, 1990): 1-24, s. 7; Arjun Appadurai, "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology," *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, der. R. G. Fox (Santa Fe: School of American Research, 1991), s. 191-210; Gabriel Ignatow, *Transnational Identity Politics and the Environment* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2007), alıntılanan bölüm s. 34.

kil ulus-devletlere, özellikle de kendilerinininkine odaklanmaya devam etti. Fransa'da 2000 yılındaki bir araştırma kapsamında incelenen iki bin kadar erken-modern ve modern tarihçiden sadece yirmi dokuzu Rusya veya Doğu Avrupa tarihçisiydi; on dokuzu Çin ve on beşi Japon tarihi uzmanıydı. Çoğunluk ise bizzat Fransa üzerine çalışıyordu. Fransa'nın küreselleşme treninin peşine takılmada görece geç kalışı esefle karşılandı, fakat yine de bu durum "geç" sanayileşmeyle özdeşleştirilen faydalara sahip olmayla sonuçlanabilir. Neyin yaklaştığını görebildiğinizde beklenmeyen tehlikelerden kaçınmak daha kolaydır.²²

Önceki üç tarihsel araştırma paradigmasının tek bir kapsayıcı küreselleşme paradigması içinde erimesinin sorun yaratma potansiyeli taşıyan iki sonucu vardır: dikkati makro-tarihsel (dünya çapında) ve özellikle makro-ekonomik akımlara kaydırır ve ekonominin hayatın diğer tüm yönlerini şekillendirdiği varsayımını yerleştirir. Kısaca küreselleşme paradigması kültürel teorilerin bizzat eleştirmiş olduğu varsayımları yeniden gündeme taşır ve böylelikle kültürel tarihin geçen on yıllardaki kazanımlarını aşındırma tehlikesi barındırır.

Buna karşın sorunun önemli bir kısmı küreselleşmenin nasıl çalışıldığına, özellikle de küreselleşmeye yukarıdan aşağıya doğru mu yoksa aşağıdan yukarıya doğru mu yaklaşıldığına bağlıdır. Yukarıdan bakıldığında, küreselleşme dünyanın her parçasını dönüştüren bir süreçtir, Wallerstein'in kastettiği bir dünya-sistem yaratır. Aşağıdan-yukarı bakıldığında ise, farklı bölgelerin tarihlerinin birbirine bağlı ve bağımlı hale geldiği bir dizi ulusaşırı süreç olmaya daha yatkındır. Bakış açısındaki değişiklik benzer nihai sonuçlara götürmez; tam tersine, farklı bakış açıları küreselleşmenin bir süreç olarak ne olageldiği ve ne olduğuna dair farklı anlayışlar üretir.

Yukarıdan-aşağı bakış açısı, dünya tarihi veya küresel tarih bakış açısıdır. Eğer küreselleşmeyi tarihselleştirmenin amacı, dünya tarihçisi Jerry Bentley'nin dediği gibi, "dünyanın görünüşte farklı ve ayrık pek

22 Bernard Thomann'ın Fransız tarihçilerinin 2000 yılındaki uzmanlaşmalarına dair yorumları için bkz. "Histoire et mondialisation," *idéas.fr*, 2 Ekim 2008, <http://www.lavie-desidees.fr/Histoire-et-mondialisation,449.html> (24 Ağustos 2012'de erişildi); ayrıca bkz. Caroline Douki ve Philippe Minard, "Histoire globale, histoires connectées: un changement d'échelle historiographique?," *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54, no. 4 (2007): 7-21.

çok toplumunu bağlayan geniş çaplı süreçler” üzerine odaklanmak ise, o zaman ürünlerin ve insanların uluslararası dolaşım modelleri neredeyse kaçınılmaz bir şekilde en ayrıcalıklı konuma geçer. Eğer alım satım veya ticari değişim ön planda değilse, insanların ve hastalıkların ilerleyişi bunların yerini alır. Küreselleşme üzerine yukarıdan bakış açısı, tarihçilerin dikkatini makro-tarihsel ya da sistemsel süreçlere çekmeye yazgılı gibi görünüyor.²³

Küresel ya da makro-tarihsel bakış açılarına dair ilginin yakın geçmişte yükselmesinin nedeni türlü kaynaklara götürülebilir. Kakafonik küreselleşme tartışması, tartışılan kimi sorulara, özellikle de küreselleşmenin geçtiğimiz on yıllarda tamamen farklı bir biçim alıp almadığı sorusuna yanıt verebilecek bir süreç tarihi geliştirmeyi arzulayan tarihçiler arasında yankılanmaya mahkûm kaldı. Kültürel teorilere ve kültürel tarihçilerin mikro-tarihsele odaklanmalarına karşı gelişen hoşnutsuzluk, tepkisel bir şekilde makro-tarihsel olana doğru bir eğilimi ateşledi. Küresel tarih üzerine bir makalesinde Patrick O'Brien'in belirttiği gibi, “Dipesh Chakrabarty'nin deyişiyle ‘insan yaşamının çeşitliliğine dair arayışta detayların itinayla kavranmasını’ öneren tarihlerin araştırılması ve öğretilmesi hevesinden daha öte bir şeyler olmalı.” Son olarak ve diğerlerinden aşağı kalmayarak, “terörle savaş,” Çin’in yükselişi ve küresel ekonomik kriz gibi güncel olaylar küresel bir bakışı teşvik etti.²⁴

Kültürel teoriler, nedensel argüman zeminini terk ederek arkalarında diğerlerinin doldurması için bir açıklık bıraktı ve küreselleşme tarihiyle ya da “büyük sorular” a geri dönme varsayımıyla ilgilenenler bu nedensel boşluğu doldurmayı amaçladı. Örneğin *The Eastern Origins of Western Civilization* isimli kitabında John Hobson, “500 ve 1800 yılları arasında Batı’dan daha ileri olan” Doğu’nun Batı’nın yükselişine olanak sağladığını, yani buna sebep olduğunu iddia etti. Onun “şarki küreselleşme” (*oriental globalization*) üzerine yaklaşımı, uzun bir “büyük sorular” serisini ele alır: “1492 miti” (Avrupalıların önceden bilinmeyen toprakları keşfetme kabili-

23 Jerry H. Bentley, “Globalizing History and Historicizing Globalization,” *Globalizations* 1, no. 1 (2004): 69-81, alıntılanan bölüm s. 79.

24 Patrick O'Brien, “Historiographical Traditions and Modern Imperatives for the Restoration of Global History,” *Journal of Global History* 1 (2006): 3-39, alıntılanan bölüm s. 37.

yetleriyle benzersiz oldukları fikri); sanayileşmenin neden ilk Britanya’da gerçekleştiği (bu militarizmin bir sonucuymuştu, teknolojik buluşların değil); “rasyonel Batılı liberal-demokratik devlet ve Doğu ile Batı arasındaki büyük ayrılığa dair ikiz mitler” ve benzerleri. Hobson, Batı’nın yükselişi üzerine geleneksel anlatıyı ters yüz etmek ister fakat aynı ön kabul üzerinden yoluna devam eder: açıklanması gereken şey Batı’nın yükselişidir ve bu da ancak yukarıdan-aşağı ve iktisadi bir bakış açısıyla mümkündür.²⁵

Perulu sosyolog Anibal Quijano, küreselleşmenin kökenlerine dair Avrupamerkezci olmayan alternatif bir tarih önerir. “Amerika”nın (kıtta Amerikası’nın) oynadığı önemli rolü vurgular: “Amerika ilk modern ve küresel jeo-kültürel kimlikti. Avrupa ikinciydi ve Amerika’nın bir sonucu olarak oluşmuştu, tersi değil.” Modern biçimiyle Avrupa bu halini, “madencilik ve tarımdaki gelişmiş teknolojiler”den ve altın, gümüş, patates, domates ve tütün gibi temel malzemelerden faydalanılmasını sağlayan Amerika Yerlilerinin, siyahilerin ve mestizoların sırtından kazandı. Tetikleyici sebep Avrupa ve “Doğu” değil, kıta Amerikası idi.²⁶

Bunun yanında, Quijano’nun iddiasına göre, dünyanın birçok yerinde doğrudan sömürgeciliğin sona ermesine rağmen küreselleşme hala “gücün sömürgeciliği”ne dayanır. Kıta Amerikası’nın fethi, devamlılığını sürdüren bir küreselleşme modeli kurar ki Quijano bunu açıkça modernleşme ile bağdaştırır. Küreselleşme, birbiriyle ilişkili iki eksen etrafında dönüyordu: ilki zorunlu çalışmaya dayalı kapitalizm, ikincisi ise “ırk,” yani fethedilenler ve fetheden arasındaki farkların biyolojik kodlanması. Bu yeni sistemin mantığı Avrupamerkezçiliğin ta kendisiydi. Quijano kültürel bir etmenin, yani ırkın, küreselleşmede önemli bir rol oynadığını savunsa bile bunu geri plana alır; ilk olarak siyasi gücü (Avrupamerkezçilik fetih olgusundan doğar), sonrasında ise fetih döneminin bitiminden sonra uzunca bir müddet varlığını sürdüren küresel kapitalizmin iktisadi yapılarını ön plana çıkarır. Böylelikle Quijano Avrupamerkezçiliği eleştirme çabası için-

25 John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004), alıntılanan bölüm s. 2 ve içindekiler.

26 Anibal Quijano (Michael Ennis, çev.), “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America,” *Nepantla: Views from South* 1 (2000): 533-580, alıntılanan bölüm s. 552.

deyken, dünya kapitalizminin “avrupamerkezcileşmesi”ni kaçınılmazmış gibi gösterme noktasına gelir. Ekonomi, bir kez daha üstün gelir.²⁷

Eğer kültürel tarih fazlasıyla tekilci, kendine has bireyler ve onların mikro-tarihleri ile gereğinden çok alakadar ve nedenlerden ziyade bağlam ile ilgili olarak görüldüyse, o zaman küresel ve makro-tarihsel olan daha üstün seçeneklermiş gibi öne sürülebilirdi ve öyle de oldu. Fakat yukarıdan-aşağı bakış açısı kendi başına bazı sorunlar taşımaktadır. Bu bakış, küreselleşmeyi ve Batı’nın modern hakimiyetini verili olarak kabul eder ve dolayısıyla dünya genelindeki iktisadi süreçlere öncelik atfeder. Sözde büyük sorulara nedensel cevaplar geliştirmeye uygundur, fakat sıklıkla yanlış büyük sorular ortaya atar. Sanjay Subrahmanyam’ın iddia ettiği gibi, “Bize iki babadan (Marx ve W. W. Rostow) intikal eden ve sorulmaya değer tek sorunun, modern ulus-devletler içinde modern endüstriyel kapitalizme giden uzun yol boyunca Kim Kazandı ve Kim Kaybetti sorusu olduğuna inanan kalkınmacı bakış açısını terk etmeliyiz.”²⁸

Dünya genelindeki süreçlere ve özellikle de ekonomiye verilen önem, bir raddeye kadar, verilerin mevcut olmasından veya olmamasından kaynaklanır. Ürünlerin ve insanların akışına dair nicel endeksler geliştirmek, fikirlerin veya uygulamaların dolaşımını takip etmekten çok daha kolaydır. Sunulabilecek sayısız örnekten sadece birini alırsak, küreselleşmenin Asya ve Avrupa’da ulusal inovasyon sistemleri üzerindeki etkisini saptamaya yönelik yakın tarihli hevesli bir girişim, inovasyonu şu çerçevede tanımlayarak başlar: “Öncelikle firmalar tarafından gerçekleştirilen, ekonomik değere sahip yeni oluşumlar.” Çalışma için kullanılan, güncel verilere dayandırılmış “insani kalkınma göstergeleri,” kişi başına düşen GSYH (gayri safi yurtiçi hasıla) ve ortalama yaşam süresidir. Örneğin kişi başına düşen geliri karşılaştırmak, diğer, ekonomi-dışı biçimler alan kişisel gelişim fırsatlarını ölçmekten daha kolaydır. Geçmiş dönemler için, iktisadi göstergeler halihazırda mevcut tek niceliksel değer olabilir. Bu durumda da yalnızca kapsamı genişleterek, küreselleşme paradigması ekonomik ve diğer yapısal açıklamalara öncelik tanır. Dahası bu paradigma çoğu zaman

27 a.g.m., özellikle s. 537.

28 Sanjay Subrahmanyam, “Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia,” *Modern Asian Studies* 31, no. 3 (1 Temmuz 1997): 735-762, alıntılanan bölüm s. 745. Rostow önde gelen modernleşme teorisyenlerinden birisiydi.

–Soğuk Savaş’ın “iktisadi gelişimcilik” (*growthmanship*) düşüncesinin (örneğin bizim sistemimiz sizinkinden daha iyidir çünkü daha yüksek GSMH [gayri safi milli hasıla] üretir) alevlenmesine bizzat yardım etmiş olan–makro-ekonomik ölçümlere (GSYH, GSMH) dayanır.²⁹

Buna karşın, aşağıdan-yukarı bakış açısı tarihçiler arasında çok daha yaygındır, çünkü tarihsel uzmanlık derinlemesine bilgiye dayanmayı gerektirir. Pek çok küresel tarih, bütünüyle küresel olmaktansa ulusaşırıdır (aynı devlet içinde olmayan iki veya daha çok bölge arasında kurulmuş bağlantılar hakkındadır) ya da karşılaştırmalıdır (iki veya daha çok bölgeyi karşılaştırır). Braudel, Wallerstein ve Frank tarihçiler arasında az sayıda takipçi üretti. Braudel’in kapitalizm üzerine yazdığı üç cilt, modern dünyanın Avrupa içindeki ekonomik kökenlerinin izini sürdü ve gündelik hayat hakkında tamamen betimleyici materyaller sundu; fakat küreselleşmeye dair genel bir tez getiremedi. Wallerstein ve Frank, küreselleşme tarihi hakkında muazzam sentezci teoriler öne sürdüler, ama hiçbir özgün araştırma yürütmediler. Pek çok tarihçi, siyaset bilimci Hobson veya sosyolog Quijano’nun tersine, hem bütüncül tanımlardan hem de tümüyle kapsayıcı kuramlardan uzaklaştı.

Aşağıdan-yukarı bakış açısı, kapsayıcı kuramsal modelleri test etmek-tense yeni genellemeler inşa edebilecek yeni bulguların peşinden giden bir orta yol önerir. Küreselleşmeye aşağıdan bakmak, ulusal sınırların ötesine geçmeleri koşuluyla birçok bakış açısını barındırabilir. Tarihçiler, ulusal sınırların ötesine kararlı bir şekilde bakarak sınır bölgeleri, çöller, nehirler ve okyanuslar gibi epeydir ihmal edilmiş ulusaşırı mekânları yeniden keşfetti. Braudel Akdeniz bölgesi üzerine yazdığında, neredeyse tamamen kıyılara odaklanmıştı. Okuyucularının, Akdeniz kıyılarında ve onun hinterlandında yaşayan halklar arasındaki iç içe geçen bağlantıları kavramasını istiyordu. Yeni okyanus yaklaşımı, bize tarihin yalnızca toprak alanları hakkında olmadığını, bilakis suyla kaplı alanlar ile de ilgili olduğunu hatırlatır. Denizler ve okyanuslar daha fazla vurgulandıkça, bir toprak bölgesi olarak ulus-devlet de kaçınılmaz bir başlangıç noktası olmaktan giderek

29 Charles Edquist, Leif Hommen, der., *Small Country Innovation Systems: Globalization, Change and Policy in Asia and Europe* (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2008), s. 8, 486. Gelişimcilik için bkz. David C. Engerman, “Bernath Lecture: American Knowledge and Global Power,” *Diplomatic History* 31, no. 4 (2007): 599-622.

uzaklaşır. 1990 ve 1999 yılları arasında *American Historical Review* dergisi, başlığında “okyanus” bulunan dört kitap değerlendirmesi yayınladı, fakat aralarında hiç makale yoktu. 2000 ve 2009 yılları arasında ise, bu türde on yedi kitap değerlendirmesi ve konu üzerine beş makale yayınladı.³⁰

Küresel tarihe ayrılmış herhangi bir dergiye göz atmak, aşağıdan-yukarı bakış açısının hâkim olduğunu gösterecektir. Örneğin *Journal of Global History*’nin Mart 2012 sayısında, yeni uluslar olarak Birleşik Devletler ve Büyük Kolombiya’nın finansmanı, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Rusya’nın Kuzeybatı Pasifik’e yaklaşımları, Afro-Amerikalıların erken on dokuzuncu yüzyıldaki göçü ve 1930’lara kadar Anglo dünyadaki İngiliz dernekleri üzerine makaleler bulunur. Sadece bir makale –o da milli gelir tahminlerinin küresel iktisat tarihinde kullanımı üzerinedir– dünya geneline dair bir bakış sergiler ve bu tip tahminlerin kullanımını sorgular, zira bunlar taraflı bir şekilde Avrupa-tipi ulus-devletleri destekler.³¹

Aşağıdan-yukarı bakmanın gerektirdiği ön-varsayımlar daha azdır. Örneğin tarihçi, küreselleşmeyi harekete geçirenin ekonomi olduğunu ve bunun hep böyle olageldiğini varsaymak zorunda değildir. Atlantik dünyasındaki tütün ve çikolata üzerine örnek teşkil eden bir çalışmada Marcy Norton, İspanyolların bunları kullanmayı nasıl kıta Amerikasındaki dağlardan, cariyelerden, yerli şifacılarından ve pazar tezgâhtarlarından öğrendiğini gösterir. Ülkelerine dönen sömürgeciler ve denizciler tütün ve çikolatayı İspanya’ya getirdiler, fakat bu ürünlerin ticareti ancak on altıncı yüzyılın sonunda yükselişe geçti, yani Columbus’un ilk denizasıırı seyahatinden yüzyıl sonra. İlk büyük çikolata deniz kargosu, kıta Amerikas’ında vakit geçirmiş elit tüccarlar ve Katolik ruhban sınıfı tarafından sipariş edildi. Tütünün hikâyesi çok daha karışıktır, çünkü birçok Avrupa hükümeti tütünü düzenlemeye, hatta tekelleştirmeye çalışmıştı. Tütün plantas-

30 Kären Wigen, “Cartographies of Connection: Ocean Maps as Metaphors for Interarea History,” *Interactions: Transregional Perspectives on World History*, der. Jerry H. Bentley, Renate Bridenthal, Anand A. Yang (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2005); W. Jeffrey Bolster, “Putting the Ocean in Atlantic History: Maritime Communities and Marine Ecology in the Northwest Atlantic, 1500-1800,” *American Historical Review* 113, no. 1 (Şubat, 2008): 19-47.

31 Morten Jerven, “An Uneven Playing Field: National Income Estimates and Reciprocal Comparison in Global Economic History,” *Journal of Global History* 7 (2012): 107-128. Burada bahsi geçen diğer makaleler aynı sayı içinde bulunabilir.

yonları Karayipler boyunca yayıldığı zaman, Avrupalı Atlantik uluslar için çalışan kaçakçılar, devlet destekli korsanlar (*privateers*) ve deniz nakliyecileri, bir yandan bu uluslarda bir bütün beğenisi yerleştirirken, bir yandan da mahsuller için kıyasıya bir yarışa başladılar. Tütün kullanımı çok geçmeden Orta Doğu, Afrika, Hindistan, Çin ve Japonya'da da yaygınlaştı.³²

Tütün ve çikolata tüketimi, bir kültürel senkretizm süreci sayesinde Avrupa'ya yayıldı. Ticaretteki artış fetihlerin hemen peşi sıra gelişmedi; beğenideki dönüşümler sayesinde bu mümkün oldu ve bu dönüşümler yerli halkın –çikolata örneğinde ise özellikle kadınların– etkisi altında gerçekleşti. Bu bulguların önemi erken modern dönem çikolata ve tütün dünyasının çok daha ötesine gider, çünkü, Norton'un da belirttiği gibi, çikolata kahvenin önünü açtı ve bu ikisi çay ile birlikte şeker için bir talep yarattı; aynı şekilde porselen çikolata kapları, taklit Çin çay fincanları ve benzerleri için de. Şekerle birlikte plantasyon ve kölelik de geldi. Avrupalılar, köle satın almak için Hint tekstil ürünlerine ve Maldivler'den gelen deniz kabuklarına gereksinim duydu çünkü Afrikalı tüccarların tercih ettiği ürünler bunlardı. Toparlamak gerekirse, on altıncı yüzyıl kıta Amerikasındaki belli başlı İspanyol hanelerinde gelişen çikolata ve tütün beğenisi, küreselleşmenin en güçlü erken dönem dalgalarından birinin harekete geçmesine yardımcı oldu. Bu dalga, beraberinde devasa ekonomik değişimler getirdi, ama bunun kuvveti ancak yerel kültürel kalıplara ve onların zaman içinde değişimine dikkat ederek anlaşılabilir; fetheden ve fethedilen halklar arasındaki toplumsal cinsiyet ve ırk ilişkilerine, İspanyollar ve diğer Avrupalı toplumlar içindeki sınıf farklılıklarına ve insanların değişen beğenileri nasıl deneyimlediğine dikkat ederek.

Aşağıdan-yukarı bakış açısı, özellikle erken modern dönem (1500-1800) küreselleşme çalışmalarında verimli oldu. Gemi yapımı ve navigasyondaki gelişmeler, Avrupalıların dünya çapında seyahat edebilmesini, uzak diyarların insanlarıyla bağlantıya geçebilmesini ve onlarla çeşitli şekillerde süregelen bağlar kurabilmesini sağladı; bunu sıklıkla kaba askeri kuvvet ve daimi cebirle yaptılar. Yine de, ticaret ve askeri çatışma küresel boyutlar kazansa da, uzak mesafeler arasında iletişim kurabilmek ayları bulan ciddi zaman alıyordu. Ücretler, ticari temaslar ve para birimi değişim oranları

32 Marcy Norton, *Sacred Gifts, Profane Pleasures: A History of Tobacco and Chocolate in the Atlantic World* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010).

hakkında hayati bilgi kanallarını çoğu zaman karşılıklı haberleşmeler ve mektuplaşmalar oluşturmıştı; böylelikle bunlar küreselleşmenin nasıl çalıştığına dair paha biçilmez tarihsel bulgular sağladılar. Küreselleşmenin erken modern dönemdeki görece düşük yoğunluğu, onu, çalışmaya bilhassa uygun hale getiriyor. Telefon konuşmalarının veya havaalanı konferans salonlarında yapılan görüşmelerin değil e-postaların bugünkü küreselleşme içinde en önemli etkileşim aracı olduğunu varsayan bir araştırmacının, yakın geçmişte küresel ticaret dahilinde gönderilmiş milyarlarca e-postayı anlamlandırmaya çabaladığını bir düşünün. Böylesi bir belirsizlik, erken modern dönemdeki mektup dolaşımında asla görülmez.

On yedinci ve on sekizinci yüzyıl Sefarad Yahudilerine ve Pers bölgesindeki Ermenilere dair yapılan çalışmalar, Avrupalı fatihler ve Avrupalı büyük ticari şirketler tarafından kontrol edilen çevrelerin dışında gelişen küresel ticaret ağlarına dikkat çekti. İtalya Livorno civarlarında faaliyet göstermiş Sefarad Yahudisi bir aile şirketinin gönderdiği on üç binden fazla mektubu ele alan Francesca Trivellato, Akdeniz mercanı ve Hindistan elması üzerinden yürütülen muazzam küresel ticaretin izlerini sürer. Sebouh Aslanian'ın üzerinde çalıştığı Culfa Ermenilerinin kurye sistemi, Culfa tacirlerinin –o zamanlar için gerçekten inanılmaz bir mesafede– Hint Okyanusu, Akdeniz, Kuzeybatı Avrupa ve Rusya'da ticaret yapabilmesini sağladı. Trivellato ve Aslanian, ticaretin ne kadar da kültürler arası hassas alım-satım ilişkilerine, aile üyelerinin uzaklara gitme isteklerine ve çoğu zaman neredeyse tahmin edilemez mesafeler arasında gerçekleşen karşılıklı yazışmalara dayandığını göstermiştir. Yahudiler ve Ermeniler gibi diaspora cemaatleri, aynı zamanda Güney Asyalılar, Çinliler ve Afrikalılar (ve elbette İskoçlar) özellikle ilgi çekti; çünkü küreselleşmeyi kendi tecrübelerinde taşıyorlardı ve halen taşımaktalar. Uzun yollar kat ettiler, eskiden kurmuş oldukları ilişkilerle birlikte bağlantılar oluşturdular ve küreselleşmeyi tabandan yukarı doğru inşa ettiler; birer mektup, birer satış, birer anlaşma ile.³³

33 Francesca Trivellato, *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009); Sebouh David Aslanian, *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa* (Berkeley: University of California Press, 2011); Claude Markovits, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama* (Cambridge, UK: Cambridge

Aşağıdan-yukarı bakış açısı, küreselleşme paradigmasını temel biçimlerde yeniden gözden geçirmeyi mümkün kılıyor. Artık ekonomik motivasyon kendiliğinden öncelikli olarak görülmek mecburiyetinde değildir; hatta amacın ticaret olduğu pek çok durumda da belli ki başka faktörler –değişen beğeniler, kişisel ilişkiler, aile bağları, okuryazarlık, dini hassasiyetler– küresel iktisadi eylemleri olanaklı hale getiriyor. Dahası, uygun karşılaştırma birimi illa ki ulus-devlet olmak zorunda değildir; ki bu da sadece birçok iktisadi istatistik modern dönemde ulus-devletler tarafından toplandığı için öne sürülmüş bir varsayımdı.

Geç on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda gösterişli hanımların şapkalarını süsleyen cinsten devekuşu tüyleri örneği özellikle öğreticidir. Ekonomik ve sosyal fırsatların peşinde Rusya İmparatorluğu'ndan Güney Afrika'ya göçen Yiddişçe konuşan Litvanya Yahudileri, devekuşu tüyü ticaretinde esas araçlar olarak çalıştılar. Ürünlerini Londra'daki Yahudi tüy tüccarlarına sattılar. Londra'daki bazı Sefarad Yahudisi aile şirketleri, Trablus ve diğer Kuzey Afrika şehirlerine giden Sahra yolu deve kervanlarının taşıdığı kuş tüylerini satın aldı. Yemenli Yahudilerin ticarete egemen olduğu Aden'den de kuş tüyleri geliyordu. Tüyler, buradan da Paris ve New York'a ihraç ediliyordu. Bu ticaretin önde gelen tarihçilerinden Sarah Stein, bu olgunun büyük ölçüde göz ardı edildiğini çünkü bunun "ekonomik ve kültürel tarihin henüz kuramsallaşmamış kesitlerine" denk düştüğünü ifade eder. Bu ticaretin izlerine, ne kadar ücra da olsa, yalnızca yerel arz ve talep akışını takip ederek ulaşılabilir; devlet kayıtlarını ya da bir veya iki ulusun kayıtlarını sorgulayarak değil. Dahası bu ticaretin yükselişi ve düşüşü, tüm metallerde olduğu gibi, kültürel kalıplardaki değişimlere, bu örnek özelinde ise hanımefendilerin modasına bağlıydı.³⁴

Küreselleşme üzerine esaslı tarihsel çalışmaların bir kısmının ya çikolata, tütün, mücevher, altın, dokuma, maun, çay ve devekuşu tüyü gibi belirgin metalara ya da Yahudiler, Ermeniler ve Güney Asyalılar gibi belirli etnik ağlara odaklanması kaza eseri olmamıştır. Metallerin ve ağların

University Press, 2000). İskoçlar hakkında büyüleyici bir aile çalışması için bkz. Emma Rothschild, *The Inner Life of Empires: An Eighteenth-Century History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011).

34 Sarah Abrevaya Stein, *Plumes: Ostrich Feathers, Jews, and a Lost World of Global Commerce* (New Haven, CT: Yale University Press, 2008), s. 7.

–yani değiş tokuş edilen şeylerin ve onları değiş tokuş eden insanların– izi sürülerek küreselleşmenin işleyişi gerçek anlamda anlaşılabilir. Eğer yersiz yurtsuzlaşma küreselleşme ile ilişkilendiriliyorsa, o zaman bu, şeyler ve insanlar sınırları geçtiği içindir; bu yalnızca (bir ülkeden diğerine giderken olduğu gibi) belirli bir yerden diğerine gitmek şeklinde değil, aynı zamanda kervanlar, ticaret konvoyları, korsan ve kaçakçı durakları, köle pazarları ve bankalar gibi yeni arayerler (*interstitial spaces*) yaratmak suretiyle olur. Bu arayerleri birleştirebilmek için, para birimi mübadelesi ve teminat mektupları gibi yeni uluslararası etkileşim araçlarının icat edilmesi gerekti. Özetle, yersiz yurtsuzlaştırma ve küreselleşme, görünmez kurumların ya da süreçlerin işleyişiyle gelişigüzel gerçekleşmez; bunlar meydana gelir çünkü insanlar eylemde bulunur ve birbirleriyle etkileşime girer.

Bu tip bir aşağıdan-yukarı çalışma, küreselleşmenin modernleşmenin diğer bir adı olduğu düşüncesine, yani dünyanın Batı değerlerinin dolaşımı, özümsemesi ve dayatılması sayesinde homojenleştirilmesinin adı olduğu düşüncesine etkin bir şekilde karşı çıkar. Küreselleşme erken modern dönem ve sonrasında çeşitli kaynaklardan doğdu: İran, Afganistan ve Rus idaresindeki Orta Asya’da ticaret yapmış Hindu tüccarlar; Hindistan, Çin, Filipinler, Rusya, (Osmanlı İmparatorluğu da dahil) Akdeniz ve Kuzeybatı Avrupa’da ticaret yapan Culfa Ermenileri; Sahra boyu uzanan güzergâhta altın, tuz, deri, köleler, elyazması kitaplar ve kendi dinleri eşliğinde gidip gelen Müslümanlar; Orta Asya kervan yollarında şu ya da bu şekilde çalışmış çok sayıda insan ve Hint dokumalarını türlü ellerden geçirerek Afrika’ya ve Avrupa’ya ulaştıran tüccarlar –bunlar, erken modern dönemdeki örneklerden yalnızca birkaçıdır.³⁵

Avrupalılar, bu dolaşım ağlarının tümüne olmasa da bir kısmına el atmaya başladı, fakat Avrupalıların müdahil olduğu durumlarda dahi, yerel halk eski pratiklerini sürdürmenin ya da kendileri için yeni mecralar geliştirmenin yollarını buldu. Batı, dünyayı bir başına küreselleştirmede; dünya genelindeki maceracı ve girişimci insanlar içinde bulundukları

35 Markovits, *Global World of Indian Merchants*; Aslanian, *Indian Ocean to the Mediterranean*; Graziano Krätli ve Ghislaine Lydon, der., *The Trans-Saharan Book Trade: Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa* (Leiden: Brill, 2011); Giorgio Riello ve Tirthankar Roy, der., *How India Clothed the World: The World of South Asian Textiles, 1500-1850* (Leiden: Brill, 2009).

türlü koşulları birbirleriyle daha bağlantılı ve bağımlı hale soktu. Küreselleşme bu sebeple benzersiz bir Batı yaratacılığı olmadığı için, bu çoklu kökenleri ve süreçleri de hesaba katmak adına küreselleşme paradigması gözden geçirilmelidir. Küreselleşme modernleşme ile aynı şey değildir; küreselleşme bağlılık (iki yönlü bir ilişki) demektir, basitçe Batılı değerlerin özümsemesi (tek yönlü bir süreç) değil. Batılı-olmayan tarihler ve araştırmacılar, ortaklaşa inşa edilmiş bu küreselleşme sürecini anlamak için büyük önem taşır.

Bu aşğıdan-yukarı, daha gerçekçi küresel perspektifle küreselleşme tartışmalarının bir takım yanlış varsayımlarına karşı çıkmak mümkündür. Küreselleşmenin Batılılaşma ile aynı şey olmaması gibi, benzer şekilde tarihsel araştırmanın küreselleşmesi de Avrupamerkezci kalkınma modellerinin kesinkes hüküm süreceğı anlamına gelmez. Modern bilim ve modern tarih disiplini ilk olarak Batı'da kök salmaya başlamış olabilir, fakat bilim ve tarih özünde Batılı değildir. Batılı jeo-politik üstünlük, Batı'nın bilime ve bir noktaya kadar da tarihe hükmetmesi şeklini almıştır; ama güç ilişkileri değıştikçe bilim ve tarih de değışecektir. Yirmi birinci yüzyılda küresel bilgi üretimi üzerine bir çalışmada, British Royal Society, 1999-2003 ve 2004-2008 dönemleri arasında küresel yayınlarda ABD'li eser sahipliğinin yüzde 26'lık en yüksek seviyeden yüzde 21'e düştüğünü ortaya çıkarttı. Bu arada Çin yüzde 4'ten yüzde 10'a yükselmiş, bu da Çin'i Japonya, Büyük Britanya, Almanya ve Fransa'nın üstüne çıkararak altıncılıktan ikinciliğe taşımıştı. Böylesi kısa bir zaman aralğında görülen değışimin kapsamı oldukça sıra dışıdır ve gelecekte daha büyük değışimlerin değilse bile benzerlerinin olacağının işaretidir.³⁶

Evrensel kavramlar, örneğın küreselleşme, kendiliğinden Batılı değildir çünkü evrenseldirler. Walter Mignolo, herhangi bir evrenselci konumu reddedenler arasındadır, çünkü bu Batı medeniyetinin hegemonyasının tekrarından başka hiçbir şeyi temsil edemez. Onun savunduğı düşünce "çeşitlilik[tir] (*diversality*); evrenselliğe alternatif bir projedir bu ve adalet, eşitlik, insan hakları ve epistemik çeşitlilik adına, küreselleşme ile geze-

36 *Knowledge, Networks and Nations: Global Scientific Collaboration in the Twenty-First Century* (Londra: Royal Society, 2011), özellikle s. 17. Tablolar bilim, teknoloji, tıp, sosyal bilimler, sanat ve insanbilimleri üzerine hakemli dergilerdeki literatüre dayanmaktadır.

gen [dünya] çapında karşılaşmalar ağı olanakları sunar.” Bu duyarlılıklar, Avrupamerkezcilik-karşıtı oluşları düşünüldüğünde övgüyle karşılanabilirdi, fakat Mignolo adalet, eşitlik, insan hakları ve epistemik çeşitlilik mefhumlarına neyin yetki verdiğini açıklamada başarısız kalır. Bütün bunların hepsi kendi başlarına evrensel iddialar değil midir, hatta çeşitlilik iddiası bile? Küreselleşmenin diğer birçok eleştirisi gibi, Mignolo onu verilmiş ve yekpare olarak alır.³⁷

Günümüz ABD siyasi hegemonyasından ya da entelektüel Avrupamerkezcilikten kurtulma çabaları, bizleri sosyal bilimlerin ya da tarihsel araştırmanın tüm biçimlerini reddetmeye götürmemeli, kimileri bunu öneriyor gibi dursa da. Sırf pek çok sosyal bilim disiplini (tarih, sosyoloji, ekonomi, antropoloji) ilk olarak Avrupa’da geliştirildi ve oradan dışarı, diğer bölgelere ve Birleşik Devletler’e yayıldı diye bu alanlardaki üniversite temelli araştırmalar kendiliğinden “Batılı” değildir. Dipesh Chakrabarty bile, “üniversitenin kurumsal çevresinde üretilen ‘tarih’ söylemi”ni eleştirirken, tamamıyla üniversitenin araştırma gündemi içinde yer alır ki bu, bu örnekte, üniversite hakkında eleştirel yazmak demektir. Geçmişte Batılı tarihçiler ve sosyal kuramcılar Avrupa’yı sıklıkla kalkınma için mihenk taşı olarak kullandılar ve buna, Batılı-olmayan kültürlerle karşı haksız karşılaştırmalar eşlik etti. Örneğin çok yakın döneme kadar, Batılı-olmayan kültürlerde bulunabilecek çok çeşitli tarihyazımlarını takdir etme konusunda başarısız oldular. Erken modern küreselleşme üzerine yapılan yeni araştırmaların başardığı şey ise tam da buydu: Avrupa dışında ya da Avrupa ticaretinin arayerlerinde yaşayan insanların, Yahudiler gibi, küreselleşmeyi nasıl dünya çapındaki bir kanvas üzerinde hep birlikte yaratmakta olduğunu göstermek.³⁸

37 Walter D. Mignolo, “The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference,” *South Atlantic Quarterly* 101, no. 1 (2002): 57-96, alıntılanan bölüm s. 49, 90.

38 Batı tipi araştırma ve analizin bir reddiyesi için bkz. Ashis Nandy, “History’s Forgotten Doubles,” *History and Theory* 34, no. 2 (Özel Sayı 34: World Historians and Their Critics) (Mayıs 1995): 44-66. Varsayılan Avrupamerkezci unsurlara dair bkz. Jack Goody, *The Theft of History* (New York: Cambridge University Press, 2006). Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), s. 41. Tarihin çeşitliliğine dair örnekler için bkz. Velcheru Narayana Rao ve diğ., *Textures of Time: Writing History in South India* (Ann Arbor, MI: Other Press, 2003).

Küreselleşmenin bir analiz kategorisi olarak ortaya çıkışı hakkında kültürel teori perspektifiyle daha pek çok araştırma yapılması gerekli. “Küreselleşme” neden Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra ortak bir terim haline geldi? Ve neden pek çok çevre, küreselleşmenin ilk ve her şeyden önce kapitalist pazarların yersiz yurtsuzlaşması hakkında olduğunu varsaydı? Bu tip güncel soruları cevaplamada, uzun dönemli küreselleşme görüşü daha verimli olacaktır. Küreselleşmenin erken modern kaynakları üzerine çoktandır önemli işler yapılıyor, fakat bu konu ve küreselleşmenin farklı türleri üzerine daha fazla çalışılması gerekiyor. Hinduizm, Budizm, Hristiyanlık ve İslam, hepsinin de, en azından kapitalizm ve küresel ticaret kadar uzun tarihleri sayesinde küreselleştirici etkileri olmuştur. Buna rağmen, yakın dönemdeki araştırmaların çoğu küreselleşmenin din üzerindeki etkisiyle ilgilendi, tam tersiyle değil. Bölgeler arasındaki bağlantılar ve karşılıklı bağımlılık, sadece ticaret ve askeri fetihler dolayısıyla oluşmaz ve kimi zaman din ticaret veya askeri fetihlerle birlikte ilerlese de, bu her zaman geçerli değildir; tıpkı Budizm’in güneydoğu, orta ve doğu Asya boyunca yayılmasında görüldüğü gibi. Dahası bu tarihler dinin, askeri fetihlerin, ticaretin ve siyasetin nasıl çoğu zaman iç içe geçtiğini, bir dönem bir etmenin, sonrasında bir diğerinin nasıl başat etkiyi gösterdiğini gözler önüne serebilir.³⁹

Benzer şekilde on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda milliyetçiliğin dünya çapında yayılması ve elbette yerelde yükselişi, bütünüyle ya da temelde ekonomik gelişme ile açıklanamaz. Kültürel yaklaşımın dahil edilmesiyle birlikte milliyetçilik çalışmaları geçtiğimiz on yıllarda canlılık kazandı. Benedict Anderson, milliyetçiliği, bir “hayali cemaat”, yani akraba grubundan olmayan insanlara derinden bağlılığın yeni bir biçimi şeklinde analiz ederek başı çekti. Anderson milliyetçiliğin doğuşunu, yerel dillerde kitlesel

39 Küreselleşme dilinin bir analizi için bkz. Geoff Eley, “Historicizing the Global, Politicizing Capital: Giving the Present a Name,” *History Workshop Journal* 63 (Bahar 2007): 154-188. Eley’nin bazı görüşlerine bir cevap için bkz. Sanjay Subrahmanyam, “Historicizing the Global, or Labouring for Invention?,” *History Workshop Journal* 64, no. 1 (2007): 329-334. Küreselleşmenin din üzerindeki etkisi için bkz. Renato Ortiz, “Notes on Religion and Globalization,” *Nepantla: Views from South* 4, no. 3 (2003): 423-448. Budizm üzerine bir eser için bkz. Brian Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History, and Practices* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990), özellikle s. 139-169.

bir okuyucu nüfusunun ortaya çıkışını mümkün kılarak dini cemaatlere ait kutsal metinlerin gücünü kıran “kapitalist yayıncılığa” bağladı. Okumanın, özellikle romanlar ve gazeteler aracılığıyla yayılması, insanların birbirleriyle olan daha geniş akrabalıkları fark edebilecekleri yeni bir seküler bağlantı hissi yarattı. Örneğin bir kişi gazete okurken ötekilerin de aynı zamanda aynı gazeteyi okuyor olduğunu bilirdi ve seküler zaman içindeki bu eşzamanlılık hissi, bir milletin yeni hayali cemaatinin temelini oluşturdu. Her ne kadar Anderson açıkça bu gelişmeleri daha geniş anlamda kapitalizmin büyümesi ile ilişkilendirmeyi tasarlasa da, kültürel etmenler üzerine vurgu yapar; “millet-lik, aynı şekilde milliyetçilik, belirli türden kültürel ürünlerdir”⁴⁰ der.

Diğerleri, Anderson’ın kendi yaklaşımları üzerindeki etkisini kabul ederek kültürel argümanı daha da ileri taşıdı. Örneğin İtalyan milliyetçiliği üzerine bir dizi çığır açıcı kitabında Alberto Mario Banti, ekonomik ve toplumsal etmenlerin önceliğine açıkça meydan okur ve romanlarda, tarihçelerde, resimlerde ve şarkılarda yer alan (diğer bir deyişle Anderson’ın romanları ve gazetelerinin ötesine geçerek) vatansever ifadelerle verilen duygusal tepkilerin rolüne dikkat çeker. Çok farklı toplumsal, siyasal, dini ve bölgesel arka planlardan gelen insanlar; akrabalık, fedakârlık ve aşk-onur-erdem üçlemesi gibi sürekli tekrar eden imaj ve değerlerden oluşmuş aynı vatansever milliyetçi dili kullanıyordu. İdealler eskiydi, ama bunların ulusla olan bağlantısı yeniydi. Banti, milliyetçiliğe yönelik tepkinin derinliğini, onun devamlılığını ve –İtalya gibi bir ülkede nüfusun önemli bir bölümünü oluşturan– okuma bilmeyen insanları bile ayartma becerisini ifade etmek için operalara, şiirlere ve resimlere yönelik tepkilerden rasyonel entelektüel olanları değil, duygusal olanları vurgular.⁴¹

Milliyetçilik küreselleşmeyi besler mi engeller mi? Her ikisini de yapar gibi görünüyor. Ulus-devlet, Amerika’daki İngiliz kolonilerinin 1776’daki ayaklanmasından bugüne ataklar halinde küresel bir biçim olarak yayıldı ve patlak veren bu olaylar şimdilerde hak ettikleri ilgiyi kazanmaya başlıyor. 1820’lerdeki (Latin Amerika), 1918-1919’daki (Orta Avrupa), 1947-

40 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, gözden geçirilmiş ed. (1983; Londra: Verso, 1999), s. 4.

41 Bkz. “Alberto Banti’s Interpretation of Risorgimento Nationalism: A Debate,” *Nations and Nationalism* 15 (Temmuz 2009): 396-460.

1960'daki (dekolonizasyon) ve 1990-1991'deki (eski Sovyet cumhuriyetleri) bağımsızlık ayaklanmaları, küreselleşme biçimleri üzerinde sahip oldukları güçlü etkilerle birlikte ulusaşırı ya da bölgesel kümeler olarak yalnız şimdilerde çalışılmaya başlandı. Dahası bağımsızlık hareketi hiç de sona ermiş sayılmaz, yüksek küreselleşme çağında bile; dahası, paradoksal bir şekilde, giderek daha küçük birimlere doğru ilerlediği görülüyor. Resmi bağımsızlığını 2002'de kazanan Doğu Timor 15,000 metrekairelik bir toprağa sahiptir (5,800 mil kare), bu da onu bağımsızlığını 2006'da kazanan Karadağ'dan bir nebze daha büyük ve Birleşik Devletler'deki elli eyaletin sadece ikisinden –Delaware ve Rhode Island'dan– daha büyük yapıyor. Dünyanın bir bütün olarak karşılıklı bağlılığı ve bağımlılığı, kimilerinin geniş değil daha küçük siyasi mensubiyet birimlerine duyduğu hevesi harekete geçirdi. Milliyetçilik ve küreselleşme arasındaki pek çok bağlantı keşfedilmeyi bekliyor ve nedensellik oku her zaman küreselleşmeden milliyetçiliğe doğru hareket etmez.⁴²

Küreselleşmeyi kültürel terimlerle yeniden bir çerçeveye yerleştirmede edebiyat gelecek vaat eden diğer bir seçenektir. “Dünya edebiyat cumhuriyeti” yaklaşımı dahilinde Pascale Casanova, provokatif bir biçimde, “tarafsızlaştırıcı ‘küreselleşme’ terimiyle herkesin anladığı şeyin az çok karşısı” olarak tarif ettiği “uluslararasılaşma”dan bahsetmeyi tercih eder. Casanova'nın “küreselleşme” terimi hakkında hoşlanmadığı şey, küreselleşmenin “dünya siyasi ve iktisadi sisteminin tek ve evrensel olarak uygulanabilir bir model –modernleşme gibi– şeklinde anlaşılabilirliğini önermesidir”. Çoğu edebiyat uzmanının Alman edebiyatı, Fransız edebiyatı, Amerikan edebiyatı ve Çin edebiyatı gibi belirli ulusal yazınlara karşı takıntılı ilgilerine karşı çıkmak için “dünya edebi mekânı” düşüncesini geliştirir. Bu dünya edebi mekânının “kendi yasaları, kendi tarihi, kendi belirgin ayaklanmaları ve devrimleri” olduğunu belirtir; fakat bunu örgütleyen, Paris'in merkezi konumudur. Edebiyatta söz sahibi olarak Paris'in rolü, İtalyan hümanizmi ve Roma'daki kilisenin yaygın ve üstün konumuna karşı ilk

42 1820'nin küreselleşme için önemi üzerine bkz. Adam McKeown, “Periodizing Globalization,” *History Workshop Journal* 63 (Bahar, 2007): 218-230. Milliyetçilik ve küreselleşme arasındaki güncel ilişki üzerine bkz. Mary Kaldor, “Nationalism and Globalisation,” *Nations and Nationalism* 10 (2004): 161-177. Kaldor, iki yönlü bir ilişkiyi vurgular, yani milliyetçiliğin yeni biçimleri küreselleşmenin alacağı şekilleri etkilemektedir.

olarak on altıncı yüzyılda yerleşmişti. Yüzyıllar içinde Paris'in bu özel rolü, tahakküm altındaki toplumlar ve gruplardan gelen yazarların uluslararası bir üne kavuşmalarına imkân sağladı. Paris'te yayın yapmaları sayesinde İrlandalı yazar James Joyce, Çek Yahudi yazar Franz Kafka ve hatta Güney Amerikalı yazar William Faulkner bile kendilerini içinde yetiştikleri egemen kültürlerden ayırıştırabildiler ve aynı zamanda küresel çapta sanatsal bir duruş kazanabildiler. Dünya edebi mekânı, bu yazarların belirli ülkelerin kısıtlamalarından kaçabilmelerini sağladı.⁴³

Casanova, yaklaşımındaki başat ilham kaynakları olarak Braudel ve Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'yu alıntılmasına karşın, sürekli olarak edebi "sermaye"nin ekonomik ve siyasi belirleyenlerden görece özerkliğini vurgular. Bu, jeopolitik gelişmelerden bağımsız değildir, fakat onları adım adım da takip etmez. Kısacası Casanova tarafından öne sürülen bu yaklaşım küreselleşme sürecine dair çok farklı bir tablo sunar; bu tabloda kültürel "sermaye" önemli ve kimi zaman da paradoksal bir rol oynamaktadır. Paris'in on altıncı yüzyılda edebiyat dünyasının başkenti haline gelmesi, Paris egemen dünya gücü olduğu için değildi; dahası Paris edebi ve entelektüel konumunu yirminci yüzyıla değin korudu, üstelik Fransa'nın İkinci Dünya Savaşı'nda yenilmesi ve akabinde sömürgelerinin çoğunu kaybetmesinin ertesinde bile. Ekonomik tahakküm, zorunlu olarak diğer üstünlük biçimlerine dönüşmez.⁴⁴

Bu tip çeşitli yaklaşımlar, küreselleşmenin önceden ihmal edilmiş birçok önemli veçhesinin altını çizdi, fakat önemli bir yönden halen eksikler: artık tutarlı bir alternatif küreselleşme paradigması sunmaları gerekiyor. Aşağıdan-yukarı yaklaşımın takipçileri, yukarıdan-aşağı, makro-ekonomik bir süreç olarak günümüz küreselleşme paradigmasının eksikliklerini, genellikle örtük bir biçimde gösterdi; ama henüz bunun yerini alabilecek bir şey sunmadılar. Fakat bir önceki bölümde tartışılan kültürel teorisyenlerin aksine, küreselleşme üzerine aşağıdan-yukarı yaklaşımı benimseyen

43 Pascale Casanova, *The World Republic of Letters*, çev. M. B. DeBevoise (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), s. 40. Bu düşüncelerin daha da geliştirildiği bir kaynak için bkz. Pascale Casanova, "Literature as a World," *New Left Review* 31 (Ocak-Şubat, 2005): 71-90, alıntılanan bölüm s. 72.

44 Küresel sinematik kültüre dair daha ulusaşırı bir yaklaşım için bkz. Vanessa R. Schwartz, *It's So French! Hollywood, Paris, and the Making of Cosmopolitan Film Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

tarihçiler nedensellik sorularından ve hatta sözümona büyük sorulardan da kaçınmadılar. Örneğin neden belirli metalar yeni tüketici taleplerini belirli bir zamanda harekete geçirdi; neden belirli gruplar ve yerler küreselleştirici ağlar kurmada sıra dışı roller üstlendi gibi sorular sordular. Modernleşmeye doğru giden yolda neden kimi ulus-devletlerin başarılı ötekilerin başarısız olduğunu sormak yerine, daha iyi bir soru yönelttiler: Dünyanın çeşitli bölgelerindeki farklı halklar, ulus-devlet üzerinden tanımlanmak zorunda olmadan, küreselleştirici pazarlara, dinlere, siyasetlere ve kültüre nasıl katkıda bulundular? Şimdi bu çeşitli yaklaşımlar verimliliklerini gösterdikçe, başka araştırmacılar ve hatta bizzat bu çağır açan çalışmaları yürütenler bile, ellerindeki sonuçları bir elekten geçirebilecek, küreselleşme süreçleri ve bunların zaman içinde nasıl değişe geldikleri hakkında daha üst düzey genellemeler geliştirebilecekler.⁴⁵

45 Trivellato'nun muazzam çalışması *The Familiarity of Strangers*'ın kapanış cümlesi, şimdiye kadar yapılanların hem sınırlarına hem de potansiyeline işaret eder: "Daha önce de öne sürdüğüm gibi, biz bu olguları ne metatarihsel tekrarlar, ne grup içi dayanışmanın biricik mucizeleri, ne de kapitalizmin ilkel biçimlerinin kalıntıları olarak görüyoruz; aksine bunlara toplumsal ve ekonomik değişimin çok yönlü süreçlerine ışık tutan kompleks organizasyonlar olarak bakıyoruz ve böylece pazarın erken modern toplumları dönüştürmedeki rolü ve sınırlarını test ediyoruz." (s. 278)

Toplum ve Benliği Yeniden Düşünmek

Küreselleşme gündemdeki tek mesele değil. Tarihyazımının iki olmazsa olmaz kategorisi –toplum ve benlik– baştan ayağa bir yenilenme geçiriyor. Ne yazık ki tarihçiler bu tartışmaları göz ardı etmiştir, üstelik herhangi bir tarihsel analiz için toplum ve benlik en temel kategoriler olmasına rağmen. Bunlar temel niteliktedir zira seküler tarihyazımını mümkün kılarlar, fakat temel nitelikte oldukları için de sürekli bir sorgudan geçirilmek yerine sorgusuzca kabul edilirler. Toplum ve benliğin ne olduğunu bildiğimizi zannederiz ama onların kesin tanımlarını yapmak ciddi manada zordur.¹

Savaş sonrası dönemin dört ana tarihsel araştırma paradigmasının –modernleşme, Marksizm, Annales okulu ve kimlik politikaları– varsayımına göre benlik ve kimlik toplum, yani toplumsal koşullar tarafından şekillendirilmiştir, eğer bütünüyle bu koşullar tarafından belirlenmedilerse. Ama onlar aynı zamanda, insanların, toplumsal olarak koşullandırılma biçimlerini anladıkları zaman bu bilgi doğrultusunda hareket edebileceklerini ve toplumsal dünyayı yeniden kurabileceklerini varsaydılar.

¹ Bu ihmalin istisnaları var, fakat toplumsalı yeniden düşünmeye yönelik ilginin ufak işaretlerine, benliğe dair herhangi bir bağlantı eşlik etmiyor. Örneğin bkz. Patrick Joyce, der., *The Social in Question: New Bearings in History and the Social Sciences* (Londra: Routledge, 2002); Jean Terrier, *Visions of the Social: Society as a Political Project in France, 1750-1950* (Leiden: Brill, 2011).

Modernleştirici yöneticiler kendi ekonomilerini geliştirebilecek, Marksist işçiler devrim yapabilecek ve dezavantajlı azınlıklar fırsat eşitliği talep edebileceklerdi. Fakat toplumsal kuvvetler tarafından bütünüyle koşullandırılmış insanlar nasıl böylesine özbilinçli bir şekilde hareket edebilir? İnsan failliğine dair bu klasik problem çözümsüz kaldı çünkü benlik ve toplum arasındaki ilişki sorgulanmadı.

Dört paradigmadan Annales okulu, bu anlamda bir istisna teşkil etti, her ne kadar Braudel özbilinçle sağlanmış değişim ihtimaliyle çok az ilgilenmiş ve aynı şekilde Annales okulu tarihçilerinin çoğu toplumsal ve ekonomik etmenlerin ezici etkisini vurgulamış bile olsa. Bunun tersine, okulun esas kurucularından ikisi, Bloch ve Febvre, psikolojinin tarih için faydasında ısrarcı oldular. Bloch çalışmasını kolektif psikoloji ile uyumlu hale getirdi ve Febvre daha da ileri giderek tarihçileri güncel psikolojinin bulgularını kendi tarihsel araştırmalarına dahil etmeye çağırdı. Luther ve Rabelais gibi isimlerle ilgisini hayat boyu koruyan Febvre, değişimi açıklayabilmek için benliğin denkleme dahil edilmesi gerektiğini sezmışti. Bu bölümde Febvre'e yeniden döneceğim.

İlk bölümde irdelenen kültürel teoriler toplumsal koşullanmaya verilen öneme meydan okuyordu ama bu çelişkili sonuçlar üretmiştir. Kültürün görece özerkliğini savunmakla birlikte, kültürel çalışmalar ve postmodern teoriler sıklıkla kültüre, dile veya söyleme daha da fazla belirleyici güç atfetme noktasına geliyorlar ve bireyin kendi bilgisi doğrultusunda hareket etme kapasitesini nerdeyse yok sayıyorlardı. Foucault'nun yorumları bu bakımdan özellikle rahatsız edicidir. Onun düşüncesine göre, bilgi hakikati ya da gücü üretmiyordu; güç bilgiyi ve hakikati üretiyordu ve hiç kimse bu hakikat rejiminden dışarı çıkamazdı. Güç/bilgi/hakikat rejimlerinde değişiklik olmaktaydı, fakat bunlar hiç kimsenin bilinçli eylemleri tarafından meydana gelmezdi. Foucault sıklıkla, on sekizinci yüzyılın sonunu bir dönüşüm dönemi olarak zikretti, fakat hiçbir zaman değişimin neden o dönemde gerçekleştiğini açıklamadı. O, sadece oluvermişti.²

Kültürel kuramların dilbilimsel, söylemsel ve kültürel kapsamda anladığı şekliyle toplum, nihayetinde benliği yutmuştu. Benliğin kültürel

2 Foucault cinselliğin tarihini yazarken şöyle belirtiyor: "Aynı dönemde –on sekizinci yüzyılın sonunda– ve belirlenmesi gereken sebepler nedeniyle, tamamen yeni bir cinsellik teknolojisi ortaya çıktı." Michel Foucault, *The History of Sexuality*, c. 1: *An Introduction*, çev. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1978), s. 116.

eleştirileri, Batı felsefesinin benliğin zorluklarını, belirsizliklerini ve çelişkilerini vurgulayan etkin bir gizli eğiliminden faydalandı. Denis Diderot, Friedrich Nietzsche ve Sigmund Freud gibi farklı düşünürler tarafından geliştirilen bu akım, sonrasında Foucault, Derrida ve benliğin bizzat varlığını veya en azından öne çıkışını sorgulayan diğer postmodernistler tarafından yeni boyutlara taşındı. Foucault'nun belirttiğine göre, örneğin birey güce karşı koyamaz çünkü "birey gücün bir sonucudur," onun dışında var olan bir şey değildir.³

Toplum-benlik bağlantısına dair yeni fikirler şimdilerde etki kaynaklarının beklenmedik birleşiminden doğuyor. Küreselleşme, dikkatleri değişen zaman ve mekân deneyimlerinin toplumsal ilişkileri başkalaştırdığı yollara ve bunlarla birlikte ben ve öteki kavramlarına doğru çekiyor. Batı dışında kalanlar üzerine yapılan çalışmalar, benlik ve topluma ve bunların bağlantılarına dair Batılı kavrayışların evrenselliğine şüphe düşürdü. Nörobilim ve bilişsel psikoloji benlik, düşünce, eylem ve toplumsal etkileşime dair yeni modelleri gündeme getiriyor. Bu bölüm, toplum ve benlik hakkında alternatif düşünme yolları önermek için bu kaynaklardan gelen unsurları birleştirmeyi amaçlıyor. Fakat bu fikirlerin geçerliliği ancak önceki kavrayışların gücü açığa çıkartıldığı zaman görünür hale gelecektir. Mantıksal başlangıç noktası toplumdur, çünkü toplum kavramı on yedinci ve on sekizinci yüzyılda yeni bir ilgiye mazhar oldu ve sekülerleşme süreciyle bir hayli iç içe geçmeye başladı.

1987'de Margaret Thatcher, Britanya'daki meşhur *Woman's Own* dergisine verdiği mülakatta "toplum diye bir şey yoktur" demişti. Hatıratında bu tartışmalı beyanını açıklamaya çalışırken şunu ekliyordu: "Erkek ve kadın bireyler ve aileler vardır." Thatcher'ın bu açıklamaları yapabilmesi mümkündür çünkü toplum düşünsel bir soyutlamadır. O elbette ki bu tekil düşünsel soyutlamanın, en azından Batılı ülkelerde, sağduyunun bir parçası haline geldiğini kasten göz ardı ediyordu. Bunu yapmasının se-

3 Michel Foucault ve Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (New York: Pantheon Books, 1980), s. 98. Bu alanda yol gösterebilecek bir eser için bkz. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); Jerrold Seigel, *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005).

bebi, onun iki yüzyıldır süregelen bir tartışmada muhafazakâr siyasi duruşu yansıtıyor olmasıydı. Bu tartışma toplumun refahını öne çıkaranlar ile özerk bireylerin haklarını vurgulayanları, Jean-Jacques Rousseau'nun destekçilerine karşı Adam Smith'in destekçilerini, sosyalizmin savunucularına karşı liberalizm taraftarlarını ve birçoklarını daha karşı karşıya getirdi. Toplum, bu anlamda, yüklü bir terimdi ve o bunu biliyordu.⁴

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllardan önce “toplum” insanlar arasındaki bir bağlantıya, birliğe, yardımlaşmaya ya da bir ortaklığa işaret ediyordu. Azizler, toplumu İsa'nın mistik bedeninde bulabiliyor, büyük soylular ise askeri cemiyetlerde krala iştirak edebiliyorlardı ve eğer savaşta size yardım edecek yeterince dost bulabildiyseniz bir toplumunuz var demekti. On sekizinci yüzyılda Aydınlanma boyunca ise, toplum devletten ve dinden farklı bir şey olarak kendini gösterdi. Atıfta bulunduğu şey cemaatin kimi parçaları değil onun bütünüydü; kısacası toplum, ulusun ortak yasalar, gelenekler veya kurumlar etrafında seküler örgütlenişi olarak görülmeye başlandı. *Oxford English Dictionary* içinde, “toplumsal”ı rütbe veya statüye atıf yapan, bir kurum veya mekanizma ile ilgili olan şey ya da insan toplumunun kurulmasıyla ilgilenen bir teori olarak tanımlayan tüm referanslar 1700'lerin ortalarına veya sonrasına aittir. Benzer şekilde Fransızca sözlükler 1762'den önce “toplumsal” (*sociale*) sıfatı için hiçbir tanım vermez.⁵

“Toplum” a dair bu anlamdaki yenilik, Diderot ve Jean le Rond d'Alembert'in meşhur *Encyclopédie*'si tarafından 1765'te tanımlandı: “Bir adamı topluma yararlı ve kişiler arası ticarete müsait kılan özellikleri tayin etmek maksadıyla dile yeni takdim edilmiş bir kelime.” Burada önemli olan, kişiler arası ticaret üstündeki vurgudur. “Toplum” ve “toplumsal” şimdi belirgin bir şekilde dini meselelerden ayrı olarak dünya üzerindeki yaşama işaret ediyordu. İşaret ettikleri şey, seküler düzen olacaktı.⁶

4 Eric J. Evans, *Thatcher and Thatcherism*, 2. ed. (Londra: Routledge, 2004), s. 137.

5 Bu çıkarımları *Oxford English Dictionary*'ye ve ARTFL Project'in sağladığı birçok Fransızca sözlüğe dayandırıyorum. Bu tartışmada en yardımcı olabilecek eser için bkz. Keith Michael Baker, “Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History,” *Civil Society: History and Possibilities*, der. Sudipta Kaviraj ve Sunil Khilnani (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001), s. 84-104.

6 Alıntının yapıldığı yer *Encyclopédie*, c. 15, s. 251, ARTFL Project'te yer aldığı şekliyle: http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/extras/encpageturn.pl?V15/ENC_15-251.jpeg (7 Ağustos 2013'te erişildi).

“Toplum” ve “toplumsal” kelimelerinin değişen anlamı sadece altta yatan bir sekülerleşmeyi yansıtmıyordu; bunlar aynı zamanda sekülerleşme için verilen mücadelede birer silahtı. *Encyclopédie* başka bir bölümde “filozof” kelimesini, ilk defa 1743’te anonim bir kitapçıkta yer almış olan bir ifadeyi kullanarak tanımlıyordu: “Sivil toplum onun için, tabiri caizse, dünyadaki bir ilahtır.” Bu oldukça sert bir tanımdı, hiç şüphesiz orijinal kitapçığın anonim bir şekilde yayınlanmasının ve *Encyclopédie*’nin başının otoriteler ile her zaman dertte olmasının sebeplerinden biriydi. Her ne kadar bu tanım toplumun filozof için yalnızca dünyadaki bir ilah olduğunu belirtse bile “ilah” kelimesinin bu bağlamda kullanımı öfke toplamış olmalı. Dünya üzerinde ilaha en yakın olan şey kral değil miydi? Ruhban sınıfı, neyin ilahi olup neyin olmadığını yorumlayan, Tanrı’nın baş mütercimi değil miydi? Toplum nasıl ilahi olabilirdi?”

Böylelikle zaman içinde ve tekrar eden çatışmaların bir sonucu olarak toplum, anlamın zemini ya da çerçevesi olarak tesis edildi. İnsanlar bir şeyin Tanrı istedi diye olduğunu söylemeyi bırakacaklar ya da bunu daha az sıklıkla söyleyecekler ve bunun yerine doğal ya da toplumsal nedenlerin sorgulanması gerektiğini dile getireceklerdi. Örneğin eşitsizlik artık Allah vergisi, geleneksel ya da sadece eşyanın tabiatında olan bir şey değildi; toplumsal bir açıklama gerektiriyordu, tıpkı Rousseau’nun *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men* (1755) eserindeki bilinen açıklaması gibi. Din, nihai referans çerçevesi olarak yerinden ediliyor; toplum ve toplumsal olan onun yerini alıyordu.

Aydınlanma yazarları genellikle bu durumu olası en uzak sonuca, yani materyalizm ve ateizme götürmekte isteksizdi. *Encyclopédie*’nin filozofu tanımlayan maddesi daha makul bir üslupla devam eder: “[Filozof] onun [sivil toplumun] uğruna mumlar yakar; dürüstlüğüyle, sorumluluklarına karşı eksiksiz itinasıyla ve onun işe yaramaz veya külfetli bir üyesi olmak için gösterdiği samimi arzuyla onu onurlandırır.” Aydınlanma taraf-

7 *Encyclopédie*, c. 12, s. 510’daki “*philosophe*” tanımı için bkz. http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/extras/encpagetum.pl?V15/ENC_15-251.jpeg (7 Ağustos 2013’te erişildi). 1743’teki anonim kitapçığın bahsedildiği kaynak için bkz. Margaret Jacob, “The Clandestine Universe of Early Eighteenth Century,” 6 Aralık 2001, internet erişimi için bkz. <http://www.pierre-marteau.com/c/jacob/clandestine.html> (7 Ağustos 2013’te erişildi).

tarları, statükoya dair tüm eleştirilerinde, bir onur ve dürüstlük timsali olarak görülmek istediler, ahlaksız ateistler ve materyalistler olarak değil. Aydınlanma için toplum dünya üzerindeki bir tanrı olabilirdi, ama dünyada ona tapınmak ahlaki bir çöküşe yol açmayacaktı: “Bu yüzden filozof, her zaman aklıyla hareket eden, mütefekkir ve doğru zihnini sosyal bir yaşam tarzı ve iyi niyetli nitelikler ile birleştirebilen saygın bir adamdır.”⁸

Toplumun, anlamın çerçevesi olarak dinin yerini almasının tüm sonuçları ancak erken yirminci yüzyılda, Durkheim dinin kendisini toplumsal anlamda analiz ettiğinde kendini gösterdi. *The Elementary Forms of the Religious Life* (1912) eserinde, sosyolojinin kurucu babası şöyle söylüyordu: “Tanrı ve toplum bir ve aynı şeydir.” Toplum tanrıları yaratır (tam tersinin aksine), çünkü toplum “zihinlerde uyguladığı etki sayesinde kutsallık hissini uyandırmak için gerekli olan her şeye sahiptir.” Özellikle Fransız Devrimi Durkheim için “toplumun kendisini bir tanrı gibi yükseltmeye ya da tanrılar yaratmaya olan bu yatkınlığı” hakkında ilginç bir örnek sağladı. Yüce Varlık Kültü ve Akıl Kültü Fransız Devrimi’nde sadece geçici bir varoluşa sahip olduysa bile, istisnalar kaideyi bozmadı. Din, onun iç mantığını ifade eden toplumdan ibaretti.⁹

Durkheim’ın Tanrı’yı toplumun içinde asimile etmesini az sayıdaki on sekizinci yüzyıl düşünürü kabul edebilirdi (ve birçok insan, hiç şüphesiz ki, hala kabul etmiyor). Toplumun insan ihtiyaçlarına ve arzularına dayandırılması, doğaüstü görülen şeyleri illa ki lüzumsuz hale getirmez. Rousseau, birçokları gibi, dinin gerekliliğini savundu. *Emile* (1762) eseri içindeki “Profession of Faith of the Savoyard Vicar” (Savoyard Vicar’ın İtikad Beyanı) adlı bölümde, bir tür Hristiyanlaştırılmış deizmden bahseder. Buna rağmen, Rousseau’nun dini savunması durumunda bile, toplumsal olanın nasıl giderek anlamın temeli olarak yerleşmeye başladığını görebiliyoruz; din, gitgide, toplumsal faydası çerçevesinde meşrulaştırılır. Bu nedenle, anlamın toplumsala atfedilmesinin gücünü görmek için Durkheim’ı varacağı nihai sonuca kadar izlememiz gerekmez.

8 *Encyclopédie*, c. 12, s. 510, http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/extras/encpageturn.pl?V15/ENC_15-251.jpeg (7 Ağustos 2013’te erişildi).

9 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 5. baskı (Paris: Les Presses universitaires de France, 1968), alıntılanan bölüm s. 203, 209.

Batı'da sekülerleşme, toplumun –ister bir toplumsal sözleşme isterse diğer araçlar yoluyla olsun– kendi kendisini kurduğu inancıyla el ele ilerledi. Böylece anlam toplumsal ilişkilere içkin hale gelir ve bizzat toplumsal bağlar tarafından yaratılır; doğaüstü, aşkın kaynaklardan türemez. Buna rağmen sekülerleşme kaçınılmaz bir şekilde dinin yok edilmesini gerektirmez. Daha ziyade, dini inancın bölümlere ayrılmasına sebep olur. Sekülerleşmiş bir toplumda din özel alana, bireysel ya da ailevi tercih alanına itilir. İnananlar kendi dini hakikatlerinin mutlak olduğu inancını taşıyabilirler, fakat seküler bir toplumda bunlar, en azından ilkesel olarak, başkalarının da aynı inancı taşımaya zorlanması anlamına gelmez.¹⁰

Toplum yalnızca düşünsel bir soyutlama değildir; aynı zamanda ortak kuralları, kısıtlamaları ve topluma katılım imkânlarını barındıran canlı bir deneyimdir. Toplum bu yönüyle her daim var olagelmisse bile, her zaman on sekizinci yüzyıl ve sonrasında şekillenmeye başladığı haliyle bilinçli bir sorgulama ya da kavramsallaştırma nesnesi değildi. “Sosyal bilim” terimi, örneğin ilk defa 1789'da Fransız Devrimi'nin başlangıcında Fransa'da ortaya çıktı. Birey ve ailesi ile devlet arasında yeni mekânlar oluşturuldukça toplum daha görünür hale geldi; bu mekânlar genellikle “sivil toplum” olarak adlandırılır.¹¹

Geç on yedinci ve on sekizinci yüzyılda beliren yeni tip gönüllü kuruluşlar sivil toplumu daha elle tutulur ve gözle görülür kıldı. Orta Doğulu bir Yahudi girişimci tarafından ilki Oxford'ta 1650'de açıldıktan sonra kahvehaneler hızla çoğaldı. Sadece Londra 1663'e kadar seksen iki kahvehaneye ev sahipliği yaptı ve bu sayı 1700'e yaklaşırken en az beş yüzü buluyordu. Bunların birçoğu, isimlerinde “Türk,” “Siyah,” “Sarazen,” “Sultan,” “Smyrna” ya da “Afrika” gibi adlar kullanarak egzotik olanla bağlantılarını (zira kahve Orta Doğu'dan geliyordu) vurguladı. Kahvehaneler ve kafeler Avrupa'nın batısından doğusuna kadar yayıldıkça, başka yeni toplumsal biçimler ortaya çıktı: günlük gazeteler ve dergiler, Mason locaları, salonlar,

10 Sekülerleşme konusu son derece geniştir ve çoğunlukla yalnızca Hristiyanlık ve Batı'daki gelişmeler bağlamında çalışılmıştır. Örneğin bkz. Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World*, çev. Oscar Burge (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

11 Robert Wokler, “Saint-Simon and the Passage from Political to Social Science,” *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, der. Anthony Robin Pagden (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990), s. 325-338.

halka açık konserler ve sergiler, eğitimli yerel topluluklar, tartışma kulüpleri, okuma toplulukları ve sonunda da siyasi kulüpler. İnsanlara evleri ve cemaat kiliselerinin ötesinde şeyler görüp yapma olanağı veren bu faaliyetlerin sayısı hızla çoğaldı.¹²

Toplumsalın mekânı yoğunlaştıkça daha çok insan onun hakkında yorum yapmaya ve yazmaya başladı. Aydınlanma düşünürleri toplum hakkında sistematik düşünme sürecini başlattı. Örneğin İskoç ahlâk felsefecileri Adam Ferguson ve John Millar, sivil toplumun gelişim tarihini, onun yükselişini insanın barbarlıktan –“modern Avrupalı uluslar”ca şekillendirilmiş– medeniyete doğru evrimine bağlayarak kaleme aldı. Tartışmalı olsa da “sivil toplum” parlak bir kariyere doğru ilerledi; Batı modernleşmesinin bir işareti, demokratik yönetimin zorunlu öncüsü ve –1980’lerde ve sonrasında da– baskıcı devletlere karşı çıkmak için örgütlenen grupların sıfatı olarak işlev gördü.¹³

On dokuzuncu yüzyıl Batılı ülkelere sanayileşme ve kentleşme getirdikçe “sivil toplum” da daha fazla belirginlik gerektirdi. Siyaset artık sivil toplumu yönetici ile karşı karşıya getirmiyor, bunun yerine, artık ulusu temsil edişleriyle meşrulaşmış hükümetler üzerinde kontrol sağlamak için sivil toplum içindeki farklı grupları birbirleriyle karşı karşıya getiriyordu. On dokuzuncu yüzyılda, sonuç olarak, bir toplumsal farklılaşma kategorisi olarak sınıf ortaya çıktı. “Toplumsal sorun” –toplumsal bölünmenin artacağı korkuları– roman yazarlarını (Balzac bu ifadeyi 1846’da kullanmıştı) ve reformcuları meşgul etmeye başladı. Sosyal bilimler, ayrı disiplinler olarak şekillenmeye başladı.

Britanyalı Marksist kültür eleştirmeni Raymond Williams’a göre, “toplumsal anlamda modern *sınıf* yapısı” on sekizinci yüzyılın en sonunda gelişmeye başladı. “Üst sınıflar” ve “orta sınıflar” ilk defa İngilizce terimler olarak 1790’da belirdi. “Çalışan sınıflar” 1815’te ortaya çıktı, “sınıf bilinci”

12 Charles John Sommerville, *The News Revolution in England: Cultural Dynamics of Daily Information* (New York: Oxford University Press, 1996), s. 77.

13 Millar’ın “modern Avrupalı uluslar” teriminin kullanımı için bkz. John Millar, *Observations concerning the Origin of the Distinction of the Ranks in Society*, 2. baskı. (Londra: J. Murray, 1773), s. 298. Sivil topluma dair bkz. Sudipta Kaviraj ve Sunil Khilnani, der., *Civil Society: History and Possibilities* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001).

ise daha sonra. Sosyal bilimler tarafında ise, örneğin “sosyoloji” İngilizce’de ilk kez 1842’de –terimi 1830 tarihli *Cours de philosophie positive* eserinde tekrar tekrar kullanan, Fransız filozof Auguste Comte’un çalışmasına referansla– kullanıldı. “Sosyalizm” 1830’ların ortalarında belirdi. On dokuzuncu yüzyılın sonunda, sosyolojinin üniversite departmanları ortaya çıkmaya başladı, ilk olarak Birleşik Devletler’de ve sonra Fransa ve Almanya’da. Kısacası toplumun ve toplumsal olanın terminolojisi –ve aynı şekilde bunun deneyimlenmesi– uzun bir farklılaşma süreci geçirdi.¹⁴

Toplumun artan görünürlüğünün bütün bir tarihi birkaç paragraf içinde aktarılamaz. Önemli olan, böylesi bir tarihin anlatılabilir olmasıdır. Anlamın temelinde toplumun yer aldığı düşüncesinin bir tarihi vardır, dolayısıyla bu evrensel ya da ebedi bir hakikat değildir. Aslında bu doğrudan Batılı bir hakikattir ve on yedinci yüzyıldan bu yana doğa bilimlerinin ve temsili hükümetlerin yükselmesine bağlı olarak gelişmiştir. Isaac Newton ve seleflerinin keşifleri, on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşünürlerine bilimin topluma ve toplumsal ilişkilere uygulanabileceğine dair bir güven verdi. On sekizinci yüzyıl boyunca, Batı Avrupa’daki ve Britanya’nın Kuzey Amerika kolonilerindeki eğitilmiş insanlar giderek yönetimin sivil toplumu temsil etmesi gerektiğine inanmaya başladı.

Marx, Weber, Durkheim, Freud ve Foucault’nun on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki sosyal teorilerinin uzun soluklu etkisi, bu düşüncenin gücünü kanıtlar. Bu isimler toplumsalın nasıl hareket ettiği konusunda mutabık değillerdi, sonradan gelen kuramcılar ise konumlarını sıklıkla seleflerinin reddiyesi üzerine inşa etti. Marx için kilit önemde olan, değişen üretim biçimleriydi; Weber için, statülere dair kaygılardı; Durkheim içinse toplumsal rollerdeki artan uzmanlaşmaydı. Freud için, toplumsal olan bireyin ruhsal bastırılması yoluyla işliyordu, Foucault’nun görüşüne göre ise

14 Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950* (ilk basım 1958; New York: Columbia University Press, 1983), s. xv. Sosyoloji için bkz. *Oxford English Dictionary*, <http://www.oed.com/view/Entry/183792?redirectedFrom=sociology#eid> (13 Eylül 2012’de erişildi). Jacques Guilhaumou “sociologie” teriminin keşfini 1789’daki Fransız Devrimi döneminde yaşayan Abbé Sieyès’e kadar götürür. “Sieyès et le non-dit de la sociologie: du mot à la chose,” *Revue d’histoire des sciences humaines, Naissance de la science sociale (1750-1850)*, 15 (2006): 117-134.

söylemsel rejimler toplumsal dünyayı yapılandırıyordu. Bu temel farklılıklara rağmen hepsi de toplumsal olanın anlamın temeli olduğuna inandı.¹⁵

Bu toplum görüşü, insan eylemini anlamlandırmadaki gücünü kaybetmemiştir. Nasıl ki doğa bilimleri, laboratuvarları, üniversite departmanları, araştırma merkezleri ve hakemli dergileriyle dünyanın tüm ülkelerinde çoğaltılıp taklit edildiyse, Batı'da geliştiği haliyle insanbilimleri ve sosyal bilimler de dünyanın tüm diğer bölgelerinin bilgi kültürü üzerinde muazzam bir etki yapmıştır. Delhi Üniversitesi'nin lisans dersleri programı ve Şanghay Üniversitesi'ndeki bölümlerin listesi, Oxford Üniversitesi ve Pisa Üniversitesi'ndeki muadilleriyle bir hayli benzerlik taşır. Bu benzerlik belki de küreselleşmenin gelişmesine yardımcı olmuştur, fakat bu küreselleşmenin etkilerinin bir ispatı değildir. Üniversitelerin benzer olmalarının sebebi, kapitalizmin işleyişinin bu üniversitelerin öyle olmasını istemesi değildir. Sermayenin yersiz yurtsuzlaşması, kimi ülkelerdeki üniversitelerde gayet güzel, hatta belki daha da iyi işlemiş, diğer bazılarında böyle olmamış olabilir. Hintliler, Çinliler ve diğer uluslar Batı-tipi üniversiteler kurmuştur; çünkü Batılı bilgi kültürlerinin, on dokuzuncu yüzyılda Batılı ülkelerin geliştirdiği teknolojik, askeri ve ekonomik üstünlüğü sağlayacağını düşünmüşlerdir. Bunun yanında, bilgi kültürlerinin ekonomik etkileri de olabilir; şimdilerde Dünya Bankası açıkça günümüz dünyasında bilginin "gelişmenin ana motoru" olduğunu savunuyor. Fakat günümüzün "bilgi ekonomileri" ekonomik oldukları kadar da kültürel dirler.¹⁶

Toplumsal olanın günümüzde de devam eden açıklayıcı gücü, bunun her daim böyle olmadığı, herkes için bu şekilde olmayabileceği ve böyle devam etmeyebileceği gerçeğini görmemize engel olmamalıdır. Bu nokta küreselleşmenin konuya dahil olduğu yerdir. Küreselleşme, doğası ve zamanlaması hala tartışmaya bir hayli açık olsa bile, zaman ve mekân hakkındaki, dolayısıyla da toplum hakkındaki en temel varsayımlarımıza meydan okuyabilecek yararlı bir etkiye sahiptir. Toplumun işleyişi, zaman ve mekânın

15 Toplum kavramının tarihleri için bkz. Brian C. J. Singer, *Society, Theory and the French Revolution: Studies in the Revolutionary Imaginary* (New York: Macmillan, 1986); Terrier, *Visions of the Social*.

16 World Bank, *Building Knowledge Economies: Advanced Strategies for Development* (Washington, DC: World Bank Publications, 2007), s. 23. Bilgi ekonomileri literatürü büyük bir hızla büyüyor. Örneğin bkz. John H. Dunning, der., *Regions, Globalization, and the Knowledge-Based Economy* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2000).

düzenlenmesine dayanır. İster XIV. Louis'nin bir saray etkinliğinde kimin kendisine yakın oturabileceğine dair ayrıntılı kurallarını düşünelim, istersek de günümüzdeki bir Yemenli tersane işçisinin hayatının zamansal ve mekânsal örgütlenmesini, açıktır ki zamansal ritimler ve mekânsal şebekeler her toplumsal düzenin inşasında hayati unsurlardır. Küreselleşme zaman ve mekân deneyimini başkalaştırdığı sürece, toplumsal ilişkilerin deneyimlenmesine ve bununla birlikte bizzat toplum mefhumuna tesir eder. Eğer toplum, 1968'de *International Encyclopedia of the Social Sciences*'da yer aldığı gibi, "dahili düzeni, belirli bir toprak parçasında yerleşimi, ayırmedici kültürü ve neslini devam ettirmesi üzerinden tarif edilen görece bağımsız ya da kendine yeter bir nüfus" olarak tanımlanırsa, o zaman küreselleşme ya toplumu yok eder ya da en azından onun nasıl çalıştığına dair yeni bir anlayışın gerekliliğine işaret eder.¹⁷

Toplum, yani toplumsal ilişki ve koşulların çerçevesi, genellikle ulus-devlet ile bir tutulmuştur. Sosyal bilimciler Fransız toplumu, Brezilya toplumu ya da Vietnam toplumundan bahseder. Bir devlet içindeki gruplar veya sınıflar arasındaki çatışmaları, gelir farklılığını ya da yaşam süresi farklarını çalışırlar; eğer iktidar mücadelelerini sorgularlarsa gücün yerel, bölgesel ya da ulusal kurumlar içinde barındığını varsayarlar. Küreselleşme ile birlikte toplum, ne yazık ki, ulus-devlet sınırları içerisinde eski rahatlığıyla oturamaz, eğer ki bunu daha önce sahiden yapabildiyse. Örneğin Birleşik Devletler'deki gelir eşitsizliği içindeki toplumsal çatışmalara dayandığı kadar ücretlendirmedeki uluslararası farklılıklara da dayanır. Meksika'daki iktidar sadece Meksikalı seçmenlere bağlı değildir; sınırlar arası uyuşturucu, silah ve insan akışı neticesinde şekillenir. Demek ki önemli olan insan, metalar ve bilginin uluslararası akışı ve ağıdır. Kısacası toplum bundan böyle ulus-devlet ile tanımlanamaz çünkü toplumsal ilişkiler artık ulus-devlet sınırları içine sığmamaktadır.¹⁸

17 David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989), özellikle s. 247. 1968 tanımı şurada alıntılanmıştır: Peter Wagner, "'An Entire New Object of Consciousness, of Volition, of Thought': The Coming into Being and (Almost) Passing Away of 'Society' as a Scientific Object," *Biographies of Scientific Objects*, der. Lorraine Daston (Chicago: University of Chicago Press, 2000), s. 132-157, alıntılanan bölüm s. 150.

18 John Urry, *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century* (Londra: Routledge, 2000).

Bir kategori olarak toplum hakkında bugün dile getirilen sorular onun önemini azaltmaz –Thatcher belki bunu yapmayı istemişti–, fakat bu sorular kavramın giderek artan belirsizliğine işaret eder. Toplumun sınırları tartışmaya açıktır ve tartışma yalnızca bu sınırların ulus-devletlerinkilerle örtüşüp örtüşmediğinden ibaret değildir. Diğer bir mesele ise insan toplumu ve doğa arasındaki sınırlar ve insanlarla insan-dışı varlıklar (ister hayvanlar ister cansız nesneler olsun) arasındaki sınırlardır. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda toplum, dinin taleplerine ve mutlak ve ilahi anlamda meşru yetki iddiasındaki hükümdarların isteklerine karşı bir özerklik alanı olarak kavrandı. Toplum tamamıyla farklı bir tür meşruiyeti temsil etti; bu meşruiyet aşkın ya da doğaüstü güçlerdense, insanlara içkin doğaya ve insanların evrilmekte olan kurumlarına bağlıydı. Sonuç olarak, on sekizinci yüzyıldan yirminci yüzyıla değin toplum üzerine tartışmaların çoğu, insan doğası ve toplumun örgütlenmesinde meydana gelen değişikliklerin buna etkisi üzerine tartışmalara dönüştü. Şimdi bu tartışmalar farklı şekiller alıyor, özellikle de insanlar çok daha uzun bir zaman dilimi çerçevesinde ve daha geniş bir dünyanın –efendisi değil de– oyuncuları olarak görüldüğünde.

Milyonlarca yıl geriye, yazılı tarih eşiğinin çok daha gerisine giden evrimin derin tarih perspektifinden bakıldığında, bizzat insan doğası farklı bir ışıltı altında belirir. Evrimsel biyologlar ve antropologlar bu uzun dönemli perspektifin günümüz için önemini tartışsa bile, tarihçilere en azından insanların Afrika’daki ortak kökenlerinin yanı sıra hayvanlarla olan akrabalığı da hatırlatılabilir.

Biyoloji ve kültürü tamamen ayrı mantıkların ürünü olarak görmektense bunlar arasındaki karşılıklı ilişkiye daha fazla önem verseydik toplum hakkındaki görüşümüz daha net olabilirdi. Tarihçi Daniel Smail, biyolojik ve kültürel yaklaşımları birleştirebilecek, insan-türünün derin tarihini hesaba katacak ve sonuçta da tarihçilerin alışlageldik varsayımlarını tekrar irdeleyebilecek “yeni bir nörotarih” ortaya attı. Smail’in önerisine göre uzun veya derin bir bakış ile siyah Afrika’ya karşı çoktur devam eden ve medeniyetin beyaz Orta Doğu’dan doğduğuna dair birçok yaklaşıma can vermiş olan önyargılardan kaçınabilirdik. Smail tarihçilerin evrimsel açıklamaları dikkate almalarını ister, fakat ayrıca kültür ve tarihin bu açıklamaları nasıl değiştirebileceğini de önemsemelerini ister. Darwin, toplum-

sal içgüdünün hem insanlar hem hayvanlarda doğal seçim sonucu gelişmiş evrimsel bir özellik olduğunu savundu. Fakat hala şunu sorabiliriz: toplumsal olana dair içgüdü zaman içinde –hatta yakın yüzyıllarda– nasıl değişti? Örneğin öfke veya korku gibi uyaranlara karşı somatik tepkiler beyinle bağlantılıdır, ama tam olarak hangi uyaranların bunları tetiklediği kültürel ve tarihsel olarak farklılaşır.¹⁹

Ayrıca, eğer insanın kendisini hayvanlardan ayırmak için gösterdiği çabaların tarihini dikkate alsaydık topluma dair görüşümüz yine gelişebilirdi. Bu farklılıklar zaman içinde ve coğrafi mekân üzerinde nasıl değişir? Tarihçi Harriet Ritvo, İngilizlerin hayvanlara karşı davranışları üzerine yazdığı çığır açan kitabına çarpıcı bir örnekle başlar: 1679'da Londra'da bir kadının, suç ortağı köpek ile birlikte zoofiliden asılması. 1906'da Amerikalı dilbilimci ve tarihçi Edward Payson Evans, Batı Avrupa tarihi boyunca her türden böcek ve hayvana karşı uygulanmış cezai kovuşturma ve idam cezalarına dair sıra dışı bir döküm yayınladı. Özellikle on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda kümelenen örnekler arasında, çocukları öldürmüş olan bir miktar domuzun idam edilmesi vardı. Tahılları darmadağın eden fareleri ve üzüm bağlarını harap eden böcekleri savunmaları için avukatlar atanıyordu. Hayvanların ve böceklerin haklarına dair uzunca tartışmalar işitildi, çünkü Yaratılış'a göre bunlar insanoglundan önce yaratılmışlardı. Onları savunanlara göre eğer Tanrı onlara faydalı olmalarını ve çoğalmalarını emrettiyse, evlerini insanların tahılları veya üzümleri içine kurduklarında bu böcekler ve hayvanlar yalnızca meşru haklarını uyguluyorlardı.²⁰

Evans, bu tip hukuki süreçlerin sona ermesini “akıldışı yaratıkları cezalandıran çocukça bir tutum”a karşı bir zafer olarak selamladı, fakat Ritvo'nun iddia ettiği gibi, bu tür pratiklerin sona ermesinin farklı, daha rahatsız edici bir sonucu oldu: hayvanlar insan sahiplerinin bir malı haline geldi ve şimdi bütünüyle insanlara tabi oldular. Hayvanlar birer sevgi nesnesi olmuş olabilirlerdi ve on dokuzuncu yüzyılda onların kötü muameleden korunması için topluluklar da kurulacaktı; fakat hayvanlar bir daha

19 Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain* (Berkeley: University of California Press, 2008). Darwin ve toplumsal içgüdü üzerine bkz. Darrin M. McMahon, *Happiness: A History* (New York: Atlantic Monthly Press, 2006), s. 417.

20 Harriet Ritvo, *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987).

kendi failliklerini icra edemedi. Hayvanların insan toplumunun kuruluşu içinde sahip olduğu her türlü anlam kayboldu.²¹

İnsan kullanımına yönelik nesneler olarak hayvanlara karşı bu sözüm ona modern tutum, şimdilerde sorgulanmaya başlıyor. Büyük primatların haklarıyla ilgilenenlerin bir kuruluşu olan Great Ape Project (Büyük Maymun Projesi) tarafından ana hatları oluşturulan “Büyük Maymunlar Üzerine Dünya Beyannamesi” (World Declaration on Great Apes) tüm insanların, şempanzelerin, bonoboların, gorillerin ve orangutanların yaşam hakkını kullanabilmesi, bireysel özgürlüğünü koruyabilmesi ve işkenceden korunabilmesi gerektiğini belirtir. Hayvan ve insan genomları üzerine araştırmalar gösterdi ki insanlar DNA’larının neredeyse yüzde 99’unu şempanzelerle ve bonobolarla paylaşmaktadır. Kayda değer diğer bir nokta da araştırmanın, her ne kadar çoğunlukla insanların ayırt ediciliğini tespit etmek arzusuyla harekete geçtiyse bile, çoğu zaman farklılıklara vurgu yaptığı kadar genetik benzerliklere de vurgu yaparak son bulmasıdır.²²

Nasıl ki haklara sahip olan yalnızca insanlar değilse, belki aynı şekilde toplum da sadece bir insan inşası değildir. İnsanlar mı köpekleri evcilleştirdi, yoksa köpekler mi insanları? Sibiryadaki arkeolojik çalışmalar gösterdi ki erken Neolitik dönemdeki avcı-toplayıcılar (M.Ö. 5000 civarları) kimi zaman köpekleri kendi mezarlıklarına gömdüler, onlarla yiyeceklerini ve muhtemelen bazı görevleri dahi paylaştılar. Köpekler, onların kozmolojik inancında pekâlâ önemli bir rol oynamış olabilir. Her ne olursa olsun, bu insanlar açık bir şekilde en azından bazı köpeklerin insanlara verilen değerini aynısını hak ettiğini düşündü.²³

21 Edward Payson Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals* (Londra: W. Heinemann, 1906), s. 186; Linda Kalof ve Brigitte Resl, der., *A Cultural History of Animals*, 6 cilt (Oxford, UK: Berg, 2007); Harriet Ritvo, “Humans and Humanists,” *Daedalus* (Yaz 2009): 68-78.

22 Bkz. “World Declaration on Primates,” <http://www.projetogap.org.br/en/world-declaration-on-great-primates/> (10 Kasım 2013’te erişildi); Chimpanzee Sequencing and Analysis Consortium, “Initial Sequence of the Chimpanzee Genome and Comparison with the Human Genome,” *Nature* 437, no. 7055 (Eylül 1, 2005): 69-87; Kay Prüfer ve diğ., “The Bonobo Genome Compared with the Chimpanzee and Human Genomes,” *Nature* (13 Haziran 2012), <http://www.nature.com/nature/journal/vaop/ncurrent/full/nature11128.html> (15 Ağustos 2013’te erişildi).

23 Robert J. Losey ve diğ., “Canids as Persons: Early Neolithic Dog and Wolf Burials, Cis-Baikal, Siberia,” *Journal of Anthropological Archaeology* 30, no. 2 (Haziran 2011): ♦♦

Hayvanlar hakkındaki sorular, çevre tarihi tarafından öne sürülen meselelerle oldukça yakından ilişkilidir. Doğal çevre, sadece biz insanların üzerinde eylemde bulunabildiği bir şey değildir; onunla, onun içinde, onun üzerinde ve de onun sayesinde hayatta kaldığımız bir şeydir. Çevreyi yeniden şekillendiririz, onun üzerine inşa ederiz, ama şu da gitgide daha belirgin hale geldi ki ona bir şey “borçluyuz,” yani onunla toplumsal bir ilişkimiz var. Çevre, atıllık içinde duran, anlam kazanması için insan müdahalesi bekleyen bir biçimsizlik değildir. Alman tarihçi Dorothee Brantz’ın belirttiği gibi, çevre tarihçileri doğanın kültürel olarak inşa edildiğini (yani doğanın, doğal değil, kültürel bir kategori olduğunu) kabul etmede çabuk davrandılar, fakat “tam tersini, yani doğanın aynı zamanda kültürün ve toplumsal yaşamın inşasını etkilediğini göz önünde bulundurmada oldukça isteksiz göründüler.” Brantz, tarihçileri mekân, yer, peyzaj ve çevre kavramları ile daha yakın bir bağ kurmaya çağırır; örneğin gerçek anlamıyla insan-yapımı nesneler olan şehirlerin bile bütünüyle doğa süreçlerine bağlı oluşunu görmelerini ister. Şehirler yaşanabilir olmaları için suya, havaya ve yeşil alanlara gereksinim duyar. Brantz, mekânın, doğa ve kültür arasında kavramsal bir bağ sağladığını düşünür, çünkü mekân aynı zamanda hem fiziksel hem sosyokültürelidir. O, aynı zamanda, kültürel teorilerin söylem üzerindeki vurgusunun ötesine geçebilmek için bir fırsat sunar. Kültürel teoriler mekân üzerindeki söyleme önem atfederken, çevre tarihi onun esas kullanımını, yani insanlar ve doğa arasında sunduğu ara yüzeyi ve karşılığında doğanın buna nasıl cevap verdiğini analiz eder.²⁴

Başımıza gelecekleri bile bile doğal dünyanın failliğini göz ardı ediyoruz. 2005 Ağustosunda Katrina Kasırgası New Orleans’ı vurduğunda, kasırga dalgası insan elinden çıkma setleri yarıp geçti ve şehrin yüzde sekseni sel altında bıraktı. Bu olay kamuoyunu derinden sarstı, bunun nedeni pek de can kayıpları değildi (bin beş yüz civarındaki ölü sayısı, örneğin Çin ya da İran’daki büyük depremlerin çoğuna kıyasla oldukça azdı); bilakis insanların şehri koruyamamış olmasıydı. Etraftaki sulak alanlardaki eroz-

174-189; Donna J. Haraway, *When Species Meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007).

24 Dorothee Brantz, “The Natural Space of Modernity: A Transatlantic Perspective on (Urban) Environmental History,” *Historians and Nature: Comparative Approaches to Environmental History*, der. Ursula Lehmkuhl, Hermann Wellenreuther (Oxford, UK: Berg, 2007), s. 195-225. Ayrıca bkz. Haraway, *When Species Meet*.

yonun önlenememesi doğal felaketin etkisini daha mı kötüleştirmişti? Yüz yılı aşkın bir süredir setlerin inşasından sorumlu olan ABD Askeri Mühendisler Birliği, yetersiz veri veya günü geçmiş teknikler mi kullanmıştı? Öyle görünüyor ki insanlar doğayı zannedildiği kadar kontrol ve manipüle edemiyorlar.

İklim değişikliği, Katrina'nın öfkesinden sorumlu olsun ya da olmasın, bu tür meseleleri daha belirgin kılıyor. Dipesh Chakrabarty'nin iddiasına göre iklim değişikliği geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki devamlılıkları koparma potansiyeli ile tarihin doğrudan doğruya temellerini tehdit etmektedir. İklim değişikliği, doğa tarihi ve insan tarihi arasında asırlardır süren ayırımın zeminini çürütür. Hatta doğa ve insan tarihini yeniden birbirine bağlama çabalarına önyak olan çevre tarihçilerinin bazı temel varsayımlarının da altını oyar. Özellikle de, insanların her şeyden önce biyolojik failer olduğu, örneğin mikroplarının kendi başlarına güçlü etkilere sahip olduğu varsayımına meydan okur. Mikroplar bir yerden diğerine taşındıklarında, Yeni Dünya'daki mikroplarda olduğu gibi, geniş nüfuslar silinip gitmişti. Şimdi ise insanlar çevreyi tahrip edebilecek jeolojik failer olarak da görülmek zorunda. Chakrabarty bu sıkıntıyı anlaşılabilir hale getirmek için, Smail'in önerdiği derin tarihsel perspektife dikkat çeker. İnsanlar, bir tür olarak düşünmeye ve eylemeye başlamalıdır, ama yine de kişinin kendini türün bir parçası olarak deneyimlemesi neredeyse imkânsızdır. Muhtemel iklim değişikliği felaketi türlerin özdeşleşmesine olanak verecek mi ve bunun toplumsal olan üzerine düşüncemiz ve deneyimimiz açısından sonuçları ne olacak? Tarihçiler, hiç değilse, insanlar (toplumsalı da içererek) ve doğa arasındaki sınırın eskiden düştüğüne göre çok daha geçişken olduğunu kabul etmelidir.²⁵

İnsanlar ve nesneleri arasındaki sınırlar da sorgulanmaya başladı. Bilgisayar ve mikroçip bu sınırı özellikle değişken hale getirmiştir. Bilgisayarlara insanlar gibi düşünmeleri öğretilabiliyor ve insanların zihni giderek daha çok bir bilgi işlemcisi gibi düşünülüyor. Mikroçipler çoktandır bilgi depolamak için hayvanlara ve insanlara yerleştirilebiliyor, farklı yapay cihazlar (kalça kemiği, dizler, göz içi lensleri gibi) vücut parçaları-

25 Dipesh Chakrabarty, "The Climate of History: Four Theses," *Critical Inquiry* 35 (Kış 2009): 197-222; Dipesh Chakrabarty, "Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change," *New Literary History* 43, no. 1 (2012): 1-18.

nın yerine geçmeleri için insanlara eklenebiliyor; böylelikle belki bir gün felçlilerin yürümesini sağlayabilecek mikroçiplere ve benzerlerine yönelik beklentiler gittikçe artıyor. Bu gelişmelerin insan failliğini her anlamıyla yok edeceğini iddia eden kimi yorumcular kadar ileri gitmeden, açıkça görölmesi gereken şu ki transplamlar bireyin doğası ve hatta insan kimliğı hakkındaki soruları çoğaltıyor.²⁶

Her dönemde, insanların kendi yaptıkları nesnelerle olan ilişkisinin, bilinçli dikkatten kaçan sonuçları olmuştur. Saatin ilk olarak on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda kamusal alanlarda yayılması, sonrasında on sekizinci yüzyılda ev-içi kullanıma yönelik saatlerin ve yanı sıra taşınabilir saatlerin yaygınlık kazanması, bizzat toplumsal hayatın deneyimlenmesinde yavaş bir devrim yarattı. Zaman, olaylarla dolup taşı, sistematik hesaplamalar gündelik yaşamın bir parçası oldu, sayılar ve sayısal bir bakış daha önem kazandı ve zamana dair yeni bir ortak duyu oluştu. Zamana dair hassasiyetin artması, toplumsal yoğunluğun artışıyla kol kola ilerledi. Saatler, onları yapanlar tarafından esasında kestirilememiş yeni biliş biçimlerini teşvik etti. Saatler, kısacası, insanların doğasını değıştirdi. Nesneler yalnızca onları yaratan insanlar tarafından manipüle edilmezler, nesnelerin de yaratıcıları üzerinde kendilerine has etkileri vardır.²⁷

Eğer toplumsalın sınırları tartışmaya açıksa, o zaman aynı şekilde toplumsal açıklamanın limitleri hakkında soruların yöneltilmesi de şaşırtıcı değildir. Mademki toplumsalın anlamın temeli olduğu fikri sadece modern dönemde ve ilk olarak Batı'da yükselişe geçti, tarihçiler daha önceki zamanlara ve farklı yerlere ait olup bu varsayımı paylaşmayan insanlara nasıl yaklaşmalı? Bunlar hakkında geleneksel, geri kalmış ya da ilkel diye yazılıp geçilemez. Din bu kapsamda en büyük açmazları ortaya koyar çünkü Batı'da toplumun ve bizzat toplumsal açıklamanın özerkliği, dinin gücü ile, kilise ile ve taht-altar arasındaki bağ ile yaşanan karşılaşmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Gerçekten de, bir kategori olarak "din" bu benzer ihtilaflar üzerinden gelişir. 1983'te American Academy of Religion'da yaptığı başkanlık konuşmasında Wilfred Cantwell Smith, etkili bir dille şunu öne

26 N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

27 Paul Glennie ve Nigel Thrift, *Shaping the Day: A History of Timekeeping in England and Wales 1300-1800* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2009).

sürüyordu: “din’ sekülerist bir mefhumdur, bu belirli dünya görüşü içinde kavramsal bir unsurdur”; üstüne üstlük dinin “ışık tutmaya çabaladığı şeyi harap eden” bir şey olduğunu çünkü dini, bir eklenti olarak, toplumsal kimliğin diğer bir unsuru olarak konumlandığını iddia etti. Smith, anlam çerçevelerinin kıyaslanamazlığını savunma hususundan hoşnut değildi ve dinin toplumsal etmenlere indirgenmesine karşıydı. Bunun yerine, “modern sekülerizmin entelektüel bir hata olduğu” ve “aşkınlığın” takdiri lehine bu hatadan mümkün olan en kısa zamanda dönülmesi gerektiği sonucuna vardı. Her şeye rağmen, Batılı bir kategori olarak din anlayışını, Smith tarafından önerilen çözümünden ayırmak mümkündür.²⁸

Chakrabarty gibi postkolonyal düşünürler tam da bunu yapmaya çabalamaktadır. Chakrabarty, dini talepler ile “anlaşılabilir (yani seküler) sebepler” arasında bir tür tercümenin “kaçınılmaz ve karşı konulamaz” mahiyette olduğunu kabul eder, fakat yine de tercüme eylemi üzerine –ya da benim burada toplumsal açıklama diye tabir ettiğim şeye– vurgu yapmak ister. Sorduğu soru şudur: “Çeşitli ve büyümlü dünyaları sosyolojinin evrensel ve büyümlü bozulmuş diline çevirmenin tüm problemlerini görünür kılacak bir tutumla bu tercümeleri nasıl yapabiliriz?” Anlam çerçevelerinin kıyaslanamazlığının üstesinden gelemeyiz. Gerçekten de bu kıyaslanamazlığı aklımızda tutmalıyız. Ayrıca toplumsal açıklamanın süregelen gücünden faydalanırken bile, onun kaçınılmaz olarak karşı karşıya olduğu sınırları kabul etmeliyiz. Bu meselelerin zorluğu, din tarihi ile ilgilenen tarihçilerin sayısındaki artışı durdurmaz. American Historical Association’a göre, din, 2009’da tarihçilerin tematik ilgi anlamında en geniş tek kategorisi olan kültürel tarihi gölgede bıraktı; her ne kadar birçok yönden iki alan o kadar da ayırık değilse de.²⁹

28 Wilfred Cantwell Smith, “American Academy of Religion, Annual Meeting 1983: The Presidential Address. The Modern West in the History of Religion,” *Journal of the American Academy of Religion* 52, no. 1 (Mart, 1984): 3-18, alıntılanan bölüm s. 9, 10.

29 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), alıntılanan bölüm s. 89. Birleşik Devletler’deki tarihçilerin tematik ilgileri için bkz. Robert Townsend, “A New Found Religion: The Field Surges among AHA Members,” *Perspectives on History* (Aralık 2009), internet erişimi için <http://www.historians.org/perspectives/issues/2009/0912/0912new3.cfm> (14 Eylül 2012’de erişildi). Rakamlar oldukça küçük (din %7.7, kültürel tarih %7.5) zira kategorilerin çeşitliliği oldukça fazladır.

Bu tip çeşitli yollarla toplumun ve toplumsal açıklamanın sınırlarına karşı çıkılması, bizleri toplum hakkında düzenli yeni bir düşünme paketine ulaştırmaz. Toplum hakkındaki tüm varsayımlara şüpheyile yaklaşılmıştır, zaman ve mekânın temsillerine bile. Modern tarih disiplini, kendine özgü belirli zaman ve mekân temsillerine dayanır. Tarihçilerin kullandığı haritalar modern Batılı görsel soyutlama biçimlerine dayanır; burada bütün mekânın, kimsenin ayrıcalıklı olmadığı bir biçimde görüldüğü kuş-bakışı (veya Tanrı-bakışı) görünüm esastır. Tarihin yaygın Batılı dönemselleştirilmesi, zamanı tarih öncesi, antik çağ, orta çağ ve modern devirler olarak kategorize eder. Bu biçimlerin diğer kültürlerle uygulanabilirliği tartışmaya açıktır, keza güncel tarihyazımına dayatabileceği gizli kısıtlamaları veya tahribatları da. Özetle, toplum kavramı şimdi her yönüyle yeniden inşa edilmelidir.³⁰

Eğer şimdi toplumun anlamları ve sınırları kesin değilse, toplum-benlik eşleşmesi içinde on yıllardır zayıf partner olarak görülen benlik hakkında ne ileri sürülebilir? Benlik her zaman toplumsal koşulların otomatik bir ürünü olarak görülmemiştir, çünkü bireysel özerklik idealleri ve pratikleri on sekizinci yüzyılda toplum ve toplumsal pratikler düşüncesiyle beraber doğdu. Adam Smith ve Rousseau, her biri kendi yöntemi dahilinde, toplum ve benlik arasındaki gerilim ile ilgilenmiş olabilirler, ama bu zıt kutupların eş zamanlı ortaya çıkışı olmadan bu tartışmayı yapamayabilirlerdi.

Toplum, bireysel benlik ve sekülerleşme on sekizinci yüzyılda birbirlerine sıkıca bağlıydı. Toplum, aşkın bir meşruiyet zemini iddia eden otoriter yöneticilerin buyruklarına karşı bir özerklik ya da serbestlik alanıydı. Onun bir kavram ve bir dizi eylem şeklinde gündeme gelmesi bu aşkın meşruiyet zeminine –ister kralların ilahi hakları biçiminde isterse de kutsal kitaptaki babanın otoritesi ile Taç'ın otoritesi arasındaki bağlantı biçiminde olsun– bir meydan okuma anlamına geldi. Diğer bir deyişle, topluma verilen önemin artması, otoritenin doğaüstü zeminlerini çürütmek suretiyle sekülerleşmeyi ileriye taşıdı. Toplum kendini yetkili kıldı. Her zaman çok başarılı olmasa da, toplum kendini-düzenleyen konumdaydı.

30 Haritalar hakkında bkz. Paul Rodaway, *Sensuous Geographies: Body, Sense, and Place* (Londra: Routledge, 1994), özellikle s. 133-142. Lynn Hunt, *Measuring Time, Making History* (Budapeşte: Central European University, 2008).

On sekizinci yüzyıl süresince, toplumun yalnızca soylular, ruhban sınıfı ya da birçok meslek loncaları gibi statüko grupları ve ailelerden değil bireylerden oluştuğu görüşüne varıldı. Sonuç olarak, yönetimin gitgide statü gruplarından ziyade bireyleri, özellikle de bireysel mülk sahiplerini temsil ettiği görüşü yayıldı. Bu nedenle 1789 Fransız Devrimi'nin ilk mesalesi Zümreler Meclisi'nin (Estates-General) zümre bazında mı (ruhbanlar, soylular, Üçüncü Zümre) yoksa (bireysel vekillerce) "kişi başı" bazında mı oy kullanması gerektiği idi. Kişi başı bazında oylama görüşü baskın çıktı. Ulus, bireysel yurttaşlardan oluşacaktı, farklı ayrıcalıklara sahip statü gruplarından değil. Kısacası, toplumun otoriter yönetimden özerkliği yeterli değildi; bireyler ailelerinin ve cemaatlerinin baskısından da mümkün olduğunca özerk olmalıydılar.

Doğal haklar veya "insan hakları" dilinin on sekizinci yüzyıldaki çeşitli devrimler boyunca ortaya çıkışı, bireysel özerklik ve yönetim temellerinin sekülerleşmesi hakkındaki bu yeni vurgu dolayısıyla mümkün oldu. Kişiyi ait haklar ve yönetimin meşruiyeti bunların korunmasına bağlıydı. On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde Durkheim, insan haklarının giderek sekülerleşen bir toplumun yurttaşlık dini haline geldiğini iddia edebiliyordu. Fakat toplumun ihtiyaçları ile bireyin hakları arasındaki bağıntı her zaman sorunluydu. Bugün de halen öyledir.³¹

İnsan hakları siyasi, kültürel ve ahlaki bir öğreti olarak yirminci yüzyılda iyiden iyiye önem kazanırken bile (oldukça uzun diğer bir hikâyeyi kısaltmış olalım), toplumsal olan, paradoksal bir şekilde birçok düşünce alanında bireysel benliğin önüne geçmeye başladı. Pratik olduğu kadar felsefi sebepler de benliğin önem kaybetmesine katkıda bulundu. Feministler ve ırk kuramcıları, örneğin bireysel davranışların ve kimliklerin toplumsal ve kültürel etmenler tarafından şekillendirildiği görüşünü savundular, çünkü toplumsal cinsiyet ya da ırksal farklılıklara önerilen biyolojik (doğal veya özcü denilen) açıklamalara karşı çıkmak istediler. Kadınların erkeklere tabi oluşu doğaları nedeniyle değildi; daha ziyade kadınların eğitim eksikliği, fırsat eşitsizliği ve eşit işe eşitsiz ücret –kısacası, toplumsal ve kültürel düzen tarafından yaratılan önyargılar– yüzündendi. Benzer şekilde, beyaz-

31 Paul de Gaudemar, "Le concept de socialisation dans la sociologie de l'éducation chez Durkheim," *Emile Durkheim: Critical Assessments of Leading Sociologists*, der. W. S. F. Pickering (Londra: Taylor & Francis, 2001), s. 396-403.

ların siyahlar üzerinde güç kazanması üstün ırksal özelliklerinin erdemi sayesinde değildi. Beyazlar, siyasi ve kültürel güç edindikçe, ırkçılığı elden düşürmeyerek mukadder hakimiyetlerini ilan ettiler. Eğer toplumsal cinsiyet ve ırk söylem tarafından yaratılan kategorilerse (yani toplumsal olarak inşa edilmişse), bu durumda tarihseldirler ve değişime tabidirler. Fakat aynı zamanda bireysel kimlik ve eylem, toplumsal ve kültürel belirlenimlerin yatağında dövmüştür. Görünen o ki, birey toplumsal kontrole karşı direnemez haldedir.³²

On sekizinci yüzyılda toplumla el ele ortaya çıkan özerk benlik şimdi karanlığa gömülme tehlikesiyle karşı karşıya. Joan Scott'un duruşu bir örnek olarak görülebilir, çünkü hem oldukça geniş bir etki yaratmıştır hem de meseleyi açıklıkla işlemiştir: "Söylem aracılığıyla özneleri konumlandırılan ve onların deneyimlerini üreten tarihsel süreçlere kulak vermeliyiz. Deneyime sahip olanlar bireyler değildir, fakat deneyim yoluyla oluşturulmuş olan öznelerdir." Foucault'da olduğu gibi, benliğin içinden gelip toplumsalı şekillendiren hiçbir şey yoktur. Dahası, Scott'un iddiasına göre, çalışmalarını bireysel benliklerin incelenmemiş deneyimsel isteklerine dayandırmaya çalışan tarihçiler, sosyal bilimciler ve edebiyat eleştirmenleri, vardıkları nokta itibarıyla, toplumsal insanın etkilerini parçalarına ayırmaktansa, bunlara daha çok yer açarlar. İster istemez hâkim ideolojiyi yeniden üretirler. Çıkarılabilecek yalnızca bir sonuç vardır, der Scott: "Özneler söylemsel olarak kurulur ve deneyim dile ait bir olaydır."³³

Scott en azından öznellik veya içkinlik sorununu ciddiyetle ele alır, ki bu benliği neyin oluşturduğuna çok az önem veren ya da hiç vermeyen çoğu güncel tarihçi hakkında söylenebilecek olandan daha fazladır. Fakat tarihçilerin benlik hakkında konuşmaya karşı bu alerjisi aslında görece yeni bir gelişme. Sosyal teorinin ve hatta toplumsal tarihin kurucu babaları psikososyal bağlantılara ciddi önem atfettiler. Durkheim, Weber ve Annales okulu kurucusu Lucien Febvre gibi toplumsal tarihçiler, toplumsal analizin hem sosyal hem psikolojik boyutlara gerek duyduğuna inandı. 1940'lar da Febvre ve Alman sosyolog Norbert Elias ilham verici ama birbirinden oldukça farklı psikososyal tarihsel analiz modelleri ortaya koydu.

32 Bu görüşlerin yer aldığı yakın dönemdeki bir araştırma için bkz. Charles Zastrow ve Karen K. Kirst-Ashman, *Understanding Human Behavior and the Social Environment*, 8. baskı (Belmont, CA: Cengage Learning, 2010).

33 Joan Scott, "The Evidence of Experience," *Critical Inquiry* 17 (1991): alıntılanan bölüm s. 779, 793.

Elias, 1930'da sürgünde yazarken, Freud'un içgörülerini ile sosyolojik ve tarihsel perspektifin içgörülerini birleştirmek adına ilk tutarlı çabayı gösterdi. *The Civilizing Process* (1939) adlı eserinde, benliğin bir tarihi olduğunu göstermek için adab-ı muaşeretin geçmişinin izini sürdü. Elias'ın söylediğine göre kendi-başına birey –onu diğerlerinden ayıran görünmez bir duvara sahip birey– düşüncesi ancak on dördüncü yüzyıldan bu yana zaman içinde gelişmişti. Gitgide, utanç eşiği düştükçe kendini kontrol etme arttı. Burnunu eline sümkürmek, ortak bir tastan elle yemek ve yabancı birisiyle aynı yatakta yatmak iğrenç ya da en azından nahoş hale geldi. Asabi duygu patlamaları ve agresif davranışlar toplumsal olarak kabul edilemez oldu. Adab-ı muaşeretteki bu değişimler, kendiyile-çevrili bireyin gelişinin habercisi oldu ve toplumsal etkileşimlerde bunun sınırlarına saygı gösterilmesi gerekti. 1968'de eklenen yeni bir önsözde Elias, bireylerdeki duyguların kontrolü ile toplumsal yapılardaki artan farklılaşma ve iç içe geçme (yani modernleşme) arasındaki uzun dönemli bağlantıyı gösterme niyeti taşıdığını belirtti.³⁴

Elias'ın gelişimsel anlatısı, orta çağları kendisine başlangıç noktası olarak aldı ve bu zaman dilimini duyguların dışavurumu açısından bebeklik evresi olarak tasvir etti. Bu dönemdeki insanların, duygularını daha öfkeyle ve doğrudan açığa vurduğunu, bu nedenle de hal ve tavırlara dair fikirlerinde daha az psikolojik nüans ve karmaşıklık olduğunu iddia ediyordu. Yoğun dindarlık, şiddetli suçluluk hisleri, ani neşe ve kahkaha patlamaları, böbürlenme dolu bir kavgacılık ve zalimlik temayülü Elias'ın doğrudan doğruya “çocukça” ifadeler ve davranış biçimleri diye tanımladığı şeyle kol kola ilerledi. Elias'ın orta çağları alçaltıcı bir şekilde tasvir edişi, gelişimsel tarihsel psikolojinin olumsuz yanını açığa çıkardı: birey ve daha geniş kapsamıyla kültürel veya toplumsal gelişme arasındaki paralelliği ayrınılılarıyla inceleme çabası, uzmanları, erken dönemleri bebeklik, çocukluk ya da olgunluktan uzak şekilde sınıflandırmaya yöneltmişti. Bu durum, psikanalitik ya da psikolojik içgörüyü tarihselleştirmedeki en zorlayıcı sorunlardan biri olarak duruyor.³⁵

34 Norbert Elias, *The Civilizing Process: The Development of Manners*, çev. Edmund Jephcott (ilk Almanca edisyon, 1939; New York: Urizen Books, 1978).

35 Bkz. *a.g.e.*, özellikle s. 201. Elias'ın orta çağlara dair görüşlerinin keskin bir eleştirisi için bkz. Barbara H. Rosenwein, “Worrying about Emotions in History,” *American Historical Review* 107, no. 3 (Haziran 2002): 821-845.

Psikososyal tarihe dair diğer büyük bir model de psikanalitik-karşıtı değilse bile psikanalitik-haricidir. 1941'de Febvre duygular (*sensibility*) üzerine çalışmaları savundu, yani duyguların ve bunların dışavurumunun ya da onun adlandırdığı şekliyle *la vie affectivenin* çalışılmasını. Febvre, duyguların hem bireysel psikolojik hem de toplumsal boyutları olduğunu ve psikologların eserlerini daha detaylı okumanın tarihçilerin yararına olduğunu vurguladı. Duyguları toplumsal yaşamın temeli olarak gördüğü için, yakın çevresindeki tarihçilere aşkın, ölümün, neşenin ve zalimliğin tarihini araştırmalarını öğütledi. Fakat atavistik toplu davranışlara yönelik potansiyeli sebebiyle duyguların son derece problemli olduğunu da düşündü, ki bu kendi döneminde faşizmin yükselişiyle yakından aşına olduğu bir durumdu. Elias gibi ama daha az detayla, Febvre de gelişimsel bir şema veya “uzun süreli bir drama” geliştirdi: “düşünsel faaliyetler aracılığıyla duygusal etkinliğin yavaşça bastırılması.” Febvre, çocuk psikoloğu Henri Wallon’dan etkilendi. Wallon çocukluk gelişiminin duygusalılık ve düşünsellik arasındaki bir dizi karşıtlıklar halinde şekillendiğini, nihayetinde düşünselliğin üstün geldiğini iddia etmişti. Buna rağmen Wallon bireysel gelişimin bütünüyle çizgisel olduğunu düşünmemişti; dahası öznelarasılığın kaynağının (zihinler arası paylaşımın) duygular olduğu yönündeki vurgusu öyle ya da böyle bilişin (*cognition*) işleyişi üzerine güncel araştırmalardaki önemli unsurların habercisi olmuştu.³⁶

Elias ve Febvre tarafından ileri sürülen eleştirilere az sayıda tarihçi önem verdi. Annales okulu “zihniyetlerin tarihi” içindeki toplumsal taraf üzerine odaklandı. Belirli bir psikolojik teori ya da yaklaşım kullanmadı ve büyük oranda bilinçli ve kolektif inançlar ve önyargılar üzerine çalışmalarla sınırlı kaldı. Fransız tarihçiler, örneğin ölümün tarihini sorguladı, ama bireysel hislerdense genellikle cenaze merasimleri ve mezarlıklara baktılar. Benzer şekilde kimi Fransız tarihçiler Elias’ın on yedinci yüzyıldaki

36 Lucien Febvre, “La sensibilité et l’histoire: comment reconstituer la vie affective d’autrefois?” *Annales d’histoire sociale* 3 (Ocak-Haziran, 1941): 5-20, alıntılanan bölüm s. 9; René van der Veer, “Henri Wallon’s Theory of Early Child Development: The Role of Emotions,” *Developmental Review* 16, no. 4 (Aralık 1996): 364-390. Elias ve Febvre’nin modellerine dair diğer bir görüş için bkz. Jakob Tanner, “Unfassbare Gefühle: Emotionen in der Geisteswissenschaft vom *Fin de siècle* bis in die Zwischenkriegszeit,” *Rationalisierungen des Gefühls. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Emotionen*, der. Uffa Jensen ve Daniel Morat (Münih: Wilhelm Fink Verlag, 2008), s. 35-59.

uygarlık ve saray toplumu üzerine çalışmalarıyla açtığı yolu izlediler, fakat Elias'ın analizinin sadece toplumsal boyutuna ilgi gösterdiler. Tarihsel psikolojinin önde gelen Fransız temsilcilerinden Alphonse Dupront bile, kendi yaklaşımını tarif ederken bunun en çok fikirlerin toplumsal tarihine yakın olduğunu söyledi.³⁷

Diğer taraftan, kendini “psikotarihçi” olarak tanımlayan, araştırmalarında doğrudan psikolojik ya da psikanalitik modeller uygulamaya çalışan az sayıda bir grup, Elias ve Febvre’i ve onlarla birlikte toplumsal boyutu tümüyle göz ardı etti. Psikotarihçiler kaderlerini, büyük oranda, Freudculuğun gereksizce tarihdışı bir versiyonuna bağladılar; bir yandan da, Elias’ın tersine, psikanalizin hakikatlerinin evrensel ve daimi olduğunda ısrar ettiler. *Journal of Psychohistory*’nin kurucusu “tarih ve psikotarih arasındaki ilişki astroloji ve astronomi arasındaki ilişki ile paraleldir” diye belirttiğinde, bu girişimi pek çok tarihçinin gözünde gülünç duruma düşürdü. Psikanalitik çerçeveden düşünen tarihçiler bile, kendilerini herhangi bir şekilde psikotarih ile ilişkilendirmekten kaçındı.³⁸

Tarihçilerin psikolojik yaklaşımlara olan husumeti, bir boyutuyla onların kitle psikolojisi diye bilinen –günümüz sosyal psikolojisinin de önemli bir öncüsü olan– alanın sonuçlarına siyaseten karşı durmalarından kaynaklanır. Akademik bir sosyal bilim olmasa da, kitle psikolojisi on dokuzuncu yüzyılın sonunda edebiyat, sosyal bilimler ve tarih üzerinde muazzam bir etki gösterdi ve yirminci yüzyılda da bu kayda değer itibarını sürdürdü. Bu akımın en bilinen takipçisi, Fransa’daki siyasi elit ile sıkı bağlantısı bulunan bağımsız araştırmacı Gustave Le Bon’dur. İlk olarak 1895’te Fransızca basılan kitabı *The Crowd*, kitle hareketi üzerine çalışan bir dizi Fransız ve İtalyan araştırmacının eserlerinden yararlanmıştı. Le Bon’un iddiasına göre kalabalık içindeki birey bir tür hipnoz içindedir ve bu durumda “kendi iradesinin rehberliğinden çıkmış bir otomat” haline gelir.

37 Alphonse Dupront, “Problèmes et méthodes d’une histoire de la psychologie collective,” *Annales: economies, sociétés, civilisations* 16 (1961): 3-11.

38 Lloyd de Mause, “The Independence of Psychohistory,” *Psychohistory: Readings in the Method of Psychology, Psychoanalysis, and History*, der. Geoffrey Cocks ve Travis L. Crosby (New Haven, CT: Yale University Press, 1987), s. 50-67, alıntılanan bölüm s. 50. Psikotarihe dair özellikle sert bir eleştiri için bkz. David E. Stannard, *Shrinking History: On Freud and the Failure of Psychohistory* (New York: Oxford University Press, 1980).

Örgütlü bir kalabalığın parçası haline geldikçe “kişi uygarlık merdiveninde birkaç basamak birden düşer” ve bir “barbar” haline gelir. Kalabalıklar, “evrimin alt biçimlerine ait varlıklar”ın karakterini taşır ve Le Bon bunları “kadınlar, barbarlar ve çocuklar” ile eş tutmuştur. Le Bon’un inancına göre kitle psikolojisi, işçi grevleri, ayaklanmalar ve özellikle de sosyalizm gibi modern toplumun “patolojilerini” açıklar.³⁹

Kitle psikolojisinin aşırı sağ konumlarla yakınlığı dikkate alındığında –Mussolini’nin Le Bon’un kitabını birçok defa okuduğu iddia edilir ve Hitler onu *Mein Kampf* için pekâlâ bir kaynak olarak kullanmış olabilir– toplumsal tarihin öncülerinin 1950’lerde ve 1960’larda kendilerini bu tür bir psikolojik analizden uzak tutmuş olmaları şaşırtıcı değildir. Örneğin George Rudé, tarihte kitlelere dair çalışmalarında Le Bon’a açıkça karşı çıkmıştır. Rudé’un iddiasına göre Fransız Devrimi’nin Parisli kalabalıkları, her şeyin ötesinde ucuz ve bol yiyecek isteyen, mahallenin çalışan, sıradan aile erkeklerinden oluşmuştu. Kısacası bilinçli ve akılcı dürtülerle hareket etmişlerdi, akıldışı bir sürü psikoloji ile değil. Rudé’un iddiasına göre, kitle hareketleri en iyi sosyoloji tarafından açıklanmıştı, psikoloji tarafından değil.⁴⁰

Bu noktada bir istisna kaidenin genel geçerliliğini vurgulayabilir. Thompson’ın ilham verici *Making of the English Working Class* adlı eserinde psikolojik kategorileri kullandığı tek bölüm Metodizm –İngiliz Protestan Kilisesi’nin İngiltere ve Birleşik Devletler’de on sekizinci ve on dokuzyüzyılda hızla yayılmış olan bir kolu– üzerine olan kısımdı. Neden birçok işçi kendisini Thompson’ın “ruhsal sömürü” diye adlandırdığı şeye teslim etmek istiyordu? Thompson’ın öne sürdüğüne göre, Metodist “histeri” İngiltere’de Fransız Devrimi taraftarlarının yenilgiye uğramasına tepki olarak yükselmişti. Din, bastırılmış devrimci gayeler için bir tür emniyet supabıydı. Görünen o ki iyi kalabalıklar psikolojikleştirilmeye asla tabi ol-

39 Gustave Le Bon, *The Crowd: A Study of the Popular Mind* (New York: Macmillan, 1896), alıntılanan bölüm s. 13, 17, 109. Ayrıca bkz. Susanna Barrows, *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France* (New Haven, CT: Yale University Press, 1981), özellikle s. 169.

40 Alfred Stein, “Adolf Hitler und G. Le Bon: der Meister des Massenbewegung und sein Lehrer,” *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 6 (1955): 362-368; George Rudé, *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848* (New York: Wiley, 1964).

muyorlardı, bu yalnızca kötü kalabalıklar için geçerliydi (yani bu örnekte siyaseten pasif olanlar için).⁴¹

Bu nedenle toplumsal tarihin yükselişi psikolojik analizin pek çok biçiminin reddedilmesini gerektirdi. Toplumsal açıklamaların sıradan insanın dürtülerini onayladığı görüldü, buna karşın psikolojik yorumlar onları etkin bir şekilde sansürlüyordu. Foucault aynı amaçlara sahip değildi –kalabalığın dürtülerini onaylamak ile ilgilenmemiştir– yine de onun yaklaşımı da her tür psikolojik açıklamaya karşı çıktı. Her ne kadar bireyselliğin çeşitli disipline edici pratikler yoluyla inşa edilmesiyle derinden ilgilendiyse de, onun odak noktası bedenlerdi, benlikler değil. Aslında o, bireysel bilincin işin içinde olduğunu bile reddetti: “Eğer güç bedeninin içine girdiyse, bu, insanların bilincinde güç içselleştirilmiş olduğu için değildir.” Bedenler, hapishaneler gibi kurumlar tarafından şekillendirilir, zihin bunu bilmez bile.⁴²

Foucault’dan etkilenen kültürel tarihçiler, özellikle de toplumsal cinsiyet tarihçileri, bedenle ilgili söylemler ve pratikler üzerine çığır açıcı çalışmalar üretmiştir. Okullardaki, fabrikalardaki, hapishanelerdeki, ordulardaki ve manastırlardaki disiplin; kadınlık ve erkeklik pratikleri; işken-ce, oruç tutma, temizlenme, görgü kuralları, mektup yazımı vb... bedeninin çeşitli veçheleri üzerine çalışmaların genişliği gerçekten hayret vericidir. Fakat neredeyse istisnasız biçimde bu çalışmalar, aydınlatıcı olabildiği kadarıyla, bedeninin toplumsal ve kültürel inşasını açığa çıkarmayı hedefler ve ancak ikincil planda benlik ile ilgilenirler (ya da hiç ilgilenmezler). Benliğin kara kutusu içinde ne olduğu ile uğraşmazlar; yani benliğin içindeki –farklı tür toplumsal inşalarla etkileşime giren, onları sınırlayan ve kimi zaman onlar arasında seçim yapan– şey her ne ise onunla ilgilenmezler.⁴³

Kısacası, Harvardlı tarihçi William L. Langer’in 1957’de dert yandığı, tarihçiler ve psikoloji arasındaki “demir perde” ayakta durmaya devam

41 Edward Palmer Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Pantheon Books, 1964), özellikle s. 375-381.

42 Alıntıldığı yer için bkz. Robert M. Strozier, *Foucault, Subjectivity, and Identity: Historical Constructions of Subject and Self* (Detroit, MI: Wayne State University Press, 2002), s. 70 (Foucault ile yapılan 1979’da yayınlanmış bir mülakattan alıntı).

43 Yardımcı olduğunu düşündüğüm bir eleştiri için bkz. Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality, and Religion in Early Modern Europe* (Londra: Routledge, 1994).

ediyor. Ne psikanaliz ne de akademik psikoloji henüz onu yıkma becerisine erişebilmiş durumda. Freud'un görüşlerine dair yaygın felsefi, klinik ve kültürel eleştiriler; Freud'un çalışmalarının doğru yorumlanması üzerine Freudcuların kendi aralarındaki tartışmalar; klinik pratiğin alternatif biçimlerinin hızla çoğalması ve günümüzde akıl hastalıklarının farmakolojik tedavilerine yönelik heves... hepsi de, kendi yöntemleriyle, psikanalizin ve sözlü terapinin tüm biçimlerinin meşruiyetini sarsmaya hizmet etti.

Buna rağmen Freud'un temel görüşlerinin çoğu geçerliliğini koruyor. Pek çok nörobilimci zihinsel eylemlerin bilimsel analize elverişli olduğunu savunmakla kalmıyor ayrıca birçok zihinsel sürecin bilinçdışı meydana geldiğini söylüyorlar. Bir taraftan çoğu zaman cinsel güdülere Freud kadar önem vermezken (önem verdikleri noktada da bunları evrimsel terimlerle ele alırlar), birçoğu hala zihnin bir benlik ve faillik hissi (Freud'un egosu) barındırdığını ve zihnin aynı zamanda bireyi toplumsal cemaatlere (Freud'un süper egosuna) bağlama işlevi gördüğünü savunurlar.⁴⁴

Tarih ve psikoloji arasında diyaloga dair umutlar, sıra akademik psikolojiye geldiğinde daha da zayıflar. Psikanaliz, kendi klinik pratiği içinde, hastanın analiste aktardığı hikâyeler biçimindeki tarihsel anlatılara dayanır; oysa araştırma psikologları laboratuvar ortamında yürütülen davranış çalışmalarına bağlıdır ve kendi disiplinlerinin tarihi ile ilgili konular dışında nadiren herhangi bir tarihsel yorumlama biçimine başvururlar. Dahası akademik psikologlar bir benlik tanımı üzerinde fikir birliğine varmış değildir. Önde gelen bir sosyal psikolog, 1974 ve 1993 tarihleri arasında benlik üzerine yayınlanmış otuz bin kadar makaleyi değerlendirdikten sonra, "benlik ile uğraşan binlerce dergi makalesi bu temel soruya [Benlik nedir?] verilecek cevabı daha açık hale getirmektense daha bulanıklaştırmış görüş-nüyer" sonucuna vardı.⁴⁵

44 William L. Langer, "The Next Assignment," *American Historical Review* 63, no. 2 (Ocak 1958): 283-304. Psikanalize dair güncel bir görüş için, örneğin bkz. Peter Brooks ve Alex Woloch, der., *Whose Freud? The Place of Psychoanalysis in Contemporary Culture* (New Haven, CT: Yale University Press, 2000); Eric R. Kandel, *The Age of Insight: The Quest to Understand the Unconscious in Art, Mind, and Brain: From Vienna 1900 to the Present*, 1. baskı (New York: Random House, 2012).

45 Roy F. Baumeister, "The Self," *The Handbook of Social Psychology*, der. Daniel T. Gilbert, Susan T. Fiske ve Gardner Lindzey, 4. baskı, c. 1 (Boston: McGraw-Hill, 1998), s. 680-740, alıntılanan bölüm s. 680. Benlik üzerine canlanmış bir ilgiyi vurgulayan daha ➡

Bu durumda, kimi bilişsel bilimcinin benliği bir tür serap gibi görme-ye başlaması şaşırtıcı değildir. Akıl yürütmeleri, kimi postmodernistlerin görüşleri ile beklenmedik biçimlerde buluşur, mesela Foucault'nun (optik bir yanılsama olarak benlik), Derrida'nın (fantazma olarak benlik) ve Lacan'ın (yanlış-tanuma olarak benlik) görüşleri ile. Örneğin psikolog Michael S. Gazzaniga'ya göre, benlik bir kurgudur, hayatlarımızdan sorumlu olduğumuza ilişkin bir illüzyondur. Ona göre "psikolojinin kendisi ölüdür." Nörobilim, bilişsel bilim ve evrimsel biyoloji bunun yerini almıştır. Yine de Gazzaniga bile, en azından hayatımıza dair düşüncelerimizde ve eylemlerimizde önemli bir rol oynayan bir 'benlik hissi' olduğunu reddetmez. Ayrık-beyin hastaları üzerine güncel bir araştırma değerlendirmesinde, Gazzaniga şöyle belirtir: "Her ne kadar kendi başına 'benlik' çalışmak zor olageldiyse de, benlik ile ilgili algısal ve bilişsel işlemler hakkında merak uyandırıcı gözlemler yapılmaktadır." Bu çalışmada, o ve meslektaşları benlik hissinin "[beynin] her iki [sağ ve sol] hemisferinde dağıtılmış olan ağlar üzerinden doğduğu" yargısına varmıştır.⁴⁶

Benlik hakkındaki belirsizlikler dikkate alındığında, herhangi bir benlik tarihinin neredeyse imkânsız olduğu düşünülebilir; ancak bir alanda, yani duygu çalışmalarında bazı tarihçiler, nörobilimciler ve psikologlar ile önemli bağlantılar kuruyor. William Reddy, 1750-1850 dönemi için Fransa'da duyguların bir tarihini geliştirmek maksadıyla bilişsel psikoloji ile uğraştı. Onun iddiasına göre on sekizinci yüzyılın santimentalizm olarak bilinen duygusal tarzı, Fransız Devrimi'ndeki Terör Dönemi'nin* ortaya çıkmasında önemli bir rol oynadı, çünkü bu tarz, samimiyet ve vatansever tutkular üzerine oldukça vurgu yapmıştı. Bunu takip eden yönetimler santimentalizmi dizginledi, buna rağmen paradoksal bir şekilde duyguların

pozitif bir üslup, kitabın yeni versiyonu içinde bulunabilir: William B. Swann Jr. ve Jennifer K. Bosson, "Self and Identity," *Handbook of Social Psychology*, der. Susan T. Fiske, Daniel T. Gilbert ve Gardner Lindzey, 5. baskı, c. 1 (Hoboken, NJ: John Wiley, 2010), s. 589-628.

46 Michael S. Gazzaniga, *The Mind's Past* (Berkeley: University of California Press, 1998), s. xi; Michael S. Gazzaniga, "Forty-Five Years of Split-Brain Research and Still Going Strong," *Nature Reviews Neuroscience* 6, no. 8 (1 Ağustos 2005): 653-659, alıntılanan bölüm s. 657, 658.

* Fransız Devrimi sürecinde, binlerce kişinin öldürüldüğü en radikal safha (1793-94). (çev.)

bireysel dışavurumu için daha çok alan açtılar zira hislerin anlık siyasi önemini ortadan kaldırmışlardı. Reddy'nin kimi iddialarına karşı çıkanlar olduysa bile, kendisi her şeye rağmen tarihsel analiz için yeni bir alan açtı.⁴⁷

Duygular tarihsel çalışmanın gelecek vadeden bir nesnesidir, çünkü benliğin diğer herhangi bir ifadesine kıyasla tarihsel belgelerde çok daha kolay bir şekilde tespit edilebilirler. Öfkenin, iğrenmenin, korkunun, mutluluğun, şaşırmanın ve üzüntünün farklı birçok türden belgede izi sürülebilir; mahkeme kayıtlarından resimlere kadar. Kimilerinin iddiasına göre bu duyguların dışavurumu evrensel olarak tanınabilir, ama böyle olsalar bile, farklı bağlamlar bu tanımlar için farklı sonuçlar üretir; bu da kültürel ve tarihsel çalışmaları hayati bir noktaya taşır.⁴⁸

Nörobilim içinde artık anlaşıldığı üzere, duygular benzersiz biçimde ana eksendeler. Örneğin iki nörobilimci, Hanna ve Antonio Damasio, nörolojik hasar üzerine çalışmalarında duyguların akıl yürütme ve karar verme için temel öğeler olduklarını ortaya koydu. Belirli duyguları hissetme yetilerini darbe, kafa yaralanmaları veya tümör sonucunda kaybeden kişiler aynı zamanda belirli türlerde akılcı karar alma yetilerini de kaybederler. Bu nedenle akıl ya da muhakeme, duygu veya hislerin kategorik karşıtı değildir; aklın işleyişi duyguya bağlıdır. Bu kapsamdaki araştırmalar öylesine etkili oldu ki şimdi bazıları bu çalışma alanını “duygulanımsal biliş” ya da “duygulanımsal bilimler” olarak adlandırıyor.⁴⁹

47 William M. Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001).

48 Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006). Duygusal dışavurumun evrenselliğindeki en başat figür Paul Ekman'dır. Örneğin bkz. Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Paul Ekman'ın yazdığı giriş ve değerlendirmeler, Philip Prodger'in illüstrasyonların tarihi üzerine yazdığı makale (Oxford, UK: Oxford University Press, 2002). Tarihçilerin, duygular ve nörobilim üzerine oldukça sınırlı kalmış ilgileri hakkında eleştirel bir değerlendirme için bkz. Rafael Mandressi, “Le Temps profond et le temps perdu,” *Revue d'histoire des sciences humaines* 25, no. 2 (2011): 167-204.

49 Antonio R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1994). Ayrıca bkz. Damasio, *Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (New York: Harcourt, 1999). Duygulanımsal bilimler (*affective sciences*) için bkz. John Protevi, *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009), s. 23. ♦

Duygular bireyin bedeni ve zihni arasında bir menteşe gibi hareket ederken, bir yandan da bireyleri topluma ve daha genel olarak kültüre bağlar. Duygular, bilinçdışı bedensel tepkilerle bireysel düzeyde başlar ve öz bilinçli hislere doğru bir dizi adım olarak gelişir. Toplumdaki farklı kesimler duyguların ifade edilmesini düzenleyen farklı yöntemlere sahiptir ve toplumlar ve kültürler duyguların ifade edilmesinde de farklılık gösterir. Gücün önemli ve sıklıkla göz ardı edilmiş bir yönü de, Reddy'nin kabul ettiği üzere, duygusal ifadelerin parametrelerini belirleyebilme kapasitesidir. Örneğin XIV. Louis sarayındaki gidişatı kontrol altına aldı dediğimizde kastettiğimiz şey onun, maiyetindekilerin husumetlerini, kıskançlıklarını, hatta üzüntü ve mutluluklarını dışavurma tavırlarını kontrol ettiğidir. Duyguların dışavurumunu düzenleme konulu çalışmalar karşılaştırmalar yapmayı gerektirir; yalnızca tarihsel dönemler arasında değil, Batılı olan ve olmayan farklı kültürler arasında da. Elias'ın orta çağ insanlarını daha düşüncesiz ve şiddete yatkın olarak betimlemesi örneğinde olduğu gibi bu tür karşılaştırmalar kimi zaman aşağılayıcı olmuşsa da, Barbara Rosenwein ve Ute Frevert gibi tarihçilerin çalışmaları bunun böyle olmak zorunda olmadığını ortaya koyuyor.⁵⁰

Kendisinin ve Hanna Damasio'nun duygular üzerine çalışmalarından yola çıkarak, Antonio Damasio, hem biyolojik hem tarihsel olan benliğin nöral temeline dair bir model geliştirmiştir. Ona göre benlik, Pleistosen Devri'nde (yani *Homo sapiens*'in ortaya çıkışı sırasında) gelişmiş olan insan beyninin evrimsel özelliklerine dayanır; zihin, bilinçli zihin ve kültür üretme kapasitesine sahip bilinçli zihin sırayla ortaya çıkmıştır. Benlik “görece sabit, durmadan tekrar eden biyolojik bir konuma dayalı” bir perspektiftir; bu konum, merkezini organizmanın yapısından ve işleyişinden alır, sonrasında ise yavaş yavaş gelişen otobiyografik veriler aracılığıyla

Tarihsel analiz için etkilerine dair bkz. William M. Reddy, “Saying Something New: Practice Theory and Cognitive Neuroscience,” *Arcadia—International Journal for Literary Studies* 44, no. 1 (2009): 8-23.

50 Elias, *Civilizing Process*; Rosenwein, *Emotional Communities*; Jan Plamper, “The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns,” *History and Theory* 49, no. 2 (2010): 237-265; Ute Frevert, *Emotions in History—Lost and Found* (Budapeşte: Central European University Press, 2011). En iyi değerlendirme için bkz. Monique Scheer, “Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History?): A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion,” *History and Theory* 51, no. 2 (2012): 193-220.

ilerler. Böylelikle benlik, geçmişe dair anıların ve olası gelecek için planlara ve projelere dair hatıraların devamlı yeniden etkinleşmesine dayanır; başka türlü söylersek, tarihsel ya da anlatısal bir duyuya. Benlik eş zamanlı bir şekilde sabittir, çünkü biyolojik olarak bedende ve beyinde yerleşiktir ve tarihe açıktır, çünkü bu biyolojik konumun devamlı etkinleştirilmesi ve yeni otobiyografik bilgiler ile güncellenmesi gerekir. Tarihe, nesneler olarak hatıralara ve anlık deneyimi aşan bir ölçek olarak zamana dair bir duyuyu olmadan, ortada, benliğin bilinci, Damasio'nun ifadesiyle "yayılmış" bilinç diye bir şey olamaz.⁵¹

Damasio'nun argümanı içindeki birçok unsur zaman içinde aynı kalsa da, diğerleri değişmiştir; en belirgin olarak da, yakın tarihli çalışmasında "nesnelerin ona nasıl bağlandığından bağımsız olarak canlı bedenimin varlığına işaret eden *ilksel hisler (primordial feelings)*" üzerinde ısrarla durması zikredilebilir. O, bunun artık kritik bir öneme sahip olduğunu düşünür: "O, tüm duygu hislerinin ardındaki temel öğedir ve bu nedenle nesneler ve organizma arasındaki etkileşimin sebep olduğu tüm hislerin temelidir." Bir araya gelerek "en basit haliyle" benliği kuran dört unsurdan biridir. Diğerleri ise beden içinde bulunan zihin için bir bakış açısına sahip olma ("bu benim bedenim"), zihne sahip olma hissi ("bu benim zihnim") ve faillik hissine sahip olmadır ("bedenim tarafından yürütülen eylemler zihnim tarafından komuta edilir"). Buradaki anahtar kelimeler perspektif (veya bakış açısı), hisler ve zimni bedenlenmedir.⁵²

Nörobilimdeki yeni bulguların bolluğuna karşın, bilinç ve benlik halen biyokimyasal terimlerle ikna edici bir şekilde açıklanmak zorundadır. Filozof John R. Searle'ün, Damasio'nun kitabı *Self Comes to Mind* (2010) için kaleme aldığı uzun değerlendirmenin başlığına atıf yaparsak, "bilincin gizemi devam ediyor." Searle'ün görüşüne göre, bilince dair bilimsel bir yaklaşım bir gün ortaya çıkacaktır, fakat bugüne kadar aşılması zor engellerle karşılaşmıştır: bilincin nöronal bir bağıntısını kurmaya yönelik çabalar şimdiye değin başarısız olmuştur, bilincin benlik ve zihin arasındaki bir etkileşim olarak belirmesini açıklamaya çalışan –Damasio'nunki gibi– kuramsal denemeler yetersiz kalmıştır çünkü bunlar bilinç sorununu basitçe

51 Antonio Damasio, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain* (New York: Vintage Books, 2010), s. 193; Damasio, *Descartes' Error*, s. 238-239.

52 Damasio, *Self Comes to Mind*, s. 196-197.

ya zihine ya da benliğe devreder ve benliğin zaten bilinç olduğu varsayımına ulaşırlar. Searle'e göre, benliği açıklayan şey bilinçtir, tersi değil ve şimdiye kadar hiç kimse bilincin meydana çıkışını açıklayabilmiş değildir.⁵³

Buna karşın, her şey belirsizlik içinde değildir. Searle'e göre, özellikle de şu noktayı vurgularken Damasio'nun bir bildiği vardı: "Bilince dair her açıklamada bilinçli hallerimizin nasıl deneyimlendiğini açıklamamız gerekir, sadece yalıtılmış niteliksel öznel olayların bir akışı olarak değil, 'benim deneyimlerim' olarak da." Bedenin süregiden deneyimleri içinde ana karakter olarak benlik duyusuna sahip olmak, bilinç ve nihayetinde de bir faillik ve kimlik duygusu için çok önemlidir. Benliğe dair bu duyu, bedenin dünyadaki etkileşimlerini zihnin yorumlaması yoluyla ortaya çıkar.⁵⁴

Geçen yirmi yıl içinde, bilişsel bilim bedenlenmiş zihin görüşünü, salt hesaplamalı bir zihin görüşüne kıyasla, daha çok benimsedi. Hesaplamalı görüşe göre beyin bir bilgisayar gibidir, beyin tarafından üretilen ve beyinde konuşlanan temsiller yoluyla ayrıntılı olarak çalışır. Nörobilimcilere nazaran, belki de, zihin felsefecileri tarafından daha kararlılıkla sahiplenilen bedenlenmiş görüşe göre, "bilis, verili bir dünyanın verili bir zihin tarafından temsil edilişi değildir, daha ziyade, bir varlığın dünyada sergilediği eylemler temelinde bir dünya ve bir zihnin canlandırılmasıdır." Bedenlenmiş görüşte, bağlam, ki bu bedeni olduğu kadar en geniş anlamda çevreyi de içerir, duyusal girdiye indirgenemez; beden ve beyin ile beden ve çevre arasındaki etkileşimler benliği yaratır ve sonrasında benlik, beyin, beden, çevre ve deneyim arasındaki etkileşimler yoluyla onun devamlı güncellenmesini sağlar. Algı ve eylem iç içe geçmiştir; algı eylemi öncelemez.⁵⁵

53 John R. Searle, "The Mystery of Consciousness Continues," *New York Review of Books* (9 Haziran 2011), internet erişimi için bkz. <http://www.nybooks.com/articles/archives/2011/jun/09/mystery-consciousness-continues/?pagination=false> (10 Kasım 2013'te erişildi). Şunu da söylemekte yarar var: Mikkel Borch-Jakobsen, egonun ortaya çıkışını açıklayabilmek için onun bilinci olduğunu varsaydığından ötürü Freud'u aynı şekilde eleştirdi: "Nasıl olur da bedenimle *benim bedenim*, benim *sahip olduğum* beden, olarak bir ilişkim olabilir, eğer ki bu 'ben (I),' 'beni (me),' 'ego,' ben (*Ich*) demekle olmayacaksa? Uğraştığımız şey, büyük bir ihtimalle, ego-failliği değil mi, yani Freud'un da üzerinde 'yeterince çalışmadığını' kabul ettiği ego?" Mikkel Borch-Jakobsen, *The Freudian Subject* (Stanford: Stanford University Press, 1989), s. 70-71.

54 Searle, "Mystery of Consciousness Continues."

55 F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991), s. 14, alıntılı olduğu kaynak için bkz. ♡

Bedenlenmiş zihin görüşünü savunan felsefeciler, kendisi de çocukluk bilişine dair çalışmalardan oldukça etkilenmiş olan Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenoloji felsefesine sıklıkla atıf yapar. *Phenomenology of Perception* (1945) eserinde, Merleau-Ponty benliğin bedenlenmesinin felsefi önemine dikkat çekti. Bireyin dünyayı algılayışına yalnızca dış dünyadan gelen duyumların etkileri sebep olmaz iddiasında bulundu; benlik, uyarıların anlam ifade ettiği bir dünyayı yansıtabilme yetisine sahip olduğu için bu meydana gelir. Onun görüşüne göre biliş bir beden şemasının (bunu *schéma corporel* diye adlandırır) geliştirilmesine dayanır, bu şema kişinin bedenini dünyada konumlandırır ve diğer bedenlere dair bir kavrayış sağlar. Bedenlenmiş benlik böylelikle kendi katkısını geliştirir; dışsal duyumları ya da toplumsal koşulları anlamlı hale getirebilir eğer ki sadece kendi adına hareket ederse.⁵⁶

Bedenlenmiş bir benlik kavramını benimsemek, bedenin dünya ile olan etkileşimlerine öncelik vermek demektir. Bunu da, zihin ve bedenin ayrı olmaması takip eder. Bu ayrı olmama durumu gayet açıkmiş gibi görülebilir çünkü beyin beden içinde konumlanır ve zihin beynin etkinliği sayesinde ortaya çıkar. Fakat zihin ve bedenin ayrımı çok uzun zamandır Batı felsefesi tarihinin ve Hristiyan teolojisinin temel noktası olmuştur. Zihin ve beden ikiliğinden vazgeçildiğinde zihnin ne olacağı ise henüz bilinmiyor. Açık biçimde zihin üzerine odaklanan Antonio Damasio bile kaçamak cevaplar veriyor. Damasio, “zihnin değişken, uçup giden uğraşları”nın biyokimyasal ve fiziksel kaynaklarının izini sürmeyi amaçlar, fakat dil tercihinin ta kendisi buradaki esas zorluğu işaret eder: “Zihinsel haller şeklinde deneyimlediklerimiz yalnızca münferit bir beyin alanındaki etkinliğe tekabül etmez, daha ziyade birden çok bölgeyi içine alan tekrar halindeki devasa bir sinyalizasyonun sonuçlarına karşılık gelir.” Yine de zihin, düşünme üzerine düşünmek için kullanışlılığını –hatta belki de kaçınılmazlığını–

Zoe Drayson, “Embodied Cognitive Science and Its Implications for Psychopathology,” *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 16, no. 4 (2009): 329-334, alıntılanan bölüm s. 331.

56 Merleau-Ponty'nin etkisi üzerine bir örnek olarak bkz. George Lakoff ve Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), s. xi. Beden şeması üzerine bkz. Ted Toadvine ve Leonard Lawlor, der., *The Merleau-Ponty Reader* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2007), s. 147.

korur ve bu yüzden Damasio asla bu terimin kesin bir tanımını vermeden onu sıklıkla kullanır. Tıpkı benlik gibi, bu da bir şey değildir, daha ziyade bir süreçtir.⁵⁷

Benliğin veya zihnin bedenlenmesi üzerine odaklanmak, benliğin nasıl esasında bilinçdışı bedensel süreçlerle geliştiğini görebilmeyi mümkün kılar; bu gelişim halen önemli bir tartışmanın konusu olsa bile. Filozof Shaun Gallagher, en erken benlik duyusunu anlayabilmek için, kimisi sadece birkaç saatlik yenidoğanlar üzerinde yapılan deneysel çalışmaları kullanır. Merleau-Ponty'nin biliş için bir beden şemasının önemine dair argümanını kabul etmesine rağmen, bu şemanın gelişmesi için birkaç ay gerektiğini belirten Merleau-Ponty'nin aksine Gallagher onun doğuştan mevcut olduğunu tespit eder. Gallagher bebeklerin ilkel bir beden şemasına çoktan sahip olmaları gerektiğini söyler, çünkü diğer insanların hareketlerini taklit edebilmektedirler. Başka türlü söylersek, Gallagher doğuştan gelen bir beden şeması olduğuna inanır. İnsanlar, bedensel süreçler yoluyla kendileri hakkında anında öğrenmeye geçebilme kapasitesiyle doğarlar ve öyle görünüyor ki tam gelişmemiş bir benlik duyusunun unsurlarına doğum anı itibarıyla sahiptirler. Yenidoğan bilişine dair bu çalışmalar, Gallagher tarafından yorumlandığı şekliyle (deneyleri o yapmamıştır), Searle tarafından dile getirilen itirazların bazılarına cevap verir: Damasio'nun iddia ettiği gibi, benlik bilinci incelemektedir ya da muhtemelen bilinç ile eş zamanlı olarak ortaya çıkar ve hem benlik hem de bilinç zaman içinde gelişir. Gallagher'ın ilkel bir beden şemasına dair argümanı, Damasio'nun çekirdek benliğe ve en son da öz-düşünümselliğe veya –Damasio'nun terimleriyle– “yayılmış bilince” doğru ilerleyen proto-benlik üzerine görüşleriyle örtüşür.⁵⁸

Bedenlenmiş benlik, tarihçiler için ne tür bir fark yaratabilir? Kişiliğin anlamı kültürel ve tarihsel olarak açıkça değişmektedir; örneğin her

57 Damasio, *Self Comes to Mind*, s. 93. Örneğin bkz. Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh* (s. 266): “‘Zihin’ dediğimiz şeyin gerçekten bedenlendiğinde” ısrar etmenin dışında, onların zihin tanımını belirsizdir. Şu örnekte olduğu gibi: “zihin, deneyimimizle ilişkilendirmek için taşıdığımız gizemli soyut bir varlık değildir. Daha ziyade, zihin tam da dünyamızla olan etkileşimlerimizin yapısı ve üretiminin bir parçasıdır.”

58 Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford, UK: Clarendon Press, 2005), s. 65-78. Damasio ve Gallagher birbirlerinin çalışmalarına atıfta bulunurlar ama kapsamlı bir tartışmaya girmezler. Bkz. *a.g.e.*, s. 135-137.

dönem ve yer, bireysel özerkliğe ya da aile, cemaat veya devlete kıyasla bireyin haklarına eşit önem vermez. Aynı zamanda, bedene sahip olma duygusu, eylemde faillik ve düşününsellik kapasitesi olarak tanımlanan benliğin, hiç şüphesiz, her insanın faaliyeti için tartışmasız bir önemi vardır. O –her ne kadar “o”nun kesin olarak ne olduğu üzerine bir tartışma olsa bile– vardır. Yine de benlik, kafa içindeki bir homunkulus (ufak adam) olarak düşünülmemelidir. Kararları alan bedenlenmiş benliklerdir, beyinler değil; gören, işiten, koklayan ve tat alan; düşüncesiz ya da düşünceli olan da bu benliklerdir. Kimlik, faillik ve benlik beyin, beden ve dünya arasındaki etkileşimler boyunca ortaya çıkan ve sürekli değişen süreçlerdir. Faillik, çoğu zaman resmedildiği gibi, yalnızca soyut felsefi bir mesele değildir. Biyolojik ve toplumsal gelişmenin içinden doğar.⁵⁹

Bedenlenmiş benlik, tahmin edileceği gibi, toplumsal bir bağlama oturtulmaya ve açıklanmaya müsaittir. Ayna nöronlar yalnızca toplumsal anlayışı sağlamakla kalmaz; bunların gelişimine de toplumsal etkileşimler tesir eder. Bebekler, kendilerini daha duygu-yüklü çevrelerde buldukları zaman ilgi nesnesi olmaya daha hızlı karşılık verirler. Fakat toplumsal etkileşimlerin nörolojik gelişim üzerindeki etkilerine dair çalışmalar görece az ilerlemiştir; bunun bir sebebi tek tek beyinler üzerinde deneyler düzenlemenin tüm karmaşıklığına rağmen daha kolay olması; diğer bir sebebi ise genellikle nörobilimin önemli şeylerin beynin içinde meydana geldiğini varsaymasıdır.⁶⁰

59 “Zihinli beden” tabirindense “bedenlenmiş benlik” ifadesini kullanıyorum çünkü –çerçitli alanlarda– bedenlerin evrenselliğine meydan okuyan yazından ziyade benliklerin evrenselliğine (aynı şekilde kişiliğin ve bireyselleşmenin evrenselliğine) karşı çıkan çok daha geniş bir literatür var. Nancy Scheper-Hughes ve Margaret M. Lock, “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology,” *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 1, no. 1 (1 Mart 1987): 6-41; M. R. Bennett ve Peter Michael Stephan Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Malden, MA: Blackwell, 2003), s. 68-73.

60 Hanne De Jaegher, Ezequiel Di Paolo ve Shaun Gallagher, “Can Social Interaction Constitute Social Cognition?” *Trends in Cognitive Sciences* 14, no. 10 (1 Ekim 2010): 441-447. “Sosyal nörobilim,” toplumsal etkileşimlerin nörolojik gelişimi nasıl şekillendirdiğini çalışmaktan ziyade, davranışın altında yatan beyin işlevlerini anlayabilmek için nörobilimsel teknikler kullanıyor. Örneğin bkz. Tiffany A. Ito, “Implicit Social Cognition: Insights from Social Neuroscience,” *Handbook of Implicit Social Cognition: Measurement, Theory, and Applications*, der. Bertram Gawronski ve B. Keith Payne (New York: Guilford Press, 2011), s. 80-92.

Önemli şeylerin beynin dışında meydana geldiğine tarihçileri ikna etmeye gerek yok; onların ikna edilmesi gereken şey beyinlerin içinde önemli bir şeyin meydana geliyor oluşu. Bireysel benlikleri dikkate almadan değişim açıklanamaz. Beyin bir benlik duygusu geliştirmeye bağlanmış olduğu için, benlik her zaman, ilk andan itibaren, onun dünya ile olan etkileşimine bir şey katar. Benlik şüphesiz ki deneyim tarafından şekillenir, fakat benlik ayrıca deneyimin oluşmasında da önemli bir rol oynar; onu kavrayacak bir benlik olmadan ortada bir deneyim olamaz. Benlik, deneyimin oluşmadaki bu önemli rolünü, benliğin süregelen gelişimi içinde bir deneyime yer kazandırarak yani deneyimi kimi zaman bilinçli, kimi zaman bilinçli olmayan bir şekilde yorumlayarak gerçekleştirir. Hem faillik hem de tarihsel değişim, bedenlenmiş benlikler ile yaşamın toplumsal veya kolektif boyutu arasındaki bu karşılıklı ilişkiye dayanır. Sahiden de, üst üste binen öznelerarası veya benlikler-arası ilişkilerden başka toplum nedir ki? Dahası bireysel bilinç –toplumsal etkileşim tarafından şekillendirilmiş ve cisimleşmiş olsa da– halen düşünme ve böylelikle de bir eylemin sonucunu değiştirebilme kapasitesine sahiptir. Bunu, bir tür bedenlenmemiş öznelilik ya da yönelimsellik şeklinde hayal edilmiş olan özgür iradenin ifade edilmesi yoluyla yapmaz; tersine benlik, zihin, beden ve çevre arasındaki etkileşim zincirleri sayesinde ve benliğin bunları süregelen yorumlamasıyla yapar.⁶¹

Toplum ve benlik bir “ya o ya bu” önermesine indirgenmemelidir; toplum benliklerden oluşur ve benlikler de toplumsal veya benlikler-arası ilişkiler tarafından şekillendirilir. Bu, bir bakıma, perspektif değiştirmek kadar basittir. Fransız Devrimi’ndeki, toplumsal bir kolektif yapı olarak kalabalığın bakış açısını göz önünde bulundurduğumuz vakit, örneğin Temmuz 1789’da Bastille kalesine yapılan saldırının ya da Eylül 1792’deki korkunç hapisane katliamlarının bile altında yatan bir gerekçe görebiliriz. Bastille keyfi ve zorba yönetimleri temsil etti, 1792 mahkumları ise Paris’e doğru ilerleyen düşman orduları ile iş birliği yapmakla suçlandı. Bu kalabalıkları oluşturan bireylerin perspektifini dikkate aldığımızda, odak noktası değişir. Biraraya toplanan bu insanlar, nihayetinde hiçbirinin ön-göremediği ya da niyet etmediği şekillerde hareket etmişti. Toplumsal bir

61 Önemli ayırımların geliştirildiği bir çalışma için bkz. Diana Coole, “Rethinking Agency: A Phenomenological Approach to Embodiment and Agentic Capacities,” *Political Studies* 53, no. 1 (2005): 124-142.

yorumlama, altta yatan gerekçeyi yeniden kavrayabilir ve kimlerin böyle bir gruba katılmaya yatkın olduğunu açıklayabilir. Bireyler üzerine yoğunlaşan bir yorumlama, böylesi bir kolektif yapı içinde yer almanın, dahil olan bireylerin hislerini ve kararlarını hangi şekillerde başkalaştırdığını öne çıkarabilir. Bu da böylelikle, oldukça gerilimli koşullar altında oluşan geçici toplanmalar esnasında gelişebilen somatik deneyimlere mümkün mertebe daha fazla dikkat çeker.

Perspektifi değiştirmek her zaman tamamlayıcı bulgulara götürmez, ama kalabalıklar içindeki bireylerin deneyimini daha fazla dikkate almak kalabalıkların nasıl şiddete yöneldiğini açıklamak için oldukça önemlidir. Kimi sosyal bilimciler kitle davranışı için bilişsel bilim modelleri kurmaya çalışıyor. Bu tür bir yaklaşım, devrimin kolektif dinamikleri ve görsel ve diğer somatik ipuçlarına dayalı bireysel karar alma arasındaki kesişime vurgu yapar. Bu tip modellerin meziyeti, kitle davranışını akıldışı ya da histerik gibi sunmak yerine, bireysel ve kolektif kalıplar arasındaki etkileşimin nasıl farklı ve her zaman barışçıl olmayan yönlerde gelişebileceğini göstermeleridir. Bu modellerin işe yaramasının sebebi bireysel benlikleri konuya dahil etmeleridir.⁶²

Bedenlenmiş benlik düşüncesi ile, uzun zamandır sorun yaratmış olan felsefi ve tarihsel ikiliklerin ötesine geçmek mümkün hale geliyor. Evrensellik ile farklılık, biyoloji ile tarih, doğa ile kültür, akıl ile duygu, sabit benlik ile merkezsiz bir benlik, zamansız psikoloji ile kronolojik olarak temellendirilmiş tarih ya da bireysel faillik ile toplumsal inşa arasında zorunlu bir zıtlık yoktur. İnsanlar, benlik ve toplumsal ilişkiler geliştirebilme kapasitesi ile doğarlar, fakat bunların aldığı biçimler kültürel ve tarihsel olarak farklılaşır. Yine de, bunların birbirleriyle nasıl karşılıklı bağlantılı olduğu hakkında halen geniş fikir ayrılıkları bulunduğunu söylemeye bile gerek yok ve tarihçilerin, hem benliklerin hem de toplumsal ilişkilerin gelişimindeki tarihsel farklılıkları gün yüzüne çıkarmada oynayacakları önemli bir rol var. Fakat tartışmaya dahil olup benlik üzerine düşünmeye başlamadıkları müddetçe bu rolü oynayamayacaklar.

62 Mehdi Moussaïd, Dirk Helbing, Guy Theraulaz, "How Simple Rules Determine Pedestrian Behavior and Crowd Disasters," *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 108, no. 17 (Nisan 26, 2011): 6884-6888, internet erişimi için bkz. <http://www.pnas.org/content/early/2011/04/08/1016507108> (19 Eylül 2012'de erişildi).

Yeni Amaçlar, Yeni Paradigmalar

Tarih her zaman inşa halindedir ama bu belki de daha önce hiç yirmi birinci yüzyıldaki kadar olmamıştır. Yirminci yüzyılın hâkim paradigmaları artık onarılamaz hale geldi. Bunların altını oyan kültürel teoriler, onların yapısal zayıflıklarını ortaya çıkardı, ancak alternatif bir tasarı geliştirmede. Küreselleşme tartışması dikkatleri daha geniş bir alana çekti ama henüz oturmuş bir paradigma üretmedi. Yine de yenilik umutları heyecan vericidir. Toplum ve benlik üzerine yeni düşünme yolları, geçmiş yaklaşımlardan arta kalan unsurlar kadar küreselleşmenin öne sürdükleriyle de birleştirilebilir. Böylelikle tarih çalışmalarının gelişen amaçlarına cevap veren yeni paradigmlar ortaya çıkacaktır.

Tarih ulus-inşasına ve kimlik politikalarına hizmet etmeye devam edecektir çünkü ulus-devletler halen siyasal ve toplumsal hayatın büyük kısmı için bir çerçeve sunuyor. Aynı zamanda, kendimizi, gitgide birbirimizle ve öteki türlerle ortak gezegensel bir geçmişi ve geleceği paylaşan insanlar olarak düşündükçe tarihin amaçları da genişliyor. İnsanın uzak geçmişi, küreselleşme içindeki akımlar ve insanın çevre ve diğer hayvanlarla olan değişen ilişkileri büyük bir ilgiyle ele alınmak zorundadır. Arkeolojiden insan ve hayvan genomlarına dair çalışmalara kadar uzanan farklı disiplinlerden, bu yeni meraklar hakkında gittikçe daha çok tarihsel bulgu gün ışığına çıkıyor. Günümüzdeki nükleer kazalar ve petrol sızıntıları gibi insan elinden çıkma çevre felaketleri kaçınılmaz olarak ortak küresel zorluklara dikkat çekiyor.

Fakat bu gelişmeler, zorunlu olarak tek bir kanalda toplanmaz. Anlatılacak tek hikâye küresel, mega-uzun-dönemli bir tarih değildir. Tarihçiler her zaman şundan emin olmuştur: tarihsel sorulara verilecek cevaplar analiz ölçeğini dikkate almayı gerektirir. Eğer, örneğin sanayileşmenin İngiltere’de *nasıl* başladığını anlamak isterseniz, erken sanayileşme bölgelerinden Birmingham gibi bir şehri pekâlâ çalışabilirsiniz ya da buharlı makinayı geliştiren James Watt gibi bir bireyi bile. Fakat sanayileşmenin *neden* ilk olarak İngiltere’de başladığını anlamak isterseniz, farklı bir bakış açısı seçer, İngiltere ile diğer bir ülkeyi, mesela on sekizinci yüzyıldaki en büyük rakibi Fransa’yı karşılaştırırsınız. Yakın zamanda tarihçiler İngiltere ile Çin arasında bir karşılaştırma öne sürdüler ve Batı’nın teknolojik üstünlüğünün on sekizinci yüzyılda hiç de bilinen gibi olmadığını ve bunun nihai ortaya çıkışının kavranmasının daha geniş bir karşılaştırma gerektirdiğini iddia ettiler. Çalışmanın ölçeği, yanıtlanacak soruya bağlıdır.¹

Tarihsel bir yaklaşım gerektiren soruların çeşitliliği dikkate alındığında, tek başına hiçbir paradigmanın sözü geçmez. Kimi düşünürlerin vardığı sonuca göre paradigmaların kendi başlarına çok az değeri vardır, eğer ki hepten zararlı değillerse, çünkü kaçınılmaz bir şekilde tarihsel deneyimlerin çeşitliliğini eksiltirler. Bense her şeye rağmen paradigmaların gerekli olduğuna inanıyorum; insan olmanın ne demek olduğunu, nereden geldiğimizi ve nereye gidiyor olduğumuzu sormak insanın doğasında vardır. Acımasızca modernleşen ve küreselleşen bir dünyada mı yaşıyoruz? Sınıflar arasındaki çatışmalar gittikçe artacak mı azalacak mı? Çiftçiler dünya çapında yok mu oluyor ve süreç önüne geleni yutan şehirlere dayalı tamamen farklı bir tür toplumsal örgütlenmeye doğru mu ilerliyor? Benzer toplumsal kimlikler çözülürken onların yerini almak için yenileri mi ortaya çıkıyor? Bunlar, önceki hâkim tarih paradigmalarının (yani modernleşme, Marksizm, Annales okulu ve kimlik politikalarının) yönelttiği türden sorulardı; bunlara verilen yanıtlar tartışmalı olsa da bu sorular peşimizden gelmeye devam ediyor.

Paradigmalar sorundur çünkü doğaları gereği resmin yalnızca bir kısmına odaklanırlar; fakat ayrıca gereklidirler de, eğer kaçınılmaz değillerse.

¹ Örneğin bkz. Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).

İster bir grubu, bir ulusu isterse tüm dünyayı merkeze alsınlar, kapsayıcı hikâyeler siyasal ve kültürel gücü uygulamak için çok önemlidir; bu yüzden Batılı sosyal bilimciler paradigma üretmekte bu denli iyidir. Paradigmaları kontrol etmek, Batılı siyasal ve kültürel hegemonyanın bir yönüdür. Hâkim bir grubun veya ulusun gücüne karşı koymak isteyenler için, bu hikâyeleri toptan reddetmek yeterli değildir; alternatif bir anlatı zorunludur. Bu nedenle, örneğin Amerika'daki İngiliz kolonilerinin 1776 Bağımsızlık Bildirgesi şu sözlerle başlıyordu: “Beşerî hâdiselerin cereyanı sırasında, bir millet için, kendisini diğer bir millete bağlayan siyasî bağları ortadan kaldırmak ve dünya devletleri arasında, tabiat kanunlarının ve tabiatın yaradanının bahşeylediği hakka istinaden, ayrı ve eşit mevkiini almak zarureti hasıl olursa, insanlık camiasının umumî efkârına karşı gösterilmesi gereken saygı, o milleti, ayrılmağa karar vermek hususuna sevk eden sebepleri beyan eylemeğe mecbur tutar.” İkinci paragrafta, “Her insan eşit yaratılmıştır ve Yaratıcı tarafından kendilerine geri alınamaz haklar bahşedilmiştir” şeklindeki kendinden menkul hakikatlere yapılan meşhur atfın yankıları uzun yıllar devam etti, fakat bu atıf, Kral III. George’un “bu devletler üzerinde mutlak bir tiranlık” kurmak için uyguladığı “bitmeyen tahribat ve gasplar”ı a dair geniş anlatı içinde yalnızca ufak bir yer kapladı. Bağımsızlık, sömürgelerin tarihini ve onların daha geniş dünya içindeki yerini tekrar şekillendiren bir anlatı geliştirilmesine bağlıydı. Daha geniş bir düzen içinde bir yer hissi tesis etmek ve bizzat bu düzeni değiştirmek için anlatıların hayati önemi vardır, bunlar ister etnik kimlik, ulusal birlik, Batı’nın tarihi, isterse de dünya tarihi düzeyinde olsun.²

Hikâye anlatımı, insan gelişiminin temel bir özelliğidir. Anlatı bireysel hafızayı, benlik hissini ve hatta bireysel gerçeklik düşüncesini düzenler. Belirli beyin hasarları, etkilenen bölgeye bağlı olarak, farklı tür “anlatı bozuklukları” (*dysnarrativia*) ile bağlantılıdır ve bunlar tutuk-anlatı (*arrested narration*) (amnezi), sınırsız-anlatı (*unbounded narration*) (asıl olaylarla az ya da sıfır ilişkisi olan uydurulmuş anlatılar), yetersiz-anlatı (*undernarration*) (muhtemel seçenekler içinden çıkan farklı anlatı sonuç-

* Türkçe çeviri Prof. Muvaffak Akbay’a aittir ve şuradan alıntılanmıştır: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/245/2199.pdf>. (çev.)

2 Bağımsızlık Bildirgesi, internet erişimi için bkz. http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html (13 Kasım 2013’te erişildi).

ları arasında seçim yapamama durumu) ve anlatısızlaşma (*denerration*) (anlatı senaryolarına duygu yükleyememe durumu) şeklini alabilir. Güncel bir çocuk psikolojisi elkitabının da onayladığı gibi, “Anlatı tüm kültürlerde mevcut bir olgudur; insanın, deneyimi zaman içinde düzenlemek ve insan eylemini yorumlayıp değer kazandırmak için edindiği en güçlü yorumlama araçlarından birisidir.”³

Anlatma yeteneği, hem kültürel hem bireysel düzeyde evrensel bir insan özelliğidir. Roland Barthes şunu ısrarla belirtir: “Anlatı her devirde, her yerde, her toplumda mevcuttur; bizzat insanoğlunun tarihi ile başlar, anlatısı olmayan bir topluluk ne herhangi bir yerde vardır ne de bundan önce var olmuştur... İyi ve kötü edebiyat arasındaki ayrımı umursamaksızın, anlatı uluslararasıdır, tarih-ötesidir, kültür-ötesidir; net bir biçimde ortadadır, tıpkı hayatın kendisi gibi.” Bunun yanında, tüm kültürler –ister böyle adlandırsınlar ister adlandırmassınlar– kapsayıcı hikâyelere veya üst-anlatılara sahiptir, çünkü tüm kültürler kendi kökenleri hakkında, hayatta neyin önemli olduğu hakkında ve dünya üzerindeki konumlarına nasıl geldikleri hakkında hikâyelere sahiptir.⁴

Clifford Geertz, *Interpretation of Cultures* eserinin başında bu tip üst-anlatılar hakkında harika bir hikâye dile getirir. Bir İngilizce, Hintli muhatabı tarafından dünyanın bir platform üzerinde durduğu ve bunun bir filin sırtında durduğu, filin de bir kaplumbağanın sırtında durduğu söylenmiş, İngiliz de kaplumbağanın neyin üzerinde durduğunu sormuş. Yanıt diğer bir kaplumbağa ve en alta kadar giden diğer kaplumbağalar olmuş. Geertz bu açıklamayı antropolojinin uğraşı için bir metafor olarak yorumladı ve herhangi bir şeyin temeline kadar inmenin imkânsız olduğu, “kültürel analizin tabiatı gereği eksik olduğu” sonucuna vardı. Daha sonra, nedensel açıklamanın tersine, kültürü anlayabilmenin en iyi yolu olarak “yoğun betimleme” olgusunu geliştirdi. “Kültür,” diyordu, insan ta-

3 Kay Young ve Jeffrey L. Saver, “The Neurology of Narrative,” *SubStance* 30 (2001): 72-84; Richard M. Lerner, *Handbook of Child Psychology: Theoretical Models of Human Development*, c. 1, *Handbook of Child Psychology*, der. William Damon ve Richard M. Lerner, 6. ed. (Hoboken, NJ: John Wiley, 2006), s. 744.

4 Barthes’tan yapılan alıntı için bkz. Martin McQuillan, der., *The Narrative Reader* (Londra: Routledge, 2000), s. 109. Barthes’in alıntılандığı diğer bir eser için bkz. Young ve Saver, “Neurology of Narrative.”

rafından örülmüş “anlam (*significance*) ağları”dır ve bunun analizi “yasa arayışındaki deneysel bir bilim değil anlam arayışındaki yorumlayıcı bir bilim” olmalıdır.⁵

Geertz’in bir tarafta bilim, yasa ve neden, diğer tarafta kültür, yorumlama ve anlam arasındaki zıtlığı fazlasıyla katıdır. Nihayetinde hikâye gösteriyor ki herkes dünyanın kökenlerine dair nedensel bir açıklama istiyor, tüm bu nedensel açıklamalar sonunda bir duvara toslasa bile. Hikâyenin de doğruladığı gibi, dünyanın kökenlerinin peşine düşmek sonsuz bir geriye gidişi kovalamak demektir; zamanın başlangıcından önce ne geliyordu diye sormaktır. Yani Hintlinin verdiği yanıt evrensel bir çıkmaz ve evrensel bir zorluğu ortaya çıkarıyor, fakat ayrıca nedensel düşüncenin kaçınılmazlığını sergiliyor. Hepimiz dünya içindeki kendi bireysel ve kolektif yerimizi ifade eden anlatılar inşa ederiz, hepimiz nedensel düşünceyle iç içeyizdir. Jean Piaget, çocukların nedensel anlayışı yedi-sekiz yaşlarında geliştirdiğini düşündü, ama daha yakın zamandaki araştırmalar gösteriyor ki iki yaşındaki çocuklar bile olaylar ile ruhsal durumlar arasındaki nedensel ilişkileri anlayabiliyorlar ve bu ilişkileri dil ile ifade etme yeteneğine sahipler. Nedensel akıl yürütme evrenseldir.⁶

Geertz’in hikâyesi yine de farklı bir mesaj içeriyor. Bu da, Batı’nın, dünyanın kökenlerini açıklamanın zorluğu hakkında hissettiği üstünlüğe dairdir. Görüldüğü üzere Hintlinin açıklaması karşısında İngilizin söyleyecek sözü kalmamıştı. Bunun yanlış olduğunu tam olarak nasıl kanıtlayabilirdi? Hintlinin, Hristiyan Tanrısı gibi nihai bir neden sunamaması sebebiyle İngilizin bir kendini beğenmişlik içinde olduğunu tahayyül edebiliyoruz. İnananlar için Tanrı’nın varlığı, tabiatı gereği hiçbir sebep gerektirmez: Hristiyan Tanrısı, tabiri caizse, tüm kaplumbağaların anasıdır.

Tarihçiler, tam anlamıyla gezegensel tarihler kaleme almadıkları müddetçe dünyanın kökenlerini çoğu zaman pek dert etmezler, fakat tarihin anlamı sorusuyla cidden boğuşmaları gerekiyor. Tarihin özgürlük, ilerleme, modernleşme ya da küreselleşme olarak tanımlanan örtük bir hedefi var mıdır? Bu minvalde en etkili iddialardan biri, erken on dokuzuncu yüz-

5 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), s. 28-29, 5.

6 Lois Bloom, *Language Development from Two to Three* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993), s. 333.

yıl Alman filozofu G. W. F. Hegel'e aitti: "Dünya tarihi Özgürlük bilincinin ilerlemesinden başka bir şey değildir." Bu ilerleme, çizgisel bir tarihsel gelişme ima ediyordu: "Doğu geçmişten günümüze değin bilir ki sadece *Bir* özgürdür; Yunan ve Roma dünyaları bilir ki *kimileri* özgürdür; Alman dünyası ise bilir ki *Her şey* özgürdür." Hegel'e göre, şimdiki zaman bu nedenle geçmişten üstündür ve Batı da Doğu'dan.⁷

Bu tür bir teleolojik düşüncenin üstesinden gelmek kolay değildir; bu teleolojik düşünce bir bakıma, tam da –kapsayıcı hikâye içeren– paradigma düşüncesinin içinde örtük olarak bulunur. Tanımları gereği hikâyelerin başlangıçları ve sonları vardır ve hikâyenin sonunu geçmişe doğru okumamak oldukça zordur. Kendi başına anlatıyı sonlardan ve amaçlardan ayırmak zordur çünkü anlatı her daim tabiatı gereği retrospektif olan bir an üzerinden inşa edilir. Anlatı geçmişin nasıl şimdiye yol açtığını ya da daha uzak geçmişteki olayların nasıl yakın geçmişteki sonuçlara yol açtığını açıklar; böylelikle şimdi, kaçınılmaz olarak anlatının bir amacı olarak hizmet eder. Felsefeci David Carr'ın iddiasına göre anlatı teleolojiktir çünkü tüm insan eylemleri teleolojiktir; eylem, anlamını, kendi öngörülen muhtemel sonucundan çıkarır ve anlatı da bu amacı yansıtır.⁸

Genel kabule göre Darwin kendi dönemine kadar biyolojinin temellerini oluşturan teleolojik düşünceye son verdi, ama retrospektif bir şekilde baktığında onun doğal seçim ilkesi de teleolojik düşünceye uygun düşer: hayatta kalan organizmalar kendi çevrelerine en iyi uyum sağlayanlardır. Böylelikle evrim, uzun dönemde bir model ve amacı açığa çıkarıyor gibi görünür. Marx gibi en sert materyalistler bile, ki bunlar dini ve Aristotelesçi metafiziği anımsatan her şeyi reddetmişlerdi, tarihin altta yatan bir amacı açığa çıkardığına inanmak istediler. Marx'a göre bu amaç, proletaryanın komünist bir devrimdeki zaferi sayesinde sınıf mücadelesinin yok edilmesi idi. Tarihte geriye dönüp bakmak teleolojik olmaktan başka bir şekilde olabilir mi?

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of History*, çev. John Sibree (New York: American Home Library, 1902), s. 63-64, 164.

8 David Carr, "Narrative and the Real World: An Argument for Continuity," *Memory, Identity, Community: The Idea of Narrative in the Human Sciences*, der. Lewis P. Hinchman (SUNY Series in the Philosophy of the Social Sciences) (Albany, NY: SUNY Press, 1997), s. 7-25.

Bu bilmeceyi yaratan kilit unsur anlatıcının bakış açısıdır. Eğer birisi, Hegel'in yaptığı gibi, Batı'nın üstünlüğünü açıklamak için yazmaya koyulursa, o zaman Batı'nın üstünlüğü hikâyenin telosu haline gelir. Eğer birisi doğal seçilimin meydana gelişinden sonra organizmalara bakarsa, o zaman hayatta kalanlar en güçlülerdir. Benliği anlatan ise şunu sorar: "Buraya nasıl geldim, zamandaki bu ana?" Böylece her şey, tüm engellere ve sapaklara karşın, son noktaya çıkıyormuş gibi görünür.

Tarihçiler için çözüm, kimilerinin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki on yıllarda önerdiği gibi, anlatıyı tümden reddetmek değildir. Tarihi doğal ya da en azından sosyal bilimlere yaklaştırmayı ummuş olan tarihçiler, tarihçilerin analize bağlı kalmaları ve anlatıdan kurtulmaları gerektiğini iddia ettiler; tıpkı bilim insanları gibi, tarihçiler de nedensel açıklamalar kurabilme umuduyla hipotezleri test etmek için nicel bulguları sistematik bir şekilde biriktirmeliydi. Annales okulu tarihçisi Emmanuel Le Roy Ladurie meşhur açıklamasında "tek bilimsel tarih nicel tarihtir" demişti. Nicelik taraftarları, Geertz'in ortaya attığı bilim ile kültürel yorum ikilisi arasındaki karşıtlık ile de ilgilendiler, ama ilkini seçtiler.⁹

Daha bilimsel bir yaklaşımı amaçlayan bu girişim birçok sebepten etkisiz kaldı; ama en önemli sebep, analizi ve nedensel açıklamayı anlatıdan ayırmanın imkânsız olmasıydı. Aslında her nedensel açıklama bir anlatı barındırır ve her anlatı bir nedensel açıklama taşır. İnsanların anlatı metinlerini kavrayış şekline dair bir çalışmada, deneysel psikologlar Arthur C. Graesser, Murray Singer ve Tom Trabasso'nun vardığı sonuca göre anlatıların anlamlandırılması üç unsura dayanır: okuyucunun amaçları, tutarlılık ihtiyacı, eylem ve olaylar için makul açıklamaların geliştirilmesi. Kısacası okuyucu, örtük ya da naif de olsa, nedensel açıklamaları gözünde canlandıramadığı müddetçe bir anlatı anlaşılamaz. Dahası anlatının kavranışı, okuyucunun amaçlarına ve tutarlılık bulma itkisine dayandığı için, zorunlu olarak teleolojik bir unsura sahiptir. Filozof Paul Ricoeur'un *Time and Narrative* adlı eserinde öne sürdüğü üzere "nedensel ve teleolojik argüman –birbirine indirgenemez ve birbiriyle uyumludur– bir eyleme yükledi-

9 François Dosse, *New History in France: The Triumph of the Annales*, çev. Peter V. Conroy Jr. (Champaign: University of Illinois Press, 1994), alıntılanan bölüm s. 158.

ğimiz anlamın içine karışırlar.” Diğer bir deyişle, insanlar, hikâyelerinde kendi amaçlarıyla ilişkili bir mantık arar.¹⁰

Özgürlük ve modernleşme gibi görkemli son noktalar belirleme eğiliminde ısrarcı olabilseler bile, tarihçilerin teleolojiyi hepten yok etmesi oldukça zordur. Hegel’in yapmaya çalıştığı gibi, dünya tarihini yazma girişimi meşru ve hatta gerekli olmakla birlikte, onun örneği kişinin kendi dönemini tarihin amacı gibi görmesinin tehlikelerini gösterir. Özgürlüğün kapsayıcı hikâyesi, Hegel tarafından sistemleştirildiği haliyle, on sekizinci yüzyılın sonuna doğru şekillendi; ilerlemenin hikâyesi on dokuzuncu yüzyılda (Hegel bu ikisini bir şekilde, Marx başka bir şekilde birleştirdi); modernleşmenin yirminci yüzyılda (Marksizmin görülen başarısızlıklarına cevap olarak) ve küreselleşmenin hikâyesi de yirmi birinci yüzyılda (hem modernleşme hem Marksizmin görülen başarısızlıklarına cevaben) şekillendi. Demek oluyor ki başlıca anlatıların tümü zamandaki belirli anlara verilen cevaplardır; kimi yönlerden verimli olmalarına karşın, kimi yönlerden de anlayabilmenin önüne geçmişlerdir. Bunlardan vazgeçemesek de, en azından sınırlarını kabul edebiliriz.

O zaman, atılacak ilk adım tarihin açmlandığı haliyle sabit bir seyri olmadığını kabul etmektir, onu anlatma çabalarımız belirli teleolojik unsurları geri getirse bile. Ortada tarihin sonucunu belirleyen önceden verili hiçbir hedef ya da akıllı tasarım yoktur. Yine de tarih istikametsiz değildir; dünya nüfusunun yoğunluğu ve toplumsal işlevlerin artan toplumsal etkileşim ve farklılaşması da dahil olmak üzere tarih içindeki akımlar ortaya çıkarılabilir. Yoğunluk, etkileşim ve farklılaşma belirli bir düzeye eriştiğinde, o zaman kaynaklar uzmanlaşmış bilgi biçimleri ve teknolojik gelişme için kullanışlı hale geldi. Artan toplumsal etkileşim, uzmanlaşmış

10 Lawrence Stone, anlatının 1970’lerin sonlarında gözlemlendiği yükselişini “geçmişteki değişime dair tutarlı bilimsel bir açıklama üretme çabasının sona ermesine” bağladı, fakat kendisi de anlatı ve nedensel açıklama arasındaki zorunlu bağı unutmamıştı. Lawrence Stone, “The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History,” *Past and Present* 85 (Kasım 1979): 3-24, alıntılanan bölüm s. 19; Arthur C. Graesser, Murray Singer ve Tom Trabasso, “Constructing Inferences during Narrative Text Comprehension,” *Psychological Review* 101 (1994): 371-395; Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, c. 1, çev. David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1990), s. 254, 23. dipnot. Önceki bir notta alıntılındığı üzere David Carr, Ricoeur’ün görüşlerinden etkilenmiştir. Her ikisi de fenomenolojik gelenek içinde yazarlar.

bilgi ve teknolojik gelişme ile birlikte, bireyler ve toplumlar, zamana ve onun geçişine dair daha keskin bir bilinç geliştirdi, bu da zamanın ivme kazanmasına dair bir duyuya yol açtı. Fakat bu süreçler hedeflerine doğru uçan oklarmış gibi düşünülmemelidir. Ortada hiçbir hedef yoktur. Kùltürler belirir ve kaybolurlar, toplumsal etkileşim ve farklılaşma durabilir ya da hızlanabilir, toprak üzerindeki hegemonyanın süresi değışkendir ve hiçbir zaman sürekli olmamıştır ve teknolojik gelişme sonuçları bakımından asla tektip –ve asla tümüyle olumlu– değildir. Her tür beklenmedik sonuç çeşitli okların hareketine eşlik edebilir.¹¹

Tarihin önceden belirlenmiş hiçbir son noktası olmadığı için, modernleşme sorunlu bir mefhum olarak görülmelidir. Elbette ki geçen üç yüzyılda temel, dönüştürücü değışimler meydana gelmiştir. Batı’da ve giderek diğer yerlerde de insanlar kendilerini cemaatlerinden ve hatta bir bakıma ailelerinden gitgide daha kopuk halde deneyimlediler. Toplum, aşkın otorite biçimlerinden özgürleşmiş bir bölge olarak tahayyül edildi. Toplumsal işlevler öylesine çarpıcı bir şekilde farklılaştı ve teknolojik gelişme öylesine hızlandı ki ısrarcı yorumları harekete geçirdiler. Fakat bu değışimlerin hepsi bir anda ya da her yerde aynı tarzda meydana gelmedi.

Modernleşme, birbirine bağlı ve süregelen bir dizi gelişme için kullanışlı bir terim olmaktansa, sıklıkla tarihin telosu olarak iş gördü. Modernleşme tarihteki bir kopuşu temsil etmez; onu bir tarafta modern-öncesi veya geleneksel, diğer tarafta ise modern olacak şekilde iki ayrı alana bölmez. Modernleşme zannedilen şeyin birçok özelliğı, birkaç yüzyıl boyunca ve farklı yerlerde farklı hızlarda gelişti. “Modernlik” teriminin kullanımı tembel bir tarihe yol açtı; modernlikle ilişkilendirilen özellikleri beslemeyen her şey, kolaylıkla göz ardı edildi, yanlış anlaşıldı ve kötülendi.

Eğer küreselleşme ikna edici bir paradigma olacaksa, o zaman modernleşmeyi kaçınılmaz bir son nokta olarak öne sürmekten kaçınmalıdır. Küreselleşmenin modernleşmeye bu kadar yakın olmaya ihtiyacı yoktur. Küreselleşme modernleşmeden önce gelir ve bir süreç olarak zaman içinde iklim değışiminden (ilk insanlar, kimi teorilere göre, Afrika’yı bir Buzul Çağı ısı dalgası döneminde terk etti) dine (Hristiyanlığın, İslamın ya da

11 Bkz. *Historically Speaking: The Bulletin of the Historical Society* (Mayıs/Haziran 2006) içindeki “Progress in History” konulu forum.

Budizmin yayılması), fetihlere ve ticarete kadar uzanan farklı nedenleri olmuştur. Tarihçiler bu sürecin zaman içindeki çeşitli anlarda nasıl işlediğini göstererek küreselleşme teorilerinin geliştirilmesinde hayati bir rol oynuyorlar. Günümüzden başlayıp geriye doğru bakmaktansa, geçmişteki bir noktadan başlıyorlar ve ileri doğru giderken farklı alternatiflerin kendilerini nasıl tasnif ettiklerini sorguluyorlar. Böylelikle teleolojik tuzaktan etkin bir şekilde geri duruyorlar.

Tarihçiler ayrıca, küreselleşme ve kapitalizm arasında olduğu varsayılan yakın bağlantıya da şüphe ile yaklaşıyor. Geçmişteki küreselleşme biçimleri açıkça başka kaynaklara sahipti; odaktaki konu meta ticareti olduğu zaman bile, araştırmacılar çoğunlukla, ekonomik büyümeyi sağlayan toplumsal ve kültürel etmenlerin önemini vurguluyor. Örneğin erken modern dünyada küreselleşmenin sınırları üzerine geniş kapsamlı bir makalesinde, iktisat tarihçisi Jan de Vries, Avrupa ve Asya arasındaki kıtalar arası ticarete dair bir değerlendirme öne sürer. 1500 ve 1800 arasında bu ticarettelyirmi beş kat büyüme tespit eder. Avrupalılar aynı dönem boyunca kendi Yeni Dünya kolonilerinden üç katı değerde ürün ithal ettilerse bile, ithal Asya ürünleri parasal değerlerinin ötesinde bir etki yaptı. Asya'dan ithal edilen baharatlar, çay, ipek ve porselen, de Vries'in terimleriyle, "yeni Avrupalı tüketici istekleri"ni harekete geçirdi. Buna karşılık Avrupalılar, bu talepleri diğer bölgelerden karşılamanın yeni yollarını buldu, örneğin Karayip kahve ve şekeri ile Avrupa yapımı porselen ve dokumalarla. Dolayısıyla hikâye yalnızca küreselleşen bir ticaretin ya da basitçe Avrupa hakimiyetinin hikâyesi değildir. Bu, iktisatçıların "talep esnekliği" dediği şeyin hikâyesidir.¹²

İktisatçılar talep esnekliği hakkında konuştukları zaman, genellikle fiyat esnekliğini kastederler, yani ürüne yönelik talebin fiyata bağlı olarak ne derece dalgalandığını. Fakat tüketici istekleri yalnızca ilgili arz ve taleple ya da fiyatlarla alakalı değildir, özellikle de yeni ürünler gündeme geldiğinde. Kimi zaman tüketici talebi yeni keşfedilmiş beklentilerden doğar. Örneğin tütün Fransa'ya on altıncı yüzyılda, Florida'dan getirdiği bir numuneyi Portekiz'deki bahçesine ekmiş olan, Fransa'nın Lizbon büyükelçisi Jean Nicot ("nikotin" terimi buradan gelir) tarafından getirilmiştir.

12 Jan de Vries, "The Limits of Globalization in the Early Modern World," *Economic History Review* 63, no. 3 (2010): 710-733.

Yeni Dünya'daki yerliler tarafından tütünün ilaç şeklinde kullanıldığına dair söylentileri duyduktan sonra Nicot, hanesinin çeşitli üyelerindeki ülser, yara ve mantar hastalıklarını tedavi ederek tütünün iyileştirici etkilerini kendisi de doğruladı. Sonrasında, sarayındaki habis tümöre sahip iki hanımefendiyi tedavi etmesi için tütünü Fransız kralına gönderdi. Her ne kadar tüketiciler onun keyif amaçlı kullanımına yöneldiyse bile, tütün on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar geniz poliplerinden böcek ısırıklarına kadar şaşırtıcı çeşitlilikteki rahatsızlık için bir reçete olarak verilmeye devam etti. Hatta hemoroid kanamasını durdurmak için rektal yolla bile uygulandı. Tütüne yönelik talebin ilk etapta hızla büyümesinin sebebi tüketicilerin onun bir ilaç işlevi gördüğünü düşünmesiydi.¹³

Tüketici talebi ancak değişen kültürel bağlamlara ve bunların bireysel istekler tarafından şekillenmesine dikkat edilerek açıklanabilir. Erken modern dönemde ravent bitkisine yönelik talep patlaması üzerine yaptığı mükemmel analizinde Erika Monahan, on yedinci yüzyılda Sibiry'a'da bir pud (yaklaşık on altı buçuk kilogram) Çin raventinin bir evden, bir attan ya da bir köleden üç kat daha pahalı olduğunu aktarır. Bu, Moskova'da bundan beş kat, Batı Avrupa'da ise daha da fazla değerdeydi. Monahan, raventin on yedinci yüzyılda değerinin artışına dair bir etmenler bileşimine atıf yapar: Avrupalılarca yapılan fetihler –tütün gibi– önceden bilinmeyen ve yerlilerin ilaç olarak kullandığı bitkilerin keşfine yol açtı; botanik gibi bilimlerin yükselen prestiji ve popülerliği özellikle soyluları bu keşiflere ve kendi yerleşim yerlerine yakın bitkilerde iyileştirici özellikler bulma (örneğin ravent) ihtimaline daha duyarlı yaptı; artan seyahatler Avrupalı doktorları Çin raventi ile bağlantıya geçirdi, bu türün Avrupa'dakilerden daha etkili olduğu ortaya çıktı ve bu da müşhil olarak onu daha talep edilir hale getirdi; müşhiller özellikle değer görüyordu çünkü Batılı (ve İslami) tıp yüzyıllardan beri temizlenme üzerine geniş vurgu yapmıştı, örneğin boşaltım veya kan aldirmaya, zira hekimler humor denen yaşamsal sıvılardaki dengesizliğin hastalıklara sebebiyet verdiğine inanıyordu. Son olarak, matbaanın yaygınlaşması yeni veya tercih edilen ilaçlara dair bilgiyi daha geniş bölgelere yaydı ve artan ihtiyari gelir sıradan insanların kendi yerel eczanelerinden bu ilaçları istemelerini mümkün kıldı. Monahan'ın göster-

13 Anne Charlton, "Medicinal Uses of Tobacco in History," *Journal of the Royal Society of Medicine* 97, no. 6 (Haziran 2004): 292-296.

diği gibi, yalnızca tekil bir etmenin varlığı –ya da onun görece noksanlığı– Çin raventinin kârlılığını açıklamaya yetmez.¹⁴

Monahan'ın çalışması, tarihçilerin küreselleşme teorilerine yapabileceği katkıya dair bir örnek teşkil eder. Bu, tarihsel bir konunun izlerini geçmişe doğru sürmektense onu ileriye doğru takip etmek üzerine güçlü bir örnektir. Tütün ve domates gibi ravent de Columbus'un Yeni Dünya'da rast geldiği bitkilerden biriydi. Ravent, erken modern küreselleşmede tartışmasız bir rol oynadı. Fakat tütün ve domatesin aksine, tıbbi anlayış değişip laboratuvarlarda yeni bağırsak temizleyiciler yaratıldıkça ravent küresel önemini gitgide kaybetti. Yine de onun başarısı ve uzun dönemdeki başarısızlıkları –tütün ve mısırın tersine, geniş çaplı tarım arazilerinde yetiştirilemedi– zamanın belirli bir uğrağındaki küreselleşme süreci hakkında birçok şey söylüyor.

Bireylerin raventi satın alıp kullanırken ne hissettikleri hakkında, bedenlerini temizleme ihtiyacı hakkında, ihtiyarı harcanabilir gelirlerinin artması hakkında ve böylelikle ellerinde daha fazla seçenek olması hakkında daha fazla şey bilebilseydik, raventin küreselleşmeye nasıl katkı yaptığına dair anlayışımız daha zenginleşebilirdi. Kısacası 1500 ile 1800 arasında yaşayan insanların aklında ne olduğu hakkında daha fazla şey öğrenmemiz gerekiyor. Bu bilgiyi bulmak kolay değildir, ama duyguları dikkate alan tarihçiler bunun büyük bir kısmını ortaya çıkarmaya başlıyor. Tüketiciler raventi istiyordu çünkü ravent bedensel boşaltımlarını düzenlemeye yardımcı oluyordu. Erken modern Avrupa'daki insanlar, bedenlerini tek tek organlar yönünden değil, sıcaklık, soğukluk ve duygulardaki sürekli değişimlerin bir alanı olarak düşünmüştü ve bu bedenin kırılgan dengesini yeniden tesis etmek için kanatmaya, hacamata, kusmaya ve boşaltıma gerek duyuluyordu.¹⁵

Bedensel ifrazat tıbbi, duygusal ve hatta hukuki anlamlarla doluydu. Hekimler idrarın rengini, tükürük ve dışkı durumunu ve terleme miktarını yakından inceliyordu. Hem doktorlar hem de hastalar sağlığın dört

14 Erika Monahan, "Locating Rhubarb: Early Modernity's Relevant Obscurity," *Early Modern Things: Objects and Their Histories, 1500-1800*, Paula Findlen, der. (Londra: Routledge, 2012), s. 227-251.

15 Özellikle bkz. Ulinka Rublack ve Pamela Selwyn, çev., "Fluxes: The Early Modern Body and the Emotions," *History Workshop Journal* 53 (1 Nisan 2002): 1-16.

humordaki –siyah safra, sarı (veya kırmızı) safra, kan ve balgam– bir dengeye dayandığına inandığı için, ifrazatın fiziksel görünümü gayet önemli bir göstergedydi. Sağlık için duyguların dengesi temel olarak görüldü, fakat denge yalnızca ölçülülük demek değildi; bu ayrıca duyguları uygun toplumsal ortamlarda ifade edebilme yeteneği anlamına da geliyordu. Tıpkı bedensel sıvıların doğru biçimde devridaim etmesi gerektiği gibi, duygular da bir bireyden diğerine doğru akmalıydı. Kederin fazlası sağlık için iyi değildi, fakat çok az olması ise daha ciddi sorunların bir işareti olabiliyordu. Avrupa'yı on altıncı yüzyılın ortalarından on yedinci yüzyılın sonuna kadar kasıp kavuran büyücülük suçlamalarının kadın kurbanları sıklıkla “kuru” ve soğuk kadınlar olarak tanımlandı çünkü davaları sırasında ağlamıyorlardı. Gözyaşlarının hukuki geçerliliği olabiliyordu.¹⁶

Ravent, bizi buradan benlik-toplum kesişimine geri getirir. Küreselleşme gelişen taleplere dayanır, bu da ancak hem toplumların hem de benliklerin değişimi dikkate alınarak açıklanabilir. Benlik-toplum etkileşimleri konusu oldukça geniş ve tarihçiler için halen büyük oranda bakir bir alandır; bu etkileşimlerin incelenmesi muazzam geri dönüşler vaat ediyor. Bu bölümün geri kalanında on sekizinci yüzyıl Batı'sındaki bu minvalde bir dizi değişimi ana hatlarıyla özetliyorum: vücut sıvıları ve duygularda dengeye-yönelmiş bir bedenlenmiş benlikten, siyaseti de içeren ortak alanlarda daha fazla uyarılma ve katılım arayan bir bedenlenmiş benliğe geçiş.

Bu geçişin bulguları birçok yerde bulunabilir ama tek bir yerde biraraya getirilmemiştir çünkü düşünürler dikkatlerini başka yerlere yöneltmiştir: yeni ürünlerin alıcıları için anlamlarındansa bunların ekonomik yönlerine; demokratikleşmenin bireyler için anlamlarındansa bunun ulus-devlet boyutlarına; benliklerin toplumsal kısıtlamalara nasıl karşı koyduğundansa toplumun benlikleri nasıl kontrol ettiğine; benlik duyusunun duygusal ve bedensel dışavurumlarındansa bireyciliğin yasalarına ve düşünsel kavramlarına. Dengeye-yönelmiş bir benlikten uyarılmaya meyleden bir benliğe geçiş doktorların, filozofların ya da siyasetçilerin açıkladığı bilinçli bir evrim değildir. Buna dair bulgular –yeni ürünler ve uygulamalar üzerine kişisel mektuplar ve tanıtımlardan, sıradan insanların resim ve gravürlerine kadar

16 a.g.m.'ye ek olarak bkz. Mary Lindemann, *Medicine and Society in Early Modern Europe* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010).

geniş bir yelpazede uzanan– dolaylı ve dolaysız kaynakların bir birleşimi içinde aranmalıdır. Ancak burada, benlik deneyimindeki bu değişimin son derece önemli ekonomik, toplumsal ve siyasal sonuçları olduğunu göstermek umuduyla alanın yalnızca ufak bir kısmı ele alınabilmektedir.¹⁷

Tütün, kahve ve çay bu dönüşümdeki temel bileşenlerdi. Tütün gibi, çay ve kahveye de ilk olarak tıbbi kullanımları sebebiyle değer verildi. Geç on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda bunların tüketimi üst sınıflardan daha aşağılara doğru yayıldıkça, keyif verici yönlerini öne çıkaran anlamlar kazandılar. 1675'te Fransız aristokrat Marie de Sévigné, en sevdiği parfümü tütün ile kıyaslıyordu: "Tütün gibi o da bir budalalık; alıştığın vakit, o olmadan yaşayamıyorsun." Ayrıca o, mektuplarında sürekli kahve üzerine yorumlar yapmış, onu bırakmak için verdiği çabaları, ama her seferinde ona geri döndüğünü birçok defa belirtmişti. Yüz yıl sonra, 1780'lerde, Fransız yazar Louis-Sébastien Mercier kahve içmenin toplumsal ölçekte aşağılara doğru kaydığına değinmişti: "Kahve içmek bir alışkanlık haline geldi ve öyle kök saldı ki çalışan sınıflar kahve olmadan güne başlamıyor." İngiliz ve Hollandalı ressam ve gravürçüler sıklıkla kahvehaneleri tasvir ederken, Fransız ressam kimi zaman siyahi hizmetçiler veya köleler tarafından kahve servisi yapılan kadınları resmetmekle övünüyorlardı. Carle van Loo ve Nicolas Lancret gibi Fransız sanatçılara göre kahve, kadın ve zevk birbirine yakışıyordu.¹⁸

Bir dönemin egzotik ürünleri, yeni hissedilen bireysel arzularla bu arzulara cevaben gelişen toplumsal kalıpları birbirine bağlayan aktarım noktaları olarak işlev gördü. Sıradan insanlar tütün, kahve ve çaya yönelik bir beğeni keşfetti ve bu artık hastalıkların tedavisiyle değil uyarılma ve hazla

17 Bu tip bir analizdeki bulgu sorununun oldukça açıklayıcı bir tartışması için bkz. Jeremy Trevelyan Burman, "History from Within? Contextualizing the New Neurohistory and Seeking Its Methods," *History of Psychology* 15, no. 1 (2012): 84-99. Burman'dan ve benim burada öne sürdüğümünden, Daniel Smail'in *On Deep History and the Brain* (Berkeley: University of California Press, 2008) adlı çalışmasından ne kadar etkilendiğim anlaşıyordu.

18 Marie de Rabutin-Chantal, marquise de Sévigné, *Correspondance*, c. 2: 1675-1680, der. Roger Duchêne (Paris: Gallimard, 1974), s. 133; Louis-Sébastien Mercier, *Panorama of Paris: Selections from Le Tableau de Paris*, der. Jeremy D. Popkin (University Park, PA: Penn State Press, 1999), s. 97; Colin B. Bailey ve diğ., *The Age of Watteau, Chardin, and Fragonard: Masterpieces of French Genre Painting* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003).

ilgiliydi. Fakat üst sınıf mensupları, alt sınıfların önceden daha elit kesime ait olan aktivitelerle keyif çattığını gördükleri vakit, kendi toplumsal ayrıcalıklarını yeni yollarla vurgulamaya başladılar. On sekizinci yüzyılda enfiye moda olmaya başladı, böylelikle üst sınıflar kendilerini pipo içen alt sınıflardan ve Amerika yerlilerinden ayırabilecekti. Varlıklı insanlar kahvehane işletmeciliği yaparken, Paris gibi şehirlerdeki işçiler kahvelerini kadın sokak satıcılarından süt ve şekerle birlikte alıyorlardı. Diğer taraftan çay ise öncelikle kadınlar ve ev-içi tüketim ile ilişkilendirildi, fakat İngiltere’de erkek işçiler de çayı bolca tüketiyordu.¹⁹

Arzulayan, karar alan, uyarılma-arayan benlik, artan bir toplumsal farkındalıkla birlikte gelişti. Örneğin enfiye kullanımı toplumsal ayrımı besledi, fakat bir yandan da –burundan veya nefesle toz çekme modalarını takip eden enfiye kullanıcıları hem geniş bir aroma çeşitliliği ve harmanlama içinden hem de ıslıl ıslıl enfiye kutuları arasından seçim yapmak zorunda oldukları için– daha büyük bir bireycilik duygusunu teşvik etti. Ayrıca kahve içmek de hem bireysel seçimleri hem de yeni toplumsallaşma biçimlerini arttırdı. Marie de Sévigné, pek sevdiği kızına kahvesine şeker yerine Narbonne balı koymasını öğütüyordu. İnsanlar belirli kahvehanelere düzenli olarak gidip gelmeye başladıklarında, seçim yapmak özellikle önemli bir mesele halini aldı. William Hogarth ve Henry Fielding gibi sanatçı ve yazarlar, Londra’da St. Martin’s Lane’deki Old Slaughter kahvehanesine gidiyordu. Kimileri kahvehanesini siyasi ilişkilerine dayanarak seçiyordu; Londra’da Toryler için bu Cocoa-tree Club, Whigler içinse St. James’ti. Kimileri ise okumak istedikleri gazeteyi bulunduran kahvehanelere gidiyordu. Yeni toplumsal pratikler yayıldıkça, bireysel tercihlere dair olanaklar da çoğaldı.

Çayhaneler, Batı Avrupa’da hiçbir zaman Asya ve hatta Rusya’da olduğu kadar tutulmadı, yine de belirli sayıdaki halka açık çay bahçeleri yazın orta sınıf İngiliz müşterilerin ilgisine mazhar oluyordu. Erken on yedinci yüzyılda çay ithalatı artmaya başlayınca, bu içecek peş peşe bir dizi tüketim talebini teşvik etti, özellikle de çay içmenin orta ve üst sınıflarda ev-içi bir faaliyet olarak yerleştiği Anglofon dünyada. Çay tüketmek kadınlar için yeni bir boş zaman faaliyeti haline geldi ve kibarlık ile özdeşleştirilmeye

19 Jason Hughes, *Learning to Smoke: Tobacco Use in the West* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), s. 73-77.

başladı, çünkü ikinci çaylarına sık sık erkekler de dahil oluyordu. Çin'den gelen çayı kısa zamanda Çin porseleninden demlikler, demliği tutmak için alet edevat, kaşıkları koymak için tabaklar ve elbette fincan ve fincan tabakları izledi. Çin porselenine yönelik bu talebi yatırıma çevirmeye çalışanlar arasında, ki bunun alıcıları yalnızca gayet varlıklı çevrelerdi, İngiliz çömlek yapımcısı Josiah Wedgwood da vardı. Wedgwood 1765'te İngiltere Kraliçesi Charlotte için bir sipariş aldı. Kraliçe, Wedgwood'un kreme çalan rengiyle temayüz eden krem porselenlerinden bir tam takım "çay edevatı" istemişti. Wedgwood bunu "Kraliçe porseleni" adıyla Avrupa çapındaki aristokratlara ve kraliyet erkanına hızlıca pazarladı ve sonrasında bu itibarını ülkesindeki orta kesimlere yemek takımları satmak için kullandı. Gitgide daha çok insan "Çini" alıyordu, bu da hem bireysel arzuları hem de toplumsal özlemleri dışavuruyordu.

Anglofon dünyadaki çay tüketimini takip eden gelişmeler, uzun dönemli düşünüldüğünde hayret vericiydi. Çayın etkisiyle birlikte, her öğün giderek daha önemli bir ev-içi faaliyet haline geldi. Yemek yemek hem daha toplumsal hem daha bireysel bir hal aldı. Birisinin yemeğini çatal bıçakla veya parmaklarıyla çala kaşık yalayıp yutmasındansa, insanlar şimdi bir masada oturuyor ve kendi tabaklarından yiyordu. Kadınlar artık servis yapmak maksadıyla ayakta kalmak yerine, hane halkının masadaki diğer üyelerine katılıyordu. Yemek yemek ya da birlikte çay içmek medeniyeti ve inceliği gösteriyordu, aynı şekilde kadınların bu faaliyetlerde eşit şekilde yer alması da.²⁰

Gazete, dergi ve roman gibi yeni yayın biçimleri çay ve kahveye yönelik talepten istifade ettiler –eğer aslında bunlar üzerinden gelişmedilerse– ve bu yayınların alıcıları kadınları da kapsadı. Yeni *The Spectator* gazetesi 1711'de şöyle diyordu: "Felsefeyi kütüphanelerin, okul ve kolejlerin kapalı kapıları ardından çıkarıp kulüplere, sosyal meclislere, çay masalarına ve kahvehanelere taşımış olmakla anılmayı isterim". Gazetenin editörü Joseph Addison, "bu düşüncelerini her sabah kahvaltıya bir saat ayıran tüm tertipli ailelere tavsiye etmeyi, kendi iyilikleri için bu gazetenin zamanında sipariş edilmesini ve çay takımlarının bir parçası olarak görülmesini

20 G. J. Barker-Benfield, *The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth-Century Britain* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), özellikle s. 159.

ciddiyetle öğütleyebilmeyi” umuyordu. Yeni gazeteler, yeni popüler olan içeceklerin eki olarak satılıyordu.²¹

On sekizinci yüzyılda tüketim demokratikleşti ve devamında siyasetin demokratikleşmesini sağladı. Maryland'deki Annapolis'e dair tereke kayıtları temelinde yürütülen bir çalışma, sehpa­ların ilk olarak 1720'lerde zengin zümrelerde ortaya çıktığını, akabinde 1740'larda orta sınıfların ve sonrasında yoksulların eşyaları arasına girdiğini gösteriyor. Fincan ve fincan tabakları da benzer bir seyir izledi. Amerika'daki İngiliz kolonilerinde çayın popülerliği, onu, Britanya otoritesine karşı verilen direnişte kendi başına etkili bir buluşma noktası haline getirdi. Üst sınıflar halen kendi toplumsal ayrıcalıklarını sürdürmeyi arzuladı­larsa bile, belli ki hiyerarşinin sürdürülmesine dair endişelerinde haklıydılar.²²

Bunu siyasetin demokratikleşmesi takip etti, fakat bunun sebebi sıradan insanların şimdi tüketim için daha çok öğeye erişebilmesi değildi. Siyasetin demokratikleşmesi gerçekleşti, çünkü sıradan insanlar tüketim yoluyla kendi seçimlerinin önemli olduğunu öğrendi, çoğu aynı seçimleri yapmış olsa bile. İnsanlar türlü sebeplerden ötürü tütün, kahve ve çay alıyordu, fakat sebepler listesinin en tepesinde uyarılma vardı. Özellikle işçiler muazzam miktarda kahve ve çay tüketiyordu. Mercier, Parisli işçiler üzerine bir yorumunda, onların eğer kahvaltıda kahve içtilerse başka hiçbir şey yemeseler bile gün boyu işe devam edebildiklerini söylüyordu. İngiltere'de, işçiler için bolca şeker katılmış bir çay çoğu zaman bir öğünün yerini almıştı. İngiltere'deki şeker tüketimi, on sekizinci yüzyıl süresince kişi başı dört paunttan on sekize çıktı.²³

Siyasetin demokratikleşmesi, on sekizinci yüzyılda benlikler ve toplumların birbirlerini karşılıklı güçlendirerek gelişmeleri üzerinden ilerledi. Uyarılma-arayan benlik dengeye-yönelmiş benliği gitgide bir köşeye atıysa, bunu benlik-toplum etkileşimlerinin ağları boyunca yaptı. Marie de

21 Henry Morley, der., *The Spectator, in Three Volumes*, c. 1 (Londra: George Routledge, 1891), no. 10, 12 Mart 1711, internet erişimi için bkz. <http://www.gutenberg.org/files/12030/12030-h/12030-h/SV1/Spectator1.html#section10> (24 Eylül 2013'te erişildi).

22 Paul A. Shackel, *Personal Discipline and Material Culture: An Archaeology of Annapolis, Maryland, 1695-1870* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1993).

23 Mercier için bkz. *Panorama of Paris*, s. 97. Beatrice Hohenegger, *Liquid Jade: The Story of Tea from East to West* (New York: Macmillan, 2006).

Séguigné bir defa daha belirgin bir örnek teşkil eder, çünkü kendisi bu değişimin zirvesinde yaşamıştı. Kahvenin vücut dengesi üzerindeki etkileri ile –kendisinin, kızlarının ve arkadaşlarının– kahveye karşı dinmeyen arzusu arasında bir çıkar yol bulmaya çalışmıştı. Kasım 1679’da kızına, kahvenin kanı ısıttığını ve ajite ettiğini söylemiş, bu nedenle de biricik kızının nazik bedeni için zararlı olduğunda ısrarcı olmuştu. Buna rağmen Nisan 1694’te kızına gönderdiği mektupta, kahve “beni her anlamda rahatlatacak [bir arınmaya (*purge*) hazırlanıyordu]” ve “beni sana daha da yaklaştıracak” diye yazmıştı. Séguigné’e göre benliğin bu iki versiyonu birbirleri ile gerilim içindeydi.²⁴

Kahvehaneler farklı bir tür benlik-toplum etkileşimi sağladı ve kamusal alanlar oldukları için kahvehanelerin doğrudan siyasi sonuçları oldu. İronik bir şekilde, Britanyalılar çayı ulusal kimliklerini çağrıştıran bir içecek haline getirirken, kahvehaneler İngiltere’de, İskoçya’da ve İrlanda’da çoğalmaya devam etti ve kahveyi, hoş sohbeti, gazeteleri ve siyaseti bir noktada topladı. 1650’lerde kahvehaneler İngiltere’den yayılmaya başladı, 1660’larda İrlanda’ya ve 1670’lerde İskoçya’ya ulaştı. Kadınlar kimi zaman buraların müdavimi haline geldi, bazen de kendi kahvehanelerinin sahibi oldular. Kahvehaneler, etkileri Batı Avrupa boyunca genişlemeye başlayan, talepkâr yeni bir halk ile eş anlamlı hale geldi. İlk kafeler Paris’te 1670’lerde, Viyana’da 1680’lerde ve Berlin’de 1720’lerde ortaya çıktı.²⁵

Kahvehaneler bilim veya edebiyata dair konuşmalara, ama hepsinin ötesinde siyasi tartışmalara ev sahipliği yaptı. Güncel broşürleri, satirik mecmuaları ve gazeteleri bulunduruyorlardı. Kahvehaneler siyasi tartışmaların tansiyonunu öylesine belirlemişti ki Avrupa genelindeki hükümetler buralarda neler konuşulduğunu raporlamaları için gizli ajanlarını gönderiyordu. 1675’te Britanya kralı II. Charles bunları bastırmaya çalıştı, danışmanları da aynı şekilde haberlerin dolaşımını sınırlamak istedi; ancak başarılı olamadılar. Polisin on sekizinci yüzyılın başlarında Fransa kralı XIV. Louis’ye verdiği raporda, popüler kabareler bir tehdit olarak görülmezken “kafelerde, devletin çalışmalarını kötüleyen memnuniyetsizler

24 Séguigné, *Correspondance*, c. 2: 1675-1680 (1974), s. 729; *Correspondance*, c. 3: 1680-1696 (Paris: Gallimard, 1978), s. 1036.

25 Steve Pincus, “‘Coffee Politicians Does Create’: Coffeehouses and Restoration Political Culture,” *Journal of Modern History* 67, no. 4 (1 Aralık 1995): 807-834.

tarafından siyaset tartışılıyor” diye belirtilmişti. Louis’nin haleflerinin kafelerden korkması için çok daha fazla neden vardı. On sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının önde gelen figürleri, bunlar içinde Voltaire, Rousseau ve Diderot da vardı, en sevdikleri kafelerde arkadaşlarıyla buluşuyor, felsefeden konuşuyor ve satranç oynuyorlardı. 12 Temmuz 1789’da, genç gazeteci Camille Desmoulins Paris’teki Palais Royal adlı kafede bir masaya çıkarak dinleyicilerini bağımsızlığı savunmak için silahlanmaya çağırıyordu. Buradan bakıldığında, kahvenin nihayetinde devrime yol açtığı söylenebilir.²⁶

Fakat kahvenin bunu başarması bir dizi ara basamak sayesinde oldu. On sekizinci yüzyılda tütün, kahve ve çay oldukça ulaşılabilir hale geldi. Örneğin 1700 ve 1800 yılları arasında Avrupa’da kahve tüketimi 200 kat arttı ve bu kahve yetiştiriciliğinin ilk olarak Hollanda sömürgeleri Java ve Surinam’a, sonrasında ise Karayipler’deki Fransa sömürgelerine doğru genişlemesi sayesinde oldu. Neden insanlar bu ürünlere yönelik bir beğeni geliştirdi? Avrupahların Yeni Dünya, Orta Doğu ve Asya ile artan bağlantılarının bunda kesinlikle bir rolü oldu, tıpkı bu maceraları aktaran kitaplardaki ve broşürlerdeki artışın etkili olduğu gibi. Yine de yeni tüketim modelleri hemen ortaya çıkmadı. Artan arz nedeniyle fiyatlar düşmeliydi, fakat tüketiciler yeni ürünlere yönelik bir beğeni geliştirmezse arz artmayacaktı. Bu ürünlere yönelik bir beğeni gelişti çünkü insanlar uyarılmadan, yenilikten, bireysel tercihten ve pazar, kilise ve aile dışındaki yerlerde buluşmaktan yana bir seçim yaptı. Benlik deneyimi değiştikçe beğeniler de değişti, beğenilerin ve benliklerin değişmesiyle de toplumsal beklentiler değişti. Hangisinin önce geldiğini söylemek imkânsız olabilir, yeni benlikler mi yeni toplumsal görüşler mi; ama her ikisi de meydana gelmek durumundaydı. İnsanlar yeni tür seçimler yapmayı öğrendi, bir yandan da toplumsal doku daha çeşitli bir hal aldı, bu da bireysel tercihler için daha fazla alan sunuyordu.²⁷

Kısacası, benliğin alanı ve toplumun alanı birlikte genişledi. Yeni enerji türleri, kişiler arası etkileşimin duygu yüklü alanlarına yerleşti. Tüm üretken enerjinin kaynağını –genellikle kurumlar ve onların pratikleri üzerin-

26 W. Scott Haine, *The World of the Paris Café: Sociability among the French Working Class, 1789-1914* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1998), s. 7.

27 Kahve tüketimi üzerine bkz. E. M. Jacobs, *Merchant in Asia: The Trade of the Dutch East India Company during the Eighteenth Century* (Leiden: CNWS, 2006).

den ifade edilen– güce sabitleyen Foucault’nun tersine, ben bu enerjiyi her bir bireysel zihnin diğer zihinlerle bağlantı kurduğu ve bu süreçte –toplum olarak bilinen– eylemler ve anlayışların kolektif, öznel arası alanlarını yarattığı mekânlarda buluyorum. Bireylerin beklentilerini veya davranışlarını şekillendiren toplumsal uzlaşmalar bu gibi kişiler arası mekânlarda işler, ama aynı şekilde yorumlayan, dahil eden, kimi zaman direnen ve kimi zamansa toplumsal uzlaşmalar arasında sadece seçim yapan birey de buralarda faaliyet gösterir. Benliğin ve toplumun alanı genişledikçe yeni beklenti ve davranış ihtimalleri de genişledi, tıpkı kahve içmek, kahvehanelerde oturmak ve yöneticilerin politikaları hakkında homurdanmak gibi. Devrim giderek özerkleşen, karar alan, uyarılma-arayan benlikler ile gitgide özerkleşen, talepkâr bir toplum arasındaki ilişki üzerinden gelişti.²⁸

Duygusal enerji sabit değildir, evrensel bir değişmeze benzemez. Bu enerji, geçen birkaç yüzyıl içinde Batı dünyasında benliğin alanı ile toplumun alanının birlikte –gerilim ve çatışma noktalarında bile birbirlerini karşılıklı olarak güçlendirerek– genişlemesi sonucunda çarpıcı bir şekilde artmıştır. Enerjideki bu büyümenin önemli sonuçlarından biri demokratik veya temsili siyasetlerdir, bunlar aynı zamanda enerjinin devam eden yükselişini daha da artırmıştır. Demokrasi ancak yüksek sayıda birey kendi hakları için talepte bulunabildiğinde ve toplumlar kendi monarşik ve aristokrat yöneticilerine karşı hak iddia edebildiklerinde tahayyül edilebilir hale geldi, yani benlikler ve toplumlar kendi taleplerinin alanını birbirleriyle bağlantılı olarak genişlettikleri zaman. Bireylerin özerklik ve siyasal katılım hakları ve bütün bir yönetimin temelini oluşturan toplumsal sözleşmenin öne sürülüşü on altıncı yüzyıldan bu yana birbiriyle etkileşim içinde gelişti.

Demokratik siyasal katılım biçimlerinin yükseliş hikâyesi sayısız kere anlatılmıştır, ama bu süreci yaratan ve karşılığında da artan duygulara yönelik herhangi bir ilgi bu yaklaşımlarda eksik kalmıştır. Hak iddiasında bulunmak demek, bu ister birey ister toplum tarafından gelsin, eylem için yeni bir alan ve burada meydana gelecek faaliyetler için yeni anlamlar talep etmek demektir. Bu eylemler ve anlamlar, devamında, bireyler ve top-

28 Özellikle faydalı olduğunu düşündüğüm bir eser için bkz. Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, çev. George Walsh ve Frederick Lehnert (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967).

lumlar için yüksek statüler yarattı. Herhangi bir hak talebi (örneğin “tüm erkekler” için siyasal katılım) neredeyse hiç şaşmaksızın farklı talepleri (örneğin mülksüzlerin, dini azınlıkların ve kadınların siyasal haklarını) gün yüzüne taşıdığı için, süreç daha çok insanı içine çeken ve daha çok enerji yaratan bir sarmal gibi işledi.

Bu demokratik sarmalın ortaya çıkışına dair kanıtlar on altıncı yüzyıldan itibaren (ve muhtemelen çok daha öncesinde) bulunabilir, fakat Fransız Devrimi özellikle çarpıcı bir örnek sunar çünkü o dönemde yaratılan enerji pek çok gözlemciyi etkisi altına almıştır. Hiç şüphesiz, kişiler arası ya da toplumsal enerjiyi bir tür ölçümle hesaplamak imkânsızdır, ama 1789’daki olaylara tanıklık edenler sıra dışı bir şeyin meydana geldiğini gördü. İrlanda kökenli İngiliz siyasetçi Edmund Burke yeni beliren tepkisel bir muhafazakârlığı dile getirenler içerisinde en ferasetlilerden ve uzun süre etkisini sürdürenlerden biriydi. 1790’da şöyle belirtmişti: “Bütün koşullar dikkate alındığında, Fransız Devrimi dünyada bugüne kadar meydana gelmiş en akıllara ziyan şeydir... Bu garip laubalilik ve gaddarlık kaosu içinde her şey doğalmış gibi görünüyor.”²⁹ Burke, yeni enerjilerin patlak vermesinin tüm yaşam biçimlerini dönüştüreceğini seziyordu.

Burke dikkatini özellikle Ekim 1789’da kadınların Versailles’a yürüyüşüne yoğunlaştırdı. Ekim Günleri olarak adlandırılan olaylar, ekmeğin fiyatından yakınan kadınların başlattığı tipik bir on sekizinci yüzyıl gıda ayaklanması olarak başlamıştı. Kısa zamanda bunun çok daha ötesine uzanan bir şeye dönüştü. Erkekler yürüyüşe dahil oldu ve hep birlikte milli iktidarın Paris’in hemen dışındaki merkezine doğru yürüdüler. Burke bu yaşananları, özellikle de kral ve kraliçeyi Paris’e geri getiren kafileyi ürkütücü terimlerle tasvir eder: “Arkadan gelen kraliyet tutsakları yavaşça yürütülüyorlardı; korkunç bağırış çağırışların, keskin çığlıkların, azgın tepinmelerin, rezil hakaretlerin ve tepesi atmış insanların tarifi imkânsız ke-pazeliklerinin ortasında, en adi kadınların perişan halleri arasında.” Buna rağmen Burke bile, atavistik olduğu varsayılan bu çılgın kadın sahnelerinin bütünüyle yeni bir dünyanın habercisi olduğunu biliyordu; hesap kita-

29 *Reflections on the Revolution in France: and on the proceedings in certain societies in London relative to that event. In a letter intended to have been sent to a gentleman in Paris. By the Right Honourable Edmund Burke* (ilk basımı 1790; Londra: J. Dodsley, 1793), s. 11.

bın şövalyeliği yerinden edeceği, krallar ve kraliçelerin sıradan insanlardan farklı görülmeceği ve Burke'un aşağılayarak andığı "domuz sürüsü"nün yönetim meşruiyetinin kaynağı haline geleceği bir dünyanın işaretiydi.³⁰

Güç toplamaya devam eden bu tufanın ortasında, monark, meclis ve nihayetinde monarşinin bizzat kendisi, halkın bedenlenmiş iradesi karşısında boyun eğmek zorunda kaldı. Bu dönemde yaşananlar –bedenlenmiş benliklerin eylemleri şimdi kamusal ilişkilerde daha fazla söz sahibi olmak istiyordu– yönetim içindeki güç ilişkilerini değiştirdi ve toplumsal ilişkilerde daha radikal dönüşümlere yol açtı. Bunu takip eden yüksek korku ve coşku düzeyi, milyonlarca bireysel bedene tesir etti ve broşürlerin, gazetelerin, şarkıların, karikatürlerin ve afişlerin yayılmasını tetikledi. Yeni enerjiler, siyasal tartışmaları ve kulüp benzeri yeni siyasal seferberlik forumlarını teşvik etti. Siyasal gazeteler, kulüpler, meclisteki gruplar ve yerel düzeydeki seçim galeyanlarının hepsi bu enerjileri kullandı ve aynı zamanda onları yönlendirme ve disipline etme –evet, disipline etme– işlevi bile gördü. Birlikte hareket eden bireyler, bir önceki güç haritasını ortadan kaldırdıkça farklı bir siyasal düzen belirdi.

Burke korkuya kapılsa da, çağdaşlarının pek çoğu olumlu bir heyecan hissetmişti. İngiliz şair Robert Southey, bir arkadaşına gönderdiği mektupta tepkisini şöyle tarif ediyordu: "Önümüze ne düşlerle dolu bir dünya açılıyor... insan ırkının yeniden doğuşu dışında bir şey hayal etmiyoruz." Southey'nin Samuel Taylor Coleridge'e devrimi tarif ederken kullandığı tabir olan "Devrim'in orgazmı" kesinlikle çarpıcı bir beden metaforuydu, yine de Southey'nin bununla ne kastettiği pek açık değildir. İngiltere'de şairler, dini ve siyasi radikaller ve hatta bilim insanları bile bu dönemde kişisel ilişkileri, demokrasi fikrini ve kimi durumda da halüsinogen gazları ve şiirsel üslupları deneyimlemeye koyulmuşlardı. Zaman zaman kişisel ve politik çatışmaların içine düştüler, fakat kendilerini en derin duyguların ve en yüksel politik biçimlerin kaşifleri olarak görmekten büyük keyif aldılar.³¹

Örneğin bilim adamı Humphry Davy, laboratuvarında ilk defa azot oksidi ayırttığı zaman, bunu ilk başta ağrıkessici olarak kullanmamıştı. O

30 *a.g.e.*, s. 106. Domuz sürüsü için bkz. s. 117.

31 Ocak 1800 tarihli mektubun alıntılındığı kaynak için bkz. Lynn Hunt ve Margaret Jacob, "The Affective Revolution in 1790s Britain," *Eighteenth-Century Studies* 34, no. 4 (Yaz 2001): 491-521, s. 497.

ve arkadaşları –ki aralarında Southey, Coleridge, porselen üreticisi Tom Wedgwood ve buharlı makinenin mucidinin en genç oğlu Gregory Watt vardı– bunu duyumsamaları artıran bir ilaç olarak denediler. Davy’nin laboratuvar defterine aldığı notlara göre, bu kendisine “gögüste ve el ve ayaklarda bir titreme[,] oldukça hoş etkiler ve canlı fikirler hissi ve daha keskin bir ışıltı” vermişti; “hakim olan zevk hissi varlığı içine çekiyor gibiydi.”³² Uyarılma-arayan benlik açık bir şekilde iş başındaydı.

Her ne kadar bu genç adamların çoğu, tıpkı ortak arkadaşları William Wordsworth gibi, bu erken demokratik heveslerinden sonradan pişman olsalardı bile, bu deneyimlerinin daha uzun süreli etkileri oldu; bunlar şimdi genellikle romantizm başlığı altında yer alıyor. Bu insanlar, hemfikir bir arkadaş çevresi içinde gelişen kişisel keşiflerini yeni şiir üslubu ile birleştirdiler. Watt, arkadaşları Davy’ye hakiki şiir okumanın etkisine dair 1801’de şöyle yazıyordu: “Sihirli sözcükler onu daha yakından sarar ve farkında olmadan kendisi bir büyü çemberinin içinde var olur –zevk dolu bir labirentin ortasında hisleri gittikçe afallar; geri durmaktan aciz, hevesle daha da derinlere ulaşır ta ki icraatın sonunda bu büyüleyici karmaşıklıktan kurtuluncaya dek; sonrasında zevkin müphem anılarıyla baş başa kalır.”³³

Bu türlü deneyimlerin ve olayların somatik etkileri oldu ve bunlar da birey, toplum ve siyasete dair yeni düşüncelere ve kavrayışlara dönüştü. Demokratik katılımın olanakları, benliğin derinliklerine dair arayışlar, romantik şiirin yükselen bireysel deneyim üzerine vurgusu... tümünün geçmiş söylemler ve disipline edici eylemler içinde öncülleri olmuştu. Fakat bu söylemler ve eylemler onları bütünüyle açıklayamaz. Deneyimler ve olaylar kimi zaman tahmin edilenin sınırlarını yarıp geçer. Bireylerin yetişmesi, toplumların dönüşümü ve yeni siyasal düzenlerin gelişmesi tam da böyle olur.

Fransız Devrimi, yeni disipline edici stratejiler üretengücün, devamında yeni toplumsal davranış türlerini harekete geçirdiği şeklindeki Foucaultcu terimlerle analiz edilemez. Fransız Devrimi boyunca art arda gelişen olaylarda, gidişat tersi yöndedir: yeni bireysel ve toplumsal davranış türleri yeni güç ve disiplin stratejileri için koşullar üretmiştir. Çok önemli bir ola-

32 a.g.m.

33 Alıntılандığı kaynak için bkz. a.g.m., s. 498

yı oluşturan kimyasal tepkime zinciri içinde, bireyler arasındaki etkileşim, öncesinde hayal edilmemiş biçimler alır. Fransız Devrimi her zaman Foucault'nun kendi açıklamalarının görünen yüzünün ardında gizlenir, çünkü Foucault birçok yeni disiplin stratejisini on sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyılın başına kadar takip etmiştir. Ama ona asla pozitif bir rol vermez. Bu noktada Foucault entelektüel rehberi Friedrich Nietzsche'yi takip etti, o Fransız Devrimi'ni modern hayatta bütünüyle köleleşmiş ne varsa hepsinin zaferi olarak görmüştü, yani demokratik siyaset ile özdeşleştirdiği sürü zihniyeti olarak. Tam tersine ben Fransız Devrimi'ni, sıradan insan enerjilerinin nasıl sıra dışı olayları harekete geçirebileceğine ve karşılığında da enerjilerinin bu sıra dışı olaylar tarafından dönüştürülebileceğine dair bir örnek olarak görüyorum.³⁴

Birey ve toplumun sinerji içindeki gelişimi, kaçınılmaz olarak özgürlük ve disiplin arasında süre gelen bir mücadele barındırır. Foucault tüm diktatini disipline verdi ve özgürlüğü yalnızca bir tür yan ürün olarak düşündü. Hapishanenin bir kurum olarak işleyebilmesinin tek olanağı, her şey bir yana, özgürlüğün el konulabilir temel bir değeri olmasıydı. Foucault bu gerilime neredeyse hiç ilgi göstermedi ve disiplinin nasıl işlediğine konsantre olmayı tercih etti. Oysa hapishane bile, benlik ve topluma hayat veren ve sürekli yayılan bu duygusal enerjinin bir ürünüydü.

Hapsetmenin kimi biçimleri, hiç değilse mahkeme ve cezasını bekleyenleri alıkoymak için muhtemelen her dönem var olmuştur; fakat on altıncı yüzyıldan başlayarak hapsetme işlemi yeni biçimler aldı. Bu dönemde İngiltere, Hollanda ve bazı Kuzey Cermen kasabalarında yerel hükümetler boş gezenleri, dilencileri, borçluları ve diğer sorun yaratan bireyleri ıslahanelere sevk etmeye başladı. Eğer zapt edilemezlik büyüyen bir sorun olarak görülmeseydi zapt edilemeyen bireyleri disipline etmeye yönelik bu yeni çabalar hiçbir zaman gündeme gelmeyebilirdi. Aynı şekilde aileler de aile şerefini tehdit eden üyelerini içeri tıkmak için bu kurumları kullandılar; fakat bu kararların arka planında aile denetiminin sınırlarını test eden bireyleri de görebiliriz, yani kişisel otonomiye yönelik talepleri.³⁵

34 Janet Afary ve Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), s. 23.

35 Pieter Cornelis Spierenburg, *The Prison Experience: Disciplinary Institutions and Their Inmates in Early Modern Europe* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1991).

Buna karşın hapsetme nadiren suça karşı bir ceza olarak kullanıldı, ki bu cezalar da on sekizinci yüzyıla gelindiğinde bedensel biçimler aldı: bo-yunduruk altına alınma, kırbaçlanma, damgalanma, gemilerde angaryaya çalıştırılma veya denizasırlı sömürgelere nakledilme gibi; idam gerektiren cezalar için çark üzerinde bedenın parçalara ayrılmasını zikretmeye gerek bile yok. On sekizinci yüzyıl yöneticileri bedensel acı uygulanan umumi gösterilerden uzaklaştıkça bu cezaların pek çoğunun kullanımı da azaldı. Hapishane, ceza olarak bunların yerini aldı. Foucault, bu gelişmede, içinde gözetimin, sınıflamanın ve rutine zorlamanın bireyleri kontrol etmek ve yeniden şekillendirmek için kullanıldığı daha da uğursuz bir güç biçiminin ortaya çıktığını görür. Dönemin reformcuları ise, bireylere itina gösteren daha akılcı ve insancıl cezalandırma yöntemleri getirdiklerini düşünüyordu.³⁶

Şimdi önümüzdeki hikâye bu iki pozisyonun öne sürdüğünden daha paradoksal görünüyor ve bu paradoks benlik ve toplum arasındaki gerilimler üzerinden ortaya çıktı. Bir taraftan kamuoyu, devletin –götide bireyin bedensel itibarının ihlali olarak değerlendirilen– vahşi bedensel cezalar uygulamasına karşı tavır aldı. Bir zamanlar İsa'nın bedeninin ve kanının muhafızı olarak görülen kiliseye ve seküler toplum içinde yalnızca kralın bedenine münhasır olan kutsallık tüm bedenleri kapsadı, hepsi eşit derecede kutsal ve dokunulmaz kabul edildi. Adalet, bireysel benliklerin ihlalini kapsayamazdı. Diğer taraftan suç artık cemaate değil bireylere karşı bir saldırı olarak görüldüğü için cemaat merasimleri cezayı tayin edemezdi. Yerel otoriteler ve aileler zamanla zapt edilemeyenleri bir yere kapatabilme ayrıcalığını yitirirken, hükümetler, suçluların bedenlerini damgalamaktan ya da onları gemilere ve angaryaya yollamaktansa kilit altına almaya yöneldi.³⁷

Eğer bireyler artık kutsal hale geldiyse, neden bazıları toplumdan dışlanarak hapishaneye ya da akıl hastanesine kapatılıyordu? Hapishaneler,

36 Faydalı bir değerlendirme için bkz. Norval Morris ve David J. Rothman, der., *The Oxford History of the Prison: The Practice of Punishment in Western Society* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1995).

37 Hans Joas, *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, çev. Alex Skinner (Washington, DC: Georgetown University Press, 2013). Paralel bir argümanı şu kaynakta sundum: Lynn Hunt, *Inventing Human Rights* (New York: W. W. Norton, 2007).

suçluları, onları topluma yeniden dahil etmek maksadıyla rehabilite etmek için toplumdan uzaklaştırdı ya da en azından teori bu şekildeydi. Hapishaneler, kişiyi sonsuza dek farklı olarak işaretleyen damgalamaya ya da hükümlüleri kelimenin tam anlamıyla kendi toplumundan uzaklaştıran sömürgelere nakletme cezasına kıyasla oldukça farklı bir çözüm ileri sürdü. Benzer şekilde akıl hastaneleri, Foucault'nun iddia ettiği gibi, delinin tamamen dışlanmasıyla yönelik bir araç olmaksızın onların tedavi yoluyla topluma yeniden dahil edilmelerini sağlayan bir araç olarak görülebilir. Dahil etme çabasının öne çıkışı sadece kişinin kutsallığına dair değil aynı zamanda radikal ayrılmışlığa dair bir düşüncedir. Hapishaneler ve hastaneler, suçluların ve akıl hastalarının tıpkı herkes gibi insanlar olduğu inancından doğdu. Bunlar yeni bir demokratik kapsayıcılığın işaretleriydi, bu elbette asla tamamen başaramadı, fakat yine de bunun emareleriydiler.³⁸

Sonuçta hem benlik hem de toplum kendi alanlarını genişletirken, ne zaman bireysel özgürlükler için –suçların cezalandırılması örneğinde, bedensel ihlale karşı– bir hamle yapıldıysa, disiplin bunu farklı bir yöne doğru –bu örnekte bir kurum olarak hapishaneye doğru– çekti. Buna rağmen mahkum bireyler eylem özgürlüklerine getirilen kısıtlamaları engelledikleri, savuşturdıkları ve hatta zor kullanarak bunlara direndikleri müddetçe disiplin her zaman sınırlarla karşı karşıya kaldı. İroninin son noktası olarak da, tutsakları kokuşmuş kitle koşuşlarındansa iyi havalandırılmış bireysel hücrelere yerleştirmek için verilen reformist gayretlerin sonucu olan hücre hapsi, disipline edici pratiklerin en zalimi oldu. Burada özgürlük için hiçbir alan yoktur, tamamen denetim altındaki ufacık bir özgürlük için bile; ancak bireyler arasında iletişim kurulması buna bir istisnadır. Özgürlük, yalnızca diğer insanlar dahil olursa anlamlı hale gelir.

Son birkaç yüzyılda duygusal enerjideki genel artış kapitalizmin genişlemesine dayandırılmaz. Kapitalist sistem genellikle itaatkâr işçiler sayesinde gelişir, daha iyi çalışma koşulları ve evrensel oy hakkı talep etmeye hazırlanan işçiler sayesinde değil. Görünen o ki benlik ve toplumun alanlarının genişlemesi kapitalizmin yayılmasını hızlandırdı; kişisel özgürlüğe daha çok heves duyan insanlar, kasabalara ve şehirlere taşınmaya ve yeni tür meslekler edinmeyi düşünmeye daha yatkındı. Öyle ya da böyle, totolo-

38 Wim Weymans, "Revising Foucault's Model of Modernity and Exclusion: Gauchet and Swain on Madness and Democracy," *Thesis Eleven* 98 (Ağustos 2009): 33-51.

ji, kapitalizme veya modernleşmeye dair iddialara her zaman sızma eğilimi gösterir; her ne meydana gelirse o, kapitalizmin tam da o anda ihtiyacı olan şeye dönüşür.

Ben psikolojik ve toplumsal, Avrupa içi ve küresel etmenleri birleştiren ve bunlardan tek birine öncelik tanımayan bir açıklama tercih ediyorum. On altıncı yüzyılda, Protestan Reformu bireysel vicdan ve karar almaya dair yeni alanlar açtı ve aynı zamanda İncil'in okunması ve aile içinde dini ibadetin yapılması gibi yeni kişisel disiplin biçimlerinde ısrarcı oldu. Bu yeni düzenlemelerin gücü belirginleştiği vakit, bunların çoğu –önemli değişiklikler yapılarak da olsa– Katoliklik tarafından da benimsendi. Aynı dönemde Avrupalıların dünya etrafındaki seyahatleri Hristiyan olmayan toplumlarla ilgili yeni ürünleri ve bilgileri Avrupa'ya taşıdı. Dura kalka ilerleyen oldukça aşamalı bir süreç içinde, bireyler kendileri için daha çok karar almaya başladılar ve ayrıca çikolata, çay, kahve ve şeker gibi yeni uyarıcılara erişim edindiler. Bu uyarıcıların kullanımı kahvehaneler gibi yeni toplumsal organizasyonların kurulmasına ön ayak oldu, bu da gazetelerin çoğalmasını teşvik etti ve kamusal meselelerin tartışılmasını yoğunlaştırdı. Böylelikle, genişleyen benliklerin ve toplumların demokratik sarmalı harekete geçti. Avrupa içi etmenler küresel olanlarla etkileşime girdi; bireysel seçimler ve deneyimler yeni toplumsal organizasyonları gündeme getirdi, karşılığında ise bu organizasyonlar bireysel seçimleri ve deneyimleri etkiledi. Hem özgürlük hem de disiplin genişledi.³⁹

Erken modern küreselleşme bu hikâyenin önemli bir parçasıdır; fakat bizler küreselleşmenin karşılıklı bağımlılık anlamına geldiğini ve yalnızca karşılıklı bağlantı olmadığını aklımızda tutmadıkça, kendi başına bu önemli parça çok az şeyi açıklar. Küreselleşme aşamalar halinde gelişti, çoğunlukla da yeni kişisel beğenilerin ve bunları destekleyen kültürel pratiklerin bir sonucu olarak. Avrupalıların egzotik ürünlere talep göstermesi onlarla ilk karşılaştıkları anda olmadı; bunlara yönelik bir beğeni geliştirmeleri gerekti –kısacası, kişisel eğilimler ve bunların anlam kazanacağı bir kültür geliştirmeliydiler. İster kahveye ister Avrupa harici dini pratiklere olsun, ilk anda küçümseme ve hatta korkuyla tepki verdiler. İngiliz kadın-

39 Bu görüşle alakalı çalışmaların bütün bir listesini vermek neredeyse imkânsızdır, ama önemli bir başlangıç noktası için bkz. Wolfgang Schivelbusch, *Tastes of Paradise: A Social History of Spices, Stimulants, and Intoxicants* (New York: Vintage Books, 1993).

ların 1674'te kahveye karşı verdikleri –şaka gibi– dilekçe şunu soruyordu: Neden erkekler “*zamanlarını* öldürüp kendilerini paralıyor, *ceplerinde* ne varsa çarçur ediyorlar, üstelik hepsi de basit *adi*, *kapkara*, *koyu*, çirkin, *acı*, *pis kokan*, *mide bulandırıcı* bir çamurlu su için?”⁴⁰

Benlik ve toplumun nasıl genişlediğini ve bu genişlemenin bir yaşam tarzı olarak küreselleşmeye ve demokrasiye nasıl etki ettiğini açıklamak için daha yapılması gereken çok şey var. Tüm çeşitliliği ile kültürel çalışmaların bu sorular üzerine söyleyecek çok şeyi bulunuyor, aynı şekilde ekonomik tarihten nörotarihe kadar diğer pek çok araştırma biçiminin de. Küresel çağda tarihyazımı ancak ve ancak ortaklaşa yürütülen bir araştırma biçimi olabilir; bu ortaklaşalık ister yaklaşım çeşitleri arasında isterse de dünyanın farklı yerlerinden akademisyenler arasında olsun. Bizler birbirimize yalnızca bağlı değiliz, aynı zamanda bağımlıyız.

40 *The Women's Petition Against Coffee... By a Well-Willer* (Londra, 1674).

Dizin

II. Charles, İngiltere kralı 136
II. Dünya Savaşı 21, 24, 32, 78, 125
III. George, İngiltere kralı 121
XIV. Louis, Fransa kralı 91, 110, 136, 137

Afrika 33, 37, 38, 49, 52, 53, 55, 56, 60, 69-72, 87, 92, 127

Akdeniz 33, 55, 60, 62, 67, 70, 72

Alexander, Lamar 13

Almanya 9, 14, 73, 89

American Historical Association 12, 36, 98

American Historical Review 55, 68

Amerika 12-19, 21, 23-25, 27, 32, 33, 35-38, 49, 51, 53-57, 60, 61, 68, 74, 76-78, 89, 91, 93, 98, 105, 121; Afro-~lı 15, 25, 34, 53, 68; ~ yerli-leri 65, 133; kıta ~sı (Yeni Dünya) 38, 52, 53, 57, 65, 68, 69, 96, 128, 130, 137; Latin ~ 39, 42, 43, 76

Anderson, Benedict 75, 76

Annales d'histoire économique et sociale 23

Annales okulu 21, 22-26, 32, 33, 36, 43, 46, 52, 60, 62, 81, 82, 101, 103, 120, 125

antropoloji 26, 27, 31, 32, 40, 74, 92, 122; "ulusaşırı ~" 62

Appadurai, Arjun 58, 62

Aristoteles 124

Asya 33, 38, 52, 53, 55, 59, 61, 66, 70-72, 75, 128, 133, 137

ateizm 85, 86

Atlantik 62, 68, 69

Avrupa Birliği 54, 57

Avrupamerkezcilik 37, 38, 42, 54, 61, 65, 66, 73, 74

Aydınlanma 29, 30, 84-86, 88, 89, 137

avcı-toplayıcılar 94

Avustralya 14, 52

azınlıklar 15, 25, 32, 82, 139

bağımlılık teorisi 61

Bağımsızlık Bildirgesi (1776) 121

bağımsızlık hareketleri 13, 55, 77

Balzac, Honoré de 88

Barthes, Roland 29, 122

benlik 19, 29, 45, 46, 81-83, 99-102, 106-117, 119, 121, 125, 131, 133, 135-138, 140-146

Bentley, Jerry 63

"beyazlık" 15, 35, 42, 46, 92, 101

beyin 93, 108, 110-113, 115, 116, 121

Biernacki, Richard 40

bilgi ekonomileri 90

- bilgisayar 57, 96, 112
 bilim 21, 26, 32, 34, 53, 73, 89, 107, 111, 123, 125, 126, 136, 140; doğa ~leri 89, 90; sosyal ~ 17, 24, 53, 73, 74, 87-91, 101, 104, 117, 121, 125 (*ayr. bkz. bilişsel bilim, dilbilim, insanbilimleri, nörobilim*)
 biliş 97, 103, 108, 109, 112-114; ~sel bilim 108, 112, 117; ~sel psikoloji 83, 108
 Birleşmiş Milletler 55, 57
 Bloch, Marc 23, 24, 82
 Bosna 55
 Bourdieu, Pierre 78
 Braudel, Fernand 23, 24, 59-62, 67
 Britanya 14, 26, 27, 37, 40, 51-53, 56, 59, 65, 73, 83, 88, 89, 135, 136 (*ayr. bkz. İngiltere*)
 Budizm 50, 75, 128
 Burke, Edmund 139, 140
 Butler, Judith 32
 Buzul Çağı 127
 bürokratikleşme 22
 Caesar, Julius 11
 Casanova, Pascale 77, 78
 Chakrabarty, Dipesh 37-39, 64, 74, 96, 98
 Charlotte, İngiltere kraliçesi 134
 Chartier, Roger 32
 Cicero 11
 Columbus, Christopher 57, 68, 130
 Comte, Auguste 89
 Crouzet, François 52, 56
 çay 69, 71, 128, 132-137, 145; çayhane 133
 çevre 24, 26, 95, 96, 112, 116, 119
 çikolata 57, 68, 69, 71, 145
 Çin 14, 35, 37, 53, 54, 60, 61, 63, 64, 69, 70, 72, 73, 77, 90, 95, 120, 134; Çin raventi *bkz. ravent*
 d'Alembert, Jean le Rond 84
 Damasio, Antonio 109-114
 Damasio, Hanna 109, 110
 Darnton, Robert 37
 Darwin, Charles 92, 93, 124
 Davis, Natalie 37
 Davy, Humphry 140, 141
 deizm 86
 dekolonizasyon 38, 77
 demografi 24, 26, 35
 demokrasi 13, 45, 65, 88, 138-142, 144-146; demokratikleşme 15, 25, 131, 135
 Derrida, Jacques 28, 29, 31, 41-43, 83, 108
 devekuşu tüyü 71
 diaspora 25, 55, 58, 70
 Diderot, Denis 83, 84, 137
 dilbilim 26, 27, 36, 40, 82, 93
 "dilbilimsel dönüş" 18, 26, 27
 din 13, 30, 36, 58, 71, 72, 75, 76, 79, 84-87, 92, 97, 98, 100, 102, 105, 124, 127, 139, 140, 145
 disiplin toplumu 45
 domates 52, 57, 65, 130
 Duby, Georges 37
 Dupront, Alphonse 104
 Durkheim, Émile 17, 22, 24, 32, 86, 89, 100, 101
 Dünya Bankası 90
 dünya-sistem teorisi 59-61, 63
 dünya tarihi 37, 54, 55, 63, 121, 124, 126
 Dünya Ticaret Örgütü 57
 École des Hautes Études en Sciences Sociales 24
 edebiyat 12, 38, 43, 77, 78, 101, 104, 122, 136
 Elias, Norbert 101-104, 110
 enfiye 133
 Engels, Friedrich 59

Ermeni tüccarlar 56, 70-72
eşitsizlik 16, 85, 91, 100
Evans, Edward Payson 93

faşizm 103
Faulkner, William 78
Febvre, Lucien 23, 24, 52, 56, 82, 101,
103, 104
feminizm 16, 36, 41, 42, 100
feodalizm 22, 33
Ferguson, Adam 88
filozof 26, 28, 29, 85, 86, 89, 111, 114,
124, 125, 131
Foucault, Michel 29-31, 38, 41, 43, 45,
46, 82, 83, 89, 101, 106, 108, 138,
141-144
Frank, Andre Gunder 59-62, 67
Fransa 12-14, 23, 24, 32, 33, 36-38,
52, 53, 55, 56, 60, 62, 63, 73, 78,
87, 89, 104, 108, 120, 128, 136, 137
Fransız Devrimi 16, 24, 33, 53, 56, 86,
87, 89, 100, 105, 108, 116, 137-142
Freud, Sigmund 83, 89, 102, 104, 107,
112
Furet, François 33

Gallagher, Shaun 114
gazete 76, 87, 133-137, 140, 145
Gazzaniga, Michael S. 108
Geertz, Clifford 31, 32, 122, 123, 125
genom 94, 119
Giddens, Anthony 59
Ginzburg, Carlo 37
göçmen 12, 13, 15, 16, 18, 25, 35, 53,
54, 62

Haber, Stephen 39
Hall, Stuart 27, 28
hapishane 29, 31, 45, 106, 116, 142-
144
hastalık 64, 129, 130, 132; akıl ~ları
31, 107, 144; ayrık-beyin ~ı 108;
bulaşıcı ~ 58

hastane 144; akıl ~leri 143, 144
"hayali cemaat" 75, 76
hayvan hakları 93-96
Hegel, G. W. F. 124-126
Hindistan 14, 16, 26, 37, 53, 54, 69,
70, 72
Hint Okyanusu 62, 70
Hitler, Adolf 105
Hobsbawm, Eric 39
Hobson, John 64, 65, 67
Hollanda 132, 137, 142
Hristiyanlık 35, 50, 75, 86, 87, 105,
113, 123, 127, 145; Katolik 35, 68,
145
humor 129, 131
hümanizm 28, 29, 77

ırk 25, 34, 35, 46, 52, 62, 65, 69, 100,
101; ~çılık 101

iklim 24; ~ değişikliği 96, 127
İngiltere 13, 55, 105, 120, 133-136,
140, 142
insan hakları 22, 45, 57, 73, 74, 100
insanbilimleri 53, 73, 90
internet 50, 57
İran 33, 72, 95
İrlanda 35, 55, 78, 136, 139
İskoçya 55, 136
İslam 50, 58, 75, 127, 129
İspanya 52, 68
işkence 24, 31, 94, 106
İtalya 9, 25, 52, 53, 70, 76, 77, 104

Japonya 53, 69, 73
Joyce, James 78

kadın/~ tarihi 15, 25, 27, 34, 36, 38,
41, 42, 53, 69, 83, 93, 100, 105,
106, 131-134, 136, 139, 145
Kafka, Franz 78
kahve 58, 69, 87, 128, 132-138, 145,

- 146; ~hane 87, 132-134, 136, 138, 145
- kapitalizm 22, 33, 39, 44, 45, 51, 57, 59-62, 65-67, 75, 76, 79, 90, 128, 144, 145
- Karayip adaları 55, 56, 69, 128, 137
- kimlik 16, 31, 32, 38, 39, 45, 46, 54, 55, 58, 62, 65, 97, 112, 115, 121; ulusal ~ 12, 13, 25, 53, 55, 136; toplumsal ~ 25, 98, 100, 101, 120
- kimlik politikaları 21, 22, 25, 26, 32, 34, 36, 42, 43, 46, 62, 81, 119, 120
- komünizm 22, 32, 51, 124
- kölelik 15, 22, 56, 57, 69, 72, 129, 132
- köylü toplumlar 25, 32
- Kuhn, Thomas 21
- kültürel çalışmalar 18, 26, 27, 29, 31, 32, 35-37, 43, 82, 146
- kültürel tarih 9, 10, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 63, 64, 66, 71, 98, 106
- kültürel teoriler 9, 10, 11, 18, 19, 21, 25, 26, 34, 36, 37, 39-43, 45-47, 63, 64, 75, 78, 82, 95, 119
- küresel yerbildirim uyduları 57
- Lacan, Jacques 29, 108
- Ladurie, Emmanuel Le Roy 37, 125
- Latinolar 34
- Le Bon, Gustave 104, 105
- Lévi-Strauss, Claude 27-30
- liberalizm 51, 65, 84
- Londra 57, 71, 87, 93, 133
- Lytard, Jean-François 44
- Maldivler 69
- Marksizm 17, 21-28, 32, 33, 35-37, 39, 41, 43, 44, 46, 51, 62, 81, 82, 88, 120, 126
- Marx, Karl 17, 22, 59, 61, 66, 89, 124, 126
- materyalizm 85, 86, 124
- Mercier, Louis-Sébastien 132, 135
- Merleau-Ponty, Maurice 113, 114
- Meksika 39, 53, 91
- Meksiko 57
- mısır 57, 130
- Mignolo, Walter 73, 74
- mikrop 96
- Millar, John 88
- milliyetçilik 13, 52, 56, 75-77
- Mitchell, Don 40, 41
- modernleşme kuramı 11, 17, 21-23, 26, 32, 33, 43, 44, 46, 59, 61, 62, 65, 66, 72, 77, 79, 81, 88, 102, 120, 123, 126, 127, 145
- Monahan, Erika 129, 130
- Mussolini, Benito 105
- muhafazakârlık 84, 139
- Neolitik dönem 94
- Newton, Isaac 89
- niceliksel yöntemler 32, 33, 44, 66, 125
- Nietzsche, Friedrich 83, 142
- Norton, Marcy 9, 68, 69
- nörobilim 83, 107-109, 111, 112, 115
- nörotarih 92, 146
- O'Brien, Patrick 64
- okuryazarlık 71; okumanın yaygınlaşması 76, 88
- orta çağlar 12, 23, 24, 99, 102, 110
- Orta Doğu 38, 69, 87, 92, 137
- özgürlük 25, 29, 30, 38, 45, 94, 123, 124, 126, 127, 142, 144, 145
- öznelerarasılık 103, 116
- öznellik 101, 116
- Paris 56, 71, 77, 78, 105, 116, 133, 135-137, 139
- Parsons, Talcott 32
- patates 52, 57, 65
- Piaget, Jean 123
- porselen 69, 128, 134, 141

Portekiz 52, 59, 128
 postkolonyalizm 18, 26, 34, 38, 42, 98
 postmodernizm 18, 26, 27, 29, 31-33,
 36-39, 41-45, 62, 82, 83, 108
 Protestan Reformu 145
 psikanaliz 102-104, 107
 psikoloji 29, 30, 82, 83, 101-108, 117,
 122, 125, 145

queer çalışmaları 32, 34
 Quijano, Anibal 65, 67

Rajan, Tilottama 43
 ravent 129-131
 Reagan, Ronald 51
 Reddy, William 108-110
 Revel, Jacques 9, 32
 Ricoeur, Paul 125, 126
 Roma 11, 12, 53, 54, 55, 77, 124
 romantizm 141
 Rostow, W. W. 66
 Rousseau, Jean-Jacques 84-86, 99,
 137
 Rusya 63, 68, 70, 71, 72, 133

saat 97
 Saïd, Edward 38
 sanayileşme 23, 63, 65, 88, 120
 Scott, Joan 32, 41, 42, 101
 Searle, John R. 111, 112, 114
 sesbilim 28
 Sévigné, Marie de 132, 133, 136
 Sewell, William 40, 44
 seyahat 58, 68, 69, 129, 145
 sınıf 13, 16, 17, 32, 33, 35, 69, 88, 132,
 133, 135; işçi ~ı 15, 17, 18, 22-24,
 35, 36, 53, 62, 82, 88, 91, 105, 132,
 133, 135, 144; ~ mücadelesi 22, 23,
 91, 120, 124
 Sibirya 94, 129
 sivil toplum 85, 87-89
 siyahi 35, 65, 87, 92, 101, 132

Smail, Daniel 92, 96, 132
 Smith, Adam 84, 99
 Soboul, Albert 15-17, 22
 Soğuk Savaş 51, 67
 sosyalizm 22, 39, 84, 89, 105
 sosyoloji 17, 18, 22-24, 32, 62, 74, 86,
 89, 98, 102, 105
 Sovyetler Birliği 32, 51, 75, 77
 sömürgecilik 50, 65, 68
 Stone, Lawrence 37
 Subrahmanyam, Sanjay 66

şehir 71, 95, 120, 133, 144; şehir-dev-
 let 53
 şeker 57, 69, 128, 133, 135, 145
 şiir 76, 140, 141

teknoloji 23, 46, 57, 59, 65, 73, 82, 90,
 120, 126, 127
 temsili hükümet 13, 89, 138
 terör 57, 64, 108
 Thatcher, Margaret 51, 83, 92
 Thompson, E. P. 15-17, 22, 27, 35-37,
 39, 105
 tıp 31, 130, 132; tıbbi bitkiler 129,
 130 (ayr. bkz. ravent); tıbbi klinik
 29
 ticaret 68-72, 74, 75, 84, 128; ~ ağları
 56, 57, 70
 toplumsal cinsiyet 34, 35, 41, 42, 46,
 69, 100, 101, 106
 toplumsal tarih 15, 16, 25, 36, 39, 40,
 44, 101, 103-106
 Trivellato, Francesca 70, 79
 bütün 57, 65, 68, 69, 71, 128, 129, 130,
 132, 135, 137

Ukrayna 13, 14, 55, 61
 ulusal/millî tarih 12-16, 52
 ulusaşırı mekânlar 67
 ulus-devlet 13, 16, 53-56, 59, 63, 66-
 68, 71, 76, 79, 91, 92, 119, 131

uluslararasılaşma 58, 77
UNESCO 51, 52

Üçüncü Dünya 32, 37

üniversite 11, 12, 14, 15, 52-54, 74,
89, 90

üst-anlatı 21, 44, 45, 122

Vietnam 91; ~ savaşı 23, 32

Virgil 11

Voltaire 137

Wallerstein, Immanuel 59-63, 67

Wallon, Henri 103

Watt, Gregory 141

Watt, James 120

Weber, Max 17, 22, 23, 32, 45, 61, 89,
101

Worcester, Joseph E. 12

World History Association 54

Yahudilik 50, 70, 71, 74, 78, 87

yapısalcılık 26, 27, 28, 29, 32, 33;
post~ 18, 26, 28, 29

yersiz yurtsuzlaştırma (*deterrioriali-
zation*) 59, 72, 75, 90

yoğun betimleme 31, 122

Yunan, Antik 11, 12, 54, 55, 124

zaman yönetimi 45

zoofili 93

1950'lerden bu yana tarihyazımına yön veren hakim paradigmlar artık işlevini yitirirken küreselleşme tartışması önem kazanıyor. Küreselleşme, tarihi ihya edecek yeni teori midir yoksa eski paradigmları geri getirme tehdidi içeren bir Truva atı mı? Küreselleşme modernleşmenin diğer bir adı mıdır? Milliyetçilik küreselleşmeyi besler mi engeller mi? Toplum ve benlik üzerine yeni düşünme yolları, tarihin anlamı ve amacına ilişkin ne vaat ediyor?

Lynn Hunt, "büyük bir konuya dair kısa bir kitap" olarak tanımladığı bu eserinde ekonomik, kültürel ve siyasi bir faktör olarak iyiden iyiye belirginleşen küreselleşmeyi tarihyazımı bağlamında ve yukarıdaki sorular eşliğinde tartışıyor.

"Tarihsel eğilimleri öngörmede Lynn Hunt'tan daha başarılısı yok. Hunt'ın kısa ve çarpıcı kitabı, tarihçiler için etkileyici bir **karşılıklı bağımlılık bildirgesi** sunuyor; karmaşık geçmişi çözümlemeye yönelik tüm imkânlarımızı kullanarak küresel bugünü işbirliğiyle anlayabilmek için."

David Armitage, Harvard Üniversitesi

"Hunt'ın bu yoğun ve derli toplu kitabı, tarihçilerin kendilerini çevreleyen dünyanın ortaya çıkışını nasıl yorumlayageldikleriyle ilgilenen öğrencilerin ve genel okuyucunun ilk uğrağı olacaktır."

Brendan Simms, *Wall Street Journal*



Lynn Hunt, California Üniversitesi Los Angeles'da Modern Avrupa Tarihi profesörüdür. Fransız Devrimi, Avrupa kültür tarihi, toplumsal cinsiyet ve tarihyazımı konularında çok sayıda çalışması mevcuttur. Eserlerinden birkaçı: *Inventing Human Rights* (2007); *Measuring Time, Making History* (2008); *La storia culturale nell'età globale* (2010).

